Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Fünfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die Fortſetzung dieſer Geſchichte der Philoſophie iſt anfangs durch Vorſatz, nachher durch eine zweite Auflage, welche nöthig geworden war, zuletzt durch ungünſtige Umſtände unterbrochen worden. Erſt jetzt nach ſieben Jahren habe ich ſie wieder mit neuem Muthe beginnen können. Wenn Gott giebt, hoffe ich ſie nun ohne Unterbrechung durchzuführen. Der zweite Band der chriſtlichen Philoſophie ſoll noch in dieſem Jahre erſcheinen. Er wird die Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie zu Ende bringen.

Man wird vielleicht befürchten, daß dies Werk einen zu großen Umfang erhalten dürfte, wenn man findet, daß ich zwei Theile der Philoſophie unter den

Kirchenvätern gewidmet habe. Dieſer Furcht mag die Erklärung begegnen, daß ich dieſe Philoſophie gegen die gewöhnliche Meinung für wichtiger halte, als die Philoſophie unter den Scholaſtikern.

Wenn die Neuheit einem Werke zur gerechten Empfehlung dienen könnte, ſo würde dieſe dem vorliegenden und folgenden Bande nicht fehlen. Denn die patriſtiſche Philoſophie iſt von ihren bisherigen Geſchichtſchreibern nur ſehr oberflächlich bearbeitet worden. Hat ſie doch Tennemann nur wie eine gleichartige Maſſe ohne fortlaufende Unterſcheidung der Zeiten und des Entwicklungsganges behandelt. Dieſer Mangel iſt in neuern Zeiten wohl öfter gefühlt worden. Ihm abzuhelfen hat jedoch, ſo viel ich weiß, nur Braniß die Hand angelegt, welcher in ſeiner Disputation: de notione philosophiae Christianae (Breslau 1825) eine Probe von der Art gab, wie ſeiner Anſicht nach die chriſtliche Philoſophie behandelt werden müßte. Er verſprach damals auch eine Entwicklungsgeſchichte des chriſtlichen Geiſtes zu geben, von welcher ich nicht weiß, ob ihre Erſcheinung noch gehofft werden darf. Gern würde ich ſie benutzt haben; wie auch ſeine Probe mir erſprieſsliche Dienſte für die Lehren des Juſtinus, Irenäus und Tertullianus geleiſtet hat.

Mehr Hülfe als aus den Geſchichtſchreibern der Philoſophie habe ich aus den Arbeiten der Theologen ſchöpfen können. Sie verfolgen aber meiſtens einen andern Zweck, als ich. Ihnen kam es hauptſächlich darauf an die Entwicklung der chriſtlichen Lehrſätze aus ihren poſitiven Anknüpfungspunkten an das Licht zu ziehen; meinem Unternehmen gemäß mußte ich es zu meiner Aufgabe machen die Spuren des philoſophiſchen Nachdenkens in den Schriften der Kirchenväter aufzuſuchen. So wie mir nun jene Arbeiten der Theologen doch eine ſehr nützliche Hülfe geweſen ſind, ſo hoffe ich, daß auch meine Arbeit für die Theologen nicht ohne Nutzen ſein wird. Ich hoffe es mit Beſcheidenheit; denn ich weiß, daß jede neue Bahn ihre Gefahren hat; ich ahnde, daß ich manche Fehler gemacht, manches überſehen haben werde in einem Gebiete, welches dem Theologen natürlich beſſer bekannt ſein muß, als dem Philoſophen; mich tröſtet dabei, daß ich überall redlich aus den Quellen geforſcht habe. Einige Nachſicht darf mir wohl die Beſchaffenheit dieſer Quellen zu Wege bringen. Selbſt den, welcher ſie mit einem wahren Antheil an ihren Gedanken durchmuſtert, ermüdet oft ihre Länge.

Noch eine Kleinigkeit. In den erſten Bänden dieſer Geſchichte habe ich bei den Namen Griechiſcher Schriftſteller immer die Griechiſche Schreibung nachgeahmt. In dieſem Bande bin ich davon abgewichen und habe die Lateiniſche Schreibung vorgezogen, weil Namen wie Eirenäos, Klemes für Irenäus, Clemens uns zu fremdartig klingen.

S. 227 Z. 6 v. u. iſt für: aber wenn man bedenkt, zu leſen: aber man muß bedenken.

Inhalt.

Erſtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie überhaupt und in den erſten Abſchnitt derſelben.

Erſtes Kapitel. Über den Begriff der chriſtlichen Philoſophie. S. 3 — 47.

Zweites Kapitel. Überſicht und Eintheilung. S. 47 bis 74.

Drittes Kapitel. Einleitung zur Philoſophie der Kirchenväter. S. 74 — 108.

Zweites Buch.

Übergänge aus der alten in die chriſtliche Philoſophie. Gnoſtiſche Secten und verwandte Beſtrebungen.

Erſtes Kapitel. Allgemeine Bemerkungen über den Gnoſticismus. S. 111 — 118.

Erſte Spuren des Gnoſticismus. S. 112. Simon der Mager und Menander. 114. Orientaliſche und Griechiſche Quellen. 115. Verſchiedenes Verhältniß zum Chriſtenthum. 115. Beſchränkung unſerer Aufgabe. 117. Eintheilung. 117.

Zweites Kapitel. Dualiſtiſche Gnoſtiker. S. 118 — 191.

1. Saturninus. 119. Seine Erzählung über den Urſprung der Dinge. 120. Spuren des Dualismus. 121. Verhältniß zum Chriſtenthume. 122.

2. Baſilides und ſeine Secte. 123. Äußere Verhältniſſe. 123. Emanationslehre. 124. Das Sittliche iſt von

Natur. 128. Nach Stufen des Daſeins iſt die Vollkommenheit vertheilt. 129. Das Sündhafte von Natur und die Gerechtigkeit Gottes. 130. Die urſprüngliche Verunreinigung der Seele. 133. Dualismus. 134. Rollen der beiden Principien in der Weltbildung. 135. Kampf gegen das Böſe. 137. Herrſchaft des Guten über das Böſe. 138. Zweck der Weltbildung. 140. Lehre von der Erlöſung. 143. Sittenlehre. 145. Bedeutung dieſes Dualismus. 149.

3. **Die Manichäer.** 151. Äußere Verhältniſſe. 152. Grundſätze des Dualismus. 154. Vermiſchung der Griechiſchen und Perſiſchen Denkweiſe. 158. Phyſiſche Richtung des Syſtems. 160. Phyſiſcher Charakter der ethiſchen Grundſätze. Der Menſch. 163. Die Freiheit. 164. Der Läuterungsproceß. 167. Kirchliche Einrichtungen. 169. Die drei Merkmale der Auserwählten. 170. Einfluß des Chriſtenthums. 172. Philoſophiſche Bedeutſamkeit dieſer Lehre. 175.

4. **Dualiſtiſche Lehren, welche an die Griechiſche Philoſophie ſich anſchließen.** 176. **Hermogenes.** Seine Lehre von der Schöpfung aus der Materie. 177. Beſtandtheile der Materie und Beſchaffenheit der Welt. 180. **Arnobius.** 183. Emanationslehre. 184. Sterblichkeit der Seele. 186. **Lactantius.** 187. **Syneſius.** 187. Geringer Einfluß dieſes Dualismus auf die Entwicklung der Kirchenlehre. 189.

Drittes Kapitel. Idealiſtiſche Gnoſtiker. S. 191 — 285.

1. **Valentinus und die Valentinianer überhaupt.** 191. Äußere Verhältniſſe. 192. Emanationslehre. 195. Die erſte Vierheit. 196. Die Sehnſucht nach dem Höhern. Die Grenze. 198. Die erſte Achtheit. 201. Männliches und Weibliches. 203. Gegenſatz zwiſchen dem Vollkommenen und dem Unvollkommenen. 205. Der Gedanke, welchen die erſte Achtheit ausdrückt. 208. Die weitern Emanationen. 210. Die Vollkommenheit der göttlichen Fülle. 213. Das Wachſen der Sehnſucht. 214. Abfall der Weisheit und Wiederherſtellung durch die Grenze. 215. Folgen der Leidenſchaft. Der Grund der ſinnlichen Welt. 217. Das Materielle, das Seelenartige und das Geiſtige. 218. Die vier Elemente und die Leidenſchaften. 219. Der Demiurg. 222. Idealismus. 224. Der Demiurg als Werkzeug der Achamoth. 229. Der Same der höhern Weisheit in der Welt. 231. Die Richtigkeit der ſinn-

lichen Welt. 234. Abſtracte Abſonderung der drei Beſtandtheile der ſinnlichen Welt. 235. Drei Arten der Menſchen. 236. Untergang der Welt. 238. Schwankungen in dieſer Richtung der Lehre. 239. Vollendung der Dinge durch Scheidung. 240. Verachtung des Praktiſchen und des Glaubens gegen die Erkenntniß. 242. Bildungsfähigkeit der Naturen. Freiheit. 245. Verwandlung der Materie. 248. Ausbildung des Geiſtigen. 249. Erlöſungslehre. 250. Weltgeſchichtliche Bedeutung der Erlöſung. 254. Letzter Zweck des geiſtigen Menſchen. 255. Stellung dieſer Lehren zum Chriſtenthum. 257.

2. Der Ausgang der Valentinianiſchen Schule. 265. Marcus und ſeine Schule. 265. Ihre Lehrweiſe. 266. Neigung zur Myſtik. 268. Eine andere Form derſelben Richtung. 269. Richtung auf das Phyſiſche. 270.

Annäherung an das Chriſtliche. Ptolemäus. Seine Emanationslehre. 273. Die ſinnliche Welt. 275. Sittliche Richtung. 277. Geſchichtliche Richtung. 279. Herakleon. 279. Praktiſche Richtung ſeiner Lehre. 281.

Geſchichtliche Stellung der Valentinianiſchen Lehre. 281. Verhältniß des Gnoſticismus zum Chriſtenthum. 283.

Drittes Buch.

Die Apologeten und die Polemik gegen die Gnoſtiker.

Erſtes Kapitel. Die Apologeten. S. 289 — 344.

Allgemeine Bemerkungen. 289. Der Brief an den Diognetus. 290.

1. Juſtinus der Märtyrer. 295. Lob der Philoſophie. Das Chriſtenthum vor Chriſto. 296. Der λόγος σπερματικός. 297. Natur ſeiner Beweiſe. 299. Gott, Schöpfer aus der Materie. 301. Offenbarung durch das Wort. 302. Alle Geſchöpfe veränderlich und vergänglich. 303. Freiheit des Willens. 305. Die Erkenntniß Gottes hängt vom Willen ab. 306.

2. Athenagoras. 308. Durch den Irrthum kommen wir zur Wahrheit. 309. Beweis dafür, daß nur ein Gott ſei. 311. Unvorſichtige Vermiſchung Griechiſcher Philoſopheme mit dem Chriſtenthume. 312. Beweiſe für die Auferſtehung der Todten. 313. Bedeutung ſeiner Lehren. 321.

3. Theophilus. 322. Wie wir Gott erkennen? 323. Schöpfung der Welt aus dem Nichts. 325. Die Erziehung des Menſchen durch Gott. 326. Fall des Menſchen als Grund des Übels in der Welt. 327.

4. Tatianus. 228. Sein Leben. 330. Seine Apologie. 332. Gründe ſeines Abfalls von der orthodoxen Kirche. 333. Sein Streit gegen die Griechiſche Philoſophie. 334. Der göttliche und der materielle Geiſt 335. Die drei Theile des Menſchen. 336. Verluſt des göttlichen Geiſtes durch den Fall des Menſchen. 338. Charakter dieſer Lehre. 340.

Ähnliche Anſichten unter den Chriſten. Die Ermahnungsſchrift an die Griechen. Des Hermias Verſpottung der heidniſchen Philoſophen. 342.

Zweites Kapitel. Irenäus. S. 345 — 362.

Seine Stellung zur Kirche und zur Wiſſenſchaft. 346. Gott als Schöpfer der Welt. 348. Skeptiſche Sätze gegen die Gnoſtiker. 350. Erkenntniß Gottes in ſeiner ſchöpferiſchen Kraft. 352. Erziehung des Menſchen durch Gott. 353. Freiheit des Menſchen. 355. Stufen in der Erziehung der Menſchheit. 357. Die letzten Dinge. 359.

Drittes Kapitel. Tertullianus. S. 362 — 417.

Sein und ſeiner Schriften Charakter. 362. Streit gegen die Philoſophie. 364. Beſchränkung auf den Glauben. 366. Verweiſung auf die Überlieferung der Kirche. 367. Gründe, welche ihn zum Montanismus führten. Nothwendigkeit einer fortſchreitenden Offenbarung. 368. Beweggründe, welche ihn zur philoſophiſchen Forſchung treiben. 374. Die Natur als Quelle der Erkenntniß Gottes. 375. Das Licht der Vernunft, durch die Sünde nicht erloſchen. 377. Grund ſeines Glaubens. 379. Sein Eifer gegen das Heidniſche und gegen die Philoſophie der Griechen. 380. Begriff Gottes. 383. Das Weſen Gottes von ſeinen Verhältniſſen zur Welt unterſchieden. 386. Der verborgene Gott und ſeine Offenbarung. 387. Gegen die Schöpfung aus der Materie. 388. Das Wort Gottes als Diener der ſchaffenden Wirkſamkeit. 389. Der in den weltlichen Veränderungen ſichtbare Gott. 391. Die Welt. 394. Der Menſch, der einzige Zweck der Welt. 396. Freiheit des Willens. 397. Alles iſt urſprünglich vernünftig, doch unvollkommen. 398. Das Böſe. 400. Fortpflanzung der Seele und des Böſen. 403. Veränderung der geſchichtlichen Entwicklung durch das Böſe. 405. Erziehung der Menſchheit. 406. Natürliches Fortſchreiten in den Perioden der Geſchichte. 407. Unſterblichkeit der Seele. 411. Wiederauferſtehung des Leibes nach Analogien der Natur. 412. Das vollkommene Leben im Fleiſche. 414. Überblick. 415.

Viertes Buch.

Die Alexandriniſche Katechetenſchule bis zum Origenes.

Erſtes Kapitel. Clemens von Alexandria. S. 421 — 464.

Die Katechetenſchule. Clemens's Leben und Schriften. 421. Eklektiſche Philoſophie. 422. Philoſophie der Griechen, Vorbereitung zum Chriſtenthume. 424. Weiterer Nutzen der Philoſophie. 428. Ideal des Gnoſtikers. 430. Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß. Der Glaube als Zuſtimmung des Willens. 431. Schwankende Anſicht über den Glauben. 432. Glaube an Gott. 434. Die Erkenntniß aus dem Glauben als höhere Entwicklungsſtufe. 437. Die Liebe. 439. Verhältniß der Entwicklungsſtufen zu Praktiſchem und Theoretiſchem. 441. Lehre von Gott. 442. Die Welt und die Materie. 444. Vollkommene Offenbarung Gottes durch das Wort. 445. Entwicklung der Seele durch die ſinnliche Welt zum Schauen Gottes. 449. Theile der Seele. 451. Erziehung des Menſchen durch den Glauben. 452. Stufen der Erziehung. 454. Allgemeinheit der Erlöſung. 457. Phyſiſche Erziehungsmittel. 459. Ende der Welt. 461. Vollendung und Schauen Gottes. 462. Zuſammenhang der Lehre. 463.

Zweites Kapitel. Origenes. S. 465 — 564.

Sein Leben. 465. Seine Schriften. 471. Elemente ſeiner Bildung. 473. Gegenſätze in ſeiner Lebensanſicht. 476. Allgemeinheit des Gottesbewußtſeins. 478. Der Glaube. 479. Das Daſein Gottes läßt ſich nicht beweiſen. 481. Erkenntniß ſoll ſich an den Glauben anſchließen. 482. Die vollkommene Wiſſenſchaft als Ziel des vernünftigen Lebens. 484. Ausgangspunkt für das Forſchen. 486. Der Begriff Gottes. 488. Ewige Offenbarung Gottes. 491. Der Sohn Gottes. 492. Gründe der Unterſcheidung zwiſchen Gott dem Vater und dem Sohn.

493. Schwankungen in dieſer Unterſcheidung. 501. Gedanken, welche dieſen Schwankungen zum Grunde liegen. 504. Vergleichung dieſer Gedanken mit einander. 510. Schöpfungslehre. 513. Gleiche Vollkommenheit der Geſchöpfe. 514. Nothwendigkeit des Werdens und der Freiheit für die Geſchöpfe. 515. Die Freiheit der Vernunft weſentlich; ihr Begriff. 517. Abfall der Geſchöpfe. 520. Die Wandelbarkeit und das Sinnliche iſt ihnen nothwendig. 523. Unendliche Reihe ſinnlicher Welten. 525. Schöpfung der Materie. 528. Bildung der Materie. 530. Gradunterſchied und ſpecifiſcher Unterſchied der weltlichen Dinge. 531. Gegen die Seelenwanderung. 533. Das Böſe. 534. Die vernünftige, die unvernünftige Seele und der Leib. 535. Durchgeborenwerden der Geiſter durch die ſinnliche Welt zur Erlöſung aller. 537. Erziehung der Menſchen durch Gott. 541. Erhöhung der menſchlichen Natur. 545. Schwankendes in der Lehre von Chriſto. 546. Wiederauferſtehung des Leibes. λόγος σπερματικός. 548. Zuſammenhang mit den Grundſätzen des Origenes. 553. Lehre von den letzten Dingen. 555. Bedeutung der Lehre des Origenes. 559.

Im Verlage von Friedrich Perthes iſt erſchienen:

Über die

Erkenntniß Gottes in der Welt.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

1836.

HISTORIA

PHILOSOPHIAE GRAECO-ROMANAE

ex fontium locis contexta.

Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt

H. Ritter, L. Preller.

Edidit L. Preller. 8. mai.

Es kann kaum ein Studium geben, wo es ſo ſehr nicht auf bloße Citate, ſondern auf ipsa verba der Schriftſteller ankommt, als das der Geſchichte der Philoſophie und Dogmengeſchichte, kurz ſolche Studien, wo die Aufgabe iſt, Meinungen aus gegebenen Worten zu reconſtruiren. Alles kommt hier auf den Ausdruck, die Wendungen, die termini der Autoren ſelbſt an. Darum hat man auch für den Bedarf der Kirchengeſchichte hier ſchon zu helfen verſucht, und auch für die Geſchichte der Philoſophie iſt neuerdings beſonders durch Brandis Manches in dieſer Beziehung geſchehen, obgleich weder in erwünſchtem Umfange, noch mit durchgehender Conſequenz. Das vorliegende Buch nun aber hat es ſich zum einzigen Principe ſeiner Anordnung und Darſtellung gemacht, dieſem praktiſchen Bedürfniſſe zu genügen. Es iſt ſowohl an den Univerſitätslehrer, als an den Schulmann der oberſten Claſſen gerichtet, endlich an Jeden, welcher die alte Philoſophie aus den Quellen ſelbſt kennen zu lernen und Andere zu ſolcher Forſchung anzuleiten wünſcht. Es iſt eine Zuſammenſtellung der wichtigſten Fragmente, Zeugniſſe und Beweisſtellen für die Geſchichte der griechiſch-lateiniſchen Philoſophie in ihrem ganzen Umfange, die Stellen nach den beſten Originaltexten ausgehoben und mit exegetiſchen und kritiſchen Noten verſehen, ſo weit ſolche zur Erklärung des In-

haltes oder zur Läuterung des Textes nothwendig ſchienen. Die beiden Verfaſſer haben dieſe Arbeit gemeinſchaftlich unternommen und durchgeführt, damit der zwiefachen Aufgabe, welche ſich bei ſolchem Plane von ſelbſt ergab, der philoſophiſch-hiſtoriſchen und der philologiſch-kritiſchen, gleichmäßig nachgekommen würde.

Erſtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie überhaupt und in den erſten Abſchnitt derſelben.

Erſtes Kapitel.

Über den Begriff der chriſtlichen Philoſophie.

Die Philoſophie hat, wie andere Dinge des menſchlichen Lebens ihre Perioden der Blüthe und des Verfalls. Sie fliegt nicht wie eine abgeſchoſſene Kugel ihrem Ziele unaufhaltſam zu, ſondern wie ein Wanderer, welcher einen langen Weg hat, beginnt ſie mit weit ausgreifenden Schritten, ermattet dann und pflegt auch einmal der Ruhe. Ihren Weg weiß ſie nicht allzu gut; ſie verirrt ſich zuweilen; dann beſinnt ſie ſich; zuweilen erlahmt ihr die Kraft und ihres Irrthums gewahr geworden fürchtet ſie wohl gar früher das Ende ihrer Kräfte, als ihres Weges zu finden. Sie bedarf auch der Zurechtweiſung Anderer, deren Winke und Warnungen ſie jedoch ſelbſt verſtehen muß. Glücklicher Weiſe iſt die Kraft, welche ſie belebt, nicht ſo leicht erſchöpft; ſie erneut ſich beſtändig wieder, und wer nicht zu ungeduldig nur auf die nächſte Gegenwart rechnet, wird bei der Länge des Weges, bei der oftmals ſich erneuenden Gefahr zu irren, dennoch das Vertrauen nicht verlieren.

Die ſich kreuzenden Wege unſeres Lebens weiſen uns darauf hin, daß viele Zwecke durch dasſelbe betrieben werden ſollen. Wer den Zweck der Welt allein im Menſchen ſucht, der mag ſich darüber wundern, daß die Bahn der Geſchichte nicht gerader vorwärts ſtrebt. Wer den Zweck des menſchlichen Lebens allein in der Wiſſenſchaft ſucht, und den Zweck der Wiſſenſchaft allein in der Philoſophie, der mag fragen, warum die Wiſſenſchaft, warum die Philoſophie nicht ohne alle Irrungen ihrem Ziele zueilt. Wer dagegen weiß, daß alle menſchliche Beſtrebungen unter einander in einem gewiſſen Gegenſatze ſtehen und deswegen theilweiſe ſich hemmen und wie in einem innern Zwiſte um die Herrſchaft kämpfend nur mühſam weiter gelangen; wer weiß, daß in einem ähnlichen Verhältniſſe auch die Philoſophie zu den übrigen Wiſſenſchaften und der Menſch zu der übrigen Welt ſteht, der wird ſich weder wundern noch fragen in der angegebenen Weiſe, ſondern der Vorſehung danken, daß ſie unter den offenen Kämpfen dieſer Dinge auch eine geheime Eintracht unter ihnen bewahrt hat, welche uns die Hoffnung verbürgt einſt nach vielen Schwankungen unſerer Schickſale unſern Weg mit größerer Sicherheit finden zu lernen. Wir ſind eben noch nicht zu der Vollkommenheit gekommen, in welcher alle Zwecke zugleich in gleichem Maße betrieben werden könnten. Während wir den einen verfolgen, muß der andere ruhn; das überwiegende Intereſſe für den einen ſchadet dem andern, und nach entgegengeſetzten Seiten gezogen, können wir keine gerade Bahn in unſerm Fortſchreiten halten.

Dieſe Betrachtungen drängen ſich uns ſehr lebhaft auf bei dem Beginn der Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie. Wir ſehen hier einen langen Zeitraum vor uns, in welchem nur ſehr langſame Fortſchritte der Philoſophie geſchahen, Fortſchritte, welche überdies nur in einem ſehr bedingten Sinn als ſolche gelten können; denn ſie beruhen auf einem Boden, welcher zwar an ſich ſicher genug ſein mag, deſſen Sicherheit aber doch philoſophiſch keineswegs ermittelt iſt. Sie ſind daher auch ſpätern Zeiten nur wie ein luftiges Hirngeſpinſt erſchienen, wie das Schauſtück eines grübelnden Scharfſinns, der wenigſtens theilweiſe von falſchen Vorausſetzungen oder von unerwieſenen Annahmen ausging. Vergleicht man die philoſophiſchen Gedanken dieſer Zeiten mit dem, was frühere Zeiten in dieſer Art geleiſtet hatten, ſo kann man denen nicht ganz Unrecht geben, welche darin nur den Verfall alternder Völker und eine einbrechende Barbarei haben erblicken wollen. In der That jene Zeiten ſind vorüber, in welchen der jugendliche Geiſt der Forſchung ein philoſophiſches Syſtem nach dem andern hervortrieb, in welchem man die geſetzmäßige Beweglichkeit des denkenden Geiſtes in einem kühnen und doch ſichern Überblick feſtzuhalten, in welchem man die Natur und die handelnde Vernunft und das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft forſchend zu umſpannen wußte. Die Philoſophie iſt von jeher eine Sache nur weniger Menſchen geweſen und auch nur wenige Völker haben ſich ihrer bemeiſtern können. In alter Zeit vor allen die Griechen. Nachdem nun der Staat und das freie Leben dieſes Volkes geſunken war, konnte auch die Philoſophie — denn ſie gedeiht nur in der Freiheit — ihm nicht getreu bleiben. Nur noch in ſchwachen

Abbildern, frühere Geſtaltungen der Wiſſenſchaft wiederholend und miſchend, andern Verhältniſſen ſie anbequemend friſtete ſie jetzt ein ſchwaches Leben; denn an die Stelle der Griechen war kein anderes Volk getreten, welches mit gleichem Eifer den Wiſſenſchaften überhaupt und der Philoſophie im Beſondern ſich gewidmet hätte. Die Römer ſind nur Schüler der Griechen faſt in allen Werken der Schrift geblieben. So war denn das philoſophiſche Forſchen ſchon vor der Zeit Chriſti von der Höhe, auf welche es Platon, Ariſtoteles und auch noch die erſten Stoiker hinangetrieben hatten, tief herunter geſunken. Die Syſteme waren Sache des Gedächtniſſes geworden. Nur noch von einzelnen Beſtrebungen und Richtungen des Geiſtes ausgehend fühlte man jetzt vorübergehend und bruchſtückweiſe zu philoſophiſchen Gedanken ſich erregt und wagte den Geiſt zur Erfindung anzuſpannen. Was nun in dieſer Weiſe ſparſam und mit Mühe zur Geburt gebracht wurde, das durfte allerdings wohl noch als Fortſchritt in der philoſophiſchen Entwicklung ſich geltend machen, aber ſolche Fortſchritte geſchahen jetzt nur auf Koſten eines viel wichtigern Erforderniſſes der Philoſophie, nur mit Verluſt des zuſammenfaſſenden Geiſtes in der Wiſſenſchaft, welcher allein den Werth einer jeden einzelnen Erfindung zu beſtimmen berechtigt iſt.

Dieſe Zeit aber, in welcher die Philoſophie feierte oder nur in einſeitigen Entwicklungen ſich abmühte, war dennoch im höchſten Grade fruchtbar für die Bildung der Menſchheit. Wenn wir auch abſehn von allen Vorausſetzungen, welche über die Geſchichte hinausgehn, d. h. von den Verheißungen unſerer Religion, deren Erfüllung über alle Zeit hinausliegend in der Wirklichkeit natürlich nicht nachgewieſen werden kann, ſo glauben wir doch, daß niemand, welcher die Geſchichte kennt und das Wichtigere von dem weniger Bedeutenden in ihr zu unterſcheiden weiß, dies wird leugnen können. Es war die Zeit, welche das Abendland mit dem Morgenlande in eine regere und geiſtigere Verbindung brachte und dadurch zugleich die Volksthümlichkeit der alten Staaten auflöſte und die Gründung neuer Staaten vorbereitete. Es iſt unverkennbar, welche große Veränderung daraus hervorgegangen iſt, daß die Art der religiöſen Denkweiſe, welche im Orient ihren Urſprung hatte, nach dem Abendlande ſich verbreitete, anfangs in einer Gährung der verſchiedenartigſten Elemente, bis zuletzt die Form der Religion, welche unter den Juden ſich ausgebildet und nach manchen Schickſalen in das Chriſtenthum ſich umgeſetzt hatte, über alle übrige den Sieg davontrug. Jetzt erſt kam an die Europäiſchen Völker und Staaten, welche ſeit Jahrtauſenden die Geſchichte der Menſchheit geleitet haben, die Verehrung eines Gottes, welcher nicht einzelne Orte der Erde und einzelne Staaten zu beſonderem Wohlgefallen und zu beſonderer Verherrlichung ſich ausgewählt hat, ſondern alle Menſchen mit gleicher Vorſorge bedenkt; jetzt erſt gründete ſich eine kirchliche Gemeinſchaft der Menſchen neben dem Staat, eine Gemeinſchaft, welche, indem ſie die Feſſeln der alten Volksthümlichkeiten zerbrach, Griechen und Römer und Barbaren zu einer Gemeinde eines Herrn vereinigte und das Streben mit Bewußtſein in ſich trug über die ganze Menſchheit ſich zu verbreiten, ſomit auch ein anderes und allgemeineres Intereſſe erweckte, als die Vaterlandsliebe der alten Völker hatte erregen können. Man müßte die Bedeutung der Weltgeſchichte überhaupt verkennen, wenn man die große Bedeutung dieſer Umwandlung der Denkweiſe verleugnen wollte; denn eben erſt durch dieſe Umwandlung iſt die Weltgeſchichte geworden; früher gab es nur Geſchichten einzelner Völker, welche zwar Berührungen unter einander und einen äußern Zuſammenhang hatten, aber doch ſich nicht bewußt waren, daß ſie in einem gemeinſamen Intereſſe den Mittelpunkt ihres innerſten Lebens zu ſuchen hätten.

Nun iſt es wohl bekannt genug, welchen großen Einfluß jenes Eingreifen der orientaliſchen Religion in das Leben der Europäiſchen Völker auf den Gang der neuern Geſchichte ausgeübt hat. Man weiß, wie damit die erſte Bildung der Germaniſchen und Slaviſchen Völkerſchaften in nächſter Verbindung ſteht, wie die Europäiſchen Völker im Chriſtenthum ihren Zuſammenhang und ihren Gegenſatz gegen die Aſiaten gefunden haben, wie Wahrheit und Wahn noch in unſerer jetzigen Denk- und Handlungsweiſe davon abhängig ſind. So wird man die weitgreifenden Folgen der Zeiten, von welchen wir ſprechen, nicht überſehen können, ſollte man auch der chriſtlichen Religion durchaus fern ſtehen. Aber das ganze Gewicht jener Folgen wird nur der genügend ſchätzen können, welcher ſelbſt dem Chriſtenthume anhängt und in ihm nicht allein eine gewaltige Macht, ſondern auch die wahre und allein wahre Religion erkannt hat. Ein ſolcher wird von der Überzeugung ausgehn, daß in jenen Zeiten der Grund einer Entwicklung gelegt wurde, welche immer mehr und mehr die Welt beherſchen und vereinigen ſoll, daß ſich von damals her ein Geiſt verbreitet hat, welcher den Menſchen unwandelbare Güter zu gewinnen beſtimmt iſt.

Man wird allerdings in den Erſcheinungen des Chriſtenthums auch etwas Wandelbares und Vergängliches anerkennen müſſen; denn dem Wandel iſt nichts enthoben, was unter den Menſchen ſich entwickelt; unſere Geſchichte wird uns noch häufig darauf zurückführen, daß auch die Lehre des Chriſtenthums nicht immer dieſelbe geweſen und daß ſelbſt unter den Männern, welche die kirchliche Lehrweiſe gründen und ausbreiten halfen, weſentlich verſchiedene Richtungen der Wiſſenſchaft geherſcht haben; daher ſind wir auch weit davon entfernt denen beizuſtimmen, welche das Weſen des Chriſtenthums in einer beſtimmten Summe von Lehren oder von ein für allemal feſtgeſtellten Formeln ſuchen. Vielmehr ohne den Werth ſolcher Formeln zu verkennen, welche einem durchgebildeten Gedanken in irgend einer Sprache einen bezeichnenden Ausdruck geben, halten wir uns doch daran, daß jeder ſprachliche Ausdruck über Dinge der Religion dem Wechſel unterworfen iſt, kaum ohne Veränderung des Sinnes aus der einen in die andere Zeit, viel weniger aus der einen in die andere Sprache übertragen werden kann, und daß daher das Ewige im Chriſtenthum durch ſolche wandelbare Formen nur ſchwach zu bezeichnen iſt. Das Ewige im menſchlichen Leben iſt nur in ſeinem lebendigen Grunde zu ſuchen, welcher in der zeitlichen Erſcheinung nur auf eine unzulängliche Weiſe ſich ausdrückt; dies gilt eben ſo ſehr von der Religion wie von andern Erzeugniſſen des vernünftigen Lebens. Daher haben auch weder kirchliche Lehre, noch kirchliches Leben dem ewigen Geiſte des Chriſtenthums jemals vollkommen entſprochen oder entſprechen können. Selbſt wenn man Leben und Lehre des Heilandes der Welt uns zum Muſter aufſtellt, iſt man genöthigt zuzugeſtehn, daß ſie unter veränderten Verhältniſſen auch nur in veränderter Weiſe als Muſter gebraucht werden können oder daß wir auf den Geiſt zurückgehen müſſen, welcher in ihnen ſich ausſprach, um darin unſer Vorbild zu erblicken. So haben wir auch bei der Betrachtung dieſes Theils der Geſchichte dieſelbe Aufgabe, welche wir nirgends von uns weiſen dürfen, das Weſentliche aus ſeinen zufälligen Beiwerken herauszuſchauen.

Nach den ſo eben angeſtellten Betrachtungen dürfen wir nun auch nicht hoffen irgend einen völlig genügenden Ausdruck zu finden, welcher den Geiſt des Chriſtenthums bezeichnen könnte. Dennoch da wir von ſeinen Wirkungen in der Philoſophie ſprechen wollen, müſſen wir es verſuchen uns über ihn deutlich auszuſprechen. Wir finden ihn in der Verheißung des ewigen Lebens, d. h. der Vollendung aller Dinge in der geiſtigen Vereinigung mit Gott, der Wiederbringung aller vernünftigen Weſen zu einem Reiche der verklärten Herrlichkeit ſeiner Geſchöpfe. Wem dieſer Ausdruck zu einfach ſein ſollte, weil er nicht alle Grundartikel des chriſtlichen Glaubens enthält, möge bedenken, ob er nicht dennoch allen Reichthum der chriſtlichen Lehre und des chriſtlichen Lebens und Strebens in ſich enthalte. Was ſuchen wir anders als die Erlöſung von allem Übel, nicht durch Vernichtung, ſondern durch Vollendung unſeres Seins, ſo daß alle Mühen des zeitlichen Lebens in die ewige Seligkeit ſich auflöſen? Alles, was wir ſonſt noch ſuchen oder ſetzen mögen, muß als eine Bedingung oder als ein weſentliches Beſtandtheil dieſes einen, welches Noth thut, ſich nachweiſen laſſen. Dieſe Verheißung nun des ewigen Lebens, durch unſern Heiland der Menſchheit verkündigt, hat von da an die Chriſten mit Glauben erfüllt, die Kirche gegründet, das Leben erbaut; da iſt eine neue Hoffnung in die Seelen der Menſchen gekommen und in dieſer Hoffnung haben ſie ein neues Leben begonnen. Dies iſt die Epoche der Geſchichte, in welcher die von Gott abgefallene Menſchheit ſich zu ihm wieder bekehrt hat, die Epoche, welche die neue Geſchichte begründet, eine Epoche, der keine zweite ihr gleiche folgen wird; denn die Verheißung, von welcher ſie ausgeht, wird in keiner Zeit erfüllt werden.

Nicht ohne Abſicht haben wir den Begriff der Verheißung oder, will man ſich anders ausdrücken, der frohen Botſchaft gewählt um das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Religion auszudrücken. Denn es kommt uns weſentlich darauf an, den Beginn der neuen Geſchichte als einen ſolchen zu bezeichnen, welcher nicht durch irgend eine Erkenntniß eingeleitet werden konnte und daher weder auf empiriſchem, noch auf philoſophiſchem Wege zu gewinnen war. Was verheißen wird, kann natürlich nicht erfahren worden ſein; aber auch von der philoſophiſchen Erkenntniß wird wohl anzuerkennen ſein, daß ſie zu ihrer Entwicklung einer Anregung durch die Erfahrung bedarf; denn zwar ſieht die Philoſophie ihrer Natur nach von dem Gegenwärtigen und Bisherigen ab auf das Ewige und das endliche Ziel aller Dinge; aber ſie vermag es doch nicht das Zukünftige in einer andern Weiſe zu verheißen, als in welcher die Erfahrung von dem Gange der Dinge es zu erſchließen erlaubt. Das Höchſte, was ſie leiſten kann, iſt den gegenwärtigen Standpunkt der menſchlichen Bildung im wiſſenſchaftlichen Bewußtſein auszudrücken. So lange nun die Menſchen in der Gewalt der Sünde lebten, in einer feindlichen Entzweiung unter einander, zwar nicht ohne Gewinn ſinnend und trachtend, aber dennoch nur ſolche Erzeugniſſe zu Tage fördernd, welche im Gewinn des einen Volkes den Verluſt des andern zu tragen ſchienen, konnten ſie auch das Leben nur wie einen Streit entgegengeſetzter Beſtrebungen anſehn, welche ſich gegenſeitig beſchränken müßten und ein vollkommenes, in ſich einiges Ergebniß hervorzubringen nicht im Stande wären. Die wahre Hoffnung auf das vollkommene Leben war mit dieſem Zuſtande nicht vereinbar; man konnte ſich eine Beſſerung verſprechen, aber keine Erlöſung von allem Übel. Wer aber nicht hofft, der vermag auch nicht in irgend einem philoſophiſchen Gedanken, welchen er feſt zu halten im Stande wäre, die Verwirklichung deſſen, was er nicht hofft, ſich zu verſprechen. Daher war für die alte Zeit nur ein Doppeltes möglich, entweder Entſagung auf das höchſte Gut, weil es zu gewinnen dem Leben widerſpreche, oder Entſagung auf das Leben überhaupt, Zurückziehung von demſelben in ſeine leidenloſe Seele. Doch wer dieſen letzten Weg einſchlagen mochte, der konnte ſich doch nicht völlig verleugnen, daß er damit zugleich den wahren Weg der Entwicklung ſich abſchneide; und wer dem erſtern folgte, der konnte auch nicht völlig dem höchſten und allein wahren

Gute entſagen, ſo daß im Bewußtſein der alten Welt in der That immer nur ein Schwanken zwiſchen den beiden unerreichbaren äußerſten Enden dieſer entgegengeſetzten Richtungen bleiben konnte. Sie weisſagte wohl von dem Ende aller Dinge; aber an ihre eigene Weisſagung konnte ſie nicht feſt glauben. Aus dieſem Zuſtande eines in ſich geſpaltenen Bewußtſeins mußte die Menſchheit einmal heraustreten, um mit Abſicht ihren letzten Zweck verfolgen zu können, und dies iſt die Thatſache ihrer Erlöſung.

Natürlich hat dieſe Thatſache eine doppelte Seite, wie alles, was wir Gutes in der Welt werden ſehen, eine göttliche und eine menſchliche. Von der erſtern zu ſprechen, iſt in dieſer Geſchichte nicht unſeres Amts, ſondern nur die zweite haben wir zu betrachten. Auch von dieſer Seite ſtellt ſich uns die Erlöſung des Menſchen von der Laſt der Sünde als eine Umwandlung ſeines Lebens in allen ſeinen Regungen dar. Da geht der Menſch zurück in ſich auf die erſten und tiefſten Gründe ſeines Daſeins, auf den urſprünglichen Trieb zum Guten, welchen Gott in ihn gelegt und welchen er auch erhalten hat bis auf dieſen Tag, weil alles, was er ſchafft, von ewiger Natur iſt, welchen er erhalten hat trotz allen Anfechtungen der Sünde, trotz aller der Verwirrung eines ſchuldvollen Lebens, und indem der Menſch in den Regungen dieſes ſeines Triebes die Kraft Gottes erblickt, ungeſtört und geſund, wie ſie aus der Hand ſeines Schöpfers kam, da erfreut er ſich ihrer als einer neuen Gabe, welche nun auch zur Wirkſamkeit in ihm gekommen iſt. Dieſer Kraft darf er vertrauen, daß ſie ihn zu ſeinem Ziele führen werde; ſie iſt mit dem Willen in ihm geſetzt alle Hemmungen des Lebens, alles Übel und alle Schuld zu überwinden und das Gute zu vollbringen, daß er ſeinen Gott ſchaue und vollkommen ſei, wie ſein Vater im Himmel vollkommen iſt. Dieſe Umwandlung des Menſchen enthält daher in ſich die Verheißung des ewigen Lebens und des Reiches Gottes in der Gemeinſchaft der vollendeten Menſchheit. Ja dieſe Verheißung drückt recht eigentlich das Weſen derſelben aus, indem das Bewußtſein der Regungen unſeres urſprünglichen Triebes oder der ewigen ſchöpferiſchen Thätigkeit in uns, welche uns erneut und gegen unſer früheres Leben gehalten als Gnade und Vergebung erſcheint, doch nur daran anknüpfen kann, daß wir das Gute wollen, das wahrhaft Gute oder das höchſte Gut, und indem wir das höchſte Gut doch auch nur wollen können in der Hoffnung des ewigen Lebens für uns Einzelne ſowohl, als für unſere ganze Genoſſenſchaft.

Indem wir nun vom Standpunkte der Menſchengeſchichte die Erlöſung zu betrachten haben nicht allein als eine Thatſache, welche im Leben einzelner Menſchen eingetreten iſt, ſondern als eine Thatſache, welche die ganze Menſchheit betrifft und eine neue Entwicklung ihres Lebens und ihrer Geſchichte eingeleitet hat, können wir natürlich die Wirkungen, welche von ihr ausgehn, nur als einen Zuſammenhang von Thatſachen erkennen, welche ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunkt und ihren bewegenden Grund in jener erſten Thatſache haben. Wie ein jeder Wille, ſo iſt auch der Wille zur Erregung des Lebens, welcher von nun an thatkräftig die Menſchheit umgeſtalten ſollte, in einem Menſchen zuerſt geweſen; aber wie ein jeder

Wille, der geſchichtliche Bedeutung hat, ſo hat auch dieſer Wille andere Menſchen ergriffen und eine Gemeinſchaft der Beſtrebungen unter ihnen hervorgebracht. Natürlich aber hat er nur allmälig um ſich greifen können; anfangs war er nur bei wenigen, dann hat er mehrere an ſich herangezogen und in dieſem Geſchäfte ſeiner Ausbreitung iſt er noch jetzt begriffen. Er trägt die Kraft alle Menſchen zu ergreifen in ſich; denn er geht auf einen allgemeinen Zweck, welchen alle Menſchen ſich aneignen ſollen und welcher nur durch ihr gemeinſames Leben verwirklicht werden kann. Aber dieſe Kraft hat weder in dem ganzen Umfange, welchen ſie in ihrer Wirkſamkeit gewinnen ſoll, noch in ihrem ganzen Inhalte — denn ſie ſoll alle Thätigkeiten des Menſchen umgeſtalten — ſich bis jetzt enfalten können. Daher hat ſie auch anfangs entzweiend unter den Menſchen gewirkt, indem ſie nun die, welche dem neuen Antriebe folgten, von denen abſonderte, welche dem alten Leben anhingen; ja ihre Wirkſamkeit zeigte ſich anfangs in mancher Rückſicht zerſtörend, weil in dem Kampfe der chriſtlichen Geſinnung mit den entgegenſtehenden Richtungen viele von den Gütern der alten Zeit in ihrer frühern Geſtalt untergehen mußten, um erſt in einer viel ſpätern Zeit in einer neuen Geſtalt ſich wieder zu erzeugen. Hierzu werden wir in unſerer Geſchichte vielfältige Belege finden.

Auch die Philoſophie ſollte von der chriſtlichen Geſinnung ergriffen und umgeſtaltet werden. Sie bedurfte deſſen, denn ſie war fern geblieben von den Hoffnungen, in welchen allein wir ſtreben können unſerm Leben einen würdigen Inhalt zu gewinnen. Der Beweis für dieſe

Behauptung liegt in ihrer Geſchichte, auf deren Endergebniſſe wir uns hier berufen müſſen *). In der alten Philoſophie, das können wir hier nur vorausſetzen, herſcht die Meinung, daß dieſem Leben, in welches wir uns verwickelt finden, weſentlich die Unvollkommenheit anklebt und daß es daher, wie weit es auch führen möge, doch außer Stande ſei als ein unvollkommenes Mittel das Vollkommene zu vermitteln. Mochte man ſich nun in einer gänzlichen Verzweiflung am Leben von ihm abwenden und nur in Ertödtung aller Triebe, in Entſagung aller ſeiner Güter als eitler Dinge die Ruhe ſeiner Seele ſuchen, oder mochte man die Wahrheit des Lebens und ſeiner Güter anerkennend in ihm ohne die Ausſicht auf ein endliches Ziel fortſtreben, der Befriedigung ſelbſt entſagend, — wohin man ſich auch wenden mochte, es war dabei keine richtige Erkenntniß des Lebens und ſeiner Bedeutung möglich und es mußte daher auch die alte Philoſophie immer nur mit einem ungenügenden Ergebniſſe ſchließen. Erſt dadurch, daß die chriſtliche Religion den Gedanken an eine Vollendung aller Entwicklung brachte oder in der Seele der Menſchen befeſtigte, iſt auch eine wiſſenſchaftliche Lehre möglich geworden, welche in ihren allgemeinen Zügen befriedigen kann, wenn auch die Ausführung derſelben im Beſondern als eine Aufgabe von unüberſehlicher Weite ſich uns darſtellen ſollte.

Aber das Chriſtenthum iſt keine Philoſophie. Es iſt eine Erneuung des Lebens, welche nicht von einem Gedanken ausgeht, ſondern von einer Regung des Triebes zum Guten und von einer daran ſich anſchließenden Hoffnung und Zuverſicht des Zukünftigen, ſo die Kraft in ſich tragend das Zukünftige zum Guten zu geſtalten. Dieſer Überzeugung vom Chriſtenthum werden freilich Viele nicht beiſtimmen wollen oder können; denn auch zu unſerer Zeit, wie ſonſt, findet ſich die Meinung verbreitet, daß der Gedanke das Erſte ſei, aus welchem alles Gute hervorgehe in unſerm Leben, welches alle Entwicklung der Vernunft einleite, und die, welche ſie hegen, werden nicht zögern unſere entgegengeſetzte Überzeugung, daß vielmehr der Wille das Erſte ſei — natürlich nicht ein bewußtloſer Wille — und daß darauf erſt das Wiſſen des Guten folge, des Hochverraths gegen die Wiſſenſchaft um ſo eher zu beſchuldigen, je weniger hier der Ort iſt ihre Wahrheit zu beweiſen. Nur auf Thatſachen des Lebens können wir uns berufen. Man möge bedenken, daß die Wiſſenſchaft, der ausgebildete Gedanke, immer nur als ein ſpäteres Erzeugniß des Lebens auftritt, ſo wie beim einzelnen Menſchen, ſo bei ganzen Völkern, daß ſie eher das ausgearbeitete Leben abſchließt, als einleitet; der aufwachſenden, ſich übenden Jugend iſt ſie fremd; es gehört ein Entſchluß dazu ſie zu ergreifen, ein Entſchluß ſich wenigſtens einen Augenblick zurückzuziehen vom praktiſchen Leben und von den allgemein verbreiteten Meinungen, welche es begleiten; erſt muß man etwas gewonnen haben durch kräftigen Willen in ſeiner Seele, einen ſichern Haltpunkt für das weitere Leben, ehe man wiſſen kann; mancherlei hat jeder zu verſuchen in einer unbeſtimmten Ahndung deſſen, was ſeiner Natur gemäß ſein möchte, um durch ſolche ſchwebende, oft fehlgreifende Verſuche zur Erfahrung zu kommen und dann zum Wiſſen. So ergiebt ſich der Gedanke und im Beſondern der philoſophiſche Gedanke nur als eine Frucht eines vernünftigen Lebens, welches zwar nicht ohne alle Gedanken geführt worden, in welchem aber doch der Gedanke nur allmälig zu ſeiner Reife ſich ausgebildet hat, während die Entſchlüſſe des Willens dieſe Reife eingeleitet haben. Man wird dieſe Überzeugung nicht beſchuldigen dürfen, daß ſie das Wiſſen nur wie ein todtes und unthätiges Bild anſähe, welches ſich müßte herumzerren laſſen von der Unvernunft; denn theils was zum Wiſſen führt, iſt ihr keineswegs etwas Unvernünftiges, ſondern der vernünftige Wille, theils wenn der wiſſenſchaftliche Gedanke von ihr als ein Abſchluß des ſchon ausgearbeiteten vernünftigen Lebens angeſehn wird, ſo ſoll doch dadurch nicht ausgeſchloſſen werden, daß ſeine Ergebniſſe in die folgenden Werke des Lebens wiederum eingreifen. So werden wir auch vorauszuſetzen haben und finden, daß die alte Philoſophie einen ſehr bemerkbaren Einfluß auf die neuen Werke des Lebens ausgeübt hat, welche das Chriſtenthum einleitete.

---

*) Vergl. Ritter's Geſch. der Phil. alter Zeit. Bd. 4. 2. Aufl. S. 703 ff.

Aber obgleich keine Philoſophie, hat doch das Chriſtenthum ſehr kräftig auf die Philoſophie eingewirkt. Zwar anfangs zum Verfall und weiterhin zum Untergang der alten Philoſophie beitragend, hat es doch auch dazu beigetragen die alte Philoſophie im Gedächtniß der Menſchen zu erhalten, und ſie umgeſtaltend hat es eine neue tiefere Philoſophie gegründet. Man hat daran gezweifelt, ob man dem Chriſtenthume, wenn es keine Philoſophie wäre, einen ſolchen Einfluß auf die Philoſophie zugeſtehn dürfe. Dieſer Zweifel iſt aus der Meinung hervorgegangen, daß die Philoſophie ohne aufzuhören das zu ſein, was ſie ihrem Begriffe nach ſein ſoll, eine freie, von Vorurtheilen freie Lehre, ſich dem Einfluſſe einer andern Lehre nicht unterwerfen könne. Denn für die Philoſophie würde jede Lehre ein Vorurtheil ſein, welche nicht von ihr unterſucht werden dürfte. Man ſieht, dieſe Zweifel beruhen theils auf einer übertriebenen Scheu vor Annahmen, welche philoſophiſch nicht gerechtfertigt ſind, obgleich wir ſolche Annahmen täglich uns geſtatten müſſen und nicht verhindern können, daß ſie gelegentlich auch einen Einfluß auf unſere Philoſophie gewinnen, theils gehen ſie von der Vorausſetzung aus, daß nicht allein das Chriſtenthum eine Lehre ſei, ſondern auch eine Lehre, welche keine philoſophiſche Unterſuchung ihrer Richtigkeit geſtatte. Was den erſten Punkt betrifft, ſo laſſen wir uns nicht weiter auf ihn ein, da unſere frühern Betrachtungen über den wechſelſeitigen Einfluß der Philoſophie und anderer vernünftigen Entwicklungen unſeres Geiſtes ihn ſchon hinlänglich gewürdigt haben; aber den zweiten Punkt haben wir genauer in das Auge zu faſſen, da, wenn er richtig wäre, die Philoſophie allerdings keinen heilſamen Einfluß vom Chriſtenthum hätte erfahren können.

Offenbar jedoch iſt es eine misgünſtige Deutung, wenn man das Chriſtenthum beſchuldigt eine Lehre aufzuſtellen, welche nicht wiſſenſchaftlich geprüft werden dürfe, wenn auch hierzu unüberlegte Äußerungen ſeiner Anhänger Veranlaſſung gegeben haben ſollten. Man hat von jeher in der Chriſtenheit den Glauben vom Aberglauben unterſchieden und den wahren Glauben nur in einer ſolchen Überzeugung gefunden, welche aus Prüfung hervorgegangen. Aber freilich konnte die Prüfung nicht für Alle eine philoſophiſche ſein, weil die Philoſophie immer nur eine Sache Weniger geweſen iſt, während das Chriſtenthum eine Sache aller Menſchen werden ſollte. Wer jedoch zur Philoſophie Kraft ſich zutrauen durfte, dem war es unbenommen auch philoſophiſch ſeinen Glauben zu prüfen, d. h. zu forſchen, ob er den Sätzen der Philoſophie nicht widerſpräche. Nur war hierbei auch die nothwendige Vorausſetzung, daß er auch den wahren Glauben und den Geiſt des Chriſtenthums hätte; denn wenn er nicht erfahren hatte, worin die heiligende Kraft des Chriſtenthums beſtehe, ſo würde er ja bei ſeiner Prüfung nur in Gefahr gerathen ſein über ihren Gegenſtand zu irren und dem Chriſtenthum etwas zuzuſchreiben, was ihm gar nicht oder wenigſtens nicht weſentlich angehörte. In dieſem Sinne war es unzweifelhaft richtig zu fordern, daß der Glaube das Erſte ſein müſſe, die philoſophiſche Unterſuchung aber nur an den Glauben ſich anſchließen könne.

Aber dieſe Behauptung ſetzt auch voraus, daß der Glaube der Chriſten nur eine Thatſache ausſprach, eine innerliche Erfahrung, nicht eine philoſophiſche Lehre. Denn wenn dies der Fall geweſen wäre, ſo würde auch die philoſophiſche Unterſuchung allein dazu geeignet geweſen ſein ſie zu begründen. Ein wahrhaft philoſophiſcher Gedanke kann nur auf philoſophiſchem Wege entſtehen und gerechtfertigt werden. Wir haben jedoch früher ſchon unſere Überzeugung ausgeſprochen, daß im Chriſtenthum nicht eine philoſophiſche Lehre erblickt werden dürfe; man würde es ſonſt nicht eine Religion nennen. Dadurch ſoll jedoch nicht geleugnet werden, daß es bald auch als Lehre aufgetreten ſei. Denn wenn auch die erſten Äußerungen des Chriſtenthums vorherſchend als Erzählungen, Ermahnungen und Vorſchriften für das Leben ſich herausſtellen, ſo ſind doch auch ſolche Äußerungen kaum ohne einen Inhalt der Lehre zu denken. Wir wiſſen überdies, daß ſchon ſehr früh eine beſtimmte Form der Lehre in der Überlieferung der chriſtlichen Religion kanoniſches Anſehn gewann und als Regel des chriſtlichen Glaubens verpflichtete. Mußte dieſe Glaubensregel, mußten viele andere Meinungen, welche mit ihr und andern Dingen des Chriſtenthums in genauer Verbindung ſtanden, nicht als Vorurtheile der Entwicklung der Philoſophie entgegenwirken? Das Urtheil hierüber wird natürlich ſehr verſchieden ausfallen, je nachdem man die Lehre der erſten Chriſten für den wahren Glauben oder für einen Aberglauben hält. Wenn man aber auch dies ganz außer Frage laſſend nur davon ausgeht, daß der Geiſt des Chriſtenthums eine neue Hoffnung und ein neues Leben unter den Menſchen war, ſo darf man auch darauf vertrauen, daß ſelbſt im ſchlimmſten Falle dieſer Geiſt die Vorurtheile der Lehre zu überwinden gewußt haben werde, um der Philoſophie reine Bahn zu brechen und auch ſie, wie andere Zweige des geiſtigen Lebens, mit friſchem Muthe zu erfüllen. Um ſo mehr darf dies erwartet werden, je gewiſſer es iſt, daß die erſte Lehrformel des Chriſtenthums ſehr einfach und in der That vieldeutig war und daß ihr eine andere Quelle der Lehre, die heilige Schrift, zur Seite ſtand, welche jenen Zeiten einer ſehr ungeübten Auslegungskunſt keine größere Sicherheit gewähren konnte. Unter ſolchen Umſtänden hatte die Philoſophie Freiheit genug ſelbſt in die verſchiedenſten Meinungen ſich zu werfen, wie die Geſchichte der erſten chriſtlichen Jahrhunderte deutlich zeigt, und der Zweifel über die Bedeutung des Glaubens mußte ſelbſt zur Erweckung des philoſophiſchen Nachdenkens dienen. Daß dies dabei auf gewiſſe Ausſprüche und Thatſachen gerichtet wurde, das iſt der Natur der Menſchen gemäß, welche zu allen Zeiten früher von dem Anſehn Älterer, als von der Selbſtändigkeit ihres Verſtandes geleitet worden ſind. Das Anſehn des Ariſtoteles und des Platon iſt zu verſchiedenen Zeiten den freien Forſchungen der Philoſophie nachtheiliger geweſen, als das Anſehn der Glaubensformel und des alten und des neuen Teſtaments. Wie natürlich, denn jene gaben zuſammenhängende philoſophiſche Lehren, dieſe nur Andeutungen und Anregungen für das philoſophiſche Forſchen.

Wenn wir nun aber mit Beſeitigung aller Vorurtheile über die unbedingte Philoſophie uns eine Entwicklung der Lehre denken können, welche nicht unabhängig von der chriſtlichen Religion dennoch den Namen einer philoſophiſchen verdiente, ſo würde doch durch die Vorausſetzung, daß ein ſolcher Einfluß auf den bedeutendſten Theil der Philoſophie ſeit Chriſti Geburt ſtattgefunden hätte, es noch nicht gerechtfertigt werden, daß wir dieſen Theil die chriſtliche Philoſophie nennen. Denn unſtreitig haben auch noch andere Dinge auf dieſe Philoſophie eingewirkt; aus dem Einfluſſe, welchen eine Richtung des Geiſtes auf die andere ausgeübt hat, darf man nicht ohne Weiteres den Namen für dieſe entlehnen; ſelbſt wenn dieſer Einfluß ſehr bedeutend geweſen ſein ſollte. Die Religion hat immer einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die Philoſophie ausgeübt, auch in den vorchriſtlichen Zeiten; aber dennoch würden wir uns bedenken müſſen, die alte Philoſophie die heidniſche zu nennen. Unſere Weiſe die Philoſophie zu bezeichnen, welche Gegenſtand dieſes Werkes ſein wird, ſetzt voraus, daß der Einfluß des Chriſtenthums das Weſen dieſer Philoſophie beſtimmt und den ganzen Verlauf ihrer Geſchichte geregelt hat; man muß den chriſtlichen Geiſt als die bewegende Kraft in ihr anſehen können. Wir werden nicht umhin können in eine weitläufigere Unterſuchung über dieſen Punkt einzugehen.

Freilich werden wohl nur Wenige uns darüber tadeln wollen, daß wir der Philoſophie, von welcher wir in unſerm Werke zu handeln haben werden, einen Beinamen gegeben haben; denn daß wir auf dem Standpunkte der philoſophiſchen Entwicklung noch nicht ſind, auf welchem von einer Philoſophie ohne Beinamen geſprochen werden könnte, leuchtet jedem ein; alle Philoſopheme tragen noch eine ſehr entſchiedene Färbung der Männer, der Völker, der Zeiten, bei welchen ſie ſich ausgebildet haben; von dieſer Färbung erhalten ſie ganz gewöhnlich ihren Namen. So könnte man auch zugeben, daß von einer chriſtlichen Philoſophie geſprochen werden dürfte, ſoweit nemlich in ihr die chriſtliche Färbung vorherſchte. Aber wir wollen nur von vorn herein erklären, daß dieſe in unſerer Geſchichte nicht überall nachzuweiſen ſein wird. Warum wählten wir nun nicht einen andern, vielleicht weniger bezeichnenden, aber auch weniger verfänglichen Beinamen? Die Griechiſche und Römiſche Philoſophie faſſen wir unter den Namen der alten Philoſophie zuſammen, weil wir einen Geiſt, den Geiſt der alten Völker, darin herſchend finden; es ſcheint nichts näher zu liegen, als die Philoſophie, welche unter den neuern Völkern ſich ausgebildet hat, im Gegenſatz gegen jene die neuere Philoſophie zu nennen. Das würde freilich nur ein Name ſein, welcher verhältnißmäßig, im Gegenſatz gegen die alte Philoſophie dieſe neuere bezeichnete; er würde nicht aus der Natur der Sache geſchöpft ſein. Jedoch wir könnten ihn uns gefallen laſſen; wenn er nur nicht, einigermaßen folgerichtig gebraucht, uns den Zuſammenhang unſerer ganzen Geſchichte zu zerreißen drohte. Denn auf den erſten Blick fällt es in die Augen, daß die erſten Anfänge der Philoſophie bei den neuern Völkern, die ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie, mit der Philoſophie der Chriſten unter den alten Völkern auf das genaueſte zuſammenhängt, daß aber dieſe von den Ausgängen der heidniſchen Philoſophie weit abſteht, obgleich ſie zugleich mit ihnen ſich entwickelt. Wollen wir daher den rechten Zuſammenhang beobachten, ſo dürfen wir die Philoſophie unter den neuern Völkern nicht für ſich als ein Ganzes betrachten; wir müſſen einen Theil der Philoſophie unter den alten Völkern, nemlich den, welcher dem Chriſtenthum zufiel, mit ihr verbinden und nun wird das Ganze, welches auf dieſe Weiſe ſich gebildet hat, nicht mehr mit Recht neuere Philoſophie genannt werden können.

Dies hat man auch nicht völlig überſehen und alsdann auch nicht unbemerkt laſſen können, welchen bedeutenden Einfluß auf die Geſchichte der Philoſophie das Chriſtenthum ausgeübt hat, nur daß nicht Alle dieſen Einfluß weit genug durchgeführt und, ſo weit ſie ihn durchführten, richtig beſtimmt haben. Sie haben ihn nicht weit genug durchgeführt, wenn ſie ihn allein auf die erſten Zeiträume der Geſchichte der Philoſophie nach Chriſti Geburt beſchränkten, auf die Philoſophie während der Zeiten der Kirchenväter und der Scholaſtiker. Zwar hierzu fand ſich eine Veranlaſſung, indem allerdings beſonders nach der kirchlichen Reformation, aber auch ſchon etwas früher der Gang der Philoſophie eine andere Wendung nahm und theils an die alte Philoſophie ſich wieder anzuſchließen, theils auch neue Wege zu finden verſuchte, welche mit der philoſophiſchen Ausbildung der chriſtlichen Lehre wenig oder nichts zu thun hatten. Allein man hätte ſich hierdurch doch nicht ſollen verleiten laſſen den innern Zuſammenhang zwiſchen jenem erſten und dem ſpätern Zeitraume zu überſehn, indem doch nicht wird geleugnet werden können, daß die frühere philoſophiſche Bildung der neuern Völker auf den Charakter der ſpätern nothwendig einfließen mußte. Setzen wir nun voraus, daß die erſte Philoſophie der neuern Völker durch das Chriſtenthum weſentlich beſtimmt worden war, ſo wird auch die ſpätere aus ihrer Beziehung zum Chriſtenthum ihren weſentlichen Charakter empfangen haben. Etwas anderes würde es ſein, wären die Einwirkungen des Chriſtenthums auf die früheſte Philoſophie der neuern Völker nur äußerlicher Art geweſen und hätten ſie daher nur unweſentliche Dinge in ihre Lehren gebracht. Denn von dergleichen Beſtimmungen kann die Philoſophie in ſpäterer Zeit ſich befreien, ohne daß eine Spur von ihnen übrig bliebe in ihrer weitern

Entwicklung. Was ſie dagegen einmal mit wahrhaft innerlich bildender Gewalt ergriffen hat, das wird auch weiter in ihr fortwirken, in wie wechſelnder Geſtalt es auch auftreten möchte. Dies iſt dann der zweite Punkt, welcher hierbei in Betracht kommt, der wahre Sitz des Irrthums, daß Viele von denen, welche den Einfluß des Chriſtenthums auf die Philoſophie nicht überſahen, doch die Natur dieſes Einfluſſes falſch beſtimmt haben, indem ſie ihn nur auf Äußerlichkeiten, aber nicht auf das Weſen der philoſophiſchen Lehren bezogen.

Es hat ſich die falſche Anſicht, welche wir hier beſtreiten müſſen, gemeiniglich in der Weiſe ausgeſprochen, daß bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern die Philoſophie im Dienſte der Kirchenlehre ſich ausgebildet habe [1]. Verſteht man nun darunter, daß die ſogenannten Philoſophen dieſer Zeiten nur ein einmal feſt ſtehendes Syſtem von Lehren durch Hülfe philoſophiſcher Sätze zu ſtützen geſucht hätten ohne eine wahrhaft freie Unterſuchung ſich zu geſtatten, welcher es nur um das Finden der Wahrheit zu thun geweſen wäre, ſo würden darnach dieſe Zeiten gar keine Philoſophie, ſondern nur eine Sophiſtik geſehen haben. Wer die Schriften der Kirchenväter und Scholaſtiker kennt, wird ſo etwas nicht behaupten [2]. Aber auch in einem mildern Sinne jene Formel ausgelegt, als ſollte ſie nur ſagen, die Kirchenväter und Scholaſtiker wären in ihrem Denken ſo von der Kirchenlehre befangen geweſen, daß alle Wendungen der Unterſuchung ſie doch nur auf den klaren Sinn derſelben zurückgeführt hätten, würden wir doch behaupten müſſen, daß dadurch die Philoſophie dieſer Zeiten gänzlich beſeitigt würde. Denn das Weſen des philoſophiſchen Denkens iſt freie Unterſuchung; wo nur eine Dienſtbarkeit des Gedankens ſtatt findet, ſei es eine unabſichtliche oder eine freiwillige, da wird keine Philoſophie gefunden. Wer philoſophirt, der muß wiſſen, daß die Erkenntniß, welche er ſucht, wenn ſie auch außerdem noch einem andern Zwecke dienen mag, ihren Werth für ſich hat. Daher iſt die Philoſophie im Dienſte des Kirchenglaubens nur ein Widerſpruch im Beiſatze.

---

[1] Tennemann Geſch. der Phil. Bd. 7 S. 87; Bd. 8 S. 28 f. Anm. Wenn Tiedemann, Geiſt der ſpec. Phil. Bd. 4 S. 335, die Autorität des Ariſtoteles bei den Scholaſtikern hinzuſetzt; ſo herſcht doch dabei dieſelbe Anſicht.

[2] Selbſt Tennemann findet dies im Munde eines Andern zu hart. Geſch. der Phil. Bd. 8 S. 29 Anm.

[illegible]

Aber eben deswegen können die Männer, welche der angeführten Formel ſich bedienten und dennoch von einer Philoſophie der Kirchenväter und Scholaſtiker ſprachen, den Sinn derſelben wohl nicht recht überlegt haben. Ihre Meinung, welche ſehr weit verbreitet iſt, läuft weſentlich nur darauf hinaus, daß der Einfluß der Kirchenlehre auf die Philoſophie weſentlich nur beſchränkend und in Dienſtbarkeit erhaltend geweſen ſei, aber doch nicht habe verhindern können, daß dabei noch eine gewiſſe Freiheit des Forſchens übrig geblieben wäre. Mit einem Worte ſie halten den Einfluß des Chriſtenthums oder der Kirchenlehre auf die Philoſophie nur oder doch wenigſtens vorzugsweiſe für einen nachtheiligen. [illegible]

Man kann nicht leugnen, daß dieſe Anſicht manches für ſich hat. In den vierzehnhundert Jahren, welche die Zeiten der Kirchenväter und der Scholaſtiker erfüllen, ſind die Fortſchritte der Philoſophie weder ſehr ſchnell, noch ſehr glänzend geweſen; in denſelben Zeiten verfiel die alte Philoſophie immer mehr und die, welche ſich chriſtliche Philoſophen nannten oder dafür gehalten werden müſſen, waren der Beſchäftigung mit ihr gewöhnlich nicht ſehr günſtig, oft ſogar feindlich geſinnt, was aber an die Stelle der alten Philoſophie trat, hatte beſonders unter den Kirchenvätern einen ſehr engen Kreis der Forſchung, welcher an die Kirchenlehre ängſtlich ſich anſchloß, dagegen von den Unterſuchungen weltlicher Dinge faſt ganz ſich zurückzog. Muß man nicht dieſen Verfall der Philoſophie überhaupt, dieſe Verengerung des Geſichtskreiſes, dieſes ängſtliche Sich-Anſchließen an die Kirchenlehre, dieſes Forſchen wie in Feſſeln dem Einfluſſe des Chriſtenthums und ſeiner Glaubensformel Schuld geben?

Inzwiſchen wenn wir genauer nachforſchen, ſo werden wir doch dem Chriſtenthum nicht alle Schuld hieran aufbürden dürfen. Denn wir müſſen bedenken, daß die chriſtliche Philoſophie nicht unter den günſtigſten Bedingungen ſich zu entwickeln begann, unter Bedingungen, welche keineswegs vom Chriſtenthum ausgingen. Unter den alten Völkern war die Philoſophie, welche ſich früher unter ihnen entwickelt hatte, bereits in tiefem Verfall, als das Chriſtenthum ſich erhob. Wo ſind die bedeutenden Philoſophen des erſten und des zweiten Jahrhunderts nach Chriſto? Namentlich die Phyſik war jetzt ganz vernachläſſigt, auch die Forſchungen über die erſten Gründe der Erkenntniß. Der Einfluß des Römiſchen Geiſtes erhielt das Intereſſe für die moraliſchen Unterſuchungen, die aber auch nur Regeln für das Privatleben ſuchten; ſonſt wendete er die Philoſophie einem matten Eklekticismus zu, welcher nur einem bodenloſen Skepticismus Nahrung gab. Von der andern Seite das Eindringen der orientaliſchen Denkweiſe belebte zwar die Fragen, welche in der Richtung nach dem Überſchwenglichen zu liegen, zerſtörte aber auch zugleich die ſtrenge Form wiſſenſchaftlicher Forſchung. Als im dritten Jahrhundert in derſelben Richtung die neuplatoniſche Philoſophie noch einmal eine größere Kraft des philoſophiſchen Denkens in Anſpruch nahm, war dies nicht ohne Einwirkung ähnlicher Beſtrebungen, welche das Chriſtenthum aufgeregt hatte, und die Forſchungen der Kirchenväter dürfen ſich wohl dieſer Philoſophie an die Seite ſetzen ohne zu befürchten dagegen zu ſehr im Nachtheil zu erſcheinen. Zu gleicher Zeit gingen auch durch den neuen Platonismus oder wenigſtens mit ihm die philoſophiſchen Forſchungen über das ſittliche Leben zu Grabe. Wir können es nicht verkennen, wir haben es in dieſen Zeiten mit Völkern zu thun, deren hervorbringende Kraft ſchon an ſich im Abnehmen begriffen iſt; auch wenn das Chriſtenthum nicht geweſen wäre, würden ſie in der Philoſophie nicht viel mehr zu leiſten im Stande geweſen ſein, als was aus einer ſchwachen Erinnerung an vergangene Zeiten hervorzugehn pflegt.

Alsdann aber, nachdem die Gewalt der geſchichtlichen Bewegung von den alten Völkern an die neuern kam, wie hätte man da erwarten ſollen, daß nun die Philoſophie ſogleich große Fortſchritte machen würde? Wir wollen zugeben, daß dieſe Völker, friſch und frei wie ſie waren, auch einen regen Geiſt für wiſſenſchaftliches Nachdenken beſaßen, aber daß dies nun alsbald in ihnen hätte lebendig werden können, dazu fehlten doch faſt alle Bedingungen. Durch eine der merkwürdigſten und gewaltſamſten Bewegungen der Geſchichte waren ſie zur Herrſchaft über die ſchönſten Theile Europa's gelangt, aber noch immer von Feinden umſtellt, in ſich uneins, noch immer nach neuen Bewegungen begierig; ihr kriegeriſcher Charakter hatte ſich unter ſo vielen Gewaltthaten, welche den Kampf, die Eroberung und das Mistrauen begleiten, auf das äußerſte verwildert; mit den alten Bewohnern ihrer Eroberungen hatten ſie ſich zum Theil vermiſcht; doch mußten ſich dieſe gemiſchten Bevölkerungen erſt allmälig unter einander einwohnen; vor allen Dingen, damit dieſe neuern Völkerſchaften, die ſo eben erſt zuſammengefloſſen waren, in den Fortgang der alten Europäiſchen Bildung einrücken könnten und gleichſam die Verlaſſenſchaft der alten Völker übernehmend in den Stand geſetzt würden, die Geſchichte weiter zu bringen, wurde nun verlangt, daß ſie allmälig ſich aneigneten, was von ihren Vorgängern geſchaffen worden war. Das gelang natürlich anfangs nur kümmerlich. An eine Entwicklung der Philoſophie war dabei lange nicht zu denken. Man mußte es dem Chriſtenthum danken, daß es eine Brücke aus der alten in die neue Zeit abgebend außer der Religion, welche es brachte, auch noch einige Keime der alten wiſſenſchaftlichen Bildung erhielt und dadurch den ſpätern Zeiten eine Anregung philoſophiſcher Gedanken abgab. Freilich drang das Chriſtenthum als etwas Fremdartiges bei den neuen Völkern ein und hatte natürlich auch eine Spaltung bei ihnen zur Folge, welche in den ſchroffen Gegenſätzen zwiſchen Clerus und Laien, zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Beſtrebungen ſich zu erkennen gab; aber dies war unvermeidlich, wenn die neuern Völker die Früchte der alten Bildung überkommen ſollten. Dabei war auch nur eine einſeitige Philoſophie möglich, welche ſich vorherſchend den nächſten Intereſſen der chriſtlichen Kirche zuwendete und nur einen Theil des vernünftigen Lebens beleuchtete, das religiöſe Leben, von hier aus nur ein ſpärliches Licht über die übrigen Dinge ausgießend. Aber war eine andere Philoſophie möglich in einer Zeit, welcher in den entgegengeſetzteſten Bewegungen herumgeworfen die Ruhe für wiſſenſchaftliche Forſchungen fehlte, wenn man ſie nicht im abgeſchiedenen Leben eines Kloſters finden konnte? Gewiß auch dieſe einſeitige Philoſophie der Scholaſtiker iſt unter dieſen Umſtänden des Dankes werth, wenn ſie auch, wie allen Einſeitigkeiten dies zu geſchehn pflegt, ſpäter hemmend wirken mußte, als das wiſſenſchaftliche Bewußtſein weiter ſich auszubreiten und eine andere Richtung einzuſchlagen begann. Die chriſtliche Religion hat in den Stürmen des Mittelalters der Wiſſenſchaft wenigſtens ein ſtilles Plätzchen bereitet, wenn gleich ~ gering dies nur durch Zurückgezogenheit von andern Beſtrebungen, welche für die Vernunft des Menſchen auch ihren Werth haben, erkauft werden konnte.

Wenn nun dies deutlich zeigt, daß im Mittelalter die Philoſophie durch die Kirchenlehre nicht gehindert, ſondern herbeigezogen und gefördert wurde, ſo liegt dies freilich nicht ſo offen am Tage auch von dem Verhältniſſe der Philoſophie zur Kirchenlehre in den Zeiten der Kirchenväter. Denn es läßt ſich nicht leugnen, daß die Rückſicht auf die Kirchenlehre das philoſophiſche Forſchen zu ſehr nach einer Seite zog und daß ein freierer Blick bei allen Hülfsmitteln der Philoſophie, welche damals noch zu Gebote ſtanden, nicht möglich geweſen ſei, hält ſchwerer nachzuweiſen. Doch überlegt man die Verhältniſſe der damaligen Zeit genauer, ſo wird man nicht lange anſtehen können, auch in ihr dem chriſtlichen Glauben nicht einen nachtheiligen, ſondern einen vortheilhaften Einfluß auf die Philoſophie zuzuſchreiben. Zuerſt muß man ſich daran erinnern, daß der lehrhafte Inhalt des chriſtlichen Glaubens, wie früher bemerkt worden, anfangs gar nicht ſehr feſtgeſtellt war; daher iſt denn auch anfangs beim Bekenntniſſe des chriſtlichen Glaubens doch eine große Freiheit der philoſophiſchen Meinungen und erſt durch die Entwicklung dieſer iſt man allmälig dahin gekommen, eine beſtimmte Lehre als Norm des Glaubens anzuerkennen. Nachdem dies geſchehen war, konnte nun freilich die Kirchenlehre die Freiheit des philoſophiſchen Denkens hemmen unter der Vorausſetzung nemlich, daß man die Gemeinſchaft der chriſtlichen Kirche nicht aufgeben wollte. Vorher kann man nur eine gewiſſe Ängſtlichkeit bemerken, welche dazu aufrief um das Banner einiger vieldeutigen Formeln gegen das Heidenthum ſich zuſammenzuſcharen. Und dieſe Ängſtlichkeit kann man unter den damaligen Umſtänden ſich leicht erklären. Von einer Erfahrung ihres innern Lebens ausgehend hatten die erſten Chriſten theils vom Judenthum, theils vom Heidenthum ſich losgeſagt, ihrer Überzeugung wollten ſie nun auch einen wiſſenſchaftlichen Ausdruck geben; aber hierbei mußten ſich ihnen große Schwierigkeiten entgegenſetzen. Denn die bisherigen Formen der Wiſſenſchaft, welche bei Juden und Heiden ſich ausgebildet hatten, konnten zwar hierzu einige Hülfe bieten, die aber doch immer nur mit Mistrauen angenommen werden durfte; denn zu genau hingen dieſe Formen mit heidniſcher und jüdiſcher Denkweiſe, mit den Überzeugungen der vorchriſtlichen Religionen zuſammen. Man erinnere ſich nur daran, daß die Philoſophie — und nicht mit Unrecht — angeklagt worden iſt eine Mutter der Ketzereien zu ſein, zwar gewiß nicht die wahre Philoſophie, aber die mit Vorurtheilen gemiſchte, und eine ſolche war gewiß damals nur zu finden, wo das Chriſtenthum die Vorurtheile der alten Völker erſt überwinden mußte. Deswegen um eine wiſſenſchaftliche Überzeugung im Sinne des Chriſtenthums ausbilden zu können, mußte man erſt in eine Sichtung der alten Philoſopheme ſich einlaſſen, und hierzu gehörte ein wiſſenſchaftlicher Streit, dem die jugendliche Philoſophie der Chriſten kaum gewachſen war. Zwar die alte Philoſophie war damals auch nicht mehr jugendlich ſtark, aber dennoch im Stande einen mächtigen Widerſtand entgegenzuſetzen. Sie hatte ein ausgebildetes Syſtem der Begriffe verbreitet, welches bei allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſich geltend machte und wie ein wohlzuſammenhängendes Netz über alle Gegenſtände der Forſchung ausgeſpannt war. Es konnte nicht fehlen, daß die chriſtliche Philoſophie einem ſolchen Gegner ſich ſtellend ſich ſchwach fühlte. Sie, welche wiſſenſchaftlich ſo wenig ausgebildet war, ſollte einem Syſteme entgegentreten, in welchem, ſo wie ein Begriff angeregt wurde, ſogleich auch alle übrige ſich bewegten. Es mochte ihr Glück ſein, das Glück einer unbefangenen Jugend, daß ſie nicht ſogleich gewahr wurde, welche Arbeit ſie durchzukämpfen unternahm, indem ſie mit der Griechiſchen Philoſophie ſich einließ. Denn wir finden freilich, daß ſie anfangs nur einiges in dieſer zu verändern für nöthig fand, ſonſt ihre Begriffe ſich gefallen ließ, allmälig aber immer weiter geführt wurde und begreifen lernte, daß ſie nicht allein keinem Griechiſchen Syſteme ſich zu eigen geben könne, ſondern auch faſt alle Begriffe der alten Philoſophie zu ändern habe, damit ſie in die chriſtliche Geſinnung übertragen werden könnten. Bei dem erſchlafften wiſſenſchaftlichen Geiſte dieſer Zeiten konnte ſie den Muth hierzu nur gewinnen, indem ſie einer tiefen und feſten Überzeugung in den Erfahrungen ihres innern Lebens ſich bewußt war, und daß ſie ihrer Aufgabe vollkommen genügt hätte, dürfen wir denn auch freilich nicht erwarten. Aber wie dem auch ſei, auf ihre innern Erfahrungen, auf das Zeugniß des in der Kirche waltenden Geiſtes mußte ſie nothwendig ſich ſtützen, um ſich, eine Anfängerin in philoſophiſchen Unterſuchungen, ihrer Erfolge noch unſicher, gegen die ausgebildeten Syſteme der Griechiſchen Philoſophie erhalten zu können. So ſuchte ſie auch in der Glaubensformel als einem Ausfluſſe des chriſtlichen Geiſtes einen Maßſtab für ihre eigene Richtigkeit, im Bewußtſein ihrer Schwäche darum beſorgt, daß ſie nicht irre, ohne deswegen den Charakter der Philoſophie zu verleugnen; denn wenn es dieſer auch nicht erlaubt iſt, ihre Ergebniſſe aus irgend einer Erfahrung oder einer ihr fremden Lehre zu ſchöpfen, ſo hat es ihr doch immer frei geſtanden ihre Ergebniſſe mit der Erfahrung und mit andern Lehren zu vergleichen und in ihrer Übereinſtimmung mit dieſen eine Beſtätigung ihrer noch ſchwachen Schritte zu erblicken.

Wir werden hierin erkennen müſſen, daß der chriſtliche Kirchenglaube in der That die Philoſophie nicht feſſelte und zu einer ſchmäligen Knechtſchaft zwang, ſondern daß er ſie vielmehr leitete und großzog, ihr eine heilſame Stütze und ein Rathgeber war, an deſſen Weiſungen ſie ſich zurechtzufinden lernte. Wir wollen nicht behaupten, daß dieſes Verhältniß zwiſchen Glauben und Philoſophie immer rein geblieben wäre, daß nicht auch zuweilen jener über dieſe eine Gewalt ſich angemaßt hätte, welche zunächſt dieſer, im tiefern Grunde aber beiden nachtheilig werden mußte; ſo etwas können wir im Blick auf die Gebrechlichkeit menſchlicher Dinge gar nicht erwarten; allein die Misverhältniſſe zwiſchen Glauben und philoſophiſchem Denken der erſten chriſtlichen Jahrhunderte können nicht dazu dienen, beider Verhältniß zu einander im Allgemeinen und ſeinem Weſen nach zu bezeichnen. Sie haben nur, wie es oftmals geſchieht, den Schein hervorgebracht, als wenn der Erzieher ein Tyrann geweſen wäre. Wir dagegen zweifeln nicht, daß die chriſtliche Religion, indem ſie von den Vorurtheilen, von der Hoffnungsloſigkeit der alten Religionen befreite, auch der Philoſophie eine kräftige Anregung geben, ſie in die Tiefe einzudringen und ihr Nachdenken zur Löſung der wichtigſten Fragen anzuſpannen lehren mußte.

Mit Beſeitigung alſo der einſeitigen Vorwürfe, welche man gegen den Einfluß des Chriſtenthums auf die Philoſophie erhoben hat, behaupten wir vielmehr, daß es nicht bloß eine verneinende Wirkung auf dieſelbe ausgeübt, ſondern eine neue Bewegung in ſie gebracht hat, ihr neue Aufgaben ſtellend und neue Tiefen der Forſchung von ihr fordernd. So wie das Chriſtenthum überhaupt ein neues Leben in der Menſchheit erweckte, welches den Sieg verſprach über alle Krankheiten und Schwächen des frühern Lebens, über die hemmenden Gewalten der Natur und über die Schwankungen des eigenen Willens; wie dies neue Leben alle Zweige der menſchlichen Thätigkeit ergreifen mußte; ſo konnte es auch nicht ohne die wichtigſten Erfolge für die Philoſophie bleiben, der ſich überall weitere Ausſichten in demſelben Maße eröffnen, in welchem das geiſtige Leben ſich erweitert. Natürlich erhielt dadurch die Philoſophie zunächſt eine vorherſchende Richtung auf das religiöſe Leben des Menſchen, und wir wollen nicht leugnen, daß hierin auch eine Einſeitigkeit lag; aber ohne eine ſolche bildet ſich überhaupt kein Wendepunkt des Lebens unter den Menſchen aus. Unter den obwaltenden Umſtänden, bei den Hinderniſſen, welche in den erſten Zeitaltern einer kräftigen Entwicklung der Philoſophie entgegen ſtanden, konnte dieſe Einſeitigkeit nur ſchwer beſiegt werden; aber die Wendung, welche das Chriſtenthum dem menſchlichen Geiſte gegeben hatte, verſprach auch die mannigfaltigſten Umwandlungen der Zeiten zu überdauern und es ließ ſich erwarten, daß unter dieſen auch andere Umſtände eintreten würden, welche geeignet wären der Philoſophie eine vielſeitigere Entwicklung zu gewähren. Die Zweifel, welche noch dagegen erhoben werden, daß der Geiſt des Chriſtenthums wohlthätig auf die Entwicklung der Philoſophie eingewirkt habe, mögen wohl nur daher rühren, daß dieſe Einwirkung noch nicht nach allen Seiten hin ſich ausgebreitet hat.

Wenn wir jedoch dieſen Gedanken folgend den Begriff der chriſtlichen Philoſophie aufſtellen, ſo wird dies niemand ſo misverſtehen, als wenn in dieſer Philoſophie nicht auch vieles vorgekommen wäre, was wir für unchriſtlich oder der chriſtlichen Geſinnung für unwürdig anſehen müſſen. Vielmehr müſſen wir erwarten, daß dergleichen vorkommen werde ſowohl in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, wo das Chriſtliche noch nicht überall rein vom Unchriſtlichen ſich abgeſondert hatte, als auch in den ſpätern Zeiten und bis auf den heutigen Tag, weil das chriſtliche Leben in einem beſtändigen Kampfe mit dem Unchriſtlichen ſich entwickelt, in welchen oftmals die Parteien ſich miſchen und ſchwer von einander ſich ſcheiden laſſen. Kann doch auch die Geſchichte der chriſtlichen Kirche, welcher deswegen niemand den Namen der chriſtlichen verſagen wird, ſich nicht enthalten vieles in ihren Bereich zu ziehen, welches von chriſtlicher Geſinnung nicht durchdrungen iſt. Nach ihrem Beiſpiele werden wir es uns nicht verſagen auch eine Reihe von Freidenkern, welche entweder den Namen von Chriſten gar nicht führten oder doch nicht verdienten, in unſere Geſchichte zu ziehen. Chriſtlich nennen wir unſere Philoſophie nur deswegen, weil die Reihe der Entwicklungen, welche ſie umfaßt, weſentlich von den Bewegungen ausging, welche die Verbreitung des chriſtlichen Geiſtes unter den Menſchen eingeleitet hatte.

Doch ſchließen wir in dieſe unſere Geſchichte nicht alle die Entwicklungen ein, welche die Philoſophie ſeit der Verbreitung der chriſtlichen Lehre erfahren hat. Wie früher ſchon von uns bemerkt wurde, wirkte das Chriſtenthum anfangs in einer entzweienden Weiſe. Da ſonderten ſich Nicht-Chriſten und Chriſten in den ſchärfſten Gegenſätzen von einander und unter den erſten bildete ſich noch immer die Philoſophie in dem alten Geiſte der vorchriſtlichen Zeiten weiter fort, wenn auch nur in mattern Erzeugniſſen. Dieſe Entwicklungen ſind wie der Flug eines Pfeiles, der auch in ſeinem ermattenden Zuge noch auf die Zeiten zurückweiſt, in welchen er ſeinen Antrieb und ſeine Richtung empfing. Neben dieſen Spätlingen der alten Philoſophie bildete ſich aber die chriſtliche Philoſophie zu derſelben Zeit aus und es finden ſich da zwei Weiſen der wiſſenſchaftlichen Entwicklung neben einander, welche unter ſich ſehr wenig gemein haben, von verſchiedenen Anknüpfungspunkten und Vorausſetzungen ausgehn und nach einem verſchiedenen Ziele ſtreben, nur in einer und derſelben Zeit vereinigt, in einer Zeit eben, welche nothwendig in ſich zerfallen ſein mußte, weil in ihr ein Neues ſich bildete, während das Alte noch nicht völlig ſich ausgelebt hatte. Nun würde es gewiß ſehr unpaſſend ſein, die Philoſophie, welche in dieſer Zeit noch im Geiſte der alten Völker und allein in den Nachwirkungen der ältern Philoſophie ſich fortſetzte, von der alten Philoſophie loszulöſen oder die Philoſophie, welche im Geiſte des Chriſtenthums jetzt ſich zu entwickeln begann und welche nachher unter den Scholaſtikern in einer ganz ähnlichen Weiſe fortgeführt wurde, der alten Philoſophie anzufügen und von der ſcholaſtiſchen zu trennen, nur weil ſie zu derſelben Zeit mit jenem Nachwuchſe der alten Philoſophie getrieben wurde. Dies würde nur eine chronikartige Zuſammenſtellung der Thatſachen der Geſchichte ſein, eine ſehr rohe Weiſe die Geſchichte zu behandeln, von welcher das Beſtreben das Thatſächliche zu begreifen uns weit entfernen muß.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf das Verhältniß der chriſtlichen zur alten Philoſophie, ſo können wir freilich den Unterſchied der letztern von der erſtern nur als einen verneinenden anſehn. Die chriſtliche Philoſophie betrachten wir als eine ſolche, welche vom Standpunkte der wahren Religion aus ſich entwickelte, die alte dagegen müſſen wir betrachten als beſchränkt durch die Vorurtheile, welche durch die religiöſe Denkweiſe des Alterthums genährt wurden. Man könnte fragen, warum wir ſie nicht deswegen ohne Scheu, wenigſtens ihren Hauptbeſtandtheilen nach als die heidniſche Philoſophie bezeichneten. Dies möchte wohl Mancher für folgerichtiger anſehn, als wie wir ſie bezeichnen. Allein man hat dagegen zu bedenken, daß die chriſtliche Religion in der That ein ganz anderes Verhältniß zur Philoſophie haben mußte, als die heidniſche. Jene in die innerſten Tiefen des menſchlichen Gemüths einführend, die Fragen über die verborgenſten Geheimniſſe des Verhältniſſes zwiſchen Gott und der Welt anregend, wie gewaltig, wie poſitiv eingreifend mußte ſie das philoſophiſche Nachdenken erwecken! Dagegen die heidniſche Religion hat faſt nur einen negativen Einfluß auf die Philoſophie gehabt. Gleich von Anfang an ſtrebt dieſe über die Vorurtheile der Volksreligion ſich zu erheben, und obgleich ihr das nicht in allen Stücken gelingt, ſo erblicken wir ſie doch faſt beſtändig in einem Kampfe mit der Vielgötterei, welchen ſie bald offener, bald verſteckter führt. Daher iſt auch die alte Philoſophie ein Erzeugniß erſt der Zeiten, in welchen die alte Religion zu ſinken begann, während die chriſtliche Philoſophie ſich zugleich mit dem Aufſchwunge des chriſtlichen Glaubens entwickelte. Deswegen können wir jene nicht ihrem Weſen nach als hervorgehend aus dem Heidenthum anſehen, vielmehr erwuchs ſie daraus, daß die Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Gedankens mit den Vorſtellungen des Volkes von der Vielherrſchaft der Götter ſich nicht befreunden konnte und der nachdenkende Geiſt in der Philoſophie eine Befriedigung ſuchte, welche die Religion nicht gewähren wollte. So wurde die alte Philoſophie mehr eine Vorbereitung auf die chriſtliche, als eine Beſtätigung der heidniſchen Religion.

Daß wir mit einem verneinenden Unterſchiede zwiſchen der alten und der chriſtlichen Philoſophie uns begnügen müſſen, geht nothwendig daraus hervor, daß wir jene als Vorbereitung auf dieſe und dieſe als die Vollendung jener einleitend anzuſehen haben. Denn die niedern Stufen der vernünftigen Entwicklung verhalten ſich immer nur verneinend zu den höhern. Doch haben wir uns hierbei daran zu erinnern, daß der Kampf, in welchem das Chriſtenthum über die alten Religionen und die chriſtliche Philoſophie über die alte Philoſobhie ſiegen ſollte, daß überhaupt die verſchlungenen Bahnen der Geſchichte es nicht verſtatteten, daß ſogleich anfangs die alte Bildung und mit ihr die alte Philoſophie von der neuemporwachſenden Denkweiſe in ihrem ganzen Werthe und Umfange gewürdigt und gepflegt wurde. In den harten Kämpfen, durch welche die Menſchheit ihren Fortſchritt gewinnen ſoll, geht immer von dem, was ſchon gewonnen ſchien, vieles verloren oder tritt wenigſtens auf eine Zeit lang zurück, um ſpäter deſto feſter zu wurzeln; nicht ſo leicht erholen ſich die Kräfte von dem Streite der Parteiungen, welche, je größer der Gegenſtand iſt, um ſo tiefere Leidenſchaften nähren und der trüben Gährung der Übergangszeiten folgen regelmäßig Ermattung und nur eine gemiſchte Freude des Sieges. Anders werden wir es nicht erwarten dürfen bei der größten Epoche, welche die Menſchheit erlebt hat. Als nun das Chriſtenthum geſiegt hatte erſt über die alten Völker, dann über die neuen, welche auch ihrer Seits die alten beſiegt hatten, wie viele Blüthen der alten Bildung waren darüber zertreten worden! Auch die Philoſophie hatte die Verluſte theilen müſſen, welche das allgemeine menſchliche Leben getroffen hatten; denn die chriſtliche Philoſophie, welche ſich gegen die alte erhoben hatte, das wollen wir nicht leugnen, daß ſie doch nur eine einſeitige Richtung genommen hatte, und in den Kämpfen der letzten Zeit war ſie zum Theil verwildert, zum Theil vergeſſen worden. Es geht der Menſchheit in den Perioden ihrer Entwicklung, wie den einzelnen Menſchen. Einen langen Proceß hat der durchzumachen, welcher in eine neue Periode ſeines Lebens eingeſchritten alles, was er früher gewonnen hatte, nun ſeinen neuen Beſtrebungen anpaſſen ſoll, beſonders wenn er durch die neue Richtung ſeiner Thätigkeit eine Zeit lang ſollte abgelenkt worden ſein von ſeinen frühern Beſchäftigungen. In dieſem Falle hat er nicht allein die Erzeugniſſe ſeiner alten Zeit in den Sinn der neuen umzubilden und gleichſam zu überſetzen, ſondern auch die Mühe und zuweilen den Ekel zu überwinden, welche die Fortſetzung einer lange unterbrochenen Arbeit zu erregen pflegt, indem man den fallen gelaſſenen Faden wieder aufnehmen ſoll und doch die Stimmung nicht wieder gewinnen kann, in welcher ſie den Eifer beſeelte, noch weniger aber die Zwecke, in welchen ſie zuerſt gedacht wurde. Wenn wir uns gewiſſenhaft prüfen, werden wir ſchwerlich zu behaupten wagen, daß jetzt unſere neuere Philoſophie ſchon alle die Fäden wieder aufgefunden und weiter auszuſpinnen gewußt habe, welche die alte Philoſophie fallen gelaſſen hatte. Mit Mühe arbeiten wir uns in ihr Verſtändniß hinein. So wie überhaupt vieles von der alterthümlichen Bildung verloren gegangen und noch nicht wieder aufgefunden iſt — man denke nur an die vollendeten Formen ihrer Kunſt —, ſo müſſen wir auch von ihrer Philoſophie ſagen, deren Verſtändniß im vollen Sinne des Wortes wir nur haben könnten, wenn wir das alterthümliche Leben völlig zu durchdringen vermöchten. Wir dürfen dies uns geſtehen, wenn wir auch von der Überzeugung ausgehen, daß unſere chriſtliche Philoſophie im Ganzen einen höhern Standpunkt gewonnen hat, als der war, welchen die alte Philoſophie erreichen konnte; denn wir ſind auch davon überzeugt, daß die chriſtliche Philoſophie noch nicht ihr Ende erreicht hat, ja wir halten das Ziel, welches ſie verfolgt, für viel zu groß, um annehmen zu dürfen, daß wir ihm ſchon ſehr nahe gekommen ſein ſollten.

Bei den Gründen, welche wir für unſere Annahme einer chriſtlichen Philoſophie hier geltend gemacht haben, hat natürlich der Verlauf dieſer Philoſophie nur ganz im Allgemeinen und äußerlich berührt werden können; denn das Einzelne desſelben werden wir erſt in unſerer Geſchichte kennen lernen. Das Gewicht unſerer Gründe beruht daher auch weſentlich auf einer allgemeinen Anſicht von der neuern Geſchichte, und prüfen wir dieſe, ſo können wir uns nicht verleugnen, daß ſie von einem nur beſchränkten Standpunkte ausgeht. Wir betrachten das Chriſtenthum als den Mittelpunkt der Geſchichte überhaupt und als den belebenden Geiſt, welcher ſeit der Erſcheinung Chriſti die wichtigſten Begebenheiten herbeigeführt hat. Sähen wir nun hierbei auf den Umfang, in welchem es ſich bisher geltend gemacht hat, ſo würde uns dieſe Anſicht als eine Thorheit erſcheinen müſſen; denn nur im kleinſten Theile der Menſchheit hat es bleibende und ſichere Wurzel gefaßt und auch in dieſem Theile hat es nicht alle Seiten des menſchlichen Lebens gleichmäßig ergriffen. Aber wollen wir die Bedeutung der Geſchichte erkennen, ſo dürfen wir nicht vom äußern Umfange, von der ſinnlichen Größe der Erſcheinungen uns blenden laſſen, ſondern wir haben das Wichtigſte aus dem weniger Wichtigen, das Weſentliche aus dem Zufälligen herauszuſchauen. Da können wir nun nicht davon abkommen bei den Völkern, welche Europa bewohnen, die Entſcheidungen der bisherigen Geſchichte zu ſuchen. Wir gehören ſelbſt dieſen Völkern an und können uns von ihrem Standpunkte nicht losſagen; es möchte aber wohl jemand den Zweifel hegen, ob wir nicht in dieſer unſerer Anſicht von unſerem beſchränkten Sinne, von unſerer Parteilichkeit für uns ſelbſt verführt würden. Einem ſolchen Zweifel, weil er über den nothwendigen Standpunkt unſeres Denkens hinausgeht, läßt ſich wenig entgegenſetzen; es iſt aber auch nicht nöthig viel gegen ihn zu ſagen, weil er mit einem rechten Ernſt gar nicht gehegt werden kann. Am beſten widerlegt man ihn aus ihm ſelbſt. Gewiß, daß wir ihn faſſen können, auch nur auf einen Augenblick, das beweiſt uns eine Freiheit des Geiſtes, welche über das Maß anderer Völker hinausgeht, wenn dieſe in der Beſchränktheit ihres Sinnes nicht den leiſeſten Zweifel daran hegen, daß in ihnen das vollkommenſte Leben und der Kern der Menſchheit ſei. Unſer Zweifel rührt nur daher, daß wir einen Überblick über die Geſchichte haben, welcher es uns möglich macht in die Sinnesweiſe anderer Völker uns zu verſetzen und uns ſelbſt wieder von dieſer aus zu betrachten, daß wir einen weltgeſchichtlichen Geiſt haben, und dieſer weltgeſchichtliche Geiſt ſetzt auch bei den Völkern, welche ihn ausgebildet haben, eine weltgeſchichtliche Bedeutſamkeit voraus. Wem dieſe Betrachtungen nicht genügen ſollten, der mag die Werke der Europäiſchen Völkerſchaften mit dem, was andere Völker geleiſtet haben, in Vergleich ſtellen. Wird er dabei wohl etwas finden, was er der Macht des Willens und des Geiſtes gleich ſetzen könnte, mit welcher von Europa aus ganze Welttheile in den Verkehr gezogen, faſt jeder Winkel der Erde erforſcht worden, und nun alle Meere und alle Küſten bevölkert und beherſcht werden? Wir wollen nicht viel Rühmens von dem machen, was jeder kennt. Genug dieſe Völker, welche durch ein enges Band gemeinſchaftlicher Bildung ſich vereinigt fühlen, haben nun ſeit langer Zeit die Geſchichte geleitet, welche wir in einem lebendigen Fortſchreiten erblicken oder von welcher wir ein lebendiges Fortſchreiten kennen. Auf ſie müſſen wir vorherſchend unſer Augenmerk richten, wenn wir die Bedeutung der Geſchichte begreifen wollen. Und dieſe Völker ſind chriſtliche Völker, ihre Staaten ſind chriſtliche Staaten. So nennen ſie ſich ſelbſt. Sollten ſie ſo wenig ſich kennen, daß ſie hierin ſich ſelbſt täuſchen könnten? Ein Blick auf ihre Geſchichte und ſogar auf das, was ihr vorausgegangen iſt um ihre Grundlage zu legen, kann uns vom Gegentheil überzeugen. In der That ſeit Chriſti Geburt ſind die weſentlichen Abſchnitte und Wendepunkte der Geſchichte von der chriſtlichen Religion ausgegangen oder haben mit ihr wenigſtens in der nächſten Beziehung geſtanden. Der Übergang der alten Völker zur chriſtlichen Religion, ſo genau zuſammenhängend mit der Auflöſung ihrer Einheit, mit der Übertragung ihres Reiches von Rom nach Conſtantinopel, die geiſtige und ſittliche Bildung der neuern Völker, die Verſchmelzung des Germaniſchen mit dem Romaniſchen, beide durch das Chriſtenthum vermittelt, das Steigen und der Fall der hierarchiſchen Macht und die Kreuzzüge im Mittelalter, das Zerfallen der Kirche in Parteiungen und die kirchliche Reformation mit den aus ihr folgenden Bewegungen, von allen dieſen Dingen kann es niemanden verborgen ſein, wie ſie das Leben der Europäiſchen Völker in ſeinen tiefſten Gründen bewegt und mit der chriſtlichen Religion, wie rein oder unrein ſie darin ſich darſtellen mochte, in den nächſten Beziehungen geſtanden haben. Von den neueſten Dingen wollen wir nicht ſprechen; was vor funfzig Jahren geſchehen iſt, möchte wohl noch niemand in ſeinen weltgeſchichtlichen Beweggründen und Folgen zu beurtheilen im Stande ſein. Aber gewiß man müßte nur dem Neueſten ſeinen Blick und ſeine Hoffnungen zugewendet haben, wenn man nicht erkennen wollte, daß die Reihe von

Jahrhunderten, welche unſere Volksthümlichkeiten gegründet, dieſen auch den Charakter des Chriſtlichen eingeprägt haben.

Alſo, wir ſagen es noch einmal, wir geſtehen uns zwar ein, daß unſere Anſicht von der Philoſophie ſeit Chriſti Geburt nur von einem beſchränkten Standpunkte ausgeht und bewahrheitet werden kann, aber dieſer beſchränkte Standpunkt iſt eben der unſrige, der Standpunkt der neuern Europäiſchen Völker, der neuern wiſſenſchaftlichen Bildung. Wer ſich über dieſen Standpunkt erheben kann, der möge ſich deſſen erfreuen.

In der Mitte dieſer Bewegungen der neuern Geſchichte wie hätte nun da die Philoſophie nicht auch den chriſtlichen Charakter annehmen ſollen? Freilich werden wir nicht ſagen können, daß alles, was zur Bildung der neuern Völker gehört, unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums ſich entwickelt habe, wenigſtens nicht unter dem unmittelbaren Einfluſſe. Es giebt manche Dinge, ſelbſt unter den Wiſſenſchaften, welche mit der Religion ſehr wenig oder auch gar nichts zu thun haben; es ſind faſt dieſelben Dinge, welche auch keine volksthümliche Färbung an ſich tragen. Aber die Philoſophie gehört nicht zu ihnen. Denn beſtändig hat ſie mit der Religion und der ganzen Denkweiſe der Völker im genaueſten Zuſammenhange geſtanden und iſt überhaupt ein Spiegel des Charakters derer geweſen, welche ſie ausgebildet haben. Eben nichts weiter will ſie als die Denkweiſe der Menſchen in einen allgemein wiſſenſchaftlichen Ausdruck faſſen. Wie nun dieſe unter den neuern Europäiſchen Völkern durch das Chriſtenthum ſich gebildet hat, ſo wird es nicht minder der Philoſophie geſchehen ſein. Wir wollen uns dadurch nicht irren laſſen, daß in dieſer Philoſophie auch viel Unchriſtliches ſich finden läßt; eben ſo wenig als es uns abhalten wird die neuern Völker und Staaten chriſtliche zu nennen, daß auch in ihrer Geſchichte und noch in ihren gegenwärtigen Zuſtänden viel Unchriſtliches nachgewieſen werden kann.

Zweites Kapitel.

Überſicht und Eintheilung.

Mit einer Geſchichte, welche noch bis in die Gegenwart hereinreicht und über ſie weit hinauszureichen verſpricht, iſt natürlich der Geſchichtſchreiber in mancher Rückſicht übeler daran, als mit einer ſchon irgendwie abgeſchloſſenen. Da der Erfolg noch nicht entſchieden hat, ſo wird er das Urtheil, ohne welches keine Haltung in der Darſtellung iſt, nicht aus der Geſchichte ſchöpfen können, ſondern in ſie hineinlegen müſſen. Eine vollſtändige Überſicht, aus welcher die Verhältniſſe der Theile zu einander ſich abnehmen ließen, bietet alsdann die Reihe der Begebenheiten nicht dar; er wird in ſeinem Sinne ſie zu ergänzen genöthigt ſein und nicht nur den rückwärtsblickenden, ſondern auch den vorwärtsſchauenden Propheten ſpielen müſſen, um das Verhältniß der Theile zu zeigen und ſeine Eintheilung nach der Natur der Sache zu treffen. In dieſer Lage finden wir uns, wenn wir das Ganze unſerer Aufgabe in das Auge faſſen.

Eine Geſchichte der Gegenwart zu ſchreiben, haben Viele für unmöglich gehalten und wenn dagegen auch Andere auf das Beiſpiel der Alten verwieſen haben, welche in der Löſung dieſer Aufgabe die höchſte Meiſterſchaft bewieſen, ſo darf man ihnen doch mit Recht entgegnen, daß bei den Alten weder die Dinge ſo geheim, noch die Anforderungen an die Geſchichte ſo groß waren, als bei uns. Nur das letztere betrifft uns hier; das erſtere gilt nur die politiſche Geſchichte; in der Geſchichte der Philoſophie aber müſſen wir noch dringender, als in jeder andern die Forderung aufſtellen, daß die Bedeutung der Thatſachen enthüllt werde; denn wie ſoll man eine Geſchichte von Thatſachen geben, welche nur dadurch Antheil erregen können, daß ſie in das Verſtändniß der Dinge einführen, ohne ſelbſt das Verſtändniß derſelben zu eröffnen? Daher iſt es denn auch wohl geſchehen, daß die Alten in ihrer Weiſe die Geſchichte zu ſchreiben, ſo viel wir wiſſen, niemals etwas Bedeutendes geleiſtet haben in der Geſchichte der Philoſophie oder auch anderer geiſtigen Entwicklungen, welche in einem ähnlichen Falle ſind. Wenn wir nun aber jene Forderung nicht abweiſen können, ſo müſſen wir auch geſtehn, daß es unmöglich iſt ſie für die Geſchichte der Gegenwart zu befriedigen. Denn in ihre Bewegungen verflochten können wir uns kein unparteiiſches Urtheil über ſie zutrauen und ſelbſt, ſollten wir es uns zutrauen dürfen, ſo würden wir doch nicht im Stande ſein es in geſchichtlicher Weiſe zu bewahrheiten. Über die Vergangenheit giebt es eine Entſcheidung der Zeit; Irthümer und einſeitige Richtungen in der Wiſſenſchaft können wohl eine Zeit lang weiter getrieben werden; aber bald ſchwindet das Intereſſe für ſie oder die Verblendung läßt ſich nicht mehr halten, weil die Unmöglichkeit vorliegt ihnen eine wiſſenſchaftliche Fortbildung zu geben. Vieles in unſerm Philoſophiren beruht auf Verſuchen dieſen oder jenen Weg der Forſchung zu verfolgen; über die Verſuche aber entſcheidet der Erfolg; er ſondert Wahres vom Falſchen. Dies iſt die Kritik, welche die Geſchichte übt. Aber für die Geſchichte der Gegenwart giebt es eine ſolche noch nicht; da liegen die Verſuche noch ungeſondert neben einander, gelungene und misrathene, und eine blendende Vermuthung erſcheint oft im Glanze eines augenblicklichen Erfolgs; auch was bedeutſam iſt für die Zukunft und was keinen dauerhaften Einfluß gewinnen wird, alles das liegt noch ohne Unterſcheidung das Eine neben dem Andern. Will man es ſondern und gleichſam Licht und Schatten unter ihnen vertheilen, ſo bedarf es dazu einer andern Kritik als der geſchichtlichen. Zwar durch die geſchickte Zuſammenſtellung deſſen, was in einzelnen Syſtemen in gutem Zuſammenhange ſteht oder ſich widerſpricht, kann man ſchon eine geſchichtliche Kritik über Dinge üben, welche noch der gegenwärtigen Bewegung angehören, aber daraus ergiebt ſich doch nur ein Urtheil über Einzelnes, nicht über das Ganze, nicht das Urtheil, welches der Geſchichtſchreiber ſuchen muß, um das Verhältniß der Syſteme zu einander, den Fortſchritt und Rückſchritt in ihnen beurtheilen zu können. Ein ſolches Urtheil zu gewinnen über die neueſten Erzeugniſſe der Philoſophie von dem Augenblicke an, wo die Bewegungen unſerer Zeit beginnen, iſt auf dem rein geſchichtlichen Wege nicht möglich, und es verliert ſich daher die Geſchichte der Philoſophie zuletzt in eine Kenntniß und Beurtheilung der gegenwärtigen philoſophiſchen Beſtrebungen, deren Durchführung nur als ein Mittleres zwiſchen Geſchichte und philoſophiſcher Kritik angeſehen werden kann. Daher werden wir es auch nicht gerathen finden eine Geſchichte der neueſten Philoſophie zu ſchreiben, ſondern da die Grenze unſerer Geſchichte ſetzen, wo die neueſte Entwicklung der Philoſophie beginnt, deren Parteiungen noch jetzt in ihrer Reibung und in ihrer Reinigung unter einander begriffen ſind.

Dennoch kann es nicht ausbleiben, daß auch die neueſte Entwicklung der Philoſophie in unſerer Geſchichte zur Sprache kommt, nur nicht unmittelbar; die gegenwärtigen Bewegungen der Philoſophie ſind ſelbſt als Erfolge der frühern Entwicklungen der Philoſophie anzuſehn, aus denen wir unſer Urtheil in der Weiſe der Geſchichte entnehmen wollen. Wir können natürlich keinen andern Standpunkt für die Ausführung unſerer Geſchichte finden, als mitten in unſerer Zeit. Dabei iſt es nun freilich bedenklich, daß dieſer Boden ſelbſt nicht der feſteſte iſt, ſondern, wie es in der Philoſophie zu ſein pflegt, ſehr verſchiedene Meinungen ſowohl überhaupt, als auch im Beſondern über die Geſchichte der frühern Philoſophie noch gegenwärtig ihn erſchüttern. Jedoch da wir eben nicht anders können, wird unſere Sorge darauf ſich beſchränken müſſen in unſerer Gegenwart einen Standpunkt zu nehmen, welcher auf der einen Seite die Fortſchritte unſerer Zeit zu würdigen weiß und auf der andern Seite der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren läßt. Dies iſt nicht eben leicht zu erreichen. Denn wir können es uns nicht verleugnen, daß unſere Bildung in ſcharfen Gegenſätzen ſich entwickelt hat; in einem leidenſchaftlichen Streite gegen das Frühere hat man dabei die Abneigung ſelten zu überwinden gewußt, welche nicht im Stande iſt in den unverfälſchten Sinn deſſelben einzugehn; man hat gewöhnlich vorgezogen es kurzweg zu verdammen, anſtatt es ſorgfältig nach ſeinen ſchwachen und ſtarken Seiten zu prüfen, und ſo iſt es regelmäßig erſt ſpätern Zeiten möglich geweſen mit der Vergangenheit in einem billigen Urtheile ſich wieder zu befreunden. So iſt man lange Zeit — und die Nachklänge dieſer Zeit hören wir noch jetzt zuweilen — geneigt geweſen alle Erzeugniſſe des Mittelalters als eine tiefe Barbarei zu betrachten, in Wahrheit, weil man ſie nicht kannte. Jetzt haben wir nun freilich im Allgemeinen das Mittelalter und namentlich die ſcholaſtiſche Philoſophie in einem mildern Lichte zu betrachten angefangen, als es den Zeiten gelingen wollte, welche dieſe Philoſophie aus unſern Schulen zu entfernen trachteten, ja es haben ſich ſogar Stimmen vernehmen laſſen, welche dem Mittelalter eine beſondere Liebe zu erkennen gaben; aber es fehlt viel, daß dies immer hervorgegangen wäre aus einer genauern Kenntniß jener Zeit; vielmehr hat es oftmals den Anſchein, als wäre es nur das Ergebniß einer neuen Abneigung, einer neuen Parteiſucht. Die Änderung des Urtheils hat ſich zugleich mit einem neuen Umſchwung unſerer Philoſophie ergeben, welcher beſonders unter uns Deutſchen nach Kant's Vorgang eingetreten iſt. Daß aber dieſer Umſchwung nun ein leidenſchaftloſes Urtheil über die frühere Philoſophie eingeleitet haben ſollte, das müſſen wir bezweifeln, wenn wir hören, mit welcher Hitze der

Dogmatismus und noch neuerdings die ganze empiriſche und ſenſualiſtiſche Richtung der Engländer und Franzoſen verdammt worden iſt. Wir werden nun freilich wohl unſern Standpunkt nur in dieſem Umſchwunge der neuern Philoſophie nehmen können; aber ſeinen geſchichtlichen Urtheilen zu trauen muß uns doch bedenklich erſcheinen.

Um ſo willkommner muß es uns ſein, daß eine Überſicht über die äußern Verhältniſſe, unter welchen die chriſtliche Philoſophie ſich entwickelt hat, die wichtigſten Haltpunkte für die Eintheilung unſeres Stoffes ohne alle Widerrede abgiebt. Sieht man nicht auf die genauern Zeitbeſtimmungen, auf welche es in der Geſchichte der Philoſophie nur in ſeltenen Fällen ankommt, ſo ergiebt ſich ohne Schwierigkeit in der Geſchichte nach Chriſti Geburt zuerſt ein Zeitraum, in welchem das Römiſche Reich noch die Herrſchaft führt, alsdann ſondern ſich davon die Zeiten des Mittelalters ab, in welchen die neuern Staaten ſich bilden, und zuletzt haben wir noch die neuern Zeiten übrig. Will man von dieſen noch die Geſchichte der neueſten Zeit unterſcheiden, ſo geſchieht dies nur deswegen, ſo weit wir mit Sicherheit ſprechen können, weil es für die neueſte Zeit überhaupt keine wahre Geſchichte giebt. In derſelben Weiſe wird man auch die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie abzutheilen haben. Schon unter den alten Völkern fing ſie an ſich auszubilden und erhielt ſich auch auf dieſen Grundlagen noch eine Zeit lang, nachdem bereits das weſtliche Römiſche Reich gefallen war und die neuern Europäiſchen Völker die Hauptſtelle in den Bewegungen der Geſchichte einzunehmen angefangen hatten. Wir werden dieſen Abſchnitt unſerer Geſchichte die

Philoſophie unter den Kirchenvätern nennen, von ihrem Haupttheile nemlich, denn nicht alle die Philoſophen, welche dieſem Zeitraume angehören, können Väter der Kirche genannt werden. Es iſt von beſonderer Wichtigkeit für die ganze Entwicklung der neuern Philoſophie, daß in dieſem Zeitraume das Chriſtenthum auch bei den Römiſch Gebildeten eine ſelbſtändige Philoſophie hervortrieb, was die Mittheilung der Griechiſchen Bildung nicht vermocht hatte, denn dieſe hatte jene in ihrem philoſophiſchen Denken faſt nur in einer ſklaviſchen Abhängigkeit erhalten. Dadurch wurde die Übertragung der Philoſophie aus dem erſten Zeitabſchnitte unſerer Geſchichte in den zweiten ſehr erleichtert. Denn in dieſem hat die Philoſophie ihren Hauptſitz bei den chriſtlichen Völkern, welche durch die Vermiſchung der Römiſchen Bevölkerung mit den Deutſchen Eroberern im Süden und Weſten Europa's gebildet wurden. Hier herſchte die lateiniſche Sprache als wiſſenſchaftliches Bildungsmittel und alle Wiſſenſchaft ſchloß ſich an die kirchliche Gelehrſamkeit an; mit der Philoſophie der Kirchenväter hängt daher auch dieſe Philoſophie, welche wir mit dem Namen der ſcholaſtiſchen zu bezeichnen pflegen, auf das genaueſte zuſammen. Außer der Philoſophie der Kirchenväter hat ſie allerdings noch eine andere Wurzel, nemlich in der Philoſophie des Ariſtoteles, welche ſie zum Theil durch die Vermittelung der Araber kennen lernte; weswegen wir auch einiges über die Arabiſche Philoſophie bei der Betrachtung dieſes Abſchnittes unſerer Geſchichte werden einſchalten müſſen; allein wenn Ariſtoteles mehr auf die Außenwerke des Scholaſticismus einwirkte, ſo ſtehen dagegen die Scholaſtiker den Kirchenvätern im Innerſten ihrer Denkweiſe bei Weitem näher. Der dritte Abſchnitt der Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie beginnt nun von der Zeit an, welche man mit dem Namen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bezeichnet. Schon dieſer Name beurkundet einen entſchiedenen Kampf, welcher ſich zu dieſer Zeit gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie erhoben hatte; er beweiſt, wie man ſie in dem Lichte betrachtete, als hätte ſie gar keine Wiſſenſchaft gewährt, ſondern wäre nur ein leeres Spiel mit müſſigen Fragen, unnützen Spitzfindigkeiten und nichtsſagenden Formeln geweſen. Es läßt ſich nun freilich erwarten, daß dieſer Kampf nicht mit demſelben parteiiſchen Eifer werde durchgeführt worden ſein, mit welchem ihn die Männer der erſten Gegenwirkung begannen; aber der Antrieb, welchen ſie gegeben hatten, erhielt ſich doch lange Zeit und fand auch fortwährende Nahrung in dem zähen Widerſtande der ſcholaſtiſchen Lehrweiſe, welche ſich einmal in den Schulen feſtgeſetzt hatte und mit den feſten Einrichtungen derſelben ſo innig verwachſen war, daß ſie in manchen Gegenden noch bis jetzt ſich zu erhalten gewußt hat. So ſind wir herabgekommen bis auf die Entwicklung der neuern Deutſchen Philoſophie, in welcher wir den Anfang eines vierten Abſchnitts unſerer Geſchichte ahnen können. Aber von dieſem Abſchnitte haben wir auch ſchon bevorwortet, daß wir eine rein geſchichtliche Beurtheilung desſelben für ein voreiliges Unternehmen anſehen müßten.

Dieſe Überſicht über die Geſchichte giebt nun zwar die Abſchnitte an, welche wir nicht vernachläſſigen dürfen, das Verhältniß dieſer Abſchnitte zu einander, wie es in ihrem verſchiedenen Charakter gegründet iſt, drückt ſie aber doch nicht aus. Nun werden wir es freilich wohl aufgeben müſſen das Weſen der einzelnen Theile unſerer Geſchichte gründlich zu durchſchauen, ehe wir in das Einzelne ihrer Geſchichte eingegangen ſind, aber ſchon aus den äußern Verhältniſſen, unter welchen wir ſie finden, wird ſich doch Einiges für ihre nähere Bezeichnung gewinnen laſſen und dies hier vorauszuſchicken wird um ſo zweckmäßiger ſein, je mehr wir dadurch für einen ſichern Standpunkt in ihrer Beurtheilung abnehmen können.

Wenn wir die Verhältniſſe betrachten, unter welchen die chriſtliche Philoſophie ſich zuerſt entwickelte, ſo werden wir nicht anſtehen können ihr vorauszuſagen, daß ſie nur eine einſeitige Richtung nehmen konnte. Auf die Entwicklung der Philoſophie hat der Charakter der Völker, unter welchen ſie auftrat, und die Bildungsſtufe, auf welcher dieſe Völker ſtanden, immer einen entſchiedenen Einfluß ausgeübt. Die Völker aber, unter welchen die chriſtliche Philoſophie ſich zuerſt entwickelte, Griechiſch und Römiſch gebildete, hatten zu der Zeit, als die Kirchenväter in chriſtlicher Geſinnung eine chriſtliche Lehre zu geſtalten anfingen, ſchon lange die Blüthe ihres Lebens überſchritten. Wie wir ſchon früher bemerkt haben, eine Entwicklung der Wiſſenſchaft, welche in die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens einzugehen gewußt hätte, ließ ſich von ihnen nicht mehr erwarten. Auf eine Erfriſchung des Lebens dieſer Völker durch das Chriſtenthum war auch durchaus nicht zu rechnen, da vielmehr nicht mit Unrecht über das Chriſtenthum geklagt werden durfte, daß es die Wurzeln der alten Volksthümlichkeit angriff und dagegen ein neues Leben in Anregung brachte, welches von Griechen und Römern und allen den in der Weiſe dieſer Völker Gebildeten nur nach Entſagung ihrer Volksthümlichkeit, ja anfangs ſogar ihres politiſchen Lebens ergriffen werden konnte. Das Leben der alten Völker wurzelte in der Vergangenheit, welche ihre Blüthe und ihren Ruhm geſehen hatte; das Chriſtenthum dagegen verachtete jene Vergangenheit und wies auf die Zukunft hin. Bei dieſen alten Völkern konnte es nur, nicht allein mit Demüthigung ihres Stolzes, ſondern auch mit Herabſetzung ihres Ruhmes, mit Verdammung ihres frühern Lebens beginnen. Auf eine Zukunft hinweiſend, welche als ſehr fern erſcheinen mußte, obgleich man ſie anfangs ſich näher zu denken geneigt ſein mochte, als ſie war, ja hinweiſend auf das ewige Leben mußte das Chriſtenthum anfangs den Blick von den zeitlichen Gütern um ſo mehr abwenden, je mehr ſie von ſeinen Feinden verwaltet wurden, und damit war denn auch natürlich verbunden, daß die Wiſſenſchaft des Zeitlichen und Weltlichen von den Chriſten gering geachtet wurde. Die nächſte Aufgabe des Chriſtenthums in wiſſenſchaftlicher Richtung war es zugleich mit der Änderung der religiöſen Geſinnung die Begriffe umzuwandeln, welche es über Gott und ſeine Verhältniſſe zum Menſchen verbreitet fand, und eine Lehre auszubilden, welche den Hoffnungen des religiöſen Menſchen entſprach. Dieſe Lehre mußte ganz in der theologiſchen Richtung des Geiſtes liegen. Hierin iſt die patriſtiſche Philoſophie einſeitig befangen. Sie wendet ſich den überſchwenglichen Dingen zu, von welchen wir das anſchaulich vorliegende Leben als abhängig uns denken müſſen; ſie wird dadurch dem

Leben zwar nicht völlig entfremdet, denn der Geiſt des Chriſtenthums, auf den Willen mächtig einwirkend, verbot es der Beſchauung allein ſich hinzugeben; aber ſie findet ſich doch mehr in der Stimmung das irdiſche Leben zu dulden, als rüſtig in dasſelbe einzugreifen. Hierdurch iſt nun der Charakter der patriſtiſchen Philoſophie durchaus beſtimmt. Sie ſelbſt konnte eine nur einigermaßen ſicher gegliederte Wiſſenſchaft der weltlichen Dinge nicht finden; von der Philoſophie der Griechen und Römer, wie ſie damals war, wurde ſie ihr auch nicht geboten. Wie wenig haben dieſe Zeiten für die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften geleiſtet. Dahin war es ſchon früher gekommen, ehe noch das Chriſtenthum war oder einen bemerkbaren Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Ausbildung ausübte. Einer richtigen Anſicht von der Natur ſetzte ſich der Wunderglaube entgegen, der Glaube an magiſche Künſte, welcher allgemein verbreitet war und von den Chriſten nur anders gedeutet wurde, als von den Heiden, welchem aber auch die patriſtiſche Philoſophie ſich nicht entziehen konnte, weil ſie gewohnt war alle Erſcheinungen, ohne ſie in ihre Beſtandtheile aufzulöſen und in ihrem Zuſammenhange mit nähern und entferntern Urſachen zu betrachten, unmittelbar auf Gott oder auf ſeinen Widerſacher zurückzuführen. Wenn nun auf dieſe Weiſe keine geſunde Phyſik gedeihen konnte, ſo war es auch wenig beſſer um die Ethik beſtellt, in welcher zwar die philoſophirenden Chriſten den überſchwenglichen Begriff des höchſten Gutes reiner und feſter im Auge behalten und dabei auch das ſittliche Verhalten der einzelnen Menſchen in manchen Punkten beſſer und reiner beſtimmen konnten, als es den alten Philoſophen möglich geweſen war, in welcher aber auch faſt alles zurücktrat, was auf das weltliche Leben ſich bezieht. Vor allen Dingen mußte die religiöſe Geſinnung den erſten Chriſten als das Wichtigſte erſcheinen, in welcher der Menſch dem Willen Gottes ſich ergiebt, wie dieſelbe aber zur Bildung der menſchlichen Geſellſchaft, zur Einrichtung der Kirche und des Staats wirkſam ſich erweiſe, das ſollten erſt ſpätere Zeiten enthüllen. Jetzt waren die Bande der ſittlichen Geſellſchaft zu ſehr aufgelöſt oder erſchlafft und zu wenig in chriſtlichem Sinn geordnet, als daß die Kirchenväter die Anſchauung über ſolche Dinge hätten gewinnen können, ohne welche ein fruchtbares Philoſophiren nicht gelingen will. So blieben ihnen denn nur die logiſchen Unterſuchungen übrig, welche aber auch hauptſächlich nur in der Richtung auf die transcendentalen Begriffe ſich bewegen konnten, weil die Unterſuchungen über die weltlichen Erſcheinungen durch die Schwäche der ethiſchen und phyſiſchen Forſchungen verdunkelt werden mußten. Hiernach iſt es nicht anders zu erwarten, als daß die patriſtiſche Philoſophie in einer entſchiedenen Einſeitigkeit den theologiſchen Fragen zugewendet ſich zeigen werde.

Etwas Ähnliches müſſen wir uns von der ſcholaſtiſchen Philoſophie vorausſagen. Daß die Bewegung der Geſchichte von den alten zu den neuen Völkern überging, muß uns als etwas Nothwendiges erſcheinen; weil die alten Völker nur in ſolchen Erinnerungen ihre Einheit finden und bewahren konnten, welche der chriſtlichen Geſinnung fern lagen, ja zuwider waren. Wenn nun das Chriſtenthum ein neues Leben in die Menſchheit bringen ſollte, ſo mußte es auch einen neuen Boden bei andern Völkern finden, welche von alten Erinnerungen weniger abhängig in der Gründung und Ausbildung chriſtlicher Staaten einen Spielraum ihrer Kräfte finden konnten. Indem aber dieſe neuen Völker ihre Religion von den alten Völkern erhielten, ging auch die Philoſophie auf ſie über, welche die Kirchenväter ausgebildet hatten, und es beruht daher die ſcholaſtiſche Philoſophie durchaus auf der patriſtiſchen. Anfangs herſchte in ihr faſt nur das Beſtreben dieſe ſich anzueignen, nachher ſie weiter auszubilden. Alle ihre Aufgaben hat ſie mit dieſer gemein. Zwar hat auch die Philoſophie des Ariſtoteles und der Araber, wie früher erwähnt, wenigſtens in ihren ſpätern Zeiten, einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ſie ausgeübt; aber dieſer iſt doch keinesweges ſo groß, daß er der Einwirkung der Kirchenväter und der von ihr ausgebildeten Kirchenlehre irgend gleichkommen oder den Charakter der ſcholaſtiſchen Philoſophie weſentlich abändern ſollte. In der ganzen Zeit des Mittelalters hängt die wiſſenſchaftliche Überlieferung von der chriſtlichen Kirche ab, und es muß daher auch während dieſer ganzen Zeit die Philoſophie einen einſeitig theologiſchen Charakter behaupten.

In dieſer Rückſicht würden wir nun die ſcholaſtiſche Philoſophie nur als eine Fortſetzung der patriſtiſchen anſehn können und beide in einen Abſchnitt unſerer Geſchichte zuſammenfaſſen müſſen, wenn nicht dennoch ſchon die äußerlichen Verhältniſſe beider Perioden, überdies aber auch ihr innerlicher Charakter ſie von einander abſonderten. Durch einen ziemlich breiten Zeitraum ſind ſie von einander getrennt, in welchem für die Fortbildung der Philoſophie nichts Bemerkenswerthes geſchah; unter ſehr verſchiedenen Umgebungen, bei andern Völkern, bei einer andern Geſtaltung des Staats und der Kirche, andern Sitten und Einrichtungen des Lebens gegenüber entwickelten ſich beide; ſie werden alſo auch ihrer Gleichartigkeit unbeſchadet eine jede einen verſchiedenen Charakter an ſich tragen müſſen. Dieſer läßt im Allgemeinen in voraus einigermaßen ſich beſtimmen. Die Aufgabe der patriſtiſchen Philoſophie war es unſtreitig in den Lehren, welche ſie aus wiſſenſchaftlichen Grundſätzen entwickelte, die chriſtliche Geſinnung im Gegenſatz gegen heidniſche Vorurtheile geltend zu machen und allmälig alle die Lehrſätze zu entfernen, welche aus dieſen Vorurtheilen ſich herſchrieben, um an ihre Stelle die Wahrheit der chriſtlichen Lehre zu ſetzen. Sie mußte ſich daher im Streite gegen die alte Philoſophie ausbilden und eine polemiſche Form annehmen. Daß dieſer Streit durch mehrere Jahrhunderte ſich fortſetzte, iſt nicht zu verwundern, da es, wie früher bemerkt, der chriſtlichen Lehre nicht leicht war ſich zu behaupten und eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu gewinnen gegen die Philoſophie, welche durch alle Gebiete des Denkens hindurch ihre Wurzeln getrieben hatte. Es war dabei natürlich, daß man anfangs verſuchte manche Formen der alten Philoſophie zur Ausbildung der chriſtlichen Lehrweiſe zu benutzen, von welchen bei reiferer Einſicht ſich ergab, daß ſie in ſolcher Weiſe mit der chriſtlichen Lehre nicht beſtehn konnten, und die nothwendige Folge hiervon war, daß auch in der Mitte der chriſtlichen Lehre ſelbſt der Streit ſeine Stelle fand. Dagegen eine ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie konnte unter dieſen Umſtänden nicht gedeihen, um ſo weniger, als auch, wie früher geſagt, überhaupt zu dieſer Zeit von den alten Völkern die erzeugende Kraft in den Wiſſenſchaften gewichen war. Daher werden wir den Charakter der patriſtiſchen Philoſophie überhaupt ſo beſtimmen müſſen, daß in ihr bei einem völligen Übergewichte der theologiſchen Richtung doch keine zuſammenhängende Darſtellung der Lehre gelingen wollte, ſondern die Entwicklung der Gedanken vorherſchend polemiſch blieb. Anders mußte die chriſtliche Philoſophie bei den neuern Völkern ſich geſtalten. Wenn auch das Chriſtenthum anfangs bei dieſen ebenfalls im Kampf gegen das Heidenthum ſich Bahn zu brechen hatte, ſo lagen doch die Zeiten, in welchen dies geſchah, ſchon in einer faſt vergeſſenen Vergangenheit, als die ſcholaſtiſche Philoſophie ſich zu bilden begann. Der Kampf war auch anderer Art, als bei den alten Völkern. Denn das Heidenthum der neuern Völker hatte keine wiſſenſchaftliche Bildung aus ſich herausgetrieben, ſo daß mit dieſen ein Streit zu beginnen und durchzuführen geweſen wäre. Dagegen war hier die Aufgabe des Chriſtenthums den ungezügelten Freiheitsſinn und die rohen und gewaltſamen Sitten, welche unter fortwährenden innern und äußern Kriegen verwildert waren, zur Ordnung und Mäßigung zu gewöhnen oder wenigſtens ihnen ein Gegengewicht zu geben durch Verweiſung auf eine höhere Ordnung der Dinge. Dies konnte nun freilich nicht geſchehen durch wiſſenſchaftlichen Unterricht, dem zu horchen weder Neigung noch Bedürfniß vorhanden war, ſondern nur durch Geſetz und Strafe, durch feſte Einrichtungen einer Kirchengewalt und durch die daran ſich anſchließende Strenge der Zucht. Die

Hierarchie, welche im Mittelalter allmälig emporwuchs, hatte unſtreitig dies Bedürfniß zu ihrer Grundlage. Ihr aber ſchloß ſich natürlich eine Kirchenlehre an, welche nicht ſowohl aus dem geiſtigen Leben der neuern Völker, als aus den nothwendigen Vorausſetzungen der Hierarchie hervorging. Durch Lehre mußte ſie ihr Anſehn befeſtigen; ihre Lehrer mußte ſie ſich ſelbſt bilden. Es iſt allerdings ein Zeichen der geiſtigen Fähigkeiten, welche bei den neuern Völkern ſich vorfanden, daß man bei der alten Überlieferung der chriſtlichen Lehre nicht ſtehen blieb, ſondern die philoſophiſchen Keime, welche die Kirchenväter gepflegt hatten, weiter zu entwickeln ſtrebte; allein dies Beſtreben äußerte ſich doch faſt allein im Clerus, der in einer ſcharfen Abſonderung vom Laienſtande dem volksthümlichen Leben weniger ſich anſchloß, als der allgemeinen, über alle chriſtliche Völker verbreiteten kirchlichen Bildung. Alles in dieſer Philoſophie mußte ſich nun um den Mittelpunkt der kirchlichen Gewalt und ihres geiſtlichen Anſehns verſammeln, und es war daher die Hauptaufgabe dieſer Zeiten in der Philoſophie das in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen, was die Kirchenväter nur in polemiſcher Geſtalt hervorgebracht hatten. Natürlich war damit auch eine weitere Ausbildung der Lehre verbunden; doch kann dieſe als abhängig davon betrachtet werden, daß die alte Überlieferung in ihrem Zuſammenhange begriffen oder dargeſtellt werden ſollte. Der Inhalt der Lehre iſt alſo bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern ziemlich derſelbe, und wenn wir allein auf ihn zu ſehen hätten, müßten wir die beiden erſten Abſchnitte unſerer Geſchichte in einen zuſammenziehn; aber die Form iſt bei beiden verſchieden, bei jenen überwiegend polemiſch, bei dieſen überwiegend ſyſtematiſch; daher müſſen wir beide trennen und als zwei charakteriſtiſch verſchiedene Abſchnitte betrachten, welche allerdings von einem höhern Geſichtspunkte aus auch als einer größern Periode der philoſophiſchen Entwicklung angehörig angeſehn werden können.

Wie ſehr wir nun aber auch davon durchdrungen ſein mögen, daß durch die chriſtliche Religion eine neue heilbringende Bewegung in der Philoſophie hervorgerufen worden ſei, ſo können wir dieſelbe doch nicht als vollendet anſehn mit einer Philoſophie, welche vorherſchend und einſeitig den theologiſchen Unterſuchungen ſich zuwendete; ſondern die Philoſophie, welche dem Chriſtenthum genügen ſoll, muß eben ſo ſehr das Weltliche, wie das Göttliche ergreifen und durch die Erforſchung des erſtern das letztere uns begreifen lehren. Die Einſeitigkeit daher, in welcher die patriſtiſche und die ſcholaſtiſche Philoſophie ſich bewegt hatten, konnte nicht dauern; ſie konnte vielmehr nur ſo lange genügen, als in der Philoſophie das Bedürfniß, welches ihr beiwohnt, das ganze Leben der Völker, unter welchen ſie ſich entwickelt, zur Sprache zu bringen, nur in untergeordneter Weiſe ſich geregt hatte. Denn ſobald dies die Wiſſenſchaft ergriff, war es unmöglich nur auf das ſich zu beſchränken, was die Theologie zunächſt in Anregung brachte; man mußte vielmehr auch darauf ausgehn zu erforſchen, was dem Bedürfniſſe des täglichen Lebens angehört, die Gegenſtände der Natur und die Formen und Geſetze des vernünftigen Lebens, welches mit weltlichen Dingen beſchäftigt iſt, man mußte jetzt entſchiedener auf die Unterſuchungen der Phyſik und der Ethik eingehn. In der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie, in welcher dieſe Unterſuchungen vernachläſſigt wurden, haben wir daher bemerken müſſen, daß auch die Eigenthümlichkeiten der ältern und neuern Völker nur in untergeordneter Weiſe ſich geltend machten. Dagegen die neue Richtung, welche die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften brachte, hat weſentlich die Bedeutung, daß in ihr das Streben herſcht die wiſſenſchaftliche Bildung in immer weitern Kreiſen vom Clerus, der ſie früher allein inne gehabt hatte, über das ganze Volk zu verbreiten und deswegen ſie auch in einem volksthümlichen Sinn zu entwickeln. Hierhin führte die Verehrung, das Studium und die Nachahmung der alten Literatur, welche von Anfang an in einem ſolchen Geiſte ſich ausgebildet hatte; hierhin auch die Ausbildung der neuern Sprachen zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche, zwei Punkte, um welche herum eine ganz neue Geſtaltung der Wiſſenſchaften im Intereſſe des weltlichen Lebens ſich lagerte.

Aber es war nun auch zu erwarten, daß die Wiſſenſchaft, nachdem ſie dieſem neuen Zuge zu folgen begonnen hatte, in ihrer weltlichen Richtung ſich übernehmen würde. Dies iſt ein allgemeines Geſetz der menſchlichen Entwicklung, daß, wenn ſie durch irgend ein mächtiges Intereſſe und unter den Begünſtigungen deſſelben in eine äußerſte Richtung getrieben worden iſt, und nun beginnt ihre Einſeitigkeit gewahr werdend nach der entgegengeſetzten Seite ſich zu wenden, daß ſie alsdann auch nach dieſer Seite auszuſchweifen beginnt und erſt allmälig zu einem gleichmäßigen, von beiden äußerſten Enden gleich weit entfernten Streben zurückkehren kann. Sie geht nicht eine Bahn ohne Umſchweiſe nur immer gerade fort; ihr Gang läßt ſich weit richtiger mit den Schwingungen eines Pendels vergleichen, welche nur allmälig zur Ruhe kommen. Daraus haben wir die Erſcheinung zu erklären, welche ſchon früher erwähnt wurde, daß in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften eine ſolche Umwandlung der geiſtigen Beſtrebungen ſtatt fand, welche in einem völligen Gegenſatze gegen die früher eingeſchlagenen Richtungen des Scholaſticismus dieſem bald gar keine Wiſſenſchaftlichkeit zugeſtehen wollte und eben hierin ihre Einſeitigkeit zu erkennen gab. Die Sicherheit, mit welcher bisher die Scholaſtiker den theologiſchen Forſchungen in der Philoſophie ſich hingegeben hatten, war jetzt verſchwunden. Man ſah dieſe Unterſuchungen nur für leere Grübelei an. Wer von den wiſſenſchaftlich Denkenden dem Chriſtenthume noch getreu blieb, der glaubte doch entweder den Weg der Philoſophie zur Erforſchung der chriſtlichen Lehre verlaſſen und nur den geſchichtlichen Überlieferungen folgen zu müſſen, oder folgte von der Kirchenlehre ſich abwendend theils leeren theoſophiſchen Träumereien, theils ſchwärmeriſchen Deutungen der heidniſchen Philoſophie, deren weſentlichen Unterſchied von der chriſtlichen Lehre nur Wenige zu ſchätzen wußten. Bei den Philoſophen, wie in andern Zweigen der Literatur, wie auch in der ſchönen Kunſt, nahm eine faſt abgöttiſche Verehrung des vorchriſtlichen Alterthums Überhand, welches man doch nur einſeitig verſtand; in ihrem Gefolge ging Atheismus oder Verehrung der Natur; als man aber über die Nachahmung des Alterthums ſich erheben lernte, da leitete die Erforſchung der weltlichen

Erſcheinungen den ſelbſtändigen Gang der Wiſſenſchaften. In der Philoſophie war man gegen die theologiſchen Forſchungen theils gleichgültig, theils feindlich geſinnt. Genug es läßt ſich nicht verkennen, daß die Richtung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, welche ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften geraume Zeit herſchte, vom Theologiſchen ſich abwendete und dagegen mit allem Fleiß die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen ſei es der Natur, ſei es der Vernunft zu erforſchen bemüht war. Wir werden daher die Philoſophie, welche in dieſer Richtung ſich ausbildete, als eine ſolche zu betrachten haben, welche in einſeitig weltlicher Forſchung ſich bewegte. Daß ſie einen ſolchen Charakter an ſich trug, wird man nicht bezweifeln können, wenn man auf ihre Ausgangspunkte ſieht, auf die Philoſophie, welche gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts vorzüglich in England und in Frankreich herſchte. In dem leichtſinnigen Tone, welchen ſie gegen alles Heilige erhebt, in dem Atheismus, welchen ſie offen predigt, in ihren Zweifeln, ob etwas anderes, als die Erſcheinung erkannt werden könne, ja in ihrer Behauptung, daß nichts anderes ſei, als das Sinnliche, wird man die vollgültigſten Zeichen davon finden, welcher Natur die Entwicklung der Philoſophie geweſen, deren Ausgang auf dies Äußerſte geführt hatte.

Man könnte nun freilich, wenn man dieſe Endergebniſſe betrachtet, die Frage aufwerfen, ob eine Richtung der Philoſophie von der angegebenen Art noch der chriſtlichen Philoſophie zugezählt werden könnte. So hat man auch von einer andern Seite her den Zweifel geäußert, ob überhaupt die zuletzt erwähnte freigeiſteriſche Denkweiſe den Namen der Philoſophie, welchen ſie ſich ſelbſt beilegte, zu tragen verdiente. Allein beide Fragen beantworten ſich von denſelben Grundſätzen aus in derſelben Weiſe. Wer den Entwicklungsgang einer Wiſſenſchaft unterſucht, muß ſich darauf gefaßt machen auch auf Irthümer zu ſtoßen, welche früher entſtehen mußten, ehe die Wahrheit erkannt werden konnte. Dies gilt von der Philoſophie noch mehr, als von andern Wiſſenſchaften, weil ſie am meiſten im Kampfe der Wahrheit mit dem Irthum lebt. Wir werden den philoſophiſchen Gang der Gedanken auch noch in ſeinen Ausartungen nicht verkennen dürfen. Wenigſtens die Methode des Philoſophirens, wie unvollkommen es auch ſei, wird darin geübt; viele Verſuche müſſen gemacht werden, ehe einer gelingt. Solche Verſuche im philoſophiſchen Denken vermiſſen wir nun auch in der Denkweiſe nicht, welche im vorigen Jahrhundert von den Engländern und Franzoſen Philoſophie genannt wurde. Wir ſind nicht minder davon überzeugt, daß ſie, wenn auch in verkehrter und unbewußter Weiſe, der Wahrheit dienend auch der chriſtlichen Wahrheit haben dienen müſſen, die ja keine andere iſt, als die Wahrheit überhaupt. Das Chriſtenthum hat ſich aus vielen Irthümern, aus vielem Aberglauben herausarbeiten müſſen; immer von Neuem haben ſich Schlacken an dasſelbe angeſetzt. So konnte es auch nicht ausbleiben, daß gegen dieſe Ausartungen des reinen Chriſtenthums ein wiſſenſchaftliches Beſtreben ſich erhob, welches in Verkennung des wahren Chriſtenthums und des mit ihm verbundenen Aberglaubens, indem es dieſen beſtritt, als jenem feindlich geſinnt angeſehn werden, ja ſich ſelbſt anſehen konnte.

Es iſt nur eine ſehr gewöhnliche Steigerung der Parteiſucht, wenn die wahren Freunde einer Sache für ihre Feinde gehalten werden. Aber es konnte auch bei einem ſolchen Streite gegen die Verunreinigung des Chriſtenthums leicht geſchehen, daß man das Wahre in ihm über die Mängel ſeiner Erſcheinung verkannte, und alles in eins zuſammenfaſſend ſeinem ganzen Weſen ſich entgegenſetzte. Wenn nun ſo etwas in der einſeitig weltlichen Richtung der Philoſophie geſchehen ſein ſollte, woran wir nicht zweifeln können, ſo dürfen wir doch auch darin den Einfluß des Chriſtenthums nicht vermiſſen. Denn die polemiſche Haltung einer Lehre bleibt immer abhängig von der Denkweiſe, gegen welche ſie ſich erhebt, und je gewaltſamer ſie verfährt, um ſo weniger kann ſie verleugnen, daß ſie die Kraft deſſen empfindet, gegen welches ſie leidenſchaftlich entbrannt iſt. Daher mögen wir zwar bekennen, daß die zweite Periode unſerer Geſchichte und beſonders ihr Ausgang den Einfluß der chriſtlichen Geſinnung auf die Philoſophie nicht ſo offenbar an ſich trägt, als die erſte; aber ſie iſt doch nur daraus zu begreifen, daß ſie im Gegenſatz gegen dieſe ſich entwickelte, weswegen ſie auch wenigſtens anfangs viel von derſelben aufnahm und nur in einzelnen Punkten ihren Streit gegen ſie durchführte, erſt allmälig aber ihren vollen Gegenſatz gegen ſie herauskehrte.

Sehen wir nun im Allgemeinen auf den Gang der Entwicklung des chriſtlichen Geiſtes und beſonders der chriſtlichen Philoſophie, ſo leben wir zu ſehr der Überzeugung, daß alle Schickungen der Geſchichte dem Guten dienen müſſen, als daß wir daran zweifeln könnten, daß die weltliche Richtung der Philoſophie und beſonders der freigeiſteriſche Leichtſinn des vorigen Jahrhunderts keine Ausnahme von der Regel machen könne. Wir können uns nicht zu der Meinung derer bekennen, welche davon überzeugt ſind, daß die chriſtliche Glaubenslehre ein für allemal feſtgeſtellt ſei durch die Unterſuchungen der Kirchenväter, der Scholaſtiker oder des Jahrhunderts, in welchem die kirchliche Reformation zu neuen Feſtſtellungen der Glaubensartikel führte. Kaum möchte jemand unſerer Meinung widerſprechen, es ſei denn, daß er glaubte, die chriſtliche Lehre wäre nur eine Sache für das ungelehrte Volk, nicht aber für wiſſenſchaftliche Männer, und man könne ſich daher begnügen, in ihr eine Reihe leitender Grundſätze zuſammenzuſtellen ohne auf deren Folgerungen einzugehn, in welchen ſie nothwendig eine umfaſſendere Bedeutung gewinnen müſſen. So gering denken wir nicht vom Chriſtenthum und ſeiner Lehre, und deswegen können wir dieſe auch nicht als etwas für ewige Zeiten Abgemachtes anſehn. Vielmehr wenn es wirklich ſo war, wie es früher von uns ausgeſprochen wurde, daß in der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie nur eine einſeitig theologiſche Richtung herſchte — und ſchwerlich läßt ſich dies bezweifeln —; ſo müſſen wir auch die Richtung der neuern Philoſophie ſeit Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, wie einſeitig ſie auch zuletzt gegen die chriſtliche Theologie ſich erklären mochte, als dazu beſtimmt anſehn eine nothwendige Ergänzung der frühern Einſeitigkeit einzuleiten. Daß dieſe ihre Beſtimmung hinter ihrer eigenen Einſeitigkeit ſich verborgen hat, iſt eine natürliche Folge des hartnäckigen Kampſes, welchen ſie mit dem Scholaſticiſmus zu beſtehen hatte. Wir finden überhaupt, daß die neuere Philoſophie bei Weitem weniger als die alte in der Weiſe allmälig ſich entwickelnder Schulen ſich fortgebildet hat; ihre Bewegung wirft ſich vorherſchend in entſchiedene Gegenſätze; faſt nur der Widerſpruch gegen ſo eben aufgekommene Lehren weckt ihr neue Gedanken. Daher iſt ihr Fortgang ſo ſchwer zu verſtehen. In dieſer Weiſe geſtaltet ſich nun auch der größte und gewaltigſte Widerſpruch, den die neuere Zeit gegen den Scholaſticiſmus erhoben hat. Dabei war es nicht möglich die ältere theologiſche Richtung der Philoſophie billig zu beurtheilen und die weltliche Forſchung nur dazu zu benutzen die Lücken der theologiſchen Lehre zu ergänzen; man glaubte alles neu machen zu müſſen. So war es nicht minder eine Übertreibung des Widerſpruchs gegen die frühere philoſophiſche Lehrweiſe, als Kant den Dogmatiſmus der neuern Philoſophie mit einem Wurfe verwarf. Mögen wir uns freuen, wenn wir jetzt zu einer billigern Schätzung der Vergangenheit zurückgekehrt und im Stande ſind einzuſehn, daß die theologiſche Richtung in der Philoſophie nur in Verbindung mit der weltlichen die richtige Einſicht in das Weſen der Dinge uns gewähren kann.

Hierauf blickend können wir nun nicht anders als urtheilen, daß wir bereits in eine dritte Periode der chriſtlichen Philoſophie eingeſchritten ſind, obgleich wir bei unſern früher geäußerten Zweifeln beharren, ob wir in dieſer ſchon ſo weit vorgerückt ſein möchten um ſie unparteiiſch beurtheilen zu können. Über ihren Charakter, wenn er nur im Gegenſatz gegen die frühern Perioden beſtimmt werden ſoll, können wir doch nicht zweifelhaft ſein. Wenn die erſte Periode eine einſeitig theologiſche, die andere eine einſeitig weltliche Richtung gehabt hatte, ſo mußte die dritte darauf ausgehn dieſe entgegengeſetzten Richtungen unter einander auszugleichen. Dies iſt denn freilich ein ſo weit ausſehendes Geſchäft, daß ſich kaum hoffen läßt, es werde ſogleich mit einem Schlage gelingen. Wir ſind von der Verblendung fern, in welche die einſeitige Vorliebe für die Gegenwart zu ſtürzen pflegt; wer nur dieſer leben mag, der verkümmert ſich die reifliche Überlegung des Vergangenen und die ſichere Hoffnung einer fernen und beſſern Zukunft. Nicht leicht findet jetzt noch eine ähnliche Meinung Gehör, wie ſie im vorigen Jahrhunderte ſelbſtgefällig ſich vernehmen ließ, als wäre jetzt das echt philoſophiſche Jahrhundert angebrochen. Aber in unſerer Beurtheilung der vergangenen Zeiten können wir uns auch den Standpunkt nicht rauben laſſen, von welchem aus die frühere Philoſophie beurtheilt werden muß, den Standpunkt unſerer eigenen Philoſophie, wie ſie gegenwärtig iſt. Soll nun dieſer einigermaßen als genügend angeſehn werden, ſo muß man annehmen, daß er von den Einſeitigkeiten früherer Jahrhunderte bis auf einen gewiſſen Grad ſich befreit habe. Doch hiervon iſt ſchon früher geſprochen worden. Für unſern Zweck iſt an dieſer Stelle nur noch die Frage zu berühren, wo wir den Beginn der dritten Periode zu ſetzen haben. Frühere Äußerungen haben angedeutet, daß die Entwicklung der deutſchen Philoſophie, welche mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begonnen hat, den Anfang der Bewegungen bezeichne, in welchen wir jetzt noch begriffen ſind. Nur noch einige rechtfertigende Worte mögen darüber geſagt werden. Es ſind beſonders zwei Punkte, auf welche wir aufmerkſam machen wollen. Der eine betrifft den Schluß der nächſt vorhergehenden, der andere den Anfang der neuen Periode. Was den erſten anbelangt, ſo meinen wir, daß nicht leicht eine größere Steigerung des Streites gegen das Chriſtenthum und ſeinen Einfluß auf die Philoſophie erwartet werden kann, als die, welche im vorigen Jahrhundert von den Engländern und Franzoſen über das wiſſenſchaftliche Europa ſich verbreitete, als es gewöhnlich wurde im Chriſtenthum kaum eine merkwürdige Erſcheinung von weltgeſchichtlicher Bedeutung gelten zu laſſen und den Atheismus und Materialismus in der Phyſik, den Egoismus und die Genußſucht in der Sittenlehre mit einem faſt fanatiſchen Eifer zu predigen. Es läßt ſich hoffen, daß dies die äußerſte Spitze der antitheologiſchen Schwingung geweſen ſein werde, welche eben deswegen auch einen neuen Umſchwung herbeiführen mußte. War die Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie von der poſitiven Religion ausgegangen, ſo hatte man jetzt alle Stellungen, welche die Philoſophie gegen die poſitive Religion einnehmen kann, wiſſenſchaftlich durchzuführen verſucht, von der Gleichgültigkeit gegen die Religion an durch die Behauptung hindurch, daß ſie nichts anderes als eine wahrſcheinliche Meinung des geſunden Menſchenverſtandes ſei, bis zur Beſtreitung derſelben in ihren nothwendigſten Vorausſetzungen. Vergleichen wir uns mit jenen Zeiten der freigeiſteriſchen Wiſſenſchaft, ſo mögen wir wohl mit einiger Sicherheit ſagen, daß wir jetzt eine andere und hoffentlich gründlichere wiſſenſchaftliche Richtung gewonnen haben. Zwar das Gift, welches damals in vollen Gaben gereicht wurde, hat nicht verfehlt ſeine Nachwirkungen auch noch auf unſere Zeiten zu verbreiten; es wird auch jetzt noch ausgeboten, vielleicht in feinern Gaben, vor welchen man nicht ſo leicht zurückſchreckt; aber daß es ſich unmerklicher machen, daß es ſich verhüllen muß, iſt ſchon ein Zeichen der öffentlichen Scham, von der wiſſenſchaftlichen Denkweiſe erregt, welche die leichtſinnigen Gefährten einer rein weltlichen Richtung zu beſiegen angefangen hat. Was aber den Anfang der neuen Periode betrifft, ſo ſetzen wir ihn zwar nicht allein in der Kantiſchen Kritik der Vernunft, aber doch vorzugsweiſe in ihr; denn zu gleicher Zeit mit Kant nahmen auch noch andere Männer unter den Deutſchen eine Richtung, welche der herſchenden Weltlichkeit der Philoſophie ſich entgegenſetzte; aber unter ihnen iſt doch keiner, welcher ſo entſchieden die frühere Bahn der Philoſophie verlaſſen und ſo durchgreifend, wie Kant, auf die neueſte Entwicklung der Philoſophie eingewirkt hätte. Sein Gegenſatz gegen die frühere Philoſophie ſpricht ſich hauptſächlich als Streit gegen die dogmatiſche Philoſophie aus, welcher weſentlich darauf ausging eine gründlichere Wiſſenſchaft an die Stelle der oberflächlichen Philoſophie der nächſt vorhergehenden Zeiten zu ſetzen, einer Philoſophie, welche ſich eben deswegen verflacht hatte, weil ſie immer mehr nur die gewöhnliche Meinung und die Denkweiſe des ſo genannten geſunden Menſchenverſtandes gegen die tiefern theologiſchen Begriffe geltend machen wollte. Denn dies iſt die Natur des Dogmatismus in der Philoſophie, wie er von Kant bekämpft wird, daß er ohne Bedenken die Grundſätze, welche zur Beurtheilung der Erfahrung gebraucht zu werden pflegen, ſeien ſie mathematiſcher oder metaphyſiſcher Art, auch auf die Gegenſtände der philoſophiſchen Unterſuchung, auch auf die überſchwenglichen Begriffe, welche den Grund der Erfahrung darſtellen, anwenden zu dürfen glaubt. Dadurch kann er wohl für die Unterſuchung der Mannigfaltigkeit weltlicher Dinge etwas leiſten; aber das Gebiet der theologiſchen Unterſuchungen muß ihm in einer verſchobenen Geſtalt ſich zeigen, und der natürliche Erfolg dieſer verkehrten Denkweiſe iſt dann zuletzt, daß man die angeblichen Verkehrtheiten der Theologie verſpotten und verachten lernt. Daher iſt es als ein unſterbliches Verdienſt Kant's zu achten, daß er von Neuem den Blick über die Erfahrung hinaus in das Transcendentale erhob und die Grundſätze der Erfahrung von den transcendentalen Ideen unterſcheiden lehrte. Hierdurch hat er der Forſchung wieder eine theologiſche Richtung gegeben und die Deutſche Philoſophie, welche ihm hierin gefolgt iſt, darf deswegen angeſehn werden als eine neue Umkehr von einſeitig weltlicher Richtung zu einer der Theologie günſtigern Denkweiſe wiederum einleitend.

Drittes Kapitel.

Einleitung zur Philoſophie der Kirchenväter.

Es iſt eine ganz eigenthümliche Lage der Dinge, unter welchen die patriſtiſche Philoſophie zuerſt ſich ausbildete. Wenigſtens in dieſer Ausdehnung iſt es nur einmal in der

Weltgeſchichte vorgekommen, daß Völker und Reiche von Grund aus in entgegengeſetzte Beſtrebungen ſich trennten und ein großer allmälig zur Überzahl anwachſender Theil derſelben dem andern die Herrſchaft des Staats freiwillig überließ, ſo auch faſt alles aufgab, was dem politiſchen Leben von Künſten und Literatur anhing, ſich dagegen nur ein frommes Leben, eine ſtille Gemeinſchaft unter ſich in Übung geiſtiger Betrachtungen und eines wohlthätigen Lebens vorbehielt. Es iſt etwas Unnatürliches in einer ſolchen Abſonderung, wenn auch nicht nothwendig aus Schuld derer, welche ſich abſonderten; daß es aber etwas Unnatürliches iſt, das giebt ſich alsbald zu erkennen, wenn wir in dem frommen Verein der Abgeſonderten die Keime eines neuen, allmälig ſich ausbildenden politiſchen Lebens erblicken [1]). Die erſten Chriſten mochten dulden, ſo lange ſie ohnmächtig, wenige und zerſtreut waren; nachdem ſie aber zahlreich geworden, nachdem ſie einen feſten Zuſammenhang und thatkräftige Häupter gewonnen hatten, da mußten ſie eine ſichere Stellung für ihr frommes Leben, da mußten ſie Rechte und, um ſie ſchützen zu können, die Herrſchaft zu gewinnen ſuchen.

In der Mitte einer ſolchen Bewegung hat ſich die Philoſophie und überhaupt die Literatur der Kirchenväter entwickelt. Sie iſt von ihr natürlich nicht unabhängig geblieben. Überblickt man aber den Gang ihrer Entwicklung und beſonders ihre Ausgänge, ſo wird man doch überraſcht werden über den Grad ihrer Abhängigkeit.

---

[1]) Die Kirchenväter ſelbſt nennen den Verein der Chriſten eine πολιτεία.

Daß eine Literatur nur in der Entwicklung eines Volkes zur kräftigen Blüthe gelangen könne, glauben wir vorausſetzen zu dürfen; wo iſt nun aber das Volk, welches zu den Zeiten der Kirchenväter dieſe Literatur entwickelte? Doch auch abgeſehen hiervon, es ſtellt ſich überdies auf unverkennbare Weiſe heraus, daß dieſe Zeiten weſentlich eine andere Aufgabe hatten, als die Frucht einer reifen Philoſophie oder auch überhaupt nur einer einigermaßen befriedigenden Literatur zu bringen. Es fehlt zwar der Literatur der Kirchenväter nicht an Stärke und Erhabenheit der Gedanken, auch zum Theil nicht an einem friſchen und beherzten Ausdruck; hierin möchte ſie vor vielen andern Literaturen glänzen; aber es fehlt ihr an Weite des Geſichtskreiſes, an freiem Überblick über das Ganze, welcher allein Unbefangenheit und Sicherheit des Urtheils gewähren kann, und beſonders an Schönheit des Gleichmaßes, wodurch denn im Überbieten des Erhabenen und in unzähligen Abſchweifungen und Wiederholungen ſelbſt der kräftigſte Gedanke ſeine Stärke verliert. Die Sprachen der alten Völker waren zur Zeit der Kirchenväter ſchon mitten in ihrem Verfall und verriethen faſt nur in ungeſunden Bildungsformen ihr Leben. Die lateiniſche Sprache fand den Herd ihrer Fortbildung meiſtens in den Schulen der Rhetoren für das Gerichtsweſen, und den Übertreibungen und dem Gepränge einer ſolchen Schule entſpricht denn auch der Styl der lateiniſchen Kirchenväter, welcher doch an Reinheit, wenn auch gekünſtelter, meiſtens den Styl der Griechiſchen Kirchenväter beſonders der erſten Jahrhunderte noch um Vieles übertrifft. Dieſe Männer dagegen mußten natürlich vieles von der Vermiſchung ausgearteter Mundarten halbgriechiſcher Völkerſchaften annehmen, unter welchen zuerſt das Chriſtenthum bei den niedern Claſſen der Geſellſchaft ſich verbreitet hatte. Da die heiligen Schriften der Chriſten ſelbſt in einer ſolchen Mundart abgefaßt waren, ſo konnte es nicht fehlen, daß geraume Zeit verging, ehe man allmälig größere Reinheit der Sprache zu begehren anfing. Im Allgemeinen aber wandte ſich die Literatur der Kirchenväter meiſtens an die niedern Stände des Volkes, und es iſt unverkennbar, welchen nachtheiligen Einfluß dies in einer Zeit haben mußte, in welcher wir ein ſich kräftig entwickelndes Volk vermiſſen, in welcher die niedern Stände in der That eine Maſſe ohne Halt und Einheit der Bildung waren. An eine Volkspoeſie iſt in dieſen Zeiten nicht zu denken; der Geſchmack verliert ſich in die roheſten Vorſtellungsweiſen. Ganz natürlich aber wirkt das Beſtreben der Menge ſich anzubequemen beſonders nachtheilig auf die wiſſenſchaftliche Literatur. Da bringt es hervor, daß man mit ungenauen Bildern ſich begnügt, wo ſicher beſtimmte Begriffe ſtehen ſollten; da führt das Gefühl, daß ſolche Bilder nicht genügen, und überdies das Bedürfniß die ungebildete Menge ohne Unterlaß von Neuem zu bearbeiten zu der Breite unzähliger Wiederholungen, welche beim Leſen ſelbſt der geiſtreichſten Kirchenväter zuletzt Ermüdung ſpüren laſſen.

Wie nachtheilig mußte nun alles dies beſonders auf die ſchwierigſte aller wiſſenſchaftlichen Darſtellungen, auf die philoſophiſche, einwirken. Überdies aber war auch die Richtung, welche das chriſtliche Leben zunächſt nehmen mußte, der Philoſophie nicht günſtig. Das Hauptbeſtreben in der Mitte der chriſtlichen Kirche ging auf einen durchaus praktiſchen Zweck, auf die Herſtellung einer geſellſchaftlichen Ordnung, welche der chriſtlichen Geſinnung gemäß wäre. Nur unter dieſer Bedingung, wie man ſie auch befriedigen mochte, konnte das Chriſtenthum umgeben von ſo vielen Gegnern geſichert werden. Dieſem praktiſchen Zwecke mußte ſich auch die Lehre fügen, welche unter ſeinem Schutze ſich zu gründen anfing. Zwar iſt die Philoſophie dieſer Zeiten nicht der Kirchenlehre dienſtbar, wie man behauptet hat, vielmehr von der chriſtlichen Geſinnung ausgehend hilft ſie die Lehre erſt zu einer beſtimmten Geſtalt ausprägen; allein daß die chriſtliche Geſinnung vorherſchend in der Richtung auf das geſellſchaftliche Leben ſich bethätigt, das kann der Lehre nicht günſtig ſein, welche durch Berückſichtigung praktiſcher Zwecke immer eine eingeſchränkte Geſtaltung gewinnen wird. Der Ausbildung der Kirche iſt allerdings die Ausbildung der chriſtlichen Philoſophie in dieſem Zeitalter untergeordnet.

Doch muß man ſich hüten dies Verhältniß zwiſchen der chriſtlichen Philoſophie und der Ausbildung der chriſtlichen Kirche, wie es in dieſem Zeitalter ſich herausſtellte, in einem falſchen Lichte zu erblicken. Sogleich bei Gründung der chriſtlichen Gemeinſchaft ging das Beſtreben auf einen Verein des Lebens, welcher alles Unreine und Unſittliche möglichſt von ſich entfernt hielte, dagegen in innerlicher Geſinnung, in einem heiligen Geiſte eins wäre und in dieſem Sinne auch in Werken der Milde, der Liebe und eines gottgeweihten Wandels ſich verkündete. In einer ſolchen heiligen Gemeinſchaft ſonderte man von den Heiden ſich ab. Da bildete ſich bald eine aſcetiſche

Strenge aus, welche jede Berührung mit den Werken des Götzendienſtes floh, in misverſtandenem Eifer ſogar an ſich unſchuldige Dinge, weil ſie dem Misbrauche unterworfen ſind, mied und verdammte und in Hoffnung auf die zukünftige Verherlichung der Heiligen die Luſt dieſer Welt verſchmähte. So lange dieſe Geſellſchaft klein war, konnte ſie in einfachen Formen ihre Verhältniſſe ordnen; ſobald ſie aber zu größerer Ausbreitung gelangte, mußte ſie auch eine ſtrengere Gliederung zur Aufrechthaltung ihres Zuſammenhangs in ſich ausbilden. So wuchs die Verfaſſung der Kirche heran, welche für die Reinheit der chriſtlichen Gemeinſchaft, für ihre Einigkeit unter manchen auseinanderſtrebenden Bewegungen, für ihre Verbreitung und Wirkſamkeit zu ſorgen hatte. Mit ihrer Ausbreitung konnte es aber auch nicht fehlen, daß manches Unreine in ſie kam und daß beſonders ihre Abſonderung von der übrigen Welt weniger ſtreng feſtgehalten wurde. In der Leitung der Kirche mußten deswegen bald andere Grundſätze ſich geltend machen, welche nachſichtiger gegen die Schwachen, die Rückſicht eintreten ließen, daß eine Geſellſchaft, welche weſentlich für das zukünftige Leben arbeite und für dieſes die vollkommene Heiligkeit ſuche, doch im gegenwärtigen Leben eine ſolche noch nicht in Anſpruch nehmen könne, daß ſie im gegenwärtigen Leben nur den noch unſichtbaren Keim einer Herlichkeit zu pflegen habe, welche erſt in der Zukunft an ihr ſich offenbaren ſolle. Dieſe Grundſätze gewannen allmälig eine weitere Verbreitung ſchon im zweiten Jahrhundert und noch mehr im dritten und vierten, natürlich nicht ohne harte Kämpfe entgegenſtehender Parteien, welche, wie die Montaniſten, Novatianer, Meletianer, Donatiſten, die ſtrengere Übung der frühern Kirche feſthalten oder auch wohl im Kampfe gegen einreißende Lockerheit noch ſchärfen wollten. Die Verhältniſſe der Zeit oder der in jeder religiöſen Geſellſchaft und beſonders in der chriſtlichen thätige Trieb nach Ausbreitung ſiegten über alle dieſe entgegenſtehenden Parteien, und daß dieſe ſich nicht zu erhalten im Stande ſein würden, das war entſchieden, als im vierten Jahrhundert das Chriſtenthum zur herſchenden Religion ward und damit auch die Abſonderung des chriſtlichen Lebens von der weltlichen Ordnung der Dinge aufhörte. Zwar blieb auch jetzt noch jene alte Scheu der Chriſten mit dem weltlichen Streben ſich zu beflecken; aber ſie äußerte ſich jetzt anders; in der großen Menge der Chriſten war ſie kaum noch zu ſpüren, auch die ſtreng aſcetiſchen Parteien verſchwanden allmälig, nur noch im mönchiſchen Leben, welches zu gleicher Zeit mit der größern Ausbreitung des Chriſtenthums ſich erhob, erzeugte ſich eine neue Abſonderung, ſo wie früher der Reinen von den Unreinen, ſo jetzt der Reinern von den weniger Reinen. Eine ſolche mußte wohl um ſo ſtärker geſucht werden, je mehr die Formen der chriſtlichen Gemeinſchaft ſich verweltlichten, ſobald das Chriſtenthum Glaube der weltlichen Herſcher geworden war. Sogleich die Arianiſchen Streitigkeiten in den Zeiten Conſtantins des Großen, ſeiner Söhne und Nachfolger zeigen, wie verwirrend durch Herſchſucht und die wildeſten Leidenſchaften die Berührung mit der Staatsgewalt in die Kirche hereinbrach, und ſo iſt es ſpäter durchweg in dieſem Zeitraume geblieben.

Wenn man dieſen Ausgang betrachtet, ſo könnte man wohl glauben, daß, ſollte auch dieſer Zeitraum die Aufgabe gehabt haben eine Kirche im chriſtlichen Sinn auszubilden, er doch nicht damit zu Stande gekommen ſei. Denn das Verhältniß, in welchem zuletzt die Kirche zum Römiſchen Kaiſerthum ſich findet, dürfte ſchwerlich der Idee genügen, welche man von einer richtigen Verfaſſung der Kirche ſich bilden möchte. Was nach Untergang der Römiſchen Herrſchaft im Weſten Europa's ſich ergab, das kann noch weniger befriedigen. Alle dieſe Verhältniſſe haben auch nicht beſtehen können. Aber wenn auch eine richtige Verfaſſung der Kirche zu geſtalten dieſer Zeit nicht gegeben war, ſo hat ſie den Beſtand der Kirche doch gegründet, den Unterſchied zwiſchen Kirche und Staat als ihre Fahne erhoben und ihn ſo feſt geſtellt, daß er bei allen künftigen Schwankungen über die Grenzen der geiſtlichen und der weltlichen Macht doch niemals hat erſchüttert werden können. Gewiß werden wir nicht in den Verdacht kommen können, als gingen wir darauf aus die Bedeutung dieſes Zeitraums gering anzuſchlagen, wenn wir ihm das Geſchäft anweiſen dieſen Bau der Kirche zu gründen, welcher einen ſo großen Einfluß geübt hat auf alle Zeiten bisher, welcher zum Theil jetzt noch in ſeinen Trümmern beſteht und zu Zwecken aufbewahrt zu ſein ſcheint, welche man kaum ahnen möchte. Der Gedanke der einen katholiſchen Kirche, welche dazu beſtimmt ſein ſoll über die ganze Menſchheit ſich zu verbreiten und alle Gläubige zu ſammeln, dieſer große Gedanke hat ſich in dieſer Zeit praktiſch geltend gemacht und iſt von damals her ein weſentliches Beſtandtheil der Denkweiſe unter allen chriſtlichen Völkern geworden. So feſt iſt er gegründet, daß er ſelbſt unter den Parteiungen ſich erhalten hat, in welchen man unter den Schmerzen der wahrhaft religiös Geſinnten eine Trennung der Kirche für nothwendig erachten mußte.

Von dieſem Streben auf kirchliche Einheit ausgehend hat nun die Denkweiſe und mithin auch die Philoſophie dieſer Zeiten natürlich in ihrem Innerſten bewegt werden müſſen. Im Allgemeinen iſt daraus die Ängſtlichkeit zu erklären, in welcher man an einen beſtimmten Kanon der Lehre ſich zu halten ſehr früh begann, um nicht durch Verſchiedenheit der Überlieferung zu Spaltungen Veranlaſſung zu geben. Zwar iſt ſchon früher geſagt worden, daß dieſer Kanon keinesweges die Freiheit des philoſophiſchen Forſchens abſchnitt, denn er war verſchiedener Deutungen fähig, wurde auch noch allmälig durch Philoſophie erweitert und ließ in ſehr vielen Punkten der Philoſophie zu allen Zeiten Freiheit der Meinungen[1]; allein nachdem er einmal der kirchlichen Lehrweiſe ſich bemächtigt hatte, konnte es doch nicht wohl ausbleiben, daß er einen beſchränkenden Einfluß auf die philoſophiſchen Unterſuchungen gewann. So wie es die Weiſe aller geſellſchaftlichen Formen iſt die Überlieferungen früherer Zeiten mit gewiſſenhafter Sorgfalt zu bewahren, ſo mußte auch von der Kirche die einmal feſtgeſtellte Lehrweiſe ſo viel als möglich unverändert feſtgehalten werden und denen, welche vor allen Dingen die Einheit der Kirche wollten, hätte es ein geringerer Verluſt dünken müſſen die Gedanken, welche ſie wiſſenſchaftlich in ſich entwickelt hatten, in einer weniger paſſenden Form darzuſtellen, als durch eine freiere Darſtellung Anſtoß zu erregen, wenn ſie bei der Heiligkeit des Gegenſtandes einer ſolchen Überlegung fähig geweſen wären. Hieraus floß aber auch bei Vielen die Scheu ihre Forſchungen weiter und über das Gebiet deſſen auszudehnen, was durch die Bedürfniſſe der kirchlichen Geſellſchaft verlangt wurde, weil das freie Denken über dies Gebiet hinaus bei wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit leicht erſchütternd auf die Kirchenlehre zurückwirken konnte. Daher in ſolchen Fällen, die doch über die Grenzen hinauszugehen aufforderten, verwahrte man ſich vorſichtig dagegen, als wollte man die Ergebniſſe ſeines Nachdenkens Andern aufdrängen; nur als Überzeugungen des Einzelnen, welche der allgemeinen Lehre nicht entgegenwären, ſollten ſie geduldet werden. Dagegen galt es als das Wichtigſte, den allgemeinen Glauben gegen jeden Zweifel des wiſſenſchaftlichen Denkens feſtzuſtellen, ja für verdienſtlich im Fortſchreiten der Unterſuchung, wo ſie die gemeine Faſſungskraft der Gläubigen zu überſteigen ſchien, nur mit allgemeinen Formeln ſich abzufinden, ſelbſt bei der Gefahr, daß ſie entgegengeſetzte Richtungen des Glaubens nur äußerlich vereinigten und den ſcheinbaren Widerſpruch mehr verſteckten, als zu gründlicher Löſung führten.

---

[1] Vergl. Iren. adv. haer. I, 10, 3; Orig. de princ. praef. 3 sqq.; Greg. Nazianz. orat. XXVII fin. p. 495 ed. Par. 1778.

Bei dieſer kirchlichen Richtung der Lehre trat nun auch das Menſchliche in ſeinem Verhältniſſe zum Göttlichen durchaus in den Vordergrund aller Unterſuchungen, weil ja die Kirche doch nur Menſchen zu vereinigen beſtimmt iſt, und kaum geſtattete man ſich dem Gedanken

Raum zu geben, als könnte die Schöpfung noch einen andern Zweck haben als das menſchliche Leben und in dieſem wieder das kirchliche. Wer es nicht wagte den Menſchen oder gar nur die kleinere Zahl der frommen Menſchen als den alleinigen Zweck Gottes bei der Schöpfung zu bezeichnen, der zog doch nur etwa noch die Engel in dieſen Zweck, als welche in einer ähnlichen frommen Gemeinſchaft unter einander und auch mit den Menſchen gedacht werden konnten, wie eine ſolche die Kirche gründen ſollte. Was am meiſten unter dieſer Beſchränkung des Geſichtskreiſes leiden mußte, das war die Forſchung über die Natur; denn die Bildung einer frommen Gemeinſchaft hat einen ethiſchen Charakter, mit dem Phyſiſchen dagegen, auch ſofern es als Grundlage des ſittlichen Lebens gedacht wird, nur ſehr wenig zu thun, da gerade dieſe Form der Geſelligkeit an die innerſten Regungen unſeres Gemüths vorherſchend ſich anſchließt, mit unſerm äußern Handeln aber und unſerer Macht über die Natur nur in entfernter Beziehung ſteht. Aber eben deswegen konnten unter dieſen Umſtänden auch die ethiſchen Unterſuchungen nur in einem ſehr beſchränkten Sinne betrieben werden. Sie wurden auf das kirchliche Leben vorherſchend hingewieſen und dieſes in einem ausſchließenden Gegenſatz gegen das Staatsleben gedacht. Die weltlichen Tugenden war man dabei außer Stande richtig zu würdigen, ihren Gehalt liebte man herabzuſetzen, ja man war geneigt ſie nur als glänzende Laſter zu betrachten. Man mochte Recht haben zu behaupten, daß die weltlichen Tugenden ohne die religiöſen keinen Werth haben, aber daß man den religiöſen Gehalt nur in der höhern Form des Chriſtenthums anerkannte und daß man den Zuſammenhang aller Sittlichkeit, von welchem jener Satz ausgeht, nicht auch in umgekehrter Weiſe geltend machte, bezeichnet die Einſeitigkeit dieſes Standpunktes in der Sittenlehre. Freilich ließ das Gefühl dieſer Einſeitigkeit nicht gänzlich ſich beſeitigen, vielmehr ſprach es ſich darin aus, daß man nicht allein die Gnade, ſondern auch Werke zur Bewährung derſelben forderte; aber in wie eingeſchränkter Bedeutung pflegten dieſe Zeiten den Begriff der guten Werke zu faſſen! Die Werke der Aſcetik, der Mildthätigkeit wußte man wohl zu ſchätzen, auch ſtimmte man im Allgemeinen nicht bei, wenn über die ſtrenge religiöſe Übung im zurückgezogenen Leben das Wirken in kirchlichen Ämtern verſchmäht wurde; aber ſelbſt die Ehe und das Familienleben wurden mehr für etwas Erlaubtes, als für etwas Gebotenes gehalten, und nun gar das politiſche Leben, die Ausbildung in Wiſſenſchaften und Künſten erſchienen faſt nur in dem Lichte weltlicher Verſuchungen. Es war unausbleibliche Folge dieſer Einſeitigkeiten, daß auch der Theil des ſittlichen Lebens, welcher vorherſchend geſchätzt wurde, nicht recht in das wiſſenſchaftliche Licht treten konnte.

Doch in der faſt gänzlichen Vernachläſſigung der Phyſik und in der mangelhaften Auffaſſungsweiſe des Ethiſchen ſchließen ſich die Kirchenväter an die einſeitigen Richtungen ihrer Zeit an, welche auch unter den Heiden herſchten. Es hängt dies, wie früher erwähnt wurde, auch mit dem allgemeinen Verfall der alten Philoſophie zuſammen. Aber der Abſcheu vor allem Heidniſchen, welcher den erſten Chriſten faſt natürlich war, wirkte auch noch in einer allgemeinern Weiſe nachtheilig auf die chriſtliche Literatur dieſer Zeiten. Der Gegenſatz zwiſchen übernatürlicher Offenbarung und zwiſchen natürlicher Erkenntniß mußte, ſo lange er nicht genauer erforſcht, ſo lange die verhältnißmäßige Nothwendigkeit beider nicht feſtgeſtellt war, bei den Chriſten auf die Vernachläſſigung der letztern einwirken; die Schüler Gottes, wie die Chriſten ſich nannten, dünkten ſich erhaben über den menſchlichen Unterricht; ſie glaubten ihn entbehren zu können. Es iſt merkwürdig genug, wie weit dieſer Wahn gehen konnte, welcher doch weſentlich nur einer heidniſchen Vorſtellungsweiſe angehört, als wenn der von Gott ergriffene Menſch aus dem Zuſammenhange der geſchichtlich fortſchreitenden Bildung herausgerückt würde, als wenn die Erziehung Gottes nicht durch die natürlichen Grade der menſchlichen Bildung fortſchritte. Wenn wir da die Verachtung der encykliſchen Wiſſenſchaften unter den Chriſten des zweiten Jahrhunderts faſt allgemein finden, wenn wir leſen, wie die unter den chriſtlichen Lehrern, welche mit der alten Philoſophie ſich bekannt zu machen ſuchten, ſich genöthigt ſahen darüber bei ihren Glaubensgenoſſen ſich zu entſchuldigen, wie das Lehramt eines Grammatikers, eines Philologen, geſchweige das Geſchäft eines Malers oder eines bildenden Künſtlers, wie die Mittheilung der weltlichen Wiſſenſchaften für etwas galt, was der Chriſt nicht betreiben ſollte, als wenn das Lernen ohne das Lehren rüſtig fortgehn könnte, ſo können wir das nur als eine Verblendung des erſten Eifers anſehn, welcher den bekehrten Menſchen von ſeinem frühern Leben durchaus abzuſchneiden dachte. Bei dieſer Verblendung konnte man nun freilich nicht bleiben und es kamen bald die Zeiten, welche hierüber die Chriſten auf eine empfindliche Weiſe belehren mußten. Als der Kaiſer Julianus ihnen verbot die Schriften der heidniſchen Dichter und Weiſen auszulegen und die heidniſchen Wiſſenſchaften zu lehren, da fühlten ſie den Zwang, welcher hierin lag, da ſahen ſie ein, wie ihnen hierdurch ein unentbehrliches Mittel der Bildung abgeſchnitten werde; was ſie früher ſich ſelbſt verboten hatten, das konnten ſie jetzt nicht mehr entbehren; ſelbſt chriſtliche Biſchöfe unternahmen es damals durch Nachbildungen der alten Literatur einen ſpärlichen Erſatz für die gewaltſame Beſchränkung ihrer Schulen zu geben. Aber wenn auch hierin ein Bekenntniß lag, daß der Unterricht in der alten Literatur den Chriſten der damaligen Zeit unentbehrlich war, ſo wurde doch das Bedürfniß desſelben keinesweges ſo ſtark gefühlt, als es für eine fruchtbare Betreibung der Wiſſenſchaften wirklich vorhanden war. Zwar ſank überhaupt ſchon im dritten und mehr noch im vierten Jahrhundert auch unter den Heiden das Studium des Alterthums in einem ſchnell fortſchreitenden Grade, aber doch am meiſten unter den Chriſten, und das Umſichgreifen des Chriſtenthums wird nicht mit Unrecht beſchuldigt, daß es hierzu viel beigetragen habe. Eine Scheu vor der heidniſchen Literatur blieb ſelbſt unter den feiner gebildeten Kirchenlehrern herſchend, ſelbſt in den Zeiten, in welchen zierlich nach rhetoriſcher Art ausgearbeitete Predigten dem Geſchmacke des kaiſerlichen Hofes ſchmeicheln ſollten und auch beim Volke den höchſten Ruhm erwarben. In vielen Warnungen vor dem Verführeriſchen der heidniſchen Bildung läßt ſie ſich vernehmen, und wenn auch die Ausbreitung des Chriſtenthums über den kaiſerlichen Hof und über die feinere Geſellſchaft das religiöſe Leben mit den Künſten der Welt verſöhnt zu haben ſchien, ſo erhoben ſich doch auch um dieſelben Zeiten die morgenländiſchen Mönche mit um ſo größerer Macht, welche nach dem Beiſpiele des heiligen Antonius wenig geneigt waren mit weltlichen Wiſſenſchaften ſich einzulaſſen. Das waren nun die chriſtlichen Philoſophen, wie ſie genannt wurden und ſich ſelbſt nannten, Männer, welche die Philoſophie nur in einer harten, enthaltſamen Lebensweiſe, in Übungen der Frömmigkeit, in Verachtung des weltlichen Lebens, wie des weltlichen Wiſſens ſuchten. Unter den Alten finden wir nichts, was wir ihnen vergleichen könnten, als nur die Kyniker, ſowohl in ihren Tugenden, wie in ihren Laſtern, auch im Beſten ohne Maß. Der Kirchenverfaſſung gehörten nun wohl dieſe Mönche nicht an, erſt in ſpätern Zeiten, mit Umbildung ihrer Lebensweiſe, ſollten ſie ihr einverleibt werden; aber ſie griffen doch oft in die Kirchenangelegenheiten gewaltſam ein und man ſieht hieran, wie ſie aus demſelben Principe hervorgegangen waren, in welchem die Kirche ſich gebildet hatte, aus dem Streite des religiöſen gegen das weltliche Leben; ja daß ſie in demſelben Geiſte wirkten, in welchem die Kirche gegen den Staat ſich erhoben hatte, das bemerkt man deutlich, wenn man beachtet, wie ſie noch oftmals der ausgearteten, von weltlichen Intereſſen beherſchten Kirche hülfreich zur Seite ſtanden und ihre Freiheit zu vertheidigen ſuchten.

Wenden wir uns zu den Einzelheiten, welche uns in dieſer Periode beſchäftigen werden, ſo tritt uns beſonders, wie ſchon früher angedeutet wurde, an den Ausgängen der patriſtiſchen Philoſophie auf das Unzweideutigſte heraus, wie dieſelbe nur eine untergeordnete Aufgabe der Zeit war. Zwei Männer ziehen beim allgemeinſten Überblick vor allen übrigen unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, Origenes und Auguſtinus, jener der Lehrer der morgenländiſchen, dieſer der abendländiſchen Kirche. Aber in welchem ſeltſamen Verhältniſſe ſtellen ſie ſich doch zu ihrer Zeit und Folgezeit dar. Sie bringen beide nicht eine lebhafte Entwicklung der Wiſſenſchaft hervor, etwa wie ein Sokrates oder ein Kant, ſondern geradezu umgekehrt ſchließt ſich unmittelbar an ſie der Verfall des allgemeinern wiſſenſchaftlichen Lebens an. Origenes hatte es gewagt ſeinen Blick, wenn auch nicht über das Ganze der Wiſſenſchaft auszubreiten, ſo doch in ſeinen Unterſuchungen über die chriſtliche Glaubenslehre ſehr allgemeine Grundſätze über die Natur alles Weltlichen in Anregung zu bringen. Was er darüber aufgeſtellt hatte, war auch keinesweges als etwas völlig Abgeſchloſſenes aufgetreten, noch weniger hatte es ſich als etwas der chriſtlichen Lehre vollkommen Entſprechendes bewährt; in allen dieſen Rückſichten war es geeignet zu weitern Unterſuchungen kräftigſt anzuregen. Daß es dies aber gethan hätte, davon finden wir nur ſehr geringe Spuren; faſt nur die Endergebniſſe, auf welche Origenes gekommen war, oder auch nur misverſtandene Ausſagen desſelben wurden verworfen oder verdammt, faſt ohne Unterſuchung, faſt ohne Verſuch der Anhänger die wahre Lehre des Origenes zu vertheidigen; nur in einem mildern, der Kirchenlehre weniger widerſtrebenden Sinne ſuchte man ſie zu deuten. Alles dies war ohne weſentlichen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche

Entwicklung. Dagegen traten nun ſogleich nach dem Origenes Streitigkeiten über einzelne Lehrpunkte ein, welche, wie wichtig ſie auch ſein mochten, doch die Aufmerkſamkeit von dem Ganzen der Wiſſenſchaft abzogen und die wiſſenſchaftliche Überſicht zerſplitterten. So kann das Bemühn des Origenes die Lehre der morgenländiſchen Kirche auf einen allgemeinern Standpunkt zu erheben faſt nur für einen misglückten Verſuch gelten. Etwas Ähnliches begegnet uns in der abendländiſchen Kirche, in welcher Auguſtinus einen ähnlichen Anlauf nahm, wie Origenes in der morgenländiſchen, mit demſelben Erfolg. Denn nach ihm bricht auch dieſe Erhebung zu einem allgemeinern wiſſenſchaftlichen Standpunkte ſogleich wieder ab. Zwar möchte es ſcheinen, als lägen die Gründe hiervon in den äußern ungünſtigen Verhältniſſen; denn ſchon in den letzten Lebensjahren des Auguſtinus erhielten die wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen im Abendlande durch das Hereinbrechen der Völkerwanderung einen tödtlichen Stoß. Allein wenn wir in das Leben des Auguſtinus ſelbſt hineinſehen, ſo werden wir kaum daran zweifeln können, daß die Gründe tiefer lagen. Bei ihm ſelbſt war anfangs ein viel allgemeineres wiſſenſchaftliches Streben, als zuletzt, wo er in einen Streit über einen einzelnen Lehrpunkt ſich verwickelt ſah, den er zwar anſcheinend ſiegreich durchführte, der aber dennoch nur zu einem einſtweiligen Abſchluß kam und den Keim vieler Streitigkeiten in den nächſten, wie in den fernſten Zeiten zurückließ. So löſte ſich auch hier wieder der allgemeine wiſſenſchaftliche Überblick in einem beſondern Punkte des Streites auf. Überhaupt aber, wenn von der Beſtimmung dieſes Zeitraumes die Rede iſt, können wir auch in den äußern Verhältniſſen, unter welchen er ſich entwickelte, nicht etwas Zufälliges ſehen, ſondern müſſen vielmehr aus den Störungen, welche jetzt für den Fortgang einer ſchon eingeleiteten wiſſenſchaftlichen Bildung eintraten, darauf ſchließen, daß dieſe Zeit nicht dazu beſtimmt war ihre wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen rein und ohne Durchkreuzung von der Seite anderer Intereſſen zur Entwicklung zu bringen.

Dasſelbe Ergebniß ſtellt ſich noch entſchiedener heraus, wenn wir den ganzen Verlauf der Philoſophie in dieſem Zeitraume überſehen. Die erſte Regung der chriſtlichen Philoſophie finden wir bei den Gnoſtikern, von welchen man ſagen möchte, daß ſie noch auf der Grenzſcheide zwiſchen der alten und der chriſtlichen Denkweiſe ſtehen, indem ſie zwar die Bedeutung der chriſtlichen Offenbarung anerkennen und in ihr, wenigſtens die meiſten, den Wendepunkt der Geſchichte erblicken, aber dadurch ſich nicht abhalten laſſen in ihrer philoſophiſchen Denkweiſe den weſentlichſten Punkten nach der Richtung ſich anzuſchließen, welche durch Verſchmelzung der Orientaliſchen und Griechiſchen Philoſopheme ſchon im erſten Jahrhundert nach Chriſto ſich ausgebildet hatte. Wie wenig nun auch dieſe Art der Philoſophie der chriſtlichen Denkweiſe genügen konnte, wie wenig ſie auch in ihrer Vorliebe für die bildliche Darſtellung nach Weiſe morgenländiſcher Veranſchaulichung eine lehrhafte Haltung zu gewinnen wußte, ſo möchte man doch behaupten, daß die ausgebildetſten unter den gnoſtiſchen Secten mehr als alle die ſpätern Kirchenlehrer den Zuſammenhang eines philoſophiſchen Syſtems erſtrebten. Im Streit gegen die Gnoſtiker und gegen die

Heiden und Juden bildete ſich alsdann allmälig das Syſtem der Kirchenlehre bis zu der Stufe der Entwicklung, auf welcher wir es bei den Apologeten, beim Irenäus und Tertullianus finden. Da entwickelten ſich die erſten Züge der Lehren, welche das Chriſtliche vom Jüdiſchen und Heidniſchen unterſcheiden, aber noch keinesweges in einer völlig abgeſchloſſenen Form. Dies erkennt man, wenn man vom Irenäus oder Tertullianus zu den Alexandriniſchen Kirchenvätern, dem Clemens und Origenes, übergeht und findet, daß bei ihnen der Streit gegen die Gnoſtiker einen mildern Charakter angenommen hat, indem ſie in ihrem Beſtreben nach einer zuſammenhängenden Lehre, welche das Ganze der Welt umfaſſen ſoll, auch in manchen einzelnen Lehrpunkten ſogar als Fortſetzer der gnoſtiſchen Denkweiſe erſcheinen können; denn hier entwickeln ſich die Keime zu einem neuen Streit, welcher erſt die entſcheidendſten Eigenthümlichkeiten des Chriſtenthums zur Sprache bringen ſollte. Von den Alexandrinern werden dieſe noch nicht mit voller Sicherheit vertreten; wir finden dieſe Männer in einem gewiſſen Schwanken, welches durch ihr ſyſtematiſches Beſtreben nur ſchlecht verſteckt wird; in dieſem ſtehen ſie hinter den Gnoſtikern, in der Erkenntniß des Weſentlichen in der chriſtlichen Offenbarungslehre hinter ihren Nachfolgern zurück. Es zeigt ſich nun auffallend genug, daß dieſe Zeit nur in polemiſcher Aufregung die einzelnen Lehrpunkte ſich entwickeln ſollte; denn erſt in den Arianiſchen Streitigkeiten ſollte man zu ſichern Beſtimmungen über die Trinität kommen, welche den Mittelpunkt der chriſtlichen Theologie bildete. Mit dieſer Entwicklung der Lehre löſte ſich aber auch zugleich das philoſophiſche Streben nach ſyſtematiſchem Zuſammenhange immer mehr auf, beſonders in der morgenländiſchen Kirche, welche bis dahin die Hauptrolle in der philoſophiſchen Unterſuchung geſpielt hatte. Mit der Beendigung der Arianiſchen Streitigkeiten verfiel man im Orient zum Theil auf Fragen, welche keinen rein philoſophiſchen Charakter an ſich tragen, ſondern dem hiſtoriſchen Elemente des Chriſtenthums vorherſchend ſich zuwenden, aber doch in philoſophiſcher Weiſe behandelt werden ſollten, von welcher Art die Fragen ſind über die Natur und den Willen des Erlöſers; um ſolche Fragen nun in den Streit ziehen zu können, erhob ſich alsdann ein Formalismus des Denkens, erkennbar an der Vorliebe für die Ariſtoteliſche Logik, welcher wohl dazu geeignet war dem äußern Zuſammenhange der Kirchenlehre zu dienen, aber dagegen den eigentlichen Geiſt derſelben um ſo weniger bewegte, und in einer Rückwirkung gegen dieſe Richtung der Unterſuchung, darauf angelegt das Göttliche nach Begriffsbeſtimmung zu meſſen, welche nur für die Betrachtung weltlicher Gegenſätze paſſen, zeigte ſich von der andern Seite ein Hang nach myſtiſcher Beſchaulichkeit, welcher der philoſophiſchen Unterſuchung eben ſo wenig förderlich ſein konnte. Zu derſelben Zeit ſonderte ſich auch die abendländiſche Kirche mehr, als dies früher der Fall geweſen war, von der morgenländiſchen Kirche ab, welches zum Theil in den politiſchen Verhältniſſen ſeinen Grund hatte, aber doch nicht weniger in den geiſtigen Richtungen der Zeit gegründet war. Mit dem Übertritte der Römiſchen Kaiſer zur chriſtlichen Religion zog ſich auch die politiſche Macht nach dem Morgenlande hin und es eröffnete ſich hier mitten in den kirchlichen Angelegenheiten ein Kampfplatz politiſches Ehrgeizes, welcher von den rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen abzog; im Abendlande dagegen, von der weltlichen Herrſchaft entfernter, in welchem die Gewalt der Kaiſer auch bald gebrochen ward, bildete ſich eine größere Selbſtändigkeit der Kirche aus, welcher wenigſtens zu Anfang ein lebendiges wiſſenſchaftliches Beſtreben zur Seite ging. Es lag im Gange der Weltgeſchichte, daß von der Griechiſchen Zunge aus das wiſſenſchaftliche Bewußtſein über die lateiniſch redenden Völkerſchaften ſich verbreiten ſollte; aber erſt durch das Chriſtenthum kam es dahin, daß dieſe aus ihrer wiſſenſchaftlichen Abhängigkeit von den Griechen ſich loslösten und über den Geiſt der Nachahmung zu freier Erfindung ſich erhoben. Hiervon hatte ſchon am Ende des zweiten Jahrhunderts ein Vorſpiel in dem kräftigen Geiſte des Tertullianus ſich hören laſſen, durch den Geiſt des Auguſtinus ſollte ſich dies vollenden und dadurch in der lateiniſchen Kirche eine Denkweiſe ſich entwickeln, welche die Keime der alten Philoſophie auf die neuern Völker zu übertragen vermöchte. Von dieſer Zeit an iſt unſtreitig die abendländiſche Kirche in philoſophiſcher Unterſuchung bei Weitem im Übergewichte über die morgenländiſche, vermag jedoch im Zeitalter der Kirchenväter nur auf kurze Zeit in ſich eine rege Forſchung zu behaupten, weil die Eroberungszüge der barbariſchen Völkerſchaften jetzt die Bildung der alten Völker erſchütterten. Unter der Noth dieſer Zeiten blieb bald nichts weiter übrig als die Ergebniſſe der alten Wiſſenſchaft in matten, verblichenen und dürftigen Abriſſen im Gedächtniſſe aufzufriſchen. Doch ſchon war das Wichtigſte für die folgende Zeit geleiſtet, ſchon hatte Auguſtinus, der große Lehrmeiſter des Mittelalters und der ganzen abendländiſchen Kirche die Tiefe ſeiner Gedanken eröffnet und einen Schatz der anregendſten Lehren und Ermahnungen ausgeſtreut, welcher hinreichende Sicherheit gab, daß, ſo lange die abendländiſche Kirche dieſen Grund ihrer Lehre feſthalten würde, auch die Gewalt des philoſophiſchen Gedankens in ihr nicht verkannt werden könnte. Was die folgenden Zeiten unſeres Abſchnittes gebracht haben, das ſtellt ſich freilich im Verhältniß zu dieſer Grundlage der Bildung nur als ärmlich und verkümmert dar.

Nach dem, was wir über den Verlauf dieſes Zeitraums geſagt haben, muß es natürlich ſchwer halten recht entſcheidende Abſchnitte in der philoſophiſchen Entwicklung deſſelben zu erkennen. Je abhängiger in einem Zeitraume die Philoſophie von andern Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes iſt, um ſo weniger einfach iſt ihre Ausbildung, um ſo weniger laſſen ſich in ihr regelmäßige Fortſchritte nachweiſen. In unſerm Zeitraume durchkreuzen ſich die verſchiedenſten Richtungen; ſo die verſchiedene Denkweiſe, welche ſich gleich anfangs in der morgenländiſchen und in der abendländiſchen Kirche zeigt, unter den Chriſten, welche griechiſch und welche lateiniſch reden, eine Verſchiedenheit, welche zuletzt zu einer völligen Trennung der Kirche führt, ſo die Streitigkeiten theils gegen die orientaliſche Anſchauungsweiſe, theils gegen die Griechiſche Philoſophie, beide zuweilen unvermiſcht, zuweilen mit der chriſtlichen Denkweiſe verſetzt, der Kampf theils gegen den alten Staat und die alte Volksthümlichkeit, theils über die ſich ausbildende Kirchenverfaſſung; darin miſchen ſich alsdann auch noch die gährenden politiſchen Beſtrebungen, welche den alten Staat der Römiſchen Herrſchaft allmälig auflöſen und die geiſtigen Bewegungen einer ſehnſüchtigen Erinnerung, welche die alte wiſſenſchaftliche Bildung aufrecht zu erhalten bemüht ſind. Wie ſollte unter ſo vielen Einflüſſen der verſchiedenſten Art ein regelmäßiger Fortſchritt der Philoſophie möglich geweſen ſein?

Wir müſſen nun dennoch verſuchen uns die ganze Mannigfaltigkeit unſeres Stoffes unter einige Abſchnitte zu bringen, welche die Überſicht erleichtern können, wobei wir aber in Voraus erinnern, daß es unmöglich ſein wird, wenn wir die zuſammengehörigen Erſcheinungen zuſammenfaſſen wollen, einen ſtreng chronologiſchen Gang der Erzählung zu verfolgen. Gleich zu Anfange unſerer Geſchichte finden wir eine Claſſe von Lehren, welche als erſte Verſuche angeſehen werden können die Anregungen des Chriſtenthums zu einer wiſſenſchaftlichen Denkweiſe zu verarbeiten. Den Mittelpunkt dieſer Verſuche bilden die Lehren der Gnoſtiker, ſo weit ſie der Philoſophie angehören. Das Charakteriſtiſche in ihnen aber iſt offenbar, daß dabei noch die vorchriſtliche Denkweiſe vorherſcht. Man kann dieſe Lehren als Übergänge aus der vorchriſtlichen in die chriſtliche Philoſophie betrachten. In ihren Anfängen gehen ſie vor allen den übrigen Entwicklungen der chriſtlichen Philoſophie vorher; aber es iſt natürlich, daß ſie auch viel ſpäter noch, wenngleich in mehr vereinzelten Erſcheinungen und unter andern Namen ſich wiederholen, da die philoſophiſche Denkweiſe des Chriſtenthums nicht überall und unter allen Claſſen der Menſchen zu gleicher Zeit ſich feſtſtellen konnte. Keine Bedenklichkeit wird uns abhalten das, was ſeinem Charakter nach ihnen ſich anſchließt, auch in unſerer Erzählung ihnen anzufügen, wenn es auch zum Theil bedeutend ſpäter fallen ſollte; denn nur in dieſer Zeit vor der Entwicklung einer Philoſophie im echt chriſtlichen Sinne hatten die Verſuche der geſchilderten Art eine größere geſchichtliche Bedeutung, ſpäter traten ſie nur als Wiederholungen ohne nachhaltige Wirkſamkeit auf und verkünden ſich als etwas, was ſeine Zeit überlebt hat. Faſt zu gleicher Zeit mit der Blüthe der gnoſtiſchen Syſteme entwickelte ſich aber auch die philoſophiſche Forſchung in der orthodoxen Kirche, zunächſt im Kampfe gegen das reine Heidenthum oder Judenthum bei den Apologeten, alsdann aber auch gegen die Gnoſtiker beim Irenäus und Tertullianus, welchen in einem noch allgemeinern und wiſſenſchaftlichern Sinne die Alexandriniſchen Theologen, Clemens von Alexandria und Origenes ſich anſchließen. So haben wir hier drei Formen der polemiſchen Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie, in welchen der Fortſchritt unverkennbar iſt. In ihnen herſcht die Griechiſche Sprache und Bildung offenbar vor, indem nur Tertullianus der Lateiniſchen angehört. Aber ſogleich nach dem Origenes ſinkt auch der philoſophiſche Forſchungstrieb herab, wie ſchon früher erwähnt, ohne daß die gewonnenen Entwicklungen zu einem ſolchen Abſchluß gekommen geweſen wären, daß man dabei im Bewußtſein der errungenen Sicherheit ſich für einige Zeit wenigſtens hätte befriedigt fühlen können. Vielmehr die Arianiſchen Streitigkeiten, welche eine der wichtigſten Entwicklungen in der chriſtlichen Denkweiſe herbeiführten, ſchließen ſich in ihren Vorläufern unmittelbar an die Lehre des Origenes und ſeiner Schüler an. Wir haben demnach in dieſem Herabſinken der philoſophiſchen Forſchung nur einen Wink zu ſehen, daß hier ein bedeutender Abſchnitt in der Entwicklung ſich findet. Demnach führen wir die erſte Abtheilung der patriſtiſchen Philoſophie bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts herunter; ſie umfaßt ungefähr anderthalb Jahrhunderte. Ihren Inhalt können wir dadurch charakteriſiren, daß der Streit der Meinungen in ihr vorherſchend gegen die Lehren des Heidenthums und des Judenthums gerichtet iſt und deswegen hauptſächlich nur darauf ausgeht die Unterſcheidungslehren des Chriſtenthums in ihren Hauptzügen ſo weit zu entwerfen, als es der wiſſenſchaftlichen Faſſungskraft dieſer Zeit möglich war. Wenn daher auch die Streitigkeiten, welche in dieſer Zeit die Kirchenväter beſchäftigten, zum Theil mitten in der chriſtlichen Kirche ihren Kampfplatz fanden, ſo gingen ſie doch weſentlich nur darauf aus das zu entfernen, was in den erſten Verſuchen des chriſtlichen Denkens von jüdiſchen und heidniſchen Vorſtellungsweiſen unvorſichtiger Weiſe war aufgenommen worden. Deswegen ſind auch die Ketzereien dieſer Zeit im Weſentlichen von allen ſpätern Zeiten in der chriſtlichen Kirche als ſolche anerkannt worden.

In einer merklich andern Weiſe bildete ſich die Philoſophie in dem zweiten Abſchnitte unſeres Zeitraums aus. Wir faſſen in ihn die wichtigſten Streitigkeiten zuſammen, welche jemals in Beziehung auf die Lehre im Schoße der chriſtlichen Kirche ſind durchgekämpft worden, die Arianiſchen und die Pelagianiſchen Streitigkeiten. Andere Streitigkeiten, welche in dieſelbe Zeit oder auch etwas ſpäter fallen, werden wir nur beiläufig oder gar nicht erwähnen, weil ſie theils von untergeordneter Bedeutung waren, theils die Perſon Chriſti betrafen und alſo keinen rein philoſophiſchen Gegenſtand hatten. Hier haben wir unſtreitig den Höhepunkt der chriſtlichen Dogmatik unter den Kirchenvätern zuſammen, die Zeiten eines Athanaſius, eines Gregorius von Nyſſa und eines Auguſtinus. Schon in der äußern Form, in welcher ſich jetzt der Streit bewegte, unterſcheidet ſich dieſer Abſchnitt bedeutend von dem vorigen. Früher hatte ſich die Lehre unter dem Einfluſſe einer allmälig durchdringenden Meinung gebildet; ausgezeichnete Perſönlichkeiten konnten dieſe zu leiten etwas beitragen; im Ganzen aber war das allgemein und ſehr lebendig verbreitete Bewußtſein der kirchlichen Bedürfniſſe das Entſcheidende geweſen. Jetzt dagegen war die Kirche groß geworden und das vereinigende Band auch um ſo ſchwächer; jetzt hatte ſich von der Menge das klare Verſtändniß der kirchlichen Bedürfniſſe zurückgezogen; die Kirchenangelegenheiten waren immer mehr in die Hände Weniger gekommen und über die Kirchenlehre entſchieden nun faſt ohne Widerſpruch die Verſammlungen der Biſchöfe. Dieſe Umwandlung der Dinge hatte ſich ſchon einige Zeit vor dem Nicäniſchen Concil ergeben und fällt ziemlich genau mit dem Anfange unſeres Zeitabſchnitts zuſammen; als nun aber Conſtantin der Große das erſte Beiſpiel eines allgemeinen, vom Kaiſer zuſammengerufenen Concils gegeben hatte und ſeine Nachfolger zur Entſcheidung der Lehrſtreitigkeiten ihm in dieſem Wege nachfolgten, da vereinigte ſich die weltliche Macht mit der

Macht der Biſchöfe und nur durch die Übereinſtimmung beider ſtellte ſich feſt, was geglaubt werden ſollte. Wir werden uns nicht dazu fortreißen laſſen zu behaupten, daß jetzt ſchon die Zeit gekommen war, wo Zufälligkeiten und die Willkür Einzelner etwas als Kirchenlehre hätten durchſetzen können, weil ſie zuweilen wirklich die Entſcheidung aufgehalten haben. Aber gewiß iſt es, daß jetzt weniger von der allgemeinen Meinung, als von dem Gange einer gelehrten Bildung, welche der Clerus pflegte, die Streitigkeiten und ihre Entſcheidung ausgingen. Daher geſchieht es denn auch, daß in dieſem Zeitabſchnitte die Lehren einen Charakter annehmen, welcher mehr der Schule, als dem Leben angehört, und auf Unterſcheidungen beruhen, welchen der Sinn der gläubigen Menge nicht folgen konnte. Noch weſentlicher iſt ein anderer Unterſchied, welcher zwiſchen den Streitigkeiten des vorigen und des hier betrachteten Abſchnittes ſtattfindet. In jenem wurde um die Unterſcheidungslehren des Chriſtenthums geſtritten, jetzt aber kamen zum größeſten Theil ſolche Fragen an die Reihe, welche erſt im Chriſtenthum ſich erzeugt hatten und daher verſchiedene Richtungen innerhalb des Chriſtenthums zur Entſcheidung bringen ſollten. Unſtreitig iſt dies bei allen Fragen der Fall, welche über die Perſon Chriſti jetzt angeregt wurden. Aber auch die Arianiſchen Streitigkeiten griffen in allem, was ſie von bejahender Seite zum Erfolg hatten, in ſolche Unterſuchungen ein, wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß ſie auch noch einen Überreſt des Heidniſchen oder Jüdiſchen auszuſcheiden beſtimmt waren. Niemand wird verkennen, daß dies noch in einem höhern Grade von den Streitigkeiten gilt, in welchen Auguſtinus ſeinen philoſophiſchen Geiſt zu bewähren hatte, von den Pelagianiſchen. Wenn auch das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit ſchon in der Denkweiſe der Heiden und der Juden nicht ganz unberückſichtigt gelaſſen wurde, ſo iſt es doch der chriſtlichen Philoſophie als ein beſonders hervorleuchtendes Verdienſt anzurechnen, daß ſie zuerſt mit Gründlichkeit und eindringendem Scharfſinn ausführlich dasſelbe behandelt hat. Nur von einer Religion konnte dieſe Aufgabe genügend zur Sprache gebracht werden, welche die unbeſchränkte Herrſchaft eines Gottes verehrte und dieſen nicht allein in einem uns fernen und fremden Verhältniß zu uns erblickte, ſondern als ſeine heiligende Kraft in unſerm eigenen Herzen kannte. Daher ſchließen ſich auch dieſe Unterſuchungen über die göttliche Gnade an den Abſchluß der Dreieinigkeitslehre und an die Feſtſtellung der Gottheit des heiligen Geiſtes an, ſo überhaupt das Ende der dogmatiſchen Streitigkeiten bildend, welche im Zeitalter der Kirchenväter von fruchtbaren Folgen waren. Aber wenn es nun von den Arianiſchen Streitigkeiten ſchon in einem gewiſſen Sinne gilt, daß die Punkte, welche in ihnen feſtgeſtellt wurden, doch nicht in aller Rückſicht als nothwendig für den chriſtlichen Glauben gelten können, vielmehr dabei willkürlich und nur durch Annahme einer beſtimmten Kunſtſprache abgeſchloſſene Meinungen vorkommen 1), ſo haben wir

---

1) Um uns in voraus vor Misverſtändniſſen zu bewahren, bemerken wir ausdrücklich, daß dies mit den Beſtimmungen über οὐσία und ὑπόστασις, substantia und persona der Fall iſt, über

dies noch in einem entſchiedenern Sinne von dem Ausgange der Pelagianiſchen Streitigkeiten zu behaupten. Er hat keine unbeſtrittene Ketzerei begründet, weil er eben nur über verſchiedene Richtungen in der chriſtlichen Denkweiſe geführt wurde, deren wiſſenſchaftliche Ausgleichung unter einander noch lange geſucht werden ſollte. Daher konnte die perſönliche Überlegenheit des Auguſtinus zwar die Pelagianiſche Lehrform verdrängen und die entgegenſtehende Lehre von der Gnade zur herſchenden machen, aber auch das fortdauernde Anſehn dieſes großen Kirchenlehrers iſt nicht im Stande geweſen alle andere Lehrweiſen über dieſen Punkt zu beſeitigen. Daß nun dieſe Blüthenzeit der patriſtiſchen Philoſophie doch nur mit einem nicht völlig ausgekämpften Streit, ohne genügendes Ergebniß ſchließt, kann man nur dem Charakter dieſer Philoſophie überhaupt entſprechend finden. Eine ſo einſeitige Forſchung, wie ſie die Kirchenväter verfolgten, in vorherſchend theologiſcher Richtung, ohne gründliches Eingehn in weltliche Dinge und Beſtrebungen, konnte auch kein genügendes Ergebniß bringen, ſie mußte in der Fülle ihrer Kraft mit einer einſeitig theologiſchen Annahme ſchließen, wie es in der Lehre des Auguſtinus wirklich der Fall iſt, welche zwar der göttlichen Gnade, aber nicht der Freiheit des Willens ihr Recht widerfahren läßt. Noch einen dritten Punkt müſſen wir bemerken, durch welchen dieſer Abſchnitt unſerer Geſchichte von dem

---

deren Gebrauch weder die Lateiniſche und die Griechiſche Kirche, noch die einzelnen orthodoxen Kirchenlehrer unter einander einig waren.

vorhergehenden ſich unterſcheidet. Es iſt ſchon angedeutet worden, daß jetzt das Verhältniß zwiſchen dem Morgenlande und dem Abendlande in philoſophiſcher Rückſicht ſich umkehrte; wenn früher jenes in allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen die Hauptrolle geſpielt hatte, ſo kam jetzt dieſes zu einer viel kräftigern wiſſenſchaftlichen Entwicklung als jenes. Nicht allein daß Auguſtinus durch ſeine polemiſche Kraft die Vertreter der Griechiſchen Kirche bei Weitem übertraf, auch an Umfang der wiſſenſchaftlichen Bildung, an Weite des Geſichtskreiſes iſt er ihnen überlegen und beſonders dadurch ausgezeichnet, daß er gleich dem Origenes nicht ſo ſchlechthin, wie die meiſten Kirchenväter, in ſeinen Forſchungen von polemiſchen Rückſichten abhängig war. Mit dem Gange der dogmatiſchen Entwicklung ergab ſich aber dieſe Umwandlung des Verhältniſſes Hand in Hand. Wir haben bemerkt, daß, als beim Abſchluß der Arianiſchen Streitigkeiten die Lehre vom heiligen Geiſte in Bewegung kam, auch die Unterſuchung über die Gnade dadurch aufgeregt wurde, und dieſe mußte nun auch natürlich dem praktiſchen Geiſte der Lateiniſchen Kirche beſonders ſich empfehlen und dazu beitragen, daß dieſe auch in der Entwicklung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes den Vorrang gewann. Es iſt eine bewunderungswürdige Ordnung des Fortſchritts in dieſen Lehren: die Glaubensformel geht von Gott dem Vater aus und gelangt durch den Sohn und den heiligen Geiſt hindurch zu der praktiſchen Lehre von der Kirche, in welcher alle die Gnadenwirkungen des heiligen Geiſtes umfaßt ſind; ein Kirchenvater der Zeit, in welcher die Lehre vom heiligen Geiſte feſtgeſtellt wurde, bemerkt, das alte

Teſtament habe den Vater offenbar, nur dunkler den Sohn verkündet, das neue Teſtament darauf den Sohn offenbart, die Gottheit des Geiſtes nur angedeutet, jetzt aber wohne der Geiſt unter den Chriſten und zeige ſich deutlicher; das ſei der natürliche Gang der Offenbarung [1]; hätte er etwas ſpäter gelebt, er würde ſchwerlich verfehlt haben bemerklich zu machen, daß nun auch die Offenbarung noch weiter fortgeſchritten ſei deutlicher als vorher die Gnadenwirkungen in ihrem Gegenſatz gegen den menſchlichen Willen zu verkünden. Denſelben Weg der Entwicklung finden wir nun auch in der patriſtiſchen Philoſophie; im erſten Zeitalter dreht ſich alles weſentlich darum den Begriff des einen Gottes in ſeiner Würde und ſeiner Güte, wie ſie den Gläubigen uhter allen Völkern durch Chriſtum zum ewigen Leben gereichen ſoll, gegen alle Zweifel zu vertreten; dann beim Beginn des zweiten Zeitalters wird in den Arianiſchen Streitigkeiten die Gottheit des Sohnes, im weitern Verlauf auch die Gottheit des heiligen Geiſtes behauptet, bis zuletzt die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen im weiteſten Sinne ihre Vertretung findet.

Hiermit iſt aber auch die lebendige und friſche Entwicklung der patriſtiſchen Philoſophie zu Ende; alles, was noch weiter erfolgt, trägt die Spuren eines ſchnell hereinbrechenden Verfalls an ſich. Wir müſſen die Geſchichte dieſes Verfalls in einen dritten Abſchnitt bringen. Sie bietet nur dadurch einiges Intereſſe dar, daß ſie beſonders nach der Seite der Lateiniſchen Literatur die Brücke in eine ſpätere Zeit bildet und einige der Grundlagen der philoſophiſchen Kenntniſſe des Mittelalters enthält, von der Seite der Griechiſchen Literatur aber zeigt, welche auflöſende Elemente doch in der patriſtiſchen Philoſophie ſich verbunden fanden; denn jetzt treten dieſe Elemente, deren ungleiche Miſchung ſchon im zweiten Abſchnitte bei den morgenländiſchen Kirchenvätern ſich ſehr bemerklich macht, auf das entſchiedenſte auseinander. Das Chriſtenthum hatte zwar die Denkweiſe der alten Völker umgewandelt; im Kreiſe der theologiſchen Lehren war das Unchriſtliche allmälig ausgeſchieden worden; allein die allgemeinern wiſſenſchaftlichen Grundlagen der patriſtiſchen Philoſophie gingen doch in eine frühere Zeit zurück und waren in einer andern Denkweiſe ausgebildet worden; man unterſchied nun Lehren, welche das Chriſtenthum unabänderlich feſtgeſtellt hatte, und Meinungen der Philoſophie, über welche man dem wahren Glauben unbeſchadet verſchieden denken könne; wer aber einſieht, wie in der Wiſſenſchaft alles mit allem zuſammenhängt, der muß geſtehen, daß hierbei eine große Gefahr herſchte, daß durch die Folgerungen aus dieſen letztern auch die erſteren erſchüttert werden konnten. Zwar die Unterſcheidungslehren der chriſtlichen Denkweiſe in ihren Hauptzügen, ſo weit ſie zur Gründung der Kirche nothwendig waren, hatten ſich feſtgeſtellt, in ihren entferntern Beziehungen aber, deren eine jede Lehre unendliche hat, konnten noch viele Punkte ſtehen geblieben ſein, welche mehr oder weniger verdeckt ihnen widerſprachen. Selbſt wer einen feſten Grund des Glaubens hat, iſt vor Einſeitigkeiten und Irrthümern nicht ſicher. Wie feſt wurzeln nun Vorurtheile, welche durch die Sitten eines Volkes, durch den

---

[1] Greg. Naz. orat. 31, 26.

Schein einer tauſendjährigen Erfahrung unterſtützt werden. Sollte es wohl den Chriſten, welche von Kindesbeinen an Griechiſche und Lateiniſche Sprache und Literatur eingeſogen hatten, welche in der Römiſchen Staatsverfaſſung lebten, unter einem harten, von kriegeriſcher Sitte zur Gewaltſamkeit, ja Grauſamkeit gewöhnten Geſetze ihr menſchliches Gefühl hatten abſtumpfen laſſen, welche die Sklaverei nicht zu entbehren, das Vorurtheil, daß gebildete Griechen und Römer von den Barbaren durch einen tiefen Unterſchied abgeſondert ſeien, nicht zu überwinden wußten, ſollte es ihnen möglich geweſen ſein dem milden und alles umfaſſenden Geiſte des Chriſtenthums in allen ſeinen Folgerungen getreu zu bleiben? Was uns betrifft, wir wagen ſo etwas nicht zu hoffen, da uns vielmehr das Chriſtenthum als eine Sinnesweiſe erſcheint, welche auch jetzt, nachdem ſie viele Jahrhunderte ſchon gewirkt hat, noch in vielen Punkten die harten Herzen der Menſchen bearbeiten und beſiegen ſoll. Es mag noch einmal an etwas ſchon früher Geſagtes erinnert werden: die alten Völker hatten ihren Ruhm in den vorchriſtlichen Zeiten errungen; an dieſem hing ihr Herz, ihr Gemeinſinn, ihre volksthümliche Bedeutung; ſo wie das Chriſtenthum ihren Stolz demüthigte, ſo nahm es ihnen auch den lebendigen Geiſt ihrer Entwicklung. Andere Völker mußten nun aufkommen, deren eigentliche Geſchichte, deren mit Bewußtſein ihres Zuſammenhangs fortgeführte Erinnerungen mit dem Chriſtenthum verwachſen waren, damit dieſes in einer noch reinern Geſtalt aufgefaßt werden könnte, als die alten Völker es ſich zu eigen zu machen im Stande waren.

An dieſe Gedanken ſchließt ſich uns noch eine andere Bemerkung an. Wenn auch die alte Volksthümlichkeit der Griechen und Römer in dieſer Zeit noch fortwirkt, ſo iſt ſie doch im Untergehn. Dies verkündet ſich auch in der örtlichen Verbreitung, in welcher wir in dieſer Periode die chriſtliche Philoſophie finden. Es iſt auffallend genug, daß wir in unſerer Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie keinen einzigen bedeutenden Philoſophen zu erwähnen haben werden, welcher den alten Stammlanden des Griechiſchen und Römiſchen Namens angehörte. Aus Rom und Italien werden wir nur in den letzten Zeiten des äußerſten Verfalls eines und des andern zu gedenken haben; aus Athen, der alten Schule der Griechiſchen Philoſophie, iſt nur einer, der Apologet Athenagoras; alles dies iſt von ſehr untergeordneter Bedeutung. Schon die Philoſophie unter den Heiden hatte ſich allmälig von den Mittelpunkten der Griechiſchen und Lateiniſchen Bildung nach den äußern Grenzen gezogen; aber in einem viel höhern Grade war dies von der Verbreitung des Chriſtenthums für die neue Philoſophie bewirkt worden. So wie der thieriſche Körper anfangs von ſeinem Mittelpunkte, vom Herzen aus ſich bildet, alsdann aber zum Maße ſeiner Größe gekommen in den Gliedern vorherſchend ſeine Kraft bethätigt, welche, wie Hände und Füße, nach außen ſich erſtrecken, und nun das Herz allmälig abſtirbt, ſo haben ſich auch die alten Völker entwickelt und ihre Bildung zuletzt nach außen verbreitet, aber auch zugleich in dieſer nach außen ſtrebenden Wirkſamkeit ihre innerſte Kraft verzehrt. Ein jeder Lebenskeim kann doch nur ein gewiſſes Maß der äußern Materie bewältigen;

je mehr er in dieſe ſich hineinarbeitet, um ſo ſchwächer wird er nach innen. So ſchlafen jetzt Griechenland und Italien, was die wiſſenſchaftliche Arbeit betrifft, am Ausgang ihrer Wirkſamkeit. Die chriſtliche Philoſophie aber entwickelt ſich von der Seite der morgenländiſchen Kirche in Syrien, noch mehr in Ägypten, hie und da in Kleinaſien, vorzüglich in Kappadocien, von der Seite der abendländiſchen Kirche faſt ausſchließend in Africa. Man kann bemerken, daß auch die Länder, in welchen die neuern Völker ſich bilden ſollten, dazu beſtimmt einſt der Schauplatz einer ſehr fruchtbaren philoſophiſchen Forſchung zu werden, in unſerer Periode nur einen ſehr geringen Antheil an der Ausbildung der chriſtlichen Philoſophie hatten. Sie ruhen noch; ihre Zeit iſt noch nicht gekommen.

Zweites Buch.

Übergänge aus der alten in die chriſtliche Philoſophie. Gnoſtiſche Secten und verwandte Beſtrebungen.

Erſtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über den Gnoſticismus.

Wenn auch das Chriſtenthum zunächſt an die Stände der Geſellſchaft ſich wendete, welche weniger mit Wiſſenſchaft, als mit dem werkthätigen Leben zu ſchaffen haben, ſo iſt es doch der Natur religiöſer Bewegungen gemäß, daß je tiefer ſie in das menſchliche Gemüth eingreifen, um ſo ſtärker auch Gedanken von ihnen angeregt werden, welche den wiſſenſchaftlichen Offenbarungen des Geiſtes an Fülle der Kraft und an Fruchtbarkeit des Inhalts wenigſtens ſich gleich ſtellen können. In den Schriften der Apoſtel des Chriſtenthums finden wir zwar keine wiſſenſchaftlich geordnete Lehre, kein Syſtem, deſſen Zuſammenhang deutlich und in ſicherer Gliederung ſich darlegte; aber die Gedanken, welche aus ihnen wie aus einer überreichen Quelle hervorſtrömen, ſie ſind fähig mit unerſchütterlichem Anſehn ſich uns einzuprägen und unſer Innerſtes, wo ſie es nicht umwandeln können, doch in die lebhafteſte Bewegung zu ſetzen.

Unſtreitig konnte die Predigt des Chriſtenthums nicht alle, auf welche ſie doch einen Eindruck machte, auch zu einer völligen Sinnesänderung bewegen. Allen religiöſen

Umwandlungen pflegt es zu geſchehen, daß ſie außer dem, was ſie bezwecken, auch noch andere Mächte in Aufregung bringen. Auch die chriſtliche Religion hat ſich nicht ausbreiten können ohne Aberglauben und Schwärmerei in ihrem Gefolge. Schon bei ihrer erſten Verkündigung konnten dieſe Ausartungen oder vielmehr dieſe böſen Gefährten einer guten Sache nicht ausbleiben. Wir finden, daß ſchon die Apoſtel mit ſolchen Schwärmgeiſtern zu kämpfen hatten, welche zwar auch ohne das Chriſtenthum geweſen ſein, aber ohne dasſelbe doch nicht dieſe Geſtalt ihrer Denkweiſe angenommen haben würden.

Es iſt an ſich wahrſcheinlich, daß unter den erſten Irrlehrern, welche mit dem Chriſtenthume in Berührung kamen und zum Theil demſelben ſich anzuſchließen ſuchten, auch ſchon die Keime der ſpätern gnoſtiſchen Irrlehren ſich verbreitet fanden. Denn die Ausſicht in die Tiefen göttlicher Offenbarung, welche das Chriſtenthum eröffnete, wie hätte ſie nicht voreilige Geiſter dahin reißen ſollen das als gegenwärtig vorwegnehmen zu wollen, was nur einer ſpäten Zukunft vorbehalten iſt? Der geiſtige Hochmuth, welcher eine Haupttriebfeder im Gnoſticismus iſt, hat von jeher ſeine Wurzeln in der religiöſen Schwärmerei getrieben. Im Chriſtenthum lag unſtreitig ein lebhafter Trieb zur Erkenntniß des Göttlichen. Es war leicht ſein Weſen mit einer höhern, geheimnißvollen Erkenntniß zu verwechſeln, welche nur den Auserwählten verliehen worden ſei.

Doch ſind die Spuren, welche in den Kämpfen der apoſtoliſchen Kirche auf Gnoſticismus zu führen ſcheinen, nicht ſehr ſicher. Es wird einmal von einer Lehre geſprochen, welche die Tiefen des Satans erkannt haben wollte [1]; dies trifft am nächſten den eigentlichen Charakter, den rechten Mittelpunkt der gnoſtiſchen Lehren. Andere Andeutungen, welche hie und da zerſtreut ſind, geben noch weniger gewiſſe Geſichtspunkte ab [2]. Wir zweifeln nicht, daß auch ſie im Allgemeinen richtig auf gnoſtiſche Irrthümer gedeutet werden; aber unſere Überzeugung davon geht uns mehr aus einer allgemeinen Überlegung hervor, als aus dem untrüglichen Sinne der Überlieferung.

Wenn nun das Chriſtenthum in ſeinem erſten Auftreten doch bei Weitem mehr dem praktiſchen Leben als der Wiſſenſchaft zugewendet war, ſo konnte es auch nicht ausbleiben, daß ähnliche ſchwärmeriſche Richtungen auch in praktiſcher Richtung ſich erzeugten. Dahin weiſen denn auch faſt alle Andeutungen, welche wir über die gnoſtiſchen Lehren in den älteſten Zeiten der Kirche haben. Es iſt im Geiſte dieſer Verirrungen auch dem Aberglauben Raum zu geben, welcher aus geheimnißvoller Einſicht auch geheimnißvolle Macht über die Natur ableitet. Die wunderbaren Wirkungen des Chriſtenthums in ſeiner erſten Erſcheinung konnten nicht leicht vermeiden auch einem ſolchen Aberglauben Nahrung darzubieten. Wenn ſie auch dafür angeſehn ſein wollten nur von geiſtiger Erregung aus den Menſchen und ſeine Kräfte umzugeſtalten, ſo legten ſie doch weniger geiſtig Geſinnten die Vermuthung nahe, daß hierbei Kräfte obwalteten, welche ohne Unterſchied der Geſinnung nur als äußere Mittel gebraucht werden könnten. Ein Beiſpiel hiervon bietet die Geſchichte Simon's des Magers dar [1]).

---

[1] Apocal. 2, 24. Man mag dies wörtlich oder im ironiſchen Sinne erklären, gleich viel.

[2] So die im Briefe Judä und im 2ten Kap. des Briefes an die Coloſſer.

Eben an dieſen Mann hat die Sage die Entſtehung des Gnoſticismus geknüpft. Sie betrachtet ihn als die Quelle aller ſpätern Secten dieſer Art und legt ihm eine Lehre bei, welche allerdings manche Züge des ſpätern, ausgebildetern Gnoſticismus an ſich trägt [2]). Durch ſeinen Schüler Menander, einen Samaritaner, wie auch Simon ein Samaritaner war, ſoll dieſe Lehre auf zwei ſpätere Häupter gnoſtiſcher Secten, den Saturninus und Baſilides, herabgekommen ſein [3]). Es iſt die Weiſe ſolcher Sagen, daß ſie auf eine Quelle das zurückzuführen ſuchen, was aus vielen und verſchiedenartigen Beweggründen hervorging und nur in einer gemeinſchaftlichen Richtung des Geiſtes zuſammenhing. Geſchichtliche Anknüpfungspunkte dieſer Sage ſollen damit nicht geleugnet werden. Die Secten der Simonianer und Menandrianer welche ſich noch in ſpätern Zeiten finden, weiſen auf ſolche hin; es iſt aber ſchon aus chronologiſchen Gründen unwahrſcheinlich, daß wir in der angegebenen Folge der Sectenhäupter eine lückenloſe Überlieferung haben. Noch weniger wahrſcheinlich iſt es, daß eine Lehre, deren geſchichtliche Keime in einer weit verbreiteten Denkweiſe lagen, nicht allmälig aus vielen Bächen zu einem Fluſſe angeſchwollen ſein ſollte. Zwar jene Bäche haben zum Theil einen entfernten Urſprung, aus urkundlich wenig

---

1) Act. 8.

2) Iren. I, 23. ed. Massuet.

3) Ib. 24, 1.

bekannten Gegenden; von vielen derſelben können wir nur aus unſichern Nachrichten etwas abnehmen; aber nachdem ſie ihre Gewäſſer mit einander gemiſcht haben, bemerken wir noch die verſchiedene Farbe, die verſchiedenen Beſtandtheile derſelben und können hieran noch ihren heimathlichen Boden errathen.

Das Vaterland der gnoſtiſchen Lehren iſt unſtreitig der weite Umfang des Orients. Die Gnoſtiker ziehen ihre Vorſtellungen zum Theil aus der jüdiſchen Religion, zum Theil aber auch, beſonders wo ſie eine philoſophiſchere Haltung annehmen, aus andern orientaliſchen Lehren. Viele orientaliſche Formeln, Worte und Bilder ſind in ihrer Lehre beibehalten worden. In Syrien und Ägypten haben ſie ſich zuerſt verbreitet. Aber auch in den tiefern Orient hinein haben ſie zu dringen und aus Perſien und Indien mit entfernterer, darum geheimnißvollerer, höherer Weisheit ſich zu bereichern geſucht 1). Alle dieſe orientaliſchen Elemente ihrer Bildung ſtrebten ſie jedoch mit den Begriffen der Griechiſchen Philoſophie zu verſetzen, und wir können daher nicht anſtehn ſie den Erſcheinungen zuzuzählen, welche aus der Vermiſchung der Griechiſchen und orientaliſchen Philoſophie in den Zeiten der Verbreitung des Chriſtenthums in großer Zahl hervorgingen.

Zu dem Chriſtenthum ſelbſt verhielten ſie ſich nicht alle in gleicher Weiſe. Von einigen werden wir finden, daß ſie eine entſchiedene Neigung hatten der Bewegung des

---

1) Auf Perſiſche Lehre weiſt offenbar Baſilides hin. Archelai et Manetis disp. fin. 55 p. 276 b. Routh rell. sacr. Eine Bekanntſchaft mit Indien iſt unſtreitig beim Bardeſanes. Vergl. Neander gnoſt. Syſt. S. 201 f.

Chriſtenthums ſich anzuſchließen und wenigſtens einige Lehren, welche aus ihm hervorgegangen waren, mit ihrer ſchwärmeriſchen Denkart in Verbindung zu bringen, während dagegen andere nur ganz äußerlich mit ihm in Berührung kamen und in ihm nichts ſahen als eine Lehre wie andere Lehren, einer Wahrheit freilich theilhaftig, welche aber auch bei andern Völkern oder Männern ſchon eben ſo vorgekommen ſei. Dies gilt ſogleich von dem vermeinten Vater aller Gnoſtiker, von Simon dem Magier. Denn wenn auch die Erzählung, daß er ſich als Jupiter habe verehren laſſen, der Sage angehören ſollte [1], ſo beweiſen doch auch andere mehr charakteriſtiſche Züge — wie die Verehrung der Helena, welche in Verbindung mit der Seelenwanderung und der Dichtung des Steſichorus gebracht wurde, wie die Vertheilung der Offenbarung über Juden, Heiden und Samaritaner, in welcher er ſelbſt als die Offenbarung des Vaters ſich dargeſtellt haben ſoll [2] —, daß die chriſtliche Offenbarung ihm oder ſeiner Secte nur ein ſehr untergeordnetes Gewicht hatte [3]. Dasſelbe gilt nicht weniger von dem Carpocrates, deſſen Lehrweiſe faſt ganz an platoniſirende Vorſtellungen ſich anſchließt. Der Vorzug, welchen er Jeſu vor andern Menſchen zuſchreibt, beſteht nur darin, daß er eine kräftigere und reinere Seele gehabt habe, welche daher beſſer die vor dem irdiſchen Leben geſchauten Ideen zu bewahren im Stande geweſen ſei. Seine Anhänger verehrten zwar Jeſum wie einen Gott, ſtellten aber ſein Bild zur Verehrung auf neben andern Bildniſſen göttlicher Männer, eines Pythagoras, eines Platon, eines Ariſtoteles [1]).

---

[1] Gieſeler Kirchengeſch. 3te Ausg. I S. 59.

[2] Iren. I, 23, 1 sq.

[3] Orig. c. Cels. V, 62 zählt die Simonianer nicht zu den Chriſten.

In dem Gange der Geſchichte, welche wir hier zu verfolgen haben, können wir, wie ſich von ſelbſt verſteht, von den gnoſtiſchen Syſtemen, welche an das Chriſtenthum nur ſcheinbar ſich anſchließen, keine Kenntniß nehmen. Sie haben überdies, ſo weit unſere Überlieferung reicht, nur eine geringe Bedeutung für die Philoſophie. Daſſelbe gilt auch von andern gnoſtiſchen Lehren, welche zum Theil in einer wilden Schwärmerei ſich bewegten, wie z. B. die Lehren der Ophiten und der dieſen verwandten Secten. Noch andere Gnoſtiker haben wir von unſern Unterſuchungen auszuſchließen, weil ihr Charakter faſt nur den praktiſchen Bewegungen in der geſchichtlichen Entwicklung der Kirche ſich zuwendet, wie dies namentlich bei den Marcioniten der Fall iſt. Nur inſofern wir bei den Gnoſtikern ein Streben bemerken die Bewegungen des chriſtlichen Geiſtes in philoſophiſcher Weiſe ſich zum Verſtändniß zu bringen, können ſie unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen.

Die Erlöſung von allem Übel und allem Böſen, welche das Chriſtenthum uns verheißt, mußte die Frage nach dem Grunde des Übels und des Böſen auf das lebhafteſte anregen. Es war auch dieſe Frage ſchon früher vielfach in Bewegung gerathen, ſeitdem überhaupt die orientaliſche Denkweiſe mit der Griechiſchen Philoſophie in Berührung gekommen war. Wir können uns daher darüber nicht wundern, daß ſie die Syſteme der Gnoſtiker faſt ausſchließend beſchäftigt. Sie bot eine um ſo größere Schwierigkeit dar, je geneigter man war anzunehmen, daß dieſe Welt das Werk eines einigen, gütigen und allmächtigen Gottes ſei, welcher ohne Beihülfe oder Störung durch ein Anderes ſie geſchaffen habe. Aber über dieſe Annahme ſpalteten ſich auch ſchon die gnoſtiſchen Syſteme, indem einige dieſelbe feſtzuhalten ſuchten, andere glaubten, daß ſie mit der Unvollkommenheit der Welt in Widerſpruch ſtehe. In dieſem Fall wurden ſie auf dualiſtiſche [1]), in jenem auf idealiſtiſche Lehren geführt. Wir wollen die erſte Richtung des Gnoſticismus zuerſt betrachten, weil ſie offenbar den Vorausſetzungen des Chriſtenthums am fernſten ſteht.

---

[1] Iren. I, 25, 1; 6.

Zweites Kapitel.

Dualiſtiſche Gnoſtiker.

Unſere Überlieferungen führen auch in der That darauf, daß die dualiſtiſche Richtung des Gnoſticismus früher ſich entwickelt habe, als die idealiſtiſche. Sie entſprach der Art der Philoſophie am meiſten, welche zu der Zeit Chriſti am allgemeinſten verbreitet war. Denn dieſe konnte

---

1) Von Dualismus ſpreche ich immer nur da, wo zwei entgegengeſetzte Urweſen angenommen werden. Der weitere Gebrauch dieſes Wortes, wenn ihm nicht durch genauere Verſtändigung nachgeholfen wird, iſt nur verwirrend.

ſelbſt in ihrer orientaliſirenden Entwicklung nicht abkommen von dem urſprünglichen Gegenſatz zwiſchen der Materie und zwiſchen Gott, wie die Lehren des Juden Philon und andere verwandte Lehren zeigen. Auch die beiden Gnoſtiker, welche als Schüler des Menander angeführt werden, Saturninus und Baſilides, finden wir, verfolgten dieſe Vorſtellungsweiſe.

1. Saturninus.

Bei dem erſtern freilich, welcher von Antiochia in Syrien ſtammte und hier auch ſeine Lehren verbreitete, können wir aus Mangel an ausführlichern Nachrichten [1] über ſein Syſtem den Dualismus nicht ganz entſchieden nachweiſen, indem es ungewiß iſt, ob er den Satan, welcher den weltbildenden Engeln von ihm entgegengeſetzt wird [2], als einen von Gott geſchaffenen Engel oder als ein Weſen von einem andern Urſprung anſah, oder ob er überhaupt in allen den von Gott hervorgebrachten Weſen nicht ſchon eine Vermiſchung mit der Materie annahm, indem dieſe von Gott nur gebildet worden wäre. Aber die Lücke, welche in unſern Überlieferungen über ſeine Lehre iſt, läßt ſich eben daraus am leichteſten ableiten, daß er eine weitläuftige Erklärung des Übels und des Böſen gar nicht für nothwendig hielt, indem der genügende Grund desſelben ſchon in der Materie liege, von welcher er entweder annehmen mochte, daß ſie von Gott gebildet worden ſei oder auch, daß ſie ein eigenes dem Reiche göttlicher Emanation entgegengeſetztes Reich bilde. Er erzählte nemlich, der eine, Allen unbekannte Vater habe verſchiedene geiſtige Gewalten, Engel, Erzengel, Kräfte und Herſcher gemacht, aus denen ſieben Engel Schöpfer und Regierer der Welt geworden wären, unter ihnen auch der Gott der Juden. Dieſe hätten auch den Menſchen gebildet in dem Wunſche das Lichtbild feſtzuhalten, welches von der höchſten Gewalt herab ſich zeigte, aber eben ſo ſchnell auch wieder verſchwand. Jedoch bei ihrer Schwäche hätten ſie den Menſchen nicht aufrecht zu bilden vermocht, ſondern nur wie ein Gewürm an der Erde kriechend. Darauf hätte ſich aber die höhere Kraft, nach deren Bilde der Menſch gemacht worden, dieſes ihres Abbildes erbarmt und einen Funken des Lebens in den Menſchen gegoſſen, daß er ſich habe aufrichten können, und es ſei nun dieſer Funke der göttlichen Kraft dazu beſtimmt, nachdem die übrigen Beſtandtheile des Menſchen im Tode aufgelöſt worden, wieder zu ſeinem Urquell zurückzukehren. Zu dieſem Zwecke, zur Rückkehr des Geiſtigen, ſei auch der Heiland in die Welt gekommen. An dieſer Erzählung iſt es auffallend, daß die weltbildenden Engel als ſo ſchwache Weſen beſchrieben werden, daß ſie nicht einmal eines Funkens göttlicher Kraft mächtig ſind ihn in ihre Schöpfung zu legen, daß aber dennoch ihnen zwar eine natürliche Schwäche, aber nichts Böſes zugeſchrieben wird. Zwar wird weiter berichtet, daß die

---

[1] Hauptquelle iſt Irenaeus I, 24, 1 et 2. Epiphanius (haer. XXIII, 1 et 2) hat nur einige Erweiterungen, die als Umſchreibungen des Irenäus angeſehn werden können. Dazu kommt Theodoret (haer. fab. I, 3), der ebenfalls dem Irenäus, wie gewöhnlich, folgt und nur dazu dienen kann auf die Spuren des verlorenen Griechiſchen Textes des Irenäus zu führen.

[2] Iren. I, 4, 2.

Fürſten der Welt ihren Vater hätten auflöſen wollen 1) und daß deswegen Chriſtus hätte in die Welt kommen müſſen zur Zerſtörung des Juden-Gottes und zum Heile der Gläubigen, d. h. derer, welche einen Funken ſeines Lebens oder des Lebens der göttlichen Kraft in ſich trugen; aber dennoch werden dieſe ſchwachen Götter, welche Gottes Weſen zu zerreißen ſtreben — wahrſcheinlich nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsweiſe, daß die Vielheit des Göttlichen ſeine Einheit zertheilen müſſe — nicht für böſe gehalten, ſondern es iſt dies ihre Natur, nach welcher ſie nicht anders können, und das Böſe iſt nur, daß ſie einer höhern Kraft ſich bemächtigt haben, welche wieder mit ihrem Urquell vereinigt werden ſoll.

Wie ungenügend nun auch die Abſichten dieſer Lehre angedeutet ſind, ſo läßt ſich doch ſchwerlich bezweifeln, daß es ihr beſonders am Herzen liegt Gutes und Böſes oder höhere und niedere Natur als einander durchaus entgegengeſetzt und unverbunden durch eine gemeinſame Quelle zu ſchildern 2). Daher ſetzt Saturninus auch zwei

---

1) Grabe will hier freilich nach dem Theodoret den alten Überſetzer corrigiren, aber auch Epiphanius (baer. XXIII, 2) hat etwas Ähnliches von einer Empörung der Götter gegen den höchſten Gott; ich folge daher lieber mit Maſſuet der alten Überſetzung als dem Theodoret, welcher den Irenäus oder die Lehre des Saturninus nicht verſtanden zu haben ſcheint; dieſe enthält unſtreitig eine Nachbildung heidniſcher Mythen vom Zerreißen des Gottes.

2) Am beſten, glaube ich, läßt ſich die Denkart des Saturninus aus der Lehre des Plutarch erläutern; welche drei Principien annimmt, Gott, die Materie und das böſe bewegende Princip. Aus der Materie bildet Gott die Engel, dieſe, die gewordenen Götter des Platon, bilden die Welt, das böſe Princip aber ſoll

Arten der Menſchen, gute und böſe, welche von Natur von einander verſchieden ſind, jene als theilhaftig des göttlichen Funkens, dieſe unter der Herſchaft der böſen Geiſter ſtehend. Das Reich des Satans aber und der böſen Menſchen ſoll aufgelöſt und die guten Menſchen zu ihrem Urquell zurückgeführt werden durch die Wirkungen des Erlöſers. Es liegt in der Natur dieſer Lehre, daß ſie eine Scheu trägt vor weltlichen Dingen, mögen ſie aus der weder guten noch böſen Materie oder aus einer dem guten Princip feindſeligen Macht hervorgegangen ſein; denn auf jeden Fall ziehen ſie doch unſere Seele ab von der Rückkehr zu ihrem Urquell. Daher hegten denn auch viele Anhänger des Saturninus Abſcheu vor Fleiſchſpeiſen. Ehe und Fortpflanzung des Geſchlechts erklärten ſie für ein Werk des Satans. Auch in dieſen Vorſchriften kann man eine Neigung zur dualiſtiſchen Anſicht finden.

Freilich wollen nun dieſe Lehren an die Bewegungen des Chriſtenthums ſich anſchließen; ſie erkennen an, daß eine neue Entwicklung in der Menſchheit durch den Heiland eingeleitet worden ſei, eine Entwicklung, welche zur Auflöſung des Böſen führen ſolle. Aber wie wenig wiſſen ſie doch den Sinn dieſer Bewegungen zu deuten! Sie kennen in dieſer Welt eine Natur, welche nicht von Gott iſt, einen Theil der Menſchen weiſen ſie dieſer Natur zu. Wenn dieſelbe ihren eigenen Grund haben ſollte, wie möchte es möglich ſein, ſie wirklich gänzlich aufzulöſen, ſie zu vernichten und ſo das Böſe verſchwinden zu laſſen?

---

allmälig überwunden werden. S. meine Geſch. der alten Phil. 2te Aufl. IV S. 545 ff. Mit dieſer Vorſtellungsweiſe laſſen ſich alle Überlieferungen über die Lehre des Saturninus vereinigen.

Entweder müſſen ſie ihren eigenen Grundſätzen ungetreu werden, oder ſie können nicht im vollen Sinne des Wortes behaupten, daß alles Böſe verſchwinden ſolle.

2. Baſilides und ſeine Secte.

Vollſtändiger und urkundlicher als über die Lehre des Saturninus ſind uns die Überlieferungen über das Syſtem des Baſilides zugekommen. Es wird uns angegeben, wie Saturninus in Syrien, ſo habe er, zu Alexandria geboren, in Ägypten die gnoſtiſche Lehre verbreitet[1]. Seine Wirkſamkeit wird in die Zeiten des Kaiſers Hadrianus geſetzt[2]. Zur Verbreitung ſeiner Lehre wirkte er auch durch Schriften, aus welchen uns noch Bruchſtücke erhalten worden ſind. Sie waren der Auslegung heiliger Schriften gewidmet, aber wahrſcheinlich nicht allein unſerer kanoniſchen Schriften, denn Baſilides und ſeine Schule beriefen ſich auch auf falſche Propheten[3]. Nicht geringer ſcheint die literariſche Thätigkeit ſeines Sohnes Iſidorus geweſen zu ſein, welcher der Lehre ſeines Vaters anhing und aus deſſen Schriften wir ebenfalls noch Bruchſtücke beſitzen[4].

---

[1] Iren. I, 24, 1. Eine abweichende Angabe iſt, daß er in Perſien gelehrt habe. Archel. et Manet. disp. 55 p. 275.

[2] Clem. Alex. strom. VII p. 764 ed. Par. 1641; Euseb. Chron. ann. Hadr. 17.

[3] Euseb. eccl. hist. IV, 7; Clem. Alex. strom. IV p. 506; Archel. et Manet. disp. l. l.; Orig. in Luc. hom. 1 p. 933. ed. Ruaei. Er berief ſich auf die Propheten Barcabbas, Barcoph und andere.

[4] Clem. Alex. strom. II p. 409; III p. 427; VI p. 641. Unter andern eine exegetiſche Schrift über den Propheten Parchor.

Ausdrücklich wird uns geſagt, daß Baſilides im Verhältniß zum Saturninus die Lehre der Gnoſtiker durch Erfindungen ſcheinbar zu vertiefen, auf jeden Fall aber zu vermannigfachen ſuchte durch eine weitläuftig ausgeſponnene Erzählung von den Emanationen der Gottheit[1]. Dabei aber ſtrebten die Baſilidianer doch den apoſtoliſchen Urſprung ihrer Behauptungen zu beurkunden[2] und ſchloſſen ſich auch inſofern an die ſtrenge Abſonderung der damaligen Chriſten von der heidniſchen Philoſophie an, als ſie alles, was von dieſer auf ſie übergegangen war, als Ausflüſſe der jüdiſchen Lehre betrachteten[3].

Die Emanationslehre des Baſilides iſt uns nicht mit der wünſchenswerthen Genauigkeit überliefert worden[4].

---

[1] Iren. I, 24, 3.

[2] Baſilides nannte ſich einen Schüler des Glaukias, welcher für einen Interpreten des Petrus ausgegeben wird. Clem. Alex. strom. VII p. 764.

[3] Clem. Alex. strom. VI p. 641 sq. Die Griechiſchen Philoſophen werden des literariſchen Diebſtals beſchuldigt. Neander gnoſt. Syſteme S. 64 findet hier Schwierigkeiten, welche nicht vorhanden ſind. τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ᾽ αὐτοὺς σοφῷ, d. h. dem Weiſen, welcher nach ihrer eigenen, der ſtoiſchen Lehre nicht vorhanden iſt. Auch Baur, die chriſtl. Gnoſis S. 228 f., ſcheint mir auf einer falſchen Färte zu ſein, wenn er glaubt, Pherecydes werde hier beſonders wegen ſeiner altperſiſchen Lehre erwähnt. Er hat den Baſilidianern Bedeutung unſtreitig wegen ſeiner Verbindung mit Pythagoras und mit der Lehre von der Seelenwanderung. Auf den Cham wird die Lehre des Pherecydes zurückgeführt, wie auch Baur S. 230 anerkennt, wegen der Abſtammung der Ägypter von Cham und weil Pythagoras und Pherecydes von den Ägyptern ihre Lehre empfangen haben ſollten.

[4] Offenbar behandelt ſie Irenäus a. a. O. nur flüchtig. Neander gnoſt. Syſt. S. 82 und nach ihm Andere ſuchen den Grund darin, daß er Lehren der ſpätern Baſilidianer eingemiſcht habe;

Wir wiſſen von ihr, daß ſie, wie andere gnoſtiſche Syſteme, acht oberſte Stufen des Seins annahm 1), deren Namen jedoch nicht mit völliger Sicherheit ausgemittelt werden können. Gewiß iſt es, daß Baſilides lehrte, der ungeborne Vater habe die Vernunft und die Vernunft das Wort aus ſich erzeugt, nach einer Vorſtellungsweiſe, welche in den verſchiedenſten Geſtalten gnoſtiſcher Denkart vorkommt. Über den Sinn, in welchem dieſe drei erſten Stufen zuſammengeſtellt werden, können wir nicht zweifelhaft ſein. Es wird darin angedeutet, daß der oberſte, unerkennbare Gott 2) zuerſt in einer innern, alsdann auch in einer äußern Offenbarung ſich verkündet habe. Aus der äußern Offenbarung, dem Worte, läßt alsdann Baſilides die Vernünftigkeit (*φρόνησις*) hervorgehn, aus dieſer die Weisheit (*σοφία*) und die Kraft (*δύναμις*), aus beiden letztern endlich ſollen die Tugenden, Fürſten und Engel, die Werkmeiſter der Welt, ihren Urſprung haben 3).

---

dies gilt aber auch bei andern Gnoſtikern. Offenbar geht er bei jenen nicht ſo genau ein als bei den Valentinianern, weil er mit jenen nicht, wohl aber mit dieſen praktiſch zu thun hatte.

1) Clem. Alex. strom. IV p. 539.

2) Iren. II, 16, 2.

3) Ib. I, 24, 3. Nun primo ab innato natum patre, ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia Virtutes et Principes et Angelos, quos et primos vocat et ab iis primum coelum factum. Folgte Irenäus Baſilidianern, deren Pleroma nur aus 5 Hypoſtaſen beſtand? So etwas könnte man aus Iren. II, 16, 4 vermuthen, wo ich mit Grabe quod für quae leſe. Denn hiernach ſoll das Pleroma über den 45 Ogdoaden ſein, alſo über 360, die ganze Zahl der Himmel wird aber auf 365 gezählt. Man müßte, um dieſer Annahme zu folgen, die Sophia und die

Wenn die Tugenden, Fürſten und Engel nicht zu der erſten Achtheit zu zählen ſind, wie es nach Analogie anderer Syſteme des Gnoſticismus nicht anders genommen werden kann, ſo fehlen in dieſer Aufzählung zwei Glieder der höchſten Emanationsreihe. Aus einer andern Überlieferung werden dieſe durch die Gerechtigkeit und den Frieden ergänzt [1]. Fragen wir nach der Bedeutung dieſer Zuſammenſtellung — und ohne Bedeutung wird ſie ja wohl nicht geweſen ſein —, ſo wird das Auffallendſte an ihr auch die geſchickteſte Handhabe ſie zu enträthſeln darbieten. Dies iſt wohl ohne Zweifel, daß die Begriffe, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, vorherſchend Tugenden bedeuten, und zwar nach der gewöhnlichen Weiſe, in welcher die Griechiſchen Philoſophen ihre Haupttugenden aufzuzählen pflegten, nemlich die Vernünftigkeit, die Weisheit und die Gerechtigkeit. Daß dieſen Tugenden alsdann der Friede ſich zugeſellt am Ende der ganzen Zuſammenſtellung, wird nicht befremden; er bezeichnet im Geiſte der orientaliſchen Denkweiſe das Ziel der tugendhaften Geſinnung. Aber dreierlei muß Anſtoß erregen, daß zwei verſchiedene Ausdrücke für einerlei Haupttugend ſtehen, Vernünftigkeit und Weisheit, daß zwei Haupttugenden fehlen und daß die Kraft mitten unter dieſen Tugenden ſteht, ein Begriff, welcher in dieſe ganze Reihe nicht zu

---

Dynamis zuſammen als eine Emanationsſtufe rechnen. Im Text folgen wir einer andern Erklärung, welche aber auch nicht als ſicher gelten darf.

[1] Clem. Alex. strom. l. l. *Βασιλείδης ὑποστατὰς δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.*

paſſen ſcheint. Daß jedoch Vernünftigkeit und Weisheit von einander unterſchieden werden, würde an ſich weniger auffallen, als daß dabei die Weisheit der Vernünftigkeit untergeordnet wird, denn das Umgekehrte iſt das Gewöhnliche 1). Allein eben dies muß uns davon überzeugen, daß in dieſen Lehren ein ungewöhnlicher, vielleicht von verſteckten Abſichten geleiteter Sprachgebrauch herſcht. Bei dieſem Stande der Dinge möchte es erlaubt ſein einer Vermuthung zu folgen. Wenn die Vernünftigkeit von der Weisheit unterſchieden und jene dieſer vorgeſetzt wird, ſo kann man unter jener nicht leicht etwas anderes verſtehen als die himmliſche, unter dieſer die menſchliche Weisheit, wie man wohl zu unterſcheiden pflegte, wobei man denn jener die Kenntniß des Guten und des Böſen, dieſer die Bezähmung der ſinnlichen Triebe anwies 2), alſo das, was die Stoiker unter der Mäßigkeit (σωφροσύνη) verſtanden. Haben wir nun nach dieſer Auslegung ſchon drei der Platoniſchen oder ſtoiſchen Haupttugenden, ſo werden wir auch über die Bedeutung deſſen, was Baſilides in der Zuſammenſtellung ſeiner Emanationen Kraft nannte, nicht zweifelhaft ſein können. Dies Wort iſt nicht unpaſſend damit die vierte Haupttugend zu bezeichnen, die Tapferkeit, welche in der Stärke der Seele zu dulden und zu wirken geſucht wird 3). Bis

---

1) Dies würde dem Ariſtoteliſchen Sprachgebrauche gemäß ſein, welchen auch Philon zuweilen befolgt, z. B. de praem. et poen. 14.

2) Clem. Alex. strom. II p. 375. Vergl. Philo quis rerum div. her. p. 498 Mang. Auch bei den Valentinianern iſt die σοφία die praktiſche Vernunft, welche in die Welt eingeht.

3) Vergl. Philo de fort. 3. p. 378. — ἀνδρείας, ἐπειδήπερ εὐτόνου καὶ γενναίας καὶ σφόδρα συντεινομένης ψυχῆς ἐστί.

etwas Beſſeres geboten wird, dürfen wir wohl hoffen, daß dieſe Erklärung vom Sinne des Baſilides nicht ſehr weit ſich entfernen werde. Seine Emanationslehre entwickelt ſich darnach ganz verſtändlich. Aus der äußern, in vernünftiger Wirkſamkeit ſich entfaltenden Offenbarung Gottes gehn die vier Haupttugenden hervor, die Vernünftigkeit, welche das Gute vom Böſen unterſcheidet und die Mäßigkeit, die Bezähmung der Triebe, hervorbringt, durch dieſe aber auch die ſittliche Kraft der Tapferkeit erzeugt und die Gerechtigkeit in Vertheilung der äußern Güter zu ihrer Folge hat. In dem Beſitz dieſer Tugenden ſoll ſich alsdann der Friede des Gemüths ergeben.

Unſere Erklärung ſetzt voraus, daß die Lehre des Baſilides eine entſchieden ſittliche Richtung hielt. Dies iſt aber auch aus der ſonſtigen Haltung ſeiner Meinungen ſicher genug. Nur daß man nicht glauben muß, daß ihm das Sittliche in einem reinen Gegenſatz gegen das Natürliche ſich gezeigt habe. Dagegen würde es ſprechen, daß ihm alles, was die weſentlichen Unterſchiede der Menſchen ihrem ſittlichen Werthe nach bildet, als von Natur feſtgeſtellt erſcheint. Der Glaube, welchen die Auserwählten haben, iſt ihm etwas von Natur Gegebenes, ein Gnadengeſchenk von Natur; er ſieht die Chriſten als ein auserwähltes Geſchlecht an, welches von Natur über der ſinnlichen Welt ſtehe.[1]). Und hiermit ſtimmt denn auch der weitere Verlauf ſeiner Emanationslehre überein, welche uns freilich nur in ihren allgemeinen Zügen bekannt iſt, in dieſen aber auch unzweideutig verräth, daß ſie in phyſiſcher Vorſtellungsweiſe wurzele. Denn die Emanationen Gottes verlaufen zuletzt in die weltbildenden Kräfte, die Engel, und alle weltbildende Emanationen ſollen die Zahl 365 umfaſſen, welche auf die Tage im Jahre hinweiſt und unſtreitig aus aſtronomiſchen Vorſtellungen hervorgegangen iſt [1]). Nicht das Ethiſche bildet ſich hier aus dem Phyſiſchen, ſondern das Phyſiſche aus dem Ethiſchen heraus. Man könnte ſagen, dieſer Charakter läge ſchon in der Weiſe, in welcher Baſilides die vier Tugenden der heidniſchen Philoſophie in der erſten Stufe ſeiner Emanationen in Verhältniß zu einander ſtellte. Denn auch hierbei zeigt es ſich, daß ſeine Richtung darauf geht das rein Vernünftige allmälig zum Phyſiſchen herabſteigen zu laſſen; in der Bezähmung der Triebe, in einer tapfern und kräftigen Spannung der Seele ſoll es ſich bewähren; die Gerechtigkeit ſoll aus der Vernünftigkeit, nicht die Vernünftigkeit aus der Gerechtigkeit hervorgehn.

---

[1]) Clem. Alex. strom. II p. 363; III p. 427; IV p. 540; V p. 545. *φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται. — — φύσιν καὶ ὑπόστασιν, — — οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν.*

Dieſe Wendung der Lehre konnte nicht ohne die durchgreifendſten Folgen ſein, oder vielmehr ſie mußte aus dem Innerſten der ganzen Denkweiſe hervorgehn und faſt in allen Theilen des Syſtems ſich zu erkennen geben, wenn ſie nur einigermaßen folgerichtig durchgeführt wurde. Mit andern Emanationslehren hat es auch dieſe gemein,

---

1) Iren. I, 24, 3; 7. Daher werden auch 365 Himmel angenommen. Der myſtiſche Name Abraxas oder Abraſax, an welchen ein weit verbreiteter Aberglaube ſich anſchließt, ſtellt dieſe Zahl dar.

daß ſie die Dinge der überſinnlichen Welt nach verſchiedenen Stufen der Unvollkommenheit aus ihrem erſten Grunde hervorgehn läßt; eine jede Stufe wird durch einen beſtimmten Abſtand (διάστημα) von der vorhergehenden geſondert. Der Vollkommenheit in ihrer vollen Bedeutung iſt nur Gott theilhaftig; alle andere Stufen haben nur ein beſtimmtes, durch ihre Natur feſtgeſetztes Maß derſelben. Nur nach dieſem eigenthümlichen Maße iſt dann auch jede Stufe des Bewußtſeins des Göttlichen fähig, d. h. des Glaubens, denn mit dieſem Namen bezeichnete Baſilides das Bewußtſein des Göttlichen; jeder hat nur die Hoffnung auf das Maß des Guten, welches ſeiner Natur entſpricht, und in Verhältniß zu dieſer Hoffnung auch die Gabe deſ Glaubens [1]).

So wie das Gute, ſo iſt aber auch das Böſe dieſer Lehre ein von Natur Gegebenes. Wie wir früher erwähnten, war es beſonders die Frage über den Grund des Übels und des Böſen, was die Philoſophie der Gnoſtiker beſchäftigte. Durch die bedrängte Lage, in welcher die Chriſten der erſten Jahrhunderte ſich ſahen, wurde ſie noch ſtärker angeregt. Da fragte man ſich im Beſondern, was für einen gerechten Grund dieſe Leiden der Gläubigen haben könnten. Einen ſolchen wollte Baſilides nachweiſen. Alles, ſagte er, will ich lieber bekennen, als

---

1) Clem. Alex. strom. II p. 363. φυσικῶς ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην. — — ὅτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα· κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.

daß der vorſehende Gott böſe ſei. Dann aber dürfen auch die Leiden der Martyrer nicht unverſchuldet ſein; ſie haben entweder verborgene Verſchuldungen auf ſich gehäuft, für welche die jetzige Strafe unter einem andern Vorwande eine gerechte Vergeltung iſt, oder ſie ſind mit den unſchuldigen Kindern zu vergleichen, welche zwar nicht geſündigt zu haben ſcheinen, aber doch das Leiden, welches ſie trifft, als Wohlthat aufnehmen müſſen, weil ſie das Vermögen zu ſündigen in ſich tragen und daher durch die frühen Leiden von vielem Ungemach befreit werden, welches ſie getroffen haben würde, wenn jenes Vermögen in ihnen ſich entwickelt hätte. Wir ſind alle Menſchen, Gott aber iſt gerecht. Auch der, welcher nicht geſündigt hat, iſt doch der Sünde voll; er hat das Sündige in ſich; daß er nicht geſündigt hat, darf ihm nicht angerechnet werden; denn es fehlte ihm nur der Antrieb, gleichſam die Gelegenheit zur Sünde. Baſilides ſcheint hiervon nicht einmal unſern Erlöſer ausgenommen zu haben. Er ſpricht, als würde die Sünde unausbleiblich erfolgt ſein, wenn nur die Verſuchung dazu ſich gefunden hätte. Von dem, welcher nicht geſündigt hat, behauptet er, der Wille zu ſündigen habe ihm doch nicht gefehlt, weil er das Vermögen zu ſündigen in ſich trug; das Vermögen zum Böſen iſt ihm alſo dem Willen zum Böſen gleich[1]. Uns klebt das Böſe an, wie unſere Natur; den Dingen dieſer Welt, ſagen die Baſilidianer, folgen Mühſal und Furcht, wie dem Eiſen der Roſt [1]). Keiner iſt rein von Schmutz. Daher ſieht Baſilides auch in dem Leiden, der Sünder, wie der Sündloſen, nicht ſowohl eine gerechte Strafe, als eine Wohlthat [2]), welche die Reinigung des Menſchen bezwecke.

---

[1] Basil. ap. Clem. Alex. strom. IV p. 506. ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον (ex conj. Grab.), ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖταί τι πολλὰ κερδαῖνον δύσκολα· οὕτως δὴ κἂν τέλειος μηδὲν ἁμαρτητικὸν ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ, ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτη-

Man muß nun natürlich fragen, woher dieſer Schmutz iſt, welcher uns anklebt. Denn aus der vorher angeführten Emanationslehre ergiebt ſich ein ſolcher nicht. Auch nach ihr erſcheint zwar die Unvollkommenheit der Ausflüſſe, ſo wie das Gute, welches ihnen beiwohnt, als ein Natürliches; aber ihre Unvollkommenheit iſt doch nichts Böſes, keine Verunreinigung, ſondern nur eine Verminderung des Guten, nichts Fremdartiges, von welchem unſere Natur gereinigt werden müßte. Wir müſſen bemerken, daß wir in der erſten Achtheit des Baſilides unſtreitig noch in der überſinnlichen Welt uns finden, in welcher alles rein iſt; denn erſt die Engel, die niedrigſte Stufe der göttlichen Ausflüſſe, ſollen die ſinnliche Welt hervorbringen.

τικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκέναι μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν· ὥστ' οὐχ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λογιστέον. ὡς γὰρ ὁ μοιχεῦσαι θέλων μοιχός ἐστι, κἂν τοῦ μοιχεῦσαι μὴ ἐπιτύχῃ, καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστί, κἂν μὴ δύνηται φονεῦσαι· οὑτωσὶ δὲ καὶ τὸν ἀναμάρτητον, ὃν λέγω, ἐὰν ἴδω πάσχοντα, κἂν μηδὲν ᾖ κακὸν πεπραχώς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ. — — ἐρῶ ἄνθρωπον, ὃν τιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.

1) Ib. p. 509. ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν, ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ.

2) L. l. II.

Wie es nun hierbei zugehe, darüber vermiſſen wir hinlänglich ausführliche Nachrichten. Die Baſilidianer erzählten von einer uranfänglichen Verwirrung und Vermiſchung, von welcher ſie die unreinen Anhängſel unſerer vernünftigen Seele ableiteten; mit dieſem Namen bezeichneten ſie die leidenden Gemüthsbewegungen, die ſinnlichen Begierden in uns. Sie betrachteten dieſe auch nach ſtoiſcher Weiſe als geiſtige oder luftartige Kräfte (*πνεύματα*) und verglichen ſie mit den phyſiſchen Stufen, durch welche die Stoiker die Verſchiedenheiten der unvernünftigen Weſen, d. h. der Thiere, der Pflanzen und der unbelebten Dinge zu bezeichnen pflegten. Die uranfängliche Verwirrung alſo entſteht ihnen daher, daß der vernünftigen Seele das Thierartige, Pflanzenartige, ja das unorganiſche Weſen ſich anſetzt 1). Es iſt begreiflich, wie dadurch der Urſprung des Sündlichen erklärt werden ſoll. Doch der Ausdruck uranfängliche Verwirrung, durch welchen der Beginn dieſer Dinge bezeichnet werden ſoll, iſt zwei-

---

1) Clem. Alex. strom. p. 408. *οἱ δ' ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προςαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν· πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προςηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προςεπιφύεσθαι ταύταις* (sc. *ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς*), *οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζῴοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν· ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι, τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται. καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζῴων προςοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προςηρτημένα φέρειν· ἔχει δὲ καὶ ἕξεως ἰδιώματα, οἷον ἀδάμαντος σκληρίαν.* Der eigenthümliche Gebrauch von *ἕξις* zur Bezeichnung der unbelebten Natur und von *πνεῦμα* verräth den Einfluß ſtoiſcher Lehren.

deutig; er kann gewählt ſein um damit eine Verwirrung anzudeuten, welche zu Anfang der Welt eintrat, oder auch eine Verwirrung uranfänglicher Weſen, verſchiedenartiger Urgründe kann darunter verſtanden werden. Doch auch ſchon die Weiſe, in welcher die Baſilidianer nach der angeführten Stelle die Entſtehung des Böſen beſchrieben als daraus hervorgehend, daß baſtardartige und fremdartige Naturen, geiſterhafte Kräfte der vernünftigen Seele ſich angehängt hätten, führt auf die Annahme, daß ſie die Entſtehung der ſinnlichen Welt aus einer Vermiſchung zweier Weſen von entgegengeſetzter Natur ableiteten und zwar ſolcher Weſen, von welchen ein jedes eine eigene Kraft, eine poſitive Wirkſamkeit habe. Die Weltbildung, welcher die Engel vorſtehn ſollen, vollzieht ſich nicht dadurch, daß ſie nur einer leidenden Materie die vernunftmäßige Form geben, ſondern ſie ergiebt ſich in einem Kampfe entgegengeſetzter Kräfte; dies ſcheint der Sinn dieſer Lehre zu ſein.

Sollten die angeführten Ausdrücke und der Gang unſerer frühern Unterſuchungen noch einen Zweifel übrig laſſen, ob wir die richtige Anſicht von der Lehre der Baſilidianer gefaßt hätten, ſo würden ihn die eigenen Worte ihres Meiſters niederſchlagen, in welchen er ſich auf die Lehren der Barbaren zur Beſtätigung ſeiner eigenen Behauptungen beruft. Zwei Uranfänge aller Dinge hätten ſie geſetzt, von welchen dem einen das Gute, dem andern das Böſe zukomme, das Licht und die Finſterniß, beide ein wahres Sein. So lange dieſe für ſich ſelbſt blieben, führten ſie ein jeder ihr eigenes Leben nach ihrem eigenen Willen, jeder ſich ſelbſt befreundet; denn niemanden ſcheint das böſe, was ihm eigen iſt. Nachdem aber beide gegenſeitig mit einander bekannt wurden und die Finſterniß das Licht erblickte, ergriff jene ein Verlangen nach dieſem als nach einem Beſſern, und ſie beſtrebte ſich nun mit ihm ſich zu vermiſchen [1]. Es läßt ſich alſo nicht zweifeln, daß die Lehre des Baſilides ein entſchiedener Dualismus iſt.

Dem Reiche der Finſterniß, ſehen wir aus dieſen Äußerungen, legte er ſogleich beim Beginn der Weltbildung eine thätige Rolle bei. Dagegen von zweideutigerer Natur iſt das, was er dem Lichtreiche hierbei zutheilte. Wir haben zwar ſchon erwähnt, daß er den Engeln, welche unſtreitig als Emanationen des Lichtreichs zu betrachten ſind, die Bildung der Welt zuſchrieb und namentlich den Engeln des unſerer Erde zunächſt liegenden Himmels die Bildung der Erde, welche unter dieſe Engel vertheilt worden ſei [2]; aber es dürfte die Frage ſein, ob dies nicht eine Darſtellungsweiſe war, welche den gewöhnlichen Vorſtellungen der Chriſten nur einiges nachgab, ſo wie Baſilides auch, um dieſen noch näher zu kommen, gelehrt haben ſoll, der Weltbildner ſei vom erſten Vater gemacht worden [1]). Denn wenn wir die Beſchreibung der Weltregierung, in welcher wir zu der gegenwärtigen Zeit gekommen ſein ſollen, weiter unterſuchen, wie da der höchſte unter den Engeln, der Gott der Juden, ſeinem Volke alle Völker der Erde habe unterwerfen wollen, wie aber die übrigen Engel dem ſich widerſetzt hätten und nun Chriſtus geſandt worden ſei, um dieſem Streite und dem Verderben der Menſchen zu ſteuern [2]), ſo können wir wohl nicht umhin zu bemerken, daß bei allen dieſen Dingen das böſe Princip ſeine Wirkung ausübt, und es liegt alsdann die Vermuthung ſehr nahe, daß es nicht weniger ſchon bei der Bildung der Welt ſich thätig gezeigt habe, ja der eigentliche Grund dieſer geweſen ſei, wie die allgemeinen Grundſätze des Syſtems es verlangen. Dieſen gemäß müſſen wir annehmen, daß nicht ſowohl das gute, als das böſe Grundweſen die uranfängliche Verwirrung und damit die Weltbildung begonnen habe, während dagegen das gute Princip als ſondernd und die Verwirrung und die Welt auflöſend geſchildert wird [3]). Wenn wir den Sätzen des Baſilides folgen, ſo können wir in der That das gute Weſen nur als leidend in der Weltbildung uns denken. Es iſt ſeine Schwäche, nicht ſeine Stärke, welche zur Weltbildung führt; denn dieſe bereitet ſich nur dadurch vor, daß im Fortſchreiten der Emanationen das Göttliche allmälig ſich abſchwächt. Dieſe Folgerungen, welche aus dem Syſtem nothwendig fließen, ſcheint auch Iſidorus ſehr wohl eingeſehn zu haben, wenn er befürchtete, man möchte die Lehre, daß die leidenden Gemüthsbewegungen etwas der Seele urſprünglich Fremdes wären, zu unſittlichen Folgerungen benutzen, als litten wir nur Gewalt, indem wir dem Böſen unterlägen. Solchen Folgerungen wollte er begegnen, indem er gegen den Zwang der Leidenſchaften die Kraft der Vernunft aufrief [1]; daß aber dadurch die Grundanſicht der Baſilidianer nicht geändert werde, verſteht ſich wohl von ſelbſt.

---

[1] Archel. et Manet. disp. 55 p. 276. Quidam enim horum (sc. barbarorum) dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principio lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, propriam unum quodque eorum vitam agebat, quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum (alterius?) agnitionem uterque pervenit et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia insectabantur ea commisceri.

[2] Iren. I, 24, 4; cf. Theodoret. haer. fab. I, 4.

---

[1]) Iren. II, 2, 3.

[2]) Ib. I, 24, 4.

[3]) Clem. Alex. strom. II p. 375. σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.

Dennoch kann man in der Weltbildung nach den Anſichten des Baſilides auch wohl eine Wirkſamkeit des guten Princips ſehen. Denn das böſe Princip wird doch durch den Anblick des Guten dazu erregt mit dieſem ſich zu vermiſchen. Dies iſt jedoch nur eine Wirkſamkeit durch ſein Daſein, durchaus von phyſiſcher Art; in ſeinem Innern bleibt es dabei unberührt. Nachher wehrt es das Böſe wieder von ſich ab und reinigt ſich; auch hierin können wir nur eine äußere Wirkſamkeit deſſelben erblicken; eine innere Ausbildung gewinnt es nach den Lehren des Baſilides nicht.

Aber eine ethiſche Bedeutung ſoll allerdings dieſe Reinigung haben. Im Einzelnen tritt dies im Leben des Menſchen heraus, wenn er aufgefordert wird über das Böſe die Herrſchaft zu gewinnen. So meinte Iſidorus, niemand dürfe ſich damit entſchuldigen, daß einmal die Leidenſchaft als ein ihm Fremdartiges, gleichſam als eine zweite, ſeiner wahren, vernünftigen Seele eingewachſene Seele ſich ſeiner bemächtigt habe; denn er hätte die böſe Begierde nicht einlaſſen, er hätte durch ſeine Vernunft mit ihr kämpfen und die ſchlechtere Schöpfung beſiegen ſollen [1]). Dies kann man nun auch umgekehrt nicht weniger im Allgemeinen geltend machen und dadurch den Engeln des Lichtreichs auch einen Antheil an der Schöpfung und uranfänglichen Verwirrung zuſchreiben, indem ſie der Verſuchung zum Böſen nachgegeben hätten. So wendet ſich allerdings dieſe Lehre auch wieder dem Ethiſchen zu, aber freilich mit der phyſiſchen Grundlage belaſtet, welche dem Ethiſchen in ſeiner reinen Natur herauszutreten nicht geſtattet. Den geiſtigen Naturen des Lichtreichs wird ihre natürliche Schwäche als Schuld angerechnet; ihr Kampf iſt nicht ihrer eignen Entwicklung gewidmet, nicht gegen das Böſe, welches aus ihren eigenen Thaten ſich ihnen erzeugt hätte, ſondern nur gegen eine ihnen fremdartige Natur.

---

[1] Ap. Clem. Alex. strom. II p. 409.

In dieſer ethiſchen Richtung konnte nun Baſilides nicht anders, als im Allgemeinen den Gedanken feſthalten, von

---

1) L. l. Ἰσίδωρος ἐν τῷ περὶ προσφυοῦς ψυχῆς — — γράφει κατὰ λέξιν· ἐὰν γάρ τινι πεῖσμα δῷς, ὅτι μή ἐστιν ἡ ψυχὴ μονομερής, τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσιν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν, Ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτοὶ (vulg. -ὸς κτλ.) ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχεσάμενοι ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις. δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.

welchem ſeine ganze dualiſtiſche Anſicht beſeelt war, daß der oberſte Herrſcher aller Dinge, der Vater des Lichtreiches, gut und gerecht und rein von allem Böſen ſei. Dieſen Gedanken durchzuführen bezweckt es offenbar, daß nicht ihm, ſondern viel niedrigern Ausflüſſen ſeiner Macht die Weltbildung zufällt. Er ſoll in keine Berührung mit den Engeln der Finſterniß kommen. Dennoch macht ihn Baſilides gleichſam verantwortlich für die ganze Einrichtung der Welt, für die Schickſale der Menſchen, wie wir ſahen, und aller geiſtigen Weſen. Verfolgt man dieſen Gedanken, ſo wird man nicht leugnen können, daß hiermit etwas ſich hervorthut, was die engherzige Denkweiſe des Dualismus durchbrechen möchte. Denn obgleich der höchſte Gott mit dem Reiche der Finſterniß nichts zu thun haben ſoll, wird ihm doch gleichſam eine Herrſchaft über dasſelbe zugemuthet; er muß doch von einer höhern Natur ſein als das Böſe, wenn er das Gute iſt, wenn die böſen Mächte eine Sehnſucht nach dem Guten faſſen ſollen. Wird doch ſchon den Menſchen eine Herrſchaft über ihre Leidenſchaften zugemuthet; dieſer Herrſchaft hat der Vater aller Dinge niemals entbehrt; er iſt anzuſehn, wie der von jeder Befleckung reine Theil des Lichtreichs, welcher über alle Kämpfe des Lebens mit ſeinem reinen Lichte hervorragt, wie die ſchlechthin freie Vernunft, welche eben deswegen alles wahrhaft Schädliche abzuwehren vermag von den untergeordneten Gewalten ihrer Herrſchaft; mit dieſen hängt ſie zuſammen, aber hängt nicht von ihnen ab. Darauf beruht nun die Lehre des Baſilides von der Vorſehung Gottes, welche er feſthalten will, was ſich daraus auch ergebe. Daher erſcheint ihm dieſe Welt auch als eine verhältnißmäßig zuſammegefügte Harmonie [1]). Er möchte auch das Böſe, welches in ſie ſich eingemiſcht hat, als etwas betrachten, was dem Guten diene. So ſahen wir ja, daß die Leiden der Menſchen ihnen zur Reinigung dienen ſollen. Baſilides ſcheint in dieſer Richtung darauf gekommen zu ſein anzunehmen, daß alles Übel im Einzelnen doch für das Ganze kein Übel ſei. In dieſer Richtung der Lehre erſcheinen nun die Mächte der Finſterniß als völlig beſiegt; ſie haben im Ganzen ihre gewieſenen Wege und müſſen der Vorſehung dienen. Auch dieſer Dualismus, wie ſehr er ſtreiten mag, dem böſen Grundweſen ein wahres Sein und eine eigene Thätigkeit zuzueignen, dennoch ſieht er zuletzt ſich genöthigt es nur wie eine leidende Materie zu betrachten.

Wozu das Böſe dem Guten im Allgemeinen diene, auf dieſe Frage geben die lückenhaften Überlieferungen nur ſchwache Auskunft. Es iſt eine nicht unwahrſcheinliche Vermuthung, daß die Vermiſchung des Lichtreiches mit der Finſterniß und dem materiellen Daſein zur Vervielfältigung des geiſtigen Lebens führen ſolle [2]); aber die einzelnen Angaben geben nur entfernte Winke für ſie ab. Wir ſehen wohl, daß die 365 Himmel durch jene Vermiſchung entſtanden ſein ſollen; aber wir wiſſen nicht einmal herauszurechnen, wie dieſe Zahl zu dem ganzen Zahlenſyſteme des Baſilides ſich verhielt. Auch leiteten wohl die Baſilidianer das Daſein der Menſchen und der Seelen von der Weltbildung und der uranfänglichen Ver-

---

1) Ib. IV p. 508. ὅτι λόγον ἀποσώζονται πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.

2) Neander gnoſt. Syſt. S. 37.

wirrung ab, während die Engel auch ohne dieſe ſchon durch die Emanationen des Lichtreiches ihr Beſtehen haben ſollten.

Auch über die Zwecke der Vorſehung für die einzelnen vernünftigen Weſen bei der Weltbildung finden wir keine genügende Auskunft. Was hierüber die Baſilidianer vorbrachten, ſcheint ſich an die Lehre von der Seelenwanderung angeſchloſſen zu haben, welche ſie als eine Offenbarung der höhern Weisheit betrachteten[1]. Denn wenn ſie das Übel überhaupt als reinigende und alſo wohlthätige Strafe betrachteten, alle Strafen der Sünden aber auf die Seelenwanderung zurückführten[2], ſo ſetzt dies voraus, daß ſie das Leben im Körper überhaupt als eine Reinigung betrachteten, welche durch verſchiedene Grade hindurchgehe. Als ſolche Grade werden das Leben in thieriſchen Körpern vor dem Geſetze und das Leben unter dem Geſetze[3], natürlich im menſchlichen Körper, bezeichnet; man darf wohl vorausſetzen, daß ihnen das chriſtliche Leben als eine dritte noch höhere Stufe erſchien. Allein die Reinigung ſetzt doch eine frühere Befleckung voraus und führt zuletzt nur auf Wiederherſtellung in den frühern Stand. Sollten die Baſilidianer noch einen weitern Zweck der Weltbildung geſucht haben, ſo könnte er nur etwa darin beſtanden haben, daß die Mächte des

---

[1] Isidor. ap. Clem. Alex. strom. VI p. 641.

[2] Orig. in Matth. 38 p. 857. Non esse alias peccatorum poenas nisi transcorporationes animarum post mortem.

[3] Orig. in ep. ad Rom. V, 1 p. 549. Über die Seelenwanderung vergl. noch Clem. Alex. strom. IV p. 506; didasc. anat. p. 794 a. Sie wird immer nur ſehr im Allgemeinen erwähnt.

Lichtreiches im Kampfe mit dem Böſen erſtarken und durch die Erfahrung des Übels lernen ſollten der Verſuchung zu widerſtehn, welche ſie einmal verlockt hätte. Eine Spur von dieſer Anſicht, welcher wir noch öfters begegnen werden, könnte man darin finden, daß die Erlöſung durch die erſtgeborne Vernunft, d. h. durch Chriſtum, als eine Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbildenden Engel beſchrieben wird [1]. Sie ſollen alſo gleichſam in eine nähere Verbindung mit ihrem Urgrunde erhoben werden, als die war, welcher ſie früher ihrem erſten Urſprunge nach theilhaftig waren.

Doch ſchwerlich möchte dieſe Anſicht der Dinge in einer entſchiedenen Geſtalt bei den Baſilidianern ſich entwickelt haben. Die allgemeinen Grundſätze ihrer Lehre widerſtrebten dem. Denn ihnen gemäß war anzunehmen, daß kein Weſen über die natürliche Stufe ſeines Seins ſich erheben könne. Jene ihre Neigung alles einer gütigen und gerechten Vorſehung unterzuordnen war gegen ihren Dualismus, welcher dem Reiche der Finſterniß eine ſelbſtändige Macht zuſchrieb; aus der Einwirkung des Chriſtenthums mochte ſie ihnen entſtanden ſein. So finden wir widerſtreitende Richtungen in dieſer gnoſtiſchen Denkweiſe; an verſchiedenen Punkten ihrer Lehre laſſen ſie ſich nachweiſen.

Offenbar iſt es der chriſtlichen Denkweiſe und jener Lehre von der unbedingten Herrſchaft der Vorſehung ent-

---

1) Iren. I, 24, 4. Innatum autem et innominatum Patrem videntem perditionem ipsorum (sc. gentium) misisse primogenitum Nun suum (et hunc esse qui dicitur Christus) in libertatem credentium ei a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt.

ſprechend, wenn Baſilides es als einen Theil des göttlichen Willens beſchreibt, daß wir mit allem zufrieden ſein ſollten, weil alles ſein richtiges Verhältniß zum Ganzen bewahre, daß wir alſo auch nichts haſſen dürften; aber es drückt auch mehr die Denkweiſe eines Stoikers als eines Chriſten aus, es erinnert an die dualiſtiſche Furcht vor der Vermiſchung mit dem Materiellen oder vor der Gewalt des Sinnlichen, wenn er hinzuſetzt, zu dieſem Willen Gottes gehöre es auch, daß wir nichts ſinnlich begehren ſollten [1]).

Die Weiſe, wie die Baſilidianer an die chriſtliche Offenbarung ſich anſchloſſen, trägt im Allgemeinen einen ſchwärmeriſchen Charakter an ſich. Sie erblickten in dieſer zwar einen weſentlichen Abſchnitt in der Weltgeſchichte, indem jetzt die Auserwählten von der Herrſchaft der weltbildenden Engel befreit worden wären; aber ſie ſcheinen dieſen Abſchnitt ſelbſt nicht als einen geſchichtlichen Vorgang aufgefaßt zu haben; denn es wird ihnen vorgeworfen, daß ſie das Leiden Chriſti nur als Schein betrachtet hätten [2]). Allerdings wollten ſie durch die Erlöſung eine innigere Verbindung mit Gott gewinnen und nicht bei den niedern Ausflüſſen der Gottheit ſtehen bleiben [3]);

---

[1]) Clem. Alex. strom. IV p. 508. *ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα· ἕτερον δὲ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν· καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν.*

[2]) Iren. I, 24, 4. Zweifelhaft wird dieſer Punkt durch die oben angeführte Stelle Clem. Al. strom. IV p. 506. Vergl. Baur chriſtliche Gnoſis S. 224 f. Baſilides konnte jedoch in ihr nur ex hypothesi argumentiren.

[3]) Iren. II, 16, 4.

aber bei ihrer Anſicht, daß jeder nur nach der Stufe ſeiner Natur ſeinen Glauben haben könnte, müſſen wir erwarten, daß jene Verbindung nur in einer phantaſtiſchen Weiſe von ihnen geſucht wurde. Es klingt zwar ganz unverfänglich, wenn ſie den Glauben preiſen und in ihm eine Zuſtimmung der Seele ſehen zu den Dingen, welche unſere Wahrnehmung nicht bewegten, weil ſie nicht gegenwärtig wären [1]. Aber neben dem Glauben halten ſie auch die Erkenntniß ihrer ſchwärmeriſchen Emanationslehre für ein Mittel der Erlöſung, ja rühmen ihr nach, daß wer ſie begriffen habe, der werde unſichtbar und unerfaßlich für die Engel und die Mächte der Welt werden [2], ja unterſuchen wir es genauer, ſo halten ſie den Glauben ſelbſt für eine geiſtige Wahrnehmung, welche ohne Beweis durch Anſchauung die Wiſſenſchaft finde [3]. Mit einer ſolchen ſchwärmeriſchen Anſicht vom Glauben hat das Chriſtenthum nichts zu thun. Es ſcheint eine ſeltſame Vermiſchung des Chriſtlichen mit der orientaliſchen Anſchauungslehre und der ſtoiſchen Philoſophie vorauszuſetzen, wenn ſie ihre ausgewählte Anſchauung durch die Vernunft auf der einen Seite Glauben und eine neue

---

1) Clem. Alex. strom. II p. 371.

2) Iren. I, 24, 4. Et liberatos igitur eos, qui haec sciant, a mundi fabricatoribus principibus. Ib. 6. Igitur, qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem eum et incomprehensibilem eum Angelis et Potestatibus universis fieri.

3) Clem. Al. strom. II p. 363. φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ. Unter μαθήματα haben wir wohl beſonders die gnoſtiſche Aſtronomie zu verſtehn.

Schöpfung, auf der andern Seite eine Wiſſenſchaft von Natur und ein wahres Königthum nannten 1).

Es läßt ſich bei der praktiſchen Richtung, welche die Baſilidianer verfolgten, nicht anders als erwarten, daß von derſelben Schwärmerei, welche ihre Glaubenslehre zeigt, auch ihre ſittlichen Vorſchriften ergriffen wurden. Doch ſcheinen die Lehren, welche den Häuptern dieſer Secte zugeſchrieben werden, noch eine größere Mäßigung zu verrathen, als andere, welche in ſpätern Zeiten in ihr herſchend geworden ſein mögen. Denn die Urheber eines Syſtems pflegen überhaupt die Kraft zu beſitzen den Buchſtaben ihrer Grundſätze durch eine geiſtigere und umfaſſendere Anſchauung, aus welcher er hervorgegangen, in Zaum zu halten. Der unbedingte Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, welcher im Weſen dieſes Dualismus liegt, mußte freilich ſchon den Baſilides zu einer großen Strenge in ſeinen ſittlichen Vorſchriften führen. Dafür zeugt das früher Angeführte, daß er ſogar das Vermögen zu ſündigen für ſtraffällig anſah, es auch als ein göttliches Gebot ſetzte jedes ſinnliche Begehren zu unterdrücken. Man könnte eine ſolche Strenge auch darin finden, daß er die Vergebung der Sünden nur auf die erſtrecken wollte, welche unwillkürlich oder aus Unwiſſenheit begangen worden 2), wenn es nicht wahrſcheinlich

---

1) So erkläre ich die Stelle bei Clem. Al. strom. V p. 545, welche manches Räthſelhafte hat: *εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καλῶν καὶ κτίσιν οὐσίας ἀξίαν τοῦ ποιήσαντος. Καὶ* und *καλῶν* habe ich umgeſetzt, welches wenigſtens eine leichtere Auskunft iſt, als die von Potter ergriffene.

2) Ib. IV p. 536.

wäre, daß von ihm alle Sünden nur als Werk der Natur und der Unwiſſenheit betrachtet wurden. Denn wenn auch Iſidorus uns aufforderte durch unſere Vernunft die Regungen der böſen Seele zu überwinden und das Vermögen hierzu uns zuſchrieb, damit wir uns nicht entſchuldigen möchten; ſo ſchloß dieſe Wendung ſeiner Lehre doch keinesweges aus, daß die Sünde, wenn ſie geſchehe, nur der Schwäche unſerer Vernunft zugerechnet werden könne; vielmehr dieſe Vorausſetzung müſſen wir im Sinne des Syſtemes finden. Und hierin erblicken wir denn auch den Grund einer mildern Anſicht, indem es als eine allgemeine Schwäche des weltlichen Lebens erſcheinen mußte mit den ſinnlichen Dingen in Berührung zu kommen, als eine Schwäche daher, welche auch verziehen werden dürfte. Es wird ja doch dadurch nicht die wahre Seele des Menſchen getroffen, ſondern nur das, was ihr angewachſen iſt. In dieſem Sinne unterſchied Iſidorus das Menſchliche, was aus Nothwendigkeit und aus Natur geſchehe, und was nur ein Natürliches, aber nicht Nothwendiges ſei, in einer ähnlichen Weiſe wie Epikur 1), wahrſcheinlich daran die Vorſchrift knüpfend, daß man dem Natürlichen und Nothwendigen ſich nicht entziehen könne, das Natürliche dagegen und Nicht-Nothwendige zu beſchränken habe. Denn wenn er auch den Genuß der Geſchlechtsliebe für natürlich, aber nicht für nothwendig hielt 2), ſo wollte er ihn doch keinesweges

---

1) S. m. Geſch. der alten Phil. III S. 472.

2) Ap. Clem. Alex. strom. III p. 427. ἡ δὲ ἀνθρωπότης ἔχει τινὰ ἀναγκαῖα καὶ φυσικὰ μόνα· ἔχει τὸ περιβάλλεσθαι ἀναγκαῖον

gänzlich unterdrückt wiſſen, vielmehr wußte er auch hier noch zu unterſcheiden. Einige nemlich wären von Natur nicht zur Ehe geneigt, Andere durch Nothwendigkeit von ihr zurückgehalten, noch Andere endlich machten ſich des ewigen Reiches wegen zu Eunuchen aus Vernunft [1]. Von dieſen allen werden nun natürlich nur die für die wahren Enthaltſamen gehalten, welche wegen des ewigen Reiches aus Vernunft der Geſchlechtsvermiſchung ſich enthalten; dagegen denen, welche nach Nothwendigkeit und aus natürlichem Triebe ſich nicht verheiratheten, könne dies nicht als Verdienſt angerechnet werden, und wer ſogar eine Ehre darin ſuche, der müſſe getadelt werden, daß er von einer Leidenſchaft, von einer nothwendig wirkenden Urſache, ſich beherſchen laſſe. Daher räth Iſidorus dem, welcher ſich nicht feſt fühle, zu heirathen; wer aber aus Vernunft nicht heirathen wolle, der ſolle doch deswegen von ſeinen verheiratheten Brüdern ſich nicht trennen, ſondern ſeine Schwäche bedenken [2]. Man ſieht, wie dieſe ſittlichen Vorſchriften auf das äußere Werk wenig Werth

---

καὶ φυσικόν· φυσικὸν δὲ τὸ τῶν ἀφροδισίων, οὐκ ἀναγκαῖον δέ. Nach φυσικὰ iſt offenbar etwas ausgefallen, entweder nur τινὰ oder τινὰ δὲ φυσικά, obgleich auch Epiph. haer. XXXII, 4 dieſe Worte nicht hat; es muß eine alte Corruptel ſein.

1) L. l. p. 426. οἱ ἐξ ἀνάγκης und οἱ κατ' ἀνάγκην werden unterſchieden. Dieſe ſind Eunuchen wegen Unvermögens, jene aus Ehrgeiz, διὰ τὴν ἀνθολκὴν τῆς εὐδοξίας. Es herſcht dabei der Gegenſatz zwiſchen dem Reiche der ἀνάγκη und dem Reiche der πρόνοια oder des λόγος.

2) L. l. p. 427. Das Fragment hat hier offenbar Lücken, wie auch Epiphanius andeutet.

legen und dagegen das Lobenswerthe allein in der richtigen Einſicht der Vernunft ſuchen [1]).

Können wir nun dieſe Mäßigung nicht tadeln, ſo liegen doch in den Grundſätzen, von welchen ſie ausgeht, die Keime von Verirrungen, welche bei den Baſilidianern der ſpätern Zeit ſehr entſchieden ſich entwickelten. Sie liegen beſonders in zwei Punkten, in der Verachtung der Werke und in dem ausſchließlichen Werthe, welcher auf die Erkenntniß, auf das Schauen der Wahrheit gelegt wurde. Durch dieſes Schauen durfte man hoffen über alles Irdiſche und Vergängliche hinausgehoben zu werden. Baſilides und Iſidorus dachten zwar noch nicht ſo, jener, indem er auch die Strafen dieſer Welt für Wohlthaten und für Reinigungen anſah, dieſer, indem er außer der geiſtigen auch eine ſinnliche Hülfe für wünſchenswerth anſah [2]); ihre ſchwärmeriſchen Jünger aber werden beſchuldigt, nicht allein die Theilnahme an den heidniſchen Opfern und andern abgöttiſchen Gebräuchen, ſondern auch überhaupt den ausſchweifenden Genuß für erlaubt gehalten zu haben; denn nur für die Seele ſei das Heil, der Körper von Natur vergänglich [3]). Daher ſollen ſie auch die Verleugnung des Gekreuzigten für ein Zeichen der wahren Freiheit angeſehn haben [4]). Indem ſie meinten, ſie gehörten zu den von Natur Ausgewählten, wiegten ſie ſich auch in der Überzeugung, daß keine Sünde

---

1) L. l. *ἐνίοτε δὲ τῷ μὲν στόματι λέγομεν, οὐ θέλομεν ἁμαρτῆσαι· ἡ δὲ διάνοια ἔγκειται ἐπὶ τὸ ἁμαρτάνειν.*

2) L. l. *καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*

3) Iren. I, 24, 5.

4) Ib. 4; 6.

ſie ihres Heils berauben könnte [1]). Da ſchwangen ſie ſich im Geiſte ihrer geheimen, der gemeinen Vorſtellungsweiſe unzugänglichen Lehre [2]) in eine überſinnliche Welt auf; mit dieſer ſinnlichen Welt glaubten ſie nur durch ihr Leiden zuſammenzuhängen, nicht durch ihr Handeln, nicht durch die wahre Freiheit ihres Geiſtes. Wer ihre Lehre verſteht, der iſt unſichtbar und unerfaßlich den Mächten dieſer Welt, wie die überſinnliche Welt, wie der Sohn Gottes, der weiß alle Weſen und durchdringt alles, wird aber ſelbſt von niemanden erkannt [3]).

Daß die dualiſtiſchen Grundſätze des Syſtems faſt ſogleich nach ſeiner Entſtehung zu ſolchen Übertreibungen, zu ſolcher Ausartung führten, beweiſt wohl unſtreitig, daß ſie dem wiſſenſchaftlichen Bedürfniß, aus welchem das Syſtem hervorgegangen war, nur einen in hohem Grade einſeitigen Ausdruck geben. Dem Bedürfniſſe des Chriſtenthums an einen Gott über alles zu glauben entſprechen ſie unſtreitig nicht, indem ſie vielmehr zwei wirkſame Principien neben einander ſtellen. Dennoch können wir es uns wohl erklären, warum gerade dieſer harte Dualismus zuerſt in der Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie ſich regte und nicht der mildere, welcher neben Gott nur eine leidende Materie ſetzt. Denn in dieſer Zeit ſittlicher Kämpfe ging der Dualismus natürlicher Weiſe vorherſchend von dem ſittlichen Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem aus und erzeugte ſich in der Verzweiflung den Kampf zwiſchen beiden aus einem gemeinſamen Grunde beider ableiten zu können. Dem Chriſtenthum lag es gewiß näher das Übel dieſer Welt als eine Wirkung ſittlicher und mithin thätiger Kräfte zu faſſen, als es aus einem phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen der bewegenden Kraft und der bewegten Maſſe abzuleiten. Wie leicht konnte ſich nun auch den Chriſten der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen als ein unbedingter darſtellen. Auf jeden Fall mußte er zu einer weitſchichtigen Unterſuchung auffordern. Eine ſolche einzuleiten war nun der gnoſtiſche Dualismus des Baſilides allerdings geeignet, wenn gleich von einer Vorausſetzung ausgehend, welche dem Weſen jenes Gegenſatzes Gewalt anthut, von der Vorausſetzung, daß dieſer Gegenſatz von Natur ſei. In dieſer die ſittliche Bedeutung deſſelben verleugnenden Geſtalt konnte er nun freilich der chriſtlichen Denkweiſe gegenüber ſich nicht erhalten und daher finden wir denn auch die Spuren in dem Syſteme des Baſilides ſelbſt, daß er ſeiner eigenen Vorausſetzung ungetreu wird. Wir erkennen ſie in der Anſicht, daß keine Natur, auch die des Reiches der Finſterniß nicht, an ſich böſe iſt, ſondern daß dieſe es erſt dadurch wird, daß ſie von der Begierde Fremdes ſich anzueignen ſich ergreifen läßt, und nicht weniger in der Behauptung, daß doch die Vermiſchung des Böſen mit dem Guten unter der Macht der Vorſehung ſtehe und etwas Gutes hervorzubringen beſtimmt ſei.

---

[1] Clem. Alex. strom. III p. 437.

[2] Iren. I, 24, 6. Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus.

[3] L. l. Igitur qui haec didicerit et angelos omnes cognoverit et causas eorum, invisibilem et incomprehensibilem eum angelis et potestatibus universis fieri, quemadmodum et Caulacau fuisse. Et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse. Tu enim, ajunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat.

Wie wenig nun auf der einen Seite das dualiſtiſche Syſtem geeignet war die philoſophiſchen Fragen, welche im Geleite des Chriſtenthums kamen, zu einer befriedigenden Löſung zu führen, auf der andern Seite doch auf das Genaueſte mit dem Bedürfniſſe der chriſtlichen Denkart zuſammenhing, das zeigt ſich auf das Deutlichſte in dem weitern Verlauf unſerer Geſchichte. Zwar die Secte der Baſilidianer ſcheint ſich nicht lange erhalten zu haben; aber mit ihr ſtarb der Dualismus nicht aus, vielmehr zieht er ſich noch lange neben der Entwicklung der chriſtlichen Lehre fort und macht Eindruck ſelbſt auf die kräftigſten Gemüther, deren aufſtrebender Geiſt zur Umgeſtaltung der chriſtlichen Philoſophie dienen ſollte, wie auf den Auguſtinus, um einen für viele zu nennen; aber wenn gleich in einem kühnen und für allgemeine Gedanken empfänglichen Sinne feſtgehalten, konnte er doch keine nur einigermaßen philoſophiſche Geſtalt gewinnen, ſondern was in dieſer Richtung nach den Zeiten des Baſilides ſich entwickelte, iſt in wiſſenſchaftlicher Rückſicht noch bei Weitem verworrener und roher, als das ſo eben betrachtete Syſtem. So wirkt es nur äußerlich anregend. Wir müſſen aber dennoch, weil ſeine Einwirkung nicht unbedeutend iſt, zum Verſtändniß unſerer weitern Geſchichte einen Blick auf dieſe ſpätern Formen des Dualismus werfen.

3. Die Manichäer.

Zu den einflußreichſten dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſen gehört unſtreitig die Lehre der Manichäer. Wir dürfen ſie hier um ſo weniger übergehen, je näher ihre Verwandtſchaft mit dem Syſteme des Baſilides auch in Rückſicht auf ihren gnoſtiſchen Charakter iſt. Doch kann ſie in doppelter Beziehung keinen Anſpruch auf eine ausführliche Unterſuchung an dieſem Orte machen, theils weil das philoſophiſche Element in ihr doch nur untergeordnet iſt, theils weil ihr Charakter auch nur auf der Grenzſcheide zwiſchen dem Chriſtlichen und dem Nicht-Chriſtlichen ſteht.

In der Perſon des Mani, Manes oder Manichäus, deſſen Geſchichte von Orientalen und Occidentalen verſchieden erzählt wird, hat man einen Religionsſtifter erkennen wollen ungefähr wie den Muhammed, welcher alſo aus verſchiedenen älteren Religionen eine neue Einheit hervorzubringen ſuchte, wähleriſch deutend, ſcheidend und verbindend. Da war es nun für ſeine Unternehmung ebenſo entſcheidend, wie verderblich, daß er im Gegenſatz gegen die religiöſe Entwicklung ſich bewegte, welche zu ſeiner Zeit bei ſeinem Volke begonnen hatte. Ein Perſer von Geburt, deſſen Wirkſamkeit um die Mitte bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung fällt, treffen ſeine Unternehmungen mit der Erhebung eines neuen Perſiſchen Reiches zuſammen, welches von der Parthiſchen Herrſchaft ſich befreit hatte und unter den Saſſaniden die alte Volksſitte und Volksreligion wiederherzuſtellen ſich beeiferte. Dieſe Bewegungen ſeines Volkes gingen von monarchiſcher Herrſchaft aus, und es iſt daher auch wohl nicht als zufällig anzuſehn, daß ſie die Keime des Monotheismus, welche in der alten Perſiſchen Lehre gefunden werden konnten, begünſtigten und weiter auszubilden ſtrebten. So finden wir denn auch die weltliche und die geiſtliche Macht einig in der Verfolgung des Mani, welcher für die dualiſtiſche Richtung in der Perſiſchen Religion ſich erhoben hatte. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die Lehre des Mani erſt nach ihrer Niederlage in Perſien über dieſes Reich hinaus ſich zu verbreiten begann und alsdann auch erſt anfing an fremde religiöſe Vorſtellungsweiſen näher ſich anzuſchließen. Die orientaliſchen Nachrichten laſſen den Mani ſelbſt auf ſeiner Flucht, ehe er nach Perſien zurückgekehrt einen gewaltſamen Tod fand, nach Oſten, die occidentaliſchen Nachrichten nach Syrien ſeine Lehre tragen; ſo werden auch ſeine Grundſätze außer auf den Zoroaſter von der einen Seite auf den Buddha, von der andern Seite auf Chriſtum zurückgeführt. Was wir von ihnen wiſſen, ſtellt ſich allein in der Form dar, in welcher ſie unter den Chriſten verbreitet wurden, und iſt wahrſcheinlich aus Syriſchen Überſetzungen gefloſſen, wenn wir anders die Schriften, welche den Namen des Mani an der Stirn trugen, für Werke dieſes Mannes halten dürfen. In ihnen wurde Mani als der Apoſtel Chriſti angekündigt, und dies ſo wie ihre Abſonderung vom Judenthum und vom Heidenthum beweiſt unſtreitig, daß die Manichäer für Chriſten gelten wollten. Wenn ſie aber ihren Lehrer auch als den Paraklet, als den Vollender der chriſtlichen Offenbarung betrachteten, wenn ſie die heilige Schrift der Verunreinigung durch falſche Lehre beſchuldigten, ſo trennten ſie ſich dadurch offenbar von der chriſtlichen Kirche und nahmen in Wahrheit die Stiftung einer neuen und vollkommnern Gemeinſchaft, auf einer reinern Offenbarung beruhend, in Anſpruch. Doch giebt es auch Überlieferungen, in welchen Mani dem Buddha, dem Zoroaſter, der Sonne als der Quelle alles Lichtes, unſerm Erlöſer oder auch dem heiligen Geiſte gleich geſtellt wird, und dieſe weiſen denn offenbar darauf hin, daß der Manichäiſchen Lehre ein weiterer Begriff der Offenbarung zum Grunde liegt, ausgehend von der Anſicht, daß in vielen Geſtalten daſſelbe göttliche Weſen zu uns gelange und nicht den Chriſten allein verkündet ſei. Darauf weiſt es denn auch unzweifelhaft hin, daß die Manichäer der Überzeugung ſind, daß in allen Mittheilungen des Sonnenlichts eine göttliche Offenbarung liege. Unſere Behauptung wird hierdurch gerechtfertigt werden, daß die Manichäiſche Lehre nur äußerlich dem Chriſtenthume ſich anſchloß, obwohl die Zeit, in welcher ſie ſich entwickelte, ſie in eine nähere Berührung mit der chriſtlichen Lehre brachte und der Einfluß, welchen ſie auf die eben ſich entwickelnde chriſtliche Philoſophie ausübte, nicht geleugnet werden darf [1]).

Es ſind im Ganzen ſehr grobe Umriſſe eines Verſuchs, dieſe in ſich uneinige Welt zu erklären, welche uns in der Manichäiſchen Lehre heraustreten. Tief geht dieſe Forſchung nicht, welche den Kampf entgegengeſetzter Mächte in unſerer Welt nur daraus ſich erklären kann, daß urſprünglich zwei Kräfte geweſen von entgegengeſetzter Art, des Lichtes und der Finſterniß, des Guten und des Bö-

---

1) Vergl. das Manichäiſche Religionsſyſtem nach den Quellen neu unterſucht und entwickelt von Dr. F. Chr. Baur. Tübing. 1831.

ſey, das eine Gott genannt [1]), das andere die Materie, beide anfangs von einander geſondert und unabhängig, beide eine Mannigfaltigkeit lebendiger Kräfte aus ſich erzeugend, welche aber in jeder Urkraft nichts anderes ſind, als das eine erzeugende Princip in ſeiner ganzen Fülle, weswegen auch alle dieſe Erzeugniſſe der ewigen Principien als ewig gedacht werden [2]). Die wahren Mächte des Streits, die Beſtandtheile dieſer Welt ſind alſo in der That immer gegeben; wir erfahren nur, daß wir nach ihrem Urſprunge nicht weiter zu forſchen haben. Nur wie ſie mit einander ſich vermiſchten, darüber kann die Frage ſein. Aber auch auf dieſe Frage erhalten wir eine Antwort, welche mit der urſprünglichen Vorausſetzung kaum übereinſtimmen möchte. Denn ſeltſam iſt es doch offenbar, daß die erſten Gründe zwar ihrem Begriffe nach durchaus ſelbſtändig ſein ſollen, aber dennoch ſo mit einander verglichen werden, daß dem guten Principe vor dem böſen ein Vorzug gegeben wird, beide nur nach ihrer Kraft, nicht in Rückſicht auf ihre Verſchiedenheit gedacht; denn das Gute ſoll vollkommner ſein an Gutem, als das

---

[1]) Daher das Monotheiſtiſche im Manichäismus. August. c. Faust. XXI, 1. Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his deum vocamus, alterum hylen, aut ut communiter et usitate dixerim, daemonem.

[2]) Hierin liegt die pantheiſtiſche Tendenz neben dem Dualismus der Manichäer. August. de actis c. Felice Man. I, 18. Quomodo deus aeternus est et factura apud eum nulla est, totum aeternum est. — — Quod nascitur finem habet, quod innatum, non habet finem. — — Et qui generavit et quos generavit et ubi positi sunt, omnia aequalia sunt. Ib. 19. Et pater, qui generavit ibi lucis filios, et aër et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt et aequalia sunt omnia.

Böſe an Böſem [1]; jenes ſoll einig ſein in ſich, dieſes dagegen in einem beſtändigen Kampfe ſeiner eigenen Geſtaltungen, die ſich wechſelſeitig verſchlängen [2]. Hierbei ſpielt nun der alte Griechiſche Begriff der Materie offenbar ſeine Rolle, als beſtände ſie in einer untergeordneten, in ſich ſelbſt ſtreitenden Bewegung [3]; aber freilich finden wir dies nicht im beſten Einklange mit der Vorausſetzung, daß dieſes Reich der Finſterniß doch eine Einheit bilde unter einem Fürſten und Herrſcher, der zugleich Urſprung und Geiſt desſelben ſei [4]. Noch ſchwieriger als dieſer Punkt iſt es mit den Grundvorausſetzungen der Manichäer zu vereinigen, daß angenommen wird, das Reich der Finſterniß habe eine Fähigkeit das Reich des Lichtes gewahr zu werden und ſei auch wirklich einmal, man weiß nicht wie, dieſes Reiches anſichtig geworden; darauf habe es eine Begierde nach dem Lichte ergriffen, und die Mächte desſelben wären nun dazu geſchritten im Kampfe mit dieſem ſeiner ſich zu bemächtigen [5]. Dies ſei der Urſprung der weltlichen Vermiſchung, der Vermiſchung zwiſchen dem Guten und dem Böſen, wie wir dieſelbe hier erblicken. Denn auch das Gute, wie vollkommen es auch geſchildert wird [1], ſo wird dennoch weiter angenommen, daß es der Vermiſchung mit dem Böſen nicht völlig ſich habe entziehen können; ſondern nur darin finden wir noch den Gedanken feſt gehalten, es rage doch an Kraft über das Böſe hervor, daß es nicht gänzlich der Vermiſchung ſich hingeben ſoll, ſondern nur einen Theil ſeiner Fülle, die Weltſeele oder die gute Seele, aus ſich entlaſſe, um mit dem Böſen ſich zu miſchen [2], und daß es hierbei auch das Bewußtſein in ſich trage eines zukünftigen Sieges über das Böſe, auf welchen es mit Abſicht ausgehe. Man vergleicht den Argen mit einem Löwen, welcher die Heerde des guten Hirten anfallen will; dieſer aber gräbt eine tiefe Grube und wirft aus ſeiner Heerde einen Bock hinein, um welchen der Löwe, ihn zu verſchlingen begierig, in die Grube ſtürzt und ſo gefangen wird, während der Hirt ſeinen Bock aus ihr herauszieht und rettet [3]. Man hat den Manichäern nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß ihrer Lehre nach das Böſe der Urſprung der Welt ſei, obwohl freilich erſt aus der Thätigkeit des Guten, in welcher es dem Böſen die Weltſeele dahingiebt, und aus der nun erſt eintretenden Vermiſchung des Guten mit dem Böſen die Welt hervorgehn ſoll; denn dieſe Thätigkeit ſelbſt iſt doch vom Angriff des Böſen auf das Lichtreich abhängig. Nur inſofern konnten die Manichäer Gott als ihren Weltſchöpfer anſehn, inwiefern der von ihm ausgeſendete Theil ſeines Reiches erſt Ordnung und Geſtalt in die Dinge dieſer Welt bringt und damit auch zugleich Abſicht und Zweck in die Entwicklung der Zeiten gelegt hat 1). Man wird bemerken können, daß faſt in allen dieſen Punkten, welche Anſtoß erregen können, die Manichäer der Lehre des Baſilides ſehr nahe kommen.

---

[1] Alex. Lycop. 2. *δύο ἀρχὰς ἐτίθετο· — — ἀγαθῷ δὲ πλέον τὸν θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην.*

[2] Tit. Bostr. c. Manich. I, 12; wo der Jlacismus *εἰνάντει* für *ἠνάντει* eingeſchwärzt hat. Ib. 16.

[3] Alex. Lycop. 2. *τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ.*

[4] Manich. epist. fundamenti ap. August. c. ep. Manich. c. 15 §. 19. — princeps omnium et dux habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium erat mens atque origo.

[5] Tit. Bostr. ll. ll.; Alex. Lycop. 3.

---

[1] Manich. ep. *ſund.* ap. August. de nat. boni c. Man. 42. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint.

[2] Tit. Bostr. I, 12; 20; 29; August. de vera rel. c. 9. §. 16. Daher die allgemeine Belebung der Materie.

[3] Archel. et Manet. disp. p. 25.

Dem Weſen nach ſehen wir nun in allen dieſen Annahmen der Manichäer nichts als eine Erneuerung der dualiſtiſchen Richtung, welche in der Perſiſchen Religion lag, nur daß in ihnen die Vorſtellungen vom böſen Princip und von der Materie auf eine verworrene Weiſe ſich gemiſcht haben. Natürlich nicht zum Vortheil der Lehre; ſie kämpfen in ihr wie der Griechiſche und der Perſiſche Geiſt, von deren einem die Vorſtellung der Materie, von deren anderm die Vorſtellung des böſen Princips ausgegangen iſt. Bald macht ſich der Begriff der Materie vorherſchend geltend, wenn alles Körperliche vom Böſen, alles Seelenartige vom Guten abgeleitet wird 2); bald tritt der Begriff eines Dämon, eines böſen Geiſtes, ſtärker hervor, wenn die böſe Seele, welche mit der guten ſich miſchen ſoll, als ein Erzeugniß des böſen Princips angeſehn wird 3). Aber in den allgemeinen Vorausſetzun-

---

1) August. de haer. 46. Proinde mundum a natura boni, hoc est a natura dei factum confitentur quidem, sed de commistione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

2) August. c. Faust. XX, 11; Tit. Bostr. II, 35.

3) August. de vera rel. l. l.

gen, welche zur Erklärung der Weltbildung gemacht werden, herſcht doch bei Weitem die Perſiſche Vorſtellungsweiſe vor von dem Kampfe zweier geiſtiger Weſen, denen urſprünglich Bewegung und Leben beiwohne. Wie viel man auch geneigt ſein möge der bildlich mythiſchen Darſtellungsweiſe der Manichäer Schuld zu geben, ſo wird man dennoch geſtehen müſſen, daß die urſprüngliche Thätigkeit, das Begehren und Kämpfen des böſen Grundweſens dieſem eine Bedeutung beilegt, welche über den Begriff einer nur leidenden Materie hinausgeht 1). Das gute Princip widerſteht nur dem böſen und iſt ſiegreich nur in der Abwehr; ſo ſoll es ſich Ruhe gewinnen und Sicherheit. Überhaupt der Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, wie er dem Begriffe der Materie, wenn auch nicht urſprünglich zum Grunde liegt, ſo doch ſpäter ſich eingebildet hat, möchte wohl keinesweges dem Dualismus des Manichäiſchen Syſtems weſentlich ſein; denn in den Beſchreibungen des Lichtreichs treten uns eben ſo ſehr Begriffe körperlicher Gegenſtände entgegen, wie in den Beſchreibungen der finſtern Mächte Begriffe geiſtiger Bewegungen. Da iſt von zwölf Gliedern Gottes die Rede,

---

1) Hierin muß ich mich gegen Baur a. a. O. S. 39 erklären. Baur muß ſich ſeiner Anſicht nach auch gegen die Annahme einer böſen Seele erklären (S. 164 ff.), welche viel ſicherer beglaubigt iſt, als er annimmt, und gegen welche er dennoch vergeblich ſtreitet; denn ob mens oder anima von den Manichäern geſagt worden, möchte freilich ſchwer zu entſcheiden ſein, aber auch wenig austragen. Vergl. S. 177 Anm. Die Entſcheidung liegt darin, daß die Manichäer ein doppeltes Begehren in uns ſetzen oder ein Begehren gegen unſern Willen im eigentlichen Sinn als eine beſondere Subſtanz.

welche ſich je drei über vier Regionen erſtrecken ſollen, ſeine glänzenden Reiche ſind auf der lichten und ſeligen Erde gegründet, und wenn auch alles dies als eine bildliche Darſtellung angeſehn werden könnte, ſo verſtattet es doch die Zuſammenſtellung des ganzen Syſtems nicht ebenſo über die Weiſe zu urtheilen, in welcher den fünf Elementen der Finſterniß auch fünf Elemente des Lichtreichs entgegengeſtellt werden [1]. Alles dies deutet darauf, daß der urſprüngliche Gegenſatz der beiden Welten von den Manichäern nicht in der abſtracten Form des Gegenſatzes zwiſchen Geiſtigem und Körperlichem, ſondern in der concreten Weiſe zweier perſönlicher Weſen gefaßt wurde. Der grob ſinnlichen finſtern Welt wird eine überſinnliche Welt entgegengeſetzt, welche alles dasſelbe in ſich enthält, was jene, doch in der reinen Weiſe des Lichtes, nur daß die überſinnliche Seite dieſes Gegenſatzes, wie ſchon der Begriff des Lichtes beweiſt, keinesweges rein aufgefaßt wurde. Offenbar herſcht hierin die orientaliſche Denkweiſe vor.

Dasſelbe Übergewicht des Orientaliſchen finden wir auch in der vorherſchend mythiſchen Darſtellungsweiſe des ganzen Syſtems. Es würde uns zu weit führen, wenn wir ihr in ihre Einzelheiten folgen wollten, welche kaum Spuren einer wiſſenſchaftlichen Zuſammenſtellung verrathen. Eben deswegen wird man auch geneigter ſein zu fragen, warum wir hier überhaupt auf das Manichäiſche Syſtem eingegangen ſind, als warum wir nur kurz dasſelbe erwähnen. Aber in der That ein gewiſſes philoſophiſches

---

[1] Man vergl. nur August. c. Faust. XI, 3; de haer. 46; c. epist. Man. c. 13 §. 16.

Streben iſt doch auch in ſeinen rohen Formen nicht zu verkennen. Wenn die Manichäer nach dem Grunde ihres Glaubens an ihren Meiſter gefragt wurden, ſo war ihre wiederholte Antwort, er habe ihnen den Anfang, die Mitte und das Ende gelehrt. Auf eine Lehre alſo, welche alles umfaſſe, gründeten ſie den Vorzug ihrer Offenbarung vor der chriſtlichen. Und den Inhalt dieſer Lehre drückten ſie in einer Weiſe aus, welche gewiß nicht unpaſſend iſt den Gang einer philoſophiſchen Unterſuchung zu bezeichnen. Die Offenbarungen der heiligen Schrift ſchienen ihnen nicht genügend, weil ſie weder unzweideutig, noch ausreichend den Lauf der Weltentwicklung bezeichneten, beſonders weil ſie über die phyſiſche Seite des weltlichen Daſeins keine genügende Auskunft gäben. Sie wollten die materielle, die bewegende und die Endurſache der Dinge erkennen, woraus die Welt gemacht worden, wer ſie gebildet habe und zu welchem Zwecke 1). Dieſelbe philoſophiſche Richtung finden wir alsdann auch wieder in ihrer Weiſe die Geſtalten des Reiches der Finſterniß gleichlaufend mit den Geſtalten des Lichtreiches durchzuführen, indem ſie dabei offenbar von dem Gedanken ausgehn, daß alles, was hier in dieſer Welt iſt, auch dort im Reiche des Überſinnlichen ſein müſſe. Es iſt darin, freilich in einer groben und rohen Form die

---

1) August. de act. c. Fel. Man. I, 9. Ideo suscepimus Manichaeum, et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem, docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est et qui fecerunt; docuit nos, quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae; quia hoc in Paulo non audivimus nec in ceterorum apostolorum scriptis, hoc credimus, quia ipse est Paraclitus.

Überzeugung ausgedrückt, daß Sein und Gedanke einander entſprechen müſſen. Genug neben andern Triebfedern, welche in ihrer Lehre wirkſam ſind, laſſen ſich auch die philoſophiſchen Beweggründe in ihr nicht verkennen. Eben dies giebt ihr ihre Ähnlichkeit mit den gnoſtiſchen Lehren ihrer Zeit, welche einen philoſophiſchen Charakter an ſich tragen. Sie hat mit dieſen gemein im Chriſtenthum eine philoſophiſche Lehre zu ſuchen, ſie nicht aus ihm entwickeln, ſondern in ihm als ein Überliefertes finden zu wollen, und ſo wie die Gnoſtiker wurden auch die Manichäer durch ihren philoſophiſchen Trieb ſogleich auf den auffallendſten Mangel aufmerkſam, welcher in dem Chriſtenthum vorhanden ſein würde, wenn man es als philoſophiſche Lehre betrachten dürfte, auf den Mangel einer phyſiſchen Erklärung der Dinge. Dabei zeigt ſich aber auch zugleich in ihnen, wie in den Gnoſtikern, die Neigung Dinge, welche keinen phyſiſchen Verlauf haben, die Entſtehung der Welt und des Böſen, in phyſiſcher Weiſe zu erklären, ja dieſe Neigung, ſo genau zuſammenhängend mit ihren erſten Fragpunkten, iſt bei den Manichäern und bei den dualiſtiſchen Gnoſtikern durchaus herſchend. Eben hierin iſt dieſe Lehrweiſe der kirchlichen Richtung dieſer Zeiten am entſchiedenſten entgegengeſetzt, welcher das Phyſiſche und Metaphyſiſche bei Weitem ferner lag, als das Sittliche, da ſie eben mit einem ſittlichen Werke zu thun hatte, mit der Ausbildung einer Geſellſchaft, welche um ſo ſtärker durch die ſittliche Geſinnung zuſammengehalten werden mußte, je weniger ſie eine äußere Gewalt zu ihrem Zwecke zu verwenden hatte oder ihrer Natur nach verwenden durfte.

Doch kann man nicht ſagen, daß die dualiſtiſchen Gnoſtiker und ſo auch die Manichäer von dieſer Richtung der erſten chriſtlichen Kirche ganz ſich abgewendet hätten. Sie waren ja in einer ähnlichen Lage wie dieſe und blieben zum Theil noch länger in ihr, und einen ähnlichen Zweck hatten auch ſie, eine geiſtige Gemeinſchaft Gläubiger zu gründen. Aber dem phyſiſchen Charakter ihrer Lehre gemäß mußten auch ihre ſittlichen Vorſchriften in einer mehr phyſiſchen Weiſe ſich geſtalten, was ihnen denn freilich einen großen Theil ihrer Kraft raubte. Zunächſt ſchloſſen ihre ſittlichen Lehren ſich überhaupt daran an, daß ſie einen allgemeinen Zweck aller Dinge ſetzten und die Welt ihrem Verlauſe nach als einen Läuterungsproceß zur Scheidung des Guten vom Böſen ſich dachten. Dieſe ethiſche Wendung ihrer Lehre nimmt aber alsdann einen mehr beſondern Charakter durch die Annahme an, daß der Kampf zwiſchen dem Guten und dem Böſen ſein Entſcheidungsmoment in der Schöpfung des Menſchen habe. Denn in dieſes Subject des ſittlichen Lebens ſollen alle Theile des Guten, welche im erſten Kampfe dem Lichtreiche entfremdet und vom Böſen erobert worden ſind, zu einem feſtern Körper nach der Form des Böſen ſich vereinigen, und der Menſch ſoll daher die Welt im Kleinen darſtellen [1]). Dieſe Vereinigung des Menſchen ſoll nun freilich vollbracht werden von dem Herrſcher des böſen Reiches, der auch etwas von ſeiner Natur einmiſche [2]), um durch die Kraft einer ſolchen Einheit dem Andrange des Guten widerſtehen zu können [1]), in welcher Anſicht nur offener das im Beſondern ausgedrückt iſt, was die Manichäer im Allgemeinen nicht zugeſtehn wollten, daß dieſe Welt ein Werk des Böſen ſei; aber nach ihren Grundſätzen konnten die Manichäer nun auch nicht anders als behaupten, daß dennoch der Menſch weſentlich gut ſei und die Fülle alles Guten dieſer Welt in ſich enthalte. Dadurch wird er nun gegen die Abſicht, welche der Fürſt der Finſterniß bei ſeiner Erſchaffung hatte, zu einem paſſenden Mittel die Elemente des Lichtreiches, welche in dieſe Welt gekommen, von ihrer Befleckung durch das Böſe zu reinigen und dem Zwecke aller Dinge zuzuführen.

---

[1]) Archel. et Man. disp. 8. τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον καὶ οἱ ἄνθρωποι ῥίζας ἔχουσι κάτω συνδεθείσας τοῖς ἄνω.

[2]) August. de mor. Manich. c. 19. §. 73.

Man ſollte glauben, daß nach dieſer Entſtehungsgeſchichte des Menſchen es am natürlichſten geweſen wäre anzunehmen, er hätte wenigſtens zunächſt den Zwecken entſprochen, zu welchen er gebildet wurde. Aber zu der entgegengeſetzten Annahme führt die ethiſche Richtung des Syſtems in Übereinſtimmung mit den heiligen Überlieferungen. Der erſte Menſch ſoll anfangs heilig gelebt, nachher aber der ſinnlichen Begierde ſich ergeben haben, ſo daß er durch freien Abfall vom Guten der Vater eines ſündhaften Geſchlechts ward, ohne die Fähigkeit zu verlieren, ſich wieder zum Guten zu wenden, wie es denn auch geſchehen ſei [2]). Alle dieſe Vorgänge werden als

---

[1]) Manich. ep. fund. ap. August. de natura boni c. Man. 46.

[2]) August. de mor. Man. c. 19. §. 73. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima, perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam

Werke der Freiheit betrachtet, wie denn auch die Nachkommen des erſten Menſchen als freie Weſen angeſehn werden; der Begriff der Freiheit des Menſchen aber bezeichnet nur, daß er in der Mitte ſteht zwiſchen dem Reiche des Lichtes und den finſtern Mächten und ſowohl der Tugend des erſtern, als auch der Begierde der andern ſich zuwenden kann [1]. Man muß wohl verſtehen, nicht die gute Seele des Menſchen kann ſich dem Böſen, noch die böſe Miſchung in ihm dem Guten zuwenden, ſondern nur bald kann der eine, bald der andere Beſtandtheil in ihm die Übermacht gewinnen [2]. Wir werden hierin allerdings eine Annäherung an die praktiſche Richtung des Chriſtenthums erblicken können, wie eingeſchränkt auch der Begriff der Willensfreiheit nach den Grundſätzen der Manichäer genommen werden mußte. Selbſt der Widerſtreit dieſer Richtung mit der phyſiſchen Grundlage ihrer Lehre mußte dazu dienen genauer in die Unterſuchung des Böſen einzuführen und die Frage anzuregen, wie weit es dem Willen zugemeſſen werden dürfe und wie weit nicht. Die Manichäer unterſchieden hierbei die Begierde und die Sünde; jene erſchien ihnen als etwas Natürliches, als die böſe Natur oder Seele, welche mit uns verbunden ſei vor jeder That, ein unvergänglicher Beſtandtheil des

---

boni, commotam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur, ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.

1) Secundini Man. epist. ad August. 2. Vergl. August. de act. c. Fel. Man. II, 5; de nat. boni c. Man. 42.

2) Secund. l. l. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. August. op. imp. c. Julian. III, 187.

finſtern Reiches, ja eines natürlichen Wachſens durch die That theilhaftig; dagegen die Sünde beſteht ihnen nur in der That, indem wir der Begierde nachgeben, und ſie verſchwindet auch mit der That, indem nur die Erinnerung an dieſelbe übrig bleibt 1); denn das Gute kann dadurch nicht geſchmälert werden. Daher meinten ſie auch annehmen zu müſſen, das Böſe treffe uns zunächſt unfreiwillig und täuſche uns gleichſam durch unſere Unbekanntſchaft mit ihm; erſt nachdem wir uns von ihm hätten verführen laſſen, gelangten wir zur Erkenntniß des Guten und des Böſen und würden alsdann ſtrafbar, wenn wir nicht zur Reue uns wendeten und vom Böſen ließen; doch ſei zur Reue auch nach wiederholtem Falle immer noch Zeit 2). Nach dieſer Anſicht konnten ſie ſogar in der Übertretung des Geſetzes, in der Verführung durch das Böſe ein Werk der Vorſehung ſehen und behaupten, daß die Vermiſchung des Böſen mit dem Guten dem reuigen Sünder, welcher nur mit Feſtigkeit die Tugend ergriffe, zum Beſten gereiche, indem ſie ihm die Augen

---

1) Manich. ap. August. l. l. Omne enim peccatum, antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet; malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, cum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.

2) L. l. Videsne concupiscentiam mali esse originem, per quam miserae animae libidini serviunt, non sponte, quia hoc est, quod nolente animo gerimus solum? Secund. l. l. Si vero ab spiritu vitiorum incipiat (sc. anima) trahi et consentiat ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. At cum se ipsam cognoverit, consentiat malo et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit etc.

über ſeine eigene gute Natur und über die Natur des Böſen öffnete [1]).

In dieſen Schilderungen finden wir nun, wie geſagt, eine Anſicht des ſittlichen Lebens, welche mit der chriſtlichen einige Ähnlichkeit hat. Nur darin weicht ſie von dieſer bedeutend ab, daß die Wirkſamkeit des Menſchen bei Beſiegung des Böſen als unabhängig vom Willen Gottes gedacht wird. Adam führt wieder ein heiligeres Leben, nachdem er geſündigt hat, nur durch ſeine eigene Stärke; der einzelne Menſch ſich ſelbſt und das Böſe erkennend büßt ſeine Sünde ab; dieſe läßt keine andere Spur im Menſchen zurück, als die Erinnerung an ſeine ſündige That. In allen dieſen Punkten tritt nichts von der Allgemeinheit des Erlöſungswerkes hervor, welche die chriſtliche Kirche vorausſetzt; ſie ſondern den Menſchen ganz von ſeiner Art und der ganzen Welt ab. Daher genügt den Manichäern auch die Reue zur Verſöhnung freiwilliger Sünden. Dieſe Abſonderung, in welcher die Manichäer Wollen und That, Äußeres und Inneres auseinander fallen laſſen, wird man in ihren allgemeinen Grundſätzen nicht gegründet finden; ſie geht ihnen nur daraus hervor, daß ſie doch mit den Chriſten das Böſe im Willen des Menſchen gegründet finden wollten. Wenn ſie dem freien Zuge ihrer eigenen Lehre folgen, betrachten ſie den Läuterungsproceß in dieſer Welt als einen allgemeinen, aber auch zugleich als einen phyſiſchen Vorgang. Er ſchließt ſich daran an, daß in einzelnen Theilen der Welt ein Überſchuß des reinen Lichtes zurückbleibt oder wenigſtens eines Lichtes, welches eine entſchiedene Oberherrſchaft über die finſtern Gewalten des Böſen behauptet und deswegen die Macht beſitzt andere in Finſterniß verſchlungene Theile des Lichtreichs an ſich zu ziehen und zu läutern. Solche läuternde Weſen ſuchen die Manichäer beſonders in der Sonne und dem Monde und verknüpfen damit ein aſtronomiſches Syſtem, in welchem die ganze Umkreiſung der Welt dargeſtellt wird wie eine mechaniſche Vorrichtung zum Ausſchöpfen des Lichtes in den niedern Regionen um es allmälig zu den höhern und lichtern Regionen emporzuheben 1). Wie wenig die Manichäer ein Arg daraus hatten dieſen Proceß nur als phyſiſchen ſich zu denken, das ſieht man beſonders daran, daß ſie auch Täuſchungen zuließen, durch welche die im Böſen verſchlungenen Lichttheile durch ihre ſinnlichen Begierden ſelbſt in die höhern Lichtregionen gelockt werden ſollten 2). In allen dieſen phyſiſchen Kräften ſoll nun Chriſtus wirkſam ſein; dieſer wird als eine allgemeine Naturkraft gedacht, welche in verſchiedenen Geſtalten ſich erweiſe; die Erſcheinung des Heilands in menſchlicher Geſtalt iſt dagegen den Manichäern nur ein untergeordnetes Moment; denn eine Bekleidung mit Fleiſch kann ihnen keine heilbringende Bedeutung haben; wenn auch der

---

[1]) Tit. Bostr. III praef. fin. ὠφελῆσθαι δὲ τὰ μέγιστα καὶ ἐλευθερῶσθαι τὸν ἄνθρωπον πεισθέντα συμβουλῇ τοῦ ὄφεως, ὃν ἄγγελον εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ διορίζεται· τυφλὸς μὲν γὰρ ἦν, φησί, γευσάμενος δὲ τοῦ ἀπηγορευμένου εἶδεν ἑαυτόν, ὅτι γυμνὸς ἦν καὶ σκέπῃ τῇ εὑρεθείσῃ κατεχρήσατο καὶ ἔγνω τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν· οὕτως μάλιστα ὠφέληται παραβεβηκὼς τὸ πρόσταγμα τοῦ ἐπιβούλως πλάσαντος.

---

1) Archel. et Man. disp. 7; 8; Alex. Lyc. 4.

2) August. de natura boni c. Man. 44.

einzelne Menſch für die Wiederbringung der Dinge wirken kann, ſo bringt ſo etwas doch nicht ſeine ganze Perſon, ſondern nur ſein Wille zu Stande. Deswegen ſcheint ihnen dieſe Erſcheinung des Heilands auf der Erde auch nur eine beſondere Wirkung der allgemeinen erlöſenden Kraft geweſen zu ſein ohne Auszeichnung vor andern [1], und wenn ſie die Erſcheinung des Mani daran anſchloſſen als des Vollenders der Lehre, ſo ſcheint dies nur darauf zu deuten, daß ſie die Entwicklung einer neuen Ordnung der Welt nur von der Verbreitung einer neuen wiſſenſchaftlichen Einſicht ableiteten.

Man kann nun allerdings in ihrem Beſtreben eine kirchliche Gemeinſchaft zu gründen auch die Ähnlichkeit ihrer Richtung mit der chriſtlichen Lehre finden; allein die Weiſe ihrer kirchlichen Einrichtungen und die Vorſtellungen, welche ſie mit ihnen verbanden, zeigen doch auch deutlich, wie wenig das, was ſie von chriſtlicher Denkweiſe angenommen haben mochten, gegen die Grundirrthümer ihres Syſtems durchdringen konnte. Mit den gnoſtiſchen Secten haben ſie es gemein, daß ſie eine doppelte Claſſe der Chriſten unterſcheiden, die Auserwählten und die Hörer. Schon der Name der letztern deutet darauf hin, wie wichtig ihnen in ihrer Gemeinſchaft das Hören und das Lernen war. Die Hörer zeichneten ſich eben nur durch den Unterricht, welchen ſie empfingen, vor den Heiden aus; im praktiſchen Leben folgten ſie allen Gebräuchen anderer Religionen [2]. Ein Verdienſt

---

1) Archel. et Man. disp. 50.

2) August. c. Faust. XX, 23.

glaubten ſie ſich jedoch auch zu erwerben durch ihre Gemeinſchaft mit den Auserwählten und durch ihre Wohlthätigkeit gegen dieſe. In dieſem, wie in andern Punkten ihrer Geſellſchaftsordnung tritt eine ſehr große Verwandtſchaft mit orientaliſchen, namentlich Indiſchen Religions-Einrichtungen heraus. Durch das Gebet der Auserwählten ſollen die Hörer zwar nicht zum Genuſſe der Seligkeit, aber doch zu einer Erleichterung ihrer Schickſale in der Seelenwanderung gelangen, ſo daß ſie in einem andern Leben der Schaar oder dem Leben der Auserwählten ſich anſchließen können [1]). Sehr grob ſinnlich malen ſie es ſich aus, in welcher Weiſe das Verdienſt der Auserwählten auf die Hörer übertragen werde; durch ihre Darbringungen verdienen dieſe dies; jene aber beſitzen die Kraft Andere zur Läuterung ihres Weſens zu führen, weil ſie ſelbſt das Lichtweſen in ſich zur Herrſchaft gebracht haben und dieſes rein in ihnen leuchtend fähig wird die ihm verwandten Stralen des Lichts zu ihrem Urſprunge zurückzuführen. Damit nun aber dieſe Reinheit des Lichtes in ihnen ſich darſtelle, müſſen ſie auch jeder ſinnlichen Begierde ſich enthalten; ſie haben dem ſtrengſten Leben ſich zu unterwerfen, einem rein geiſtigen Leben in der Betrachtung der Lehren ihres Meiſters, in Unterricht, in Gebet. Über die poſitive Seite ihres Lebens jedoch treten uns wenige Beſtimmungen hervor und dagegen iſt es nur die ſtrengſte Enthaltſamkeit, welche ſie auszeichnen ſoll. Drei Merkmale der Auserwählten werden uns aufgezählt, des Mundes, der Hände und des

---

1) August. de haer. 46.

Buſens; mit allen dieſen Gliedern ſeines Leibes ſoll der Auserwählte keuſch und unſchuldig ſich halten 1). Was nun zuerſt das Merkmal des Mundes betrifft, ſo wird darunter zwar auch die Enthaltſamkeit von einem jeden böſen Worte, von jeder Gottesläſterung verſtanden, noch wichtiger aber war den Manichäern ohne Zweifel die Enthaltſamkeit von Fleiſchſpeiſen, vom Wein und von allen Nahrungsmitteln, welche die Begierden des Fleiſches reizen könnten 2). Unter dem Merkmale des Buſens dachten ſich die Manichäer die Enthaltſamkeit von der Geſchlechtsvermiſchung, welche den reinen Menſchen verboten ſei, weil ſie der Seelenwanderung diene und der fruchtbare Beiſchlaf, wie ſie ſagten, die Seelen im Fleiſche binde 3). Am unzweideutigſten jedoch tritt die ganze Richtung dieſer Lehre in dem Merkmale der Hände heraus, denn dies ſoll nicht allein nach dem Mitgefühle, welches ſie gegen die ganze Natur zu hegen geboten, in der Enthaltſamkeit von einer jeden Verletzung des Lebens in Pflanzen und in Thieren beſtehn, ſondern aller und jeder Handlung ſoll ſich der Auserwählte enthalten 4). Hierin haben wir unſtreitig den Ausdruck einer Denkweiſe, welche wir als im Morgenlande heimiſch kennen, einer Denk-

---

1) August. de mor. Man. 10 §. 19. Tria illa signacula — — oris —, manuum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.

2) Ib. c. 11 §. 20; c. 13 §. 27; c. 15 §. 36 sq.

3) Ib. c. 18 §. 65.

4) Ib. c. 10 §. 19; c. 17 §. 34 sqq. Auch der Grundſatz der gerechten Vergeltung wird dabei geltend gemacht. Archel. et Man. disp. 9. ἀπείργεται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι.

weiſe, welche in der Ruhe der Beſchauung allein das Heilige ſucht und dagegen in der Handlung wenigſtens ſofern ſie freiwillig iſt [1], nur eine Befleckung des frommen gottergebenen Lebens und eine Schuld ſieht, welche in der Seelenwanderung gebüßt werden müſſe. Das gottergebene Leben beſteht eben nur darin, daß man dem Laufe der Naturkräfte ſich überläßt, welche uns zur Reinigung führen werden, wenn wir in unſerer Geſinnung ihnen nicht widerſtreben und unſere Seele nicht an unreine Güter binden.

Eine ähnliche ſtreng aſcetiſche Denkweiſe hat ſich auch ſonſt zu wiederholten Malen in der chriſtlichen Kirche geltend zu machen geſucht; doch konnte ſie zu keiner Zeit gegen den chriſtlichen Gemeinſinn, welcher keine ſtrenge Abſonderung verſtattet, zur herſchenden Geſinnung ſich erheben. In der Lehre der Manichäer hängt ſie mit der dualiſtiſchen Scheu vor dem Böſen auf das Genaueſte zuſammen und führt nur die Anſicht durch, daß wir an die kämpfenden Schaaren des Lichtreiches im Gange der Weltentwicklung uns anſchließen und von den feindlichen Gewalten der Finſterniß uns abſondern ſollen. Indem nun aber dieſe Grundanſicht mit der chriſtlichen Denkweiſe in Vermiſchung trat, zeigte es ſich auch deutlich genug, wie wenig die dualiſtiſchen Grundſätze geeignet waren den Verheißungen des Chriſtenthums genug zu thun. Denn wir finden, daß die Manichäer in ihrem Streite mit den Lehrern der chriſtlichen Kirche von der Denkweiſe, aus

---

1) August. de mor. Man. c. 17 §. 55. Si quis non imprudentia, sed sciens fecerit.

welcher ihre Meinungen hervorgegangen waren, in mehrern Punkten nachzugeben ſich genöthigt ſahen. Zuerſt bemerke man, wie die Lehre von der Seelenwanderung, welche mit dem Dualismus der Manichäer innigſt verwebt iſt, wie auch die Lehre, daß Gutes und Böſes von Natur einander entgegengeſetzt in einem nothwendigen Streite unter ſich ſtehen, ſonſt immer mit der Anſicht ſich verbunden gezeigt hatten, daß jene Wanderung und dieſer Streit, wenn gleich in periodiſchen Abſätzen verlaufend, doch niemals enden würden. Nicht mit Unrecht werden wir daraus ſchließen, daß dieſe Anſicht im Weſen jener Lehren liege. Bei den Manichäern aber ſehen wir nun dennoch die Annahme heraustreten, daß der Sieg des Guten über das Böſe vollkommen ſein und alle weltliche Entwicklung ſchließen werde, ſo daß niemals wieder das Böſe ſein Haupt erheben könne. Das böſe Grundweſen ſoll gebunden bleiben, auch nachdem das Gute ſich von ihm gänzlich geſondert habe [1]). Wir ſehen dies im Zuſammenhange mit einem andern Lehrpunkte, welcher noch auffallender, als der eben angeführte, mit dem Dualismus der Manichäer in Mißklang ſteht. In nicht geringe Verlegenheit mußte ſie die Frage der Kirchenlehrer ſetzen, wozu denn der Kampf des Guten mit dem Böſen führen ſolle, wenn eben nur eine Scheidung des urſprünglich Geſchiedenen daraus hervorgehe, und in dieſer Verlegenheit ſcheinen ſie denn zugegeben zu haben, daß auch auf das Böſe die Vorſehung des guten Princips ſich erſtrecke und eben deswegen den Kampf beider Grund-

---

1) Tit. Bostr. I, 30.

weſen zulaſſe, damit das Böſe zur Ordnung, welche ihm nütze, geführt werde [1]).

Man könnte vermuthen, daß hiermit noch eine dritte Annahme in Verbindung geſtanden hätte, nemlich daß ein Theil der Seelen, welche urſprünglich dem Lichtreiche angehörten, doch der ewigen Verdammniß, d. h. der Verbindung mit dem Reiche der Finſterniß anheim fallen würde, als wäre er dazu beſtimmt die Ordnung in dieſem zu bewahren und zu bewachen. Denn auch dieſe Annahme ſtimmt mit den allgemeinſten Grundſätzen der Manichäer nicht. Jedoch auf eine noch leichtere Weiſe erklärt ſich dieſe Abweichung von ihren Principien daraus, daß ſie den Erlöſungsproceß doch nicht ganz der Natur anheim gaben, ſondern ihn auch als abhängig vom menſchlichen Willen ſich dachten und hierüber durch ihren unvermittelten Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem dahin geführt werden mußten auch ſolche Seelen anzunehmen, welche dem Böſen ſich hingegeben hätten und daher im Momente der Entſcheidung des Kampfes zwiſchen beiden Reichen dem Böſen anheim fielen [2]). Man kann hierin allerdings auch eine Annäherung an die Richtungen des Chriſtenthums erblicken, indem dieſe Wendung der Lehre den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem aus der natürlichen Gebundenheit in die Freiheit des Willens erhebt; allein um ſo unzweideutiger ſtellt es ſich dabei auch heraus, daß der Dualismus nur durch gezwungene Annahmen mit den chriſtlichen Grundſätzen vereinigt werden konnte und auch bei ſolchen Annahmen auf eine Vorſtellung von den letzten Dingen führen mußte, welche keine genügende Auflöſung der unter einander ſtreitenden Gegenſätze des Guten und des Böſen gewährt.

---

[1] August. de mor. Man. c. 12 §. 25. In hac quaestione non defuit, qui diceret, non deum malo carere voluisse, aut ne sibi noceretur cavisse, sed propter naturalem bonitatem suam inquietae perversaeque naturae, ut ordinata esset, prodesse voluisse. Dies geht allerdings nur auf eine particuläre Lehre eines Manichäers; aber die angegebene Verbindung mit den allgemeinen Lehren der Manichäer findet ſich bei Tit. Bostr. l. l.

[2] Epist. fund. ap. Euodium de fide c. Manich. c. 5. Quod ideo illis (sc. animabus) eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctae lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam ad-

Demungeachtet läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe dualiſtiſche Denkart einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie ausgeübt hat. Auf das Anſchaulichſte ſtellte ſie es heraus — für die rohen Vorſtellungen, unter welchen ſie ſich entwickelte, ſelbſt in rohen Vorſtellungen — wie in dieſer Welt überall und in jeder einzelnen Erſcheinung ein Doppeltes ſich finde, ein Sinnliches und ein Überſinnliches, beide in einander durchaus entſprechenden Geſtalten. Wenn ſie in der Durchführung dieſes Gegenſatzes den Menſchen aufforderte ſeinen Sinn dem Überſinnlichen oder dem Lichtreiche zuzuwenden, ſo mußte dies zur Erforſchung des Überſinnlichen auf das ſtärkſte antreiben. Zwar werden wir es nicht

---

hiberi. (Dieſe Worte könnten auf den zuerſt angegebenen Zuſammenhang mit dem ganzen Syſteme gedeutet werden.). Unde adhaerebunt his rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo suis meritis id sibi conquirentes. Neque enim futura haec cognoscere studuerunt, atque ab iisdem, cum tempus dabatur, se segregaverunt.

billigen können, daß der Gegenſatz zwiſchen dem Überſinnlichen und dem Sinnlichen mit dem Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem gleichgeſetzt wurde; aber dennoch war dies die geeignetſte Weiſe für jene Zeiten, in welchen das Chriſtenthum vorherſchend dem Praktiſchen zugewendet war, den Trieb nach Erkenntniß des Überſinnlichen anzuregen. In einem geringern Grade hat unſtreitig die Richtung des Manichäismus auf die Ergründung des Phyſiſchen gewirkt; der allgemeine Entwicklungsgang der chriſtlichen Kirche ließ von dieſer Seite keine bedeutende Einwirkung zu; aber dennoch iſt es als ein Zeichen der Zeit anzuſehn, daß in ihr die durchaus rohen phyſiſchen Vorſtellungen der Manichäer einen Anhang ſich gewinnen konnten. Sie müſſen als Verſuche betrachtet werden einer ſpätern höhern Stufe der Bildung vorzugreifen, und eben deswegen, weil eine vollkommnere Phyſik erſt in viel ſpätern Zeiten der chriſtlichen Philoſophie zugänglich wurde, hat der Manichäismus von Zeit zu Zeit ſich erneuen können.

4. Dualiſtiſche Lehren, welche an die Griechiſche Philoſophie ſich anſchließen.

Unſtreitig eben ſo früh als der gnoſtiſche Dualismus ſind unter den Chriſten die Anſichten verbreitet worden, welche Gott als Schöpfer der Welt aus der urſprünglichen Materie betrachten und alſo das materielle und das formende Princip einander abſolut entgegenſetzen. Dieſe Anſichten, unter den Heiden weit verbreitet, mußten bei der erſten Verworrenheit der chriſtlichen Lehre in Allem, was ihre urſprünglichen Verheißungen und ihre praktiſchen

Beſtrebungen nicht unmittelbar berührte, auch in die chriſtliche Kirche ſich einſchleichen. Erſt durch die Ausbildung der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts wurden ſie verdrängt, und dieſe wurde erſt ausgebildet, als die Natur jener Anſichten in gefährlichen Folgerungen ſich enthüllt hatte. In dieſer Rückſicht hat der gnoſtiſche Dualismus und die Lehren, welche wir jetzt noch kurz erwähnen wollen, in gleicher Weiſe auf die Ausbildung der Kirchenlehre gewirkt; aber ohne Zweifel jener ſtärker, als dieſe. Dies iſt zum Theil darin gegründet, daß überhaupt die gnoſtiſchen Schwärmereien, in ihrem orientaliſchen Charakter dem Urſprunge des Chriſtenthums näher verwandt, als die Griechiſche Philoſophie, die ſtärkſte Erregung für die Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie abgaben, zum Theil aber erklärt es ſich auch daraus, daß der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem der praktiſchen Richtung des Chriſtenthums viel näher lag, als der theoretiſche Gegenſatz zwiſchen Materie und Form. Übrigens neigen ſich auch die dualiſtiſchen Lehren, welche an die Griechiſche Philoſophie ſich anſchließen, nach der Natur dieſer Zeiten in manchen Punkten dem Gnoſticismus zu. Ihre Unterſuchung wird deswegen, und weil ſie mit dem gnoſtiſchen Dualismus auf einen und denſelben Punkt hinwirkten, hier ihre rechte Stelle finden.

So wie die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie in einer wiſſenſchaftlichen Form ſich geltend zu machen ſuchte in der chriſtlichen Kirche, mußte ſie in den Streit dieſer Zeiten gezogen werden. Dies geſchah noch vor der Entwicklung der Manichäiſchen Lehre zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts, als **Hermogenes**, ein Maler, welcher in Africa lebte und lehrte, ſeine dualiſtiſche Anſicht entwickelte[1]). Wir kennen ſie nur aus der Gegenſchrift des Tertullianus, ſeines Zeitgenoſſen[2]). Die Meinungen des Hermogenes ſchließen ſich ſämmtlich an die Anſichten der Griechiſchen Philoſophie von der Materie an. Er ſetzt drei Annahmen als möglich, die eine, daß Gott alles aus ſich ſelbſt, die andere, daß er alles aus nichts, die dritte, daß er alles aus etwas, aus einer Materie, gemacht habe. Die erſtere widerlegt er daraus, daß Gott eine unveränderliche Einheit und durchaus vollkommen ſei von Ewigkeit her; alles dagegen, was zugleich würde und machte, ſei für unvollkommen zu halten, weil es entweder zum Theil würde und zum Theil machte oder, wenn man annähme, es machte und würde ganz, daraus der Unſinn ſich ergäbe, daß es zugleich ganz machte und wäre, und ganz würde und nicht wäre[3]). Er ſcheint hierbei beſonders den Begriff der Ewigkeit Gottes in aller Beziehung feſtgehalten zu haben; auch als ewigen Herrn wollte er ihn verehrt wiſſen; der ewige Herr aber könne nicht anders werden, als er immer iſt[4]). Der zweiten Annahme, daß Gott alle Dinge aus dem Nichts erſchaffen habe, ſetzt er nicht den gewöhnlichen Satz entgegen, daß aus nichts nichts werde; ſondern das Vorhandenſein des Übels und des

---

1) Ähnliche Lehren finden ſich auch bei den Apologeten, aber doch nur beiläufig.

2) Die ſpätern Beſtreiter des Hermogenes haben ihre Quelle im Tertullian.

3) Tert. adv. Herm. 2.

4) Ib. 2; 3; 12. Dominum vero aeternum aliud esse non posse, quam quod semper est.

Böſen iſt ihm Erweis dafür, daß in der Welt etwas ſei, was nicht aus dem Willen Gottes ſtamme. Daher folgt er der dritten Annahme als der allein übrig bleibenden, daß eine Materie, aus deren Mangelhaftigkeit das Böſe ſei, der bildenden Thätigkeit Gottes zur Seite ſtehe [1]. Damit hängt auch ſein Streit zuſammen gegen die Anſicht der Stoiker und anderer Philoſophen, daß des Guten wegen auch das Böſe nothwendig ſei, damit jenes durch dieſes erkennbar und verherrlicht werde [2]. In ſeinem Begriff von der Materie ſchließt er am nächſten an den Ariſtoteles ſich an, indem er ſie als ein völlig Eigenſchaftloſes ſchildert, von welchem keine Ausſage gelte, weder daß es körperlich, noch daß es unkörperlich, weder daß es böſe, noch daß es gut ſei [3]. Dabei gab er aber doch zu, daß etwas Körperliches in ihr liege, aus welchem die Körper, etwas Seelenartiges, aus welchem die Seelen hervorgegangen wären, nemlich ihre ungeordnete Bewegung [4], eine Anſicht, welche an den Plutarch erinnert [5]. Auch die Weiſe, wie Gott der Materie Geſtalt gebe, dachte er ſich wie Ariſtoteles. Nicht wie die Stoiker ſagen, bildet Gott die Welt, indem er ſie durchdringt, ſondern wie ein Magnet, welcher ſich nähernd das Eiſen anzieht, wie die Schönheit, indem ſie nur durch ihre Erſcheinung das Begehren erregt [1]. Man ſieht wohl, daß Hermogenes hierin den früher betrachteten Dualiſten ſehr nahe ſteht; aber entſchieden entfernt er ſich von dieſen darin, daß er die Materie weder für gut, noch für böſe hält. Sein Beweis dafür beruht darauf, daß wenn ſie böſe wäre, ſie nicht der Ordnung begehren oder auch nur fähig ſein würde, welche ſie doch durch Gottes Einwirkung erhalten ſoll [2].

---

[1] Ib. c. 2. Igitur omnia ab eo (sc. deo) bona et optima oportuisse fieri secundum conditionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate, quia, si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materia esse sine dubio. Ib. 10. Ergo, inquit, ex nihilo faceret, ut mala quoque arbitrio ejus imputarentur?

[2] Ib. 15.

[3] Ib. 35; 37.

[4] Ib. 36. Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum ejus.

[5] Vergl. m. Geſch. d. alten Phil. IV. S. 548.

Wie ſehr nun auch dieſe Lehren des Hermogenes mit den Begriffen des Ariſtoteles übereinſtimmen, ſo enthält doch der Punkt, daß der Materie urſprünglich eine Bewegung beiwohne, den Keim zu einer bedeutenden und weſentlichen Abweichung von der Ariſtoteliſchen Denkweiſe. Dieſe rechtfertigt er daraus, daß wenn nicht etwas Gemeinſchaftliches zwiſchen Gott und der Materie geweſen wäre, auch dieſe nicht von Gott hätte gebildet werden können. Er meint wohl, daß die Materie ohne ſelbſtändiges Leben und Bewegung Gott nicht begehren und Gott ohne Bewegung und Thätigkeit die Materie nicht bilden könne. Da alſo Bewegung beiden von ſich ſelbſt, urſprünglich und unabhängig von einander, beiwohnt, ſo ſind auch beide von Ewigkeit her in Bewegung, aber Gott in einer geordneten, die Materie in einer ungeordneten. Deswegen liegt auch etwas Seelenartiges in der Materie, aus welcher die Seelen, als Principe der Bewegung, hervorgehen ſollen[1]. Man ſieht, wie genau dies alles mit Lehren der alten Philoſophie zuſammenhängt von der Schönheit und Ordnung der Welt, mit Lehren, welche ſich beſonders dem Maler, dem Künſtler empfehlen mochten; man ſieht aber auch, wie darnach das Gute in der Welt, ſo zu ſagen, nur die Oberfläche der Dinge berührt. Dies tritt beſonders in einem Satze des Hermogenes heraus, welcher wie manches andere bei ihm an die Lehre des Anaxagoras anſtreift, nemlich daß die Theile der Materie alles aus allem in ſich enthielten, ſo daß aus den Theilen der Materie, welche in der Welt wären, das Ganze erkannt werden könne[2]; denn er wendete dieſen Satz dazu an zu zeigen, daß in der Welt nichts vollkommen gebildet ſein könne, weil es mit der ganzen Materie zuſammenhängend die ungeordneten Bewegungen derſelben in ſich tragen müſſe, beſonders weil nicht die ganze unendliche Materie, ſondern nur Theile derſelben gebildet werden könnten [1]). Je oberflächlicher nun aber hiernach das Gute den Dingen der Welt eingebildet iſt, um ſo leichter mußte es dem Hermogenes ſcheinen, worauf die Richtung ſeiner ganzen Lehre ausgeht, hieraus das Böſe und das Übel in dieſer Welt zu erklären. Er ſcheint es aus dem Kampfe abgeleitet zu haben der ungeordneten Bewegung, welche in der Materie liegt, gegen die geordnete Bewegung, welche durch die Herrſchaft Gottes ihr mitgetheilt wird. Hiernach konnte er auch nicht wohl vermeiden alles in der Welt für vergänglich anzuſehn, weil es aus der Materie zuſammengeſetzt ſein ſoll, ſelbſt die Seele, welche aus der Materie entſprungen [2]), wie er denn auch nach einer freilich unſichern Quelle behauptet haben ſoll, die Dämonen und mit ihnen wahrſcheinlich alles, was ihnen anhange, würden in Materie aufgelöſt werden [3]). Der chriſtlichen Lehre, welche den Guten eine ewige Seligkeit verſpricht, würde er ſich nur durch die Annahme haben

---

[1] Ib. 44. At tu, non, inquis, pertransiens illam facit mundum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut facit [qui] decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo appropinquans.

[2] Ib. 37. Non desideraret compositionem dei. Cf. ib. c. 42.

---

[1] Ib. 42. Inconditum asseveras motum materiae eamque adjicis sectari informitatem. Dehinc alibi desiderare componi a deo. — — Impossibile enim, inquis, non habentem illam commune aliquid cum deo ornari ab ipso. — — Commune autem inter illos facis, quod a semet ipsis moventur et semper moventur — — sed deus composite, materia incondite moventur. Cf. ib. c. 28; 41. Aus c. 36 ſchließe ich nach den früher ausgezogenen Worten, in Verbindung mit der Lehre von der ſich ſelbſt bewegenden Materie, daß Hermogenes in der bewegenden Kraft der Materie das Princip der Seelen ſuchte. Nach c. 43 beſchrieb Hermog. auch die unordentliche Bewegung der Materie als einen Kampf, welcher nichts unterſcheiden und die Materie nicht erkennen laſſe, welches an den Anaxagoras erinnert. Was ſich aber daran anſchließt zur Beſchreibung, wie die Bewegung geordnet worden ſei, iſt unverſtändlich und der Text wahrſcheinlich verdorben.

[2] Ib. 39. Partes autem ejus omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur.

---

1) Ib. 40. Cum ornamenti nomine sit penes Graecos mundus, quomodo inornatae materiae imaginem praefert, ut dicas totum ejus ex partibus cognosci? — — et supra edidisti non totam eam fabricatam. Cf. ib. c. 38. Infinita est autem — — nec tota fabricatur, sed partes ejus.

2) Dagegen beſonders Tertull. de anima 11.

3) Theodoret. haer. fab. I, 19.

anſchließen können, daß ihnen aus göttlicher Gnade ein Hauch von unſterblicher Natur mitgetheilt worden ſei [1]).

Wie wenig ein ſolcher Dualismus der chriſtlichen Kirche zuſagen konnte, bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung. Obgleich daher Schüler des Hermogenes erwähnt werden [2]), ſo finden wir doch nicht einmal, daß eine häretiſche Lehre von ihm gegründet worden für die folgenden Zeiten.

Allein die Grundanſichten, welche in ihr ſich geltend machten, ſind darum doch nicht aus der chriſtlichen Kirche ſogleich verſchwunden. Noch etwa um ein Jahrhundert ſpäter zeigt ſich eine ähnliche Denkweiſe, ebenfalls in der Africaniſchen Kirche, bei dem Rhetor **Arnobius**, der vom Heidenthume zum Chriſtenthume übergegangen und durch die heidniſche Philoſophie gebildet überhaupt mancherlei Meinungen äußert, welche von der chriſtlichen Lehre abweichen. Vom Gefühl des Übels und des Böſen ging der Dualismus dieſer Zeiten aus; von dem Grundſatze, aus nichts wird nichts, hatte man keinen Einwurf gegen die Schöpfungstheorie zu befürchten. Keiner aber ſchildert auf eine lebhaftere Weiſe, freilich auch mit redneriſcher Übertreibung das Übel dieſer Welt, als Arnobius. Obwohl er den Platon zuweilen hoch erhebt, ſo iſt er doch weit davon entfernt dem Lobe beizuſtimmen, welches dieſer Philoſoph der Seele des Menſchen gegeben hatte, als wäre ſie einfach und unſterblich [3]); eben ſo

---

1) S. Neander Antignoſticus S. 443, wo dies aus der angeführten Stelle des Tertullian wahrſcheinlich gemacht wird.

2) Tert. adv. Herm. 38.

3) Adv. gent. II p. 55 ed. Canteri.

wenig pflichtete er den Neuplatonikern bei, daß ſie den vierten Ort nach Gott einnehme, daß ſie eine kleine Welt ſei [1]; vielmehr findet er die Lage und die Zuſtände des Menſchen ſo unglücklich, daß er es eine frevelhafte und gottloſe Behauptung nennt, Gott ſei der Urheber und Ordner dieſer Dinge [2]. Von der Freiheit des Willens glaubt er alles dieſes Unglück, alle dieſe Unordnungen unſeres Lebens nicht ableiten zu können, wenn die ſchwachen Seelen aller Schandthat voll von einem höchſten, allwiſſenden und allmächtigen Gott ſein ſollten; denn wenn Gott nicht verhinderte, was verhindert werden ſollte, ſo machte er dadurch die Schandthat zu ſeiner eigenen und, indem er ſie nicht zurückhielt, erlaubte er ſie. Seelen, welche ſo ſchwach, ſo beweglich und ohne Feſtigkeit ſind, zum Laſter verführbar, zu aller Art der Sünde geneigt, die ſollte er noch dazu in einen Körper geſendet haben, der den Samen alles Böſen in ſich trug [3]? So ſtreubt er ſich dagegen, gewiß nicht im Sinne chriſtlicher Denkart, den Menſchen und deſſen Seele als Weſen zu betrachten, die Gott nahe ſtehen. Der Menſch gehört nicht zu den erſten Ordnungen der Dinge [4], ſeine Seele iſt nicht aus Gott geboren, ſondern Arnobius, der Emanationslehre ſich anſchließend, weiſt ihr einen andern Urheber an, welcher zwar dem Hofe des oberſten Gottes angehöre, aber doch weit von deſſen Herrlichkeit entfernt ſei[1]. Er weiſt ihr einen mittlern Ort an zwiſchen der überſinnlichen und der ſinnlichen Welt, wofür die Philoſophie zeuge, ein Erzeugniß des Menſchen, welches eben nur aus dieſer mittlern Stellung der Seele hervorgegangen ſei[2]. Aber ſo ſehr er nun auch hierdurch und durch die Meinung, daß die Übel dieſer Welt nur zur Mäßigung üppiger Ausſchweifungen dienen ſollten[3], der Anſicht, daß die Materie zweites Princip der Welt ſei, geneigt werden mußte, ſo ſtellt er dennoch dieſe Anſicht nur als eine Vermuthung auf[4] und flüchtet ſich lieber, als daß er darüber etwas feſtſetzen möchte, zu dem Zweifel, welcher ihm alle ſolche Fragen nach dem Urſprunge der Dinge als müßig nicht allein, ſondern auch als der Religion zuwider erſcheinen läßt[5]. Nur dies eine ſteht ihm hierüber feſt, daß aus einer andern Quelle, als aus Gott, das Böſe fließen müſſe [1]. Es liegt alſo ſeiner Denkart allerdings ein Dualismus zum Grunde, welcher aber durch die Unbeſtimmtheit über das zweite Princip und durch die ſkeptiſche Form ſeiner Annahmen weniger gefährlich erſcheint. Dennoch ſprechen ſich die Folgerungen, welche aus ihm hervorgehn, in einer ähnlichen Weiſe wie beim Hermogenes, bedeutſam genug aus. Denn es iſt unſtreitig eine Folgerung aus der Anſicht, daß die Welt und die Seelen in ihr nicht als eine Schöpfung Gottes angeſehn werden können, wenn Arnobius auch der Seele, wie allen weltlichen Dingen, Unſterblichkeit abſpricht, wenigſtens als etwas ihrem Weſen Angehöriges. Nicht den irdiſchen Tod fürchtet er, denn dieſer iſt nur eine Trennung der Seele vom Leibe, aber eine völlige Vernichtung der gottvergeſſenen Seele in den Flammen; nur durch Gehorſam gegen Gott, meint Arnobius, könnten die in der Mitte zwiſchen Tod und Leben ſtehenden Seelen die Unſterblichkeit als ein Geſchenk gewinnen [2]. Man kann zwar die Gewalt der chriſtlichen Denkweiſe auch in den Lehren dieſes Mannes nicht verkennen, wenn man bemerkt, wie er auf nichts ſtärker dringt, als auf das ewige Leben der Gottesfürchtigen; aber die Annahme, welche er nöthig hat, um dieſes ſein Ziel zu erreichen, iſt doch eben ſo willkürlich, als unphiloſophiſch, indem

---

[1] Ib. p. 63.

[2] Ib. p. 77. Tantumque est longe, ut istarum auctor rerum esse credatur (sc. deus), ut in sacrilegae crimen impietatis incurrat, quisquis ab eo conceperit hominem esse prognatum, rem infelicem et miseram, qui esse se doleat, qui conditionem suam detestetur et lugeat, qui nulla alia de causa sese intelligat procreatum, quam ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala, et essent miseri semper, quorum cruciatibus pasceretur, nescio quae latens et humanitati adversa crudelitas.

[3] Ib. p. 76.

[4] Ib. p. 66. Desinite hominem, proletarius cum sit, classibus, et capite cum censeatur, adscribere ordinibus primis.

---

[1] Ib. p. 71. Discite ab eo, qui novit et protulit in medium, Christo, non esse animas regis maximi filias, nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse atque in sui nominis esse sententia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disjunctum, ejus tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium.

[2] Ib. p. 56; 68.

[3] Ib. I p. 13.

[4] Ib. p. 12. Quid enim, si prima materies, quae in rerum quatuor elementa digesta est, miseriarum omnium causas suis continet rotationibus involutas?

[5] Ib. p. 27; II p. 78; 87. Christus — — cum mortalium sciret caecam esse naturam neque ullam posse comprehendere veritatem, — — omnia ista nos linquere et posthabere prae-

---

cepit neque in res eas, quae sint a nostra procul cognitione dimotae, infructuosas immittere cogitationes.

1) Ib. 83. Nihil a deo principe, quod sit nocens atque exitiabile, proficisci.

2) Ib. 56; 68.

er es weniger wahrſcheinlich findet, daß Gott urſprünglich in dieſe Welt den Keim eines unvergänglichen Lebens gelegt, als daß er durch ein hinzukommendes Geſchenk ein ſolches Leben verliehen habe.

Auch beim Arnobius zeigt es ſich, wie wenig die dualiſtiſche Anſicht der Dinge in der chriſtlichen Kirche ſich Geltung verſchaffen konnte. Sein Anſehn in der Kirche iſt nicht groß; ſelbſt ſein Schüler Lactantius glaubte auf eine andere Weiſe das Böſe erklären zu müſſen. Er verwarf nicht nur die Annahme einer Materie neben Gott, ſondern behauptete auch den von Arnobius verworfenen Satz, daß in dieſer Welt das Gute nur im Gegenſatz gegen das Böſe ſein könne, und nahm deswegen an, daß Gott ein böſes Weſen, den Teufel, neben dem guten, Chriſtus, hervorgebracht habe, als die beiden Quellen des Guten und des Böſen in der Welt [1]. Hier findet ſich nun freilich auch eine Anſicht, welche man nicht mit Unrecht mit der Manichäiſchen verglichen hat, in welcher aber dennoch der Gegenſatz der Principien durch eine oberſte Einheit zu vermitteln geſucht wird.

Wieder um hundert Jahre nach dem Arnobius finden wir die dualiſtiſche Anſicht beim Syneſius, einem Platoniſchen Philoſophen, dem Schüler der berühmten Hypatia, dem Nacheiferer des Dio Chryſoſtomus, einem Manne, welcher durch viele Gaben des Geiſtes und durch treffliche Eigenſchaften des Charakters ſich auszeichnete, hierdurch auch dem Chriſtenthume befreundet, aber dennoch eben durch ſeine philoſophiſchen Meinungen zurückgehalten ihm vorurtheilsfrei ſich anzuſchließen. Daß er demungeachtet zum Biſchof von Ptolemais und Metropoliten der Pentapolis in Cyrenaica gewählt und eingeſetzt wurde, kann nur aus den eigenthümlichen Verhältniſſen dieſes abgelegenen Winkels der Erde erklärt werden, da er offen ſeine Abweichungen von der chriſtlichen Lehre bekannte. Sein Dualismus iſt unzweideutig. Die Welt erſcheint ihm als eine Harmonie, welche nur aus entgegengeſetzten Elementen zuſammengeſetzt werden konnte [1]; ſie hat zwei Quellen, die eine lichtartig, die andere dunkel und darauf ausgehend dem göttlichen Geſetze Gewalt anzuthun [2]; wie oft wird dieſe von ihm als die Materie bezeichnet! Mit dieſem Dualismus hängen alle die drei Punkte, in welchen er als abweichend von der chriſtlichen Lehre ſich bekennt, auf das Genaueſte zuſammen [3]. Er kann nicht zugeben, daß die Seele ſpäteres Urſprungs ſei, als der Körper [4], weil ihm nemlich Materielles und Immaterielles von ewiger Natur ſind; die Lehre vom Untergange der Welt verwirft er, weil ihm die Welt ewig iſt, wie ihre beiden Gründe; eben ſo die Lehre von der Auferſtehung des Körpers, weil ihm eher die Hoffnung auf eine Befreiung der Seele vom Körper, als der Quelle des Übels, einleuchten mochte. Nur bei ſeiner Anſicht, daß die Wahrheit nur im Verborgenen gelehrt werden dürfe, dem Volke nicht zugänglich ſei in ihrem

---

[1] Instit. div. II, 8; VII, 5.

---

1) De insomn. p. 134 sq.; 142 ed. Petav. 1612.

2) De provid. I p. 89; cf. de insomn. p. 141.

3) Ep. 105.

4) An Platoniſche Ausdrücke ſich anſchließend, aber unſtreitig mit dem Satze zuſammenhängend, den ich als Grund anführe.

Ganzen und ohne Hülle, aber dennoch angedeutet werden müſſe[1]), konnte ein ſolcher Neu-Platoniker, welcher das Chriſtenthum wie eine andere Mythe anſah[2]), einem Amte der Kirche ehrlich und ohne Falſch ſich unterziehn. In die Entwicklung der chriſtlichen Philoſophie hat er nicht eingegriffen; er ſteht vereinzelt da und giebt höchſtens einen Beweis davon ab, daß zu ſeiner Zeit, im vierten und fünften Jahrhundert, hie und da eine Neigung ſtattfand das Chriſtliche mit der damaligen heidniſchen Philoſophie in einer nicht gar zu entfernten Verwandtſchaft zu erblicken.

Wir haben die hier kurz erwähnten dualiſtiſchen Vorſtellungen nicht allein deswegen angeführt, um ſie ſpäter, bei Betrachtung der Zeiten, in welche ſie fallen, übergehen zu können als unſerer Geſchichte fremd, ſondern vornehmlich um bemerklich zu machen, wie wenig der Dualismus der Griechiſchen Philoſophie auf die Entwicklung der chriſtlichen Lehre eingewirkt hat. Zuweilen iſt er unter den Chriſten aufgetaucht, aber nur in vereinzelten, vorüberſchwindenden Geſtalten; keine Fortbildung hat er erfahren, nicht einmal eine Secte hat er um ſich verſammeln können. Unſtreitig hat der gnoſtiſche und der mit ihm nahe verwandte Manichäiſche Dualismus bei Weitem kräftiger eingewirkt. Man ſollte meinen, der rein materialiſtiſche Dualismus, wenn dieſer Ausdruck erlaubt iſt, ſtände dem Chriſtenthum doch näher, als der gnoſtiſche, indem er nur eine unkräftige Materie, welche mit

---

1) De insomn. praef.

2) Ep. 105. τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ'ἔξω φιλομυθῶν.

ſich alles machen laſſe, der wirkenden Kraft Gottes zur Seite ſtelle und ſo der Allmacht Gottes weniger Abbruch thue, als der andere Dualismus, welcher eine geiſtig wirkende Kraft des Böſen in das Reich Gottes ſtörend eingreifen läßt. Allein jener rein materialiſtiſche Dualismus läßt ſich faſt nirgends in der chriſtlichen Philoſophie vernehmen; ſelbſt ein Hermogenes findet in ſeiner Materie etwas Seelenartiges. Geht man nun tiefer in die Beweggründe der chriſtlichen Lehre ein, ſo wird man freilich wohl finden, daß der Teufel der Baſilidianer und Manichäer doch dem Teufel der Chriſten bei Weitem näher ſteht, als die bewußtloſe Materie. Er iſt ein geiſtiges Weſen, er hat einen Willen, freilich von Natur zum Böſen geneigt, aber dennoch zum Angriff auf das Lichtreich wird er durch ſein Verlangen, durch ſeinen Entſchluß geführt; das Böſe iſt ſo keinesweges nur etwas Phyſiſches, es iſt eine geiſtige Entwicklung und dadurch wird denn der Gegenſatz zwiſchen Böſem und Gutem, wenn auch nicht in ſein wahres Licht geſtellt, ſo doch auch nicht gänzlich in ein völlig fremdes Gebiet hinübergeſpielt. Hieraus erklärt es ſich, daß der gnoſtiſche Dualismus die Kirchenlehre viel ſtärker aufregte, als der rein materialiſtiſche. Denn er ließ den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, um welchen das Chriſtenthum als um ſeine Angel ſich drehte, in ſeiner ganzen Schroffheit ſtehen ohne ihn durch Erklärungsverſuche zu ſchwächen. Daher hat auch der Manichäismus zu den verſchiedenſten Zeiten und unter verſchiedenen Namen in der chriſtlichen Kirche ſich erheben können und wenigſtens als ein kräftiges Erregungsmittel gewirkt. Anders war es aber mit dem rein materialiſtiſchen Dualismus. Der Lehre von der Allmacht des einigen Gottes that er doch nicht genug, und indem er das Übel und das Böſe in dieſer Welt als eine reine Naturwirkung der Materie darſtellte, beſeitigte er nur auf eine oberflächliche Weiſe die wichtigſten Fragen, in deren Löſung der philoſophiſche Geiſt des Chriſtenthums ſich bewähren ſollte.

Drittes Kapitel.

Idealiſtiſche Gnoſtiker.

1. Valentinus und die Valentinianer überhaupt.

Die idealiſtiſche Richtung des Gnoſticismus finden wir vornehmlich beim Valentinus und ſeiner Secte. Die Lehren beider werden nicht immer hinlänglich von einander unterſchieden; auch iſt das, was ausdrücklich dem Stifter der Secte beigelegt wird, nicht hinreichend um eine ſichere Einſicht in das Weſen ſeiner Denkweiſe zu gewähren; daher ſehen wir uns genöthigt, zunächſt die Überlieferungen über den Valentinus und über ſeine Secte überhaupt ſo gut als möglich zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen, alsdann aber auch darauf auszugehn die fortſchreitende Entwicklung, welche dieſe gnoſtiſche Lehre erfahren hat, bei den Nachfolgern des Valentinus zu erforſchen [1]).

---

[1]) Hauptquelle iſt Irenäus, der gegen das Ende des zweiten Jahrh. mit den Schülern des Valentinus, beſonders dem Ptolemäus

Valentinus lebte im zweiten Jahrh.; ſeine Blüthe wird um das Jahr 144 geſetzt; wenige Jahre vorher (138) ſoll er von Ägypten, wahrſcheinlich ſeinem Vaterlande [1], nach Rom gekommen ſein [2]. Er gehörte alſo nicht zu den erſten Begründern der gnoſtiſchen Lehrweiſe, von welchen uns genauere Kunde zugekommen iſt; es wird ihm aber die Ausbildung einer eigenen Lehre und Schule zugeſchrieben [3]. Wie weit ihm jedoch von ſeinen Vorgängern vorgearbeitet war und welchen Vorgängern er die erſte Anregung ſeiner Lehre verdankte, darüber finden wir nichts Genügendes aufgezeichnet. Es wird uns nur geſagt, daß er zu Alexandria Griechiſche Bildung empfangen habe [4], und dabei denkt man gewöhnlich an Platoniſche Lehre, deren Spuren wir allerdings in ſeiner Darſtellungsweiſe hie und da bemerken können, wobei wir aber doch nicht an reine Platoniſche Philoſophie zu denken haben, ſondern an die ſynkretiſtiſche Miſchung derſelben beſonders mit Pythagoriſchen und ſtoiſchen Vorſtellungsweiſen, wie ſie zur Zeit des Valentinus ſchon im Gange war und immer mehr in den Gang kam. Die Pythagoriſche Einmiſchung erkennen wir im Syſteme

---

und dem Marcus zu thun hatte. Aus ihren Schriften und Unterredungen ſchöpfte er vorzüglich. Iren. adv. haer. praef. 2; I, 13. Doch unterſcheidet er die Meinungen dieſer von den Lehren der Secte überhaupt. Von größter Wichtigkeit ſind natürlich die Fragmente, welche ſich beim Clemens Alexandr., Origenes, Epiphanius u. A. finden.

[1] Epiphan. haer. XXXI, 2.

[2] Euseb. chron.

[3] Iren. c. haer. I, 11, 1.

[4] Epiphan. l. l.

des Valentinus beſonders in dem häufigen Gebrauche von Zahlenverhältniſſen und von gewiſſen Gegenſätzen, welche den Valentinianern eben ſo geläufig waren, als den Pythagoreern. Sie iſt ſo auffallend, daß ſie ſelbſt den älteſten Berichterſtattern nicht hat verborgen bleiben können [1]. Dagegen hat man die Einmiſchung ſtoiſcher Begriffe weniger beachtet, als ſie verdient; ſie offenbart ſich nicht allein in einzelnen Ausdrücken, ſondern auch in der Wendung der Gedanken [2]. Dennoch wenn wir alles in der Zuſammenſtellung der Begriffe und in der Ausdrucksweiſe der Valentinianer bedenken, werden wir auf Griechiſchen Einfluß weniger Gewicht legen können, als auf orientaliſchen. Die Ausdrücke, mit welchen die Valentinianiſche Reihe göttlicher Weſen bezeichnet wird, ſind urſprünglich nicht Griechiſch, ſondern tragen die Kennzeichen orientaliſches Urſprungs an ſich und ſind ins Griechiſche erſt überſetzt worden [3]. Hierauf würde ich jedoch an ſich kein großes Gewicht legen, da bekannt iſt, daß die Secten dieſer und ſpäterer Zeiten, welche geheime Lehren und Künſte trieben, gern orientaliſcher Namen ſich bedienten, wenn nicht auch die Begriffe jener Reihe der Griechiſchen Philoſophie faſt durchaus fremd wären.

---

[1] Iren. II, 14, 6.

[2] Stoiſchen Sprachgebrauch verrathen z. B. die Wörter διάθεσις, προκοπή, κατάληψις, ὁρμή, οὐσία für Materie, κατασκευή für φύσις; in Rückſicht auf die Wendung der Gedanken erinnere ich beſonders an die Rolle, welche das σπέρμα, das πάθος und die Weltverbrennung bei den Valentinianern ſpielen.

[3] Epiph. l. l. Auch in das ſpätere mehr Griechiſch ausgebildete Syſtem iſt doch der orientaliſche Ausdruck Achamoth übergegangen.

Die Valentinianer ſelbſt behaupteten, Valentinus habe den Theodas, einen Schüler des Apoſtels Paulus, gehört 1), welches darauf hinweiſt, daß ſie auf der einen Seite nicht die Abſicht hatten von der Kirche und ihrer Überlieferung ſich zu trennen, auf der andern ihr Syſtem als eine Geheimlehre betrachtet wiſſen wollten, welche durch die Apoſtel verbreitet worden wäre. Der Heiland, meinten ſie, habe die Wahrheit nur nicht öffentlich gelehrt, weil die Menge der Menſchen ſie nicht hätte faſſen können; ſie wäre daher nur in Parabeln von ihm vor allen Menſchen verkündet worden 2). Die Annahme, daß Valentinus von der Kirche abgefallen ſei, weil er gegen ſeine Hoffnung nicht zum Biſchoff gewählt worden 3), iſt nicht wahrſcheinlich, da unſtreitig ſein Syſtem tief in ſeiner ganzen Denkweiſe wurzelte. Schon in Ägypten ſoll er ſeine Meinungen verbreitet haben, wie denn auch hier viele ſeiner Anhänger gefunden wurden, nicht weniger zu Rom, bis er zuletzt nach Cypern ging, wo er noch tiefer in ſeine Ketzereien ſich vergraben haben ſoll 4). Nicht allein durch ſeinen mündlichen Unterricht verbreitete er ſeine Lehre, ſondern auch durch Schriften, von welchen uns Briefe, Homilien, Abhandlungen und Pſalme angeführt werden 5) und noch einige Bruchſtücke erhalten ſind. In derſelben Weiſe verbreiteten ſie auch ſeine Schüler, unter

---

1) Clem. Alex. strom. VII p. 764 ed. Par. 1641.

2) Iren. I, 3, 1.

3) Tert. adv. Val. 4.

4) Epiphan. haer. XXXI, 7.

5) Clem. Al. strom. II p. 375; 409; III p. 450; IV p. 509; VI p. 641; Tert. de carne Chr. 20; Pseudo-Orig. de recta in deum fide IV in. p. 840 ed. de la Rue.

denen mehrere ausgezeichnet werden, wie Ptolemäus, Marcus, Herakleon, Secundus, Epiphanes. Von dieſen ſcheint auch ein eigenes Evangelium ausgegangen zu ſein, welches ſie das Evangelium der Wahrheit nannten [1].

Die Lehre der Valentinianer iſt Emanationslehre, wie die Lehre aller Gnoſtiker, und die Emanation Gottes wird von ihnen zu demſelben Zwecke angenommen, wie von allen übrigen Gnoſtikern. Das Übel und das Böſe in der Welt vermochte ſie zu der Annahme, daß dieſe Welt wenigſtens nicht unmittelbar von dem höchſten Gott, welcher nur und allein gut iſt, ausgegangen ſein könne [2]. Es iſt unſere Entfernung von Gott, welche den Schein abgab, als ſtände auch Gott uns fern. Daher wurde der höchſte Gott vom Valentinus als die Tiefe (βυθός), als der unergründliche Abgrund verehrt. Ihm ſtellten ſie das Schweigen zur Seite; er wohne in unſichtbaren und unnennbaren Höhen, eine vollkommene Ewigkeit, in Stille und Ruhe, ein Vorſeiendes, ein Vorurweſen, ein Vorvater [5]. Offenbar gehen alle dieſe Ausdrücke darauf aus anzudeuten, daß ſelbſt die Worte, in welche wir ſeinen Begriff zu faſſen ſuchen, in einem höhern Sinne genommen werden ſollen, als auf welchen ſie zu lauten ſcheinen. Er iſt nicht Urweſen, ſondern mehr als Urweſen; denn nur in Beziehung auf Anderes, nicht aber an ſich kann er Urweſen genannt werden; Urweſen und Urſprung iſt er wenigſtens nicht für die ſinnliche Welt, ſondern er iſt vor deren Anfang und Grund. Er iſt auch höher als das Seiende; denn die Valentinianer gedachten der Lehre des Platon, daß wir den Begriff des Guten über die Begriffe des Weſens und des Seienden zu ſtellen hätten. Wenn ſie Gott den Vorvater nannten, ſo mochten ſie dabei auch an die Pythagoriſche Lehre ſich erinnern, daß die Quelle alles Seins über den Gegenſätzen der Zahl und aller der Dinge dieſer unvollkommenen Welt ſtehe, daß ſie weder männlich noch weiblich, oder in einer andern Form des Ausdrucks, daß ſie männlich weiblich ſei [1]). Daher iſt er denn ein durchaus verborgener Gott und in keinem Gedanken zu faſſen, und es iſt deswegen nöthig, daß er niedere Kräfte aus ſich hervorgehen laſſe, um in dieſen und durch deren Vermittlung ſich zu verkünden.

---

[1] Iren. III, 11, 9.

[2] Valent. ap. Clem. Alex. II p. 409. *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις. — — ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ.* Ap. Pseudo-Orig. dial. de r. in deum f. l. l. *ὁ μὲν γὰρ* (sc. *θεός*) *ἀγαθὸς καὶ τῶν κρειττόνων ποιητής, τῶν δὲ φαύλων αὐτῷ πρόσεστιν οὐδέν. — — καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν θεὸν τούτων λέγειν δημιουργὸν τὸν ταῦτα παραιτούμενον; — — ὅθεν ἄλογον ἔδοξεν εἶναί μοι ταῦτα προσάπτειν αὐτῷ ἢ ὡς ἐξ αὐτοῦ γεγονότα ἢ (εἰ καὶ τὰ μάλιστα συγχωρήσειεν ἐξ οὐκ ὄντων δυνατὸν εἶναί τι γενέσθαι) ὅτι καὶ τὰ κακὰ ἐποίησεν αὐτός.* Doch hat dies Fragment Zweifel gegen ſich, auf welche wir ſpäter ſtoßen werden.

[3] Iren. I, 1, 1. *ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον αἰῶνα προόντα.* hunc autem Proarchen et Propatora et Bythum vocant.

Dabei gilt es den Valentinianern als Grundſatz, daß aus nichts nichts werden könne [2]), ſondern daß alles Weſen aus Gott hervorgehn oder ausfließen müſſe. Dies ſtellen ſie nun in einer Reihe von Erzeugungen und Ge-

---

1) Ib. 11, 5. οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄρρενα, μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι· ἄλλοι δὲ ἀρρενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι. Ib. 14, 1. Von der Lehre des Marcus. ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ.

2) Pseudo-Orig. l. l.

burten dar. Die unergründliche Tiefe erzeugte in dem Schweigen, welches mit ihr war, zuerſt die Vernunft (νοῦς) und mit ihr die Wahrheit, welche ihr angehört, weil die Vernunft allein dem oberſten Gott ähnlich oder gleich iſt und im Stande die Größe Gottes zu faſſen. Erſt dieſen Ausfluß Gottes nannten ſie auch den Vater und das Urweſen. Und hiermit iſt nun die erſte Vierheit geſetzt, welche die Valentinianer nach Art der Pythagoreer als den Urſprung aller Dinge preiſen, in einem doppelten Paare, in welchem je ein männliches und ein weibliches Princip mit einander verbunden ſind; denn der oberſte Gott, die Tiefe, wird von ihnen als männliches Princip betrachtet, das Schweigen aber als ſeine weibliche Gefährtin und in demſelben Verhältniß ſtehn auch die Vernunft und die Wahrheit zu einander[1]. Man kann nicht verkennen, daß dieſe Zuſammenſtellung der Begriffe an die Platoniſche Lehre ſich anlehnt; denn wenn man die Tiefe und das Schweigen als eins zählen wollte, als das Gute ſchlechthin, wie es von den Valentinianern wohl zu geſchehen pflegt, ſo würde die Ähnlichkeit vollkommen ſein und der Gedanke ganz nackt heraustreten, daß Gott oder das Gute an ſich, die höchſte der Ideen, durch keinen andern Begriff ausgedrückt oder erkannt werden könne, daß er aber gedacht werden müſſe in den zunächſt unter ihm enthaltenen Begriffen der Vernunft und der Wahrheit. Iſt nun wohl die Abänderung, welche die Valentinianer mit dem oberſten Begriffe trafen, groß genug um den Platoniſchen Gedanken ganz zu entſtellen?

---

[1] Iren. I, 1, 1.

Der Hauptgedanke des Platon bleibt allerdings, daß Gott an ſich unſerm engen Verſtande unerreichbar ſei, in der Vernunft aber und der Wahrheit aller Dinge ſich uns offenbare [1]; dieſe Dinge ſind auch wie die Platoniſchen Ideen als überſinnliche Weſen zu betrachten; aber es bildet allerdings eine nicht unbedeutende Verſchiedenheit, daß alle die überſinnlichen Gründe den Valentinianern in lebendige, in erzeugende Weſen ſich verwandelt haben. In dieſer Weiſe ſollen wir auch den oberſten Gott uns denken, der nicht weniger ſein weibliches Princip neben ſich hat, als alle übrige überweltliche Kräfte.

Wenn nun auf dieſe Weiſe in der oberſten Kraft ſchon und ſo auch ferner in den niedern Kräften ein lebendig wirkendes Princip geſetzt wird, welches in niedern Erzeugniſſen ſich auszudrücken ſtrebt, ſo tritt dieſem Streben nach dem Niedern herunter auch ſogleich in der erſten Emanation ein Streben nach oben hinauf zur Seite. Es wird dies als eine leidende Stimmung (*πάθος*) des Reiches der Ewigkeiten, der Äonen beſchrieben, als eine Sehnſucht nach dem Höhern, welche zwar zunahm, je mehr die Emanationen von dem oberſten Principe ſich entfernten, aber doch dem Anfange nach auch ſchon in der Vernunft und in der Wahrheit vorhanden war [2].

---

1) Epiph. haer. XXXI, 5 heißt es im Fragmente eines ungenannten Valentinianers vom *βυθός, ὃς πάντοτε περιέχει τὰ πάντα.*

2) Iren. I, 2, 2. *ὃ* (sc. *πάθος*) *ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν.* Ib. II, 17, 7. Nach dieſer Stelle würden die Valentinianer ausdrücklich nur gelehrt haben, das *πάθος* habe beim *λόγος*, der nächſten Emanation nach dem *νοῦς*, angefangen; Irenäus ſchließt aber mit Recht, es müſſe auch beim *νοῦς* vorausgeſetzt werden.

Es ergiebt ſich hieraus, daß es nicht im ſtrengſten Sinn genommen werden darf, wenn uns verſichert wird, daß die Vernunft und die Wahrheit dem oberſten Principe vollkommen gleich ſeien; denn ſonſt würde in jenen nicht das Streben nach dieſem ſein; jene ſind dieſem nicht vollkommen gleich, denn es allein iſt gut [1], noch völlig eins mit ihm, ſondern es iſt noch eine Grenze zwiſchen dem Urgrunde und ſeinen Erzeugniſſen [2]; es iſt daher auch nicht eine vollkommene Offenbarung des höchſten Gottes in der Vernunft und in der Wahrheit, vielmehr das oberſte Princip bleibt in ſeiner ganzen Fülle unnennbar und unerkennbar, durch eine unüberſteigliche Kluft von allen ſeinen Erzeugniſſen getrennt, immer von dieſen begehrt, aber nie von ihnen erreicht. Die vollkommene Offenbarung ſeiner ſelbſt iſt allein in ihm ſelbſt, in ſeinem Schweigen, welches die Valentinianer auch ſeinen Gedanken und ſeine Gnade nannten [3]. Wir ſehen hieraus, daß die Tiefe Gottes den Valentinianern nicht ein ſeiner ſelbſt unbewußtes Weſen iſt, ſondern ein Weſen, welches ſich ſelbſt kennt und in ſeiner Offenbarung nicht ſich ſelbſt, ſondern nur Andern offenbar wird 1). Auch in dieſem Punkte kann man eine Übereinſtimmung mit der Platoniſchen Lehre finden, nur daß Platon ein Streben der Ideen nach dem Guten doch nur ganz leiſe andeutete 2), und keinesweges, was die Meinung der Valenti-

---

[1] S. oben Valent. ap. Clem. Alex. strom. II p. 409.

[2] Iren. I, 11, 1. ὅρους δὲ δύο ὑπέθετο, ἕνα μὲν μεταξὺ τοῦ βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ πληρώματος διορίζοντα τοὺς γενητοὺς αἰῶνας ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πατρός.

[3] Ib .I, 1, 1. ἔννοια, χάρις. Daß χάρις im chriſtlichen Sinn Gnade bedeute, ſieht man aus Iren. I, 6, 4. Nach einer Darſtellungsweiſe in der didasc. anatol. p. 794 a ſcheint es ſogar, als hätte nicht einmal die σιγή die volle Erkenntniß des βυθός. Es heißt: ἡ σιγή, μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ὑπὸ τοῦ βάθους (βυθοῦ?), ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν περὶ τοῦ ἀρρήτου, σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβε, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν. Dies gehört aber einer andern Auffaſſungsweiſe an, welche wir ſogleich kennen lernen werden.

---

1) Fragm. ap. Epiph. haer. XXXI, 5. Der νοῦς ſpricht: ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιοῦμαι πρὸς ὑμᾶς, οὔτε ἀρχαῖς, οὔτε ἐξουσίαις, οὔτε ὑποταγαῖς, οὔτε πᾶσι περινοηθῆναι δυναμένων; μόνῃ δὲ τῇ τοῦ ἀτρέπτου ἐννοίᾳ πεφανερωμένων. οὔτε γὰρ ἀρχῆς ὁ αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ. Wir werden jedoch finden, daß ſpätere Valentinianer von dieſem Lehrpunkte abwichen. Man muß in Beziehung auf ihn zwei Darſtellungsweiſen bei den Valentinianern unterſcheiden, welche weſentlich verſchiedene Begriffe vom erſten Principe und ſeinem Verhältniſſe zum Abgeleiteten vorausſetzen. Nach der, welcher wir hier folgen, muß man ſich hüten von einer Selbſtoffenbarung Gottes in der Vernunft und in der Wahrheit zu ſprechen. Wäre nach ihr überhaupt von einer Selbſtoffenbarung Gottes zu reden, ſo würde ſie im Schweigen zu ſuchen ſein; aber dies auch nur unter der Bedingung, daß der Gedanke oder das Schweigen Gottes nicht als etwas mit Gott zugleich Geſetztes und gleich Urſprüngliches, ſondern als ein Erzeugniß Gottes gedacht würde. Dies iſt der Fall in der eben angeführten Stelle der didasc. anat., wo denn auch die σιγὴ nicht dem βυθὸς vollkommen gleich iſt, auch in dem Fragmente eines Valentinianers beim Epiphanius, welches aber auch noch in andern Punkten von der ältern Lehre der Valentinianer abweicht. Sonſt wird die σιγὴ als gleich urſprünglich mit Gott geſetzt und ſo überhaupt das weibliche Princip mit dem männlichen. Daher heißt es b. Iren. I, 1, 1: συνυπάρχειν δ' αὐτῷ (sc. τῷ τελείῳ αἰῶνι) καὶ ἔννοιαν. Dann tritt erſt die Erzeugung des νοῦς ein und es heißt weiter: συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ ἀλήθειαν. Gott iſt alſo unmittelbar ſich offenbar und es bedarf keiner Selbſtoffenbarung Gottes.

2) Arist. eth. Eud. I, 8. S. meine Geſch. der alten Phil. II, S. 383.

nianer iſt, darin den Grund des Übels und der ſinnlichen Welt zu ſuchen beabſichtigte.

Gehen wir nun aber weiter in die Entwicklung der Emanationen ein, ſo finden wir uns in einer Zuſammenſtellung von Begriffen, welche mit der Platoniſchen Lehre nichts mehr gemein hat. Es ſollen nemlich aus der Vernunft und aus der Wahrheit das Wort (λόγος) und das Leben und aus dieſen wieder der Menſch und die Kirche hervorgehn [1]. Auch in ihnen findet ſich natürlich nur eine unvollkommene Offenbarung Gottes. Die Valentinianer erzählen, der Vorvater werde allein von dem Eingebornen, d. h. der Vernunft erkannt, den andern Äonen allen ſei er unſichtbar und unerfaßlich; der Eingeborne habe zwar auch den andern Ewigkeiten die Größe des Vaters offenbaren wollen, damit ſie erſähen, wie er nicht gefaßt werden könnte und nicht zu ſchauen ſei; aber das Schweigen habe ihn nach dem Willen des Vaters zurückgehalten, weil dieſer Alle zum Gedanken und zu der Sehnſucht den Vater zu ſuchen führen wollte [2]. Dieſe Erzählung ſoll offenbar ausdrücken, daß die Vernunft den Vorvater nicht offenbaren konnte, aber auch nicht einmal den Ewigkeiten offenbaren ſollte, daß der Vorvater unerforſchlich ſei; ſondern zu dieſer Erkenntniß ſollen die niedern Emanationen erſt gelangen durch ihr eigenes Suchen und Forſchen, durch die weitere Entwicklung ihrer emanirenden Kraft. Falſch würde man dieſe Erzählung verſtehn, wenn man meinte, die eingeborne Vernunft hätte wirklich Gott völlig erkannt und daher auch ihn völlig offenbaren können, und die folgenden Emanationen ſollten ihn auch durch ihr eigenes Forſchen in ſeiner ganzen Fülle erkennen, vielmehr die Vernunft weiß nur, daß Gottes Fülle unerſchöpflich iſt, weswegen ihre Sehnſucht ihn zu ſchauen auch keine Folge hat, und zu eben dieſer Erkenntniß ſollen auch die übrigen Emanationen gelangen durch ihr eigenes Forſchen [1]. So ergiebt ſich denn als der allgemeine Sinn dieſer Emanationslehre, daß durch die Entwicklung der Vernunft in ihren Erzeugniſſen ſie doch nur begreift, wie unergründlich der erſte Grund alles Seins iſt, und indem die Fülle des Seins in den ihr untergeordneten Kräften immer mehr ſich entwickelt, zwar auch immer mehr die Wahrheit ihr und allen ihren Kräften offenbar wird, aber doch auch der Wille des Schweigens, der Gedanke des Vorvaters dadurch ſich ihr verkündet, daß alle dieſe Wahrheit die unendliche Wahrheit des Vorurgrundes nicht zu erſchöpfen vermöge. Dieſe iſt unendlich, jene hat in jeder beſondern Emanation und ſo auch in der Geſammtheit aller Emanationen ihre beſtimmten Grenzen.

---

[1] Iren. I, 1, 1. Davon wieder abweichend das Fragm. bei Epiphan., welches c. 5 alle die vier zuletzt genannten Emanationen aus der Vernunft und der Wahrheit hervorgehn läßt, dies giebt allerdings eine gefälligere, mehr ſymmetriſche Anordnung, iſt aber dem Sinn der Valentinianiſchen Lehre weniger gemäß. Noch wichtiger iſt die Abweichung, daß hier der Menſch und die Kirche vor dem λόγος und der ζωή ſich geſtellt finden. Cf. Iren. I, 12, 3. Daß die Stellung beim Irenäus die alterthümliche iſt, kann nicht zweifelhaft ſein. Cf. Orig. in Joh. II, 19 p. 77.

[2] Iren. I, 2, 1.

---

[1] Daher heißt es a. a. O. von Gott: ὡς ἦν ἄναρχός τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταληπτὸς ἰδεῖν, d. h. er iſt unendlich und kann von endlichen Weſen nicht begriffen oder gedacht werden. Und ferner: διὰ τὸ θέλειν πάντας αὐτοὺς εἰς ἔννοιαν καὶ πόθον ζητήσεως τοῦ προειρημένου προπάτορος αὐτῶν ἀγαγεῖν, wo ἔννοια nicht mit τοῦ προειρ. προπ., ſondern mit ζητήσεως zu verbinden iſt, weil ſonſt die Sehnſucht des Forſchens vor der Erkenntniß ſtehn müßte.

Mit den angegebenen vier Paaren der oberſten Gründe iſt nun die erſte Emanationsreihe erſchöpft. Es iſt dies die erſte Achtheit der Valentinianer [1]. Es könnte als etwas Willkürliches angeſehn werden, daß hiermit die erſte Emanationsreihe geſchloſſen wird, da doch noch ſpätere Emanationen angeführt werden; doch darf man wohl muthmaßen, daß dabei ein ordnender Gedanke zum Grunde liege.

Ehe wir jedoch dieſen zu entwickeln ſuchen, müſſen wir noch ein Paar Bemerkungen vorausſchicken. Die eine betrifft das Verhältniß des Männlichen und des Weiblichen, welche wir in allen Gliedern der Emanationsreihe mit einander verbunden finden. Daß beide in jedem Gliede auf das engſte mit einander vereinigt gedacht werden ſollen, drückten die Valentinianer dadurch aus, daß ſie nicht allein die Tiefe Gottes ein Männlich-Weibliches nannten, ſondern eben ſo ein jedes folgende Glied [2]. Eine jede Stufe der göttlichen Ewigkeiten heißt ihnen daher auch ein Ehepaar, eine Syzygie. Die Bedeutung dieſes Gegenſatzes erſieht man aus den Ausdrücken, in welchen ſie denſelben darſtellen. An eine alte Vorſtellung orientaliſcher Lehre ſich anſchließend nannten ſie das Weibliche die Kraft (δύναμις) des Männlichen, welches in dieſem Gegenſatze nur als die Subſtanz, als das Ding, welches die Kraft hat, angeſehn werden kann. Eben dahin weiſt es uns auch, daß beſonders der Valentinianer Ptolemäus die weibliche Hälfte als unveränderliche Gemüthsſtimmung bezeichnete, wie ſie in der vollendeten Tugend herſcht [1]. Damit ließ ſich nun wohl die Vorſtellung verbinden, daß die weibliche Hälfte das Abhängige in der Verbindung ſei, und inſofern das geſchlechtliche Verhältniß zur Erklärung der hervorzubringenden Emanationen dienen ſollte, war damit auch gewiß die Anſicht verbunden, daß die männliche Subſtanz die weibliche Kraft befruchte und zur Thätigkeit beſtimme, wobei jene eine thätige, dieſe eine leidende Rolle ſpiele [2]. Wenn nun auch die Darſtellungsweiſe in der Durchführung dieſes Gegenſatzes nach gewiſſen Zahlenverhältniſſen und in der Verbindung des Männlichen und Weiblichen zu einer Einheit an die Pythagoriſche Lehre erinnert, ſo iſt doch ſchwerlich daran zu denken, daß auch der Gedanke dabei geherſcht haben ſollte, daß die weibliche Hälfte das Verneinende bezeichne, oder auch das, was zur Erſcheinung ſich neigt [3]; denn auch die göttliche Tiefe hat ihre

---

[1] Iren. I, 1, 1.

[2] L. l.

---

1) Iren. I, 12, 1; II, 12, 2. Dies iſt die Bedeutung des ſtoiſchen Ausdrucks διάθεσις. Vergl. meine Geſch. d. alten Phil. III S. 651. Der alte Überſetzer drückt διάθεσις durch affectio nicht richtig aus. Männliches und Weibliches gehören zuſammen, wie Waſſer und Feuchtigkeit, wie Feuer und Wärme. Iren. l. l.

2) Doch darf man die διάθεσις nicht mit dem πάθος der Äonen verwechſeln.

3) So faßt es Baur, chriſtliche Gnoſis S. 154 f., freilich Affection, Eigenſchaft und Accidenz ohne Unterſcheidung damit zuſammenſtellend, welche Verwirrung der Begriffe den Valentinianern Schuld zu geben wir keine Veranlaſſung haben. Außer dem Ein-

weibliche Seite und in der erſten Achtheit der Valentinianer iſt noch keine Erſcheinung eingeſchloſſen und ſelbſt eine Neigung zur Erſcheinung werden wir nur in der leidenden Stimmung finden können, welche aber in der erſten Achtheit zu keiner Wirkſamkeit gelangt und von der weiblichen Kraft der Äonen ausdrücklich unterſchieden wird.

Eine andere Bemerkung ergiebt ſich uns, indem wir es in der Aufzählung der erſten Achtheit auffallend finden müſſen, daß die Valentinianer die oberſte Urſache ohne Weiteres in eine und dieſelbe Klaſſe mit ihren Emanationen ſetzen, da doch dem Begriffe nach die Ausflüſſe von dem Ausfließenden, ſo wie die begrenzten und beſtimmten Weſen von dem Unendlichen, welches über allem Weſen iſt, als weſentlich unterſchieden geſetzt werden ſollten[1]. Man wird dies nicht daraus ableiten können, daß die Valentinianer nach einer beſtimmten Zahl der Ewigkeiten ſtrebten; denn mochte auch dieſe Zahl an gewiſſe Pythagoriſche und andere Überlieferungen ſich anſchließen, ſo würden doch gewiß Mittel ſich dargeboten haben, die etwa entſtandene Lücke durch eine neue Erfindung auszufüllen. Auch darf man die Nebeneinanderſtellung der göttlichen Tiefe und ihrer weiblichen Hälfte mit ihren Emanationen nicht ſo deuten, als ob jene als Emanationen angeſehn würden irgend eines noch höhern und des

---

fluß der Pythagoriſchen Lehre iſt übrigens hierbei auch der Einfluß des Syriſchen Naturdienſtes nicht zu überſehn.

[1] Iren. II, 12, 1. Pater enim omnium enumerari non debet cum reliqua emissione, qui non est emissus, cum ea, quae emissa est, et innatus cum ea, quae nata est, et quem nemo capit, cum ea, quae ab eo capitur, et propter hoc incapabilis est etc.

wahren Gottes [1]; denn die Ausdrücke Vorvater, Vorurweſen und Vorſeiendes deuten offenbar den wahrhaft erſten Grund alles Seins an und nur eine ſpätere, noch mehr nach dem Myſtiſchen ſtrebende Darſtellungsweiſe der Valentinianiſchen Lehre ſann darauf vor der unergründlichen Tiefe eine noch tiefere Tiefe aufzuſtellen [2]. Überdies aber iſt es auch andern Darſtellungen der Emanationslehre gemein, daß ſie die erſten Emanationen mit der oberſten emanirenden Kraft unter einen Begriff zuſammenfaſſen [3], und es geht dies natürlich aus dem Beſtreben aller Emanationslehre hervor den Gegenſatz zwiſchen dem Vollkommenen und Göttlichen und dem Unvollkommenen und Weltlichen dadurch zu vermitteln, daß höhere Hervorbringungen der oberſten Urſache dieſer als vollkommene und göttliche Weſen angeſchloſſen werden, wenn auch nur als vollkommen in ihrer Art. Deswegen iſt auch die leidende Stimmung in den erſten Emanationen noch nicht wirkſam und es ſchließen ſich dieſe an den höchſten Gott ohne Zwiſchenraum an, alle mit ihm zu einer untrennbaren Einheit verbunden, wenn gleich eine jede von ihnen durch ihre beſtimmte Grenze geſondert von

---

1) So ſcheint es Baur a. a. O. S. 125 anzuſehn, wenn er ſagt: als das höchſte abſolute Weſen ſich zur Selbſtoffenbarung und Selbſtentfaltung entſchloß und durch Vermittlung des Bythus und der Ennoia oder Charis, der Sige, der Nus hervorging u. ſ. w.

2) Darüber werden wir ſpäter bei der Lehre des Marcus handeln; Ptolemäus dagegen ſieht offenbar den βυθὸς als den erſten Grund aller προβολῆ an. Iren. I, 12, 1. Ebenſo das Fragm. bei Epiphanius und die Darſtellung des Valent. Syſtems beim Irenäus.

3) Man erinnere ſich nur an die erſte Dreiheit der Neu-Platoniker.

den übrigen[1]. Man kann nun freilich nicht leugnen, daß durch dieſe Zuſammenfaſſung der Emanationen mit ihrem Urquell unter den Begriff des Göttlichen die Valentinianiſche Lehre einen polytheiſtiſchen Anſtrich gewinnt, wie dies ihr oft genug von ihren Gegnern vorgeworfen worden iſt, jedoch iſt dies ein Polytheismus, wie er von den alten Philoſophen ſchon lange vorher ausgebildet worden war, um die Volksreligion mit der Einſicht, daß nur ein oberſter Gott ſei, zu verſöhnen[2]. Dadurch wurde denn auch ein freilich nur zu leiſe auftretender Unterſchied zwiſchen dem oberſten Gott und ſeinen Emanationen nicht ausgeſchloſſen, indem die Valentinianer, wie früher bemerkt, eine Grenze zwiſchen der göttlichen Tiefe und der Fülle ihrer Hervorbringungen ſetzen. Der Grund alſo, weswegen die Valentinianer den höchſten Gott mit ſeinen Emanationen zu einem Begriffe zuſammenfaßten, haben wir nur darin zu ſuchen, daß dadurch um ſo ſtärker der Gegenſatz zwiſchen dem vollkommenen Sein, welches, wenn auch in ſeiner Art begrenzt, in genügſamer Ruhe beharrt, und dem unruhigen Treiben dieſer unvollkommenen weltlichen Dinge hervorgehoben werden ſollte. Es iſt derſelbe Grund, welcher ſeit langer Zeit und in ſo mannigfaltigen Geſtalten den Gegenſatz zwiſchen der überſinnlichen und der ſinnlichen Welt hervorgerufen hatte.

---

[1] Ephraem Syr. adv. haer. serm. 54 p. 555 ed. Assem. Ajunt quippe una omnes conjungi natura, singulas tamen distinctis coërceri finibus. Iren. 1, 3, 5. Der ὅρος hat zwei Energien, die ἑδραστικὴ und die μεριστική.

[2] An den Platon beſonders erinnert Iren. I, 11, 1 der Gegenſatz zwiſchen γεννητοὶ αἰῶνες und ἀγέννητος πατήρ.

Haben wir hierin Recht, ſo müſſen wir nun auch erwarten in der erſten Achtheit der Valentinianer das Vorbild der ſinnlichen Welt zu erkennen, und man wird es nicht allzu ſchwer finden den Gedanken zu entziffern, welchen Valentinus in der Zuſammenſtellung ſeiner erſten Achtheit bildlich ausdrücken wollte. Die unendliche Tiefe der Gottheit, welche nur ihr eigener Gedanke zu faſſen vermag, offenbart ſich unmittelbar und zunächſt, wenn auch unvollkommen in der Vernunft und in der Wahrheit, d. h. in einem innerlichen Weſen, alsdann aber tritt dieſe innerliche Offenbarung auch in das Äußere heraus, und da verkündet ſie ſich zuerſt im Allgemeinen im Worte oder in der Rede und im Leben, alsdann aber auch im Beſondern in dem Menſchen und in ſeiner geiſtigen Gemeinſchaft, der Kirche. So liegt in dieſen Begriffen das überſinnliche Vorbild der ganzen Welt vor uns, ſowohl ihrem innern, wie ihrem äußern Weſen nach, ſowohl im Allgemeinen, wie im Beſondern entworfen 1). Hiermit ſtimmen auch andere Punkte in der Darſtellung der Valentinianer überein. So wenn ſie dem Worte die

---

1) In dieſer Auslegung ſtimme ich weſentlich mit Neander, genet. Entwicklung der vornehmſten gnoſt. Syſteme S. 100 ff., überein; nur einiges habe ich genauer zu beſtimmen geſucht. Dagegen giebt Baur a. a. O. S. 156 die Erklärung ganz auf, wenn er annimmt die drei erſten männlichen Äonen wären nur verſchiedene Namen für einen und denſelben Begriff, den Begriff des in ſeinem Bilde ſich ſelbſt objectivirenden Urweſens. Er hebt die verſchiedenen Momente nicht hervor, von welchen er doch S. 142 ſpricht. Auch ſeine Vergleichung mit der neuplatoniſchen Lehre S. 421 ff. finde ich nicht richtig. Wenn dem λόγος die ζωή zur Seite geſtellt wird, ſo bezeichnet dies ihn als die Einheit der Weltſeele; der Menſch ſtellt alsdann die Vielheit der beſondern Seelen dar.

Formirung alles Göttlichen zuſchreiben[1], weil nemlich von ihm die Bildung alles Beſondern ausgehn ſoll, wiewohl dieſer Ausdruck bei der Vieldeutigkeit des Begriffes der Form auch andere Deutungen erfahren könnte. Aber beſonders merkwürdig iſt es, daß die Valentinianer auf den Begriff des Menſchen die größeſte Bedeutung nicht allein für die ſinnliche Welt, ſondern auch für die Welt der Ewigkeiten legten. So wollten einige Valentinianer ſogar den Vorvater Menſch genannt wiſſen und betrachteten es als ein großes Myſterium, daß er dieſen Namen führe[2]; andere erklärten, daß, als der Vorvater ſich offenbaren wollte, dieſe ſeine Offenbarung Menſch genannt wurde[3]; noch andere gaben an, daß die Vollkommenen die Vernunft als den Menſchen im eigentlichen Sinne betrachteten, weil ſie das Gegenbild des Ungebornen vor allem Sein ſei[4]. Man kann nicht verkennen, daß alles dies auf den Gedanken hinzielt, daß erſt in den einzelnen vernünftigen Weſen die Offenbarung des Göttlichen ſich vollende, daß alſo auf der einen Seite eine jede Offenbarung des Göttlichen als Menſch gedacht werden müſſe und auf der andern Seite in der vollkommenen Offenbarung Gottes in ſich ſelbſt auch bereits der Menſch enthalten ſei[5]. Wenn nun aber hierdurch die Offenbarung in eine Vielheit beſonderer Weſen ſich aufzulöſen ſchien, ſo trat dieſem Scheine auch auf das Entſchiedenſte der Gedanke entgegen, daß in allen einzelnen vernünftigen Weſen doch auch eine Gemeinſchaft der Offenbarung geſetzt ſein müſſe. Dieſer Gedanke ſpricht ſich im Begriffe der Kirche aus, welcher dem Begriffe des Menſchen zur Seite geſetzt wird, als die Kraft oder die tugendhafte Gemüthsſtimmung, das Erzeugniß des Menſchen bezeichnend.

---

[1] Iren. I, 1, 1. μόρφωσιν παντὸς τοῦ πληρώματος.

[2] Ib. I, 12, 4.

[3] Ib. I, 12, 3; Tert. adv. Val. 36.

[4] Fragm. ap. Epiph. haer. XXXI, 5.

[5] Dieſe Richtung auf das Individuelle unterſcheidet beſonders das Valentinianiſche Syſtem von der Lehre des Plotinos.

Doch haben wir über dieſe eigenthümliche Geſtaltung des Valentinianiſchen Syſtems ſeinen allgemeinen Charakter als Emanationslehre nicht zu vergeſſen, daß nemlich die Emanationen immer in einer abſteigenden Reihe und vom Vollkommnern zum weniger Vollkommnen fortſchreitend gedacht werden. Daher wenn im Menſchen die Offenbarung Gottes ſich vollenden ſoll, ſo heißt dies eben doch nichts anderes, als daß ſie in ihm endige als in ihrer niedrigſten Stufe. An dieſe Natur der Emanationslehre erinnert uns nun auch der weitere Verlauf der Ausflüſſe, wie ihn die Valentinianer erzählen. Wenn der Sinn ihrer erſten Achtheit nicht ſchwer zu entziffern war, ſo bietet freilich das, was über die folgende Emanationsreihe geſagt wird, viel größere Schwierigkeiten dar. Wir finden die Zuſammenſtellung dunkel, die Bezeichnungsweiſe verwickelt und willkürlich, indem zum Theil Begriffe, die uns ſchon einmal in der erſten Achtheit vorgeführt worden waren, noch einmal entweder ganz unverändert oder doch nur mit leichter Abänderung wiederkehren, zum Theil Unterſcheidungen eingeführt werden, welche kaum etwas Unterſchiedenes erkennen laſſen 1). Wir werden den Valentinus

---

1) Z. B. μονογενὴς heißt der νοῦς, aber auch ein Äon der

ſchwerlich mit Erfolg gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er um ſeinen Zahlenſchematismus durchzuführen, wenn nicht zu leeren Namen, doch zu Erkünſtelungen ſeine Zuflucht genommen habe. Es wird uns nemlich erzählt, daß die beiden letzten Paare der erſten Achtheit, das Wort und das Leben zuerſt und darauf der Menſch und die Kirche, zum Ruhme ihres Vaters hervorgebracht, auch durch ihre eigenen Erzeugniſſe ihren Vater hätten rühmen wollen, und ſo hätte das erſte dieſer Paare 10 Äonen in 5 Paaren und das zweite 12 Äonen in 6 Paaren von ſich ausfließen laſſen, damit auf dieſe Weiſe mit der erſten Achtheit zuſammengenommen die vollkommene Zahl 30 erfüllt werde. Nun möchte man es faſt aufgeben in dem Gewirre der Namen, welche den Äonen dieſer letzten Stufen beigelegt werden [1], einen Sinn zu ſuchen, wenn nicht doch eine Bemerkung ohne allen Zweifel ſich uns herausſtellte, daß nemlich die weiblichen Emanationen ſowohl der Zehnheit als der Zwölfheit, wenn man eine jede von dieſen für ſich betrachtet, abſichtlich zuſammengeordnet ſind. In der Zehnheit ſtellen ſich von ſelbſt zuſammen die Miſchung, die Vereinigung und die Durchdringung, weit davon ab ſtehen aber auch

---

Zehnheit, βύθιος und βυθός, μακαρία und μακαριότης werden unterſchieden.

[1] Iren. I, 1, 2. Die Namen ſind folgende: 1) der Ausflüſſe des Wortes: βύθιος καὶ μίξις, ἀγήρατος καὶ ἕνωσις, αὐτοφυὴς καὶ ἡδονή, ἀκίνητος καὶ σύγκρασις, μονογενὴς καὶ μακαρία. 2) der Ausflüſſe des Menſchen: παράκλητος καὶ πίστις, πατρικὸς καὶ ἐλπίς, μητρικὸς καὶ ἀγάπη, ἀείνους καὶ σύνεσις, ἐκκλησιαστικὸς καὶ μακαριότης, θελητὸς καὶ σοφία. Im Fragmente beim Epiphanius finden ſich einige nicht unerhebliche Abweichungen.

gewiß nicht die Seligkeit und die Luſt, welche als Folge der erſtern gedacht werden können, beſonders wenn man dem Charakter des Syſtems gemäß dabei an geſchlechtliche Vermiſchung und Vereinigung denkt [1]. Dabei iſt zu bemerken, daß alle Begriffe, welche der Zehnheit angehören, eine phyſiſche Bedeutung haben. Man kann nicht zweifeln, daß in dieſer Emanationsreihe der Gedanke ausgedrückt iſt, daß alle Äonen von Natur in einer ſeligen Einheit leben [2]. Einen ethiſchen Charakter tragen die Begriffe an ſich, welche der Zwölfheit angehören, oder wenigſtens beziehen ſie ſich alle auf menſchliche Verhältniſſe und Lebensentwicklungen, wie natürlich, da ſie Ausflüſſe des Menſchen und der Kirche ſein ſollen. Und beſonders auf den Begriff der letztern haben die weiblichen Emanationen die entſchiedenſte Beziehung, denn ungeſucht ſtellen ſich hier Glaube, Hoffnung und Liebe zu einer Gruppe zuſammen, Einſicht, Seligkeit und Weisheit aber geſellen ſich ihnen als nicht unpaſſende Gefährtinnen zu. Genug wir erkennen wenigſtens ſo viel, daß die Aufzählung der Äonen nicht ohne die Abſicht in ſie einen verſtändigen Gedanken niederzulegen gemacht iſt. Die bildliche Darſtellung aber, in welche dieſer ſich hüllt, iſt im Einzelnen ſchwer zu enträthſeln. Wir wagen ſie nur im Allgemeinen dahin zu deuten, daß die innere Offenbarung Gottes in Vernunft und Wahrheit im Allgemeinen durch Wort und Leben ſich äußernd in der innigſten Einheit und Luſt der Natur ſich verkünde, aber auch im einzelnen Daſein im Menſchen und in ſeiner Kirche einſichtigen Glauben, ſelige Hoffnung und weiſe Liebe zu Tage fördern.

---

[1] Dieſer Zuſammenhang iſt unzweideutig ausgedrückt im Fragm. bei Epiphanius c. 6. ὅλη δὲ ἡ ὀγδοὰς συνῆλθε μετὰ ἡδονῆς ἀγηράτου καὶ ἀφθάρτου μίξεως. οὐ γὰρ ἦν χωρισμὸς ἀλλήλων· ἦν δὲ σύγκρασις μεθ᾽ ἡδονῆς ἀμώμου.

[2] Noch entſchiedener tritt dieſer Gedanke im Fragm. beim Epiphanius c. 5 heraus. Hier iſt die Reihe folgende: μίξις, ἕνωσις, σύγκρασις, ἑνότης, ἡδονή. Ich überſetze: Miſchung, Einigung, Durchdringung, Einheit, Luſt. Man wird wohl die Steigerung nicht verkennen. Solche Spuren könnten leicht zu weitern Deutungen der Valentinianiſchen Bilder verführen, deren ich mich aber enthalten will.

Vergleichen wir nun weiter die Zehnheit und die Zwölfheit mit einander, ſo finden wir auch hier wieder den allgemeinen Gedanken der Emanationslehre ausgedrückt, daß, je weiter die Erzeugniſſe von ihrem Urquell ſich entfernen, um ſo unvollkommner auch ihr Weſen wird; denn im Sinne der Valentinianer iſt unſtreitig die ſelige Einheit der Natur höher als der ſelige Glaube, die Hoffnung und die Liebe der Kirche. Aber wie tief nun auch die Emanationen des Menſchen herabſteigen mögen, ſo bleibt doch alles, was ihnen angehört, noch fern von dem Übel, welches wir in dieſer Welt finden. Es iſt zwar eine Beſchränkung in den einzelnen Emanationen, aber wenn in ihnen auch eine leidende Stimmung gefunden werden ſollte, ſo geht doch daraus nichts hervor, ſondern alle Äonen bewahren in Ruhe ihre Sehnſucht ¹), und ſo wie die Vernunft weiß, wozu ſie hervorgebracht iſt ²), nemlich durch weitere Erzeugung ihren Vater zu ehren, ſo wiſſen dies auch die übrigen Äonen, mit der

---

1) Iren. I, 2, 1.

2) Ib. I, 1, 1.

Vernunft auf das Innigſte vereint, und ſtreben daher nur in den Grenzen ihres Seins ihre Kraft zu offenbaren. Deswegen nennen die Valentinianer auch die dreißig Äonen das unſichtbare und geiſtige Reich der Fülle (πλήρωμα) [1], weil alles in ihm ſein Genüge hat und ohne Materie und ohne ſinnliche Befleckung oder Bedürftigkeit iſt. Wenn auch in dieſer überſinnlichen Herrlichkeit keine unmittelbare Einigung der niedrigern Ausflüſſe mit dem höchſten Gott ſtattfindet, wenn daher auch die niedern Tugenden des kirchlichen Lebens, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, da ihre Stelle haben, ſo genügt doch dabei ein jeder Äon ſich ſelbſt, indem er ſeiner Stelle genügt und gewinnt dadurch ſeine Seligkeit.

Daher war auf dieſem Wege die ſinnliche und mit ſich ſelbſt zerfallene Welt, die Welt des Übels, nicht abzuleiten, ſondern immer ergab ſich aus den geſetzmäßigen Hervorbringungen nur Geſetzmäßiges und Gutes. Man mußte vielmehr, um zur ſinnlichen Welt zu gelangen, zu einer andern Vorausſetzung ſeine Zuflucht nehmen. Dieſe war dadurch vorbereitet, daß es im Gange der Emanation lag anzunehmen, daß mit der weitern Entfernung der Ausflüſſe von ihrem Urquell auch von der einen Seite ihre Unvollkommenheit, von der andern Seite ihre leidende Stimmung, die Sehnſucht nach ihrem Urquell, wachſen mußte. Die letztere konnte nun wohl beſchwichtigt werden von den vollkommnern Äonen, indem die Stärke ihrer Tugend ſie überwältigte oder ihr das Gleichgewicht hielt;

---

[1] Iren. I, 1, 3.

aber es iſt begreiflich, daß, indem die Sehnſucht wuchs, die Stärke der Tugend aber abnahm, zuletzt dieſe jener nicht mehr das Gleichgewicht halten konnte, ſondern von der Sehnſucht überwältigt wurde. Dies ergab ſich beim letzten Äon, der Weisheit. Aus Sehnſucht den unerkennbaren Gott zu erkennen wandte ſie ſich von ihrem Ehegenoſſen ab, um ſich mit ihrem Urquell zu verbinden, wie die Vernunft mit ihm verbunden iſt. Dies iſt ihre leidenſchaftliche Stimmung, dies iſt ihre Tollkühnheit (τόλμα), welche nur zum Vorwande die Liebe hat. Dadurch aber, daß ſie von ihrem Ehegenoſſen ſich abwendete, wurde ſie natürlich ihrer Kraft beraubt geſetzmäßige und wahre Geburten hervorzubringen, ja ſie gerieth in Gefahr darüber ihr eigenes Sein, ihre Perſönlichkeit, zu verlieren und in das Weſen Gottes verſchluckt zu werden. Hieraus erklärt ſich ihr Kampf und ihre leidenſchaftliche Bewegung, welche der unvollkommenen, ſinnlichen Welt angehört oder wenigſtens den überſinnlichen Grund des Übels bezeichnet. Aber dies konnte doch nur ein Übergang ſein, ein tollkühnes Unternehmen, welches ſich bald als vergeblich erweiſen und von welchem die Weisheit alsdann auch zurückgeführt werden mußte zu der natürlichen Verbindung mit der Welt geiſtiger Fülle. Denn dieſe durfte natürlich nicht geſtört werden. Deswegen habe die Grenze (ὅρος), welche von den Valentinianern nach ihrer Gewohnheit als Perſon geſchildert wird, welche wir aber ſchon als beiwohnend der Natur eines jeden Ausfluſſes der Äonenwelt kennen gelernt haben, ſie zu ſich ſelbſt zurückgeführt und ihr gezeigt, daß der Vorvater unerkennbar ſei, ſo daß ſie ihren frühern Sinn und ihre leidenſchaftliche Stimmung ablegte[1]). Die Valentinianer fügen noch hinzu, daß nach dieſem Abfall und der Wiederherſtellung der Weisheit die eingeborne Vernunft ein anderes Ehepaar hervorgebracht habe, Chriſtum nemlich und den heiligen Geiſt, zur Feſtigung des Reiches der Fülle und damit kein anderer Äon etwas Ähnliches erleide[2]).

---

1) Iren. I, 2, 2. προήλατο δὲ πολὺ ὁ τελευταῖος καὶ νεώτατος τῆς δωδεκάδος τῆς ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἐκκλησίας προβεβλημένος αἰών, τουτέστιν ἡ σοφία, καὶ ἔπαθε πάθος ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου, τοῦ θελητοῦ· ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον τὸν προτραπέντα, πρόφασιν μὲν ἀγάπης, τόλμης δὲ διὰ τὸ μὴ κεκοινωνῆσθαι τῷ πατρὶ τῷ τελείῳ καθὼς καὶ ὁ νοῦς. τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ πατρός· ἤθελε γάρ, ὡς λέγουσι, τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν· ἔπειτα μὴ δυνηθῆναι διὰ τὸ ἀδυνάτῳ ἐπιβαλεῖν πράγματι καὶ ἐν πολλῷ πάνυ ἀγῶνι γενόμενον διά τε τὸ μέγεθος τοῦ βάθους καὶ ἀνεξιχνίαστον τοῦ πατρὸς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν στοργὴν ἐκτεινόμενον ἀεὶ ἐπὶ τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι καὶ ἀναλελύσθαι εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν, εἰ μὴ τῇ στηριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνέτυχε δυνάμει. ταύτην δὲ τὴν δύναμιν καὶ ὅρον καλοῦσιν, ὑφ᾽ ἧς ἐπεσχῆσθαι καὶ ἐστηρίχθαι καὶ μόγις ἐπιστρέψαντα εἰς ἑαυτὸν καὶ πεισθέντα, ὅτι ἀκατάληπτός ἐστιν ὁ πατήρ, ἀποθέσθαι τὴν προτέραν ἐνθύμησιν σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει ἐκ τοῦ ἐκπλήκτου ἐκείνου θαύματος. Die ὅλη οὐσία iſt hier offenbar Gottes Weſen, d. h. das Weſen aller Dinge, das Weſen, welches alles in ſich umfaßt. Dieſelbe Vorſtellung drückt aus die Furcht der σοφία μὴ αὐτὸ τὸ εἶναι τέλος ἔχῃ, wie man mit Billius nach den alten Interpreten leſen muß. Man ſieht auch hierin wieder, wie viel den Valentinianern das individuelle Daſein werth war. Damit iſt auch ib. I, 4, 1 die Furcht zu vergleichen, daß ſie das Leben verlaſſen möchte. Eine Vorſtellung, welche mir nicht recht in das ältere Syſtem der Valentinianer zu paſſen ſcheint, giebt die Erzählung, daß der βυθὸς für ſich ohne die Sige durch den νοῦς den ὅρος hervorgebracht habe. Ib. I, 2, 4.

2) Ib. I, 2, 5.

Durch den heiligen Geiſt aber wären alsdann alle Äonen ſo genau unter einander verbunden worden, daß ein jeder das ganze Reich der Geiſter in ſich dargeſtellt habe, alle ſo ihre vollkommene Ruhe findend [1]).

Hiermit hat nun zwar das Leiden der Weisheit ein Ende, aber nicht ſeine Folgen. Auf dieſe aber kommt es weſentlich an; denn man hat bei der Erzählung dieſer Vorgänge, ſo weit ſie das überſinnliche Reich der Fülle betreffen, den Gedanken feſtzuhalten, daß alles nur ewige Verhältniſſe bezeichnen ſolle. Alle Emanationen Gottes ſind ja Ewigkeiten. Es waren aber dieſe Verhältniſſe ſo anzunehmen, daß in ihnen alles das überſinnlich vorgebildet werde, was in der ſinnlichen Welt vorhanden iſt. So wird auch das Übel dieſer ſinnlichen Welt vorgebildet in der Leidenſchaft der Weisheit. Und ſo wie das Übel es iſt, welches die ſinnliche Welt von der überſinnlichen weſentlich unterſcheidet, ſo iſt auch die Leidenſchaft der Weisheit als der überſinnliche Grund davon anzuſehn, daß überhaupt eine ſinnliche Welt unterſchieden von der überſinnlichen vorhanden iſt. Wenn auch dieſer Äon, die Weisheit, von ſeinem Ehegenoſſen getrennt, nichts Wahres und Ewiges hervorbringen konnte, ſo blieb ihm dennoch ſeiner Natur nach die hervorbringende Kraft und er bildete wenigſtens ein Bild des Wahren, nach dem Grundſatze, daß nur die Erzeugniſſe der Ehepaare ewiger Natur ſind, was aber von einem Äon für ſich ausgeht, nur den Bildern angehört [1]). Er bildete alſo in Unwiſſenheit ein Unwahres oder bildete es vielmehr nicht, ſondern es entſtand ihm nur; denn was jemand nicht in allgemeiner Einſicht wirket, das wirket er nicht [2]). Der Gedanke der Weisheit (ἐνθύμησις, Achamoth), welcher nur ihre Leidenſchaft iſt, wird, wie ſchon gezeigt, von der Weisheit getrennt und indem er dennoch eine Ähnlichkeit mit der Weisheit bewahrt, wird er dieſe ſinnliche Welt, das Bild der überſinnlichen.

---

[1]) Ib. §. 6. Sie werden alle νόες, λόγοι, χριστοί u. ſ. w., aber nicht βυθοί, d. h. in ihnen iſt doch keine vollendete Erkenntniß des Unendlichen, ſondern nur ſeiner innerlichen, geiſtigen Offenbarung, ſo weit ſie dieſelbe faſſen können.

Die Entſtehung und Bildung der ſinnlichen Welt malten die Valentinianer nach ihrer Weiſe in einem Reichthum von Bildern aus. Im Allgemeinen ſagten ſie, die Weisheit in ihrem Streben nach dem Unmöglichen habe die formloſe Materie geboren, nach ihrer eigenen Natur ein weibliches Weſen [3]), wobei aber an eine todte

---

[1]) Valent. ap. Clem. Al. strom. IV p. 509. ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν· ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες. Doch bedeutet εἰκών den Valentinianern zuweilen dasſelbe, was πλήρωμα, weil auch dies als Abbild Gottes gedacht wird. Eine Ausnahme von der Regel würde es ſein, wenn der ὅρος allein aus dem übermännlichen und überweiblichen βυθὸς hervorgegangen ſein ſollte, wie oben erwähnt wurde.

[2]) Fragm. Valent. ap. Epiph. haer. XXXI, 6. περὶ γὰρ οὔ τις πράσσει, ἐὰν μὴ νοῇ καθολικῶς, οὐ πράσσει.

[3]) Iren. I, 2, 3. ἀδυνάτῳ καὶ ἀκαταλήπτῳ πράγματι αὐτὴν ἐπιχειρήσασαν τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον, οἵαν φύσιν εἶχε, θήλειαν (τεκεῖν). Daß die οὐσία ἄμορφος die Materie iſt nach ſtoiſchem Sprachgebrauche, beweiſen viele Parallelſtellen, z. B. Iren. I, 4, 2; 5, 4 ὑλικὴ οὐσία. II, 29, 3. Sie wird ib. I, 2, 4 πνευματικὴ οὐσία genannt und als eine φυσικὴ ὁρμὴ beſchrieben, welches ebenfalls ſtoiſirt, wobei aber auch wohl der Gedanke herſcht, daß die Materie kein Körper ſei. Auch ἄμορφος und ἀνείδεος heißt ſie hier; deswegen war die Auflöſung der Weisheit in das Geſtaltloſe zu

Materie nicht zu denken iſt; denn in dieſem Abfall der Weisheit iſt doch Leben und ein phyſiſcher Trieb und es kann den abgefallenen Äon deswegen auch die Furcht beſchleichen, daß er gänzlich des Lebens beraubt werden möchte [1]; ja es wird außer dieſem Seelenartigen etwas rein Geiſtiges darin vorausgeſetzt [2]; denn es iſt ja bei aller Unvollkommenheit dieſes Werkes der Leidenſchaft doch ein Bild der Wahrheit in ihm, welches nicht ohne Ähnlichkeit mit dem Abgebildeten ſein kann [3]. Und ſo entſtand denn überhaupt alles, was wir in dieſer ſinnlichen Welt finden, aus dem Falle der Weisheit, das Materielle, das Seelenartige und das Geiſtige, welches die drei Stufen des Daſeins in dieſer Welt ſind nach der Valentinianiſchen, wie nach ähnlichen gnoſtiſchen Lehren [4].

Dieſe allgemeinen Züge ihrer Lehre ſind unzweideutig gegeben; in den einzelnen Ausführungen derſelben findet ſich aber große Verwirrung, welche bei der mangelhaften Beſchaffenheit unſerer Überlieferungen wohl ſchwerlich zu heben ſein, ja mit der Natur dieſer Emanationslehre zuſammenhangen möchte. Da dieſe Einzelheiten auch das

---

beſorgen, *εἰς ἄπειρον ῥεούσης τῆς οὐσίας*, weil die Materie unendlich iſt. Ib. I, 3, 3.

[1] Iren. I, 2, 4. *φυσικὴ ὁρμή* (cf. ib. II, 29, 3); 4, 1.

[2] Ib. I, 5, 1; II, 29, 3.

[3] Valent. ap. Clem. Alex. l. l.

[4] Iren. II, 29, 3. Naturaliter enim et secundum substantiam emissa esse tria genera dicunt a matre: primum, quod quidem sit de aporia et taedio et timore, quod est materia; alterum autem de impetu, quod est animale; quod autem enisa est secundum visionem eorum, qui circa Christum sunt angeli, quod est spiritale.

Weſen der Denkart nicht treffen, können wir uns damit begnügen einige Punkte hervorzuheben, welche die Richtung des Syſtems und ſeine geſchichtlichen Anknüpfungspunkte genauer bezeichnen. Von dieſer Art iſt, was über die Bildung der materiellen Beſtandtheile der Welt uns geſagt wird. Dies ging zunächſt unſtreitig darauf aus zu zeigen, wie die vier Elemente durch den leidenſchaftlichen Gedanken der Weisheit gebildet werden, durch die verſchiedenen Arten der Leidenſchaft verſchiedene Elemente. Aber die verſchiedenen Leidenſchaften und ihr Verhältniß zu den verſchiedenen Elementen werden freilich nicht immer in derſelben Weiſe angegeben. Wir wählen eine der Angaben, welche am augenſcheinlichſten das Verhältniß im Allgemeinen darſtellt. Aus den Thränen der Achamoth, heißt es, ſei die naſſe, aus ihrem Lachen die lichte, aus ihrer Traurigkeit die feſte und aus ihrer Furcht die bewegliche Materie hervorgegangen [1]). Auch die Weiſe, in welcher die verſchiedenen leidenſchaftlichen Stimmungen der Achamoth abgeleitet werden, iſt nur in ungenügender Überlieferung auf uns gekommen. Geweint und getrauert ſoll die Achamoth haben über das Unvollkommene ihres Daſeins, als ſie von der göttlichen Fülle abgeſondert in der Dunkelheit und im Leeren (κένωμα) ſich fand; zuweilen jedoch noch den Gedanken des Lichtes, welches ſie verlaſſen hatte, faſſend ſoll ſie in Lachen ausgebrochen ſein; dann aber ſoll ſie wieder ſich gefürchtet haben auch noch vom Leben verlaſſen zu werden und in Zweifel (ἀπορία) geweſen ſein, die Urſache ſuchend und wie ſie das Geſchehene verbergen möchte[1]. Auch wird noch in einer andern Weiſe die Geſtaltung der Materie zu den vier Elementen beſchrieben, als wenn ſie nemlich nicht aus der Verſchiedenheit der leidenſchaftlichen Bewegungen hervorgegangen wäre, ſondern aus der Einwirkung der Äonenwelt auf den in das Unendliche ſich ergießenden Gedanken [illegible] Weisheit. Chriſtus nemlich ſoll ſie aus Mitleiden geſtaltet haben der Materie nach, nicht der Erkenntniß nach[2],

---

[1]) Ib. II, 10, 3. Dicunt ex lacrymis Achamoth humectam prodiisse substantiam, a risu autem lucidam, a tristitia autem solidam et a timore mobilem. Das Hervorgehn der Materie, des Böſen, aus dem πάθος erinnert an ſtoiſche Lehren; damit ſtimmt auch die Eintheilung in vier πάθη, welche bei den Stoikern herſchte. Aber die Aufzählung der πάθη bei den Valentinianern iſt anders als bei den Stoikern. Es fällt überdies auf, daß die Thränen von der Trauer unterſchieden werden; an der Stelle der Trauer ſteht auch ſonſt die ἔκπληξις. Ib. I, 4, 2. Die Überlieferungen ſind überhaupt ſehr verwirrt; zuweilen wird die ἄγνοια oder die ἀπορία mit zu den πάθη gezählt; ib. I, 2, 3; 5, 4; 8, 2, wobei auch wohl nur drei πάθη gezählt werden; dann aber heißt es wieder (ib. I, 5, 4) τὴν ἄγνοιαν τοῖς τρισὶ πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι, was bis auf die Zahl der πάθη ganz ſtoiſch iſt. Auch die σοφία wird in dieſen Erzählungen zuweilen mit der Achamoth verwechſelt, was ſich erklären und rechtfertigen ließe. Einer andern Darſtellungs-

---

weiſe gehört auch das an, was hierüber didasc. anat. p. 796 b zu finden iſt.

[1] Ib. I, 2, 3; 4, 1 sq. Auch in dieſen Erzählungen iſt bald von der σοφία, bald von der Achamoth die Rede. Die ἀπορία wird hier wie die ἐπιθυμία, das vierte πάθος der Stoiker, beſchrieben.

[2] Ib. I, 4, 1. οἰκτείραντά τε αὐτὴν τὸν χριστὸν — — τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν. Ib. I, 8, 4. Über die Bildung κατ' οὐσίαν vergl. ib. I, 4, 5; 7, 2. Daſſelbe nennt Herakleon μόρφωσις κατὰ τὴν γένεσιν. Orig. in Joh. III, 15 p. 73. Dagegen wird der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν die ἴασις τῶν παθῶν zur Seite geſetzt. Didasc. anat. p. 796 a.

worin wohl nichts anderes ausgedrückt werden ſoll, als daß im Dunkel dieſer ſinnlichen Welt dennoch Spuren des höhern geiſtigen Seins, in der Unwiſſenheit der Leidenſchaft dennoch Urtheile der Vernunft und in der Geſtaltung der Materie überſinnliche Zwecke abgebildet ſeien. Derſelbe Gedanke wird auch in einer andern Erzählung kenntlich. Die Weisheit nemlich ſoll, nachdem ſie ihren unvollkommenen Gedanken erkannt habe, zur Umkehr ſich gewendet, und als ſie ihre Schwachheit gewahr geworden, den Vater angefleht haben, zu welchen Bitten auch die übrigen Äonen, beſonders die Vernunft ſich geſellt hätten; dadurch hätte dann die Materie ihre Geſtalt erhalten 1). Oder auch der Gedanke der Weisheit hätte noch ein Begehren nach dem Beſſern gehabt, indem ihm ein Geruch der Unvergänglichkeit geblieben ſei, welchen Chriſtus und der heilige Geiſt in ihm zurückgelaſſen hätten 2). Dieſes Begehren wird denn auch wohl nichts anderes als jene Umkehr zum Ewigen bezeichnen ſollen. Auf die Rückkehr (ἐπιστροφή) aber wird alsdann auch die Entſtehung des Seelenartigen zurückgeführt oder, wie eine andere Erzählung will, auf die Rückkehr und die Furcht, indem die weltbildende Seele, der Demiurg, ihren Urſprung aus der Rückkehr habe, aus der Furcht aber die übrigen unvernünftigen Seelen ſowohl der Thiere, als der Menſchen 3), wodurch wohl ausgedrückt werden ſoll, daß der Gedanke der Weisheit, indem er die Weltſeele oder den

---

1) Ib. I, 2, 3. Die οὐσία τῆς ὕλης ſcheint hier die μόρφωσις κατ' οὐσίαν zu vertreten.

2) Ib. I, 4, 1.

3) Ib. I, 4, 2; 5, 1 u. 4.

Weltbildner hervorbrachte [1]), dieſem alle Macht in dieſer zum Guten gewendeten Welt verlieh, die übrigen Seelen aber dieſer allgemeinen Seele in Furcht unterwarf. Außer dem Körperlichen und dem Seelenartigen ſetzten nun aber die Valentinianer, wie ſchon früher bemerkt, auch noch das Geiſtige in dieſer Welt, und auch über dieſes haben ſie ihre Erzählungen, welche in verſchiedenen Bildern dasſelbe ausdrücken ſollen. Denn die böſen Geiſter wenigſtens leiteten ſie auch von der Trauer der Achamoth ab und legten ihnen dennoch als Geiſtern eine Erkenntniß der höhern Welt bei [2]), während ſie ſonſt lehrten, der Gedanke der Weisheit habe das Geiſtige geboren im Anſchauen der Engel, welche in der Begleitung des Heilandes waren [3]); doch habe er dieſes nicht bilden können, wie das Körperliche und Seelenartige, weil es von gleichem Weſen mit ihm war [4]). Man ſieht, wie beide Darſtellungsweiſen im Weſentlichen mit einander übereinſtimmen. Der Gedanke der Weisheit iſt eben geiſtig; auch die leidenſchaftliche Bewegung dieſes geiſtigen We-

---

1) Ib. I, 4, 2; 5, 1.

2) Ib. I, 5, 4. ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι. — — καὶ τὸν μὲν κοσμοκράτορα (den Teufel) γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτόν, ὅτι πνεῦμά ἐστι τῆς πονηρίας. Dabei ſieht aber auch, daß der Teufel als Geſchöpf des Demiurg betrachtet werde, welches ich nicht als gleichartig mit der vorhergehenden Annahme anſehn kann. Nach dem Herakleon ap. Orig. in Joh. XX, 22 p. 345 iſt der Teufel ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας natürlich der Achamoth; von demſelben wird er ib. XIII, 16 p. 215 μέρος ἐν ὅλης τῆς ὕλης genannt, denn die ὕλη iſt eben nichts anders als das πάθος τῆς ἐνθυμήσεως.

3) Ib. I, 4, 5; 5, 1; 6; II, 29, 3.

4) Ib. I, 5, 1.

ſens, die Trauer, kann nur als etwas Geiſtiges angeſehn werden und die Weiſen der Materie ſelbſt ſind eben nur leidenſchaftliche Bewegungen des Geiſtigen.

Hiermit ſind wir nun auf den Hauptpunkt gekommen, welchen wir in dieſen Lehren der Valentinianer feſthalten müſſen. Sie beruhen auf einem reinen Idealismus, welcher alles Daſein in dieſer Welt aus einem geiſtigen Thun und Leiden, und dieſes wieder aus einem einzigen geiſtigen Weſen, dem Urgrunde aller Dinge, zu erklären ſtrebt [1]). Die ganze Geſtaltung des Syſtems, in welchem die Valentinianer ihre Emanationen geordnet und mit der ſinnlichen Welt in Verbindung gebracht haben, kann keinen Zweifel hierin aufkommen laſſen, obſchon manche Überlieferungen den Valentinianern eine andere Denkweiſe beigelegt haben. Wir können zwei andere Vorſtellungsarten unterſcheiden, welche man ihnen hat aufdrängen wollen; entweder, hat man geglaubt, ſie behaupteten die Ewigkeit der Materie neben Gott, oder in Gott. Es iſt möglich, daß nicht alle Valentinianer über den weſentlichen Charakter des Syſtems, welches ſie angenommen hatten, im Reinen waren; aber die eine, wie die andere

---

1) Es iſt ein nicht unbedeutendes Verdienſt Baur's, dies zuerſt entſchieden herausgeſtellt zu haben. S. deſſen chriſtliche Gnoſis S. 161 ff., wo auch der hierüber geführte Streit ausführlich erörtert wird. Auch mehrere Äußerungen Neander's legen dem Valentinianiſchen Syſteme dieſen Charakter bei, z. B. Kirchengeſch. I S. 643 f., ſind aber doch ſchwankender oder unbeſtimmter. Wenn Baur dennoch den Valentinianern mehrmals Dualismus vorwirft, ſo beruht dies auf einem Sprachgebrauche, der in neuern Zeiten häufig genug zu Verwirrungen Veranlaſſung gegeben hat. In meiner Anſicht über die Beweiſe ſtimme ich nicht ganz mit Baur überein.

Vorſtellungsart findet ſich nicht in der Darſtellung, welche Irenäus von dem Emanationsſyſtem der Valentinianer giebt, ſondern nur entweder in ſpätern Überlieferungen oder in der Polemik gegen dieſe Secte, alſo nur an Stellen, denen wir nur ein untergeordnetes Anſehn beilegen können. So wird die Lehre der Valentinianer in dieſer Rückſicht nicht allein mit der des Platon, ſondern auch mit der des Anaxagoras und des Empedokles zuſammengeſtellt ¹); ſo wird ihnen die Meinung beigelegt, mit Gott zugleich ſei die Materie geweſen und er habe dieſe Welt nur gebildet, aber doch nicht ſo bilden können, daß nicht aus der Natur der Materie auch das Böſe auf ſie übergegangen ſei ²). Eben ſo wenig als wir die Zeugniſſe für genügend halten können, welche eine ſolche Materie neben Gott dem Valentinianiſchen Syſtem aufdrängen wollen, eben ſo wenig finden wir es gut begründet, daß man ihnen die ſtoiſche Lehre zugeſchrieben hat, welche in Gott die Materie zugleich mit der erzeugenden Kraft ſetzt, wenn gleich eine Verwandtſchaft der Valentinianiſchen mit der ſtoiſchen Lehre in vielen Punk-

---

1) Iren. II, 14, 4. Et hoc autem, quod ex subjecta materia dicunt fabricatorem fecisse mundum, et Anaxagoras et Empedocles et Plato primi ante hos dixerunt.

2) Pseud.-Orig. de recta in d. f. IV p. 841. διόπερ ἔδοξέ μοι συνυπάρχειν τε (τι?) αὐτῷ, ᾧ τοὔνομα ὕλη, ἐξ ἧς τὰ ὄντα ἐδημιούργησε τέχνῃ σοφῇ διακρίνας καὶ διακοσμήσας καλῶς, ἐξ ἧς καὶ τὰ κακὰ εἶναι δοκεῖ. ἀποιήτου (ἀποίου?) γὰρ καὶ ἀσχηματίστου οὔσης αὐτῆς, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ἀτάκτως φερομένης κτλ. Angeblich aus einer Schrift des Valentinus. Daß aber dies Geſpräch keine ſichere Autorität für die Lehre der Valentinianer abgebe, hat Neander gezeigt. Gnoſt. Syſt. S. 203 f.

ten nicht beſtritten werden darf. Wenn jedoch die Valentinianer ſelbſt zu ſolchen Misverſtändniſſen Veranlaſſung gegeben haben ſollten, ſo ſcheint es von dieſer Seite her am meiſten geſchehen zu ſein. Hierzu müſſen wir die Darſtellungen rechnen, welche ausſagen, daß innerhalb des Vorvaters ein Leeres und Ungeſtaltetes ſei, aus welchem die Welt gebildet worden [1]), und in dieſem Sinne könnte es auch gedeutet werden, daß Valentinianer die weltlichen Dinge in Gott wie einen Fleck in ſeinem Mantel beſchrieben [2]), wenn man eben dieſen Fleck als die urſprüngliche Materie in ſeinem ewigen Weſen betrachtete. Doch alle dieſe Andeutungen ſind nur ſchwach und von geringem Gewicht, wenn man damit die offen dargelegte Richtung ihres ganzen Syſtems vergleicht. Auch fehlt es nicht an einzelnen Äußerungen, welche den idealiſtiſchen Sinn ihrer Lehre ſehr verſtändlich ausſprechen. So leiten die Valentinianer das leidenſchaftliche Verhalten der Achamoth davon ab, daß ſie ſich verlaſſen gefühlt habe im Dunkel und im Leeren [3]), und ſo iſt auch öfters die

---

1) Iren. II, 4, 3. Intra propatorem — — non illuminatum, nec retentum ab aliquo. — — intra patrem ipsorum localiter vacuum aliquid et informe et tenebrosum. Die Überſetzung iſt hier ſchwer zu verſtehn. Ib. II, 3, 1 iſt in ähnlicher Weiſe von einem subjacens aliquid (ὑποκείμενον, Materie) die Rede, aber extra se (sc. Bythum) und zunächſt wird Marcion erwähnt. Man kann auch didasc. anat. p. 790 fin. vergleichen, wo jedoch nur den Emanationen Gottes, nicht Gott ſelbſt ein Körper beigelegt wird. Ebendaſ. p. 792 b ganz im ſtoiſchen Sinne: δοιάη δὲ ἡ οὐσία, ὡς ἂν παθητὴ καὶ ὑποκειμένη τῇ δραστηρίῳ καὶ κυριωτάτῃ αἰτίᾳ.

2) Iren. II, 4, 2.

3) Iren. I, 4, 2. κένωμα im Gegenſatz gegen das πλήρωμα. Didasc. anat. p. 794 b κένωμα γνώσεως.

Rede von dem Leeren, in welchem die Welt gebildet worden ſei, ja von dem Schatten des Leeren [1]), welche Ausdrücke wohl offenbar darauf hinweiſen, daß ſie die Materie nur als ein durchaus Nichtiges, als die Schranke des Seins betrachteten; nicht aus ihr, als einem an ſich Beſtehenden, ſollte die Welt gebildet werden, ſondern nur in ihr ſollte das unvollkommene Leben der gefallenen Geiſter ſein. In demſelben Sinn iſt es zu nehmen, daß Marcus erklärte, aus der Einheit und Zweiheit ſei alles zuſammengeſetzt [2]), welche beide Principien ſchon im Reiche der Äonen ſich geltend machen, ſo daß alſo kein anderes, dem Geiſterreiche fremdes Princip zur Erzeugung der Dinge herbeigezogen werden darf. Zwar kann es auf den erſten Angriff befremden, daß Ptolemäus, ein anderer Valentinianer, dem oberſten und ungewordenen Gott, welcher ſeiner Natur nach gut iſt, ein böſes Weſen entgegenſetzt, den Teufel, welcher von materieller Natur und vielſpaltig ſein ſoll, deſſen Weſen Verderben und Finſterniß genannt wird; aber wenn man bedenkt, daß dies in einer Schrift geſchieht, welche auf die tiefern Lehren des Syſtems nur andeutend vorbereiten ſoll, und daß Ptolemäus dabei auch nicht vergißt zu behaupten, von dem höchſten Gotte und dem guten Urweſen ſei alles, ſelbſt das Böſe, der Teufel [3]). Wie dies nun zu verſtehen ſei, dieſer Gegenſatz zwiſchen dem Teufel und zwiſchen Gott neben der Lehre von einem Princip aller Dinge, das ſehen wir deutlich aus einer andern Lehrweiſe der Valentinianer, welche ohne Zweifel allen Dualismus in den Principien der Welt zurückweiſt. Sie behaupteten nemlich, der Vater aller Dinge faſſe alles in ſich und außer der göttlichen Fülle ſei nichts; wenn aber geſprochen werde von etwas innerhalb und etwas außerhalb der göttlichen Fülle, ſo gelte dies nicht von einem örtlichen Verhältniß, ſondern nur von der Erkenntniß und von der Unwiſſenheit; innerhalb Gottes ſei der, welcher von ihm wiſſe, außerhalb Gottes, welcher in Unwiſſenheit lebe über das Ganze [1]. So iſt offenbar die Achamoth, der Gedanke der Weisheit, außer der göttlichen Fülle nur deswegen, weil ſie den Zuſammenhang aller Dinge nicht erkennt in ihrer Leidenſchaft, und eben darin wird auch die Finſterniß des Teufels und alles deſſen beſtehn, was dem materiellen Daſein angehört. In ihrer Wahrheit ſind alle dieſe Dinge in Gott, in ihrer Unwiſſenheit glauben ſie von ihm entfernt zu ſein.

---

[1] Iren. II, 3, 1 sqq.; 8, 3. Umbra cenomatis.

[2] Ib. I, 16, 1. ἐκ μονάδος καὶ δυάδος φάσκοντες τὰ ὅλα συνεστηκέναι. Vergl. Neander gnoſt. Syſt. S. 220.

[3] Ptolem. ap. Epiph. haer. XXXIII, 7. εἷς γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ. — — τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος· ὑλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχιδής. — — ἀπὸ μιᾶς

Wie genau dieſe Anſicht der Dinge mit ihrer ganzen Lehre zuſammenhängt, kann man ſich nicht verbergen, wenn man findet, daß ſie eben nur durch Erkenntniß das Böſe

---

ἀρχῆς τῶν ὅλων οὔσης καὶ ὁμολογουμένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀγαθῆς, συνίστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ τῆς μεσότητος.

[1] Iren. II, 4, 2. Continere omnia patrem omnium et extra pleroma esse nihil. — — et id, quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Ib. 5, 2. Id, quod est extra, ignorantiam dicunt universorum.

dieſer Welt zu überwinden trachteten und das Materielle als etwas anſahen, welches von ſelbſt verſchwinden werde, wenn durch Erkenntniß die Leidenſchaft überwunden wäre. Wenn wir den Grundſatz ihnen zuſchreiben dürfen, daß aus Nichts nichts werde — und dies iſt ja ein Grundſatz aller Emanationslehre —, ſo müſſen wir auch wohl den umgekehrten Grundſatz bei ihnen vorausſetzen, daß von dem Seienden nichts vergehen könne. So wie ſie nun die Materie als etwas Vergängliches anſahen, ſo werden ſie ihr auch kein wahres Sein haben beilegen können.

Wir werden hierdurch auf ihre Lehre von der Rückkehr aller Dinge zu Gott geführt. Dieſe knüpfte ſich inſofern ganz natürlich an die Hauptgrundſätze ihres Syſtems an, als ſie etwas den Vorgängen in der überſinnlichen Welt Entſprechendes in der ſinnlichen Welt ſetzt. Denn in der überſinnlichen Welt haben wir ſchon geſehen, kehrt die Weisheit nach ihren Irrſalen wieder zu der innigſten Verbindung mit den Äonen und dadurch auch mit Gott zurück, und ſo mußten die Valentinianer denn auch wohl ſetzen, daß die beſondern Bildungen oder Erzeugniſſe der Achamoth ebenfalls wieder einkehren in die Quelle, aus welcher ſie hervorgegangen ſind. Doch haben wir ſchon bemerkt, daß die Valentinianer die Art, wie die verſchiedenen Geſtalten der Sinnenwelt von dem überſinnlichen Reiche der Fülle ausgehen, in den mannigfaltigſten Bildern nicht ohne Verwirrung darſtellten, und etwas Ähnliches werden wir daher auch wohl von ihren Beſchreibungen der Rückkehr zu erwarten haben.

Wir müſſen noch einmal auf den Grund der verſchiedenen Formen der ſinnlichen Welt hier zurückkommen. Auch hierüber finden ſich verſchiedene Darſtellungsweiſen. Früher wurde bemerkt, daß die Valentinianer die Weltſeele, das Erzeugniß der Achamoth, als das bildende Princip der Welt anſahen, als den Demiurg. Dies iſt die Form, in welcher ihre Lehre gewöhnlich ausgedrückt wird; aber andere Formen werden dadurch nicht ausgeſchloſſen. Sie betrachten nemlich den Demiurg als ein Mittleres zwiſchen dem Geiſtigen und dem Materiellen, dem Guten und dem Böſen 1), als das Seelenartige 2), und darin liegt es denn natürlich, daß auch beides in ihm wirkſam wird, ſowohl das Materielle, als auch das Geiſtige. Und nun tritt natürlich der Gedanke heraus, daß nur das letztere das Bildende in der Weltſeele ſei und alle Formen und Ideen in die Materie lege. Was iſt nun aber wohl das Geiſtige in der Weltſeele anders, als der Gedanke der Weisheit, welcher in die ſinnliche Welt herunter gefallen? Daher haben wir ſchon früher gefunden, daß auch die Achamoth als die thätige und bildende Kraft in der ſinnlichen Welt angeſehn wird und daß ihre leidenſchaftlichen Stimmungen die Arten der weltlichen Dinge ſelbſt ſind. Dieſe beiden verſchiedenen Darſtellungsweiſen werden dadurch mit einander verbunden, daß überhaupt der Demiurg nur als unbewußtes Werkzeug ſeiner Mutter, der Achamoth, erſcheint, ja auch dieſe wieder nur als Werkzeug des Heilands 5), welcher ſeinem Begriffe nach alles zurück-

---

1) Ptolem. ap. Epiph. l. l. Aber auch der Achamoth geben ſie die Mitte (Iren. I, 5, 3; 7, 1.), nemlich zwiſchen dem Demiurg und dem Pleroma.

2) Iren. I, 6, 1.

3) Ib. I, 5, 1. *μεμορφωκέναι λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς μητρός, — — μᾶλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς.*

führen will zu dem vollkommenen Weſen der Äonenwelt, zu dem beſſern urſprünglichen Daſein. Offenbar werden nun dieſe Werkzeuge nur in der Abſicht eingeſchoben, in welcher Platon gedichtet hatte, daß den gewordenen Göttern die Bildung des Körperlichen überlaſſen worden ſei, um nemlich das Unvollkommene in dieſer ſinnlichen Welt nicht in Berührung mit der nur Vollkommenes erzeugenden Kraft des geiſtigen Äonenreiches kommen zu laſſen [1].

So wurde nun die Welt gebildet von dem Demiurg nach einem höhern Plane, von welchem dieſer als ein blindes Werkzeug des göttlichen Reiches nichts wußte, oder, wie die Valentinianer ſich ausdrückten, zur Ehre der Ewigkeiten und nach ihrem Bilde [2]; ſo im Beſondern die ſieben Himmel, welche mit dem Demiurg die erſte Achtheit der Ewigkeiten abbilden [3], der Menſch und die Erde, ohne daß die bildende Weltſeele den Menſchen und die Erde kannte, d. h. die Ideen begriffen hatte, nach welchen ſie dieſe Dinge bildete; ja auch ſeine Mutter kannte der Demiurg nicht, ſondern glaubte alles ſelbſt zu bilden aus ſich und die einzige Urſach aller Dinge zu ſein, der einzige Gott [4]. In dieſer Weiſe beſchrieben die Valentinianer die Selbſtvergeſſenheit des Geſchöpfs, die Unwiſſenheit über ſeinen Urſprung, und bezeichneten den Demiurg als die blinde Naturkraft, welche nach Ariſtoteliſcher Lehre ohne Ideen, in einem der Zwecke unkundigen Triebe alles hervorbringt. Beſonders aber iſt dieſe

---

1) Ptolem. ap. Epiph. XXXIII, 3.
2) Iren. I, 5, 1.
3) Ib. §. 2.
4) Ib. §. 3; 4.

Naturkraft des Demiurg des Geiſtigen unkundig, welches durch den Gedanken der Weisheit geboren, in ihn ſelbſt, in die Seele des Menſchen und in alle Dinge gelegt wurde als ein Same, der einſt zur vollkommenen Erkenntniß wachſen ſollte[1]. Man muß ſich hierdurch nicht verleiten laſſen zu glauben, die Meinung der Valentinianer ſei geweſen, daß nur in einem Theile der Welt, namentlich im Menſchen, die Spur und der Same der ewigen Natur gegenwärtig ſei, weil nur das Geiſtige, worunter ohne Zweifel die Vernunft verſtanden wird, dem Demiurg in ſeinem blinden Wirken gleichſam untergeſchoben worden ſein ſoll, vielmehr nach der allgemeinern Darſtellungsweiſe, welche unſtreitig auch den Gedanken des Syſtems am vollſtändigſten ausdrückt, bildet der Demiurg alles in dieſer Welt ihm den Samen des Höhern und Ewigen einpflanzend ohne es gewahr zu werden, und daher iſt auch in allen Dingen das Geiſtige gegenwärtig, wenn auch nicht, um einer neuern Formel uns zu bedienen, in ſubjectiver, doch in objectiver Weiſe[2]. Es ſind die Formen der Dinge, welche den ewigen Ideen entſprechen und durch welche alle Dinge die Ähnlichkeit mit ihren höchſten Principien haben, von geiſtiger Natur. Dieſe Platoniſche Anſicht der Dinge entwickelte, ſoweit unſere Überlieferungen reichen, beſonders Marcus. Nicht allein nach gewiſſen aſtrologiſchen Begriffen wies er in der Zuſammenſetzung der Welt überall dieſelben Zahlen auf, nach welchen die Welt der Ewigkeiten geſtaltet iſt, die Achtheit, die Zehnheit, die Zwölfheit und die ganze Fülle der Ewigkeiten in der Zahl dreißig, ſondern auch die vier Elemente ſind ihm nach der erſten Vierheit, ſie mit ihren vier ſinnlichen Beſchaffenheiten nach der erſten Achtheit gebildet [1]). Mit dem Platon ſtimmt er auch darin überein, daß der Demiurg in der ſinnlichen Welt das Ewige nicht in ſeinem unveränderlichen Weſen habe darſtellen können und daß er deswegen beſchloſſen habe zur Nachahmung der Ewigkeit die Zeit hervorzubringen. Eine bedeutende Abweichung von der Platoniſchen Lehre iſt es jedoch, daß Marcus, wie die übrigen Valentinianer, das Ewige als ein Unendliches ſetzt und es als einen Irrthum des Demiurg anſieht, daß dieſe unendliche Ewigkeit in der Größe der Zeit ausgedrückt werden könne. Daher weicht er denn auch darin vom Platon ab, daß er dieſer Welt nicht, als einem ſchönen Werke der Einſicht unveränderliche Dauer verſpricht, ſondern von ihr als einem Werke der Verblendung annimmt, daß ſie ihre Auflöſung finden werde [2]).

---

[1] Ib. §. 6. *τὸ δὲ κύημα τῆς μητρὸς αὐτῆς τῆς Ἀχαμὼθ — πνευματικὸν καὶ αὐτὸν ἠγνοηκέναι τὸν δημιουργὸν λέγουσι· καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότος αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρὲν καὶ εἰς τὸ ὑλικὸν τοῦτο σῶμα κυοφορηθὲν, ἐν τούτοις καὶ αὐξηθὲν ἕτοιμον γένηται εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου.*

[2] Freilich betrachtete Valentinus ſelbſt bei Clem. Alex. strom. II p. 375 sq. den Menſchen beſonders als theilhaftig des *σπέρμα τῆς ἄνωθεν σοφίας*, aber dies kann über den Charakter der ganzen Lehre nicht entſcheiden, ſondern gehört nur den Schwankungen des Syſtems an, welche wir ſpäter erwähnen werden.

---

2) Iren. I, 17, 1.

1) Ib. §. 2. τὸν δημιουργὸν — — αἰώνιον ἐν τῷ πλήθει τῶν χρόνων μιμήσασθαι αὐτῆς (sc. τῆς ἄνω ὀγδοάδος) τὸ ἀπέραντον. ἐνταῦθά τε, λέγουσιν, ἐκφυγούσης αὐτὸν τῆς ἀληθείας ἐπακολουθηκέναι τὸ ψεῦδος καὶ διὰ τοῦτο κατάλυσιν πληρωθέντων τῶν χρόνων λαβεῖν αὐτοῦ τὸ ἔργον.

Daß dieſe Lehren des Marcus der allgemeinen Lehre der Valentinianer entſprechen, kann nicht bezweifelt werden, da alle in dem Ausgangspunkte und Endpunkte, der Unendlichkeit Gottes und der Auflöſung der Welt, übereinſtimmten, auch die Unwiſſenheit des Weltbildners in ſeinem Wirken anerkannten und nur darüber Verſchiedenes berichtet wird, worin dieſe Unwiſſenheit beſtanden habe. Nach dem, was als gemeine Lehre der Valentinianer uns berichtet wird, wie früher angegeben, ſcheint es, als hätte er gar nichts von dem Vorbilde dieſer Welt gewußt, nach der Lehre des Marcus aber, als hätte er davon wohl gewußt, aber thörigter Weiſe geglaubt das in der Zeit nicht Darſtellbare in ihr darſtellen zu können. Dieſe Abweichung erklärt ſich aber auch leicht aus der mittlern Natur des Demiurg, von welcher die Valentinianer im Allgemeinen gewöhnlich das nach unten zu ſich Neigende mehr hervorhoben, während Marcus auch das nach oben zu ſich Wendende bedachte. Dies letztere iſt nun unſtreitig dem allgemeinen Sinn der Lehre entſprechender. Es ſchließt ſich auch näher an die Platoniſche Anſicht an. Aber dennoch, wie weit entfernt ſich dieſe ganze Lehre der Valentinianer von der Platoniſchen! Das Endergebniß zeigt es. Die ſinnliche Welt iſt den Valentinianern eine vergängliche; ſie ſind daher auch durchaus geneigt das Vergängliche und Nichtige an ihr hervorzuziehen. Ihr Demiurg iſt nicht Gott, nur ein falſcher Gott, ein Gott allein in ſeinem Wahne; nicht einmal ahmt er in Wahrheit, wie die gewordenen Götter des Platon, ſeinem Meiſter nach und nichts Schönes daher bringt er hervor, ſondern nur Werke des Wahnes und der Zeit anſchaft. Der Werkmeiſter muß natürlich ſeinem Werke gleichen. Man erblickt hier die Folgen der Emanationslehre oder vielmehr eines Syſtems, welches viele Stufen niederer Art zwiſchen uns und unſern Gott einſchiebt und es dadurch möglich zu machen glaubt, daß die niedrigſte Stufe in ihrer Schwäche, Unwiſſenheit und Thorheit von ihrem Gott gänzlich ſich abwendend auf eigene Hand Werke des Wahns zu vollbringen beginne.

Aber wenn auch durch dieſen allgemeinen Gang der Lehre für die ſinnliche Welt die Wahrheit in eine größere Ferne gerückt wird, ſo bedurfte es doch noch eines neuen Kunſtgriffs um irgend etwas in ihr ſo gänzlich aller Wahrheit zu entblößen, daß es einem völligen Untergange geweiht werden konnte. Eines Kunſtgriffes, den man doch ſtreng durchführen weder mochte, noch konnte, deſſen zweideutige Natur auch nicht leicht jemanden völlig verborgen geblieben ſein dürfte. Nach der Platoniſchen Denkweiſe hat doch alles, wie gering es auch ſein möge, an den Ideen und an der Wahrheit Theil, auch in der Leidenſchaft iſt nach ſtoiſchen Begriffen noch ein Urtheil der Vernunft; dieſen Lehren ſich anſchließend erkennen auch die Valentinianer an, daß in der ſinnlichen Welt noch die Ideen ſich abbildlich darſtellen, wenn auch ohne Wiſſen der weltbildenden Seele; es ſind noch die Samen der Achamoth und der überſinnlichen Welt in ihr, ſelbſt der Teufel iſt ein geiſtiges Weſen. Dies alles können ſie ſich nicht verleugnen und wollen es auch nicht; denn ohne Abſicht und Zweck ſoll doch auch dieſe Welt nicht ſein, und indem ſie ſich ſelbſt als derſelben angehörig anerkennen, können ſie nicht darauf ausgehn ihr alle Wahrheit zu rauben. Es kommt ihnen daher nur darauf an das zu unterſcheiden, was in ihr Wahrheit iſt und was Täuſchung. So etwas zu leiſten iſt ja das Beſtreben einer jeden Philoſophie. Aber durch ihren Kunſtgriff verkehren nun die Valentinianer ganz die Natur dieſer Unterſcheidung; nicht an den Dingen ſetzen ſie die zu unterſcheidenden Momente, ſondern ſie ſetzen dieſe Momente ſelbſt als Dinge. Ihr Kunſtgriff iſt der nur allzu bekannte und nur zu ſehr ihrer Denkweiſe entſprechende, daß ſie abſtracte Begriffe als ganze und concrete Weſen ſetzen. Auf der einen Seite machen ſie nun in dieſer Verfahrungsweiſe das Sinnliche zu einer Perſon und behalten, indem ſie es vom Überſinnlichen ablöſen, nur eine Täuſchung zurück, welche gar keiner Wahrheit theilhaftig iſt, während von der andern Seite auch das Geiſtige ihnen in derſelben Weiſe zur Perſon wird, welche nun die volle Wahrheit des Weltlichen darſtellt; aber alles dies hält ſie doch nicht davon zurück auch noch das Seelenartige trotz ſeiner mittlern Stellung zwiſchen dem Sinnlichen und dem Geiſtigen, trotz ſeiner Miſchung aus beiden als eine dritte Art der Perſönlichkeit ſich vorzuſtellen. So beſchreiben ſie uns den Demiurg als ein rein pſychiſches Weſen, ſo ſetzen ſie das Materielle als ein Weſen für ſich, ſo nicht weniger das Geiſtige [1]. Ganz übereinſtimmend mit dieſem Verfahren im Allgemeinen iſt es alsdann auch, daß im

---

[1] Iren. I, 5, 1. Die Abſonderung der drei Arten der Subſtanzen tritt hier darin hervor, daß jede derſelben eine beſondere Form erhält, ſtatt daß die Form einer jeden Subſtanz als das Geiſtige an ihr angeſehn werden ſollte. Ebend. §. 2 werden zwei οὐσίαι unterſchieden, die pſychiſche und die hyliſche.

Beſondern auch drei Arten der Menſchen unterſchieden werden, ein rein geiſtiges Geſchlecht, welchem jeder wahrhaft Einſichtige, jeder Gnoſtiker angehört, ein rein materielles Geſchlecht, die Heiden, und zwiſchen beiden in der Mitte die Pſychiſchen, welches die Juden ſein ſollen. Alle dieſe drei Geſchlechter aber betrachten ſie als völlig von einander geſonderte Weſen, von welchen ein jedes ſeine unveränderliche Natur hat [1]. Man kann nicht verkennen, wie dies mit der alterthümlichen Unterſcheidung zwiſchen Volksverwandten und Barbaren zuſammenhängt, nur daß dieſer politiſche Unterſchied hier auf ein religiöſes Verhältniß angewendet wurde. So finden die Valentinianer nun nicht mehr, daß der geiſtige Same durch die ganze Welt verbreitet iſt, ſondern ſie ſuchen denſelben nur noch in einzelnen Weſen der Welt, in einzelnen Seelen, welche beſſer wären, als die übrigen, oder um uns entſchiedener auszudrücken, in der That von ganz verſchiedener Natur. Dieſe, meinen ſie, wären auch mehr, als die andern, vom Demiurg geliebt und begünſtigt, obgleich er die Urſache hiervon nicht kenne; er habe ſie zu Propheten, zu Prieſtern und Königen gemacht [1]. Hierdurch erſt ſind denn die beiden übrigen Beſtandtheile der Welt ſo von aller Wahrheit ausgeleert worden, daß ſie nun völlig geopfert werden können; ja es bedarf noch kaum eines ſolchen Opfers, ſondern von ſelbſt ſind ſie nichtig und ihre Vernichtung iſt nur das Offenbarwerden ihrer Nichtigkeit. Von dem Materiellen ſagen die Valentinianer, daß es nothwendig untergehen müſſe, weil es keinen Hauch der Unſterblichkeit annehmen könne [2]. Nach der vollſtändigen Entwicklung des Geiſtigen, welcher das Materielle zu dienen beſtimmt iſt, werde das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen und nachdem es die Materie verzehrt habe, auch ſich ſelbſt verzehren und in das Nichts zergehen [3]. Folgerichtig iſt es alsdann auch, wenn Herakleon annimmt, daß die Seele an ſich ebenfalls ſterblich ſei; denn wir haben ja doch in ihr nichts anderes zu ſehen als das Beſtreben der Leidenſchaft oder der Materie nach dem Geiſtigen, und dieſes muß natürlich aufhören, ſobald der Zweck eingetreten, zu welchem es als das Mittel dienen ſollte. Der Untergang iſt daher der Materie und der ihr verwandten Seele gemeinſam oder, wie Herakleon ſich ausdrückte, beide werden in der Hölle untergehn, welche wohl nichts anderes, als das verzehrende Feuer des Weltbrandes bezeichnen kann [4].

---

[1] Iren. I, 7, 5; Heracl. ap. Orig. in Joh. XIII, 16. Hier werden die vorchriſtlichen Religionen als Verehrungen der κτίσις und des δημιουργός beſchrieben, der Schöpfung natürlich die heidniſche, des Schöpfers die jüdiſche. Auch der Teufel wird als eine Natur beſchrieben, welche am Geiſtigen keinen Theil habe; denn er ſoll keinen Willen haben, ſondern nur Begierden. Heracl. ib. XX, 22. Dem Herakleon legt Origenes ib. XIII, 44 die Lehre bei, die Menſchen hätten eine beſtimmte κατασκευή oder φύσις, welches ſtoiſch iſt; daher heißen die Gnoſtiker auch οἱ τῆς φύσεως ἐκζητοῦντες. Ib. XX, 15; cf. XX, 27.

---

[1] Iren. I, 7, 3. τὰς δὲ ἰσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμὼθ ψυχὰς ἀμείνους λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν κτλ. Cf. ib. II, 19, 7.

[2] Ib. I, 6, 1. τὸ μὲν ὑλικὸν — — κατ' ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν ἅτε μηδεμίαν ἀποδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον.

[3] Ib. I, 7, 1. τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν.

[4] Orig. in Joh. XIII, 59.

Es iſt aber auch natürlich, daß an dieſer Stelle ein Wendepunkt ihrer Lehre eintrat. Die Valentinianer mußten es ſchwer finden nicht allein die vorher entwickelten Anſichten mit der chriſtlichen Lehre in Übereinſtimmung zu bringen, welches bei ihrer allegoriſirenden Auslegung der heiligen Schrift ſich doch wohl hätte bewerkſtelligen laſſen, ſondern auch damit andere Richtungen ihrer eigenen Lehre in Einklang zu ſetzen. Indem ſie die ſeelenartigen Menſchen mit den Juden verglichen, mußte es ihnen bedenklich erſcheinen, dieſe demſelben Schickſale der Vergänglichkeit zu überweiſen, welchem die Heiden geopfert wurden. Indem ſie die jüdiſche Religion als ein Werk des Demiurg anſahen, welcher in den Propheten ſich verkündet habe, ſich ſelbſt für den höchſten Gott haltend, ein Gott der Gerechtigkeit, nicht der Güte, aber doch des Samens der göttlichen Weisheit theilhaftig [1], wollten ſie dieſe Offenbarung doch keinesweges der Blindheit des heidniſchen Aberglaubens gleich ſetzen und gleicher Vernichtung Preis geben. Noch weniger aber mochten ſie dieſe ſcharfe Abſonderung der geiſtigen Menſchen von den beiden andern Claſſen durchzuführen im Stande ſein, wenn ſie ſelbſt, jenen angehörig, doch die Gemeinſchaft mit den übrigen Chriſten zu behaupten, wenn ſie auch von den fleiſchlich Glaubenden und pſychiſch Geſinnten die ihrer Weisheit Geneigtern zu ſich herüberzuziehen trachteten. Von ſolchen Betrachtungen wurden alsdann die Valentinianer wieder zu der andern und urſprünglichen Vorſtellungsweiſe ihres Syſtems hinübergelenkt, daß doch alle Dinge der Welt Theil haben müßten auf der einen Seite an der geiſtigen Form, auf der andern Seite an der materiellen Verwirrung und den Folgen der leidenſchaftlichen Bewegung, welche entgegengeſetzten Beſtandtheile denn auch durch das Mittlere, durch die Seele, mit einander verbunden gedacht werden mußten. An vielen Punkten in der Lehre der Valentinianer läßt ſich das Schwanken zwiſchen dieſen entgegengeſetzten Richtungen erkennen, beſonders aber tritt es heraus in ihren nicht recht zuſammenhängenden Vorſtellungen von der Vollendung der Dinge und von der Bildung des Menſchen, welche derſelben entgegenkommen und ſie vorbereiten ſoll.

---

[1] Iren. I, 5, 4; 7, 3 et 4. Am beſtimmteſten und weitläufigſten iſt darüber Ptolemäus beim Epiph. haer. XXXIII, 3 sqq.; 5. τοῦτο δὲ πρόςταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἔστι, — — ἀνοίκειον δὲ τῇ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι.

Wir müſſen dieſe Schwankungen in ihren Einzelheiten verfolgen. Der Vorſtellung, daß die Naturen der Dinge nach den drei angegebenen Arten weſentlich und der Subſtanz nach von einander geſchieden ſind, ſchließt ſich die Anſicht ungezwungen an, daß die Vollendung der Welt nur durch Scheidung ihrer verſchiedenen Beſtandtheile gewonnen werden ſolle, indem die Leidenſchaften abgeſondert würden von der Achamoth [1]; ſo wie auch dieſer Scheidung des Geiſtigen und Materiellen eine andere Scheidung des Seelenartigen und des Materiellen zur Seite ſteht, welche vom Demiurg vollzogen werden ſoll in der Bildung der Welt [2]. Iſt nun jene Scheidung bewirkt, ſo wird der geiſtige Samen, welcher in dieſer

---

[1] Iren. I, 4, 5. Cf. didasc. anat. p. 795 b.

[2] Iren. I, 5, 2.

Welt iſt, rein hervortreten und ſich als das erweiſen, was er iſt, als ſeinem Weſen nach gleich dem ewigen Vater aller Dinge[1]; ohne daß er verändert würde, wird ſich alsdann nur zeigen, daß er, von göttlicher Natur, nicht befleckt werden kann, ſondern beſtändig rein blieb[2]. Mit dieſer Anſicht iſt es nun aber auf das Genaueſte verbunden, daß dieſe Scheidung eben nur als eine Unterſcheidung der Erkenntniß, als ein theoretiſches Verfahren angeſehn wird. In dieſem Sinne ſpricht Valentinus zu den geiſtigen Theilnehmern ſeiner Gnoſis: Von Urſprung an ſeid ihr unſterblich und Kinder des ewigen Lebens; den Tod habt ihr unter euch theilen wollen, damit ihr ihn aufzehrtet und der Tod in euch ſtürbe und durch euch. Denn löſet ihr die Welt auf, werdet aber nicht aufgelöſt durch ſie, ſo herſcht ihr über die Schöpfung und über alles Verderben[3]. Denn er ſetzte ein von Natur des Heils theilhaftiges Geſchlecht der Menſchen voraus[4], welches eben nur dazu beſtimmt ſei durch die Verwirrung des materiellen Lebens durchgeboren zu werden und ſie aufzulöſen, indem es die Nichtigkeit des ſinnlichen Lebens und des Todes, des Entſtehens und des Vergehens erkennt. Daher wird auch die Geſtaltung in der Erkenntniß, die wir ſchon im Gegenſatze gegen die materielle Geſtaltung kennen gelernt haben, unmittelbar an die Scheidung der verſchiedenen Beſtandtheile der Welt angeſchloſſen, d. h. an die Heilung und Scheidung der Achamoth von ihren Leidenſchaften [1]), und in dieſer Geſtaltung in der Erkenntniß, ſo wie ſie vollendet iſt in den geiſtigen Menſchen, iſt alsdann auch die Vollendung der Welt gegeben [2]).

---

[1] Heracl. ap. Orig. in Joh. XIII, 25. καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσι, οἵτινες κατ' ἀλήθειαν καὶ οὐ κατὰ πλάνην προσκυνοῦσι.

[2] L. l. ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ).

[3] Ap. Clem. Alex. strom. IV p. 509.

[4] Dies ſetzt Clemens a. a. O. hinzu.

Auf das Unzweideutigſte giebt ſich nun aber dieſe Richtung der Valentinianiſchen Lehre alsdann zu erkennen, wenn die Erkenntniß, welche alles vollenden ſoll, im Gegenſatz gegen das praktiſche Leben geſchildert wird. Denn dieſen Gnoſtikern muß alles, was der Erkenntniß nicht angehört, nur als etwas Geringfügiges, ja Gleichgültiges erſcheinen; ihnen kommt es nur auf die Gnoſis an. Dieſe geiſtige Erkenntniß aber wohnt ihnen als ihr Eigenthum und unabtrennbar bei; ſie mag in dieſer Welt wohl durch unreine Beimiſchungen verdunkelt werden, aber ſie allein iſt auch im Stande zur alten Reinheit ſich wieder zu erheben; kein Leiden kann ihr etwas anhaben, und ſo müſſen wir auch annehmen, daß kein Thun ſie beeinträchtigen oder ihr etwas zufügen kann. Daher verachteten die Valentinianer die niedere Religion der kirchlich geſinnten Menſchen, welche von den Opfern der Heiden, von ihren Feſten, von ihren grauſamen Thier- und Gladiatorengefechten mit Abſcheu ſich wegwendete, welche dagegen im praktiſchen Leben einen gottgefälligen Ausdruck chriſtlicher Geſinnung ſah und den Glauben an das göttliche Geſetz und die göttliche Offenbarung bewahrte. Dieſer Gottesdienſt, behaupteten ſie, ſei nur für pſychiſche Menſchen, welche dadurch ein niederes Loos der Glückſeligkeit ſich gewinnen könnten [1]; aber ſich ſelbſt betrachteten ſie als frei von ſolchen Beſchränkungen und zu ſolcher Geſetzlichkeit oder Sittlichkeit der Handlungen nicht verbunden; denn die Handlung führe nicht in die Fülle der Gottheit ein [2]. Die Gläubigen zwar gewönnen die Gnade nur in praktiſcher Übung; daher würde auch wieder von ihr genommen werden; ſie dagegen beſäßen die Gnade als einen eigenthümlichen ihrem Weſen angehörigen Beſitz, welcher mit ihnen ſelbſt von der Ehegenoſſenſchaft der göttlichen Fülle herabgekommen ſei [3]. Daher würden ſie nicht durch Handlung und Werke, ſondern weil ſie von Natur geiſtig wären, in aller Weiſe und gänzlich gerettet werden; denn ſo wie das irdiſche und materielle Weſen an dem Heile keinen Theil haben könne, ſo könne dagegen das geiſtige Weſen in keiner Weiſe das Verderben treffen, welche Handlungen auch mit ihm zuſammenkommen möchten; wie Gold ſei dieſes Weſen, welches durch Koth nicht beſchmutzt werden könnte [1]). So rühmten ſie ſich ihrer Weisheit, ihrer geiſtigen Natur, und es läßt ſich wohl glauben, daß der geiſtige Hochmuth dieſer Lehre auch auf ihre Handlungen einen ſchädlichen Einfluß gewann, daß beſonders die Sünden der geſchlechtlichen Vermiſchung ihnen nicht mit Unrecht zum Vorwurf gemacht wurden, da die ſinnlichen Bilder, in welchen ſie ihre Lehre von der Gemeinſchaft der Äonen vortrugen, eine üppige Phantaſie zu reizen geeignet waren; doch würde ſo etwas dem Geiſte ihrer Lehre nicht gemäß geweſen ſein, welchem vielmehr die Handlung als etwas Gleichgültiges, ja als eine Wirkung der Leidenſchaft erſcheinen mußte [2]).

---

[1]) Iren. I, 4, 5. κἀκεῖνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς. χωρίσαντα δ' αὐτὰ αὐτῆς κτλ.

[2]) Ib. I, 6, 1. τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ. Man hat nicht nöthig den Griechiſchen Text nach der Lateiniſchen Überſetzung zu ändern, obwohl dieſe einen noch bequemern Sinn bietet.

---

[1] Iren. I, 6, 2. — *οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι.* Ib. 3; 4. *διὰ τοῦτο οὖν ἡμᾶς καλοὺς ψυχικοὺς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι καὶ ἀναγκαίαν ἡμῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πρᾶξιν, ἵνα δι' αὐτῆς ἔλθωμεν εἰς τὸν τῆς μεσότητος τόπον.*

[2] L. l. *οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει.*

[3] L. l. *ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, διὸ καὶ ἀφαιρεθήσεσθαι αὐτῆς. αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀκατονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν καὶ διὰ τοῦτο προστεθήσεσθαι αὐτοῖς.* Über den Zuſatz weiter unten.

---

1) Ib. I, 6, 2. αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. — — ὃν γὰρ τρόπον χρυσὸς ἐν βορβόρῳ κατατεθεὶς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει τοῦ βορβόρου μηδὲν ἀδικῆσαι δυναμένου, οὕτω δὲ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ποίαις ὑλικαῖς πράξεσι καταγένωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεσθαι, μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν.

2) Iren. I, 6, 3 werden Beiſpiele der Unſittlichkeit bei den Valentinianern angeführt; ib. 4 wird der Lehre die Wendung gegeben, als wenn die συζυγίαι ein Beiſpiel für uns wären; aber im vorhergehenden §. findet ſich auch ein Beiſpiel, daß ein Valentinianer ſich enthalten wollte, und ſelbſt die Valentinianer, welche behaupteten, daß man nicht ſelig werden könnte ohne eines Weibes mächtig geworden zu ſein, verlangten, daß man dabei ohne πάθος ſein ſollte, und behaupteten, es helfe der Act ſelbſt nicht, ſondern es komme darauf an, ob man ἐν κόσμῳ oder ἀπὸ κόσμου ſei.

Dieſer Richtung ihrer Lehre ſteht nun aber die andere entgegen, welche die Naturen nicht als unveränderlich feſtſtellt, ſondern ſie für bildungsfähig und einer Umwandlung unterworfen anſieht, wobei denn die drei Stufen des Daſeins als mit einander zur Einheit eines Weſens verbunden gedacht werden, entweder nur als Lebensperioden desſelben bezeichnend oder auch als mit einander in allen Dingen verbunden. Da dieſe Richtung aber nur im Streit mit der andern ſich entwickeln konnte, ſo wird man auch nicht erwarten ſie in durchaus folgerichtiger Lehre heraustreten zu ſehen, vielmehr ſind es nur einzelne Punkte, in welchen ſie bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite zugewendet ſich bemerklich macht. Am durchgreifendſten ſcheint ſie in der Vorſtellung dem Valentinianiſchen Syſtem ſich eingeprägt zu haben, daß der Demiurg durch den Lauf der Weltentwicklung zu einem höhern Daſein ausgebildet werden ſollte, welches dadurch ausgedrückt wurde, daß er in der Weltverbrennung den Sitz der Achamoth in der Mitte der Welt einnehmen würde, während dieſe ihrer geiſtigen Natur nach in die Fülle des Göttlichen einginge [1]). Natürlich erfreut ſich auch alles, was dem Demiurg angehört, alles Seelenartige desſelben Looſes, wenigſtens ſoweit es dem Demiurg getreu bleibt, ſeinem Geſetze folgt und der Gerechtigkeit anhängt [1]). Hier wird nun offenbar vorausgeſetzt, daß die pſychiſchen Naturen keinesweges ſo feſt ſtehen, daß ſie nicht theils dem Höhern, dem Geiſtigen, theils dem Niedern, dem Materiellen, ſich zuwenden könnten, mag es auch ſein, daß ihre Natur ſie doch verhindert dem einen oder dem andern ſich ganz hinzugeben und nur dieſen Grenzen ihrer mittlern Stellung ſich anzunähern ihnen erlaubt iſt. Hierin beſteht die Freiheit, welche die Valentinianer den pſychiſchen Menſchen zuſchrieben [2]). Unter der Bedingung der guten Wahl wird daher der Seele auch Unſterblichkeit verſprochen; wenn ſie dagegen dem Materiellen ſich zuwendet, ſo kann ſie nur mit dieſem gemeinſchaftlicher Untergang treffen [3]). Wie ſehr nun aber auch dieſe Vorſtellungsweiſe den Valentinianern geläufig ſein mochte, — denn ſie iſt durch viele einzelne Züge in ihr Syſtem verwebt — ſo müſſen wir dennoch ſagen, daß ſie nur eine willkürliche Auskunft iſt. Denn wenn nun der Demiurg und die ihm zugehörigen Seelen an die Stelle der Achamoth und ihrer Engel ge-

---

[1]) Iren. I, 7, 1. ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ τὴν μὲν Ἀχαμὼθ τὴν μητέρα αὐτῶν μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν. — — τὸν δὲ δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μησότητι. Unter der σοφία iſt hier die niedere Weisheit, die Achamoth, zu verſtehn.

---

1) L. l. τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἔντος πληρώματος χωρεῖν. Cf. ib. I, 6, 4; 7, 5. καὶ τὸ ψυχικὸν ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύεσθαι· ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια.

2) Ib. I, 6, 1. τὸ δὲ ψυχικόν, — — ἅτε μέσον ον τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόςκλισιν ποιήσηται. — — τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν. Dennoch ſollen die Valentinianer angenommen haben, daß auch die Pſychiſchen getheilt wären in von Natur Gute und von Natur Böſe. Ib. I, 7, 5.

3) Das ſchon erwähnte Fragm. des Herakleon bei Orig. XIII, 59. Auch wieder ein Anklang ſtoiſcher Gedanken.

treten ſind, warum ſollen wir nicht erwarten, daß jene nun auch dieſelbe Rolle ſpielen werden, welche dieſe zuvor ſpielten, möchten ſie eine neue Materie erzeugen, oder wenn auch ohne Materie, warum nicht um ſo leichter, je weniger alsdann auch Leidenſchaft ihnen etwas anhaben wird? Was will es überhaupt heißen, die Seelen hätten nun den Ort der Mitte eingenommen, wenn keine Materie mehr iſt, zwiſchen welcher und dem Geiſterreiche ſie die Mitte halten könnten? Willkürlich alſo, müſſen wir ſagen, wird hier der Lauf der Entwicklung abgebrochen. Daß dem ſo iſt, erſehen wir auch aus manchen Andeutungen, welche auf eine noch weitere Ausbildung des Seelenartigen und auf ein endliches Emporſteigen der Seelen in das Reich des Geiſtigen zu führen ſcheinen [1]. Dem entſpricht es denn auch, daß der Demiurg das pſychiſche Weſen, anfangs unkundig, wie wir ſahen, ſeines überweltlichen Urſprungs, auch zuerſt von den zukünftigen Dingen nichts gewußt haben ſoll; durch die Erſcheinung des Heilands aber wären ſie ihm zur Erkenntniß gekommen [2]. Denn müſſen wir nicht ſagen, daß er eben durch dieſe Erkenntniß, ſo wie durch ſein Eingehen in die Stelle der Achamoth nach allen Vorſtellungen der Valentinianer ein geiſtiges Weſen angenommen habe? So ſpricht auch Herakleon von den Seelen, welche gerettet worden, daß ſie das Vergängliche und Sterbliche bezeichneten, welches Unvergänglichkeit und Unſterblichkeit angenommen habe [1].

---

[1] Epiph. haer. XXXI, 7. Die Pſychiſchen ſollen ohne Körper in das Pleroma kommen und mit den Engeln den Begleitern Chriſti verbunden werden. Dasſelbe wird freilich auch von den Pneumatiſchen erzählt; aber die Erzählungen der Valentinianer ſchwanken ja überhaupt. Daß die Seelen geiſtig würden, ſagt ausdrücklich die didasc. anat. p. 794 a. Nach dem Theodotos iſt ſelbſt Chriſtus urſprünglich höchſtens ein ψυχικός, kein πλήρωμα, ſondern ein εἰκών, ſteigt aber zum πλήρωμα hinauf. Ib. p. 794 b.

[2] Iren. I, 7, 1. τὸν δὲ δημιουργὸν μηδὲν τούτων ἐγνωκέναι ἀποφαίνονται πρὸ τῆς τοῦ σωτῆρος παρουσίας.

Der Umbildung des Seelenartigen zum Geiſtigen ſteht nun in der Lehre der Valentinianer auch eine Umbildung des Materiellen zur Seite. Zwar haben wir geſehen, daß von ihnen gewöhnlich ein gänzliches Vergehn der Materie, eine Auflöſung derſelben in Feuer, in welcher das Feuer ſelbſt ſich verzehre, angenommen wurde; aber andere Vorſtellungen treten dennoch neben dieſer auf und machen die andere Richtung ihrer Lehre geltend, welche wir hier hervorheben. So ſpricht Herakleon von einem Aufſteigen des Materiellen zum Pſychiſchen, worauf er Vorgänge des Lebens Chriſti deutet [2]. So wird auch vom Leibe des Heilandes geſprochen, als hätte er ein pſychiſches Weſen [3], und wenn nun hierin wenigſtens ſo viel ſich herausſtellt, daß die Valentinianer einen Übergang aus der niedrigſten Stufe des Daſeins in die mittlere nicht ſchlechthin ausſchließen wollten, ſo wird es auch nicht auffallend ſein, daß zuletzt das Materielle ſogar zum Geiſtigen gelangen ſoll; denn die Körper der geiſtigen Menſchen ſollen nach den Valentinianern nicht gänzlich vergehn, ſondern aus ihren gröbern Körpern ſollen ſich geiſtige Körper gleichſam herausſchälen [1]. Es iſt die Frage, ob auf eine ſolche Verwandlung nicht auch die Lehre hindeutet, welche wir früher erwähnt haben, daß auch der Teufel geiſtig ſei. Wenigſtens zeigt ſie, daß auch das Materielle, von welchem der Teufel ein Theil ſein ſoll, keinesweges gänzlich von den Principien abgeſondert iſt, aus welchen alles hervorgegangen.

---

[1] Orig. l. l.

[2] Orig. in Joh. XX, 19 p. 194.

[3] Iren. I, 6, 1. σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν. Cf. Valent. ap. Clem. Alex. strom. III p. 450.

Noch von einer andern Seite, wenn wir auf die oberſten Grundſätze der Valentinianer zurückſehen, muß es uns auffallend ſein, daß auch das Geiſtige eine Art der Ausbildung und Entwicklung erfahren ſoll. Denn es erſcheint ihnen ja urſprünglich als das, was durchaus keinem Leiden unterworfen iſt. Sie ſtimmen ja ganz in die Anſicht der neuern Stoiker ein, daß alles, worum die Leidenſchaft ſich dreht, dem Geiſte fremd ſei und bleibe, und wenn auch dagegen die Valentinianer annehmen, daß eine leidenſchaftliche Sehnſucht anfangs in der Vernunft, nachher in den übrigen Äonen und zuletzt in der Weisheit ſich rege, ſo ſollen ihre Regungen doch auch ſogleich, wie ſie aufkeimen, wieder unterdrückt werden. Aber es iſt auch freilich nicht das echt Geiſtige, ſondern nur eine unechte Geburt des Geiſtes, welche in dieſe Welt kommt; die Achamoth ſelbſt ſteht anfangs nur in der Mitte der Welt, zwiſchen dem Geiſterreiche und der Seele der Welt mitten inne, und eben ſo wird es mit allen geiſtigen Naturen ſein, welche als Samen des Göttlichen in die Seelen der Menſchen gelegt worden ſind. Von ſolchen Mittelweſen wird ſich denn freilich wohl mancherlei annehmen laſſen, was von den reinen und wahren geiſtigen Weſen nicht angenommen werden dürfte. Und zu ſolchen Annahmen hatten auch die Valentinianer in andern Rückſichten, als die ſind, welche aus den erſten Grundſätzen ihres Syſtems hervorgehn, die triftigſten Gründe. Iſt ihnen doch die ganze Entwicklung der Welt, wenn wir auf das Weſentliche ſehen, nur zu dem Zwecke, daß die Geiſter zu ihrer Vollendung durchgebildet werden. Daher ſcheuen ſie ſich nicht zu lehren, daß der Same des Geiſtigen von der göttlichen Fülle wie ein unverſtändiges Kind ausgeſandt werde und hier erſt zur vollendeten Geſtalt aufwachſen ſolle [1]), ja in einer, faſt noch weniger mit ihren Grundſätzen übereinſtimmenden Darſtellungsweiſe, auf den Spruch ſich berufend: wer da hat, dem wird gegeben werden, meinen ſie, ihnen werde von der göttlichen Gnade Geiſtiges zugelegt werden [2]).

---

[1] Epiph. l. l. τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρῶδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι, μόνον δὲ ἐκείνων τῶν παρ' αὐτοῖς πνευματικῶν καὶ τῶν ἄλλων ψυχικῶν καλουμένων, ἐάν γε οἱ ψυχικοὶ δικαιοπραγήσειαν. Darin iſt freilich wieder Zweifelhaftes, weil weiter unten geſagt wird, die Pſychiſchen nähmen gar keinen Körper in das Pleroma mit. Der geiſtige Körper heißt auch σῶμα ἐνδότερον; er iſt mit dem λόγος σπερματικός des Origenes zu vergleichen. Über die Lehre der Gnoſtiker von der Auferſtehung vergl. Iren. II, 31, 2; Tertull. de resurr. carn. 19. Accommodation an die Lehren der Kirche iſt nicht zu verkennen.

Jedoch dieſe Richtung ihrer Lehre hängt auch, wie ſchon angedeutet wurde, mit einer urſprünglichen Annahme ihres Syſtems zuſammen, mit der Annahme nemlich, daß Geiſt und Seele und Materielles nicht in einzelnen Subſtanzen von einander getrennt ſind, ſondern nur Beſtimmungen bezeichnen, die mit einander in den gefallenen und wieder ſich erhebenden Geiſtern verbunden ein Weſen bilden. Davon zeugen denn auch die größern Züge ihrer Erlöſungstheorie auf das Entſchiedenſte. Denn ſie nehmen an, daß die geiſtige Natur ausgeſchickt worden ſei, um mit den Seelen verbunden in der Umkehr zum Höhern erzogen und gebildet zu werden, weil ſie der ſeelenartigen und ſinnlichen Erziehungsmittel bedurfte [1]. Was unter dieſen zu verſtehen ſei, iſt zum Theil früher ſchon erwähnt worden, zum Theil läßt es ſich errathen aus den ähnlichen Vorſtellungsweiſen, welche wir in verwandten Syſtemen jüdiſcher und heidniſcher Philoſophie finden. Es gehören hierher die Werke und der Glaube an die ſinnliche Erſcheinung des Göttlichen, beſonders in unſerm Heilande; aber auch wohl die Bildung der Seele durch weltliche Wiſſenſchaft wird zu dieſen Mitteln gerechnet; vor allen Dingen jedoch das fleißige Nachdenken über das Geheimniß der Ehegenoſſenſchaft [2]. Iſt nun hierin offenbar ein Zuſammenhang der geiſtigen Entwicklung mit Seele und Leib geſetzt, ſo ſpricht ſich dies nicht weniger in der Weiſe aus, wie die Valentinianer die Erlöſung der Welt von der Erſcheinung des Erlöſers abhängig machten. Denn wie verſchiedenartig auch ihre Vorſtellungen ſein mochten über die Weiſe, wie er erzeugt worden aus der Fülle des Göttlichen [1], ſo ſcheinen ſie doch darin übereingeſtimmt zu haben, daß er in ſeiner irdiſchen Erſcheinung zuſammengeſetzt ſein müſſe auf der einen Seite aus allem, was die göttliche Fülle der Ausflüſſe Vortreffliches in ſich enthält [2], auf der andern Seite aus allen Beſtandtheilen der ſinnlichen Welt; denn ſie lehrten, er habe in ſich tragen müſſen die Erſtlinge aller der Dinge, welche er habe erretten ſollen [3]. So findet ſich alſo in ihm eine Vereinigung aller der Beſtimmungen wieder, welche wir in den weltlichen Dingen unterſcheiden können, nur daß auch noch ein vierter Beſtandtheil hinzutritt, welcher der höhern Welt angehört und von der Finſterniß der materiellen Welt nichts an ſich trägt. Dies ſoll denn natürlich die reine Erkenntniß ſein, von welcher allein die Valentinianer ihre Rettung erwarten. Und daher beſteht denn auch das Erlöſungswerk in nichts anderem, als daß der Heiland uns belehrt; alles, was ſonſt ſeiner Natur zugeſchrieben wird, dient nur als Mittel hierzu. Seltſam iſt es, daß auch die Anſicht ſich geltend macht, er lehre durch die Achamoth und dieſe laſſe ihre vom Erlöſer empfangenen Erkenntniſſe in die Welt ausfließen [1]. Auch hierin finden wir ein Schwanken der Theorie; denn wenn der Heiland ſelbſt in aller Weiſe ſinnlich und mit allen Beſtandtheilen der Welt ausgerüſtet erſcheinen ſoll, wozu bedarf es alsdann der Vermittlung der Achamoth um ſeine Lehre zu verbreiten? Wir würden dies nur unter der Bedingung erklären können, daß die Achamoth ſelbſt als die ganze Fülle des Geiſtigen dieſer Welt in ſich enthaltend angeſehn würde oder wenigſtens als alle die Gnadengeſchenke verwaltend, welche den geiſtigen Menſchen, wie früher geſagt, zugelegt werden ſollen. Aber das Wichtigſte iſt, daß es unter dieſer Bedingung auch durchaus als unnöthig erſcheinen würde, daß der Heiland anders ſich mittheile außer nur der geiſtigen Achamoth, und es daher auch nicht nöthig wäre, daß er die übrigen Beſtandtheile der Welt annehme, welches doch die Erlöſungslehre der Valentinianer verlangt. Offenbar ſpielen hier wieder die beiden von uns

---

[1]) Iren. I, 6, 4. *τὸ σπέρμα, τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε δὲ τελειούμενον.* Ib. I, 7, 5.

[2]) L. l. Die ſchon oben ausgeſchriebene Stelle.

---

[1] Ib. I, 7, 1. *τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. — — ἔδει γὰρ τῶν ψυχικῶν καὶ αἰσθητῶν παιδευμάτων.* Der alte Überſetzer und Tertullian (adv. Valent. 26) überſetzen, als wenn *τῷ ψυχικῷ* ſtände; aber das Original giebt einen beſſern und an dieſer Stelle faſt nothwendigen Sinn.

[2] Ib. I, 6, 2. *τὸ ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.*

---

[1] Ib. I, 12, 4. Die Verſchiedenheit der Meinungen hierüber hat ihren natürlichen Grund in der Willkürlichkeit der Annahmen über die nachgebornen Äonen, welche natürlich in das Syſtem der Äonen nicht recht paſſten. Doch läßt ſich vermuthen, daß bei den Überlieferungen auch eine Verwechslung des erſten und des zweiten Chriſtus ſtattgefunden hat.

[2] Ib. I, 3, 1 *ὁ ἐκ τοῦ ἐράνου σύνθετος.* Cf. ib. I, 2, 6. Wenn auch die eben angeführte Stelle I, 12, 4 eine andere Wendung des Gedankens verräth, ſo fehlt doch dabei ſchwerlich der Gedanke, daß die Äonen nach Zurückkehr der Weisheit ein jeder alles in ſich enthalten.

[3] Ib. I, 6, 1. *ὧν γὰρ ἤμελλε σώζειν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν (l. αὐτὸν) εἰληφέναι φάσκουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμὼθ τὸ πνευματικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ ἐνδεδύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριστόν, ἀπὸ δὲ τῆς οἰκονομίας περιτεθεῖσθαι σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀῤῥήτῳ τέχνῃ πρὸς τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητὸν γεγενῆσθαι. καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδὲ ὁτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν. μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας.* Cf. ib. I, 7, 2. Über die *οἰκονομία* ſ. ib. I, 7, 4. Das *σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν* bezeichnet doch offenbar ſeiner Stellung nach die *ἀπαρχὴ* der Materie nur in einer mit Fleiß gewählten andern Form, um auch den zuletzt angeführten Grundſatz zu bewahren.

---

[1] lib. I, 5, 1. προβαλεῖν τε τὰ παρὰ τοῦ σωτῆρος μαθήματα.

unterſchiedenen Richtungen ihres Syſtems in einander über, indem auf der einen Seite die Erlöſung als ein allein das Geiſtige betreffender Vorgang angeſehn wird, auf der andern Seite aber auch der Gedanke ſich aufdrängt, daß doch alle Beſtandtheile der Welt urſprünglich und weſentlich mit dem Geiſtigen zuſammenhängen und daß daher auch das Materielle und das Seelenartige, alles was leidende Stimmung und Streben des Geiſtes iſt, ſeine Heilung finden müſſe, wenn das Geiſtige rein hervorgehen ſoll. Daß dieſer letzte Gedanke den Valentinianern nicht fehlt, dafür ſpricht faſt alles, was wir früher von ihrer Lehre über die letzten Dinge erwähnt haben. Ihm ſchließt ſich ſehr natürlich auch die Anſicht an, daß die Erlöſung nicht als ein Proceß gedacht werden dürfe, welcher den einzelnen Geiſt allein ergreife, ſondern als eine weltgeſchichtliche Entwicklung, welche die Beſtandtheile der Welt verändere und mit der Reinigung des geiſtigen Menſchen auch zugleich den Demiurg und alles Seelenartige in der Mitte der Welt ſeine Ruhe finden laſſe, die Materie dagegen in der Weltverbrennung auflöſe oder aus dem materiellen Körper die geiſtige Geſtalt deſſelben hervorgehn laſſe. Dieſe weltgeſchichtliche Entwicklung hat wie einen beſtimmten Abſchluß in der Auflöſung der Welt, ſo auch einen beſtimmten Anfang, und auch in dieſem ſpricht ſich das Zuſammengehören der geiſtigen Erziehung mit der Bildung des Seelenartigen aus. Denn wenn allein das Leben des Geiſtigen berückſichtigt werden ſollte, ſo hätten die Valentinianer die Hoffnung hegen dürfen, dieſes auch ſchon vor Erſcheinung des Erlöſers auf Erden heranzubilden, indem ja die geiſtigen Menſchen auch da ſchen als Könige, Prieſter und Propheten, wie früher bemerkt, ihre Wirkſamkeit haben ſollen. Aber dies wird nur als eine Vorbereitung für die Erlöſung angeſehn, welche erſt mit der Erſcheinung des Heilands auf Erden beginnen ſoll; indem vor dieſer der Demiurg die Herrſchaft führt noch ohne Bewußtſein der Plane, welche im Stillen betrieben werden durch die einzelnen geiſtig ausgezeichneten Menſchen. Die Erlöſung ſelbſt beginnt aber erſt alsdann, wenn der Herſcher der Welt, alſo die Weltſeele, die Offenbarungen empfängt, welche die Plane der Zukunft ihm enthüllen, und von nun an dieſen willig und mit aller ſeiner Macht Folge leiſtet. Da wird die Kirche der geiſtigen Menſchen gebildet, welche ein Abbild der Kirche in dem Reiche der göttlichen Fülle iſt; um dieſe hauptſächlich trägt der Demiurg Sorge, wiewohl auch wegen des Kampfpreiſes, welcher ihm ſelbſt geſetzt iſt, indem er Ruhe in der Mitte der Welt gewinnen ſoll [1].

Wir müſſen nun noch zum Abſchluß dieſer Unterſuchungen über die Lehre der Valentinianer einen Blick auf ihre Vorſtellungen von dem letzten Zwecke der geiſtigen Menſchen werfen. In verneinender Form wird die Ruhe des Geiſtes (*ἀνάπαυσις*) und ſeine Befreiung von allen leidenden Gemüthsſtimmungen, ſeine Apathie, als das Ende alles weltlichen Beſtrebens geſchildert [2]; in bejahender

---

[1] Iren. I, 5, 6; 7, 4. Nach der didasc. anat. p. 800 a hört mit der Erlöſung durch Chriſtum die Macht der *εἱμαρμένης*, d. h. des Schickſals in der blinden Verwaltung des Demiurg, auf und es beginnt die Herrſchaft der Vorſehung. Alles Getheilte wird alsdann eins. Ib. p. 795 a.

[2] Didasc. anat. p. 798 b. *ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ἀπαθῶς γενομένους τῆς οὐσίας σώζεσθαι.*

Weiſe aber bezeichnet die Erkenntniß die Vollendung der geiſtigen Weſen, die Erkenntniß nicht nur einzelner, ſondern aller geiſtigen Menſchen, eine vollkommene Erkenntniß über Gott [1]. Einer andern Loskaufung bedürfe es nicht, als dieſer geiſtigen, in der Erkenntniß aller Dinge, welche in der Fülle des Göttlichen liegen; denn die Dinge dieſer Welt wären auch nur aus den leidenden Stimmungen und aus der Unwiſſenheit entſtanden; wenn daher der innere Menſch von der Leidenſchaft und der Unwiſſenheit befreit werde, ſo werde auch die Welt aufgelöſt und er erkenne nun die unausſprechliche Größe Gottes [2]. Wenn wir an dieſen letztern Ausdruck uns wenden, ſo könnte auch hier wieder die Frage aufgeworfen werden, welche ſchon früher in Rückſicht auf das Verhältniß der ausgefloſſenen Äonen zu dem höchſten Gott erörtert wurde, ob die Erkenntniß der unausſprechlichen Größe Gottes, die vollkommene Erkenntniß über Gott (περὶ θεοῦ), wie es früher hieß, nicht etwa die vollkommene Durchſchauung der ganzen Vollkommenheit Gottes, ſondern nur die Einſicht, daß ſie undurchſchaulich ſei in ihrer ganzen Tiefe, bezeichnen ſolle. Es möchte ſchwer ſein hierüber zu einer völlig ſichern Entſcheidung zu gelangen, da die Ausdrücke, in welche dieſe Lehre gefaßt wird, zweideutig ſind und man wohl annehmen könnte, daß die Valentinianer durch den Einfluß des Chriſtenthums oder auch nur der orientaliſchen Elemente ihrer Lehre zu der Annahme einer vollkommenen Erkenntniß Gottes geführt worden wären. Wenn aber nach der folgerichtigen Entwicklung ihrer allgemeinen Grundſätze gefragt wird, ſo können wir uns freilich auch hier, ſo wie oben, nur dafür entſcheiden, daß ſie die Unerforſchlichkeit des höchſten Princips feſthalten mußten und daher auch in der Vollendung aller Dinge nur eine Erkenntniß Gottes in ſeinen Ausflüſſen zugeben konnten. Zwar wird die Vollendung aller Dinge auch als Vereinigung alles Getrennten beſchrieben [1]; aber dabei iſt doch gewiß feſtzuhalten, daß die trennende Kluft zwiſchen der Urtiefe und der übrigen göttlichen Fülle bleibe, indem die einzelnen Menſchen mit der Kirche und mit Chriſto vereinigt zwar Wort und Leben, Vernunft und Wahrheit werden, aber doch nicht die urſprüngliche Scheidewand zwiſchen ſich und dem oberſten Gott durchbrechen können.

---

[1] Iren. I, 6, 1. τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ.

[2] Ib. I, 21, 4. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. — — λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικὸν καὶ ἀρκεῖσθαι αὐτοὺς τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει.

Wir haben uns weitläuftig auf dieſe gnoſtiſche Lehre eingelaſſen, nicht allein weil ſie einen merkwürdigen Verſuch enthält die chriſtliche Denkweiſe mit der Griechiſch-orientaliſchen Philoſophie ihrer Zeit zu verſöhnen, ſondern auch weil ſie noch bedeutender als die dualiſtiſche Richtung des Gnoſticismus auf die ſpätere Philoſophie der

---

[1] Didasc. anat. p. 795 a. μέχρις ἡμᾶς ἑνώσῃ (sc. ὁ Ἰησοῦς) αὐτοῖς (αὐτῷ?) εἰς τὸ πλήρωμα, ἵνα ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἓν γενόμενοι οἱ πάντες τῷ ἑνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν.

Kirchenväter eingewirkt hat. Doch können wir nicht verkennen, wie durchaus jener Verſuch misglückt iſt. Nicht ſowohl kühn, als unbeſonnen und voreilig müſſen wir ihn nennen. Denn es mangelt ihm eben ſo ſehr das Bewußtſein von der Verſchiedenheit der Philoſophie und der Religion, wie des Gegenſatzes zwiſchen den alten Religionen und dem Chriſtenthume, und nur wegen dieſes Mangels konnte es ihm leicht ſcheinen, die verſchiedenen Elemente der Bildung unter einander auszugleichen, welche in ihm ſich begegnen. Wir wollen darauf kein großes Gewicht legen, daß die ganze Darſtellung der Lehre, in welcher die Valentinianer ſich bewegen, mit der Bedeutung, welche ſie in Anſpruch nimmt, nicht in Übereinſtimmung ſteht, indem ſie aus Erkenntniß oder Wiſſenſchaft hervorgehen will, aber faſt nur in der Weiſe einer Geſchichte oder Sage ſich darlegt; denn dies kann entſchuldigt werden aus der ganzen Art der Griechiſch-orientaliſchen Philoſophie, welche den mythiſchen Charakter der Darſtellung am wenigſten in ihren Anfängen zu überwinden wußte, und dieſe unvollkommene Ausbildung der Lehrform hätte ſie doch, die Richtigkeit des Inhalts der Lehre vorausgeſetzt, bei weiterer Entwicklung der Principien abſtreifen können. Aber der Gegenſatz zwiſchen Erkenntniß und Glauben, welcher in der Valentinianiſchen Lehre ſich geltend macht, zeigt, daß von beiden Seiten her das Verhältniß zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft verkannt wird, indem die erſtere nur eine niedere Stufe des Bewußtſeins, die andere die höchſte bezeichnen ſoll, während dabei nicht einmal die Möglichkeit angenommen wird aus der erſtern in die andere überzugehn. Darnach wird alſo die Wiſſenſchaft nicht als vermitteltes Erkennen, ſondern als unmittelbare Anſchauung, welche eine Gnade der höhern Natur uns vergönnt, der religiöſe Glaube aber nur als ein unvollkommenes Fürwahrhalten der niedern Seele, nicht als eine Offenbarung der höhern Natur in uns angeſehn, welches unzweideutig beweiſt, daß der Gegenſatz zwiſchen religiöſem und wiſſenſchaftlichem Leben, auf deſſen Erforſchung das Chriſtenthum führen mußte, von den Valentinianern nur entſtellt, aber nicht einmal in ungenügender Weiſe einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung unterworfen wurde.

Aber wenn nur die Form des chriſtlichen Glaubens allein, nicht auch der Inhalt desſelben von den Valentinianern verkannt worden wäre, ſo würden wir wenigſtens keinen Zweifel darüber hegen können, ob in ihren Philoſophemen ſchon ein Anfang gemacht worden ſei vom Standpunkte des chriſtlichen Bewußtſeins aus eine Philoſophie auszubilden. So jedoch, wie wir ihre Lehre finden, können wir uns dieſes Zweifels nicht völlig entſchlagen. Ja wenn wir das Weſen ihrer Lehre von den mancherlei Schwankungen, in welche ſie hineingezogen wird, zu unterſcheiden unternehmen, ſo werden wir gewahr werden, daß alle Punkte, in welchen ſie den Bewegungen des Chriſtenthums ſich anſchließen, bei Weitem mehr auf der Seite dieſer liegen, alles, worin ſie dem Chriſtenthume widerſtreiten, mehr auf der Seite jenes zu ſtehen kommt. Blicken wir zuerſt auf das Weſentliche ihrer Anſichten. Alle Emanationslehre überhaupt, wenn ſie ihrem Principe gemäß durchgeführt wird, können wir der chriſtlichen Denkweiſe nicht entſprechend finden, weil ſie unvollkommene Zwiſchenglieder zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen einſchiebt und daher der innigen und unmittelbaren Gemeinſchaft mit Gott, nach welcher der Chriſt ſtrebt, unumgänglich Abbruch thun muß. Auch die Valentinianiſche Lehre thut dies unſtreitig, indem ſie die Unvollkommenheit der Welt nur daraus erklären zu können meint, daß die Emanationen der Geiſterwelt allmälig von Gott ſich entfernen und damit zugleich eine unregelmäßige, leidenſchaftliche Sehnſucht in ihnen wächſt mit Gott ſich unmittelbar zu verbinden. Welche Deutung iſt dies des Chriſtenthums, ſo die Sehnſucht nach Gott als Leidenſchaft und als Quelle des Böſen zu verdammen! Aus dieſen Grundſätzen der Emanationslehre folgt dann auch natürlich, daß die Valentinianer uns keine vollkommene Erlöſung, keine vollkommene Gemeinſchaft mit Gott verſprechen können. Ebenſo wenig kann die Erlöſungsgeſchichte der Valentinianer der chriſtlichen Weltanſicht ein Genüge leiſten; denn wenn dieſe durchaus der Wirklichkeit ſich anſchließt und den Vorgang der Erlöſung als eine weltgeſchichtliche Entwicklung betrachtet, ſo neigen ſich dagegen die Valentinianer dahin, ihrer Anſicht von der Sinnenwelt gemäß, alle dieſe Vorgänge nur als Entwicklungen in der Geiſterwelt darzuſtellen. Daher iſt es nicht ſowohl der Erlöſer, welcher uns in der ſinnlichen Welt die Offenbarungen bringt, als die Achamoth, hierzu vom Erlöſer angeregt; daher mögen ſie auch nicht zugeben, daß Jeſus mit einem wirklichen, materiellen Körper bekleidet hier gelebt und gelitten habe. Am ſchneidendſten aber ſtellt ſich dieſe Richtung ihrer Lehre ferner in Widerſpruch mit der chriſtlichen Denkweiſe, wenn ſie die ſinnliche Welt verachtend auch die Werke in ihr und das handelnde Leben als etwas Gleichgültiges für die Gewinnung des Heils betrachten. Dieſe Richtung ihrer Meinungen ſchließt ihre Lehre entſchieden der vorchriſtlichen orientaliſchen Denkweiſe an; nur in der Ruhe des beſchaulichen Lebens ſuchen ſie die Seligkeit; es iſt ihnen genug von den leidenden Stimmungen des Gemüths und ihrer Unruhe, von den Täuſchungen der Leidenſchaft befreit zu werden; ſie ſehen in dieſem Leben der ſinnlichen Welt nur den Schein; ſeine Wahrheit verkennen ſie. Damit hängt endlich auch noch die Schroffheit der Unterſchiede zuſammen, welche dieſe Gnoſtiker zwiſchen den Naturen der Menſchen ſetzen, zwiſchen den geiſtigen, den ſeelenartigen und den materiellen Menſchen. Wie dieſe Unterſchiede die Vorurtheile der alten Welt, welche Volksgenoſſen und Barbaren als Weſen verſchiedener Natur betrachteten, nur in einer andern Geſtalt erneuen, iſt ſchon früher erwähnt worden; der chriſtlichen Gemüthsrichtung ſind ſie durchaus zuwider, nicht nur indem ſie der allgemeinen Menſchenliebe widerſprechen, welche die Gleichheit aller Menſchen vor Gott, d. h. ihrem Urſprunge und ihrem Weſen nach vorausſetzt, ſondern auch indem ſie nur einen Schein der Freiheit geſtatten, durch deren Entwicklung das Chriſtenthum den Willen ſtärkend uns zum Heile führen will.

In allen dieſen Punkten — und gewiß bilden ſie den Mittelpunkt der Valentinianiſchen Lehre — zeigt ſich uns dieſe feſtgewurzelt im Standpunkte der alten Welt; aber es ſchließen ſich an ſie auch Verſuche an einen höhern Standpunkt zu gewinnen. Doch meiſtens, wenn auch nicht immer, ſchlagen ſie zum Nachtheile ihrer Folgerichtigkeit aus. Von dieſer Art würde es geweſen ſein, wenn ſie wirklich angenommen haben ſollten, durch die Erlöſung würden die geiſtigen Weſen zur wahren Vollkommenheit, zur unbeſchränkten Einſicht in das Weſen Gottes gelangen. Es könnte zwar ſcheinen, als wären ſie hierin nur der orientaliſchen Denkweiſe gefolgt; allein dieſer gaben ſie ſich doch nicht ſo völlig hin, daß ſie die Seelen oder die Geiſter allein für Theile, nicht für ſelbſtändige Emanationen Gottes angeſehn und die weltlichen Entwicklungen nur als Erſcheinungen betrachtet hätten, welche durch die Geiſter ſpurlos hindurchgingen. Denn wenn auch an dieſe Anſicht der Dinge Anklänge in ihrer Lehre nicht fehlten, ſo zeigt ſich doch darin eine Einwirkung des Chriſtenthums offenbar, daß ſie Griechiſche und orientaliſche Denkweiſe in einem höhern Standpunkte zu vereinigen ſuchten, indem ſie dem weltlichen Leben einen wahren Einfluß auf die Entwicklung des Heiles der Welt zuſchrieben. Da wird denn doch die Freiheit der Seelen herbeigezogen; da ſollen denn doch der Demiurg und die ihm Angehörigen auch eine Art der Erlöſung finden; da gewinnt auch das Erlöſungswerk, vorbereitet ſchon früher durch die verborgenen Samen der Achamoth, jetzt offenbar geworden durch die Erſcheinung des Heilandes und ſo weiter fortzuführen durch den Bau der Kirche, eine wirkliche Geſtalt und einen weltgeſchichtlichen Fortgang. Vergleicht man nun dieſe Lehre von der Vollendung der Geiſter im Schauen Gottes mit andern Emanationslehren ähnlicher Art, ſo iſt dabei beſonders darauf zu achten, daß die Rückkehr zu Gott von den Valentinianern nicht als Werk der enthaltſamen Übung oder der perſönlichen Zurückziehung in ſich ſelbſt geſchildert wird, ſo daß es dem Einzelnen frei ſtände für ſich zum Schauen Gottes ſich zu erheben, ſondern daß ſie im Sinne einer chriſtlichen Gemeinſchaft verlangen, daß alle Geiſter dieſer Welt in einem gemeinſamen Leben ihre Erlöſung gewinnen ſollen. Dies Dringen auf das Zuſammengehören aller Weſen und Beſtandtheile dieſer Welt kann man nicht als Nachgiebigkeit der Valentinianer zum Nachtheil ihrer Folgerichtigkeit anſehn, vielmehr liegt es in der Natur der Emanationslehre alle Ausflüſſe der höheren Naturen in Zuſammenhang unter einander zu denken. Wie ſehr dieſer Gedanke ihre Lehre durchdrungen hat, kann man daran ermeſſen, daß ihre ganze Form darauf berechnet iſt, indem die Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen und das verwandtſchaftliche Verhältniß der Äonen unter einander offenbar dasſelbe von phyſiſcher Seite ausdrücken ſollen, was von ethiſcher Seite der Begriff der Kirche. Freilich kann man jene phyſiſche Ausdrucksweiſe beſchuldigen, daß ſie, dem Syriſchen Naturdienſte entſproſſen, zu rohen und ſinnlichen Vorſtellungen leicht verführen konnte; allein in der Valentinianiſchen Lehre lagen auch die Gegenmittel deutlich zu Tage. Denn im Allgemeinen hat ſie eine durchaus geiſtige Richtung und beſonders in der Weiſe der Vereinigung, welche ſie zwiſchen den Äonen und zwiſchen den geiſtigen Menſchen ſetzt, tritt dies unverhüllt heraus, indem der Lehre, daß alle geiſtige Menſchen, ſo wie die Äonen ſelbſt ein jeder Vernunft und Wahrheit, Welt und Leben, Menſch und Kirche werden ſollen, offenbar die Einſicht zum Grunde liegt, daß alle

Weſen in der Erkenntniß eins ſein können. Deswegen bauen ſie auch alles auf Erkenntniß. Eben von dieſer Einſicht ausgehend vermeiden denn auch die Valentinianer die Gefahr, welche ſonſt den Emanationslehren zu drohen pflegt, wenn ſie eine Rückkehr der Ausflüſſe zu ihrem Grunde annehmen, nemlich in eine pantheiſtiſche Vorſtellungsweiſe zu verfallen. Nur fälſchlich hat man angenommen, daß Pantheismus im Weſen der Emanationslehre liege. Zwar iſt auch den Valentinianern eine Neigung zum Pantheismus nicht ganz fremd, indem ihre Vorſtellung, daß alles Sein in der ſinnlichen Welt und mithin auch das Sein der Geiſter in ihr nur auf Unwiſſenheit und Täuſchung der Leidenſchaft beruhe, eine Auslöſchung aller Unterſchiede und ſelbſt des Daſeins dieſer Welt begünſtigt; aber ſonſt haben wir ſchon früher bemerkt, daß ihre Emanationslehre mit beſonderm Nachdruck auf das individuelle Sein aller Emanationen dringt, und dieſes individuelle Sein feſtzuhalten in der Vollendung aller Dinge gelingt ihnen auch, indem ſie den Gedanken verfolgen, daß in der vollkommenen Einſicht eine jede Emanationsform alles erkennen und dennoch ihr von allen übrigen unterſchiedenes Sein behaupten könne. Auch in dieſem Gedanken dürfen wir wohl einen Einfluß der chriſtlichen Denkweiſe erkennen, welche, indem ſie dem Menſchen im ewigen Leben eine Vollendung alles Weſens und dennoch ein perſönliches Für-ſich-ſein verſprach, darauf ausgehn mußte die Verſöhnung des Allgemeinen mit dem Individuellen begreiflich zu machen.

2. Der Ausgang der Valentinianiſchen Schule.

Bei den verſchiedenen Richtungen, welche in der Valentinianiſchen Lehre mit einander gemiſcht waren, läßt ſich erwarten, daß ſie im Verlauf der Zeiten auch nach verſchiedenen Seiten hin ſich entwickelt oder vielmehr entmiſcht haben werde. Da jedoch die unreifen und noch in hohem Grade verworrenen Verſuche dieſer Lehre keinen einigermaßen klaren Ausgang einer ſolchen Entmiſchung verſprechen, ſo werden wir auch in den ſehr lückenhaften Überlieferungen über ſie nur Spuren auseinander gehender Beſtrebungen nachweiſen können. Dieſe Spuren reichen eben hin um zu zeigen, daß auf der einen Seite die der vorchriſtlichen Philoſophie zugewendete, auf der andern Seite die chriſtliche Richtung in der Valentinianiſchen Lehre die entgegengeſetzten Beſtrebungen abzuſtreifen ſuchte.

Das erſtere zeigt ſich unſtreitig in der Lehre des Valentinianers Marcus und der Secte der Marcoſier, welche von ihm ihren Namen hat. Schon der Beiname des Magers, welchen Marcus führt, beweiſt, daß er mehr als andere Valentinianer in dem Rufe ſtand geheime Künſte zu treiben[1], von welchen auch manche Einzelheiten erzählt werden, und wir können hierin nur ein Zeichen finden, wie weit er vom Geiſte des Chriſtenthums ſich entfernte, dagegen den Anklängen des Naturdienſtes in der Valentinianiſchen Lehre ſich zuwendete. Auch wenn den Valentinianern Unkeuſchheit vorgeworfen wurde, berief man ſich beſonders auf das Beiſpiel des Marcus [1]. Nicht minder beweiſen andere Einzelheiten der Überlieferung, daß er eine wilde Schwärmerei in ſich nährte, wenn nicht gar betrügeriſch für ſeine Zwecke benutzte. Wie wenig er dagegen dem geſchichtlichen Gange der kirchlichen Entwicklung ſich anſchloß, dafür zeugt unter anderem auch, daß er eigener Offenbarungen ſich rühmte, welche er für höher ausgegeben haben ſoll, als alle übrige Offenbarungen, und in welchen ihm die höchſte Vierheit in weiblicher Geſtalt erſchienen ſei [2]. Man kann hierin nicht wohl etwas anderes ſehen als einen ausdrücklichen Abfall von der chriſtlichen Gemeinſchaft. Damit hängt es wahrſcheinlich auch zuſammen, daß eine Menge apokryphiſcher und falſcher Schriften als heilige Offenbarungen enthaltend von den Marcoſiern angenommen wurden [3].

---

[1] Iren. I, 13, 1 sqq. Auch mit Aſtrologie ſoll er ſich befaßt haben. Ib. I, 15, 6.

Die Lehrweiſe des Marcus hat nach der Darſtellung, welche Irenäus giebt, ſehr viel Abweichendes von der Art der Valentinianer, und auch eben ſo viel in leeren Analogien Spielendes, welches darauf abzuzwecken ſcheint, eine leicht faßliche Überſicht über das Syſtem zu geben, aber doch auch geeignet war die Neugier der Einzuweihenden zu reizen, weil es offenbar nur die Andeutung tieferer Geheimniſſe ſein ſollte. Dies leiſtet die ſehr ins Einzelne ausgeführte Vergleichung des Marcus, in welcher die dreißig Äonen des überſinnlichen Reiches mit den dreißig Buchſtaben verglichen werden. Die göttliche Tiefe nemlich ſoll durch die vier Abſtufungen der doppelten Vierheit,

---

1) Iren. I, 13, 5.
2) Ib. I, 14, 1.
3) Ib. I, 20, 1.

der Zehnheit und der Zwölfheit, wie in eben ſo viel Sylben ſich ausgeſprochen und dadurch zugleich die Welt geſchaffen und wieder aufgelöſt haben; denn wenn der letzte Buchſtabe verhalle, dann ſei die Wiederbringung aller Dinge vorhanden [1]. Dadurch ſoll ausgedrückt werden, daß Gott, weil er in ſeiner Einheit nicht erkannt werden konnte, in der Vielheit der Buchſtaben ſich offenbart habe; denn er wird als unendlich angeſehn, und ein jeder Buchſtabe des ihn offenbarenden Wortes ſoll daher auch wieder die Unendlichkeit in ſich tragen, weil ſein Name durch viele Buchſtaben geſchrieben werden kann, von welchen ein jeder wieder in ſeine Buchſtaben ſich auflöſen läßt und ſo in das Unendliche fort [2]. Wie viel mit ſolchen willkürlichen Vergleichungen ſich ſpielen läßt, ſieht jeder leicht ein, und Marcus konnte dieſe Spielereien um ſo weiter treiben, je weniger er durch ſeine Buchſtabenſpiele von den Zahlenſpielen ſich abhalten ließ, welche ihm mit der ältern Lehre der Valentinianer gemein waren [3]. In dieſem leeren Formelweſen ſcheint der Sinn, welchen wir in der Emanationslehre der Valentinianer gefunden haben, ganz untergegangen zu ſein, wenigſtens hören wir die Marcoſier von den Begriffen, welche ſie zuſammenſtellte, nur beiläufig ſprechen, während dagegen phyſiſche, phyſiologiſche und aſtrologiſche Lehren, freilich in der größeſten Verwirrung, von ihnen herbeigezogen werden [4] und deutlich die Neigung zum Naturdienſte verrathen.

---

[1] Iren. I, 14, 1.

[2] Ib. I, 14, 2.

[3] Ib. I, 15, 1 sq.; 16, 1 sq.

[4] Ib. I, 14, 3; 17, 1.

Nicht weniger entſchieden iſt der Hang des Marcus das Göttliche in das tiefſte Dunkel der Myſtik zu ziehen. Dies gelingt ihm durch eine ſich ſelbſt überfliegende Abſtraction. Es iſt ihm nicht genug bei der unausſprechlichen göttlichen Tiefe ſtehen zu bleiben; er findet es nöthig noch höher hinaufzuſteigen und einen noch tiefern Grund dieſer Tiefe anzunehmen. Der Alleinheit ſei die Einheit zugeſellt, aus welchem Paare zwei Emanationen hervorgingen die Einigkeit und das Eins. Dies giebt nun die erſte Vierheit ab, welche auch der Vorgrund (προαρχή) und der Vor-undenkbare (προανεννόητος)[1] genannt wurde; aber dieſe beiden Namen wurden nachher auch wieder, willkürlich wie die Weiſe der Zählung gewöhnlich iſt, der erſten Vierheit zugerechnet und ſo die erſte Sechsheit gewonnen, weil die Zahl Sechs nach Marcus überhaupt das erzeugende Princip bezeichnet. Zwar erſcheinen nun dieſe höchſte Vierheit und Sechsheit in dem Syſteme des Marcus nicht wieder; aber dies erklärt ſich auch ungezwungen daraus, daß ſie eben nur den dunkeln und unbewußten Hintergrund alles Seins und alles Denkens abzubilden beſtimmt ſind. Denn mit der göttlichen Tiefe beginnt erſt die Offenbarung Gottes für ſich ſelbſt und für Andere; jener vor dem Undenkbaren vorhergehende Vorgrund kann in keiner Weiſe ausgeſprochen werden, nicht einmal durch die Vielheit der Ewigkeiten [1]; es iſt kein Zweifel, daß er nicht allein der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe der Seelenartigen, ſondern auch der Anſchauung der Geiſtigen entrückt iſt. Offenbar iſt hier eine Häufung des Unausſprechlichen und Undenkbaren, welche mit Abſicht herausgehoben wird und der Richtung dieſer gnoſtiſchen Lehre entſpricht uns in einer weitern und weitern Ferne von dem wahrhaft Göttlichen, dem Urquell aller Dinge, zu erblicken.

---

[1] Iren. I, 15, 1. τῇ μονότητι συνυπάρχειν ἑνότητα, ἐξ ὧν δύο προβολαί, καθ᾽ ἃ προείρηται· μονάς τε καὶ ἓν ἐπὶ δύο οὖσαι τέσσαρα ἐγένοντο. Dies erkläre ich mit Neander (gnoſt. Syſt. S. 168) aus Iren. I, 11, 3, welche Stelle ich doch nicht für ein Fragm. des Marcus ausgeben will, denn die Gründe, welche dafür angeführt werden, daß hier vom Epiphanes die Rede ſei, haben einige Wahrſcheinlichkeit. Cf. Massuet ad Iren. p. XLVII. Marcus und Epiphanes hatten wahrſcheinlich dieſelbe Lehre gemein. Die Stelle lautet: ἔστι τις πρὸ πάντων προαρχὴ προανεννόητος ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ· ταύτῃ τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω ἑνότητα. αὕτη ἡ ἑνότης ἥ τε μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μονάδα καλεῖ. ταύτῃ τῇ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν. αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε μονότης καὶ ἑνότης, μονάς τε καὶ τὸ ἕν, προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.

Es ſei uns erlaubt hierbei noch an eine andere Form zu erinnern, in welcher dieſe Richtung der Valentinianiſchen Lehre ſich zu erkennen giebt, wenn gleich ſie den Markoſianern nicht mit Sicherheit beigelegt werden kann. Die erſte Achtheit wurde nemlich von ungenannten Valentinianern auch in folgender Weiſe gezählt; zuerſt ſei der Vorgrund, alsdann der Undenkbare, das Dritte ſei der Unausſprechliche, das Vierte der Unſichtbare. Dieſe Äonen bilden nun die erſte Vierheit. In der zweiten Vierheit aber gehn aus dem Vorgrunde der Grund, aus dem Undenkbaren der Unbegreifliche (ἀκατάληπτος), aus dem Unausſprechlichen der Unnennbare, aus dem Unſichtbaren der Ungewordene hervor [1]. Damit ſei die erſte Achtheit geſchloſſen; an ſie aber ſchließe ſich alsdann erſt die göttliche Tiefe an mit ihrer Ehegenoſſin, dem Schweigen. Man ſieht, wie dieſe Häufung der Abſtractionen die Fülle des myſtiſchen Dunkels gleichſam anſchaulich machen ſoll.

---

[1] Daher der Gegenſatz beim Irenäus I. 15, 1: τὰ μὲν τῆς πρώτης τετράδος ὀνόματα ἅγια ἁγίων νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα λεχθῆναι· — — τὰ δὲ σεμνὰ καὶ μετὰ πίστεως ὀνομαζόμενα παρ' αὐτῷ ἐστὶ ταῦτα· Ἄῤῥητος καὶ Σιγή, Πατήρ τε καὶ Ἀλήθεια.

Zu dieſem Zwecke dient es denn auch, daß Marcus auseinanderſetzt, wie die göttliche Tiefe erſt in ihren Emanationen ſich ſelbſt offenbar werde [2], und daß die Welt das Männliche der göttlichen Vierheit, ſelbſt dieſer untergeordneten Vierheit, welche erſt von der göttlichen Tiefe abwärts gezählt wird, nicht zu ertragen vermöge, weswegen dieſe auch nur in weiblicher Geſtalt zu ihm, dem geiſtigen Menſchen, habe herabſteigen können, um das Geheimniß der Welt zu offenbaren [3]. Nach allen dieſen Zügen ſeines Syſtems können wir nicht daran zweifeln, daß Marcus der Grundrichtung der Valentinianiſchen Lehre treu blieb, welche einer vollendeten Offenbarung des Göttlichen entgegen war, ja daß er recht abſichtlich die entgegenſtehenden Regungen des chriſtlichen Princips zu bekämpfen ſuchte, die weite Entfernung hervorhebend, in welcher wir ſeiner Meinung nach vom höchſten Weſen uns befinden.

Wir dürfen wohl muthmaßen, daß dieſe Richtung der Lehre mit der Neigung zum Naturdienſte in genauem Zu-

---

1) Iren. I, 11, 5.
2) Ib. I, 14, 1.
3) L. l.

ſammenhange ſtehe. Denn das Natürliche iſt ja eben das Dunkelſte, und wo die Religion als eine Erregung durch Naturkräfte ſich uns darſtellt, da blicken wir nur in die geheimnißvolle Macht eines unwillkürlichen Ergriffenſeins. So ſtellt ſich auch den Marcoſiern die erſte Quelle des Göttlichen als eine phyſiſche, ihrer ſelbſt unbewußte Kraft dar und wenn wir weiter von dieſer fortſchreitend zu den ihrer bewußten Geſtalten der Äonenwelt kommen, ſo finden wir auch an ihnen nicht das Sittliche, ſondern das Phyſiſche hervorgehoben. Die Beſchreibung, welche die Marcoſier von der Offenbarung Gottes durch das Wort oder die Rede machen, bewegt ſich nur in den Formen eines natürlichen Vorgangs. In dieſer phyſiſchen Richtung liegen ferner auch alle Dinge der Welt, in welchen Marcus die Verhältniſſe der Äonenwelt bildlich ausgedrückt erblickte. So ſollte die erſte Vierheit von der göttlichen Tiefe an durch die vier Elemente, die zweite Vierheit durch die Energien dieſer Elemente, durch Wärme, Kälte, Trockenheit und Näſſe dargeſtellt werden, in welcher Trennung der Eigenſchaften von den Subſtanzen man auch die abſtrahirende Manier des Marcus nicht verkennen wird. Die Zehnheit der Äonen wird darauf in den Geſtirnen wiedergefunden, welches vielleicht mit Pythagoriſcher Lehre zuſammenhängt, die Zwölfheit aber in den Bildern des Thierkreiſes [1]). Wir würden zu weitläuftig werden, wollten wir hiervon mehr auseinanderſetzen. Nur darauf machen wir noch aufmerkſam, daß auch in der Verehrung des Weiblichen [2]) der vorherſchend phyſiſche

---

[1]) Iren. I, 17, 1.

[2]) Ib. I, 21, 5.

Charakter dieſer Lehre nicht wohl verkannt werden kann. Es läßt ſich erwarten, daß dagegen die ſittliche Seite der Religion und mithin das Chriſtliche den Marcoſiern faſt ganz zurückgetreten ſein werde. Dies ſehen wir denn auch deutlich an der Macht, welche ſie gewiſſen Formeln beilegten, welche wie Zauberſprüche wirkend die Seele von der Knechtſchaft der höhern Gewalten in dieſer Welt und beſonders des Demiurg befreien ſollten [1]. Vor allem wird ein Gebet empfohlen, welches die Geiſtigen zu verrichten hätten, wenn ſie vor den Richter ihrer Thaten gezogen würden. Da ſollen ſie die höhere Weisheit bitten, daß ſie, welche kundig wäre beider Dinge, ihre Rechenſchaft über beide als eine dem Richter darſtellen möchte. Dann würde dieſe ihre Mutter ſie mit dem Homeriſchen Helme des Hades bedecken, daß ſie unſichtbar dem Richter entgingen [2]. Man ſieht hieraus, daß die ſittlichen Gegenſätze zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen Recht und Unrecht den Marcoſiern keine wahre Bedeutung hatten; die höhere Erkenntniß ſoll ſie dem Richter, welcher über Gutes und Böſes zu entſcheiden hat, als eins

---

1) L. l.

2) Ib. I, 13, 6. ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι. σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον. ἡ δὲ μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων τὴν Ὁμηρικὴν Ἄιδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτήν. Grabe, welchem Andere gefolgt ſind, hat das doppelte ἀμφοτέρων auf die Achamoth und die Bittenden bezogen, wozu kein hinlänglicher Grund iſt. Es bedeutet unſtreitig in der andeutenden Manier dieſer Secte das Gute und das Böſe, über welches Rechenſchaft vor dem Richter, dem Geſetzgeber und Geſetzvollſtrecker des alten Teſtaments, gegeben werden ſoll.

und daſſelbe darſtellen; die geiſtigen Menſchen ſollen dieſem Richter verſchwinden, als ſeinem Richterſpruche nicht unterworfen, ſondern über Gutes und Böſes erhaben. Daher wird auch dieſes Gebet als Beweis dafür angeführt, daß die Erlöſten über jeder Gewalt wären, Freiheit hätten alles zu thun und keine Furcht in keiner That hegen dürften 1).

Aber auch nach der andern Seite zu läßt ſich wohl eine Abänderung der Valentinianiſchen Lehre ſo wie vermuthen, ſo in manchen Spuren nachweiſen. Wenigſtens einen ganz andern Geiſt als in dem, was über den Marcus und ſeine Secte uns überliefert worden iſt, finden wir in den Lehren und Fragmenten zweier andern Valentinianer wieder, nemlich des Ptolemäus und des Heracleon, welche beide Zeitgenoſſen des Marcus geweſen zu ſein und zu den berühmtern Valentinianern gehört zu haben ſcheinen.

Die Lehre des Ptolemäus von den Ausflüſſen Gottes ſetzt ſich auf eine ſehr leichte Weiſe auseinander. Der göttlichen Tiefe legt er nicht wie Valentinus eine, ſondern zwei Kräfte bei, den Gedanken und den Willen; jener wird als der erſte gedacht, doch beide wahrſcheinlich als ungeworden, wenn auch Irenäus die Lehre des Ptolemäus tadelt, als ſetzte ſie einen Gott zuerſt ohne Gedanken und dann wieder ohne Willen 2); denn dieſe

---

1) L. l. *εἶναι δὲ αὐτοὺς ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν· διὸ καὶ ἐλευθέρως πάντα πράσσειν μηδένα ἐν μηδενὶ φόβον ἔχοντας· διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ.*

2) Iren. I, 12, 2. Der Gedanke wird aber ausdrücklich *ἀγέννητος* genannt und die Parallele, in welcher hierbei der Gedanke mit dem Willen ſteht, läßt nicht wohl annehmen, daß dieſer erſt ſpäter entſtanden ſei. Ib. §. 1.

Kräfte ſind der Vorſtellungsweiſe der Valentinianer gemäß offenbar als im Weſen Gottes liegend zu denken. Aber der Wille wird als abhängig vom Gedanken gedacht, als eine Folge des Gedankens, wenn auch nicht der Zeit, ſondern dem Weſen oder dem Begriffe nach. Zuerſt nemlich gedachte Gott aus ſich hervorzubringen, und alsdann wollte er hervorbringen; die Vorſtellung iſt alſo, daß der Wille vom Gedanken abhängig ſei, ſo daß jener auch wohl als die Kraft dieſes gedacht werden konnte; aber auch die Ausführung des Gedankens iſt abhängig vom Willen, ſo daß jener an und für ſich nichts hervorbringen konnte, ſondern zu ſeiner Wirkſamkeit des Willens bedurfte. Beide ſtehen daher in einer nothwendigen und gegenſeitigen Beziehung zu einander[1]. Dies iſt nun offenbar eine Annäherung an die Weiſe, in welcher die Kirche jener Zeit die Schöpfungslehre aufzufaſſen pflegte; denn wenn dabei auch der Wille als abhängig vom Gedanken angeſehn wurde, ſo ſetzt doch das Dazwiſchentreten des Willens zwiſchen den Gedanken und die Hervorbringung eine ganz andere Anſicht von der Schöpfung voraus, als die rein phyſiſche Emanationslehre. Es wird dadurch ein ethiſches Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Erzeugniſſen angenommen, und es ſteht damit in Übereinſtimmung, daß Ptolemäus auch in andern Beziehungen es ſehr ſtark hervorhebt, daß wir Gott als gut anzuſehn haben [1]. Wie ſehr aber das Phyſiſche dadurch zurücktritt, das zeigt ſich beſonders in der auffallenden Vernachläſſigung der Form, in welcher das Valentinianiſche Syſtem ſich ausgeprägt hatte. Denn indem Ptolemäus der göttlichen Tiefe eine doppelte Ehegenoſſenſchaft mit dem Gedanken und dem Willen beilegte, den letztern aber doch wie das männliche, den erſtern wie das weibliche Princip behandelte und von einer Vermiſchung beider mit einander ſprach [2], leuchtet deutlich hervor, wie wenig es ihm um den Sinn dieſer Dinge und wie wenig es ihm auch um das daran geknüpfte Formelweſen zu thun war.

---

[1] Iren. I, 12, 1. πρῶτον γὰρ ἐνενοήθη προβαλεῖν, φησίν, εἶτα ἠθέλησε. — — τὸ θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ ἔννοια τὴν προβολήν· οὐ μέντοι προβάλλειν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ὃ ἐνενόει, προέβαλε.

Was das letztere betrifft, ſo zeigt ſich Ptolemäus überhaupt frei von der Vorliebe für den Schematismus, welcher nach Pythagoriſchen oder Platoniſchen Muſtern ein geſchloſſenes Syſtem erzeugen ſollte. Dies ſehen wir zunächſt daran, daß die erſte Ehegenoſſenſchaft der Vernunft und der Wahrheit, welche aus den Kräften Gottes ſich erzeugen ſoll, auch keinesweges in einer geregelten Weiſe an dieſe Kräfte ſich anſchließt. Denn die Vernunft als das männliche Princip in ihr ſoll nach dem Bilde der zweiten Kraft, des männlichen Willens, die Wahrheit, das weibliche Princip, nach dem Bilde des weiblichen Gedankens hervorgegangen ſein [3]. Es iſt nicht ohne Bedeutung, daß hier ſchon Bilder des Göttlichen auftreten und die Vernunft und die Wahrheit nicht zu der göttlichen Fülle, wie Valentinus wollte, gerechnet werden. Denn auch darin ſtimmte Ptolemäus mit ſeinem Lehrer nicht überein, daß er dieſe erſten Emanationen Gottes der ſichtbaren Welt zuzählte [1]. Dieſe Abweichung von der gewöhnlichen Valentinianiſchen Lehre ſetzt in der That eine ſehr weſentliche Veränderung der ganzen Denkweiſe voraus, denn vorausgeſetzt daß Ptolemäus ebenſo wie die übrigen Valentinianer den Gegenſatz zwiſchen Sichtbarem und Unſichtbarem, zwiſchen Sinnlichem und Geiſtigem verfolgte [2], gelangen wir hier viel ſchneller, mit Überſpringung einer langen Reihe von Ausflüſſen und ohne die lange Fabel von der leidenſchaftlichen Tollkühnheit der Weisheit, unmittelbar durch den göttlichen Gedanken und den göttlichen Willen in die ſinnliche Welt. Man kann allerdings fragen, warum nun doch Ptolemäus den Demiurg nur als ein unvollkommenes Weſen anſah; und daß er dieſen zwiſchen unſere Welt und Gott einſchob, deutet gewiß auf eine dunkele Stelle ſeiner Lehre hin, zu deren Aufhellung die Überlieferungen auch nicht einmal einen Wink geben; aber halten wir uns an die Angaben, welche klar vorliegen, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß er der ſinnlichen Welt ein näheres Verhältniß zu Gott zuſchrieb, als Valentinus und noch mehr die Marcoſier.

---

[1] In ſeinem Briefe an die Flora beim Epiphanius beruht hierauf die ganze Argumentation. So haer. XXXIII, 7. ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθός ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

[2] Iren. l. l.

[3] L. l. Nach der Emendation Grabe's in Anleitung der alten Überſetzung und des Tert. adv. Valent. 38. Die Nothwendigkeit dieſer Emendation hat Neander, gnoſt. Syſt. S. 160, überſehn.

---

[1] L. l. οὕς τινας (sc. τὸν μονογενῆ καὶ τὴν ἀλήθειαν) τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ πατρὸς προελθεῖν, τῶν ἀοράτων ὁρατάς.

[2] Beim Epiphanius haer. XXXIII, 5 ſetzt er ſo das αἰσθητὸν καὶ φαινόμενον und das πνευματικὸν καὶ ἀόρατον einander entgegen.

Das ausführlichſte Denkmal ſeines Geiſtes, welches uns übrig geblieben iſt, ſein Brief an die Flora, zeigt nun auch ohne Zweifel die vorherſchend ſittliche Richtung ſeiner Lehre und ſeine Abneigung gegen alle die Übertreibungen des Gegenſatzes zwiſchen geiſtigem und fleiſchlichem Leben, welche die Valentinianiſche Lehre genährt hatte. Indem es hier ſeine Abſicht iſt den Werth der altteſtamentlichen Geſetzgebung zu beſtimmen, einer Geſetzgebung, welche zu viele Mängel habe, als daß ſie Gott, aber auch zu viel Gutes, als daß ſie dem Teufel, die alſo nur einem mittlern Weſen, dem Demiurg, zugeſchrieben werden könnte, ſchlägt er einen ſehr beſonnenen Weg unterſcheidender Auslegung ein, um zu zeigen, wie einiges von dieſer Geſetzgebung durch die höhere chriſtliche Offenbarung aufgehoben, anderes nur verbeſſert oder erfüllt ſei, noch anderes aber nur eine ſymboliſche Bedeutung habe, die jedoch auch jetzt noch ihren Nutzen behaupte. Aufgehoben iſt ſeiner Anſicht nach das Geſetz der Wiedervergeltung, denn Böſes mit Böſem zu vergelten häufe nur das Böſe, in welcher Anſicht ſchon vorausgeſetzt wird gegen die ſonſtige Meinung der Valentinianer, daß die äußere That keineswegs gleichgültig ſei. Nur wegen der Schwäche der Menſchen könne jenes Geſetz gegeben worden ſein, wenn gleich es gerecht ſei [1]. Dagegen erfüllt worden ſind die Geſetze, welche rein und ohne Vermiſchung mit dem Schlechtern ſind, aber doch nicht das Vollendete in ſich enthielten; wie die Verbote des Mordes und des Ehebruchs durch die Verbote des Zornes und der Begierde ihre Ergänzung erhalten haben [1]. Auch hierin liegt das Geſtändniß, daß den vollendeten Chriſten, den geiſtigen Menſchen, die Werke des Fleiſches nicht geſtattet ſind; es wird aber überdies von ihnen verlangt, daß ſie auch die geiſtige Geſinnung in ſich hegen ſollen und nicht allein die Gerechtigkeit der Werke zu ſuchen haben. Noch ſtärker äußert ſich die gemäßigte Anſicht des Ptolemäus in ſeiner Meinung über die ſymboliſchen Geſetze des alten Bundes. Zu dieſen zählte er das ganze Ceremonienweſen der Juden, ihre Opfer, Faſten, Beſchneidung und dergleichen. Alles dies iſt ihm Symbol der geiſtigen Wahrheit, welches nicht mehr nöthig war, als die letztere ſich offenbart hatte; es wurde daher ſeiner fleiſchlichen Vollziehung nach aufgehoben, doch in ſeiner geiſtigen Bedeutung beibehalten. Das Opfer der Chriſten ſoll nicht in körperlichen Dingen beſtehen, ſondern ein Opfer des Preiſes und Dankes gegen Gott, des Abendmals, der Gemeinſchaft und der Wohlthätigkeit gegen ſeinen Nächſten ſein. Selbſt das Faſten im fleiſchlichen Sinne verwirft Ptolemäus nicht gänzlich; wenn gleich er ihm als einer äußern Handlung der Nachahmung oder der Gewohnheit keinen Werth beilegt, es auch an keine beſtimmte Zeit binden will, ſo könne es doch nach ſeiner Meinung der Seele nützen und ſie an das wahre, geiſtige Faſten, an die Enthaltſamkeit von allem Böſen erinnern [2]. Wir ſehen, wie er das ſinnliche Leben, wie er die Bildung der Seele in der genaueſten Verbindung mit dem geiſtigen Leben ſich denkt.

---

[1] Ap. Epiph. haer. XXXIII, 5.

---

[1] Ib. 5; 6.

[2] Ib. 5.

Was er in ſeinen theoretiſchen Anſichten betrieb, das findet ſich auch in ſeinen praktiſchen Vorſchriften wieder.

In den angeführten Sätzen müſſen wir auch ſein Bemühen erkennen ſeine Lehre in Übereinſtimmung zu ſetzen mit den geſchichtlichen Überlieferungen der Kirche. Seine Auslegung des alten und des neuen Teſtaments iſt durchaus verſtändig; wir finden eine beſonnen fortſchreitende Methode in der Beweisführung, durch welche er das Verhältniß beider Teſtamente zu einander zu beſtimmen ſucht. Er beruft ſich nicht auf eine beſondere Offenbarung ſeines Geiſtes; ihm genügt es den Begriff Gottes, deſſen Weſen das Gute und Vollkommene ſei, feſtzuhalten, indem er die Bedeutung des alten Bundes beſtimmt; er verſtärkt dieſen Grund durch die Vergleichung des alten Geſetzes mit den Ausſprüchen unſeres Heilandes. Dieſe gelten ihm als die unfehlbare Regel, durch welche wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen ſollen [1]. Man kann nicht daran zweifeln, daß ihm die Erſcheinung Chriſti unter den Menſchen in ihrer Wahrheit gilt und es ihm baarer Ernſt iſt an die geſchichtliche Entwicklung ſich anzuſchließen, welche durch die chriſtlichen Offenbarungen unter den Menſchen ihren Anfang genommen hat.

In dieſer Beziehung dürfen wir ihm auch den Heracleon an die Seite ſetzen, von deſſen ſyſtematiſcher Lehre uns nichts Näheres bekannt iſt, der aber entſchieden dem exegetiſchen Geſchäfte ſich zuwendete. Wir haben eine Reihe von Bruchſtücken aus ſeiner Erklärung des Evangeliums des Johannes; ein anderes Bruchſtück über eine Stelle aus dem Evangelium des Lucas läßt vermuthen, daß er auch über dieſes eine Erklärung verfaßt habe. Mit dieſer exegetiſchen Thätigkeit ſcheint es zuſammenzuhängen, daß er auf den Glauben aus den Worten des Heilandes einen viel größern Werth legte, als auf den Glauben nur durch die menſchliche Überlieferung der Lehre; dieſen ſieht er nur als Einleitung zum göttlichen Worte, jenen aber als Glauben durch die Wahrheit an [1]). Freilich die allegoriſche Auslegung, welche er pflegte, konnte der ſchwärmeriſchen Speculation der Valentinianer Vorſchub leiſten; aber ſie war im Sinne ſeiner Zeit, und trotz dieſer Manier findet man manche treffende und feine Bemerkung aus ſeinen Erklärungen angeführt [2]). Freilich mußte ſie zu Auslegungen führen, welche die einfache Geſchichte zu einer mythiſchen Allegorie machen [3]), aber eine ſolche Deutung durch das Ganze der evangeliſchen Geſchichte durchzuführen, davon ſcheint er doch weit entfernt geweſen zu ſein. Denn obgleich er den Glauben an die Worte und das ſinnlich Erſcheinende nur für ein niederes, ſeelenartiges Treiben anſah, ſo war ihm doch der Glaube an die Worte und die Lehre Chriſti von einer andern und höhern Würde [4]) und die doketiſche Anſicht, welche andere Valentinianer hegten, ſcheint er völlig aufgegeben zu haben, indem er vielmehr behauptete, das Göttliche ſei

---

[1] Ib. 3. τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παρίσταντες, δι' ὧν μόνων ἐστὶν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι.

---

1) Ap. Orig. in Joh. XIII, 52 fin.

2) Vergl. Neander gnoſt. Syſt. S. 143; 154 f.

3) Z. B. die Auslegung der Erzählung Joh. IV, 43 sqq. bei Orig. in Joh. XIII, 59.

4) Ap. Orig. in Joh. XIII, 59; cf. ib. 52 fin.

in die Welt herabgekommen und habe Fleiſch angenommen [1]) und durch das Kreuz Chriſti ſei alles Böſe der Welt vernichtet worden [2]).

Auch noch in einem andern wichtigen Punkte finden wir, daß Heracleon an den Ptolemäus ſich anſchließt, nemlich in der praktiſchen Richtung ſeiner Lehre. Er ſtreitet gegen die, welche das rechte Bekenntniß nur in der Rede, in der offenen Ausſage vor dem heidniſchen Richter ſuchten; ein ſolches Bekenntniß ſei nur ein beſonderes und ein Theil des wahren und allgemeinen Bekenntniſſes, welches auch die Thaten umfaſſen müſſe, welche der tugendhaften Geſinnung des Menſchen entſprechen. Das wahre Bekenntniß nennt er ein Bekenntniß im Glauben und im öffentlichen Leben (πολιτεία) [3]). Dieſe Äußerungen legen nicht allein dem Handeln einen größern Werth bei, als die urſprüngliche Richtung der gnoſtiſchen Lehre zuzulaſſen ſchien, ſondern verrathen auch eine Neigung mit dem Glauben ſich zu befreunden.

Wir ſind weit davon entfernt eine einigermaßen genügende Überſicht über die Lehren des Ptolemäus und des Heracleon zu beſitzen. Wir können daher auch nicht ſagen, ob dieſe Männer ihre Abweichungen von der Valentinianiſchen Lehre bis auf einen gewiſſen Punkt folgerichtig durchzuführen gewußt haben; aber es iſt unleugbar, daß dieſe in einer Richtung ſich bewegten, welche weiter durchgeführt mit der Lehrweiſe der Kirche in ihrer damaligen

---

1) Ap. Orig. in Joh. VI, 23.

2) Ib. X, 19. Vergl. Neander gnoſt. Syſt. S. 149.

3) Clem. Alex. strom. IV p. 502.

Form ſich wohl hätte verſöhnen können. Wir werden ſpäter auch bei den Kirchenvätern eine Art der Philoſophie finden, welche manches von der Platoniſchen Lehre aufnimmt und mit der Lehre der Neu-Platoniſchen Schule in einiger Verwandtſchaft ſteht. Die Valentinianer gehören in die Reihe der Männer, welche beide Lehrweiſen, jener Kirchenväter und der Neu-Platoniker, vorbereiten halfen. Wenn Ptolemäus, hierin nahe an ſeinen Lehrer ſich anſchließend, vom höchſten Gott den Gedanken und den Willen ausgehen ließ, ſo war dies völlig in der Denkweiſe der Neu-Platoniker, und wenn er damit die Reihe der Emanationen geſchloſſen haben ſollte, um ſogleich in das Weltliche überzugehen, ſo würde auch dies in die Neu-Platoniſche Vorſtellungsweiſe ſich leicht haben umſetzen laſſen. Wie er damit die Annahme eines finſtern und nur zum Verderben wirkſamen Weſens verband[1], iſt uns freilich nicht geſagt; aber die Valentinianiſche Lehre neigte ſich ſchon urſprünglich auch hierin der Denkart zu, welche bei den Neu-Platonikern herſcht, nemlich anzunehmen, daß die Materie, der Grund alles Übels und alles Böſen, nichts weiter ſei, als die Grenze des Seins, welche ohne alle Kraft nichts weiter hervorzubringen oder zu erzeugen vermöge, und daſſelbe finden wir auch in der Lehre des Heracleon ausgeſprochen, indem dieſer von allen den Dingen, welche mit dem Teufel verwandt ſind, von allem Materiellen alſo, behauptete, daß ſie aus ihrer Natur nichts erzeugten, ſondern nur Verderben brächten und alles zerſtörten, was in ihre Gewalt käme [1]. Dagegen wendet ſich allerdings die Richtung dieſer Lehre in andern Punkten von der Neu-Platoniſchen Denkweiſe ab und in eben dieſen Punkten ſchließt ſie ſich an die Lehrart der vorher bezeichneten Kirchenväter an. So iſt es unverkennbar, daß wenn Ptolemäus dem Vater aller Dinge zwei Kräfte beigab, den Gedanken und den Willen, dies nicht weit abſteht von der Anſicht, welche wir bei dieſen Vätern von der Dreieinigkeit finden. Noch entſchiedener aber entfernt ſich die praktiſche Richtung des Ptolemäus und des Heracleon von der Denkweiſe, welche ſpäter die Neu-Platoniker ausbildeten, und ſchließt ſich um ſo ſicherer an die chriſtliche Lehre an. Wenn wir nun noch hinzunehmen, daß auch die allegoriſche Auslegung der heiligen Schrift, auch des neuen Teſtaments von den Valentinianern auf die Kirchenväter übergegangen iſt, ſo werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß in dieſen ſpätern Entwicklungen der Valentinianiſchen Schule eine Vorbereitung deſſen ſich findet, was von den Kirchenvätern alsbald weiter ausgebildet werden ſollte.

---

[1] Nach Epiphan. haer. XXXIII, 7. S. oben.

Doch wie weit ſtehn alle die gnoſtiſchen Lehren, welche wir hier betrachtet haben, von der chriſtlichen und kirchlichen Anſicht der Dinge ab. Nichts weniger als die ganze Form ihrer Lehre entfernt ſie von dieſer. Während ſie ein weitläuftiges Syſtem von Schwärmereien ſich erſinnen, um in dieſem die Grundlage ihres Lebens zu entdecken, während ſie vor allen Dingen verlangen, daß wir in dieſen luſtigen Bildern ihrer Phantaſie heimiſch werden ſollen, um mit der rechten Lehre ausgerüſtet in dieſer Welt uns zurecht finden zu können, hält die chriſtliche Kirche vor allem Übrigen das praktiſche Leben dieſer Welt feſt und erwartet nur von der Geſinnung der Liebe, von dem heiligen Geiſte, der uns zur Kirche verbindet und mit Gott vereint, Belehrung und Aufſchluß über die Räthſel dieſer und einer höhern Welt. Beide ſind in Ausgangspunkten und Endpunkten einander völlig entgegengeſetzt. Daher müſſen auch die Methoden durchaus verſchieden ſein, durch welche Anfang und Ende mit einander verknüpft werden ſollen. Die Gnoſtiker gehen von der Erkenntniß des Göttlichen aus und wollen von ihr aus das Weltliche begreifen, unſere ſittliche Einſicht bilden und unſer Handeln leiten oder über unſer Handeln uns beruhigen, ganz wie Ptolemäus vom Gedanken den Willen Gottes ausgehen läßt. Daher ſuchen ſie vom Höchſten herabſteigend das Niedere abzuleiten und ſo allmälig zur ſinnlichen Welt zu gelangen. Wie hätte die chriſtliche Kirche dieſen Weg einſchlagen ſollen, ſie, welche den Armen am Geiſte, den Reichen an demüthigem Glauben das Himmelreich verſpricht? Hätte ſie dieſen Weg für den richtigen gehalten, ſie hätte nicht an die einfältigen Gemüther von wenigem Wiſſen, aber von frommer Zuverſicht ſich wenden, ſie hätte ihnen nicht auflegen müſſen Gutes zu wollen und zu thun im Hinblick freilich auf ihren Gott, aber nicht im Schauen, ſondern in der Hoffnung. So wie ſie es dagegen anfing ſich aufzuerbauen, ſo mußte ſie davon überzeugt ſein, daß man erſt das Gute in ſich ſchaffen müſſe in freudiger Hoffnung auf Gottes Kraft in unſerer Schwachheit, ehe man das Gute, welches Gott will und iſt, zu ſchauen vermöge. Bei einer ſolchen Überzeugung konnte man nicht mit der Erkenntniß des Höchſten beginnen; ſondern das Niedrigſte, das Weltliche, die ſo eben vorliegende Aufgabe des Lebens mußte man bedenken, um darin Gottes Willen zu finden und ſo allmälig aufzuſteigen zu einer immer beſſern Erkenntniß ſeiner Wege. Da war es denn freilich nicht möglich ſogleich mit einer fertigen Einſicht in das Ganze aufzutreten, ſondern dieſe ſollte ſich nur langſam aufbauen. Aber um ſo ſicherer ſollte auch dieſe Grundlage ſein, fähig ein viel herrlicheres Gebäude zu tragen, als das, welches die Gnoſtiker in ihrer eiteln Phantaſie ſich ausmalten, von welchem ſie aber doch geſtehn mußten, daß es nur endliche Ausflüſſe des Höchſten abbildend deſſen unendliche Tiefe nicht darzuſtellen im Stande ſei.

---

[1] Ap. Orig. in Joh. XX, 20 p. 339. οὐ γὰρ γεννᾷ, φησί, τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει· φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.

Drittes Buch.

Die Apologeten und die Polemik gegen die Gnoſtiker.

Erſtes Kapitel.

Die Apologeten.

Wir betrachten unter dieſem Namen nur einige der uns erhaltenen apologetiſchen Schriften des zweiten Jahrhunderts, in welchen ſich philoſophiſche Lehren finden. An ſie ſchließen wir alsdann die Lehren der Männer an, welche beſonders im Streite gegen die Gnoſtiker philoſophiſche Gedanken entwickelten, um ſo den Kreis unſerer Geſchichte zuſammen zu haben, in welchem die erſten Keime der Philoſophie in einer wahrhaft chriſtlichen Geſinnung und meiſtens noch in einer ſtarken Abneigung gegen die Forſchungen heidniſcher Philoſophen ſich entwickelten. Nach dem, was ſo eben bemerkt wurde, haben wir hier nicht etwa große Dinge zu erwarten. Es war faſt unwillkürlich, daß man in die philoſophiſche Unterſuchung gezogen wurde. Gegen die Angriffe und Verfolgungen der Heiden und Juden hatte man ſich zu vertheidigen und die Vorurtheile zu widerlegen, von welchen ſie ausgingen. Man mußte ſich hierbei auf denſelben Boden ſtellen, von welchem aus jene Angriffe geſchahen; das war der Boden des vernünftigen Nachdenkens, der Philoſophie; denn wenigſtens für Heiden und Chriſten gab es kein gemeinſchaftlich anerkanntes Anſehn. Dies Geſchäft übernahmen meiſtens ſolche, welche vor ihrer Bekehrung zum Chriſtenthum Griechiſche Philoſophie getrieben hatten. Sie benutzten hierbei ihre Kenntniß der alten Philoſophie im Vergleich mit den Gnoſtikern in einer gemäßigten Geſinnung, mit vieler Vorſicht. Doch war es natürlich, daß ſie dabei nicht alles auszuſchließen wußten, was mit dem Geiſte des Chriſtenthums nicht in ſicherer Übereinſtimmung ſteht. Vor gefährlichern Irrthümern bewahrte ſie, daß ihnen das Praktiſche die Hauptſache iſt und ſie deswegen an die Gemeinſchaft der Kirche und ihre Überlieferung feſthalten. Von der Vertheidigung ging man natürlich bald zum Angriff über. Bei den erſten Apologeten iſt dies weniger der Fall, als bei den ſpätern; vorherſchend iſt es bei der Polemik gegen die Gnoſtiker. Denn je verderblicher die Vermiſchung chriſtlicher Lehre mit der alten Philoſophie ſich gezeigt hatte, um ſo ſtärker mußte man ſich gedrungen fühlen die Irrthümer dieſer anzugreifen. Da nimmt der Streit öfters den Schein an, als wollte man alle Philoſophie verdammen, während man doch ſelbſt im Begriff iſt eine neue Art der Philoſophie auszubilden.

Uns ſcheint es für die Geſchichte der Philoſophie nicht ohne Belang die Geſinnung zu kennen, in welcher ſie getrieben wurde. Vortrefflich drückt dieſe der *Brief an den Diognetus* aus, wahrſcheinlich die älteſte der uns erhaltenen Apologien, welchen wir jedoch nur noch in Bruchſtücken beſitzen. Der unbekannte Verfaſſer verwirft die Verehrung der heidniſchen Götter, weil ſie nur Gebilde der Menſchen ſind, alle aus vergänglicher Materie, taub und blind. und ohne Seele; weil die Ehren, welche ihnen erwieſen werden, nur die Verachtung ihrer Diener bezeugen. Er verwirft auch die Meinungen der Philoſophen, welche ein Geſchöpf zu ihrem Gott machen, wie das Feuer oder das Waſſer; man ſehe nicht ein, warum nicht eben ſo gut ein jedes Andere. Nicht weniger verwirft er den jüdiſchen Aberglauben, welcher durch Opfer und Ceremonien ſeinem Gotte gefällig zu werden glaubt. Der Gott der Chriſten dagegen, welcher alle Welt geſchaffen hat und der Geber alles Guten iſt, iſt auch keines Dinges bedürftig; er erlaubt uns alles zu gebrauchen, was brauchbar iſt, zu jeder Zeit; das iſt eine Gottesläſterung zu behaupten, daß er verboten habe am Sabbat das Gute zu thun [1]. Durch keinerlei Gebräuche ſondern ſich die Chriſten von den übrigen Menſchen ab, weder durch Sprache, noch durch Sitten, noch durch Wohnung, noch durch eine abſonderliche Lebensart. Das Vaterland, welches ihnen zugefallen iſt, bewohnen ſie; aber jedes Vaterland iſt ihnen Fremde und jede Fremde Vaterland. Im Fleiſche ſind ſie, aber leben nicht nach dem Fleiſche; auf der Erde verweilen ſie; aber im Himmel haben ſie ihr Vaterland, ihr Reich; den beſtehenden Geſetzen gehorchen ſie; aber durch ihr Leben beſiegen ſie die Geſetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt; man kennt ſie nicht und verdammt ſie; zum Tode werden ſie geführt und gewinnen das Leben. Um es kurz zu ſagen, was die Seele im Körper iſt, das ſind die Chriſten in der Welt. Die Seele iſt ausgeſäet durch alle Glieder des Leibes,

---

1) P. 494 sqq.; 499 hinter den Werken des Juſtinus Martyr ed. Par. 1615, welche ich für alle Apologeten citiren werde.

die Chriſten durch alle Staaten der Erde; die Seele wohnt zwar im Leibe, iſt aber nicht aus ihm; ſo wohnen auch die Chriſten in der Welt, ohne aus ihr zu ſein; unſichtbar iſt die Seele auf der Wache im ſichtbaren Körper; auch die Chriſten bleiben in der Welt, aber ihre Frömmigkeit bleibt ungeſehen; das Fleiſch haſſet die Seele und bekriegt ſie ohne von ihr beleidigt zu ſein, weil ſie es zurückhält von den Lüſten; auch die Welt haßt die Chriſten ohne beleidigt zu ſein, weil ſie den Lüſten ſich entgegenſetzen; die Seele dagegen liebt das ſie haſſende Fleiſch und die Glieder, ſo wie die Chriſten ihre Haſſer lieben; in einer ſterblichen Behauſung wohnt die Seele und die Chriſten wohnen im Vergänglichen das Unvergängliche im Himmel erwartend. Eine ſolche Stelle hat ihnen Gott angewieſen, welche zu verſchmähen ihnen nicht erlaubt iſt. Denn der unſichtbare Gott hat in ihre Herzen die Wahrheit und das heilige Wort gelegt und befeſtigt, nicht durch einen Diener oder Engel, ſondern er hat ihnen den Künſtler und Werkmeiſter aller Dinge ſelbſt geſendet, durch welchen er alles geſchaffen hat und alles regiert, wie ein milder König ſeinen Sohn ſendet, nicht um zu zwingen, ſondern um zu überreden, denn Gott mag nicht zwingen, auch nicht um zu richten, ſondern aus Liebe. Freilich auch zum Richter wird er ihn ſenden und wer wird alsdann ſeine Gegenwart ertragen 1)? — Nur Gott kann ſich ſelbſt offenbaren; er hat ſich aber durch den Glauben offenbart, indem er uns den Heiland ſendete, der die Ungerechten zur Gerechtigkeit führen ſollte,

---

1) P. 496 sqq.

daß wir aus den Schickungen der Geſchichte Glauben faßten an ſeine Güte, daran, daß er uns Vater, Ernährer und Erzieher ſei [1]). Zwar können uns wohl Zweifel an die Güte Gottes einfallen, wenn wir finden, daß er den großen und unausſprechlichen Gedanken, ſeinen Rathſchluß, welchen er über das Heil der Welt gefaßt hatte, in ſich als Geheimniß bewahrte und ihn nur ſeinem geliebten Sohne mittheilte. Da ſchien es, als trüge er keine Sorge für uns; da überließ er uns unſern Lüſten und ließ uns in ungeordneten Bewegungen dahinfahren. Aber dennoch, wenn wir näher bedenken, finden wir, daß er allein gut iſt, immer derſelbe, ohne Zorn und wahrhaftig, nicht allein menſchenfreundlich, ſondern auch langmüthig. Nicht ohne Zweck hat er uns eine Zeit lang uns überlaſſen, ſondern wir ſollten dadurch unſere Ohnmacht zum Guten erkennen und ſeine Güte preiſen lernen, welche uns ſeinen Sohn zum Löſegelde, zum Sühnopfer darbot, den Gerechten für die Ungerechten; denn nichts anderes konnte unſere Ungerechtigkeit offenbar machen, als ſeine Gerechtigkeit. Dadurch ſollten wir Liebe zu ihm faſſen und Nachahmer ſeiner Güte werden. Wundere dich nicht, daß ein Menſch Nachahmer Gottes werden könne; er kann es nach Gottes Willen. Denn die Glückſeligkeit und wahre Erhabenheit Gottes beſteht nicht in ſeiner Herrſchaft und Gewalt über die Niedern und Unterworfenen; darin kann auch niemand Gott nachahmen; ſondern ſie beſteht in dem wohlthätigen Sinn, darin daß man die Laſt ſeines Nächſten auf ſich nimmt; wer Gottes Gaben mittheilt, der wird ein Gott denen, welche ſie empfangen. Wer in dieſer Weiſe lebt, der erkennt auf Erden, daß Gott im Himmel regiert, dem öffnen ſich ſeine Geheimniſſe. Denn ſichere Erkenntniß iſt nicht ohne wahres Leben und Leben nicht ohne Erkenntniß. Beide beruhn auf dem wahren Glauben. Dein Herz ſei dir Erkenntniß und Leben das wahrhaftige Wort. Wer dieſer Geſinnung lebt, der beſiegt jede Furcht des Todes. Sehen wir nicht, daß je mehr Chriſten zum Tode geführt werden, um ſo größer ihre Zahl wird? Das ſcheinen nicht Werke der Menſchen zu ſein; das iſt eine Kraft Gottes [1]).

---

[1]) P. 499. αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν· ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται. P. 500. ἐλέγξας οὖν ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δείξας δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα ἐξ ἀμφοτέρων ἐβουλήθη πιστεύειν ἡμᾶς τῇ χρηστότητι αὐτοῦ, αὐτὸν ἡγεῖσθαι τροφέα, πατέρα, διδάσκαλον κτλ.

Man ſieht wohl, wie dieſe Geſinnung ſchon darauf aus iſt in einem wohlgeordneten Zuſammenhange der Gedanken ſich zu rechtfertigen. Es iſt bemerkenswerth, wie wenig ſie nach der Stütze eines äußern Anſehns verlangt. Die Lehre der Apoſtel führt der Verfaſſer zwar an, aber ohne ſie als Beweis zu gebrauchen. Die praktiſche Richtung hätte er durchaus inne; das Beiſpiel des Erlöſers ſoll uns beſchämen, ſoll uns zum gerechten Wandel führen; dann werden wir die Geheimniſſe Gottes erkennen. Die Darlegung dieſer Geſinnung trägt ſchon eine philoſophiſche Färbung an ſich, die Färbung der Platoniſchen Lehre.

---

1) P. 499 sqq.

1. Juſtinus der Martyrer.

Eine ähnliche Denkweiſe finden wir beim Juſtinus, welcher zu Flavia Neapolis, ſonſt Sichem in Paläſtina im Jahre 89 geboren war. Er hatte ſich vor ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthum an die heidniſche Philoſophie gewendet um von ihr Beruhigung ſeines Gemüths zu gewinnen, aber ſie genügte ihm aus verſchiedenen Gründen nicht, beſonders wegen der Uneinigkeit der Meinungen, welche er in ihr bemerken mußte, und wegen ihrer Art die Erkenntniß des Göttlichen entweder ganz zu vernachläſſigen oder von Bedingungen abhängig zu machen, welche nicht von einem jeden erfüllt werden können. Um ſo leichter ergab er ſich dem Chriſtenthume, als er zur Bekanntſchaft deſſelben kam und die Ungerechtigkeit des Lebens bei Juden und Heiden mit dem frommen Wandel der Chriſten vergleichen lernte, davon überzeugt, daß nur ein gerechtes und frommes Leben uns der Glückſeligkeit in der Erkenntniß Gottes theilhaftig machen könne. Beſonders machte die Todesverachtung, ja die Liebe des Todes, welche er bei den chriſtlichen Martyrern ſah, einen tiefen Eindruck auf ihn. Er ſchloß daraus, daß die Chriſten nicht in Laſtern und in der Liebe zur Luſt leben könnten [1]). Als er nun zum Chriſtenthum ſich bekehrt hatte, hörte er doch nicht auf die Philoſophie für das größeſte Glück des Lebens zu halten, ſondern glaubte eine andere und beſſere Philoſophie gegen die alte und ungenügende ausgetauſcht zu haben. Daher legte er auch ſeinen Philoſophenmantel nicht ab [1]), worin er vielleicht das erſte Beiſpiel einer Sitte gab, welche zu ſeiner Zeit ſich gründete. Die gelehrte Bildung, welche er beſaß, verwendete er nun zur Vertheidigung der chriſtlichen Religion gegen Heiden, Juden und Ketzer in einer Anzahl von Schriften, von welchen uns nur ein Theil erhalten worden iſt, außer einigen Bruchſtücken zwei Schriften in der Form von Apologien an die Kaiſer Antoninus Pius und Marcus Aurelius gerichtet [2]), die dritte ein Geſpräch mit dem Juden Tryphon. Die übrigen Schriften, welche ſeinen Namen tragen, ſind wahrſcheinlich unecht [3]). In ſeiner zweiten Apologie hatte er einen heidniſchen Philoſophen Creſcens, einen Feind und Verläumder der Chriſten, angegriffen [4]) und dieſer ſoll die Veranlaſſung zu ſeinem Martyrertode, den er zu Rom im Jahre 165 erlitt, gegeben haben.

---

[1] Apol. I p. 50; dial. c. Tryph. p. 218 sqq.; 222; 347 sq.; 350.

Juſtinus iſt uns merkwürdig, weil er zuerſt, ſo viel wir ſicher nachweiſen können, unter den Vätern der Kirche die heidniſche Philoſophie in einem mildern Lichte betrachtete und zur Ausbildung der chriſtlichen Lehre benutzte. Er hält die Philoſophie für den größeſten Beſitz, für das Gott Wohlgefälligſte; ſie allein führe uns zu Gott und verſöhne uns mit ihm und mache uns zu wahrhaft heiligen Menſchen. Aber die Meiſten wüßten freilich nicht, was die wahre Philoſophie ſei; denn nicht in den Spaltungen der philoſophiſchen Secten ſei ſie zu ſuchen; ſie ſei eine einige Wiſſenſchaft [1]. Daher neigt er ſich zwar der Platoniſchen Philoſophie mehr als andern zu; aber erkennt doch auch die Stoiker für tüchtige Philoſophen an, billigt beſonders ihre Sittenlehre [2] und iſt überhaupt geneigt die Wahrheit bei allen Philoſophen in der Übereinſtimmung ihrer Lehren zu ſuchen. Er iſt alſo einem eklektiſchen Verfahren in der Philoſophie zugethan. Dabei findet ſich nun allerdings der Gegenſatz bei ihm zwiſchen dem Chriſtlichen und dem Vorchriſtlichen, allein er iſt doch keinesweges gemeint denſelben ſo ſtark zu ſpannen, daß er keine Gemeinſchaft des einen mit dem andern in der Lehre und im Leben anerkennen möchte. Vielmehr iſt er davon durchdrungen, daß ein göttlicher Geiſt durch alle Vernunft gehe, welcher alle Menſchen mit einander verbinde, ſobald ſie durch Weisheit und Gerechtigkeit zum gottſeligen Leben ſich erheben können [3]. Dieſen göttlichen Geiſt nennt er nach chriſtlicher Ausdrucksweiſe das Wort Gottes, welches in Chriſto war. Die, welche an ihm Theil hatten und ihm gemäß lebten, ſind daher als Chriſten anzuſehen, wenn ſie auch für Gottloſe gehalten würden. Zu ſolchen frommen Männern werden beſonders

---

[1] Dial. c. Tryph. p. 217.

[2] Die Meinung, daß die zweite Apologie auch an den Antoninus Pius gerichtet ſei, ſcheint mir doch keine entſcheidende Gründe für ſich zu haben. S. Neander's Kirchengeſch. I S. 1113 ff.

[3] Vergl. Arendt in der Tübing. theol. Quartalſchr. 1834. S. 256 ff.; Neander's Kirchengeſch. I S. 1120 ff.; Möhler's Patrologie I S. 222 ff.

[4] P. 46.

---

1) Dial. c. Tryph. p. 218.

2) Apol. I p. 46.

3) Dial. c. Tryph. p. 222 sq. Es iſt nicht der Körper, es iſt auch nicht die Vermeidung der Ungerechtigkeit, was von Gott zurückhält; zur Vertrautheit mit ihm gehört nicht allein die angeſtammte Natur, ſondern auch ein poſitives Handeln. Apol. II p. 58 sq.; dial. c. Tryph. p. 369.

Sokrates, Heraklit, der Stoiker Muſonius und Andere gerechnet und mit den Patriarchen, Propheten und heiligen Männern der Juden in gleichen Rang geſetzt [1]. Von dieſem Worte Gottes in uns leitet er die wahren Erkenntniſſe, die heilſamen und frommen Ausſprüche nicht allein der Philoſophen, ſondern auch der Dichter unter den Heiden ab, wobei freilich auch die unter Juden und Chriſten, wie unter Heiden verbreitete Anſicht mitunterläuft, daß ſolche Lehren von den heiligen Männern der Juden entnommen wären [2], aber doch als Hauptgedanke feſtgehalten wird, daß allen Menſchen ein Same des göttlichen Wortes beiwohne zum frommen Leben und zur Einſicht der Wahrheit. Dieſen Samen nennt er, an einen ſtoiſchen Ausdruck ſich anſchließend, den Samen der Vernunft (*σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς λόγος*). Jedoch wohnte er allen denen, welche vor Chriſto an der Wahrheit Theil hatten, nur zum Theil bei, welches an den Widerſprüchen ſich kenntlich mache, in welche ſie mit ſich ſelbſt verfielen. Was ihnen verliehen war, iſt nur ein Same und eine Nachahmung des Ganzen und der urſprünglichen Kraft, welche in Chriſto erſchienen iſt [3].

---

[1] Apol. II p. 83. *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος κτλ.* Apol. I, 46; 48; apol. II p. 76.

[2] Apol. II p. 81 sq.

[3] Apol. I p. 48. *ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες καὶ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. ἐπεὶ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.* Ib. p. 51. *ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου*

Darin alſo ergiebt ſich ein Vorzug der chriſtlichen Lehre, daß ſie ohne Widerſprüche iſt, weil ſie die ganze Wahrheit enthüllt; ein anderer Vorzug zeigt ſich auch darin, daß dem Sokrates nicht einmal die Philoſophen und Lernbegierigen Glauben ſchenkten, durch Chriſtus dagegen auch Handwerker und ganz unwiſſende Menſchen zum Glauben gebracht wurden, ſo daß ſie Ehre und Furcht und Tod verachteten; denn er iſt eine Kraft des unausſprechlichen Vaters und nicht ein Diener menſchlicher Rede [1].

Man bemerkt nun wohl, daß bei allem ſeinem Lobe der Philoſophie Juſtinus mehr dem Beweiſe des Glaubens und der Kraft vertraut, als den Gründen menſchlicher Wiſſenſchaft. Er rühmt ſich zwar Beweiſe für ſeine Lehre vorzubringen; aber er ſetzt dieſe ausdrücklich der nackten Kunſt der vernünftigen Gründe entgegen; ſeine Beweiſe beruhen auf der Gnade der tropologiſchen Schriftauslegung [2], welche er in der Weiſe des Juden Philon übt, und auf dieſe Tiefen der Schrifterkenntniß legt er ſo großen Werth, daß er ſie als einen Beweis einer beſondern, fortdauernden Gnadenwirkung in der chriſtlichen Kirche anführt [3]. Zwar rechnet er es den Chriſten als

---

τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο. — — ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί. — — οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτό, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. Apol. II p. 82. ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.

1) Apol. I p. 48 sq.

2) Dial. c. Tryph. p. 280.

3) Ib. p. 319; 346.

Ruhm an, daß ſie, anders als die Schüler der Philoſophen, welche ihren Lehrern blindlings folgten, nichts annehmen wollten, was nicht bewieſen wäre; daß ſie allein Beweiſe für ihre Lehre gäben und Chriſto und den Apoſteln nicht nachſprächen, weil ſie etwas geſagt hätten, ſondern nur weil es wahr wäre [1]; aber Beweiſe aus Gründen der Vernunft fehlen ihm zwar nicht gänzlich, doch ſind ſie nicht künſtlicher oder verwickelter Art, vielmehr deutet er zuweilen ihre göttliche Natur an [2], zuweilen beruft er ſich ausdrücklich darauf, daß, weil die Philoſophen uns verließen, wir zu den Propheten unſere Zuflucht nehmen müßten, welche nicht bewieſen, ſondern über jeden Beweis erhaben wären [3]. Er geſteht, daß man es mit Recht unerträglich finden würde, wenn er aus menſchlicher Lehre behaupten wollte, daß Gott Menſch geworden ſei; aber er beruft ſich auf die Ausſagen der Propheten [4]; dieſen Ausſagen aber, meint er, müſſe man vertrauen, auch über das Zukünftige, da ſie ſchon im Vergangenen ſich bewährt hätten [5]. Von dieſer Art ſind ſeine Beweiſe meiſtentheils; man wird geſtehn müſſen, daß ſie von philoſophiſchem Charakter wenig an ſich tragen.

Dennoch nennt er ſich nicht völlig misbräuchlich einen Philoſophen; ſeine Lehre iſt nicht ohne einen philoſophiſchen Hintergrund, wenn er auch in ſeinen Schriften nicht durchweg in ausführlichen Erörterungen heraustritt, ſondern mehr als Ergebniß älterer Unterſuchungen ſich darſtellt. Dieſer kommt in den meiſten Punkten mit der philoſophiſchen Lehre überein, welche zuerſt beim Juden Philon ſich findet, vornehmlich eine Miſchung Platoniſcher und ſtoiſcher Begriffe. Juſtinus rühmt es den Chriſten, er rühmt es aber auch den ältern heidniſchen Philoſophen nach, daß ſie über die Verehrung der vaterländiſchen und materiellen Götter hinweg ſind; gegen die Juden beſonders hält er es feſt, daß alle Menſchen Brüder ſind von Natur und von einem und demſelben väterlichen Gott ihr Leben haben 1). Den einen Gott, welchen er verehrt, nennt er das wahrhaft Gute, den allwiſſenden, den unveränderlichen und immer denſelben 2). Es giebt keinen Namen, welcher die Wahrheit ſeines Seins ausdrückte; wenn wir ihn Gott nennen, ſo bezeichnen wir damit nur eine Vorſtellung, welche der Natur des Menſchen eingeboren eine unausſprechliche Sache ausdrücken ſoll; nur von ſeinen Wohlthaten und Werken nehmen wir die Worte her, wenn wir ihn Vater, Herr und Schöpfer nennen 3). Wenn Juſtinus Gott Schöpfer nennt, ſo will er damit nicht anzeigen, daß er aus Nichts alle Dinge geſchaffen habe, ſondern nur aus einer ungeſtalten Materie hat er alles gebildet 4).

---

[1] Apol. II p. 53; 66; 68.

[2] Ib. 66.

[3] Dial. c. Tryph. p. 224.

[4] Ib. p. 292.

[5] Apol. II p. 60; 87.

---

1) Dial. c. Tryph. p. 364. *καὶ ἡμῖν ἀπολώλασιν οἱ πατρῷοι καὶ ὑλικοὶ θεοί.*

2) Apol. II p. 58; 59; dial. c. Tryph. p. 241; 356.

3) Apol. I p. 44. *ἐκ τῶν εὐποιιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις.* — — *τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Apol. II p. 94; dial. c. Tryph. p. 356 sq.

4) Apol. II p. 58; 92. Man hat keinen Grund dieſe Stellen

Es iſt nun auch dieſelbe Philoniſche Lehre, welche den Juſtinus antreibt, eben weil der höchſte Gott unerkennbar und unausſprechlich iſt, auch wohl weil es unſchicklich ſcheint ihn mit der Materie in eine unmittelbare Berührung zu bringen, anzunehmen, daß Gott ſich offenbart und die Welt gebildet habe durch ſein Wort, durch einen Namen, welcher eine unerkennbare Bedeutung habe. Dieſes iſt ſeine Kraft, welche bei ihm war vor aller Schöpfung, ſein Sohn, ſein Diener, ſein Engel, ſeine Weisheit, welche in allen vorchriſtlichen Offenbarungen ihn verkündete und zuletzt ſelbſt in menſchlicher Geſtalt die vollkommene Offenbarung uns gebracht hat. Denn der unveränderliche Gott ſelbſt konnte in keiner veränderlichen Geſtalt ſich zeigen [1]). Doch verwahrt Juſtinus ſich gegen gnoſtiſche Emanationslehren dadurch, daß er das Hervorgehen des Wortes aus Gott, ſo wie ſeine Erſcheinung unter den Menſchen vom Willen Gottes abhängig macht [2]). Es begünſtigt freilich ſinnliche Vorſtellungen, wenn er dabei das Bild des Feuers und der Art ſeiner Mittheilung gebraucht, um anſchaulich zu machen, daß Gott ſich nicht verringert oder verändert habe, indem er ſein Weſen dem Sohne mittheilte [3]), aber es deutet doch auch den richtigen Gedanken an, daß die Mittheilung des vernünftigen Weſens keine Schmälerung des ſich mitthei-

---

ſo zu erklären, als wäre die Materie zuvor von Gott geſchaffen worden. Der Monotheismus des Juſtin iſt in dieſem Punkte noch unentwickelt.

[1]) Apol. I p. 44; apol. II p. 60; dial. c. Tryph. p. 279 sqq.; p. 284; 359 sq.

[2]) Apol. II p. 96; dial. c. Tryph. p. 358.

[3]) Dial. c. Tryph. p. 284; 358.

lenden in ſich ſchließe. Ausdrücklich aber weiſt Juſtinus dem Sohne Gottes eine niedere Stelle an, als dem Vater aller Dinge, und ſtellt alsdann erſt in die dritte Ordnung den prophetiſchen oder heiligen Geiſt, den er als einen Engel von Chriſto geſandt betrachtet und vor der übrigen Schaar der Engel auszeichnet [1]. So reicht ihm die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit kaum dazu hin hier einen beſtimmten Abſchnitt zu machen und nicht die Kräfte Gottes in eine unbeſtimmte Zahl ſich vervielfältigen zu laſſen.

Mit ſeiner Lehre von der Bildung der Welt hängt es gut zuſammen, daß er die Ewigkeit der Welt verwirft, indem er die Gründe der Platoniker dafür gebraucht, daß alles Körperliche zuſammengeſetzt, alles Zuſammengeſetzte veränderlich ſei und alles Veränderliche einen Anfang haben müſſe [2]. Aber dieſe Gründe reichen ihm auch noch weiter. Denn alles Gewordene iſt auch vergänglich. Das Ungewordene dagegen, der erſte Anfang aller Dinge, der höchſte Gott kann nicht zuſammengeſetzt, ſondern nur eins ſein; es iſt deswegen allein ſich gleich und ohne Gleichen. Giebt es nun außer ihm nichts Unvergängliches, ſo dürfen auch die Seelen der Menſchen, obgleich des Menſchen wegen die ganze Welt gemacht iſt [3], nicht für unſterblich gehalten werden. Sie ſind nicht Theile Gottes, ſondern Werke ſeiner bildenden Kraft und können an ſeiner unvergänglichen Natur nicht Theil haben. Sie ſind nicht das Leben, denn ſonſt würden ſie einem Andern das Leben verleihen, nicht aber ſich ſelbſt; ſie haben alſo am

---

[1] Apol. II p. 56; 60.

[2] Dial. c. Tryph. p. 223.

[3] L. l.; apol. I p. 43.

Leben nur Theil nach dem Willen Gottes. So kann er auch der Platoniſchen Lehre von der Seelenwanderung keinen Beifall geben, beſonders weil ſie vorausſetzen würde, daß im Wechſel des Lebens die Erinnerung an das frühere Leben verſchwände, und mithin auch Lohn und Strafe für die vergangenen Thaten dabei nicht beſtehen könnten [1]. Es verſteht ſich aber, daß Juſtinus darum an die Unſterblichkeit der Seele nicht zweifelt; nur erblickt er in ihr ein Geſchenk Gottes, welches den Frommen zu Theil werde zum Lohn, eine Strafe aber für die Böſen, welchen es ein willkommener Fund ſein würde zu ſterben und nicht mehr zu ſein, welchen er aber doch kaum ein unvergängliches Daſein zu verkünden ſcheint, wenn er behauptet, ſie würden geſtraft werden, ſo lange Gott ſie im Sein erhalten und ſtrafen wollte [2]. An die Unſterblichkeit der Seele oder vielmehr des Menſchen, denn auch ſein Leib wird auferſtehen, deswegen zu zweifeln, weil man keinen Todten wieder auferſtehen geſehn hat, das hält Juſtinus für eine Thorheit, welche nicht beachte, wie vieles uns unerklärlich ſei. Wenn wir es nicht ſähen, würden wir es auch wohl nicht glauben, daß aus einem kleinen Tropfen ein großer Menſch werden könne. Zwar iſt dies Gewordene vergänglich und dieſe ganze Welt wird einſt vom Feuer verzehrt werden, aber welche würdige Vorſtellung haben doch die von der Macht Gottes, welche meinen, alles müſſe in das zurückkehren, woraus es geworden iſt! Wie Gott zerſtören kann, kann er auch erhalten und wiederherſtellen [1]).

---

[1] Dial. c. Tryph. p. 221 sqq.

[2] Ib. p. 223 sq. Sonſt iſt freilich auch vom ewigen Feuer die Rede, welches die Ungerechten zu erdulden haben ſollen, aus Furcht vor welchem aber die Chriſten nicht die Ungerechtigkeit mieden, ſondern aus Liebe zum Schönen. Apol. I p. 47; II p. 71. Nach den Begriffen des Juſtinus können aber die Ausdrücke αἰώνιος und ἀπέραντος αἰών nicht im ſtrengen Sinne genommen werden.

Wenn nun hierin ſchon eine Abweichung von der alten Philoſophie ſich zu erkennen giebt, ſo läßt eine ſolche doch noch entſchiedener ſich vernehmen, wenn Juſtinus dem ſittlichen Gehalte des Lebens ſich zuwendet und dieſem das größeſte Gewicht in ſeiner ganzen Anſicht der Dinge beilegt. Hierzu bricht er ſich Bahn, indem er der Freiheit gegen die Nothwendigkeit des Geſchehens das Wort redet. Es verſteht ſich, daß die ewige und erſte Urſache aller Dinge keiner Nothwendigkeit unterworfen ſein kann. Das Ungewordene iſt von jedem Zwange frei [2]). Wenn es aber auch mit dem Gewordenen etwas anderes iſt, wenn es auch unter der Macht Gottes ſteht, welcher nach ſeiner Allwiſſenheit den Menſchen die Zukunft vorausverkündigen läßt, ſo ſind dieſe doch keinesweges der Nothwendigkeit und dem Schickſale unterworfen in ihrem Leiden und ihrem Thun, ſondern nur weil Gott vorherweiß, was die Menſchen thun werden, hat er ihnen ihr Loos vorherbeſtimmt. Die Weltverbrennung wird eintreten, aber nicht weil alles ſich verwandeln muß, ſondern nach Gottes Rathſchluß, welcher die Guten belohnen, die Böſen beſtrafen will. Alles Gewordene iſt des Gegenſatzes fähig und kann Laſter oder Tugend annehmen; aber ausgezeichnet vor Bäumen und Thieren iſt der Menſch, welcher gleich den Engeln es in ſeiner Gewalt hat Gutes oder Böſes zu wählen; denn ſonſt würde für ihn kein Tadel und kein Lob ſtattfinden, keine gerechte Strafe und kein gerechter Lohn, wie doch ſelbſt alle Philoſophen, wenn auch nur in der Sittenlehre, und alle Geſetzgeber annehmen müſſen. Nur dies iſt das Verhängniß Gottes, daß den Guten Gutes, den Böſen Böſes zu Theil werden ſolle ¹). Auch das Böſe zuzulaſſen iſt Gottes Beſchluß, weil er es für gut erkannte, daß Engel und Menſchen ihre Freiheit hätten nach beſtimmter Ordnung der Zeit, damit ſie ihre Schwäche gewahr würden und einſähen, daß ſie nur auf Gott ihre Hoffnung ſetzen dürften ²). So ſollten ſie, nachdem er ſie gemacht, welche anfangs nicht waren, nachdem er ihnen das Vermögen der Vernunft geſchenkt hatte, durch ihre eigene Wahl des Guten zur Unvergänglichkeit und zur Vertrautheit mit ihm gelangen ³).

---

[1]) Apol. II p. 65.

[2]) Dial. c. Tryph. p. 233.

Jetzt ſind nun aber die Menſchen, verführt von der Schlange, den Verſuchungen der böſen Dämonen anheim gefallen, welche zu ihrer Bundesgenoſſin die in jedem wohnende, zu allem Schlechten geneigte und von Natur vielfarbige Begierde haben ⁴). Doch Gott hat ſie darum nicht verlaſſen; ſondern in ihnen wohnt noch immer das göttliche Wort und die Propheten verkünden ihn, und durch eine Geſetzgebung, welche für verſchiedene Zeiten verſchieden iſt, erweiſt ſich ihnen hülfreich der unveränderliche Gott ⁵). Dabei lehrt nun Juſtinus, wie ſchon früher

---

1) Apol. I p. 45 sq.; apol. II p. 80 sqq.
2) Dial. c. Tryph. p. 329.
3) Apol. II p. 58.
4) L. l.
5) Dial. c. Tryph. p. 240 sq.

angedeutet wurde, daß es nicht die Verwandtſchaft der Seele mit Gott iſt, durch welche wir ſeiner Anſchauung theilhaftig werden könnten, denn auch die unvernünftigen Thiere haben eine Seele, noch auch die Freiheit von Ungerechtigkeit, denn auch die unvernünftigen Thiere thun nichts Ungerechtes, daß auch eben ſo wenig unſer Körper uns fähig mache des höchſten Gutes theilhaftig zu werden, denn unſer Körper dürfte wohl eben ſo viel Tadelnswerthes an ſich tragen, als der Körper der Thiere, ſondern daß nur das tugendhafte Leben uns unſerm Ziele zuführen könne [1]). Da bedarf es denn allerdings, wenn wir geſündigt haben, der Reue und der Buße um uns zu reinigen und der Beſſerung um Gottes würdig zu werden, und von dieſem ſittlichen Leben hängt die Erkenntniß Gottes ab, aber nicht umgekehrt von der Erkenntniß Gottes unſere Rettung [2]). Damit wir uns nun beſſern, darum zögert Gott noch mit ſeinem Gerichte, nicht wegen der Ungerechten, ſondern damit die Zahl der Gerechten, welche er kennt, voll werde [3]); wenn aber die Zeit gekommen iſt und alle zur Gerechtigkeit ſich gewendet haben werden, von welchen Gott wußte, daß ſie nicht hartnäckig im Böſen verharren würden; dann wird das Ende der Welt herbeigeführt werden, und die Gerechten werden zu Gott ſich verſammeln, um ihn zu ſchauen und frei von allem Leiden bei ihm zu bleiben [4]).

Man muß ſich geſtehn, daß dieſe Gedanken des Juſtinus doch nur ſchwach von philoſophiſchen Gründen unterſtützt ſind. Wie ſehr Juſtinus auch die Philoſophie lobt, ſo philoſophirt er doch nur wenig. Dennoch daß er in einem Kreiſe philoſophiſcher Begriffe ſtand und dieſe mit Auswahl für geeignet anſah der chriſtlichen Lehre einverleibt zu werden und zur Stütze zu dienen, iſt bei dem Anſehn, welches er in der Kirche fortwährend genoß, von einem bedeutenden Einfluſſe auf den Fortgang der chriſtlichen Philoſophie geweſen.

---

[1]) Dial. c. Tryph. p. 221 sq.

[2]) Ib. p. 370.

[3]) Apol. I p. 45; apol. II p. 71; 82.

[4]) Apol. I p. 41. ἐν ἀπαθείᾳ συγγενέσθαι θεῷ. Apol. II p. 58.

2. Athenagoras.

In einem ähnlichen Geiſte ſind die Schriften des Apologeten Athenagoras verfaßt, doch mit mehr philoſophiſcher Gelehrſamkeit und einem größern Streben auch in dem ſtrengen Zuſammenhange der Schlüſſe den Heiden es gleich zu thun. Athenagoras wird ein Athenienſer genannt und ſoll dem Heidenthum zugethan geweſen ſein; es wird aber erzählt, daß er mit der Abſicht gegen das Chriſtenthum zu ſchreiben die heilige Schrift geleſen habe und dadurch zum Chriſtenthume bekehrt worden ſei. Seine Apologie, an die Kaiſer Marcus Aurelius und Commodus überſchrieben, wird in den Zeitraum zwiſchen den Jahren 177 — 180 geſetzt 1). Außer ihr haben wir von ihm noch eine andere Schrift über die Auferſtehung des Fleiſches, welche eine rein philoſophiſche Haltung an ſich trägt. Ein ſpäterer und auch ſonſt nicht ſehr glaubhafter Schriftſteller, Philippus Sidetes, giebt an, er ſei der erſte Vorſteher der Katecheten-Schule zu Alexandria ge-

---

1) Vergl. Tzſchirner, der Fall des Heidenthums S. 214 f.

weſen [1]. Dieſer Überlieferung mag ein Gefühl von der nahen Verwandtſchaft zwiſchen den Apologeten und den Alexandriniſchen Lehrern zum Grunde liegen.

An die Anſichten des Juſtinus erinnert, was er über das Verhältniß der alten Philoſophen zum Chriſtenthume ſagt. Sie hätten geſtrebt in einer Sympathie mit dem göttlichen Lebenshauche die Wahrheit und Gott zu finden; aber weil ſie auf ſich allein ſich verlaſſen und nicht von Gott hätten lernen wollen, wären ſie nur in Widerſprüche gerathen. Denn einer jeden Wahrheit pflege ſich die Lüge anzuhängen, nicht wegen der Natur der Dinge an ſich, ſondern durch den Eifer derer, welche die Saat der Geſetzwidrigkeit liebten. Die Chriſten dagegen vertrauen den Propheten oder vielmehr dem göttlichen Geiſte, welcher nach dem Ausdrucke des Athenagoras [2] der Propheten Mund in der Ekſtaſe wie ein Werkzeug bewegt, wie eine Flöte ſpielt [3].

Dennoch will er den Heiden beweiſen, daß der Glaube der Chriſten der wahre ſei [4], der Glaube an einen Gott, welcher dieſe ganze Welt gemacht habe. Denn in einer ähnlichen Weiſe, wie Ariſtoteles, und doch ſehr verſchieden von dieſem, unterſcheidet er zwiſchen dem, was von Natur das Erſte und Wichtigſte iſt in der Erkenntniß, und zwiſchen dem, was für uns oder dem Verhältniſſe nach zuerſt zur Erkenntniß verlangt wird. Von Natur das Wichtigere und Frühere iſt die Rede von der Wahrheit, welche zum Beſten derer geführt wird, die gern und gläubig die Wahrheit aufnehmen; dagegen für unſere Lage iſt die andere Rede die nothwendigere, welche den Irrthum widerlegt und Beweiſe für die Wahrheit beibringt. Denn wie der Landmann nur vergeblich guten Samen in die Erde ſtreuen würde, wenn er nicht zuvor die ſchädlichen Gewächſe, die Erzeugniſſe der wilden Materie, ausgerottet hätte; wie der Arzt keine Hülfe bringen würde, wenn er früher nahrhafte Mittel reichte, ehe dem Zufluſſe des Übels vorgebaut wäre; ſo würde auch der, welcher die Wahrheit lehren will, wenig ausrichten, wenn er nicht zuvor den Unglauben und ſeine fehlerhaften Gründe, die falſche Meinung, die Zweideutigkeit der Worte entfernt hätte. Die Rede daher für die Wahrheit, worunter Athenagoras offenbar die philoſophiſche Rede verſteht, iſt als Vorläufer für die Rede von der Wahrheit zu gebrauchen [1]. Man ſieht, es herſcht hierbei die Vorausſetzung, daß wir zwar von Natur eine Verwandtſchaft mit der Wahrheit oder mit Gott haben — denn das Wort Gottes, die Offenbarung der göttlichen Dinge, iſt zugleich mit dieſen Dingen und das Erſte, von welchem alles ausgeht [2] — daß aber doch das Böſe ſich uns angeſetzt hat und wir nun vor allen Dingen dahin wirken müſſen uns von ihm durch die philoſophiſche Unterſuchung zu reinigen.

---

[1] S. darüber Guerike de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. I p. 15 sqq.

[2] Er erinnert an Ausdrücke des Plutarch. S. m. Geſch. der alten Phil. IV p. 541.

[3] Legatio pro Christ. p. 8; 9; de resurr. p. 40.

[4] Leg. p. 8. ἵνα ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως.

---

[1] De resurr. p. 40 sq.; 50 sq.

[2] Ib. p. 51. τῇ τάξει δὲ (sc. πρωτοστατεῖ ὁ περὶ τῆς ἀληθείας λόγος) ὡς ἐν τούτοις καὶ ἅμα τούτοις ὑπάρχων, ὧν γίνεται μηνυτής.

Was nun ſeinen Grundbeweis für den Glauben an einen Gott, den Schöpfer dieſer Welt, betrifft, ſo finden wir in ihm die ganze Schwerfälligkeit, welche überhaupt dieſen Schriftſteller bezeichnet und welche ſeinen Beweis faſt undurchdringlich macht [1]. Wir ſehen wohl, daß er darauf ausgeht dieſen Beweis in der Art zu führen, daß dadurch die Möglichkeit nicht abgeſchnitten wird eine Gleichheit zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen anzunehmen, wahrſcheinlich um mit ſeiner Lehre die chriſtliche Überzeugung verbinden zu können, daß der Menſch Gott zu ſchauen und ſeine ganze Herrlichkeit in ſich aufzunehmen vermöge. Aber ſeine Behauptung, daß dem Ungewordenen, alſo den Göttern, wenn ſie mehrere ſein ſollten, keine Gleichheit zugeſchrieben werden könnte, beruht nur darauf, daß ſie von niemanden und nach keinem Vorbilde gebildet ſein würden [2]. Eben ſo ungenügend behandelt ſind auch andere Punkte ſeines Beweiſes, daß Gott als ungeworden und keinem Leiden unterworfen auch untheilbar ſein müſſe, daß es keinen Raum und nichts geben würde, in welchem die andern Götter wären außer dem Schöpfer dieſer Welt, weil es überhaupt nur dieſe eine Welt gäbe, welche alles erfülle und von der Vorſehung Gottes umfaßt werde. Wenn wir nur dieſen einen Beweis des Athenagoras zu berückſichtigen hätten, ſo würden wir ihm nichts weiter zuſchreiben können, als daß er mit einigen Kenntniſſen der alten Philoſophie ausgerüſtet zu voreilig an das Unternehmen gegangen ſei dieſe auf das neugewonnene Chriſtenthum anzuwenden.

---

[1] Apol. p. 8 sq. Der Text ſcheint auch verdorben zu ſein. ἀλλ᾽ ὅτι ἀγένητοί τε καὶ γενητοί kann kaum richtig ſein; τε καὶ γενητοί wegzuwerfen ſcheint mir eine zu leichte Conjectur.

[2] L. l. τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι· τὰ δὲ ἀγένητα ἀνόμοια, οὔτε ὑπό τινος οὔτε πρός τινα γενόμενα. Der Grundſatz iſt aus der Platoniſchen Lehre gefolgert: nur gewordene Dinge können ihrem Weſen nach gleich ſein, weil ſie nach einem Muſter gebildet dieſelbe Art haben.

Für dieſe Meinung könnten indeß auch noch andere Sätze ſeiner Lehre zu ſprechen ſcheinen. Die Emanationslehre wendet er ohne irgend eine vorſichtige Beſchränkung auf die Lehre von der Dreieinigkeit an [1]) und verbindet mit der Lehre von den Engeln die Meinung, daß Gott nur die allgemeine Vorſehung zukomme, die Vorſehung dagegen über das Einzelne den Engeln [2]). Von ſeiner Anſicht über die Prophetie haben wir ſchon geſehn, daß ſie von der heidniſchen Vorſtellungsweiſe nicht weſentlich abweicht. Auch die Schöpfungslehre faßt er in einer ähnlichen Weiſe wie Juſtinus, indem er die Materie als das Nicht-Seiende, das Gewordene und Sinnliche Gott entgegenſtellt, dem ſeienden, ungewordenen und nur durch den Verſtand erkennbaren, wiewohl er nicht entſchieden dafür ſich ausſpricht, daß die erſten Elemente der Dinge aus der Materie gebildet worden wären [3]). Ja noch beſtimmter als Juſtinus ſpricht er ſich dafür aus, daß der Grund des Böſen in der Materie zu ſuchen ſei, indem er dem Geiſte, welcher gegen Gott ſich auflehnt, ſeine Anhänglichkeit an die Materie vorwirft, obgleich er dadurch die Freiheit der Engel und der Menſchen nicht aufheben will [1]. Bei dieſer Weiſe ziemlich unvorſichtig die Lehren der alten Philoſophie mit der chriſtlichen Lehre zu vermiſchen könnte man wohl muthmaßen, daß es dem Athenagoras nur wenig um jene philoſophiſche Widerlegung der heidniſchen Irrthümer zu thun geweſen ſei, welche er doch als ein nothwendiges Werk anſah, beſonders wenn man überdies auch bemerkt, daß er die logiſchen Künſte der Stoiker gering achtete und dagegen die Sittenlehre der Chriſten anpries, nicht allein wegen ihrer praktiſchen, ſondern auch wegen ihrer theoretiſchen Kraft, indem ſie auch ſogar Unwiſſende, Handwerker und alte Weiber durch ihre Thaten den Beweis für ihren Glauben an Gott führen laſſe [2].

---

[1]) Ib. p. 10.

[2]) Ib. p. 27.

[3]) Ib. p. 5; 14; de resurr. p. 43. Alle dieſe Punkte ſind bei ihm nur angedeutet und zuweilen ganz widerſprechend neben einander geſtellt. So nennt er Gott ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον. Leg. p. 10. In der Stelle p. 14 ſcheint er ganz entſchieden Gott nur als Bildner der Welt aus der Materie anzuſehn; aber die Materie heißt ihm auch γενητόν, welchen Ausdruck er ernſthafter zu nehmen ſcheint, als er wohl ſonſt genommen wird. Cf. p. 19, wo es aber doch auch wieder heißt, der Künſtler bedürfe der Materie, während an andern Stellen Gott

Eine beſſere Vorſtellung jedoch von ſeinem Fleiße und ſeiner Geſchicklichkeit in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen erhalten wir, wenn wir ſeine Schrift über die Auferſtehung der Todten betrachten. Dies war eine der würdigſten Aufgaben für einen chriſtlichen Philoſophen eine Lehre zu vertheidigen, welche von allen heidniſchen Vorſtellungen

---

unbedürftig genannt wird, und p. 43, wo er nur Einigen die Lehre von der Entſtehung aus der Materie beilegt, ohne ſich ſelbſt zu entſcheiden.

[1] Leg. p. 27. τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ — — ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα.

[2] Ib. p. 11 sq.

ſo weit entfernt lag, und mit allem Ernſt hat Athenagoras ſich ihr unterzogen, wenn wir auch nicht ſagen wollen, daß er in ſeinen Beweiſen alles zur ſichern Ordnung gebracht hätte.

In ſeiner Widerlegung der entgegenſtehenden Zweifel geht er davon aus, daß ſie nur darauf gegründet werden könnten, daß es entweder Gott unmöglich wäre oder daß es nicht in ſeinem Willen läge die Todten wiederaufzuwecken. Zuerſt aber, ſollte es ihm unmöglich ſein, ſo würde dies nur aus einem Mangel ſeiner Einſicht oder ſeiner Macht hergeleitet werden können. Seine Einſicht jedoch erſtreckt ſich über alle Dinge, auch über das Zukünftige, auch über das Aufgelöſte, und ſeine Macht, welche die Leiber der Menſchen aus dem Nicht-Seienden hervorgebracht hat, muß auch wohl zureichend ſein ſie wiederherzuſtellen [1]. Doch bleibt Athenagoras nicht bei dieſen allgemeinen Grundſätzen ſtehen, ſondern geht auch auf beſondere Schwierigkeiten ein. Eine ſolche wird daraus hergeleitet, daß durch die Nahrung entweder unmittelbar oder mittelbar Theile der Materie, welche dem einen menſchlichen Leibe angehörten, in den andern Leib übergehen, ſo daß es unmöglich ſein würde dieſe Theile dem einen und auch zugleich dem andern Leibe wiederherzuſtellen. Hiergegen aber macht Athenagoras geltend, daß viele Dinge, welche zur Nahrung gebraucht werden, nur durch den Körper kürzere oder längere Zeit hindurchgingen ohne wahrhaft verdaut oder dem Leibe angeeignet zu werden. Die Ernährung des Leibes geſchehe nach beſtimmten Geſetzen, nach welchen nur einiges demſelben befreundet iſt und zu ſeinem Wachsthume dienen kann, während anderes in natürlichen, geſunden oder krankhaften Wegen wieder ausgeſtoßen wird; dieſe Geſetze wären nun aber von der Art, daß niemals das Gefürchtete eintreten könnte, daß menſchliches Fleiſch mit menſchlichem Fleiſche ſich vermiſchte, denn nichts wäre unſerm Leibe ſo feindlich, als Nahrung vom menſchlichen Leibe. So wäre es von der göttlichen Weisheit angeordnet. Dabei gebraucht Athenagoras zu ſeinem Zwecke nicht ungeſchickt die Ariſtoteliſche Lehre von dem Überſchüſſigen im thieriſchen Leibe, welches nur eine Zeit lang an ihn ſich anſetze, aber der wahren Natur desſelben nicht angehöre, und man ſieht wohl, wie hierdurch ein Begriff von dem Leibe, welcher wiedererſtehen ſoll, ſich ihm bildet, der den ſinnlichen Leib, wie er uns erſcheint, von allen zufälligen Anhängſeln zu reinigen beſtimmt iſt [1]).

---

[1] De resurr. p. 42 sq.

Um den zweiten Theil ſeiner Widerlegung durchzuführen, daß es nicht gegen den Willen Gottes ſein könne den menſchlichen Leib wiederherzuſtellen, theilt er alles, was gegen den Willen Gottes iſt, in zwei Theile; denn es iſt entweder ungerecht oder Gottes unwürdig. Ungerecht aber iſt die Erneuung der menſchlichen Leiber weder für die erneuten Menſchen, noch für die andern Dinge. Nicht für die andern Dinge, weder für die Dinge der überſinnlichen Welt, denn dieſe erleiden dadurch nichts, noch für die Dinge der ſinnlichen Welt, denn dieſe werden alsdann nicht mehr ſein, oder ſollten ſie auch ſein, ſo wür-

---

1) Ib. p. 43 sqq.

den ſie doch keinen Anſpruch an Gerechtigkeit haben und nicht nach demſelben Maße zu meſſen ſein, wie die Menſchen, weil ſie ihnen nicht gleich wären. Noch weniger für die erneuten Menſchen; denn wenn ein Menſch bei ſeiner Wiedererweckung ſtatt eines vergänglichen einen unvergänglichen Körper empfängt, ſo iſt dies weder ein Unrecht für ſeine Seele, welcher es kein Unrecht war im vergänglichen Körper zu wohnen, noch für ſeinen Leib, welchem ſogar dadurch kein Unrecht geſchah, daß er als ein vergänglicher mit der unvergänglichen Seele verbunden war [1]). Daß aber die Wiedererweckung des Körpers Gottes auch nicht unwürdig iſt, folgt auf dieſelbe Weiſe; denn wenn es Gottes nicht unwürdig iſt einen vergänglichen und dem Leiden unterworfenen Körper zu machen, ſo noch weniger einen unvergänglichen und leidenloſen [2]). Hierzu fügt alsdann Athenagoras noch, daß auch kein wahrer Unterſchied ſei zwiſchen Gottes Willen und ſeiner Macht; denn was er wolle, das könne er, und was er könne das wolle er [3]).

Wir haben das ganze Schema dieſer Widerlegung mitgetheilt um zu zeigen, daß Athenagoras nicht ohne eine gewiſſe Kunſt in ſeinen Beweiſen zu Werke geht, alles auf Eintheilungen nach Gegenſätze zurückführend. In der weitern Ausführung ſeiner poſitiven Beweiſe glauben wir kürzer ſein zu dürfen, obwohl auch dieſen ein ähnliches Verfahren zum Grunde liegt.

Die Beweiſe werden hergenommen theils von der

---

1) Ib. p. 49 sq.
2) Ib. p. 50.
3) L. l.

Schöpfung des Menſchen und von ſeiner Natur, theils von der Nothwendigkeit des Gerichts. Gott als ein weiſes und vernünftiges Weſen konnte nichts Zweckloſes hervorbringen; es frägt ſich daher nur, ob er den Menſchen zu ſeinem eigenen Zwecke gemacht hat oder wegen irgend eines andern Zweckes. Über dieſe Frage entſcheidet ſich Athenagoras nicht unbedingt; denn auf der einen Seite bewegt ihn der Gedanke, daß Gott unbedürftig ſei und deswegen keine Zwecke für ſich ſelbſt verfolgen könne; auf der andern Seite bemerkt er aber auch, daß zwar nach dem erſten und allgemeinen Grunde Gott alles gemacht habe ſeinetwegen, wegen ſeiner Güte und Weisheit, nach dem Grunde aber, welcher den gewordenen Dingen näher liege, zum Beſten dieſer Dinge [1]. Dieſer letztern Anſicht folgt er nun in ſeinen Beweiſen. Wenn nun aber der Menſch zu einem Zwecke geworden iſt, welcher unter den gewordenen Dingen geſucht werden muß, ſo wird dieſer entweder im Menſchen ſelbſt liegen oder in irgend einem andern Weſen. Wollten wir das Letztere annehmen, ſo müßten wir ſeinen Zweck entweder in den unſterblichen Naturen dieſer Welt ſuchen oder in den vernunftloſen Geſchöpfen; jene jedoch bedürfen des Menſchen nicht, und dieſe ſind nur dazu da von den vernünftigen Weſen beherſcht zu werden; denn das Vernünftige darf der Unvernunft nicht unterworfen ſein [2]. Liegt nun aber der Zweck des Menſchen in ihm ſelbſt, ſo dürfen wir dieſem kein vergängliches Leben zuſchreiben. Denn nur die Mittel vergehn, ſobald ſie ihren Zweck erfüllt haben, was aber ſeiner ſelbſt wegen iſt, das kann ſeinen Zweck nur in ſeinem Sein finden und iſt deswegen ewiger Natur. So müſſen wir behaupten, daß der Menſch, Gottes Bild, der Vernunft theilhaftig, dazu beſtimmt iſt Gott und ſeine Weisheit ewig zu erkennen und ſeinem Geſetze ewig zu folgen [1]. Die Unſterblichkeit der Seele iſt hiernach gewiß; aus ihr folgt aber auch nothwendig die Auferſtehung des Leibes. Denn wenn die Seele ewig ihrer Natur gemäß leben ſoll, ſo muß ſie auch ewig im Leibe leben, indem ihre Natur dazu gemacht iſt den Trieben des Leibes vorzuſtehen und das, was ihr von außen aufſtößt, nach den gebührenden Kennzeichen und Maßen zu beurtheilen und zu meſſen [2]. Nicht die Seele ſoll immerdar leben, ſondern das lebendige Weſen, der Menſch, eine Harmonie und Sympathie des Leibes und der Seele, und daher auch der Leib, nach ſeinen Geſetzen bewegt, die ihm beſtimmten Verwandlungen erfahren, durch verſchiedene Alter hindurchgehend, nach den übrigen zuletzt auch die Auferſtehung; denn die Auferſtehung iſt nur die letzte Verwandlung des Leibes, eine Verwandlung ins Beſſere [3]. Nicht alles hat ſein Bleiben in derſelben Weiſe, ſondern das Unſterbliche bleibt als Unſterbliches, das Sterbliche aber nur durch allmälige Fortbildung, welche zu einem unvergänglichen Zuſtande führen ſoll. Das Leben des Menſchen iſt ſeiner Natur nach ungleichmäßig; auch der Schlaf unterbricht ſein waches Bewußtſein; ſo kann auch der Tod eine Unterbrechung des Lebens herbeiführen, ohne daß darum der Glaube an die Auferſtehung aufgehoben werden müßte. Wer würde von dem Samen erwarten, daß er die Glieder des Leibes aus ſich entwickeln ſollte? Dennoch ſehen wir, daß es geſchieht. So dürfen wir auch nicht zweifeln, daß aus dem Tode ein neues Leben ſich entwickeln könne. Denn die Urſache, durch welche wir geworden ſind, mit unſerer Natur verwachſen, hat dazu die Gewalt [1]). Man ſieht, daß er die Auferſtehung als einen phyſiſchen Proceß ſich begreiflich zu machen ſtrebt, indem er auch im phyſiſchen Leben die allmächtige Kraft Gottes gegenwärtig erblickt. Dies und die Überzeugung von der Einheit des Leibes und der Seele in einer Perſon bildet den Kern ſeines Beweiſes.

---

[1] Ib. p. 52 sq.; cf. leg. p. 26.

[2] De resurr. p. 52.

---

[1] Ib. p. 53; 54.

[2] Ib. p. 53. πέφυκε δὲ ταῖς τοῦ σώματος ἐπιστατεῖν ὁρμαῖς καὶ τὸ προσπίπτον ἀεὶ τοῖς προσήκουσι κρίνειν καὶ μετρεῖν κριτηρίοις καὶ μέτροις.

[3] L. l.; ib. p. 56 sq.

Was nun ferner den Beweis aus der Nothwendigkeit des Gerichts betrifft, ſo tadelt Athenagoras die, welche auf dieſen Beweis allein Gewicht legten; denn alle Menſchen ſollten auferſtehen, nicht alle aber gerichtet werden, wie denn z. B. die im erſten Alter geſtorbenen Kinder kein Gericht träfe, weil ſie weder Lohn noch Strafe für ihre Thaten zu erwarten hätten. Der erſte Grund der Auferſtehung ſei alſo nicht das Gericht, ſondern der Wille des Schöpfers und die Natur des Geſchaffenen [2]). Daran ſchließe ſich aber alsdann auch der Beweis an, welcher vom Gerichte hergenommen werde. Denn wer davon überzeugt ſei, daß Gott alles gemacht habe, der müſſe

---

1) Ib. p. 57 sqq.
2) Ib. p. 55 sq.

auch ſeiner Vorſehung vertrauen, welche ſich über alles erſtrecke, über das Offenbare, wie über das Verborgene, und welche jedem Weſen darreichen werde, was ſeine Natur verlange. Der Menſch nun als bedürftig verlange Nahrung, als ſterblich Nachkommen, als vernünftig das Gericht, und das letztere bedürfe er wegen der Geſetzmäßigkeit, welche er in den beiden erſtern Dingen bewahren ſolle. Da nun aber die beiden erſtern Dinge auf das ganze lebendige Weſen, alſo auf die Verbindung zwiſchen Seele und Leib ſich beziehen, ſo müſſe auch das Gericht das ganze Weſen, alſo Seele und Leib treffen, und weil das Gericht im gegenwärtigen Leben nicht eintritt, ſo müſſe im künftigen Leben die Verbindung zwiſchen Seele und Leib wiederhergeſtellt werden [1]). Athenagoras ſtellt dieſen Beweis auch noch von andern Seiten in das Licht. Er bemerkt, daß der Menſch, wenn nicht Strafe und Lohn wären, keinen Vorzug vor den Thieren haben würde, ſondern wie das Vieh nur der Gegenwart und ihrer Genüſſe eingedenk leben dürfte; daß aber für ſo viele Vergehungen, von welchen eine jede den Tod verdiente, in dieſem Leben keine würdige Strafe gelitten werden könnte. Sein Hauptgrund jedoch läuft immer darauf hinaus, daß nicht die Seele für ſich oder der Leib für ſich ſündigte und Gutes thäte, ſondern der Menſch aus beiden Theilen zuſammengeſetzt, und daß daher auch die Gerechtigkeit verlangte, daß beide Theile in der Einheit des Menſchen Strafe und Lohn empfingen [2]). Einmal jedoch wird dabei auch die Ariſtoteliſche

---

[1] Ib. p. 60 sq.

[2] Ib. p. 61 sqq.

Lehre zur Hülfe gerufen, daß die Seele ohne den Leib keine Erinnerung ihrer Thaten haben würde [1]). Dieſen Gründen fügt er alsdann auch noch den Blick auf den eigenthümlichen Zweck des Menſchen hinzu. Das höchſte Gut kann nicht in der Befreiung von aller Unluſt beſtehen, welche auch den gänzlich unempfindlichen Dingen zukommt, noch in der Fülle der Lüſte, denn darin würde das Vieh uns überlegen ſein, die Tugend aber unterliegen; doch auch in der Glückſeligkeit der Seele für ſich allein ſoll es nicht geſucht werden, denn es iſt zu denken als Zweck des ganzen Menſchen, desſelben Menſchen, welcher dieſes frühere Leben gelebt hat, und deswegen iſt es nothwendig, daß auch dieſer ganze Menſch wiederhergeſtellt werde durch die Auferſtehung der Todten. Da ſoll alsdann der Menſch an der Ewigkeit derer Theil haben, welchen vornehmlich und zuerſt die natürliche Vernunft (φυσικὸς λόγος) geeinigt iſt, und in der Erkenntniß des Seienden und ſeiner Beſchlüſſe ſeinen Ruhm finden [2]).

Wenn nun auch Athenagoras auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre von keinem bedeutenden Einfluß geweſen zu ſein ſcheint, denn er wird ſelten und nur von Spätern angeführt, ſo vertritt er uns doch eine Richtung des Geiſtes, welche zu ſeiner Zeit in der Griechiſchen Kirche gewiß häufig vorkam, vollſtändiger als irgend ein Anderer. Das Beſtreben die heidniſche Philoſophie gegen das Heidenthum ſelbſt zu kehren und ſie zur Begründung der chriſtlichen Lehre zu gebrauchen war den Chriſten natür-

---

1) Ib. p. 61.
2) Ib. p. 66 sqq.

lich, welche früher in der heidniſchen Philoſophie erzogen worden und in ihr wenigſtens ſo tief gewurzelt waren, daß ſie die überzeugende Kraft ihrer Gründe einigermaßen beurtheilen konnten. Dabei iſt es bemerkenswerth, wie ſeine Vertrautheit mit der Griechiſchen Philoſophie ihn auch ſo entſchieden dahin führt der phyſiſchen Seite unſeres Lebens eine größere Aufmerkſamkeit zu ſchenken, als es gewöhnlich von den Kirchenvätern geſchah. Ihm iſt der Geiſt nur eine Seite unſeres Lebens, welche ohne die leibliche Seite nicht ſein kann. Dieſe Anſicht, welche durch ſeine Beweiſe hindurchgeht, iſt aber nicht im Stande ihn nach der Weiſe der Platoniker der Seelenwanderung geneigt zu machen, wie denn überhaupt die chriſtliche Lehre dieſe Hypotheſe verworfen hat. Es ſträubt ſich dagegen der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und den unvernünftigen Thieren und die feſte Überzeugung, daß auch von der phyſiſchen Seite der Menſch ein dauerndes Weſen ſei und Lohn und Strafe in derſelben Perſon zu erwarten habe. Auch deswegen iſt Athenagoras uns merkwürdig, weil er reiner als alle übrige Kirchenlehrer der erſten Jahrhunderte aus der Platoniſchen Philoſophie, welche faſt überall bei ihm anklingt, ſeine Bildung geſchöpft hat und ſo den Einfluß dieſer Philoſophie auf die chriſtliche Lehre auf das augenſcheinlichſte uns darſtellt.

3. Theophilus.

Daß die Platoniſche Philoſophie unter den Chriſten der Griechiſch redenden Kirche beſonders geachtet wurde, zeigt auch ein dritter Apologet, der Biſchof Theophilus von Antiochia, welcher ſeine noch erhaltene Apologie unter dem Kaiſer Commodus ſchrieb [1]. Unter allen übrigen Arten der alten Philoſophie hebt er ſie beſonders hervor, obgleich er an ihr manches zu tadeln findet [2], wie ſich denn in ſeinen Äußerungen überhaupt ſchon ſtärker der Widerſpruch gegen die alte Philoſophie regt, als bei den vorher betrachteten Apologeten. Beſonders von Seiten ihrer ſittlichen Vorſchriften erſcheint ſie ihm ſehr tadelnswerth. Seine Apologie iſt uns weniger wichtig, als die vorher erwähnten, weil ſie weniger philoſophiſchen Geiſt und weniger Kenntniß der alten Philoſophie verräth, als die vorhergehenden. Im Ganzen finden wir in ihr dieſelben Anſichten herſchend, zu welchen Juſtinus ſich bekannte; doch hebt Theophilus auch einige Punkte der chriſtlichen Überzeugungen noch deutlicher hervor und weicht in andern entſchieden und zum Vortheil ſeiner Lehre vom Juſtinus ab.

Wenn die Lehre des Juſtinus von dem Samen des Wortes, welcher in alle Vernunft gelegt ſei, weſentlich nur die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung unter den Menſchen behauptet, ſo finden wir auch beim Theophilus die Grundzüge derſelben wieder. Dem Heiden, welcher ihn auffordert ihm ſeinen Gott zu zeigen, antwortet er: zeige mir deinen Menſchen und ich werde dir meinen Gott zeigen; ich werde dir zeigen die ſehenden Augen deiner Seele und die hörenden Ohren deines Herzens, welche Gott ſchauen und hören können. Nicht Gott iſt Schuld daran, daß er nicht geſehen wird; ſondern die böſen Thaten, die Sünden der Menſchen ſind es, welche ihnen Gott verbergen. Denn der Menſch, welcher Gott ſehen will, muß wie ein glänzender Spiegel ſein und ein reines Herz haben. Die Sünden aber ſind wie der Roſt, welcher den Spiegel verdirbt [1]. Beſchreiben kann man die Geſtalt Gottes nicht; er iſt unerfaßlich; jedes Wort, durch welches man ihn ausdrücken wollte, würde nur eine ſeiner Beziehungen oder eins ſeiner Werke bezeichnen [2]. Nur durch ſeine Werke will er erkannt werden. Auch Theophilus eignet ſich den Sokratiſchen Gedanken an, daß ſo wie die Seele, ſo auch Gott nicht mit Augen erblickt werden könne, ſondern daß man nur ſeine Vorſehung in der Anordnung der Welt zu erkennen vermöge. Gleich wie der Granatapfel viele Zellen in ſich umfaßt, die Zellen aber wieder Kerne, ſo umfaßt der Geiſt Gottes die Welt und die Welt viele Geſchöpfe. Kann man ſich nun wundern, daß dieſe Gott nicht erblicken können, welcher wieder ſeinen eigenen Geiſt umfaßt [3]? Dieſer Anſicht gemäß gefällt ſich auch Theophilus in einer weitläuftigen und beredten Auseinanderſetzung der weiſen Anordnung der Welt, welche von ihrem Urheber zeuge [4]. Aber um dieſen Beweis der Herrlichkeit Gottes zu faſſen, dazu gehöre auch eine reine Seele, ein heiliges und gerechtes Leben, welches vom Glauben und von der Furcht

---

[1] Das zeigt Theoph. ad Autol. III p. 137 sq. Der hier erwähnte Kaiſer Aurelius Verus iſt nicht Lucius Verus, ſondern Marcus Aurelius, der auch den Beinamen Verus führte, wie ſchon Andere bemerkt haben.

[2] Ib. p. 120.

---

[1] Ib. I p. 69 sq.

[2] Ib. p. 71.

[3] Ib. p. 72.

[4] Ib. p. 72 sqq.

Gottes erfüllt ſei. Warum aber, ruft er dem Heiden zu, warum willſt du nicht glauben? weißt du nicht, daß alle Dinge vom Glauben abhängen? Der Landmann kann nicht ſäen ohne Glauben, der Seemann nicht ſchiffen, der Kranke nicht geſunden, der Schüler nicht lernen ohne Glauben. Dem Gott ſollen wir unſer Vertrauen ſchenken, von welchem wir unſer Daſein empfangen haben [1].

Schon im Obigen iſt angedeutet, daß Theophilus die ſchöpferiſche Kraft, den Geiſt Gottes, welcher alle Welt umfaßt, von Gott ſelbſt unterſcheidet. Dieſe Kraft iſt das Wort Gottes, welches er in ſeinen Eingeweiden trug, vor allen Geſchöpfen aber mit ſeiner Weisheit erzeugte, daß er durch dasſelbe die Welt ſchaffe [2]. Eine genauere Auseinanderſetzung dieſer Verhältniſſe findet ſich bei ihm nicht [3]. Dasſelbe Wort Gottes offenbarte ſich alsdann den Propheten; denn Gott ſelbſt iſt unerfaßlich; es gebrauchte ſie als ſeine Werkzeuge, beſonders unter den Juden, doch iſt dabei der Gedanke nicht ausgeſchloſſen, daß auch die Heiden an dieſer Offenbarung ihren Antheil gehabt hätten [4]. Hierin mit dem Juſtinus übereinſtimmend, ſetzt er ſich dagegen in einen entſchiedenen Widerſpruch gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie. Er hatte eine eigene Schrift gegen den Hermogenes verfaßt [5] und in ſeiner Apologie kommt er mehrmals auf dieſen Punkt zurück. Seine Gründe beruhen darauf, daß Gott als unbedürftig gedacht werden müſſe, weil er alles umfaſſe, als der alleinige Herſcher der Welt, deſſen Werke nicht mit den Werken der Menſchen verglichen werden dürften. Er findet es Gottes unwürdig, wenn er nur aus einer zum Grunde liegenden Materie die Welt gemacht haben ſollte, wie ein menſchlicher Künſtler. Der Menſch könne nicht, wie Gott, in ſeine Werke Bewegung, Athem, Empfindung und Vernunft legen; ſo wie nun Gott hierin viel mächtiger ſei als der Menſch, ſo dürfe man ihm auch die Macht zuſchreiben aus dem Nicht-Seienden alles zu machen, was er wolle und wie er es wolle. Wenn man die Materie für ungeworden anſehe, ſo verwirre man den Gegenſatz zwiſchen dem Gewordenen und dem Ungewordenen. Wäre ſie ungeworden, ſo wäre ſie Gott gleich; im Begriffe des Ungewordenen liege es unveränderlich zu ſein, und ſo würde auch die Materie gegen die Hypotheſe als unveränderlich angeſehn werden müſſen [1]).

---

[1] Ib. p. 74 sqq.

[2] Ib. II p. 88.

[3] Ausdrücklich erkennt Theophilus die Dreieinigkeit an (ib. p. 94); aber nach vorher angeführten Äußerungen nicht im Sinne der ſpätern Orthodoxie.

[4] Ib. II p. 87 sq.; p. 100.

[5] Euseb. hist. eccl. IV, 24.

Nun hat aber Gott die Welt geſchaffen, um ſich zu offenbaren. Den Menſchen hat er dazu gemacht, daß er von ihm erkannt werde; für den Menſchen hat er die Welt vorher bereitet [2]). Nach den oben angeführten Lehren müſſen wir erwarten, daß Theophilus die Erkenntniß Gottes von der Sündloſigkeit des Menſchen abhängig mache; aber nicht allein dies, ſondern er ſieht auch den erſten Menſchen als ein Weſen an, welches in ſeiner ur-

---

1) Adv. Autol. II p. 82; 88.

2) Ib. I p. 72; II p. 88.

ſprünglichen Unſchuld doch nur einem Kinde glich und erſt allmälig zu größerer Vollkommenheit gelangen konnte und zu größerer Einſicht; denn die Stufenreihe der Lebensalter durfte nicht überſprungen werden. So finden wir auch beim Theophilus eine deutliche Einſicht in die Nothwendigkeit des phyſiſchen Proceſſes, an welchen unſere geiſtige Entwicklung gebunden iſt. Er verknüpft damit den fruchtbaren Gedanken einer göttlichen Erziehung, unter welcher die fortſchreitende Entwicklung unſeres Lebens ſtehe. Das Fortſchreiten des Menſchen in der Erkenntniß Gottes war an ſeinen Gehorſam gegen Gott gebunden, und deswegen verlieh Gott dem Menſchen auch Freiheit und die Gewalt über ſich ſelbſt, damit er durch ſich ſelbſt ſeinen Lohn empfange. So hat Gott den Menſchen auch nicht unſterblich gemacht, ſonſt würde er ihn zu einem Gott gemacht haben, noch auch ſterblich, damit er nicht Schuld an ſeinem Tode ſei; ſondern er hat ihm nur die Fähigkeit gegeben durch ſeine eigene Wahl das ewige Leben ſich zu gewinnen und ein Gott oder auch die Schuld ſeines Todes zu werden. So iſt es nun geſchehen, daß der Menſch durch ſeinen Ungehorſam gegen das Gebot Gottes in einen ſchlechtern Zuſtand gerathen iſt; damit aber iſt zugleich die ganze Schöpfung verkehrt worden und hat das Schlechte und Verderbliche in ſich aufgenommen. Denn nach der früher berührten Anſicht des Theophilus von der weiſen Anordnung der Welt, in welcher die Güte Gottes durch keine Materie beſchränkt wurde, behauptet er, daß zuerſt alles gut geſchaffen worden ſei; alsdann aber habe die Sünde des Menſchen nicht allein ihn ſelbſt, ſondern auch alles übrige verdorben und mitzuſündigen verleitet, wie ein ſchlechter Hausherr das ganze Hausweſen verderbe. Nachdem jedoch der Menſch gefallen war, hat ihn Gott aus Langmuth doch nicht verderben wollen, ſondern ihm Gelegenheit zur Buße und Beſſerung gegeben, welche uns immer noch frei ſteht, damit wir durch unſere Thaten das unvergängliche Leben gewinnen. Dann ſoll auch nach unſerer Beſſerung die übrige Schöpfung zu ihrer frühern Beſtimmung zurückgeführt werden und die zu einem neuen Leben gelangte Seele in einem neuen Leibe wohnen. Denn überall iſt Auferſtehung in der Natur, ein Bild der künftigen Auferſtehung, welche nicht unbegreiflicher iſt, als was wir täglich erleben [1].

Es iſt ein milder Geiſt, welcher durch dieſe Schrift hindurchgeht, welcher in der Natur ein Bild der höhern Verheißungen ſieht, ein Bild Gottes, wenn auch jetzt getrübt durch die Sünde, welcher aber eben deswegen vor allen Dingen uns zur Sittlichkeit ermahnt, damit wir Gottes Offenbarungen reiner in uns aufnehmen können. Seine Begriffe ſind im Ganzen wohl zuſammengeſtellt; doch fehlt ihnen die Schärfe des Denkens, welches ſich neue Bahnen bricht, die höhere Weihe des Philoſophen.

4. Tatianus.

Wir haben uns bis zuletzt aufgeſpart einen vierten Apologeten zu erwähnen, den Aſſyrier Tatianus, obgleich ſeine Apologie etwas früher geſchrieben iſt, als die beiden vorher betrachteten, und bei ihm manche Lehren vorkommen, an welchen auch Theophilus Theil hat. Wir haben es gethan, weil in ſeiner Apologie eine Denkweiſe ſich verräth, welche doch in weſentlichen Stücken von den Anſichten der früher betrachteten Apologeten abweicht und beſonders das Schwankende der Stellung bezeichnet, in welcher ſich dieſe Männer zum Chriſtenthume befanden. Aus der Philoſophie oder der gelehrten Bildung der Heiden hervorgegangen, aus ihr zum Theil wenigſtens die Antriebe ſchöpfend, welche ſie zu einem neuen Glauben, zu einer neuen Philoſophie führten, mußte es ihnen ſchwer halten in ein ſicheres Verhältniß zu ihrem frühern und ihrem ſpätern Glauben ſich zu ſtellen. Die Gefahr lag eben ſo nahe zu viel vom alten in den neuen Glauben herüberzunehmen, als zu heftig den alten Glauben zu verdammen. Denn es war wohl natürlich, daß auch eine leidenſchaftliche Bewegung bei ihnen ſich regte gegen die Partei, welche ſie verlaſſen hatten und welche ſie und ihre neuen Glaubensgenoſſen als Abtrünnige verfolgte. Es iſt dem Chriſtenthum begegnet, was einer jeden Neuerung unter den Menſchen begegnen muß, wie ſicher ſie auch auf dem älteſten, auf einem göttlichen Grunde ruhen möge, daß es in der Abwendung von der frühern Bildung nicht ſogleich eine richtige Einſicht darüber gewinnen konnte, was von jener beibehalten und was von ihr verworfen werden mußte. Die Anhänger des Neuen ſind Proſelyten, von welchen es ungewiß bleibt, ob mehr ihre Überzeugung von der Verwerflichkeit des Alten oder ihr ſicheres Bewußtſein von der Vortrefflichkeit des Neuen ſie ihren Glauben und ihre Partei zu wechſeln getrieben hat. Iſt nur jenes der Fall, ſo können ſie leicht verſucht werden noch einmal zu wechſeln.

---

[1] Ib. I p. 77; II p. 96; 101 sqq.

Ein lebendiges Bild von den Zuſtänden der letztern Art bietet das Leben des Tatianus dar. Von Geburt ein Aſſyrier war er in der Griechiſchen Literatur unterrichtet worden und ſcheint ſelbſt das Geſchäft eines herumwandernden Sophiſten getrieben zu haben [1]. Er rühmt ſich alle Arten des Gottesdienſtes geprüft und ſelbſt die Myſterien erforſcht zu haben [2]. Aber er wurde nur durch die Gräuel dieſer Gottesdienſte und ihrer Fabeln mit Abſcheu erfüllt, konnte auch eben ſo wenig den philoſophiſchen Umdeutungen dieſer Fabeln in einen phyſiſchen Sinn ſeinen Glauben ſchenken, weil ſie das Göttliche aufheben [3]. Unter ſolchen Überlegungen kommt er nach Rom. Hier erblickt er nun dieſelben Gräuel in einem noch größern Maßſtabe. Von der Philoſophie iſt ſeine Seele ſchon auf einen reinern Gottesdienſt, auf die Verehrung eines heiligen Gottes geleitet worden; aber dieſe Lehren der Philoſophie vermögen nichts; die ſchmäligen Sitten des Heidenthums herſchen noch in der Hauptſtadt der Welt. Die Zügelloſigkeit des Wandels, welche er unter den Heiden herſchend findet, ſteigert ſeinen Unwillen. Das iſt nicht das rechte Reich (πολιτεία), nicht die rechte Ordnung des Lebens. Eben ſo ruchlos ſcheinen ihm auch die Sitten der Philoſophen, welche er mit den härteſten Schmähungen belegt [4]. Dazu kommt die Betrachtung, daß die Philoſophen, wie die Geſetze der Heiden unter

---

1) Orat. c. Graec. p. 170; 174. Vergl. über den Tatianus überhaupt Daniel Tatianus der Apologet. Halle 1837.

2) Ib. p. 165.

3) Ib. p. 160.

4) Ib. p. 142 sqq.

einander uneinig, ihre Anhänger in Parteiungen zerfallen ſind; nichts wirft er ihnen lieber vor, als dieſen Zwieſpalt unter ſich ſelbſt; denn davon geht er zuverſichtlich aus, daß nur ein Reich, eine Allen gemeinſame Ordnung des Lebens ſein ſollte[1]. In dieſem Zuſtande des Gemüths wird er nun mit den heiligen Schriften des alten Bundes bekannt; ſie machen Eindruck auf ihn durch ihr Alterthum, durch das Göttliche ihres Inhalts, durch die Einfachheit ihrer Rede, durch die leicht faßliche Auseinanderſetzung der Schöpfungsgeſchichte, durch den prophetiſchen Geiſt, der in ihnen herſcht, durch die Größe der Gebote, durch die Lehre von einem Gott, dem Alleinherſcher über alle Dinge[2]. Wahrſcheinlich lernte er dieſe Schriften bei Chriſten kennen und wurde vornehmlich durch den Juſtinus in die Lehre der Chriſten eingeführt. Unter ihnen fand er nun alles, was er ſuchte, Reinheit und Heiligkeit eines ſtrengen ſittlichen Wandels, Einmüthigkeit der Geſinnung, des Lebens und der Lehre, eine Feſtigkeit der Überzeugung, welche für den Glauben den Tod zu leiden nicht ſcheute. Er fand ein Reich ohne Spaltung, ein Reich nach Gottes Geboten[3]. Seine Bekehrung zum Chriſtenthum ſcheint nicht lange vor dem Martertode des Juſtinus eingetreten zu ſein, er aber kurz nach dieſem auch ſeine Apologie unter dem Titel einer Rede gegen die Griechen, die einzige ſeiner Schriften, welche uns erhalten worden iſt, geſchrieben zu haben.

---

[1] Ib. p. 162; 164. *μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἁπάντων τὴν πολιτείαν.*

[2] Ib. p. 165.

[3] Ib. p. 174.

Später finden wir ihn als das Haupt einer gnoſtiſchen Secte, der Enkratiten, wieder erwähnt [1]. Er ſoll dieſe im Orient und beſonders in Syrien verbreitet haben.

Es iſt merkwürdig, daß ein Mann, welcher ſo großes Gewicht auf die Einigkeit der Kirche legte, doch ihr abtrünnig werden konnte. Aber die Keime der ſpätern Umwandlung ſeiner Geſinnung oder der Parteiung, welcher er zuletzt folgte, kann man ſchon in ſeiner Apologie finden. Dieſe iſt eine heftige Parteiſchrift, welche gegen die Griechiſche Bildung mit Leidenſchaft eifert. Er geht ſo weit den Griechen ihre Uneinigkeit in den Dialekten vorzuwerfen [2]. Er will ihnen den Ruhm nicht laſſen, die Erfinder der Künſte zu ſein; denn alles haben die Barbaren erfunden, und nun bringt er viele Beiſpiele herbei ſeinen Satz zu beweiſen, Beiſpiele, welche nicht allein ein ſchlechtes Anſehn für ſich haben, ſondern auch zeigen, daß er nicht einmal die Erfindung ſchlechter Künſte ſeinen Gegnern zugeſtehn will; auch die Magie, Traum- und Sterndeuterei, ja die Opferkunſt ſollen die Barbaren erfunden haben [3]. Man möchte ſagen, daß in ſolchen Sätzen weniger der Chriſt, als der Barbar ſich vernehmen ließe. Auf jeden Fall finden wir die Mäßigung in ſeiner Schrift nicht, welche das Zeichen der innern Sicherheit iſt. Auch in ſeinen Äußerungen über Gott und ſeine Offenbarung vermiſſen wir die Vorſicht, welche die früher betrachteten Apologeten zeigten. Ihre Philoſophie, weſentlich aus derſelben Quelle hervorgegangen, aus welcher

---

1) Iren. I, 28, 1, welcher die Hauptquelle iſt.

2) Or. c. Graec. p. 142.

3) Ib. p. 141 sq.

die gnoſ [illegible] ſtammte, vermied doch die Bilder pantheiſtiſcher Färbung und vermied nicht weniger bei allen den Bildern, welche der Emanationslehre angehören, einen zu tiefen Abſchnitt zwiſchen dem unerkennbaren Gott und dem aus ihm hervorgegangenen Worte, dem Werkmeiſter der Welt, zu ſetzen. Tatianus dagegen iſt hierin bei Weitem weniger vorſichtig. Er nennt Gott die Subſtanz des All, die Subſtanz der ſichtbaren und unſichtbaren Dinge ¹). Er behauptet zwar, als das göttliche Wort nach dem Willen der Einfachheit des Vaters geworden ſei, ſei es nicht abgeſchnitten worden von dieſem, ſetzt aber doch eine Theilung zwiſchen beiden ²). Man wird geſtehn müſſen, daß dieſe Äußerungen nicht weit von der Äonenlehre entfernt ſind, welche er ſpäter ergriffen haben ſoll ³). Vorzüglich aber iſt es der ſtreng aſcetiſche Geiſt ſeiner Sittenlehre, wie er aus ſeiner Apologie hervorleuchtet, welcher ihn faſt nothwendig, je vertrauter er mit dem Leben der Chriſten wurde, um ſo ſicherer zu einer weitern Abſonderung führen mußte. Von den Heiden hatte er ſich abgeſondert, weil er ſie unter ſich uneinig, ſich gegenſeitig befeindend und von ſchmutzigen Laſtern befleckt fand; bei den Chriſten glaubte er alles

---

1) Ib. p. 145. τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις. — — ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν.

2) L. l. γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται, πεποίηκεν. Möhler, Athanaſius I S. 43 ſucht dieſen dunkeln Ausdrücken einen katholiſchen Sinn unterzulegen, wozu aber weder die Sätze ſelbſt, noch der Charakter des Mannes Anleitung geben.

3) Iren. l. l.

dies nicht anzutreffen; ihnen ſich anſchließ hoffte er ein durchaus einiges, nach ſtrengen Grundſätzen geregeltes Reich gewonnen zu haben. Es konnte wohl nicht lange anſtehn, bis er gewahr ward, daß auch unter ihnen das Ideal eines gemeinſamen Lebens nicht zu finden war, welches er ſuchte. Es kam hinzu, daß er auch die Einigkeit der Lehre bei ihnen nicht fand, welche er früher ihnen nachgerühmt hatte. So wendete er einer Secte ſich zu, welche die höchſte Enthaltſamkeit und Reinheit des Lebens in ſich zu hegen verſprach. Da ſchrieb er ein Werk über die Einrichtung des Lebens nach dem Erlöſer, in welchem er die Ehe als Hurerei verwarf und einen Gegenſatz zwiſchen dem alten und dem neuen Menſchen aufſtellte, als wenn dieſer nach eines andern Gottes Gebot gelebt hätte, als jener 1), in welchem er wahrſcheinlich auch die Fleiſchſpeiſen, den Genuß des Weines und andere Üppigkeiten in Kleidung und Lebensweiſe verdammte 2). Wir werden finden, daß auch zu dieſen Irthümern die Keime in der Lehre lagen, zu welcher er in ſeiner Apologie ſich bekennt.

Nach dem, was oben über ſeine Stellung zum Heidenthum geſagt wurde, iſt ſchon zu vermuthen, daß er die heidniſche Philoſophie nicht ſo mild beurtheilen konnte,

---

1) Clem. Alex. strom. III p. 460. Nach dem Gebote des Demiurgos, wie die Gnoſtiker meinten. Daß Tatianus, welcher beim Anfange ſeiner Bekehrung das alte Teſtament ſo hoch geſchätzt hatte, doch ſpäter in ihm nur eine niedere Stufe der Geſetzgebung fand, hat nichts Unwahrſcheinliches. Es iſt darin derſelbe Fortgang, welcher ihn aus der katholiſchen Kirche zu den Enkratiten führte.

2) S. die Stellen bei Daniel a. a. O. S. 263 f.

wie ſein Lehrer Juſtinus. Zwar folgt auch er der Meinung, welche jedoch beim Juſtinus nur Nebenſache iſt, daß die heidniſchen Philoſophen, jünger als die jüdiſchen Schriftſteller, aus dieſen ihre Weisheit geſchöpft hätten; aber er wirft ihnen zugleich vor dieſe Spuren der Wahrheit nur verfälſcht zu haben, theils damit es ſcheine, als brächten ſie etwas Eigenthümliches vor, theils um ihre Unwiſſenheit, welche den wahren Sinn der heiligen Schriften nicht entdecken konnte, hinter Rednerei und mythologiſche Fabeln zu verſtecken. Ihre Reden haben ſie entwendet, ſprechen aber wie der Blinde zum Tauben. Während die heiligen Schriften von der Knechtſchaft in der Welt und von tauſend Tyrannen uns befreit haben, führen die Schriften der Heiden nur zur Verdammniß [1]. Weit entfernt iſt Tatianus von der Anſicht, daß der Same der vernünftigen Einſicht, das Auge, welches Gott erkennen kann, unter allen Menſchen verbreitet ſei, vielmehr iſt es ſeine Überzeugung, daß die Seele von Natur der Finſterniß angehöre und, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibe, zur Materie ſich neige. Dann folge ſie den böſen Geiſtern und laſſe zum Götzendienſte ſich verleiten. Nicht bei allen Menſchen ſei der Geiſt Gottes, ſondern nur mit einigen Gerechten habe er ſich verbunden und durch dieſe den Übrigen das Verborgene offenbart [2].

Dies hängt mit ſeiner Lehre von Geiſt und Seele zuſammen, dem Einzigen, worin wir eine neue Wendung der Lehre bei ihm bemerken. Es iſt ſchon angeführt worden, daß er mit den übrigen Apologeten darin übereinſtimmt, daß Gott ein unerforſchliches Weſen ſei; entſchiedener aber als die übrigen nennt er ihn einen Geiſt und bezeichnet das Geiſtige ausdrücklich als unkörperlich [1]). Er unterſcheidet aber dieſen Geiſt Gottes auch ausdrücklich von dem Geiſte, welcher nach ſtoiſcher Lehre die ganze Welt und die Materie durchdringt, geringer als der göttliche Geiſt, der Seele gleichend. Dieſer Geiſt, welchen er auch den materiellen Geiſt nennt, die Weltſeele, wohnt, wie Tatianus mit den Stoikern annimmt, in allen Dingen der Welt, aber in verſchiedener Weiſe [2]); der göttliche Geiſt dagegen theilt ſich nur einigen ſeiner Geſchöpfe mit, wie den Engeln und den Menſchen, damit ſie über die Materie ſich erheben könnten. Dieſen wohnt alſo ein doppelter Geiſt bei, der materielle oder die Seele und der göttliche und unkörperliche Geiſt. Aber durch ihre eigene That ſollten ſie die Materie überwinden. Tatianus zeigt ſich überall der ſtoiſchen Lehre vom Verhängniß feindlich; Engel und Menſchen haben die Freiheit über ſich zu beſtimmen erhalten, damit die Gaben Gottes in ihnen durch ſie ſelbſt vollendet werden, damit auch die Schlechten gerecht beſtraft und die Guten würdig belohnt werden könnten für ihre Folgſamkeit gegen den göttlichen Willen [1]. So war alles gut gemacht in der Welt; erſt durch den Misbrauch der Freiheit iſt das Böſe und das Übel in die Welt gekommen. Denn auch die Materie iſt nichts Übles, vielmehr von Gott geſchaffen, wie Tatianus vom Juſtinus abweichend behauptet [2].

---

[1] Ib. p. 163; 165; 173.

[2] Ib. p. 152 sq. *πνεῦμα δὲ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσι μὲν οὐκ ἔστι. παρὰ δέ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον καὶ συμπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλεν.*

---

[1]) Ib. p. 144. πνεῦμα ὁ θεός. — — ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. Ib. p. 162. σῶμά τις εἶναι λέγει τὸν θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον.

[2]) Ib. p. 144. πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὅπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον οὐ τιμητέον ἐπίσης τῷ τελείῳ θεῷ. Ib. p. 151. ὁ κόσμος — — πνεύματος μετείληφεν ὑλικοῦ. Ib. p. 152. ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι κτλ.

So iſt nun der Menſch zuſammengeſetzt aus drei Theilen, dem Körper, welcher aus der Materie gebildet iſt, der materiellen Seele und dem göttlichen Geiſte. Wir finden hierin im Weſentlichen nichts anderes als die gewöhnliche alte Lehre von den drei Theilen des Menſchen. Wie verfänglich ſie aber iſt, zeigt ſich beim Tatianus alsbald von einer andern Seite, als von welcher wir es nach der unter uns herſchenden Denkweiſe erwarten möchten. Denn zwar hält er das weſentliche Zuſammengehören der beiden niedern Theile des Menſchen, des Leibes und der Seele, feſt [3] und behauptet deswegen auch die

---

[1] Ib. p. 146. Von Engeln und Menſchen: *τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον κτλ.* Ib. p. 150. *δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μέν τι ὦσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.*

[2] Ib. p. 145; 151.

[3] Ib. p. 154. *ἄνθρωπος δὲ σάρξ, δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχή, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ.* Das Wort *σχετικὴ* iſt nicht richtig erklärt worden; es iſt ſtoiſches Urſprungs. Vergl. die Stellen in meiner Geſch. d. alten Phil. III S. 571; 658; Petersen philosophiae Chrysippeae fundamenta p. 135 sqq.

Wiedererweckung des Fleiſches, aber die niedern Theile und den höhern ſieht er für trennbar an. Was jenes Zuſammengehören betrifft, ſo deutet darauf ſchon der Ausdruck materieller Geiſt hin, noch entſchiedener aber, daß Tatianus die materielle Seele für etwas Zuſammengeſetztes und Vieltheiliges anſieht, weil ſie nach ſtoiſcher Lehre im Körper, in den verſchiedenen Gliedern verſchieden ſich darſtellt und ohne den Körper gar nicht erſcheinen kann[1]. Daher finden wir auch eine ähnliche Lehre bei ihm, wie beim Theophilus, von der Sterblichkeit der Seele. Sie iſt an ſich auflösbar; nur durch die Verbindung mit dem göttlichen Geiſte kann ſie Unſterblichkeit erlangen[2]. Was er hierüber vorbringt, unterſcheidet ſich von den Äußerungen des Theophilus über dieſen Punkt nicht weſentlich; nur etwa darin zeigt ſich ein Unterſchied, daß beim Tatianus noch deutlicher der doppelte Sinn hervortritt, welchen der chriſtliche Sprachgebrauch in die Worte Tod und Leben gelegt hatte[3].

Wenn es nun hiernach als möglich erſcheint, daß die beiden Haupttheile des urſprünglichen Menſchen, von der einen Seite der materielle Körper mit der materiellen Seele, von der andern Seite der göttliche und unſterbliche Geiſt, von einander getrennt werden können, ſo iſt dies auch wirklich durch den Fall der Menſchen, durch ihre Sünde eingetreten. Die Menſchen ſind nun ſterblich geworden, der göttliche Geiſt iſt von ihnen gewichen [1]). Wenn wir der ſtrengen Folge dieſer Lehre vom Menſchen nachgehn wollten, ſo würden wir es nur als eine Nachgiebigkeit gegen die mildere Meinung, aus welcher die Anſichten des Tatianus ſich herausgebildet haben, anſehn können, daß er doch zugiebt, es ſei der ſündigen Seele, welche dem göttlichen Geiſte nicht folgen wollte, und daher von dieſem verlaſſen wurde, doch noch gleichſam ein glimmender Zunder der frühern Gluth zurückgeblieben, kraft deſſen ſie Gott ſuchend, aber das Vollkommene zu finden unvermögend ſich falſche Götter gebildet hätte [2]), in Erinnerung möchte man meinen ihrer frühern Vereinigung mit dem göttlichen Geiſte. Doch darf man dieſe Abweichung von der Strenge der Theorie auch auf andere Weiſe ſich deuten. Denn Tatianus mußte doch ſeiner Anſicht nach annehmen, daß den gefallenen Menſchen noch eine Empfänglichkeit für die göttlichen Offenbarungen geblieben ſei, wenn ſie anders ſich zu bekehren im Stande ſein ſollten. Worin ſollte nun aber eine ſolche Empfänglichkeit liegen außer nur in einem Überbleibſel des göttlichen Geiſtes? Dieſer Anſicht müſſen wir um ſo mehr folgen, je unzweideutiger Tatianus dafür ſich ausſpricht, daß wir zwar durch unſere Sünde Sklaven geworden wären aus Freien, daß wir aber die Freiheit noch behalten hätten das Böſe zu verweigern 1). Denn eine ſolche Freiheit ſetzt doch wohl noch einen göttlichen Keim in der gefallenen Seele voraus. Zwar könnte man einwenden, daß Tatianus nicht in der Freiheit, ſondern nur in der Unſterblichkeit das Ebenbild Gottes ſieht 2); aber wir müſſen auch anerkennen, daß ſeine Lehre über dieſen Punkt noch nicht zu völliger Sicherheit entwickelt iſt; wenigſtens für unſere Anſicht ſpricht es, daß er die Freiheit von allem Böſen, von allen Hinderniſſen des Guten uns loszuſagen mit der Sehnſucht nach unſerm frühern Zuſtande in der genaueſten Verbindung findet 3), welche Sehnſucht wir doch früher als den glimmenden Zunder des göttlichen Geiſtes in uns kennen gelernt haben.

---

[1] Ib. p. 153 sq. ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. συνθετὴ γάρ ἐστιν, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος, οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Daß die Conjectur συνετὴ für συνθετὴ zu verwerfen ſei, weiſt Daniel a. a. O. S. 202 f. nach.

[2] Ib. p. 152.

[3] Vergl. Daniel a. a. O. S. 225.

---

[1]) Ib. p. 147. καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονὼς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται.

[2]) Ib. p. 152. γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε κτλ.

Mögen wir nun auch in den zuletzt berührten Punkten eine Milderung der Lehre über die Theilung des menſchlichen Weſens durch die Sünde finden, ſo iſt ſie doch nicht größer, als ſie nothwendig bei einem jeden eintreten muß, welcher noch eine Vermehrung ſeiner Partei hofft oder zu bewirken denkt. Dieſe Lehre des Tatianus iſt die ſcharf und ohne Rückhalt ausgeſprochene Formel der Parteiſucht, welche von den übrigen Menſchen ſich abſondert und nichts mit ihnen gemein haben mag, als nur eine Handhabe, um ſie möglicher Weiſe noch zur Partei her-

---

1) Ib. p. 150. ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον. δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι· διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν. οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποίηται· τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δυνατοὶ πάλιν παραιτήσασθαι.

2) Ib. p. 146.

3) Ib. p. 159. καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἐπιποθήσαντας τὸ ἀρχεῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γενόμενον.

überzuziehen. Dieſe Menſchen der entgegenſtehenden Überzeugung haben den göttlichen Geiſt ganz und gar nicht, keinen Antheil an der höhern Weihe, zu welcher der Menſch beſtimmt iſt, weil ſie der Partei nicht angehören. Sie leben nicht beſſer als die Thiere; nur durch äußere Vorzüge, wie etwa durch die Sprache, unterſcheiden ſie ſich von dieſen; ſie ſind ſpecifiſch von uns verſchieden; ſie ſind keine wahre Menſchen mehr [1]). Wer dieſe Sätze ſich überlegt, der wird im Tatianus den Mann erkennen, welcher nicht leicht bei der erſten Abſonderung ſtehen bleiben konnte, die ihn von der heidniſchen Philoſophie geſchieden hatte. Er wollte einem Reiche angehören, welches gar keine geiſtige Gemeinſchaft mit den übrigen Menſchen hegen könnte, weil es ein durchaus neues Princip in ſich aufgenommen hätte und von ihm allein ſich leiten ließe. In den andern Menſchen, welche den göttlichen Geiſt nicht in ſich hätten, konnte er ſeines Gleichen nicht finden, und wenn er nun bemerken mußte, daß die chriſtliche Kirche doch keinesweges geneigt war in dieſer ſeiner Weiſe von aller Welt ſich zurückzuziehen, dann mußte er wohl beſorgt werden, daß auch ſie vom göttlichen Geiſte nicht bewegt werde.

Iſt es nun aber nicht ſehr merkwürdig, daß eben dieſe

---

1) Ib. p. 154. *λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ ὅμοια τοῖς ζῴοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. — — τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος* (sc. *τοῦ ἀνθρώπου*), *εἰ μὲν ὡς ναὸς ᾖ, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐκ ὢν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ.*

Abſonderung, durch welche der ſchärfſte Gegenſatz zwiſchen dem Chriſtenthume und den weltlich geſinnten Heiden begründet werden ſollte, weſentlich ganz auf denſelben Grundſätzen beruht, welche das vorchriſtliche Alterthum von der Prophetie gehegt und welche die Philoſophen der Griechen wiſſenſchaftlich auszuſprechen geſtrebt hatten? Die, welche von der einen Seite gänzlich ſich abſondern wollten vom Heidenthum, verfielen auf der andern Seite in eine um ſo genauere Gemeinſchaft mit ihm. Auch das Alterthum kannte eine Prophetie, in welcher der göttliche Geiſt ſich uns nahe und mittheile, aber als ein Fremdling in dieſer Welt, nicht in unſerm Weſen wurzelnd. Dieſer göttliche Geiſt, von welchem Tatianus alle unſere Gemeinſchaft mit Gott herleitet, worin iſt er verſchieden von dem, was die alten Philoſophen, Ariſtoteles an ihrer Spitze, die thätige Vernunft nannten und von welchem ſie, wie er, behaupteten, daß es dem natürlichen Leben des Menſchen nicht weſentlich angehörte, ſondern von außen in uns einginge? Faſſen wir noch einen allgemeinern Geſichtspunkt, ſo ſcheint uns in jener ſcharfen Abſonderung derer, die den göttlichen und unſterblichen Geiſt haben, und derer, die ſeiner nicht mehr theilhaftig ſind, ein ähnliches Princip zu herſchen, wie in der, welche Griechen und Barbaren von einander getrennt hatte. Gewiß die gnoſtiſche Unterſcheidung der geiſtigen und der ſeelenartigen Menſchen wiederholt ſich hier mit einer geringen Abänderung. Das Chriſtenthum, welches alle Menſchen ſuchte, konnte an einer ſolchen Abſonderung keinen Gefallen finden.

Wenn die Chriſten im Bewußtſein des vollkommnern Lebens, welches in ihnen erwacht war, von den Heiden ſich zurückzogen, ſo konnte dies als eine Folge ihrer Verhältniſſe angeſehn werden; wenn die Verfolgungen, welche ſie zu erdulden hatten, in heftigen Gemüthern Haß gegen ihre Widerſacher nährten, ſo mag man das der menſchlichen Schwachheit minder hart anrechnen; aber der Philoſophie beſonders war es anzumuthen ſolchen Regungen des Haſſes ſich zu entziehen. Wer ſelbſt von der Griechiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum geführt worden war, der konnte bei gemäßigter Geſinnung nicht daran zweifeln, daß dieſe Philoſophie ſelbſt zu den Vorbereitungen gehörte, welche dem Chriſtenthum die Bahn brechen ſollten. In dieſem Sinne faßten ſie auch die meiſten der Apologeten auf und ſuchten einzelne Gedanken derſelben zur Entwicklung und Darſtellung der chriſtlichen Lehre zu benutzen. Aber was ſie hierin leiſteten, war doch noch zu abgeriſſen und zu roh aus der alten Philoſophie ohne ſorgſame Beachtung der Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums herübergenommen, als daß es von mancherlei Abirrungen nach der entgegengeſetzten Seite zu hätte ſchützen können. Daher können wir uns auch nicht darüber verwundern, daß mitten unter dieſen Beſtrebungen das Chriſtenthum mit der alten Philoſophie zu verſöhnen auch noch ſolche Stimmen ſich vernehmen laſſen, wie ſie Tatianus hören ließ. Auch gehörte nicht nothwendig der entſchiedene Geiſt der Parteiung dazu, welchen wir bei ihm gefunden haben, um unter den Chriſten die Meinung zu nähren, daß die heidniſche Philoſophie doch nur verderblich ſei, weil man ſie mit polytheiſtiſchen Irrthümern zu ſehr verſetzt fand, als daß man hätte hoffen können die Wahrheit in ihr rein auszuſcheiden. In dieſem Sinn konnte man denn das Gute in der heidniſchen Philoſophie nur als etwas ihr Fremdartiges und durch Überlieferung jüdiſcher Offenbarungen in ſie Eingedrungenes, ja von den Philoſophen Geſtolenes betrachten, ohne doch bis dahin vorzuſchreiten den Nicht-Chriſten den ganzen Theil der Seele abzuſprechen, durch welchen wir über das Materielle erhoben und des Göttlichen theilhaftig werden, wie dies Tatianus that. Wir haben noch ein Paar Schriften wahrſcheinlich aus derſelben Zeit, von welcher wir hier handeln, in welchen eine ſolche Anſicht über die Griechiſche Philoſophie ſich ausſpricht. Die eine iſt die Ermahnungsſchrift an die Griechen (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche unter den Schriften des Juſtinus ſteht. Sie äußert ſich noch härter gegen die Philoſophen, als gegen die Dichter der Griechen 1), und will ihnen keine Erkenntniß der Wahrheit zugeſtehn, welche ſie nicht aus der Offenbarung der Juden geſchöpft hätten. Die andere iſt die Verſpottung der heidniſchen Philoſophen, welche dem Hermias, einem ſonſt unbekannten Manne, zugeſchrieben wird. Sie iſt ziemlich unbedeutend und faſt nur eine Aufzählung der Widerſprüche in den Lehren der Philoſophen nach der Weiſe der Skeptiker. Daß der Verfaſſer die Philoſophie, die Weisheit der Welt, vom Abfall der Engel ableitet 2), eine Meinung, welche wir öfters bei chriſtlichen Schriftſtellern finden, bezeichnet in einem ſcharfen Zuge die Scheu und den Widerwillen der Chriſten dieſer Zeit mit ſolchen unheiligen Dingen ſich einzulaſſen.

---

1) Coh. ad Graec. p. 4.

2) P. 175.

Zweites Kapitel.

Irenäus.

Ehe wir die weitere Verſchmelzung der heidniſchen Philoſophie mit dem Chriſtenthume betrachten, müſſen wir die Richtung der chriſtlichen Lehre unterſuchen, welche in einem ſtärkern Gegenſatze gegen die alte Philoſophie ſich zu halten ſuchte. Wir finden ſie in der abendländiſchen Kirche am entſchiedenſten ausgeſprochen, in welcher die Lateiniſche Sprache und der Römiſche Geiſt vorherſchten und welche deswegen dem praktiſchen Bedürfniſſe geneigter war, als der Philoſophie.

Es iſt nicht leicht ſich darüber zu entſcheiden, ob die Abneigung gegen die heidniſche Philoſophie in der erſten Ausbreitung des Chriſtenthums heftiger ſich ausſprach oder erſt durch die Verſuche ſie für die Ausbildung der chriſtlichen Lehre zu benutzen allmälig geſteigert wurde. Wenn man aber bemerkt, daß ſie beſonders im Streite gegen die Gnoſtiker hervorbrach, ſo wird man geneigt das letztere anzunehmen. Natürlich war ſie ſchon in den erſten Zeiten der Ausbreitung des Chriſtenthums vorhanden, aber da war ſie noch eingewickelt gleichſam in die allgemeine Abneigung gegen das Heidniſche; die beſondern Berührungen mit der Philoſophie waren noch ſeltener. Als nun aber die Gnoſtiker die chriſtliche Lehre durch ihre Philoſopheme verfälſchten, als die heidniſchen Philoſophen das Chriſtenthum unmittelbar angriffen, da wurde dieſe dem Chriſtenthume feindliche Bildung im Beſondern ein Gegenſtand des Streites und des Haſſes. Dieſen Leidenſchaften mit genügendem Erfolge entgegenzuarbeiten hatten die Männer nicht Tiefe und Kraft des Geiſtes genug, welche im Sinne der orthodoxen Kirche doch einzelne Philoſopheme der Alten zu benutzen ſuchten.

In einem weitern Umfange finden wir die Polemik gegen die Gnoſtiker zuerſt beim Irenäus. Dieſer Mann, von ungewiſſem Vaterlande, gehörte doch wahrſcheinlich ſeiner erſten Bildung nach den Völkerſchaften an, welche mit der Griechiſchen Sprache Griechiſche Denkweiſe angenommen hatten. Er erwähnt, daß er in ſeinem Knabenalter den Polycarpus gehört habe, einen Schüler der Apoſtel, welcher damals in hohem Alter Biſchoff zu Smyrna war. Viel ſpäter finden wir ihn in Gallien wieder, wo er im Jahre 177 Biſchoff zu Lyon ward. So bildet er eine Brücke zwiſchen dem Abendlande und dem Morgenlande. Seine geringe Kunſt in der Griechiſchen Sprache, in welcher er geſchrieben hat, entſchuldigt er ſelbſt damit, daß er in einer andern Sprache meiſtens zu reden habe [1]. Von ſeiner Wirkſamkeit wiſſen wir im Allgemeinen, daß ſie hauptſächlich auf die Einheit der Kirche gerichtet war, welche er über Nebenſachen nicht gefährdet wiſſen wollte. Daß er aber auch deswegen die weſentlichen Lehren des Chriſtenthums nicht aufgeben mochte, zeigt ſein Eifer in der Beſtreitung der gnoſtiſchen Ketzer, welcher ſeinen Namen auf uns gebracht hat. Dieſem Zwecke iſt ſeine Widerlegung der falſchen Gnoſis gewidmet, die einzige ſeiner Schriften, welche uns, aber auch nur zum kleinern Theile in der Griechiſchen Urſchrift, zum größern Theil nur in der lateiniſchen Überſetzung erhalten worden iſt.

---

[1] Adv. haer. I prooem. §. 3. ed. Massuet.

Beim Irenäus finden wir die Anſicht, wie bei andern Kirchenvätern, daß die gnoſtiſchen Ketzer ihre Lehren aus der alten Griechiſchen Philoſophie entnommen hätten. Je weitläuftiger er dies auseinanderſetzt, um ſo deutlicher wird es, daß dieſer Überzeugung nur ungenügende Vergleichungen zum Grunde liegen[1]). Doch iſt er weniger erfüllt von Anklagen gegen die Philoſophie als andere Kirchenväter ſeiner Zeit. Um gegen den Vorwitz der Forſchung ſich zu bewahren ſtützt er ſich auf die allgemeine Überlieferung der Kirche und ſtrebt nach nichts eifriger, als die Übereinſtimmung des Glaubens und der Geſinnung in dieſer hervorzuheben[2]). Aber er verwirft auch die Forſchung nicht, nur daß ſie gläubig feſthalte an der allgemeinen Übereinſtimmung und nichts weiter unternehme, als auszulegen, was bildlich überliefert ſei, und die Gründe zu erforſchen der von Gott offenbarten Rathſchlüſſe[3]). Frömmigkeit geht ihm über das Wiſſen; die Liebe iſt ihm mehr als die Erkenntniß. Er läßt ſich dadurch nicht ſtören, daß in der heiligen Schrift und in der Glaubensregel viele Geheimniſſe vorkommen, denn auch in den Dingen, welche durch die Sinne wahrgenommen werden, finden ſich nicht geringere Räthſel. Er vertraut aber auch, daß dieſe Geheimniſſe mehr und mehr unſerer Erkenntniß zugänglich werden würden. Wer aber

---

1) lb. II, 14.
2) lb. I, 10, 1 sq.
3) lb. I, 10, 3.

jetzt alles wiſſen wolle, der würde mit Recht für unvernünftig gehalten werden, weil er in unerforſchliche Fragen ſich verfangen müßte. Von einer vorſichtigen Forſchung dagegen ſchließt er die Vernunft nicht aus. Gott ſoll immer lehren und wir ſollen immer lernen [1]).

Dieſen Anſichten gemäß ſetzt er nun den Gnoſtikern einen beſcheidenen Zweifel entgegen. Sehr einfach widerſetzt er ſich der Lehre, daß Gott ſeinen Geſchöpfen unbekannt ſein könne, da ſie doch in ihm wären als ſeine Geſchöpfe und von ihm umfaßt würden. Wenn wir ihn auch nicht ſähen und ſeine alles übertreffende Herrlichkeit nicht zu erkennen vermöchten, ſo offenbare uns doch unſere angeſtammte Vernunft, daß ein Gott Herr ſei über alles [2]). So verwirft er auch die Anſicht, daß Gott eines Werkzeuges bedurft hätte die Welt zu ſchaffen. Denn er iſt unbedürftig; das iſt ſeine Erhabenheit über alles, daß er nicht wie ſchwache Menſchen durch Werkzeuge wirkſam ſein muß, ſondern alles nur durch ſein Wort hervorbringt [3]). Er bedurfte dazu auch keiner Vorbilder. Wenn man annimmt, daß nach Vorbildern alles gemacht werden müſſe, ſo ſind für die Bildung der Vorbilder auch wieder Vorbilder anzunehmen, und man wird ſolcher Geſtalt in das Unendliche geführt, ohne jemals den erſten Grund zu finden 1). Und eben ſo wenig darf man annehmen, daß Gott aus einer von ihm unabhängigen Materie die Welt gebildet habe. Menſchen zwar können nichts machen aus nichts; Gott aber kann es. Da er unabhängig von allen Dingen iſt, ſo muß die Materie aller Dinge von ihm gemacht ſein 2). Wenn die Gnoſtiker dagegen ſich ſträuben die Schöpfung der materiellen Welt Gott zuzuſchreiben und lieber annehmen wollen, daß ſie von einem niedern Weſen ihren Urſprung habe, ſo entgehn ſie doch dadurch nicht der Gefahr, welcher ſie entgehn möchten. Denn auch was von andern von Gott abhängigen Weſen hervorgebracht wird, geht doch zuletzt auf ſeinen Willen zurück. Man darf ihn keiner Nothwendigkeit unterwerfen; aus ſeinem freien Willen hat er alles geſchaffen 3). Es iſt daher Thorheit höher hinaufſteigen zu wollen, als zu dem Schöpfer der Welt; wenn man die ſchöpferiſche Thätigkeit als abhängig anſieht von einer höhern Macht, von einer Nothwendigkeit oder von Vorbildern, welche von anderswoher gegeben ſind, ſo findet man ſich nur in das Unendliche hinausgewieſen. Dieſe Scheu vor dem Unendlichen in der Reihe der Urſachen geht durch den ganzen Streit des Irenäus gegen die Gnoſtiker hindurch. Zuletzt müſſen wir auf eine Urſache kommen, welche alles umfaßt und von nichts Anderem umfaßt wird, auf einen Gott, die

---

[1]) Ib. II, 26, 1. ἄμεινον καὶ συμφερώτερον ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ, ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπείρους δοκοῦντας εἶναι βλασφήμους εἰς τὸν ἑαυτῶν εὑρίσκεσθαι δεσπότην. Ib. 2; 3; 27, 1. ὁ ὑγιὴς νοῦς καὶ ἀκίνδυνος καὶ εὐλαβὴς καὶ φιλαληθής, ὅσα ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐξουσίᾳ δέδωκεν ὁ θεὸς καὶ ὑποτέταχε τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει, ταῦτα προθύμως ἐκμελετήσει καὶ ἐν αὐτοῖς προκόψει κτλ. Ib. 28, 2; 3. ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ θεοῦ.

[2]) Ib. II, 6, 1.

[3]) Ib. 2, 4; 5.

---

1) Ib. 7, 5; 16, 1.
2) Ib. 10, 4.
3) Ib. 1, 1; 2, 1; 3; 5, 3; 30, 9.

erſte Urſache aller Dinge[1]. So ſchließt er an ſeine Scheu vor dem Unendlichen unmittelbar die reine Lehre von der Schöpfung an.

Aus derſelben Scheu fließt alsdann auch die Lehre, daß Gott zwar als unendlich angeſehn werden könne, weil er alles umfaſſe, daß aber dennoch nichts Maßloſes an ihm ſei, nichts Unzählbares; denn in ſeinem Sohne, welcher mit ihm eins, ſei er gemeſſen; dieſer ſei das Maß ſeines Vaters, denn er faſſe ihn[2]. Daraus leitet ſich aber auch die Lehre ab, daß wir Gottes unermeßliches Weſen von uns ſelbſt nicht erkennen können. Wie ſollten wir, welche wir nicht im Stande ſind die Größe der Welt zu meſſen, es vermögen die Größe des Schöpfers zu meſſen, der alles Geſchaffene umfaßt[3]? Daher will er auch nichts davon wiſſen, daß wir nachforſchen dürſten nach der Weiſe, wie der Sohn Gottes zum Vater ſich verhalte[4]. Und eben ſo ſchließt ſich hieran eine Reihe von Sätzen an, welche gegen den Vorwitz der Gnoſtiker gerichtet ſind. Sie wollen über den Schöpfer hinausgehn, da ſie doch nicht einmal ſeine Werke begreifen können. Sie ſetzen einen Größern, als er iſt; ſie leugnen dadurch, daß er vollkommen iſt, als könnten ſie eine größere Größe erkennen, als die, welche ihre Faſſungskraft überſteigt [1]). Sie fragen nach dem, was vor der Schöpfung iſt; wenn uns aber jemand frägt, was Gott that, ehe er die Welt ſchuf, müſſen wir ihm erwiedern, die Antwort ſtehe bei Gott; dies Geheimniß habe er ſich vorbehalten [2]). Daſſelbe gilt von der Frage, woher und wie Gott die Materie aus ſich entließ, warum einige von den Geſchöpfen Gottes von ihm abgefallen, andere in Gehorſam gegen ihn geblieben ſind [3]).

---

[1] Ib. II, 1, 1 sqq., beſonders §. 5. Oportet enim aut unum esse, qui omnia continet et in suis fecit unum quodque eorum, quae facta sunt, quemadmodum ipse voluit, aut multos rursus et indeterminatos factores et deos etc. Ib. 16.

[2] Ib. IV, 4, 2. ἅπαντα μέτρῳ καὶ τάξει ὁ θεὸς ποιεῖ καὶ οὐδὲν ἄμετρον παρ' αὐτῷ, ὅτι μηδὲν ἀναρίθμητον. Et bene, qui dixit ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.

[3] Ib. 19, 2; 3.

[4] Ib. II, 28, 6.

Eine Reihe ähnlicher Sätze geht vom Streit gegen die vermenſchlichenden Vorſtellungen von Gott aus. Die, welche das Hervorgehn der Dinge aus Gott ſich erklären wollen, halten ſich dabei an Vergleichungen Gottes mit den Menſchen. Sie unterſcheiden da das innerliche Wort oder die Vernunft und das äußerlich herausgetretene Wort, welche beide beim Menſchen verſchieden ſind, weil ſeine fleiſchliche Natur ſeiner geiſtigen Schnelligkeit nicht nachkommen kann, ſo daß oftmals in unſerm Innern unſer Wort erſtickt, und wenn es auch heraustritt, doch dies nicht auf einmal geſchieht, wie das Wort vom Bewußtſein gefaßt wird, ſondern nur nach und nach und theilweiſe, wie es die Zunge bewerkſtelligen kann. Dieſe Unterſcheidung aber iſt nicht anwendbar auf Gott, welcher ganz Vernunft iſt, ganz wirkſamer Geiſt, ganz Licht, immer ſich ſelbſt gleich. Wort und Gedanke ſind in ihm eins, denn einfach iſt ſein Weſen; wer aber ſein Wort von ſeiner Vernunft unterſcheidet, der macht ihn zu etwas Zuſammengeſetztem [1]). Dieſe Einfachheit Gottes ſetzt Irenäus der Lehre entgegen, daß Gott körperlich ſei [2]), aber auch einem jeden Anthropomorphismus. Mit Recht zwar, behauptet er, ſchreibe man Gott Bewußſein und Licht zu, aber ſein Bewußtſein und ſein Licht ſei mit unſerm Bewußtſein und mit dem Lichte, welches wir ſehen, nicht zu vergleichen. Wegen unſerer Liebe zu ihm legen wir ihm ſolche Dinge bei; aber wir müſſen erkennen, daß er über alle ſolche Dinge ſeiner Größe nach erhaben ſei [3]).

---

[1]) Ib. IV, 19, 2; 3.

[2]) Ib. II, 28, 3.

[3]) Ib. 7.

Wenn nun bei allen dieſen Sätzen der Gedanke zum Grunde liegt, daß Gottes unermeßliches Weſen uns nicht erkennbar ſei, wenigſtens nicht von ſich ſelbſt, ſo verbindet ſich doch damit auch der Gedanke, durch welchen die chriſtliche Lehre von ſo vielen Schwärmereien dieſer Zeit ſich abſondert, daß wir Gott erkennen ſollen in ſeiner Schöpfung und in der ſchöpferiſchen Kraft, welche ſein

---

1) Ib. 4. Deus autem cum sit totus mens, totus ratio et totus spiritus operans et totus lux et semper idem et similiter existens, sicut et utile est nobis sapere de deo et sicut ex scripturis discimus, non jam hujusmodi affectus et divisiones decenter erga eum subsequentur. Velocitati enim sensus hominum propter spiritale ejus non sufficit lingua deservire, quippe carnalis existens, unde et intus suffocatur verbum nostrum et profertur non de semel, sicut conceptum est a sensu, sed per partes, secundum quod lingua subministrare praevalet. Ib. 5.

2) Ib. II, 13, 5. Si enim sensum emisit, ipse, qui emisit sensum, secundum eos compositus et corporalis intelligitur. Cf. ib. 8, 1; 7, 6.

3) Ib. II, 13, 4. Sic autem et in reliquis omnibus nulli similis erit omnium pater hominum pusillitati et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem.

Sohn iſt und welche ihn offenbart, indem ſie mit ihm eins iſt. So offenbart ſich Gott von Anfang der Welt an in ſeinen Werken, doch zuerſt nur in unvollkommener Weiſe; denn der Menſch, geworden, wie die Welt, in welcher er iſt, konnte nur allmälig zur Erkenntniß Gottes gelangen. Der Weg aber, welcher hierzu führen ſoll, iſt die Liebe zu ihm, welche uns in Gehorſam leitet, daß wir mehr und mehr Gottes Größe in uns aufnehmen, ihm ähnlich werden und zuletzt ihn ſchauen, wie er iſt, ſeiner Vollkommenheit theilhaftig, wozu es aber auch gehört, daß Gott ſelbſt nach unſerer Faſſungskraft ſich uns offenbart, in menſchlicher Geſtalt uns erſcheint und über ſich ſelbſt uns belehrt; denn niemand anders kann ihn offenbaren, als er ſelbſt. Er iſt der Geber alles Guten, alſo auch gewiß des höchſten Gutes, welches den Menſchen beſtimmt iſt [1].

Wir verweilen noch etwas länger bei dieſem Punkte ſeiner Lehre, weil er einen der fruchtbarſten Gedanken berührt, welcher dem Chriſtenthum eigenthümlich iſt, den Gedanken einer Erziehung des Menſchen durch Gott, welche den Zögling durch verſchiedene Stufen ſeiner Vollendung und dem vollkommenen Schauen Gottes zuführen ſoll [1]. Beim Irenäus finden wir nur die erſten Umriſſe dieſer Anſicht. Er ſtellt in ihr den Menſchen in die Mitte der Schöpfung. Des Menſchen wegen ſind alle Dinge gemacht, nicht aber der Menſch der übrigen Dinge wegen [2]. Als Werkzeuge der Erziehung betrachtet Irenäus den Sohn oder die Vernunft Gottes und den heiligen Geiſt, beide mit Gott dem Vater eins, welche überhaupt als Werkzeuge auch der Schöpfung und aller Offenbarung Gottes angeſehn werden [3]. Deswegen iſt auch die Offenbarung Gottes von Anfang der Welt an [4], indem Gott immer lehrt und wir immer lernen ſollen [5], wie wir ſchon bemerkt haben, bis alles vollendet und das Ende in ſeinen Anfang zurückgekehrt iſt. Wenn wir nun aber fragen, warum eine ſolche Erziehung des Menſchen nothwendig ſei, ſo erhalten wir zunächſt zur Antwort, daß der Menſch nicht urſprünglich alles Guten theilhaftig ſein konnte, und alſo wenn er nach Gottes Güte desſelben theilhaftig werden ſollte, nur allmälig dazu gelangen konnte, ſo lange er aber nur wenig Gutes hatte, ſchwach war und einer Leitung bedurfte. Denn

---

[1] Ib. II, 25, 8; III, 20, 2; IV, 6, 6. Invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius. Ib. IV, 11, 2. Et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem facit, homo autem fit; et quidem qui facit, semper idem est; quod autem fit, et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et deus quidem perfectus in omnibus, — — homo vero profectum percipiens et augmentum ad deum. Ib. 20, 1. Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere deum; impossibile est enim mensurari patrem; secundum autem dilectionem ejus (haec est enim, quae per verbum ejus perducit ad deum) obedientes ei semper discimus, quoniam est tantus deus et ipse est, qui per semet ipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia. Ib. 7. Vita autem hominis visio dei.

---

[1] So lange man kein leztes Ziel der Vernunft oder nur einen Kreislauf der Dinge kannte, wie die Griechiſchen Philoſophen, konnte dieſer Gedanke ſich nicht entwickeln.

[2] Ib. V, 29, 1.

[3] Ib. IV, 20, 1 sqq.; 38, 3.

[4] Ib. 6, 7.

[5] Ib. II, 28, 3.

Irenäus hält ſich hierbei ſtreng an den Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe. Unvernünftig ſind die, welche ungeduldig die Zeit ihres Wachsthums nicht erwarten können und ihre Unvollkommenheit dem Schöpfer Schuld geben; ſie werfen ihm vor, daß ſie nicht ſogleich als Götter geſchaffen worden, ſondern als Menſchen, welche erſt Götter werden ſollten. Das iſt nemlich die Natur alles Geſchaffenen, daß es erſt werden und allmälig emporwachſen, ſich üben und erſtarken muß, um zu der Herrlichkeit, welche ihm beſtimmt iſt, zum Schauen Gottes zu gelangen [1].

Aber als ein zweiter Grund ſchließt ſich hieran auch beſonders die Lehre von der Freiheit an. Der Menſch mußte erzogen werden, weil er ein vernünftiges und freies Weſen ſein ſollte, und ein vernünftiges und freies Weſen ſollte er ſein, damit er von Gott lernen könnte. Nicht von Natur, wie die Gnoſtiker lehren, ſollte der Menſch gut oder böſe ſein, ſondern durch ſeine eigene Wahl, damit er nach Gerechtigkeit Lob oder Tadel empfinge. So ſollte er Gott dadurch ähnlich werden, daß er Urſache ſeiner ſelbſt würde. Darin beſteht das Bild Gottes

---

1) Ib. IV, 38, 2. *οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ, ἐκεῖνος δὲ ἄρτι γεγονὼς ἀδύνατος ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν. — — οὐ περὶ τὸν θεὸν μὲν τὸ ἀδύνατον καὶ ἐνδεές, ἀλλὰ περὶ τὸν νεωστὶ γεγονότα ἄνθρωπον, ὅτι μὴ ἀγέννητος ἦν.* Ib. 3. *τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι θεός. ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ γενόμενον αὐξῆσαι καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην.* Ib. 4. Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti et suae naturae infirmitatem adscribunt deo.

in ihm, daß er ein freies Weſen iſt und alles Gute, welches er beſitzt, zwar empfängt, aber auch nach ſeinem eigenen Willen bewahrt; darin beſteht ſein Vorzug vor den unvernünftigen Thieren und vor der unbelebten Schöpfung, daß er das Gute erkennen und wählen und in eigener Bewegung ſich aneignen, es lieben und genießen kann 1). Aber indem nun der Menſch das Gute durch ſeinen freien Willen ergreifen, ſich aneignen und darin Gott erkennen ſoll, iſt es auch möglich, daß er Gott ſeinen Gehorſam verſagt und dadurch ſich ſelbſt den Zugang zum Guten und zum Lichte der Erkenntniß verſchließt. Wenn dies geſchieht, ſo iſt es die eigene Schuld derer, welche ſich von Gott wenden, und ihr folgt die gerechte Strafe. Gott jedoch die Schwäche des Menſchen vorausſehend hat auch dafür geſorgt, daß die von ihm Abgewendeten, wenn ſie nicht hartnäckig im Ungehorſam beharren, wieder zu ihm zurückgeführt werden. Sein Wille im Menſchen ſich zu offenbaren würde nicht ausgeführt werden, wenn ihn der Teufel beſiegen könnte, indem er die Menſchen verführte. Gott aber iſt unbeſieglich und der Menſch mußte alſo wieder zum Guten zurückgeführt werden. Ja Gott ließ nicht ohne Abſicht die Verführung des Menſchen zum Böſen zu, denn dieſer ſollte dadurch ſeine Schwäche und, wenn er durch Gottes Veranſtaltungen gerettet würde, die Größe der Gnade und der Macht Gottes gewahr werden; den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen erfahrend ſollte er das

---

1) Ib. IV, 4, 3. *Suae potestatis, ipse sibi causa est.* Ib. 37, 2; 4; 6; 7. *οὐχ ὁμοίως ἀγαπᾶται τὰ ἐκ τοῦ αὐτομάτου προσγινόμενα τοῖς μετὰ σπουδῆς εὑρισκομένοις.*

Gute um ſo höher ſchätzen, um ſo mehr lieben lernen, und indem er im Kampfe gegen das Böſe ſich übte, um ſo ſtärker im Gehorſam gegen Gott werden 1).

Was nun den Verlauf der göttlichen Erziehung betrifft, ſo iſt ſchon früher erwähnt worden, daß die Offenbarung und mithin auch die Erziehung Gottes vom Anfange der Welt beginnt. Dies zeigt ſich im natürlichen Geſetze, welches dem Menſchen eingeboren iſt; der Menſch ſollte es beobachten um durch ſeinen Gehorſam zu Gott zu gelangen. Schon die Patriarchen trugen es in ihren Herzen; erſt ſpäter wurde es im Dekalog aufgeſchrieben, weil das Volk, in welchem Gott ſich verherlichen ſollte, in der Ägyptiſchen Sklaverei verwildert war. Da war es nöthig, daß Gott von Neuem die Menſchen zu ſich rufe. Da wurde aber auch den Juden wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall das Cäremonialgeſetz aufgelegt, damit ſie durch Bilder die Wahrheit, durch Zeitliches das Ewige, durch Fleiſchliches das Geiſtige, durch Irdiſches das Himmliſche lernen möchten. Dasſelbe Geſetz haben wir alsdann auch durch Chriſtum empfangen, der das alte Geſetz im Weſentlichen nicht abgeſchafft, ſondern nur erweitert hat, indem er alle natürliche Geſetze beibehielt, aber nicht allein die böſe That, ſondern auch das böſe Gelüſt verdammte, nur von den äußern Gebräuchen uns losſprach und von den Bildern zur Wahrheit uns führte 2). Wenn nun alles Frühere zur Erziehung des Menſchen

---

1) Ib. III, 20, 1 sqq.; 23, 1; IV, 37, 7; 39, 1; V, 3, 1. Virtus enim in infirmitate perficitur, meliorem efficiens hunc, qui per suam infirmitatem cognoscit virtutem dei.

2) Ib. IV, 13, 1 sq.; 14, 3; 15, 1; 16, 5.

gehört, ſo iſt dieſe doch erſt durch die Erſcheinung Chriſti in menſchlicher Geſtalt vollendet worden. Nachdem nemlich die Menſchen vom Teufel ſich hatten verlocken laſſen, wählte zwar Gott Einige von ihnen aus, welche würdig waren, daß er ihnen durch ſeinen Sohn ſich offenbarte, gebot dieſen ſich abzuſondern von den übrigen unheiligen Menſchen, nahm ſie unter ſeine beſondere Führung und gab ihnen die Verheißung der kommenden Offenbarungen; aber nur zu dem Zwecke um eine weitere und vollkommnere Ausbreitung des heiligen Geiſtes vorzubereiten; denn jene ſahen Gott nur im Bilde, der in Wahrheit zu den Menſchen kommen ſollte, und nur wenigen Propheten wurde der heilige Geiſt zu Theil, welcher durch die chriſtliche Offenbarung über alle Völker ſich ausbreiten ſollte[1]. Als ein wahrer Menſch mußte Gottes Sohn uns erſcheinen, damit der Feind des Menſchen auch vom Menſchen beſiegt würde; nur ein Menſch, in welchem Gott wohnte, konnte die Menſchen und Gott wahrhaft mit einander vermitteln und beide zur Liebe und Gleichheit der Geſinnung führen, den Menſchen mit Gott verſöhnen und Gott den Menſchen offenbaren, die Menſchen gewöhnen Gott zu erkennen und Gott gewöhnen im Menſchen zu wohnen[2]. Doch auch mit dieſer Offenbarung Gottes im Menſchen iſt noch nicht alles vollbracht, ſondern ſie iſt nur der Anfang eines neuen Laufes in der Erziehung des Menſchen. Nicht auf einmal konnte dieſer der göttlichen Gaben theilhaftig werden, ſondern wie alles Gewordene die Reife der Zeit erwarten muß, ſo mußte auch der Menſch allmälig an das Wohnen des heiligen Geiſtes in ihm gewöhnt werden; er mußte allmälig Gott faſſen lernen. So wurde anfangs nur ein kleiner Theil des heiligen Geiſtes ihm eigen, ein Pfand der größern Gaben und der Vollkommenheit, welche ihm zuwachſen ſollte [1].

---

[1] Ib. 10, 1; 20, 8; 12.

[2] Ib. III, 18, 7; 20, 2. Ut adsuesceret hominem percipere deum et adsuesceret deum habitare in homine.

Indem nun aber Irenäus bei dieſer unvollkommenen Offenbarung Gottes, wie ſie bisher ſtattgefunden hat, nicht ſtehen bleiben will, wird er zu den Hoffnungen über das gegenwärtige irdiſche Leben hinausgeführt. Zuletzt ſoll der ganze Menſch geheiligt werden und der ganze heilige Geiſt ihm beiwohnen; der ganze Menſch, welcher aus Geiſt und Leib und Seele beſteht, ſo daß alſo auch erſt nach Auferſtehung des Leibes uns die wahre Vollkommenheit beiwohnen kann. Die Lehre von der Auferſtehung des Leibes hat dem Irenäus eine doppelte Bedeutung, eine praktiſche und eine theoretiſche. In praktiſcher Rückſicht hält er ſie feſt, damit wir uns ermahnen laſſen nicht allein unſern Geiſt zu heiligen, ſondern auch die Seele, das Mittlere zwiſchen Körper und Geiſt, und den Leib unter dem Geſetze der Freiheit vor allem Böſen zu bewahren und von allem Böſen zu reinigen [2]. In theoretiſcher Rückſicht gelten ihm alle drei als nothwendige Beſtandtheile eines Weſens; ſie alle zuſammengenommen ſind der vollſtändige Menſch, welcher zu ſeiner Gerechtigkeit wiederhergeſtellt werden und die Herrlichkeit Gottes ſchauen ſoll. Wir ſollen uns wiederfinden als

---

1) Ib. V, 8, 1. Paulatim adsuescentes capere et portare deum.

2) Ib. 6, 1.

dieſelben Weſen, welche wir früher waren, nur in verherrlichter, geheiligter Weiſe, auch in einem vergeiſtigten Leibe; wir ſollen daher auch im ewigen Leben des zeitlichen Lebens uns erinnern, jeder in ſeinem eigenen Leibe und in ſeiner eigenen Seele; denn ein jeder Körper hat ſeine eigene Seele, wie ſeinen eigenen Charakter. Daher verwirft Irenäus auch die Lehre von der Seelenwanderung, eine thörige Annahme, weil uns die Erinnerung eines frühern Lebens fehlt, welche durch die Bekleidung mit einem neuen Körper nicht hätte verlöſcht werden können; denn der Körper iſt zum Dienſte der Seele und kann ihre Thätigkeit wohl hemmen und verändern, aber nicht abſchneiden [1]. Mit dieſer Lehre von der Auferſtehung der Leiber hängt auch des Irenäus Anſicht von der beſtimmten Zahl der Seelen zuſammen. Ähnlich wie Platon und in Übereinſtimmung mit ſeiner Scheu vor dem Maßloſen nimmt er nemlich an, daß nur eine abgemeſſene Anzahl der Menſchen von Gott zum Leben beſtimmt ſei; daher müſſe auch einmal die Geburt aufhören nach der harmoniſchen Anordnung Gottes, und dann würden die Geſtorbenen wiederauferſtehen [2], deren Seelen bis dahin aufbewahrt wurden [3], dann würde das Gericht ſein über Gute und Böſe, jener zum ewigen Leben, dieſer zum ewigen Tode [4]. Nach beſtimmter Zeit aber wird die alte Welt vergehn und eine neue Welt gebildet werden, nicht der Subſtanz, aber der Form nach von jener verſchieden [5].

---

[1] Ib. II, 33, 1 sqq.; 34, 1; V, 6, 1; 9, 1.

[2] Ib. II, 33, 5.

[3] Ib. V, 31, 2.

[4] Ib. V, 27, 2.

[5] Ib. V, 28, 3; 36, 1.

Bei der Betrachtung dieſer Lehre von den letzten Dingen ſei es erlaubt noch beſonders auf einen Punkt aufmerkſam zu machen. Die chriſtliche Lehre in der erſten Geſtalt, in welcher ſie auftrat, läßt offenbar das Ethiſche ſtärker hervortreten, als das Phyſiſche. Sie ſchloß ſich ja einer ethiſchen Aufgabe an, der Bildung einer religiöſen Geſellſchaft, einer Kirche, welche nur durch Umwandlung der Gemüther und des ſittlichen Wandels erreicht werden konnte. Aber dennoch fehlt in dieſer Philoſophie das Phyſiſche nicht gänzlich. Nur bei einer einſeitig aſcetiſchen und einſiedleriſchen Richtung hätte es völlig verſchwinden können; eine ſolche aber mußte den Zeiten fremd ſein, welche nichts mehr ſuchten, als religiöſe Gemeinſchaft. Unbeſtimmt iſt nun dieſes Moment ſchon in der Lehre von der göttlichen Vorſehung enthalten, ſofern dieſe auch die phyſiſchen Verhältniſſe ordnet, auf beſtimmtere Weiſe aber tritt es natürlich hauptſächlich in der Richtung hervor, in welcher überhaupt der Geiſt der erſten Chriſten vorherſchend ſich bewegte, in der Beziehung auf die letzten Dinge. Da regt die Berückſichtigung des Phyſiſchen die Lehre von der Wiedererweckung des Fleiſches und von der Erneuung der Welt an, wie dieſelbe ſchon in den älteſten Glaubensformeln angedeutet iſt. Dieſer ſchließt ſich Irenäus an, nicht ohne ein Bewußtſein von der Verſchiedenheit des Sittlichen und des Natürlichen, denn wenn jenes zwar in Gottes Gnade, aber dennoch auch in unſerm freien Willen ſtehn ſoll, ſo wird dagegen die Wiedererweckung des Fleiſches und die Geſtaltung einer neuen Welt allein der Macht Gottes zugeſchrieben. Es iſt hierin deutlich der Gedanke ausgedrückt, daß zur Geligkeit des Menſchen nicht allein die Heiligkeit des Willens, ſondern auch die Vollkommenheit aller ſeiner äußern Verhältniſſe gehöre.

Man wird freilich finden, daß dieſe Lehren des Irenäus in vielen Punkten noch von der überlieferten Form der Kirchenlehre abhängig und nicht ſo zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen ausgebildet ſind, daß die eine der andern zu einer ſichern Stütze diente. Dennoch wird man auch nicht verkennen, daß der wiſſenſchaftliche Trieb in ihnen lebt, welcher alles zu einem Ganzen abzurunden bemüht iſt, daß er auch in philoſophiſchem Geiſte darauf ausgeht für die Überzeugung, welche in der kirchlichen Überlieferung ſich gebildet hat, Gründe der Vernunft zu finden. Und wie roh nun auch dieſe erſten Umriſſe der chriſtlichen Lehre ſein mögen, ſo wird doch niemand anſtehn in dieſer noch unſcheinbaren Geſtalt das Werden der chriſtlichen Philoſophie zu erkennen, welcher die weitern und reifern Verſuche, die aus ihr hervorgegangen ſind, damit vergleichen kann. Gewiß ſind ſie nicht unſcheinbarer, als die Gedanken eines Thales oder eines Sokrates.

Drittes Kapitel.

Tertullianus.

Eine viel heftigere Anklage der alten Philoſophie finden wir beim Q. Septimius Florens Tertullianus, welcher ſonſt in den meiſten Punkten ſeiner Lehre ſehr nahe an den Irenäus ſich anſchließt. Dieſer Mann, früher ein Heide, mit der heidniſchen Literatur vertraut, wahrſcheinlich auch ein Rechtsgelehrter, hatte ſich mit glühendem Eifer der chriſtlichen Kirche angeſchloſſen und bekleidete in ihr das Amt eines Presbyters bis er zu der ketzeriſchen Secte der Montaniſten übertrat. Seine zahlreichen Schriften, welche er zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßte, haben trotz dem, daß viele von ihnen den Montanismus offen bekennen, in der Lateiniſchen Kirche zu allen Zeiten einen großen Ruhm behauptet und ſind durch den nervigen und urſprünglichen Geiſt, welchen ſie verrathen, auch zur Verbreitung wiſſenſchaftlicher Gedanken von großer Wirkung geweſen. Eine durch Afrikaniſche Rhetorik genährte Manier iſt in ihnen zwar nicht zu verkennen; aber ſie empfahl ſich in glänzenden Gegenſätzen dem Geſchmacke der Zeit, und wer einer von Charakter durchdrungenen Schreibart die Schwächen augenblicklicher Aufwallungen und kühner Übertreibungen zu vergeben weiß, der wird die großen Schönheiten ſeiner Aufſätze mit Liebe verfolgen können und finden, daß Tertullianus die Manier ſeiner Schule ſeinem eigenthümlichen Geiſte gut anzupaſſen wußte. In ironiſchen Ausfällen, eben ſo heftig abſtoßend als ergreifend, weiß er die lichten und feſten Überzeugungen ſeiner Denkart im hellſten Glanze hervortreten zu laſſen, während er auf alles, was noch in unbeſtimmter Entwicklung bei ihm begriffen iſt, blendende Streiflichter wirft und es mit kurzen, oft dunkeln Andeutungen beſeitigt. Wenn auch ſein Montanismus in ſpätern Jahren ihn von der katholiſchen Kirche ſchied, ſo verleugnet er in ihm doch nicht ſeine ihm urſprünglich beiwohnende Geſinnung. Vielmehr auf der einen Seite, ſo weit der Montanismus auf ſtrenge Sitte und äußere Übung drang, behauptete Tertullianus darin nur die ältere Stellung des Chriſtenthums gegen das Heidenthum, welche zu ſeiner Zeit einem laxern Wandel nachzugeben begonnen hatte, und von der andern Seite, ſo weit der Montanismus neue Prophetengaben in Anſpruch nahm, gab Tertullianus auch hierin nur einem Bedürfniſſe nach, welches er ſchon früher in ſeinem Kampfe für die Feſtſtellung der Lehre gefühlt hatte. So iſt ſein Montanismus in der genaueſten Übereinſtimmung mit ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe und den Überlieferungen, daß er von der montaniſtiſchen Partei wieder abgefallen ſei und eine eigene Secte geſtiftet habe, liegt wenigſtens ſo viel Richtiges zu Grunde, daß ſeine Natur keinesweges einer ſklaviſchen Abhängigkeit von einer Partei ſich unterwerfen konnte [1].

Dennoch will dieſer ſelbſtändige Geiſt der Überlieferung der Kirche völlig ſich unterwerfen. Und damit hängt ſeine Stellung zur Philoſophie' genau zuſammen, welche ſich auf den erſten Anblick als durchaus feindſelig verkündet. Wie häufig und wie heftig greift er die Platoniſche Lehre an; wie entſchieden verwirft er die ſtoiſche Philoſophie, mit welcher doch viele ſeiner Lehren auf das Genaueſte zuſammenſtimmen! So ſetzt er ſich den philoſophiſchen Syſtemen entgegen, welche in ſeiner Zeit unter den Chriſten die meiſte Billigung fanden. Den Sokrates, das Haupt faſt aller Griechiſchen Lehren, zerreißt er in den gehäßigſten Deutungen aller ſeiner Äußerungen im glänzendſten Augenblicke ſeines Lebens, als er für ſeine Lehre ſein Leben opferte. Sein Dämonion iſt dem Tertullianus nur ein böſer Geiſt, der ihn beſeſſen 1). Denn niemanden komme die Wahrheit zu ohne Gott und Gott ſei niemanden bekannt ohne Chriſtum, Chriſtus niemanden ohne den heiligen Geiſt und ohne den Glauben. Von allen dieſen Dingen wußten aber die Heiden nichts. Zwar haben auch ſie aus der Quelle der Propheten geſchöpft, ihre Dichter, Sophiſten und Philoſophen; aber nur eine neblige, noch verdunkelte Wahrheit, wie ſie bei den Juden war, empfingen ſie überliefert, und wenn auch irgendwo die einfache Wahrheit ihnen vorgelegt wurde, durch ihr vorwitziges Forſchen nach verborgenen Dingen trübten ſie dieſelbe und machten ſie unſicher 2). Die Philoſophen ſind die Patriarchen der Ketzer; aus jenen haben dieſe ihre Lehren geſchöpft mit verwegener Neugier erforſchend, was dem Glauben nicht offenbart worden iſt. Die Philoſophie iſt ein Werk der Dämonen, von ihnen gelehrt, von ihnen empfohlen 3). Weit davon entfernt iſt er natürlich das Chriſtenthum für eine Art der Philoſophie zu halten 4). Faſt wie ein Spott mußte es erſcheinen, wenn er dennoch den philoſophiſchen Mantel annahm und nun hierin auch

---

[1] Vergl. Neander's Antignoſtikus. Geiſt des Tertullianus. S. 509.

---

1) De anima 1; 39.

2) Apol. 47.

3) De anima 1; 3. Philosophis — — patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum. De praescr. haer. 7. Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum. Adv. Marc. V, 19.

4) Apol. 46.

eine Ähnlichkeit des Chriſtenthums mit der Philoſophie erkannte [1]).

Man ſollte meinen, ein Mann, welcher ſo harte Urtheile über die Philoſophie ausſprach, müßte mit philoſophiſchen Unterſuchungen nichts gemein gehabt haben und nur darauf ausgegangen ſein ſie, was an ihm war, gänzlich zu beſeitigen. Dies iſt auch wirklich ſeine Abſicht. Er glaubt der Philoſophie nicht zu bedürfen, der Glaube iſt ihm genug, wie eng auch ſeine Grenzen umſchloſſen ſein mögen. Des Gewiſſen giebt es nur wenig; dem Chriſten aber iſt es nicht erlaubt weiter zu forſchen, als zu finden erlaubt iſt; und zu finden erlaubt iſt nur, was von Gott gelernt wird; was wir aber von Gott lernen, das iſt ein Ganzes [2]). Wir bedürfen keiner Neugier nach Jeſu Chriſto und keiner Forſchung nach dem Evangelio. Wenn wir glauben, ſo verlangen wir nichts weiter zu glauben; denn das glauben wir zuerſt, daß wir nichts anderes weiter glauben ſollen [3]). Der Glaube iſt ihm ſo vollkommen genügend, daß er nichts weiter verlangt, weder Leſen der Schrift, noch Taufe. Der volle Glaube iſt des Heils ſicher [1]. Einen ſo blinden Glauben empfiehlt er, wie ſchon oben angedeutet wurde, daß er ihn früher verlangt, als das Lernen, was dieſer Glaube lehre oder befehle [2]. Unbedingt ſollen wir uns der Stimme Gottes ergeben und nicht erſt prüfen, ob ſie es iſt. Die Worte des Herrn: ſuchet und ihr werdet finden, will er nur für die Zeiten gelten laſſen, als Jeſus noch nicht als Chriſtus anerkannt war und die Juden deswegen auf ihre heiligen Schriften verweiſen mußte um ſeine Verkündigung darin zu erkennen [3].

---

[1]) De pallio c. 6. Gaude, pallium, et exulta, melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti.

[2]) De anima 2 fin. Nam et certa semper in paucis et amplius illi (sc. Christiano) quaerere non licet, quam quod inveniri licet. — — Porro non amplius inveniri licet, quam quod a deo discitur. Quod autem a deo discitur totum est.

[3]) De praesc. haer. 8. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debemus.

In dieſem Sinne weiſt er uns an die Überlieferung der Kirche. Die Häreſien haben von der Wahl ihren Namen, aber der Chriſt hat nicht zu wählen; bei ihm ſteht nichts in ſeiner Willkür. Die Apoſtel ſind unſere Lehrer, die auch nichts in ihrer Willkür vorbrachten, ſondern ihre von Chriſto empfangene Lehre treulich den Völkern überlieferten [4]. Die Regel des Glaubens müſſen wir feſthalten, die Überlieferung der Apoſtel, mehr die mündliche, als die ſchriftliche; denn über den Kanon der heiligen Schrift wird geſtritten, ihre Auslegung iſt unſicher; wir müſſen zuerſt fragen, wo die richtige Überlieferung iſt [5]. Die Apoſtel haben die wahre Regel der von ihnen gegründeten Kirche übergeben; von dieſer iſt ſie übertragen worden als ein Same der Lehre auf andere Kirchen, welche alle zuſammenhangen und die eine Kirche

---

1) De bapt. 18 fin. Fides integra secura est de salute. De praescr. haer. 14.

2) De cor. mil. 2.

3) De praescr. haer. 8.

4) Ib. 6.

5) Ib. 14 sqq.

bilden. So hangen wir durch Einheit der Lehre mit der apoſtoliſchen Kirche zuſammen; das iſt das Kennzeichen der Wahrheit [1]). Man kann nicht feſter an die Einheit der Lehre und der Kirche ſich anſchließen, als Tertullianus; ihr anzuhangen, darin findet er die Feſtigkeit ſeines Glaubens. So wie ein Glied ſeine Geſundheit und ſeine Stärke aus der Verbindung mit allen übrigen Gliedern ſchöpft, ſo ſchöpft er die Stärke ſeines Glaubens aus der Gemeinſchaft des Lebens und des Glaubens mit den übrigen Chriſten, mit welchen er ſich wie zu einem Leibe verwachſen denkt. Nichts kann ihn nun abbringen von der Sicherheit ſeines Glaubens; kein Trieb des Forſchens — denn wie oftmals verdammt er die Neugier, den Vorwitz! — kein Zweifel gegen die Möglichkeit und Glaublichkeit deſſen, was die Regel des Glaubens lehrt. Denn gegen die Regel nichts wiſſen, heißt alles wiſſen [2]); der Glaube macht uns ſelig, nicht das Wiſſen; was die heilige Überlieferung ſagt, iſt glaublich, weil es abgeſchmackt iſt; es iſt gewiß, weil es unmöglich [3]).

Es iſt merkwürdig genug, daß ein Mann ſo unerſchütterlich feſthalten konnte an der Einheit der Kirche und der Untrüglichkeit ihrer Lehre, welcher ſelbſt einer Partei in ihr angehörte, welcher ſelbſt die Kirche ihrem großen Theile nach einer zu engherzigen Auffaſſung der göttlichen Wirkſamkeit in unſerm Geiſte und einer Verachtung oder Vernachläſſigung der ſtrengen Zucht und der frommen Übung beſchuldigte und deswegen ſich abſondern zu müſſen glaubte 1). Aber freilich auf die äußere Einheit der Kirche kommt es ihm wenig an; er nimmt ſie in einem geiſtigen Sinn 2), und für die alte und wahre Kirche glaubt er zu fechten, ſelbſt indem er für die neuen Offenbarungen des Montanus, der Priſcilla, der Maximilla das Banner erhebt. Man bedenke nur ſeine Lage, und man wird nichts Wunderbares darin finden, daß er, indem er die alte Kirche ſichern will, auf die neuen Offenbarungen horcht. Ihm kommt alles auf eine ſichere Grundlage ſeiner Überzeugungen an; wie weit dieſe führen werden, darüber iſt er fürs Erſte unbekümmert. Aber darüber muß er in Sorge gerathen, daß nicht allein Heiden, ſondern auch Ketzer, die doch vom neuen und alten Teſtament ausgehen, die orthodoxe Lehre angreifen, daß ſie Spaltungen in der Kirche über die Lehre bewirken, ja daß in der orthodoxen Kirche ſelbſt Zweifel und Zwiſtigkeiten um ſich greifen und allmälig eine weniger ſtrenge Übung, eine neue Anſicht der Dinge ſich verbreitet. Dagegen findet er nun keinen Schutz in den heiligen Schriften. Das alte Teſtament iſt ja ſelbſt durch das neue erſchüttert worden; nicht alles in ihm gilt fortwährend auch noch für uns; die Regel, welche er ſelbſt aufſtellt, um das noch Gültige von dem Abgeſchafften zu

---

[1]) Ib. 20. Traducem fidei et semina doctrinae. Ib. 21. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis.

[2]) Ib. 14.

[3]) De carne Chr. 5. Credibile est, quia ineptum est. — — Certum, quia impossibile.

---

1) Die, welche den Paraklet und die neuen Prophetien verachten und der Wolluſt ſich hingeben, ſind ihm psychici. De jejunio advers. psychicos 1.

2) De pudic. 21 fin. Sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

unterſcheiden [1]), konnte ihm ſchwerlich für alle Punkte der Lehre genügen; ſie iſt überdies nicht allgemein anerkannt; auch das neue Teſtament iſt gar zu verſchiedener Auslegungen fähig; er findet das auch natürlich; denn es ſollte Häreſien geben zur Prüfung der echten Chriſten; dazu aber mußte es auch zweideutige Stellen in der heiligen Schrift geben, durch welche jene ihre Meinungen wahrſcheinlich machen könnten [2]). Daher findet Tertullianus einen ſichern Grund gegen Ketzereien auch nicht in den heiligen Schriften, ja ſieht ſich ſelbſt nicht ſelten genöthigt zu kühnen Auslegungen ſeine Zuflucht zu nehmen, um ſeine Überzeugungen mit den Ausſprüchen derſelben in Übereinſtimmung zu bringen. Wie hätte auch bei der Unſicherheit des Kanons der heiligen Schriften, bei der Unerfahrenheit in der Auslegung und dem Mangel an hiſtoriſchem Sinn in dieſer Zeit ein vollkommenes Vertrauen zu dieſer Quelle der Einſicht herſchen können! Feſter ſteht nun freilich die Regel des Glaubens; doch herſcht auch über ſie nicht völlige Übereinſtimmung in allen Ausdrücken, eben dieſe Ausdrücke laſſen eine verſchiedene Deutung zu, und Tertullianus iſt überdies weit davon entfernt anzunehmen, daß damit alle Erkenntniß der Wahrheit abgeſchloſſen ſei. Daher will er auch dieſe Regel nur als ſichere Grundlage der Forſchung und als Maßſtab der Prüfung, durch welchen man Wahres und Falſches unterſcheiden könne. Man möge weiter vordringen und dabei an ſolche unter ſeinen Brüdern ſich wenden, welche in der Unterſuchung geübt ſind; nur ſolle man davon das Heil der Welt nicht abhängig machen [1]. Er ſieht es vollkommen ein, daß man die Forſchung nicht fallen laſſen und nicht beim Alten ſtehen bleiben könne; er will das Alte nur nicht beſeitigt, noch weniger verfälſcht haben; das Neue mag dabei immer emporkeimen; der Wahrheit ſoll niemand wehren, keine Gewohnheit, kein Alter der Zeit, kein Anſehn der Perſon oder des Ortes. Das Neueſte für uns iſt oft das Älteſte an ſich; denn Chriſtus, die Wahrheit, iſt von Ewigkeit her. Die Ketzereien widerlegt nicht ihre Neuheit, ſondern die Wahrheit [2]. Allein wenn er nun ſo weiter vordringen will in Erforſchung der Wahrheit, als die urſprüngliche chriſtliche Offenbarung und die Regel des Glaubens führt, ſo ſieht er ſich dabei doch wenigſtens für die einfachen Chriſten, welche nicht forſchen, ſondern nur glauben können, nach einer ſichern Stütze um, welche das müßige Forſchen und den Vorwitz abſchneide, die Ketzereien beſeitige und das Ganze der Kirche zuſammenhalte. Denn er will das Chriſtenthum und die Einſicht, welche es gewährt, nicht den Gelehrten oder Wiſſenſchaftlichen, welche nur Wenige ſind, vorbehalten wiſſen; Alle ſollen daran Theil haben; das Chriſtenthum ſoll keine Geheimlehre ſein [3]. Dabei findet er nun die einzige Hülfe in dem heiligen Geiſte, welcher noch immer die chriſtliche Kirche belebt und in ihr ſeine Stimme erhebt. Denn überhaupt gehört zum

---

[1] Vergl. Neander a. a. O. S. 252.

[2] De resurr. carn. 63.

---

1) De praescr. haer. 14.

2) De virg. vel. 1. Haereses non tam novitas, quam veritas revincit.

3) De praescr. haer. 25 sq.

Weſen der Seele das Ahnungsvermögen, welches alle Menſchen kennen [1]), und die Träume beſonders, wiewohl ſie oft von Dämonen ſtammen, verkünden uns doch auch Gott und verſichern uns die Gegenwart des göttlichen Geiſtes, welcher über alles Fleiſch ergoſſen iſt, ſo daß die meiſten Menſchen Gott aus Traumerſcheinungen kennen lernen [2]). Wie ſollte nun Gott dieſe Gaben und Offenbarungen nicht beſonders der heiligen Kirche geſchenkt haben! Tertullianus ſieht es daher als einen Frevel gegen den heiligen Geiſt, als eine den Lüſten ergebene Geſinnung an, wenn man der gegenwärtigen Kirche das abſprechen wollte, was allen Menſchen gemeinſam iſt, der alten Kirche aber unſtreitig zukam, die Gabe der Weiſſagung und der höhern Erleuchtung [3]). Dieſe findet er nun bei den Montaniſten; darum ſchließt er ſich ihnen an. Da wird der Geiſt ergriffen und ſeinem Sinn und Bewußtſein entrückt; von der göttlichen Kraft gleichſam umſchattet. Man kann nicht leugnen, daß auch in dieſer Vorſtellung von einer Ekſtaſe ohne Bewußtſein die Anſichten der alten Religionen beim Tertullianus, wie beim Tatianus, ſich geltend machen [4]). Von den Offenbarungen

---

1) De anima 22; 24; adv. Marc. II, 9; de test. anim. 5. Mirum, si a deo data (sc. anima) novit divinare.

2) Ib. 47. Major paene vis hominum ex visionibus deum discunt.

3) Adv. Psych. 1.

4) Adv. Marc. IV, 22. — in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam, convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excedat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

der Montaniſten hofft er nun, daß ſie alle häretiſche Fragen beſeitigen und jeden Durſt nach Wiſſenſchaft ſtillen würden[1]. Nicht etwas durchaus Neues und Unerhörtes ſollen ſie verkünden, ſondern die Regel der Kirche feſthalten, welche einig, allein unbeweglich und unveränderlich iſt, in dem richtigen Verſtändniß der alten Lehre uns befeſtigen und die wahre Auslegung der heiligen Schrift unverletzt bewahren, indem ſie zu allem dieſem Guten das Beſſere fügen und in der Ordnung des Lebens und der Lehre uns fortſchreiten laſſen. Denn ſo wie der Teufel täglich ſeinen Erfindungen Neues zufügt, ſo darf auch das Werk Gottes nicht feiern, ſondern deswegen hat uns der Herr den Paraklet geſendet, daß wir nach der Ordnung der Zeiten in Weisheit weiter kommen ſollen, weil des Menſchen Mittelmäßigkeit nicht auf einmal alles faſſen konnte[2].

Wir ſehen alſo, daß Tertullianus keinesweges die weitere Entwicklung der chriſtlichen Lehre abſchneiden wollte. Vielmehr iſt dies einer der Grundzüge ſeiner Anſicht, wie wir ſpäter genauer betrachten werden, daß alles in einem allmäligen und beſtändigen Fortſchreiten iſt;

---

[1] De resurr. carn. 63 fin. — cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.

[2] Adv. psych. 1; de virg. vel. 1. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adjiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus dei aut cessaverit aut proficere destiterit? cum propterea paracletum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto. — — Quae est ergo paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

aber er gehört zu den Männern, welche der Überzeugung leben, daß eine jede Meinung nur in ſo fern ein wahrer Fortſchritt iſt, als ſie auch das Alte und die bewährten Güter der Vorzeit zu bewahren weiß, und in einer Zeit lebend, welche ſchon manche Spuren des Verfalls verräth, ohne ſchon eine ſichere Bahn des Fortſchreitens eingeſchlagen zu haben, iſt er nun doppelt ängſtlich das Alte zu ſichern gegen den Übermuth der Neuerer.

Man ſollte nun meinen, der Standpunkt, welchen Tertullianus im Montanismus gefunden hatte, wäre völlig befriedigend für ihn geweſen und er hätte dabei keines weitern Nachdenkens und keiner Philoſophie bedurft. Aber dem iſt doch keinesweges ſo; vielmehr wird er bei allen dieſen Mitteln der Offenbarung, welche er gegen den Vorwitz des menſchlichen Grübelns in Bewegung ſetzt, dennoch zuletzt in die Philoſophie getrieben. Dies iſt uns lehrreich genug erſchienen, um die Mühe nicht zu ſcheuen ihn durch alle die bisherigen Irrgänge ſeiner Annahmen zu begleiten.

Man muß bedenken, er befindet ſich in einem lebhaften Streite, gegen die Heiden, gegen eine große Zahl von Ketzern verſchiedener Art, ſelbſt gegen die Orthodoxen, welche lau und kaltſinnig die Offenbarungen der Montaniſten verſchmähen. Gegen alle dieſe muß er die Wahrheit ſeiner Überzeugungen vertheidigen. Die Beweiſe aber aus dem prophetiſchen Geiſte der Montaniſten nehmen ſie ſämmtlich nicht an; daher gegen dieſe Widerſacher muß er einen andern Boden des Streites ſuchen. Überdies kommt noch ein anderer Beweggrund hinzu. Auf die Kirchenzucht legt er zwar großes Gewicht; beſonders verehrt er die Einfachheit, Strenge und Tapferkeit der alten Kirche und auch von dieſer Seite hatte ſich ihm der Montanismus empfohlen; aber außerdem beſeelt ihn auch ein nachdenklicher Geiſt; die Fortbildung der Kirchenlehre beſchäftigt ihn eifrigſt und von dieſer Seite konnten ihn nun die prophetiſchen Gaben der Montaniſten nicht hinlänglich befriedigen; denn ſie bezogen ſich vorherſchend auf die Zucht, ungleich weniger auf die Lehre [1]. Ein Mann, wie Tertullianus, welcher in der Erforſchung der Gründe des Chriſtenthums bis in die einzelſten Erſcheinungen vorzudringen ſtrebt, in der That nicht viel weniger kühn als die Gnoſtiker [2], konnte ſich nicht enthalten noch eine andere Erkenntnißquelle anzunehmen außer der geſchichtlichen Überlieferung und den neuen prophetiſchen Ausſprüchen.

Dieſe Quelle nennt Tertullianus die Natur, eine beſtändig lebendige, treibende Kraft, ihrem Weſen nach von der Vernunft nicht verſchieden. Die Seele von Natur uns gegeben bezeugt uns die Wahrheit. Je wahrer ihre Zeugniſſe ſind, um ſo einfacher ſind ſie, je einfacher, um ſo gemeinfaßlicher, je gemeinfaßlicher, um ſo allgemeiner, je allgemeiner, um ſo natürlicher, je natürlicher, um ſo göttlicher. Die Natur iſt die Lehrerin, die Seele die

---

[1] Tertullian bezieht ſie immer auch auf die Ausbildung der Lehre, nur daß ſie nichts adversus catholicam traditionem enthalten ſollten. Ein Beiſpiel, wie er ſie für die Lehre benutzt, findet ſich de anima 9. Aber dies konnte freilich nicht viel Sicheres geben. Die Offenbarungen der Montaniſten waren in dieſem Punkte noch zweideutiger, als die heilige Schrift.

[2] Man vergl. z. B. de carne Chr. 17.

Schülerin; Gott iſt der Lehrer der Lehrerin 1). Alle Welt bezeugt Gott in unwillkürlichen Ausbrüchen der Rede. Überall iſt das Bewußtſein dieſer Wahrheit verbreitet; es ſpricht gegen die Heiden wider ihren Willen aus ihnen ſelbſt. Das Zeugniß der Wahrheit in der Seele iſt älter als das Zeugniß der Prophetie und das Bewußtſein Gottes iſt urſprüngliche Mitgift der Seele 2). Mit den eifrigſten Worten fährt er daher los gegen die Verächter der Natur, wie gegen einen Marcion. In der Welt, in dem ſchönſten Werke, hat ſich Gott offenbart 3). Zuerſt von der Natur müſſen wir Gott erkennen lernen 4). Niemals wird Gott verborgen ſein, niemals wird Gott uns fehlen, immer wird er erkannt, gehört und geſehn werden, wie er will. Das Zeugniß für Gott iſt dies Ganze, was wir ſind und in welchem wir ſind 5). Tertullianus geht in dieſem ſeinem Vertrauen auf das Zeugniß der Natur und der von der Natur belehrten Seele ſo weit, daß er die Seele eine Chriſtin von Natur nennt 6), welches denn freilich nur in einem beſchränkten

---

1) De test. anim. 5. Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. — — Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

2) Adv. Marc. I, 10. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est, eadem, nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.

3) Ib. 13.

4) Ib. 18.

5) Ib. 10.

6) Apol. 17. O testimonium animae naturaliter Christianae.

Sinn genommen werden darf, denn Chriſten werden wir, nicht von Geburt ſind wir Chriſten [1]. So an dem Zeugniß der Natur feſthaltend, als einem allgemein verbreiteten, unter Juden wie unter Heiden, liebt er es auch die Sprache, ein Werk des natürlichen Sinnes, zum Zeugniß für die Wahrheit ſeiner Überzeugungen aufzurufen. Das ſtillſchweigende Bewußtſein der Natur, die Göttlichkeit der Seele ſelbſt, hat ſich in der Benennung der Dinge ausgeſprochen [2].

Natürlich iſt in allen dieſen Berufungen auf die Seele und die Natur die unverfälſchte, durch die Sünde nicht getrübte Natur zu verſtehen. Dieſe beſteht aber in der Vernunft. Denn die Seele iſt von Natur vernünftig, als von einem vernünftigen Urheber herſtammend. Alles was Gott geſchaffen hat, iſt vernünftig, wie vielmehr die Seele, welche aus ſeinem Athem ſtammt. Wenn auch etwas Unvernünftiges ihr beiwohnt und wie ihre Natur in ihr ſich fortgepflanzt hat, ſo ſtammt dies doch allein aus ihrer Übertretung her — denn jede Übertretung iſt unvernünftig —, welche von ſo frühem Anfange her ein altes Übel in ihr genährt hat [3]. Dadurch jedoch iſt in der Seele das Vernünftige nicht ausgelöſcht worden, vielmehr die andere Natur, welche durch Ausartung uns zugewachſen iſt, kann das Natürliche im eigentlichen Sinn, das Herſchende und Göttliche in ihr nicht auslöſchen;

---

1) Ib. 18; de test. an. 1.

2) De virgin. vel. 5.

3) De anima 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? etc.

dies kann nur in den Schatten geſtellt werden, weil es nicht Gott iſt, aber vernichtet kann es nicht werden, weil es von Gott iſt. Selbſt im verruchteſten Menſchen iſt noch ein Same des Guten, leuchtet noch ein Licht, bewährt ſich noch das Zeugniß der Seele für Gott [1]. Darauf beruht es denn, daß Tertullianus auch auf die Vernunft ſich beruft zur Unterſtützung des Glaubens und der Überlieferung; die Vernunft giebt das Geſetz und nur das vernünftige Geſetz hat Anſpruch auf Achtung; die Gewohnheit iſt nur als die Auslegerin der Vernunft zu verehren [2]. In Gott iſt alles, ſo wie natürlich, ſo auch vernünftig [3]. So wie Gott, der Schöpfer aller Dinge, nichts ohne Vernunft vorgeſehen, angeſtellt und geordnet hat, ſo hat er gewollt, daß nichts ohne Vernunft behandelt und eingeſehn werde [4].

---

1) Ib. 41. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum et germanum et proprie naturale. Quod enim a deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est deus, exstingui non potest, quia a deo est. — — Sic et in pessimis aliquid boni. — — Sic et divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore, et conscientia dei in testimonium prodit.

2) De corona mil. 4. Porro si lex ratione constat, lex erit omne jam, quod ratione constiterit, a quocunque productum. — — consuetudinis, quae propterea colenda est, ne non sit rationis interpres. Ib. 10: apol. 4. Suspecta lex est, quae probari se non vult. Adv. Psych. 10.

3) Adv. Marc. I, 23. Sicut naturalia, ita rationalia in deo omnia.

4) De poenit. 1. Quia deus, omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit.

Sehen wir nun hieraus, daß Tertullianus bei aller ſeiner Verehrung für die alte Überlieferung und für die neuen Offenbarungen doch keinesweges die Stimme der Natur und der Vernunft in unſerer Seele verachtet, daß er vielmehr von ihr die Beglaubigung der Wahrheit erwartet und fordert, ja daß er darauf ausgeht den Gebrauch der Vernunft ſo weit als möglich auszudehnen um die Gründe des Glaubens zu finden, ſo kann man wohl darüber nicht weiter ſich wundern, daß er bei allen ſeinen feindſeligen Äußerungen gegen die Philoſophie doch als einen der Männer ſich darſtellt, welche zuerſt in chriſtlichem Sinn philoſophirt haben. Wenn er hierbei die Glaubensregel zum Grunde legt, wenn er einen Glauben verlangt, noch ehe wir erkannt oder den Inhalt des Glaubens vernommen haben, wenn er auch noch neue Offenbarungen des Geiſtes erwartet, ſo iſt alles dies nichts weiter, als daß er von der innern Stimme ſeines Gottesbewußtſeins ausgehend darauf vertraut, daß die ſtets in uns lebendige Natur oder Vernunft, die uns zu einer geiſtigen Gemeinſchaft beſtimmt hat, bisher uns geleitet habe, und auch ferner uns leiten werde, daß er fordert, wir ſollen ſie vernehmen in der bisherigen Geſchichte und ihr glauben in allen den Offenbarungen, welche zu unſerm Heil nothwendig ſind, ihr glauben in Andern, wie in uns. Es iſt dies der einfachſte Offenbarungsglaube, das Bewußtſein einer kräftigen Seele in der Überzeugung, daß ſie mit der Natur und mit Gott einig iſt. Ein Gegenſatz zwiſchen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß, wie man gewähnt hat, iſt noch nicht darin. Denn ſelbſt wenn Tertullianus fordert, daß wir auch das Abgeſchmackte, das Unmögliche den Boten Gottes glauben ſollen, ſo ſtützt ſich dies nur darauf, daß die göttlichen Wirkungen über das Verſtändniß der Menſchen gehen [1]). Und dennoch ſtrebt er noch nach Erkenntniß auch dieſer Geheimniſſe des göttlichen Weſens; er ordnet zwar demüthig ſich ſeinem Schöpfer unter; er verdammt den Hochmuth derer, welche alles wiſſen wollen; aber er iſt doch weit entfernt von der Muthloſigkeit der Kleingläubigen, welche es für unmöglich halten, daß Gott in uns das Größeſte wirke und ſeine Geheimniſſe uns enthülle, ja uns zu Göttern mache [2]). Daß wir Gott erkennen können und ſollen, iſt die Vorausſetzung ſeiner Lehre; aber die Zeit iſt noch nicht gekommen und nichts geſchieht gegen die Ordnung der Zeiten [3]).

Man mag ſich nun allerdings fragen, wie Tertullianus eine Art der Philoſophie treibend dennoch über die Philoſophie ſo gehäßig ſich äußern konnte, ſo daß er durchaus nichts von einem ſtoiſchen, Platoniſchen oder dialektiſchen Chriſtenthume wiſſen will, d. h. alle die wiſſenſchaftlichen Hülfsmittel der Forſchung verſchmäht, welche die frühere Zeit in der Griechiſchen Philoſophie gebracht hatte. Wer jedoch darüber ſehr ſich verwundern ſollte, der würde nur Unkenntniß der Geſchichte und des

---

[1] De carne Chr. 4. Plane stultum, si de nostro sensu judicamus deum.

[2] Adv. Herm. 4; 5. Nam et dii erimus, si meruerimus illi esse, de quibus praedicavit: ego dixi, vos dii estis, et stetit deus in ecclesia deorum, sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus, qui deos faciat.

[3] De virg. vel. 1. Nihil sine aetate est, omnia tempus exspectant.

Weſens der Philoſophie verrathen. Zu allen Zeiten, in welchen bedeutende Wendungen in der Entwicklung des philoſophiſchen Geiſtes ſich ergeben haben, findet ſich auch eine ähnliche Verachtung des Alten; in demſelben Maße, in welchem man einen neuen Weg einſchlagen zu müſſen überzeugt iſt, hält man den alten für irrig. Tertullianus wurzelt noch ganz im Haſſe oder in der ſcheuen Furcht des Heidniſchen, wie ſie den Anfängen der chriſtlichen Kirche natürlich waren; jede Annäherung an daſſelbe ſcheint ihm mit Verunreinigung zu drohen. Das Theater, die Spiele und Feſte und ſelbſt die unſchuldigſten Gebräuche der Heiden verabſcheut er. Der Chriſt ſoll keine öffentliche Ämter bekleiden; er verbietet ihm den Kriegsdienſt oder erlaubt ihn doch nur unter ſehr beſchränkenden Bedingungen; ſelbſt die Kleidung will er mit den Heiden nicht gemein haben; von jedem Gewerbe, welches mit dem Götzendienſte eine Verbindung hat, ſoll uns die chriſtliche Geſinnung zurückhalten; lieber will er die Chriſten für die Üppigkeit und den Stolz arbeiten laſſen, als für den Aberglauben; dem Maler Hermogenes wirft er nicht allein ſeine zweite Heirath, ſondern auch ſein Malen vor; ja er will den Chriſten auch nicht erlauben die Literatur zu lehren, weil ſie mit der Mythologie in Verbindung ſtehe, und den Einwurf, daß die göttlichen Dinge nicht erkannt werden könnten ohne die Dinge dieſer Welt, glaubt er dadurch zurückweiſen zu können, daß zwar das Lernen dieſer Dinge erlaubt ſei, aber nicht das Lehren [1]).

---

1) Vergl. über dieſe Dinge die Schrift de idololatria, beſonders c. 10. Quomodo repudiamus secularia studia, sine quibus divina non possunt? etc.

Wie kann man bei dieſer Strenge der Geſinnung es anders erwarten, als daß auch die heidniſche Philoſophie von ihm verworfen werden mußte? Man hat dabei auch darauf zu achten, daß er der Lateiniſchen Bildung angehörte, in welche die Philoſophie bei Weitem weniger eingedrungen war, als in die Griechiſche. Er ſieht die Philoſophie als eine Üppigkeit des Geiſtes an, als abweichend von der Einfachheit der Sitten und des Denkens, welche er liebt. So verſchmäht er auch die Dichtkunſt der Alten, welche er leicht erſetzen zu können glaubt durch die einfachen Geſänge der Chriſten. In ſeinen Declamationen gegen die alte Philoſophie möchte man zuweilen wähnen den Seneca zu hören[1], welcher alles Grübeln, alles nicht unmittelbar in das praktiſche Leben eingreifende Denken für einen Überfluß und eine Verweichlichung des Luxus hielt[2]. Eben deswegen, meint er, habe Chriſtus kommen müſſen, um den Menſchen, welche ſchon durch glatte und feine Bildung verlockt waren, ein neues Auge für die Wahrheit einzuſetzen[3]. Was er ſonſt gegen die alte Philoſophie vorbringt beſteht theils nur in einzelnen Abweichungen der Meinung, theils darin, daß ſie aus Ruhmſucht hervorgehe und eine verwegene Auslegerin der göttlichen Natur ſei[4], indem ſie nach ihren Geſetzen alles anordnen wolle, aus wenigen Beiſpielen eine allgemeine Regel ziehend, nichts aber der Willkür Gottes überlaſſend, nichts nach den Eigenthümlichkeiten ſeiner Natur beurtheilend. Von der Natur habe ſie ſich losgeſagt 1).

---

[1] De anima 20 nennt er ihn Seneca noster, obgleich er ein heidniſcher Philoſoph iſt.

[2] De spect. 28. Philosophi quidem hoc nomen (sc. voluptatis) quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea avocantur, in ea etiam gloriantur.

[3] Apol. 21. Qui jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis ocularet.

[4] De anima 1. Philosophus gloriae animal. De praescr. haer. 7. Temeraria interpres divinae naturae dispositionis.

Allerdings dürfte man fragen, ob Tertullianus nicht auch von einer Vergangenheit ſich losgeſagt habe, die nicht weniger im Rathſchluſſe Gottes lag, als die Natur, welcher er anhing. Doch iſt es nur die heidniſche Vergangenheit, welcher er zürnt, ohne zu wiſſen, wie tiefe Wurzeln ſie in der Denkweiſe der Menſchen zurückgelaſſen hatte, in einer Denkweiſe, die ihn ſelbſt häufig genug beſtimmt. Er will der Natur vertrauen, welche aus dem Alterthume her die Keime des Lebens getrieben hat, einer beſtändig ſich erneuenden Kraft. Er weiß nicht oder überſieht es, daß dieſelbe Natur auch von den Stoikern verehrt wurde, daß er ſehr viele ſeiner Grundſätze über ſie von ihnen empfangen hat; er überſieht es, weil er freilich mit ihnen das Alterthum nicht höher achten kann, als die neue Geſtalt der Dinge, welche durch Chriſtum ſich bilden ſollte.

Ehe wir jedoch ſeine Anſichten von der Natur, auf welcher hauptſächlich die Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre beruht, weiter verfolgen können, müſſen wir die Grundlagen derſelben betrachten. Dieſe ſind unſtreitig in ſeiner

---

1) De anima 2. Formas rebus imponit, eas nunc peraequat, nunc privat, de certis incerta praejudicat, provocat ad exempla, quasi comparanda sint omnia, omnia praescribit, proprietatibus etiam inter similia diversis, nihil divinae licentiae servat, leges naturae opiniones suas facit; ferrem, si naturalis ipsa, ut compos naturae, de conditionis consortio probaretur.

Theologie zu ſuchen. Wir haben geſehn, wie unerſchütterlich feſt er in ſeinem Bewußtſein Gottes ruht; wie ſicher er dem unmittelbaren Zeugniſſe vertraut, welches die Natur und die Seele von ihm ablegen. Gott aber, das denkt jeder bei dieſem Worte, iſt das Ewige und das höchſt Große, welchem nichts gleich iſt weder an Form, noch Vernunft, noch Kraft oder Macht, was daher nicht ſeines Gleichen hat und deswegen als ein Einziges gedacht werden muß. Gott allein iſt vollkommen [1]. Beſſer kein Gott, als mehr als einer; denn beſſer iſt es, daß etwas nicht ſei, als daß es ſeiner unwürdig ſei [2]. Wer zwei Götter ſetzt, der mag eben ſo gut eine Menge von Göttern ſetzen; denn wenn man einmal über die Einheit weggegangen iſt, ſo folgt die Menge [3]. So greift er den Polytheismus an, eben ſo aber auch die Gnoſtiker, welche er der Vermeſſenheit beſchuldigt, weil ſie einen höhern und einen niedern Gott unterſchieden und über den letztern ſich erheben wollten [4]. Der Begriff der Größe aber, von welchem Tertullianus bei dem Beweiſe für die Einheit Gottes ausgeht, hat ſich nicht etwa abſichtlos oder nur aus Unvorſichtigkeit eingeſchlichen, ſondern auf das Genaueſte hängt er mit ſeiner ganzen Denkweiſe zuſammen. Er ſchließt ſich den Grundſätzen der Stoiker an, daß nichts ohne Körper ſei, was eine wahre Subſtanz ſei, und denkt daher auch Gott, wie andere Kirchenväter ſeiner Zeit, als einen Körper[1], wodurch er aber freilich auch nicht zu leugnen vermeint, daß Gott ein Geiſt ſei, indem er eben den Geiſt nur als eine eigene Art der Körper zu denken gewohnt iſt, als einen Körper von einer beſtimmten Geſtalt[2], welche er nach der Weiſe der menſchlichen Geſtalt beſchreibt, die Ausdrücke der Schrift von Händen, Füßen und Augen Gottes in einen wörtlichen Sinn deutend, obwohl er hinzuſetzt, daß dieſe Glieder nicht wie die menſchlichen gedacht werden dürften[3]. Man muß natürlich erwarten, daß dieſe Vorſtellungsweiſe bei andern reinern Gedanken, welche Tertullianus von Gott hegt, nicht folgerichtig durchgeführt werden konnte und daher eine rohe und unentwickelte Form ſeiner Philoſophie vorausſetzt; man kann ſich auch darüber wundern, daß ſie bei einem Manne haften bleiben konnte, welcher einſah, daß man das Göttliche nicht nach menſchlichem Maßſtabe beurtheilen dürfe[4]; aber man wird ſie doch mit ſeinem Grundſatze im Zuſammenhang finden, welcher in dieſer Beziehung gewiß mit größerm Recht, als in jeder andern, in Anſpruch genommen wird, daß auch das Abgeſchmackte und ſcheinbar Widerſinnige bei Betrachtung der Geheimniſſe Gottes uns nicht ſtören ſolle; man wird ſie auch daraus einigermaßen ſich erklären können, daß er überall das Natürliche und die Wahrheit des Sinnlichen zu behaupten ſucht.

---

[1] Adv. Marc. II, 16.

[2] Ib. I, 3. Deus si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit.

[3] Ib. I, 5.

[4] Ib. II, 2.

---

[1] De anima 7. Nihil enim, si non corpus. Adv. Prax. 7; de carne Chr. 11. Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

[2] Adv. Prax. l. l. Quis enim negavit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Über effigies cf. de anima 9.

[3] Adv. Marc. II, 16.

[4] L. l. Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant.

Die chriſtliche Lehre von Gott, welche wenigſtens die Keime der Trinitätslehre von jeher in ſich enthielt, mußte hierdurch früh dazu geführt werden das Weſen Gottes von ſeinen Beziehungen zu andern Dingen zu unterſcheiden. Dieſen Unterſchied ſtärker hervorgehoben zu haben, als irgend eine frühere Lehre, iſt eins ihrer oft überſehenen Verdienſte. Tertullianus ſchärft ihn in der augenſcheinlichſten Weiſe ein. Gegen den Hermogenes, welcher die Ewigkeit der Welt daraus zu beweiſen ſuchte, daß Gott immer Herr geweſen ſei, bemerkt er, es müſſe die Subſtanz Gottes von ſeiner Macht unterſchieden werden, jene ſei ewig, dieſe nur etwas Hinzugekommenes durch ſein Verhältniß zu den Dingen, über welche ſie geübt werde. So ſei er auch nicht ewig Vater und Richter, ſondern jenes erſt nach Geburt des Sohnes, dieſes nach dem Verbrechen, welches gerichtet werde. Sich war er Gott, den Dingen wurde er Gott und Herr dadurch, daß ſie wurden [1]. An ſich iſt er gut, gerecht iſt er in Beziehung auf uns [2]. Man ſieht, wie dieſe Lehre den zeitlichen Anfang der Welt vorausſetzt, wie ſie aber auch für die Güte Gottes einen höhern Anſpruch macht, als daß ſie abhängig von den zeitlichen Beziehungen Gottes zu den Geſchöpfen ſein ſollte. Denn die Güte Gottes iſt nach Tertullianus der Grund der Geſchöpfe, ohne Anfang und vor aller Zeit, weil ſie ſelbſt den Grund des Anfanges und der Zeit legt 1). Tertullianus ſchließt ſich hiermit der Lehre an, welche Platon vorgetragen hatte, daß die Zeit erſt geworden ſei mit der gewordenen Welt. Die Güte aber erſcheint ihm auch deswegen als eine Eigenſchaft Gottes an ſich, weil ſie unzertrennlich verbunden iſt mit der Vernunft und, wie ſchon oben bemerkt, die Vernunft Gott weſentlich und mit ſeiner Vernunft eins iſt 2). Indem ſo Eigenſchaften Gottes an ſich geſetzt werden, ſoll damit ein letzter Grund aller Dinge behauptet werden, welcher ſchlechthin ohne alles Verhältniß zu denken ſei. Zuweilen ſpricht ſich Tertullianus darüber ſo aus, daß er den Begriff Gottes ganz von ſeinen Verhältniſſen ablöſt. Vor allen Dingen ſei Gott geweſen, allein, ſich ſelbſt ſowohl Welt als Raum und alles. Aber dabei vergißt er doch nicht Vernunft, den Sinn ſeiner ſelbſt oder Selbſtbewußtſein ihm beizulegen 3).

---

[1] Adv. Herm. 3. Deus substantiae ipsius nomen, — — dominus vero non substantiae, sed potestatis. — — Nam deus sibi erat, rebus autem tunc deus, cum et dominus.

[2] De resurr. carn. 14. De suo optimum, de nostro justum.

Dadurch aber, daß die Vernunft Gottes mit ſeiner Güte gleichgeſetzt wird, iſt nun auch der Übergang von den Eigenſchaften Gottes an ſich zu ſeinen Eigenſchaften

---

1) Adv. Marc. II, 3. Ergo nec tempus habuit ante tempus, quae fecit tempus, sed nec initium ante initium, quae constituit initium.

2) Ib. 6. Nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas.

3) Adv. Prax. 5. Ante omnia enim deus erat, solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet, — — quae ratio sensus ipsius est.

in Beziehung auf Anderes eingeleitet. Denn alle dieſe Eigenſchaften hängen von der Schöpfung Gottes ab, welche ein Werk ſeiner Güte und zugleich ſeine Offenbarung iſt. Gott nemlich an ſich, das iſt der verborgene, der menſchlichen Geringfügigkeit unzugängliche Gott, der Gott in der Ruhe, welchen auch die Philoſophen verehren; den Menſchen aber wird Gott nur offenbar nicht in der Fülle der Gottheit, ſondern nach der Faſſungskraft der Menſchen, als ein menſchlicher Gott, der in ſeinem Sohne ſich offenbart hat, ſo wie auch die Sonne von uns nicht in ihrer vollen Subſtanz, ſondern nur in ihren Stralen erblickt wird 1). Dies iſt nun eine Folge der göttlichen Güte, daß er ſich hat offenbaren wollen in der Welt, zunächſt im Allgemeinen, alsdann aber auch weiter durch alle beſondere Veranſtaltungen, welche er getroffen hat, um ſeine Offenbarung zu vollenden.

Natürlich erklärt ſich nun auch Tertullianus dagegen, daß irgend etwas anderes in dieſer Offenbarung wirkſam ſei oder ihr zu Grunde liege, als nur der Wille Gottes. Daher iſt er für die Schöpfung aus nichts und beſtreitet

---

1) Ib. 14. Visum quidem deum secundum hominum capacitatem, non secundum plenitudinem divinitatis, — — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis; sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiam summam, quae est in coelis, radium ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur. Adv. Marc. II, 27. Sed et penes nos deus (ex conj. Neandr., vulg. Christus) in persona Christi accipitur, quia et hoc modo noster est. Igitur quaecunque exigitis deo digna habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo etc.

die Schöpfung aus der Materie. Dieſe Lehre greift er beſonders von der praktiſchen Seite an. Man glaubt ſie annehmen zu müſſen, um das Böſe und das Übel in der Welt erklären zu können. Wenn aber die Materie ewig ſein ſoll, ſo dürfen wir ſie nicht für böſe halten; denn Ewigkeit und Güte ſind nothwendig mit einander verbunden. Sollte das Böſe ewig ſein, ſo würden wir vergeblich ihm zu entfliehen ſuchen und vergeblich würde Gott uns gebieten es zu überwinden [1]. Die Allmacht Gottes läßt ſich damit nicht vereinigen, daß er das Böſe in der Materie nicht hätte überwinden können, noch damit, daß er ihrer bedurft hätte, um aus ihr die Welt werden zu laſſen [2]. Wenn er das Böſe zugelaſſen hätte, da er es durch ſeine Allmacht beſiegen konnte, ſo würde er nicht weniger Urſache des Böſen ſein, als wenn es urſprünglich aus ihm hervorgegangen wäre [3]. Hält man es für nothwendig, daß Gott zur Erſchaffung der Welt der Materie ſich bediente, ſo unterwirft man ihn der Nothwendigkeit; aber nicht Nothwendigkeit, ſondern Freiheit kommt Gott zu [4].

So bleibt alſo nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß Gott aus der freien Güte ſeines Willens die Welt aus dem Nichts geſchaffen habe, aus ſeiner Güte, welche mit ſeiner Vernunft eins iſt, indem er alles nach den

---

[1] Adv. Herm. 11. Jam vero, si quod aeternum est, malum potest credi, invincibile et insuperabile erit malum ut aeternum etc.

[2] Ib. 8; 9.

[3] Ib. 10.

[4] Ib. 16. Libertas, non necessitas deo competit.

Vorbildern ſeiner Vernunft entwarf 1). In dieſen wollte er ſich offenbaren und erkannt werden. Dazu bedurfte er keines andern Dieners, als des beſten, ſeines eigenen Wortes 2). Dieſes unterſcheidet Tertullianus von der Vernunft Gottes und ſieht es als ein Späteres, als eine Folge der Vernunft Gottes an, wiewohl er zugiebt, daß es innerlich noch vor der Weltſchöpfung in Gott geweſen ſei, aber als eine eigene Subſtanz doch erſt herausgetreten ſei in dem ſchöpferiſchen Worte, als der Sohn Gottes; denn das Wort Gottes iſt ſchöpferiſch 3). Wir werden uns nicht darüber wundern, daß Tertullianus über dieſes Verhältniß des Sohnes zum Vater, über ſeine Verſchiedenheit und Einheit mit ihm nur in ſehr unbeſtimmter und zuweilen ungeeigneter Weiſe ſich erklärt, in einer Weiſe, welche alles zu ſehr nach dem Maße des Natürlichen mißt, da dieſe Lehren zu ſeiner Zeit noch wenig zur wiſſenſchaftlichen Sicherheit gekommen waren und eine reine Erkenntniß dieſer Verhältniſſe mit ſeiner Vorſtellung von der Körperlichkeit Gottes nicht zu vereinigen war 4).

---

1) De anima 43. Deus et alias nihil sine exemplaribus in sua dispositione molitus, paradigmate Platonico plenius.

2) Adv. Marc. II, 4.

3) Adv. Prax. 5. Ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse, cum rationem competat antiquiorem haberi, quia non sermonalis à principio, sed rationalis deus. — — Tamen et sic nihil interest. Nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus. Ib. 7.

4) Cf. adv. Prax. 8. Protulit enim deus sermonem, — —

Das Weſentliche bei dieſen Unterſuchungen iſt ihm aber, daß ein Unterſchied gemacht werden müſſe zwiſchen dem unſichtbaren und dem ſichtbaren Gott [1]. Denn auf alle Weiſe iſt es ihm unglaublich, ſelbſt wenn es die Schrift verſichern ſollte, daß der allmächtige und unermeßliche Gott, der in keinem Raume, der ſelbſt die äußerſte Linie des Weltalls iſt, ein unveränderliches Weſen, in veränderlichen Erſcheinungen und Formen erblickt werden ſollte [2]. Der ſichtbare Gott aber iſt nicht allein in Chriſti menſchlicher Geſtalt erſchienen, ſondern auch in vielen andern Erſcheinungen, in welchen die Gegenwart Gottes ſich verkündet hat, ja auch im Ganzen der veränderlichen Welt. Dagegen die Ewigkeit Gottes des Vaters, ſeine Unveränderlichkeit und die Beſtändigkeit ſeines ganzen Weſens [3] läßt ſich nicht damit vereinen, daß er auch als Subſtanz veränderlicher Entwicklungen, wie er in der veränderlichen Welt ſich darſtellen müßte, angeſehn werde. Der Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen beruht darauf, daß jener unveränderlich iſt, dieſe veränderlich; aber indem er alles ſchafft und begründet, muß er auch eben ſo vieles in ſeinem Bewußt-

---

sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Ib. 13. Er nimmt einen niedern Grad der Gottheit im Sohn an; der Sohn iſt kleiner als der Vater. Ib. 2; 4; 8; 9. Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio et portio.

[1] Ib. 14. Sed diximus scripturam differentiae patrocinari per visibilis et invisibilis distinctionem.

[2] Ib. 16; apol. 17. Quod vero immensum est, soli sibi notum est; hoc est, quod deum aestimari facit, dum aestimari non capit.

[3] Adv. Marc. II, 16.

ſein, in ſeinem Sinne tragen, als er Urſachen in ſich umfaßt; daher ſtellt er ſich auch in vielen und wechſelnden Geſtalten dar. Tertullianus ſcheut ſich nicht in Betrachtung dieſes Verhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen auch ſolche Bewegungen des Gemüthes ſeinem Gott beizulegen, welche im Menſchen Unvollkommenheiten bezeichnen, indem er nur hinzuſetzt, daß ſie ohne die menſchlichen Mängel in Gott gedacht werden müßten; Zorn und Eifer gegen die Böſen, Mitleiden gegen die Irrenden muß er hegen; denn den Chriſten ziemt es an einen geſtorbenen Gott zu glauben, welcher doch auch von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt [1]. Gott, welcher in einer veränderlichen und aus Gegenſätzen zuſammengeſetzten Welt wirkt, muß in veränderlicher und entgegengeſetzter Weiſe in ihr wirken; er iſt es, welcher ſchlägt und heilt; er tödtet und macht lebendig [2]. Zu der menſchlichen Niedrigkeit mußte Gott ſich herablaſſen, menſchlichen Sinn und menſchliche Affecte annehmen, Dinge, welche ſeiner unwürdig, dem Menſchen aber nothwendig ſind, doch auch Gott nicht unwürdig, weil Gott nichts ſo würdig iſt, als was zum Heile des Menſchen gereicht [3]. Man ſieht,

---

1) Ib. II, 16. Bene autem, quod Christianorum est etiam mortuum deum credere et tamen viventem in aevo aevorum. — — Omnia necesse est adhibeat propter omnia, tot sensus, quot et causas, et iram propter scelestos — — sic et misericordiam propter errantes etc.

2) Ib. II, 24. Ex animi demutatione, — — quam apud deum pro rerum variantium sese occursu fieri ostendimus. Ib. IV, 1. Contrarii sibi semper creatoris.

3) Ib. II, 27. Deum non potuisse humanos congressus inire, nisi humanos et sensus et affectus suscepisset, per quos vim majestatis suae intolerabilem utique humanae mediocritati humi-

welcher Gedanke den Tertullianus treibt; er will Gott lebendig wirkſam erblicken in allen Entwicklungen dieſer Welt, von wie engegengeſetzter Art ſie auch ſein mögen, beſonders in den Werken, welche dem Heile des Menſchen dienen; den durchaus unveränderlichen, aber auch unthätigen Gott ſei es des Marcion, ſei es des Epikur verwirft er [1]; dieſen Gedanken aber weiß er in keiner andern Weiſe mit dem andern Gedanken zu vereinen, daß Gott ewig und unveränderlich derſelbe ſei, unnahbar den menſchlichen Gedanken, über allen Gegenſätzen erhaben, als daß er Gott den Vater, den unwandelbar Guten, unterſcheidet von Gott dem Sohne, welcher die Welt ſchafft und erhält, und in ihr wirkſam [2], in jedem Dinge verſchieden iſt nach dem verſchiedenen Maße ſeiner Natur. Wie hart auch zuweilen, ja wie abſichtlich auf das Äußerſte getrieben die Äußerungen des Tertullianus über dieſe Wirkſamkeit Gottes in der Welt lauten mögen, ſo wird man doch nicht verkennen, wie nothwendig jene Unterſcheidung ſich ihm ergab und wie genau ſie mit dem Beſtreben zuſammenhängt Gott in der lebendigſten Gemeinſchaft mit der Natur und im Beſondern mit dem Menſchen zu erblicken [3].

---

litate temperaret, sibi quidem indigna, homini autem necessaria et ita jam deo digna; quin nihil tam dignum deo, quam salus hominis.

1) Ib. II, 25.

2) Adv. Prax. 16. Nec putes sola opera mundi per filium facta, sed et quae a deo exinde gesta sunt.

3) Im Vorbeigehn bemerke ich, daß Tertull. zu der Ökonomie Gottes auch den heiligen Geiſt zählt, daß aber bei ihm von der Bedeutung deſſelben nur in ſehr unbeſtimmten Ausdrücken die Rede iſt.

Die Welt nun, geſchaffen durch die Güte Gottes, muß natürlich auch ſeine Güte bezeugen. Alles in ihr, von einem guten Urheber ſtammend, iſt nothwendig gut [1]). Aus ſeiner Vernunft hervorgegangen, iſt die Schöpfung vernünftig, alles in ihr nach Vernunft vertheilt und geordnet [2]). Doch mußte das Werk geringer ſein als der Künſtler [3]) und, wie ſchon bemerkt, konnte auch die Schöpfung nicht ohne Veränderung ſein, während Gott allein Unwandelbarkeit ſich vorbehalten hat [4]). Hieraus geht denn auch hervor, daß die Welt nicht ohne Gegenſätze beſtehen konnte, denn aus Entgegengeſetztem wird Entgegengeſetztes [5]). Doch verwirft Tertullianus in chriſtlichem Sinn die Folgerung heidniſcher Philoſophen, welche aus dieſer Nothwendigkeit der Gegenſätze in der Welt die Lehre gezogen hatten, daß in der Welt auch Gutes und Böſes ſein müſſe, damit das Gute durch ſeinen Gegenſatz erhellt würde und gegen ihn ſich abſetzend erkannt werden könnte [6]). Denn wie ſchon früher bemerkt, das Böſe ſoll ausgetilgt werden, es liegt nicht in der nothwendigen Natur der Welt; aus der Güte Gottes kann nur Gutes hervorgehn. Die Gegenſätze, welche der Welt nothwendig ſind, brechen auch nichts

---

1) De spectac. 2; adv. Marc. II, 17.

2) De poenit. 1; de anima 43.

3) Adv. Marc. I, 13.

4) De anima 21.

5) Adv. Marc. IV, 1. Necesse est, omnis demutatio veniens ex innovatione diversitatem ineat cum his, quorum fit, et contrarietatem ex diversitate. Sicut enim nihil demutatum, quod non diversum, uti nihil diversum, quod non contrarium.

6) Adv. Herm. 15.

der Schönheit der Welt ab, welche ihren Griechiſchen Namen vom Schmuck hat; denn alles iſt in ihr auf das Schönſte zuſammengeordnet [1]. Wir ſehen, wie hierin Tertullianus an eine Vorſtellungsweiſe ſich anſchließt, welche, bei Griechen und Römern verbreitet, unſtreitig einen Beigeſchmack der vorchriſtlichen Bildungsſtufe hat. Denn das Chriſtliche hat es weniger mit dem Schönen, als mit dem Guten zu thun und ſetzt keinesweges jenes dieſem gleich. An etwas Ähnliches erinnert es auch, wenn Tertullianus die Gerechtigkeit mit der Güte Gottes ſo genau verbunden findet, daß er jene nicht erſt von der Nothwendigkeit der Strafe ableiten will, ſondern behauptet, ſie hänge mit der Vertheilung der Gegenſätze in der Welt zuſammen. Ein Werk der Gerechtigkeit iſt es ihm, daß Gottes Ausſpruch Tag und Nacht, Licht und Finſterniß, Himmel und Erde, Männliches und Weibliches und alle andere Gegenſätze der Welt ſchied, daß er den Elementen ihren Ort und ihre Weiſe beilegte; Bewegung und Ruhe, Urſprung und Untergang der einzelnen Dinge ſind ſeine Gerichte [2]. Offenbar ſchließt ſich dieſe Anſicht an den Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit an, welchen wir bei den Alten finden. Eine ganz andere Wendung nimmt ſein Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, wenn er ſie deswegen von der Güte nicht trennen will, weil dieſe auch zu ſtrafen wiſſe, wenn ihr Gebot überſchritten worden, weil ſie nicht unthätig allem Unweſen zuſehen, weil ſie nicht geliebt werden könne, wenn man nicht fürchte ſie nicht zu lieben [1].

---

[1] Apol. 17; adv. Marc. 13; adv. Herm. 40.

[2] Adv. Marc. II, 12. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est etc. — Omnia ut bonitas concepit, ut justitia distinxit, totum hoc judicato dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus, singulorum judicia sunt creatoris; ne putes eum exinde judicem definiendum, quo malum coepit, atque ita justitiam de causa mali offusces.

Dieſe Welt iſt nun aber nur zur Offenbarung Gottes, wie ſchon geſagt. Daher mußte etwas von Gott geſchaffen werden, welchem er bekannt würde, ein erkennendes Weſen, damit in ihm die Offenbarung Gottes ſich vollzöge, ein Bild und eine Ähnlichkeit des göttlichen Weſens, ein vernünftiges Thier, der Einſicht und der Wiſſenſchaft fähig. Dieſes Weſen ſieht Tertullianus im Menſchen [2]. Er hält ſich ausſchließlich auf dem Standpunkte der kirchlichen Gemeinſchaft, welche natürlich nur unter Menſchen ſich bilden kann und daher auch nur das Menſchliche im Verhältniß zu Gott berückſichtigt. Dieſen Standpunkt möchte er als einzig gültigen behaupten und jede weitere Forſchung nach einem andern Zwecke der Schöpfung abſchneiden. Nicht für ſich, ſondern für den Menſchen hat Gott die Welt gemacht [3], zu des Menſchen Wohnung iſt ſie bereitet, daß er an ihrer Herlichkeit und Pracht ihren Schöpfer erkenne, daß er über ſie die Herrſchaft führe. Alles dies betrachtet er als den

---

[1] Adv. Marc. II, 25 sqq. Tertull. ſagt von Gott, wie ihn Marcion ſich dachte, c. 27. Cui nullus ignis coquitur in gehenna, bonus tantum est. — — At quomodo diliges, nisi timeas non diligere?

[2] Ib. II, 3. Deus noluit in aeternum latere, id est non esse aliquid, cui deus cognosceretur. Ib. 4. Cum cognoscendo deo hominem prospexisset bonitas dei ipsius.

[3] Ib. I, 13. Mundum homini, non sibi fecit.

Vorzug des Menſchen, welchen er mit keinem andern Geſchöpfe theile. Nicht den Engeln hat Gott die Welt unterworfen, ſondern dem Menſchen; die Engel, obwohl die Diener des göttlichen Willens, ſind doch geringer als der Menſch, nicht aus dem göttlichen belebenden Athem hervorgegangen, wie die menſchliche Seele, ſondern nur von materiellem Geiſte [1]). Zwar kommt den Engeln auch freier Wille zu, wie den Menſchen, aber der Teufel ſoll von dieſen beſiegt werden zum Zeichen, daß ſie mächtiger ſind und von beſſerer Natur, als er [2]). Den Fall des Teufels leitet Tertullianus von ſeinem Neide ab über den Vorzug, welcher dem Menſchen verliehen worden [3]).

Die Freiheit des Willens aber iſt es vorzüglich, worauf das Ebenbild Gottes und die Herrſchaft des Menſchen beruht. Der Menſch mußte werth ſein Gott zu erkennen, als ein Ebenbild Gottes, welches aber eben nur in einem freien und dadurch mächtigen Weſen ſein konnte. Wie hätte der Menſch die Herrſchaft über andere Dinge führen können, wenn er ſeinen eigenen Geiſt nicht hätte regieren können und ſein eigener Sklav geweſen wäre? Nur das, was ohne Anfang iſt, kann von Natur das Gute haben; der Menſch aber, von Gott geſchaffen, kann das Gute nicht als ſein Eigenthum beſitzen, wenn er es nicht erwirbt durch ſeine eigene freie That und es gleichſam in ſeine Natur verwandelt. Nur dadurch kann es ihm feſt anhangen; nur dadurch kann er im Guten erſtarken; wenn er in der Schwachheit der Sklaverei gelebt

---

1) Ib. II, 8.
2) Ib. 10.
3) De patient. 5.

hätte, würde das ihm verliehene Gute ihm auch wieder entriſſen werden und er in die Sklaverei des Böſen fallen können. So wurde der Menſch nicht allein zum Leben, ſondern auch zum guten Leben gebildet; ſo konnte ihm ein Geſetz gegeben werden, welches er zu erfüllen hätte durch die Freiheit ſeines Willens[1].

So iſt nun alles in der Welt ſchön geordnet und für das Heil des Menſchen, dem würdigſten Zwecke Gottes, auf das Beſte geſorgt; aber der Menſch ſollte dieſes Heil ſich erwerben, das Gute durch ſeinen Willen ſich aneignend und die Offenbarung Gottes erkennend. Von Natur iſt alles gut und geſund, wie es Gott geſchaffen hat. Von Natur iſt auch alles vernünftig, beſonders die menſchliche Seele, welche unmittelbar vom Athem Gottes ſtammt. Wenn Platon der menſchlichen Seele auch einen unvernünftigen Theil zuſchreibt, ſo iſt dies freilich nicht zu tadeln, die Dinge genommen, wie ſie jetzt ſtehen; aber das Unvernünftige iſt nicht vom Urſprunge der Dinge an, ſondern erſt ſpäter hinzugekommen und gegen die urſprüngliche Natur. Wenn Platon aber zum unvernünftigen Theile der Seele die Begierde und den Unwillen rechnet, ſo verkennt er, daß die Begierde nach dem Guten etwas Vernünftiges iſt und daß ebenſo der Unwille, welcher aus Liebe zur Zucht hervorgeht, für vernünftig gehalten werden muß. Dergleichen Bewegungen des Gemüthes, haben wir geſehn, finden ſich auch in Gott [1]. Man verwirft die Sinne, man wirft ihnen vor, daß ſie täuſchen. Aber mit guten Gründen widerlegt Tertullianus die Zweifel der neuern Akademie. Jede ſinnliche Erſcheinung hat ihre natürlichen Urſachen, indem der Sinn dieſe verkündet, lügt er nicht; unter verſchiedenen Verhältniſſen müſſen die Dinge natürlich in verſchiedener Weiſe uns erſcheinen; die Sinne aber ſtellen eben dieſe Verhältniſſe uns dar [2]. Wenn man zwiſchen Verſtand und Sinn unterſcheidet, ſo offenbaren doch beide nur eine verſchiedene Wahrheit; beide ſind auch nicht zu trennen: denn der Sinn iſt nur Verſtand der Sache, welche empfunden wird, und Verſtand Empfindung der Sache, welche verſtanden wird [3].

---

[1] Adv. Marc. II, 5. Liberum et sui arbitrii invenio hominem a deo institutum, nullum magis imaginem et similitudinem dei in eo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Ib. 6. Oportebat dignum aliquid esse, quod deum cognosceret. — — quale erat ut totius mundi possidens homo non imprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus. — — Nam bonus natura deus solus. Ut ergo bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi — — libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine. Ib. 8.

---

[1] De anima 16. Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. Quid enim non rationale, quod deus jussu quoque ediderit, nedum id, quod proprie afflatu suo emiserit? Irrationale autem posterius intelligendum est. — — Sed bonum opus dicens (sc. concupiscere), rationalem concupiscentiam ostendit. — — Rationalis est indignatio, quae ex affectu disciplinae est.

[2] Ib. 17. Ceterum optime proponetur esse utique aliquid, quod efficiat aliter quid a sensibus renuntiari, quam sit in rebus. — — Quod si caussae fallunt sensus et per sensus opiniones, jam nec in sensibus constituenda fallacia est, qui caussas sequuntur, nec in opinionibus, quae a sensibus diriguntur sequentibus caussas.

[3] Ib. 18. At quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? quid erit intellectus, nisi ejus rei, quae intelligitur, sensus?

Man ſieht, er faßt den Begriff des Sinnes in ſeiner weiteſten Bedeutung; er meint in ſolchen Äußerungen den natürlichen und unverfälſchten Wahrheitsſinn, auf welchen er ſein Vertrauen ſetzt, er werde uns richtig leiten. Dies iſt der charakteriſtiſche Zug in der Denkart des Tertullianus, daß er überall auf das Natürliche und Urſprüngliche, welches er zugleich für das Einfache hält, ſeinen Sinn gerichtet hat. So will er auch die Einheit der menſchlichen Natur ſich nicht rauben laſſen, durch keine Unterſcheidung; denn zuletzt laufe doch alles auf dieſelbe Einheit des Weſens hinaus. Daher verwirft er auch die Unterſcheidung zwiſchen Seele und Geiſt; die Seele iſt nur eine Subſtanz, natürlich eine körperliche, aber auch einfach und einförmig, wie Gott [1]. Nur als ein Geräth iſt das Fleiſch ihr beigegeben, als ein Werkzeug in der Werkſtatt des Lebens; ihrer Subſtanz aber gehört es nicht an. Auch iſt dieſe Beigabe nicht zu tadeln oder zu verachten; denn das Fleiſch iſt nicht Urſache des Böſen; es iſt nicht der Sünder im eigentlichen Sinn; ſondern nur die Seele misbraucht es zur Sünde und nur deswegen wird es getadelt, weil es als Verlockung und als Werkzeug zur Sünde dient [2]. Alſo alles iſt gut und einig im Menſchen und in ſeiner Seele, ſo lange er dem Böſen keinen Raum in ſich geſtattet.

Das Böſe aber konnte von Gott nur verboten, nicht

---

1) Ib. 5 sqq.; 10.

2) Ib. 40. Nec ita caro homo, tanquam alia vis animae et alia persona, sed res est alterius plane substantiae et alterius conditionis, addicta tamen animae ut suppellex, ut instrumentum in officina vitae. De resurr. carn. 5.

verhindert werden; denn wem das Geſetz gegeben wurde, der mußte es auch übertreten können; es wäre in der That eine Zurücknahme der Freiheit geweſen, wenn Gott das Böſe unmöglich gemacht hätte [1]. Das Böſe faßt Tertullianus ganz vom theologiſchen Standpunkte auf, d. h. in Beziehung auf das göttliche Geſetz oder den göttlichen Willen. Es beſteht im Ungehorſam gegen Gott, darin, daß man ſeinen Beſchluß dem Beſchluſſe Gottes vorzieht [2]. Er verhehlt es ſich nicht, daß damit eine Beſchränkung der göttlichen Wirkſamkeit geſetzt wird und gewiſſermaßen das Eintreten eines Falles wider den Willen Gottes. Denn da das Böſe wider Gottes Willen iſt, konnte er es nicht erlauben. Aber damit der Menſch frei bleibe, welches in Gottes Beſchluſſe lag, iſt Gott von der Freiheit zurückgetreten und hat ſeine Allwiſſenheit und ſeine Allmacht zurückgehalten in ſich ſelbſt, damit das Böſe geſchehen könne [3]. Dies ſtellt Tertullianus als eine Thatſache auf, welche er nicht weiter zu erklären ſucht. Es iſt ihm genug, daß es zu Gottes Willen ſich zu offenbaren auch nothwendig gehörte dem Menſchen eine freie Entwicklung zu geſtatten, womit er um ſo leichter ſich zufrie-

---

1) Adv. Marc. II, 7. Si enim intercessisset (sc. deus), rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat.

2) Ib. 2. Adae delictum — —, quod per electionem suae potius, quam divinae sententiae admisit.

3) Ib. 7. Quis enim adversus se permittet aliquid? — — Igitur consequens erat, uti deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in ipso praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset, quo minus homo male libertate sua frui aggressus in periculum laberetur.

den geben konnte, je mehr er geneigt war in ſeiner Anſicht Gott den Vater von der göttlichen Wirkſamkeit in der Welt abzuſondern und dagegen Gott den Sohn als ein Weſen zu betrachten, welches von den natürlichen Affecten nicht loszuſprechen und nicht ſo vollkommen ſei, als der Vater. Er ſcheut ſich nicht auszuſprechen, daß auch etwas ohne den Willen und den Befehl Gottes geſchehe; das Gegentheil zu behaupten hält er nicht für eine Sache des wahren Glaubens, ſondern der Schmeichelei. Auch von uns iſt etwas abhängig und hierzu muß etwas gerechnet werden, was gegen die Natur und die Vernunft, oder was böſe iſt [1]. Daß Tertullianus in dieſer einſeitigen Richtung nicht immer ganz feſt einherſchreiten konnte, iſt nicht zu verwundern; aber ſie iſt doch die herſchende Richtung ſeiner Lehre, welche von den ſpäter hervortretenden Zweifeln einer ausgebildetern Unterſuchung noch wenig bewegt wird. Nach ſeiner Freiheitslehre muß er natürlich annehmen, daß auch die Beſiegung des Böſen von der Freiheit des Menſchen abhange [2]; aber er findet auch die Macht der göttlichen Gnade ſo groß, größer als die Natur, daß ſie die freie Macht des Willens ſich unterwerfen und ſeine Natur verwandeln könne [3]. So ſtreift er dennoch in ſeinen Gedanken zuweilen dicht an die Grenzen einer abſoluten Prädeſtinationslehre an.

---

[1] De exhort. cast. 2.

[2] Adv. Marc. II, 10.

[3] De anima 21. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur. Quae cum sit et ipsa materialis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur.

Wir haben ſchon früher ſeine Anſichten von der Fortpflanzung des Böſen in der menſchlichen Natur erwähnt. So wie alles in der Natur fortwirkt, was in ihr einmal Platz gegriffen hat, ſo auch das Böſe; es wird wie die Gewohnheit zu einer zweiten Natur, beſonders da es ſeit ſo langer Zeit, faſt vom Anfange der Dinge an im menſchlichen Geſchlechte ſich fortgepflanzt hat. Dieſe Anſicht hängt nun mit ſeiner Lehre von der Fortpflanzung des Menſchen zuſammen. Da wir wiſſen, daß die Seele ihm ein Körper iſt, mit dem Leibe zwar nicht weſentlich, aber doch ſehr eng verbunden, können wir uns auch nicht darüber wundern, daß er die Seele mit dem Leibe zugleich von den Eltern auf die Kinder übergehen läßt. Die eine, wie der andere, hat eine natürliche Fortpflanzung, wie denn auch Leib und Seele bei dem natürlichen Zeugungsgeſchäfte thätig ſind. Es ſagt ſeiner Neigung nach einer anſchaulichen Vorſtellungsweiſe zu die Fortpflanzung der Menſchen mit der Fortpflanzung der Pflanzen zu vergleichen. Wie aus dem Mutterſtamme ein Sprößling abgeſenkt wird, ſo geht die Seele des Kindes aus dem Samen des Vaters hervor und wächſt alsdann an Sinn und Verſtand allmälig empor ¹). So wird die Seele und die Subſtanz aller Menſchen vom erſten Menſchen abgeleitet und herübergeführt auf alle ſeine Nachkommen ²), welches auch darin ſeine Beſtätigung findet,

---

1) De anima 9 fin. A primordio enim in Adam concreta et configurata corpori anima, ut totius substantiae, ita et conditionis istius semen efficit. Ib. 19 sqq.

2) De resurr. carn. 7. Cum aliquanto prius et Adam substantiae suae traducem in feminae jam carne recognovisset.

daß nicht allein körperliche, ſondern auch geiſtige Eigenſchaften von den Eltern auf die Kinder forterben. Eine Folge hiervon iſt nun, daß auch das Böſe, welches in der Seele der Eltern Wurzel gegriffen hatte, auf die Kinder vererbt [1]. Das Böſe jedoch hebt das Gute nicht gänzlich auf, welches der Seele von Natur beiwohnt, ſondern dies wird nur verdunkelt, und es giebt daher keine böſe Seele, in welcher nicht auch etwas Gutes wäre; nur das Maß des Guten und des Böſen iſt verſchieden in Verſchiedenen, damit auch keine Seele ohne Schuld ſei, wenn ſie das Böſe verübt, weil ſie eben ſo gut den Keim des Guten in ſich trägt, welcher, ſo wie er Freiheit findet, hervorbrechen kann [2]. Die Sünde iſt daher, wenn auch das Böſe forterbt, immer nur ein Werk der Freiheit, welche eben ſo von Adam auf uns übergegangen iſt, wie ſeine ganze Natur [3]. Alſo beſteht die nothwendige Folge des Böſen nur darin, daß die Seele nicht mehr einig iſt in ſich, ſondern Gutes und Böſes in ihr zuſammenſind und die urſprüngliche vernünftige Natur mit der unvernünftigen in Streit liegt [4]. Auch von ihrem Widerſacher beſtrickt, iſt ſie ihres Urhebers eingedenk, ſeiner Güte, ſeines Rathſchluſſes, ihres Aus-

---

1) De patient. 5; de anima 41.

2) De anima 41.

3) De exhort. cast. 2. Porro si quaeris, unde veniat ista voluntas, qua quid volumus adversus dei voluntatem, dicam: ex nobis ipsis. Nec temere; semini enim tuo respondeas necesse esse etc.

4) De anima 16.

ganges; aber freilich kann ſie dabei auch ihren Widerſacher nicht vergeſſen [1]).

Wegen dieſer Nothwendigkeit des Böſen von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich fortzupflanzen verwandelt ſich nun natürlich durch den Fall der erſten Menſchen der ganze Verlauf der Geſchichte. Zwar denkt ſich Tertullianus den urſprünglichen Zuſtand der Menſchen nicht als eine vollkommene Seligkeit und als eine Vollendung ſeines ganzen Weſens; ſondern er bleibt auch hierin ſeiner Grundanſchauung von der ganzen Natur getreu, nach welcher alles nur in einem allmäligen Fortſchreiten zur Reife kommen kann; aber durch die Sünde iſt doch die Lage des Menſchen weſentlich geändert worden, und der Weg, durch welchen er zu ſeinem Heile gelangen ſoll, hat eben dadurch eine andere Richtung einſchlagen müſſen. So wie jetzt die Seele des Menſchen alle ihre Anlagen auf einmal zur Welt bringt, aber nur allmälig alles in ihr reift, ſo war es freilich auch vor der Sünde, nur daß der Vater unſeres Geſchlechts alle die Keime der verſchiedenen Anlagen, welche ſpäter über Verſchiedene verſchieden ſich vertheilt haben, in ſich vereinigen mußte [2]), nur daß er und ſeine Genoſſin ſogleich in mannbarem Alter ihr Leben begannen [3]). Aber die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen dem Zuſtande vor der Sünde und nach derſelben liegt darin, daß der

---

[1]) De test. an. 5.

[2]) De anima 20. Et hic itaque concludimus omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere, ex quo ipsa censetur. Ib. 37. Simul crescunt pro generum conditione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu.

[3]) Ib. 38.

Menſch zuerſt in Vertrautheit mit Gott lebte, durch deren Hülfe er alle Geheimniſſe Gottes baldigſt erkannt haben würde, wenn er ihm gehorcht hätte, daß ihm aber dieſe Gnade des Paradiſes durch ſeinen Fall geraubt worden iſt [1]).

Nachdem nun aber durch ſeine Sünde der Menſch ſeine Vertrautheit mit Gott verloren hatte, mußte ihm eine Hülfe zu Theil werden, welche ſeinen Verluſt erſetzen könnte. Zwar wird das Göttliche in uns durch die Sünde nicht vertilgt, ſondern nur verdunkelt, und auch der gefallene Menſch erkennt noch von Natur Gott als ſeinen Schöpfer, und an dieſen Keim des Göttlichen in ihm wie an die Betrachtung der Werke Gottes muß ſich auch die Rettung des Menſchen anſchließen, wenn ſie nicht als etwas ihm völlig Fremdartiges erſcheinen ſoll; aber daß der Menſch Gott ganz erkenne, dazu bedarf es nun der göttlichen Zucht und Unterweiſung. Von Natur wird Gott erkannt; wer ihn aber einmal verkannt hat, muß durch Unterricht zu ſeiner Erkenntniß zurückgeführt werden [2]). Der Irrthum, die Verfälſchung der urſprünglichen Wahrheit kann nur durch eine göttliche Erziehung gehoben werden, deren Werkzeug das Wort Gottes, deren Vollendung Chriſtus iſt. Er war dazu beſtimmt, wie ſchon früher erwähnt wurde, dem ſchon verfeinerten und

---

1) Adv. Marc. II, 2. Familiaritas dei, per quam omnia dei cognovisset, si obedisset.

2) Ib. I, 18. Nos definimus deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. Sed cui nulla natura est, naturalia instrumenta non suppetunt.

durch die ſeine Bildung ſelbſt betrogenen Menſchen ein neues Auge für die Erkenntniß der Wahrheit einzuſetzen.

Aber auch für eine ſolche göttliche Erziehung verlangte die Natur der Dinge ein allmäliges Wachsthum nach einer beſtimmten Ordnung der Zeiten. Ähnlich wie Irenäus ſucht Tertullian die Perioden der Geſchichte zu beſtimmen und eifert dagegen wider den Marcion, daß er alles plötzlich und auf einmal geſchehen laſſe. Plötzlich ſei Johannes da, plötzlich der Sohn, plötzlich ſei er geſendet, plötzlich Chriſtus; man müſſe aber wiſſen, daß bei Gott nichts plötzlich geſchehe; alles habe da ſeine Ordnung und ſeine volle Ordnung [1]. Er verdammt die Ungeduld als die Quelle alles Böſen [2]. Das Geſchöpf iſt dem Schöpfer Geduld ſchuldig, auszuharren bis an die Tage, wo es ihm beliebt ſeine Offenbarung und ſein Einſchreiten gegen das Böſe eintreten zu laſſen [3]. Alles iſt verdächtig, was aus dem Kreiſe der Regel heraustritt; ein ſo großes Werk, wie das menſchliche Heil, konnte nicht plötzlich bereitet werden; durch den Glauben an Gott ſollte alles vollendet werden, und der Glaube mußte der Erkenntniß vorangehn, er mußte die Erkenntniß verdienen; der Glaube aber ſelbſt bedurfte der Vorbereitung [4].

---

[1] Adv. Marc. III, 2; 4; IV, 11. Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem. De carne Chr. 2. Creatoris odit moras, qui subito Christum de coelis deferebat.

[2] De patient. 5. Dabei ſpielt denn freilich auch die Zweideutigkeit des Wortes patientia ihre Rolle.

[3] Adv. Marc. III, 4.

[4] Ib. 2; IV, 20. Die bekannte Stelle des Jeſaias 7, 9, nisi credideritis, non intelligetis, wird vom Tertullian ſchon in

Nach ſeiner Weiſe die geiſtige Entwicklung wie ein natürliches Wachsthum zu betrachten denkt er ſich auch die Perioden der Geſchichte unter dem Bilde eines Naturproceſſes. Siehe, ſagt er, wie das Geſchöpf allmälig zur Frucht gebracht wird. Zuerſt iſt es ein Samenkorn und aus dem Samenkorn entſteht ein Schößling, aus dem Schößlinge ein Bäumchen. Dann erſtarken Zweige und Blätter und der ganze Baum breitet ſich aus; darauf ſchwillt die Knoſpe an und aus der Knoſpe entfaltet ſich die Blume und aus der Blume zeitigt ſich die Frucht. Auch dieſe iſt anfangs roh und ungeſtaltet, allmälig aber zum Alter kommend wird ſie zur Süßigkeit des Geſchmacks angewieſen. So war auch die Gerechtigkeit — denn der Gott der Gerechtigkeit und des Geſchöpfs iſt einer und derſelbe — anfangs im Rohen, eine Natur, welche Gott fürchtete; dann kam ſie durch das Geſetz und die Propheten zur Kindheit; darauf durch das Evangelium erſtarkte ſie zur Jugend; jetzt wird ſie durch den Paraklet zur Reiſe entwickelt [1]). Dieſe Stelle giebt die vier Perioden an, welche Tertullianus in der Entwicklung des Menſchengeſchlechts annimmt bis auf die Tage ſeines Lebens [2]). Es läßt ſich aber auch nicht verkennen, daß eine ſolche Vorſtellung von der natürlichen Entwicklung nicht ohne Gefahr durchgeführt werden konnte. Denn in dem natür-

---

der angeführten Bedeutung genommen. Ib. 25. Nam nec revelator ipse erit, qui absconditor non fuit — — cujus intellectum fides meretur; nisi enim credideritis, non intelligetis.

1) De virg. vel. 1.

2) Vor ſeinem Montanismus zählte er nur drei Perioden. Ad uxor. I, 2.

lichen Fortgange des Wachſthums iſt kein ſolcher Abſchnitt oder vielmehr kein ſolches Abbrechen in der Entwicklung, wie es in dem Abfall der Seele von Gott vorkommt. Daher begegnet es denn auch dem Tertullianus, daß er die Weiſe des Fortſchreitens im Gottesreiche ſich zu deuten ſucht, als wäre ſie ohne Zwiſchenkunft des Falles aus dem urſprünglichen Zuſtande im Paradiſe hervorgegangen. Er ſucht auseinanderzuſetzen, daß in dem erſten Gebote, welches die Menſchen von Gott empfingen, dem Gebote vom Baume des Lebens nicht zu eſſen, ſchon die zehn Gebote des Moſes nur unentwickelt gelegen hätten, daß alſo das Geſetz nicht aus dem Fall des Menſchen hervorgegangen ſei, ſondern ſchon im erſten natürlichen Zuſtande desſelben ſeine Wurzel habe, und dem entſpricht es denn auch, daß er keinen weſentlichen Abſchnitt zwiſchen der Zeit im Paradiſe und der Patriarchenzeit anzunehmen ſcheint, indem er beiden das natürliche Geſetz zuweiſt [1]. Auf weniger natürliche Übergänge ſcheint der Unterſchied zwiſchen der Zeit der Patriarchen und der Zeit des Geſetzes ihm zu beruhen, wenn er meint, daß in jener noch eine größere Willkür geherſcht hätte, damit die Schärfe des Geſetzes in der frühern Ausgelaſſenheit gut begründet

---

1) Adv. Jud. 2. Primordialis lex est enim data Adae et Evae in paradiso, quasi matris omnium praeceptorum dei. — — Igitur hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt. — — Denique ante legem Moysi scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendo non scriptam, quae naturaliter intelligebatur et a patribus custodiebatur.

wäre [1]). Und in einer ähnlichen Weiſe denkt er ſich auch das Verhältniß der chriſtlichen Zeit zu der Zeit des Geſetzes. Denn zwar iſt durch das Evangelium die Strenge des Ceremonialgeſetzes beſeitigt, aber die Vorſchriften der Gerechtigkeit ſind dadurch nicht aufgehoben, ſondern nur ausgedehnt worden und nicht allein die äußere That, ſondern auch die unreine Geſinnung hat Chriſtus verboten [2]). Dies ſtimmt vollkommen mit ſeinen montaniſtiſchen Anſichten vom Paraklet überein, welcher auch nur eine größere Strenge des Sittengeſetzes gebracht haben ſoll. Was die alten Zeiten nicht ertragen konnten, das ſollen wir bei reiferm Alter und erwachſenen Kräften zu erfüllen wiſſen. Dennoch ſpielt dabei in ſeinen Vorſtellungen auch immer der Gedanke mit ein, daß unſere Sitten von der Überbildung und Verweichlichung der ſündigen Zeit zur alten Einfachheit und Strenge des Lebens zurückgeführt werden ſollten. Hierin weicht er von ſeiner Vergleichung des vernünftigen mit dem natürlichen Leben ab; durch die Sünde ſind wir von Gott abgefallen, durch die Offenbarungen Chriſti und des heiligen Geiſtes ſollen wir zu ihm wieder zurückgeführt werden. Es iſt daher der Fortgang der Zeiten, weil er uns zur urſprünglichen Vertrautheit mit Gott, zur alten Reinheit zurückbringen ſoll, auch gewiſſermaßen ein Kreislauf [3]). Von den Chriſten gilt dasſelbe, was von den erſten Menſchen vor ihrem Falle gilt; ſie leben in Vertrautheit mit Gott; die

---

1) Ad uxor. I. I. Der Gedanke iſt etwas dunkel ausgedrückt.

2) De monog. 7; de pudic. 6.

3) De monog. 5.

von der Natur allein Unterrichteten lernen zwar auf natürlichem Wege Gott erkennen und verehren; ſie verehren ihn aber nur von fern; wer dagegen von Chriſto unterrichtet iſt, der verehrt ihn, wie die erſten Menſchen, von nahe [1]).

Die Verheißungen des Chriſtenthums reichen viel weiter als die Gegenwart; ſie verheißen eine Vollendung aller Dinge, welche jetzt noch im Keime ſchlummern. Es läßt ſich erwarten, daß Tertullianus auch dieſe als den Erfolg einer natürlichen Entwicklung unter der Leitung der Vorſehung ſich denken werde. Die chiliaſtiſchen Erwartungen, welche er mit den Montaniſten theilte, erwähnen wir nur, damit es nicht ſcheine, als wollten wir die fleiſchlichen Vorſtellungen dieſes Mannes verdecken; ſie haben übrigens keinen Zuſammenhang mit ſeiner Philoſophie. Dagegen müſſen wir ſeine Anſichten über die Unſterblichkeit der Seele hier berückſichtigen. Es iſt ein Grundartikel des chriſtlichen Glaubens, daß die Seele unſterblich ſei. Sie iſt es nach Tertullianus, weil ſie eins und untheilbar iſt; ſie kann deswegen nicht aufgelöſt werden [2]). Als beſtändig beweglich und in unausgeſetzter Thätigkeit kann ſie auch niemals zu gänzlicher Ruhe gelangen und muß deswegen eines unvergänglichen Lebens theilhaftig ſein [3]). Zuweilen ſcheint es zwar, als wollte Tertullianus die

---

1) De spectac. 2. Sed quia non penitus deum norunt, nisi naturali jure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo. De patient. 5.

2) De anima 14.

3) Ib. 43. Animam enim ut semper mobilem et semper exercitatam nunquam succedere quieti, alienae scilicet a statu immortalitatis; nihil enim immortale finem operis sui admittit.

Unſterblichkeit der Seele wie eine gänzliche Erneuung des Lebens von dem Willen Gottes abhängig machen, aber nur um der Allmacht Gottes nichts zu vergeben, ſo wie auch das Weſen aller Dinge von Gott abhängig iſt. Er hält dabei auch die Einerleiheit der Perſon feſt 1). Zu einem beſſern Zuſtande zwar ſollen wir kommen, die Unſterblichkeit und Unverweslichkeit ſollen wir anziehn, die Subſtanz ſogar ſoll umgeſtaltet werden, aber nicht unſer Bewußtſein. Wir werden uns ſelbſt wiedererkennen, ſo wie die Unſrigen. Wie würden wir ſonſt Gott unſern Dank ſingen können, wenn wir nicht ſeiner Wohlthaten uns erinnerten 2)? Von dieſer Unſterblichkeit derſelben Perſon geht dieſe Lehre in allen Punkten aus; denn es kommt eben darauf an, daß im künftigen Leben das Gericht vollzogen werde und jeden für ſein bisheriges Leben die gerechte Vergeltung erwarte.

Mit dem Begriffe der Perſon hängt nun aber dem Tertullianus auch der Begriff des Leibes zu genau zuſammen, als daß er nicht willig der Lehre von der Auf-

---

1) Apol. 48.

2) De monog. 10. Quia in meliorem statum destinamur resurrecturi in spiritale consortium, agnituri tam nosmet ipsos, quam et nostros. Ceterum quomodo gratias deo in aeternum canemus, si non manebit in nobis sensus et memoria debiti hujus? Substantia, non conscientia reformabitur. Substantia iſt befremdend; Neander S. 256 will daher umſtellen; aber eben auf der Stetigkeit der conscientia liegt der Nachdruck. Es iſt daher subst. in einem weitern Sinne zu nehmen. So wird auch adv. Marc. III, 24 von einer Verwandlung in die engliſche Subſtanz geſprochen. De resurr. carn. 56. Subſt. heißt alſo wohl die Form nach Ariſtoteliſchem Sprachgebrauch.

erſtehung des Fleiſches ſich zuwenden ſollte. Daher beruft er ſich auch keinesweges allein auf die Lehre Chriſti und der Propheten, wenn er die Auferſtehung der Todten verkündet. Vor aller Lehre durch das Wort haben die Thaten Gott bezeugt. Zuerſt hat er die Natur als Lehrerin geſendet, nachher die Propheten, damit du als ein Schüler der Natur um ſo leichter den Propheten glaubeſt. Daher zweifle nicht, daß Gott auch die Todten wiedererwecken werde, von welchem du weißt, daß er alles wiederherſtelle. Der Tag ſtirbt und wird begraben in Finſterniß, überall iſt Stille und Ruhe; das verlorene Licht wird beweint; aber der Tag ſteht auch wieder auf mit ſeiner Sonne und durchbricht ſein Grab, die Nacht und Finſterniß, ſein eigener Erbe, bis dann wieder die Nacht folgt. Die Stralen der Sterne, vorher erloſchen, werden wieder entzündet; der Mond, welcher ſein Licht verliert, erhält es wieder; Winter und Sommer, Frühling und Herbſt kehren in beſtändigem Kreislauf zurück. Dies iſt auch die Regel, welche die Erde vom Himmel hat, daß die Bäume, der Blätter beraubt, wieder bekleidet, die Blumen wieder gefärbt, die Gräſer wieder erweckt werden. Wunderbar iſt dieſe Ordnung, ſie beraubt um zu erhalten; ſie nimmt weg um wiederzugeben, um auch noch zu mehren. Denn was ſie entfernt hat, bringt ſie fruchtbarer und ſchöner wieder; ſie borgt um Zinſen zu geben. Der Same muß aufgelöſt werden, damit er neues Leben erzeuge. Alles, was wir finden, war ſchon, alles, was wir verlieren, wird auch wiederum ſein. Nichts vergeht außer zu ſeinem Heile. Dieſe ganze umkreiſende Ordnung der Dinge iſt das Zeugniß für die Auferſtehung der Todten [1]. Wir haben uns nicht enthalten können dieſe prachtvolle Schilderung auszuziehen, um auch an dieſer Stelle die lebendige Naturanſchauung des Tertullianus hervorzuheben, von welcher ſeine Denkweiſe durchdrungen iſt. In der Natur verehrt er ſeinen Gott; er vertraut ſeiner Macht, welche noch leichter das Vergangene wiederbringen, als aus dem Nichts es erſchaffen könne.

In der Wiederherſtellung des Fleiſches aber ſieht er erſt die volle Entwicklung des menſchlichen Lebens in einer vollkommnern Geſtalt, als die gegenwärtige iſt. Zwar auch ohne ſie wird die Seele leben und ihr Gericht, Strafe oder Lohn empfangen, wie denn vor dem Tage des Herrn jede Seele einen ſolchen Zuſtand erfahren wird [2]; aber dies Leben wird nur ein unvollkommenes ſein, nur in Gedanken und Bewußtſein verfließend, ohne Werk und That; ein ſolches unvollkommenes Leben wird der vollkommenen Wiederherſtellung vorausgehn, ſo wie das Bewußtſein der Handlung vorausgeht [3]. Alsdann aber muß dieſem unvollkommenen Leben das vollkommene Leben im Fleiſche folgen, weil zwar die Seele leiden und handeln kann ohne das Fleiſch, aber nicht ſo viel handeln und leiden, als mit demſelben. Denn von ſich allein hat die Seele nur das Denken, Wollen, Begehren und Beſchließen, zur Ausführung aber bedarf ſie des Fleiſches [4]. So hat auch die Seele im irdiſchen Leben ihr Fleiſch zum Genoſſen ihrer Thaten gehabt, ſo ſoll ſie auch im Gerichte es zum Genoſſen ihres Geſchicks haben [1]). Da vertraut nun Tertullianus den Schickungen Gottes, welche alles zu ſeinem Ende führen, das Böſe, wie es einen Anfang gehabt hat, ſo auch zuletzt völlig beſiegen, die Welt zerſtören, aber auch das himmliſche Reich aufrichten werden [2]).

---

[1] De resurr. carn. 12; apol. 48.

[2] De anima 55.

[3] Ib. 58; de resurr. carn. 17. Davon weicht ab apol. 48. Ideoque repraesentabantur et corpora, quia neque pati quidquam potest anima sola sine stabili materia, id est carne.

[4] De resurr. carn. l. l. Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum. Ad agendum autem minus

Überſehen wir dieſe ganze Geſtalt der chriſtlichen Lehre, wie ſie beim Tertullianus vorliegt, ſo werden wir ſie zwar in vielen Stücken noch ſehr unbeſtimmt, zuweilen in ihrem Weſen von einer allzu ſinnlichen Vorſtellungsweiſe überdeckt, zuweilen von einer nur halb verſtandenen Überlieferung allzu abhängig finden; überdies von polemiſchem Eifer zeigt ſie ſich nicht ſelten zu harten und einſeitigen Äußerungen hingeriſſen und kann eben deswegen zuweilen von ſophiſtiſchen Gründen ſich nicht frei halten und widerſprechenden Behauptungen nicht entgehn; aber dennoch werden wir geſtehn müſſen, daß durch ſie eine zuſammenhangende Denkweiſe hindurchgehe, welche im Chriſtenthum ihre Nahrung gefunden hat, ohne es zu verſchmähen Beweiſe herbeizuziehen, aus der Natur, aus der Vernunft entnommen, um die chriſtlichen Offenbarungen gegen Heiden und Ketzer zu ſichern. So bildet ſich eine chriſtliche Philoſophie bei ihm aus, welche ihren Mittelpunkt in dem Gedanken findet, daß der ewige und uns verborgene Gott

---

de suo sufficit. Habet enim de suo solummodo cogitare, velle, cupere, disponere. Ad perficiendum autem operam carnis exspectat.

[1]) Ll. ll.

[2]) Adv. Marc. III, 24.

in der Schöpfung und Regierung der Welt ſich uns offenbaren will aus urſprünglicher Güte, aber dieſe ſeine Schöpfung durchdringend und geſtaltend auch dem Wandel der gewordenen Dinge, obgleich ewig derſelbe, in wandelbarer Wirkſamkeit ſich hingeben muß. Da hat er nun den Menſchen ſich erwählt zu ſeiner Offenbarung, weil nur in einem erkennenden Weſen, welches, mit Freiheit begabt, auch die Güte Gottes in freier That ſich anzueignen vermochte, der Zweck der Welt, die Offenbarung Gottes, ſich erfüllen konnte. Dieſem Zwecke iſt nun alles unterthan; aber wie alles Gewordene nur allmälig ſein Ziel erreichen kann, ſo mußte auch der Menſch in einer beſtimmten Ordnung der Zeit durch unvollkommnere Zuſtände hindurchgehend ſein Heil gewinnen und im geſetzmäßigen Kreislaufe der Natur von ſeinem Anfange zu ſeinem Ende gelangen, welche beide ſein Zuſammenhang, ſeine Vertrautheit mit Gott ſind. Dadurch, daß der Menſch in ſeinem freien Willen dieſem Geſetze, dieſem Weſen der gewordenen Natur aus Ungeduld ſich entziehen wollte, hat er ſeine Lage nur verſchlimmert; aber die Langmuth Gottes hat ihn doch nicht ohne Hülfe laſſen wollen. Durch ſeine eigene Schuld iſt ihm nun freilich die göttliche Natur, welche ihm beiwohnt, verdunkelt worden; aber dennoch iſt ſie nicht unfähig die göttliche Belehrung zu faſſen, welche das Wort Gottes und der heilige Geiſt ihr unaufhörlich, doch nach den Geſetzen der Natur allmälig in wachſender Vollkommenheit darbieten, ſo daß ſie in beſtimmten Perioden einer göttlichen Erziehung verſchiedene Weiſen der Zucht durchzumachen hat. Wer dieſe Belehrung mit Glauben ergreift, der wird Gott erkennen und in ihm ſeiner vollkommenen Perſönlichkeit theilhaftig auch das ewige Leben haben; ſo wird er dem Geſetze Gottes gemäß das Gute in ſich zur Vollendung bringen, welches von Ewigkeit her das Weſen Gottes iſt.

So erweckte die chriſtliche Lehre in dem Manne, welcher als einen Feind aller Philoſophie ſich zu erkennen giebt, dennoch eine philoſophiſche Forſchung, welche über den Inhalt des chriſtlichen Glaubens ſich Rechenſchaft zu geben ſuchte und damit auch zugleich dieſen Inhalt des Glaubens weiter zu entwickeln ſich genöthigt ſah. Sie erweckte dieſe philoſophiſche Forſchung in einem Manne, welcher der Lateiniſchen Zunge angehörig ſchon dadurch einer der Philoſophie wenig günſtigen Bildung ſich anſchloß. Man wird nicht verkennen, daß im Tertullianus ein philoſophiſcherer Geiſt lebte, als jeder andere, welcher bis zu ſeinen Zeiten in der Lateiniſchen Literatur ſich erhoben hatte.

Viertes Buch.

Die Alexandriniſche Katechetenſchule bis zum Origenes.

27*

Erſtes Kapitel.

Clemens von Alexandria.

Zu Alexandria hatte ſich eine chriſtliche Schule der Wiſſenſchaften gebildet, welche anfangs zum Unterrichte der Katechumenen beſtimmt ſein mochte und deswegen gewöhnlich die Katechetenſchule genannt wird [1]. Ihre Anfänge ſind ungewiß; ihre Blüthe fällt zu Ende des zweiten und bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts. Bei dem regen wiſſenſchaftlichen Leben, welches in Alexandria auch in dieſen Zeiten herſchte, konnte es nicht ausbleiben, daß ſie vielfältig mit der Philoſophie der Heiden und der Gnoſtiker in Berührung kam. Sie nahm daher bald einen philoſophiſchen Charakter an. Als der Erſte, welcher die Philoſophie in ſie einführte, von Einigen auch als der Erſte, welcher überhaupt dieſer Schule vorſtand, wird Pantänus genannt, ein ſtoiſcher Philoſoph, über deſſen Lehre wir ſonſt nichts wiſſen. Ihm aber folgte zuerſt Clemens von Alexandria, dann Origenes, deren Philoſophie wir hier zu erforſchen haben. Sie ſchließt ſich, um dies vorauszuerinnern, ſehr genau von der einen Seite an die Lehren der Apologeten, von der andern Seite an die Meinungen der Gnoſtiker an.

---

1) Vergl. Guerike de schola, quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. Sax. 1824. 2 Bde.

Titus Flavius Clemens der Alexandriner [1]), wie er gewöhnlich zur Unterſcheidung von Andern ſeines Namens genannt wird, war nach Einigen zu Alexandria, nach Andern zu Athen geboren und in der heidniſchen Philoſophie gebildet. Im Chriſtenthume hatte er viele und ſehr verſchiedene Lehrer, wurde aber, wie es ſcheint, beſonders vom Unterrichte des Pantänus gefeſſelt. Dieſem folgte er in ſeinem Amte an der Katechetenſchule, in welchem er bis zu der Zeit thätig war, wo er durch die Chriſtenverfolgung unter dem Kaiſer Severus von Alexandria nach Syrien zu fliehen gezwungen wurde. Hier ſcheint er in den erſten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts geſtorben zu ſein. Von einer bedeutenden Anzahl von Schriften, welche er verfaßte, ſind uns drei ſeiner Hauptwerke ziemlich vollſtändig erhalten worden, ſeine Ermahnungsrede an die Griechen, ſein Pädagogus und ſeine Stromata, alle drei durch einen Plan zuſammengefaßt und dazu beſtimmt, zum Chriſtenthum hinzuleiten und ſeine Lehren gegen Griechen und Irrlehrer zu vertheidigen, wahrſcheinlich die erſten Schriften, welche er ausarbeitete, und kurz nach dem Tode des Commodus geſchrieben.

An gelehrter Kenntniß der alten Philoſophie iſt Clemens allen Kirchenvätern überlegen, freilich in der Weiſe ſeiner Zeit, welche den ſyſtematiſchen Zuſammenhang und die Gewalt deſſelben zur Darſtellung und Erklärung der einzelnen Lehren nicht zu ſchätzen wußte. Keinem Syſteme der Griechiſchen Philoſophie will er huldigen, obwohl er ſeine Vorliebe für den Platon verräth [1]); ſondern er erklärt ſich entſchieden für die eklektiſche Philoſophie [2]) und ſchließt ſich in vieler Rückſicht an Philon den Juden an, beſonders im Gebrauch ſtoiſcher Begriffe und Lehren und in der Vorliebe für das Myſtiſche [3]). Denn er ſtrebt die Tiefen einer nur in geheimnißvoller Rede mitgetheilten Wahrheit zu durchdringen, welche doch nicht von einem jeden erkannt werden könne, welche auch offen auszuſprechen nicht rathſam ſein möchte [4]). Er ſieht dieſe tiefere Einſicht als eine geheime Überlieferung des Erlöſers an [5]). Dieſe Richtung ſeines Geiſtes hat einen gro-

---

[1]) Vergl. über ihn und ſeine Schriften v. Cölln in der Erſch und Gruberſchen Encyklopädie XVIII S. 4 ff.

---

1) Admon. ad gent. p. 44 sq.; paedag. p. 244; strom. I p. 290.

2) Admon. p. 46 sq.; strom. I p. 279; 288. *φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Ib. VI p. 642.

3) Mit Unrecht hat man der Neuplatoniſchen Philoſophie einen Einfluß auf den Clemens zugeſchrieben und vieles von dieſem abgeleitet, was vielmehr vom Einfluſſe des Chriſtenthums herrührt. Wenn man den Ammonius Sakkas auf den Clemens wirken läßt, ſo iſt dagegen alle Wahrſcheinlichkeit, indem dieſer bedeutend älter war als jener. Die Lehre des Ammonius iſt uns auch faſt gänzlich unbekannt und von der Lehre des Plotinus auf ſie zu ſchließen keineswegeѕ erlaubt. Vergl. m. Geſch. d. Phil. IV S. 575.

4) Strom. I p. 279. *ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόῤῥητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι κτλ.* Ib. p. 297; V p. 574; VI p. 662 sq.; VII p. 752. *ἀπόχρη τὸ δεῖγμα τοῖς ὦτα ἔχουσιν· οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως.* Quis div. salv. p. 938 Pott.

5) Ap. Euseb. hist. eccl. II, 1 c. not. Vales.; strom. VI p. 645. *ἡ γνῶσις — ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα.*

ßen Einfluß auf ſeine Darſtellung ausgeübt, beſonders in ſeinem Hauptwerke, den Stromaten, in welchen er die Tiefen der chriſtlichen Weisheit doch nur andeuten will und mit Abſicht einer abgeriſſenen und hin- und herſpringenden Weiſe in der Zuſammenſtellung ſeiner Unterſuchungen ſich bedient, um nicht zu viel zu verrathen [1]. Doch muß man nicht glauben, daß alles hierin mit Abſicht geſchah, ſondern bei den unbeſtimmten Zügen, welche in ſeiner Philoſophie ſich nicht verkennen laſſen und welche natürlich aus dem vorherrſchend polemiſchen, dabei aber doch eklektiſchen Charakter ſeiner Unterſuchungen hervorgingen, bei der geringen Ordnung in ſeinem Denken, bei ſeiner Neigung zu ſchwülſtiger und myſtiſcher Rednerei, endlich bei ſeiner geringen Fertigkeit in der Darſtellung kann man nicht anſtehn die unvollkommene Form ſeiner Lehre für eine Sache der Kunſt weniger als der Noth zu erklären.

Bei Clemens dem Alexandriner ſieht man auf das Deutlichſte, wie die Philoſophie darauf hinarbeitete das Chriſtenthum von der Jüdiſchen Engherzigkeit loszumachen. Wenn ſchon Juſtinus Spuren des göttlichen Wortes bei den heidniſchen Philoſophen und Dichtern gefunden hatte, welche freilich nur bruchſtückweiſe zu ihnen gekommen wären, ſo ſtimmt ihm Clemens bei, geht aber ſchon einen bedeutenden Schritt weiter. Denn ihm iſt es gewiß, daß die Vorſehung Gottes nicht allein auf die Juden ſich habe erſtrecken können, ſondern eben ſo ſehr den Heiden zugewendet geweſen ſei. Für dieſe habe ſie nun durch die Philoſophen geſorgt, daß ſie für die Aufnahme der chriſtlichen Offenbarungen vorbereitet und erzogen würden. Er verwirft daher die Behauptung, daß die Griechiſche Philoſophie ein Werk des Teufels ſei, führt dagegen auch das ſittliche Leben der alten Philoſophen an und behauptet, daß eine gute Sache, wie die Philoſophie, wenn ſie auch durch Menſchen gewirkt werde, nur von Gott kommen könne. Diejenigen, welche die Philoſophie nicht als ein Werk Gottes anerkennen wollen, rechnet er daher auch zu denen, welche der Allgemeinheit der göttlichen Vorſehung zu nahe träten [1]). In ähnlicher Weiſe ſtimmt er zwar zuweilen auch der Meinung bei, daß die alten Griechiſchen Philoſophen aus den Überlieferungen der Juden geſchöpft, ja ihre Meinungen von den barbariſchen Philoſophen geſtohlen hätten, iſt aber keinesweges geneigt dies der Philoſophie ſelbſt zur Schande anzurechnen, ſondern findet auch darin ein Werk der göttlichen Vorſehung, daß dieſer Diebſtal nicht verhindert worden ſei, ſondern das Böſe zum Guten gereichen mußte, worin am meiſten das Werk der göttlichen Weisheit ſich zu erkennen gebe [2]). So erſcheinen ihm die Griechiſchen Philoſophen als Werkzeuge der göttlichen Vorſehung, und nicht unwahrſcheinlich iſt es, daß er durch ſeine Neigung für die Sittlichkeit der alten Philoſophen zu ſtimmen auch den Ausweg ergreiſt

---

[1] Strom. I p. 279. οἱ στρωματεῖς — — κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα.

---

1) Strom. VI p. 692 sq. κινδυνεύουσι ταύτην οἱ φάσκοντες μὴ θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἥκειν ἀδύνατον εἶναι λέγειν πάντα τὰ ἐπὶ μέρους γινώσκειν τὸν θεόν, μηδὲ μὴν πάντων εἶναι τῶν καλῶν αἴτιον, κἂν τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον (l. ἑκάστων) αὐτῶν τυγχάνῃ.

2) Ib. I p. 310 sqq.

die Griechiſche Philoſophie davon abzuleiten, daß die Engel, welche mit den Weibern der Menſchen ſich vermiſchten, an dieſe die Geheimniſſe Gottes verrathen hätten [1]). Merkwürdig iſt es nun aber, wie nach dieſer Anſicht des Clemens die Griechiſche Philoſophie den Jüdiſchen Offenbarungen in faſt gleicher Linie zur Seite zu ſtehen kommt. Ein und derſelbe Gott werde von den Griechen griechiſch, von den Juden jüdiſch verehrt. Durch Griechiſche Bildung, wie durch das Geſetz werden die nach dem Glauben ſich Sehnenden zuſammengeführt zu einem Volke und von den übrigen Menſchen abgeſondert, indem die Philoſophen bei den Griechen wie die Propheten waren, dazu beſtimmt jedem nach ſeiner Faſſungskraft die Wohlthaten Gottes mitzutheilen [2]). So findet Clemens auch beim Platon die Ermahnung zum Glauben an den Heiland [3]), wie bei den Jüdiſchen Propheten, wie man auch ſchon die Sibylliniſchen Weisſagungen als Hinweiſungen auf die chriſtlichen Offenbarungen gebraucht hatte [4]). Zwar zögert er noch einen Augenblick dem Jüdiſchen Geſetze die Philoſophie gleich zu ſetzen, wenn er unter den Gütern, welche alle von Gott ſind, Güter des erſten Ranges und untergeordnete Güter unterſcheidet, zu

---

1) Ib. I p. 310. c. not. ed. Potter.; V, 550, wo zwei ſehr abweichende Meinungen zuſammengeſtellt werden; VII p. 702.

2) Strom. VI p. 636. *καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἐβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν.*

3) Ib. V p. 588 sq.

4) Justin. apol. II p. 66.

jenen aber das alte und das neue Teſtament, zu dieſen die Philoſophie zählt; allein er bezeugt dabei doch ſeine Neigung auch die letztere der erſten Claſſe zuzurechnen, wenigſtens ſo lange als der Herr die Griechen noch nicht gerufen hatte, denn die Philoſophie erzog die Griechen, wie das Geſetz die Juden zu Chriſto 1). Wir werden auch bald ſehen, daß er ihr keineswegs nur als einem Mittel Werth beilegte. Es giebt viele Wege zur Gerechtigkeit und zu Gott, wiewohl alle zuletzt in einen Weg einmünden, den Weg in Chriſto; zu dieſen Wegen gehört auch die Philoſophie, ſo wie das Jüdiſche Geſetz 2). Auch bei Clemens herſcht die Anſicht, daß über alle Menſchen das göttliche Wort verbreitet ſei, ein Licht, welches Allen leuchte 3), und dieſes göttliche Wort nur theilweiſe den Griechiſchen Philoſophen ſich offenbart habe; aber auch hierin findet er die barbariſche Philoſophie, das Jüdiſche Geſetz, nicht beſſer, als jene; überall iſt vor der chriſtlichen Offenbarung, bei Barbaren, wie bei Griechen, nur ein Zerreiſſen der Erkenntniß Gottes, in welcher unvollkommenen Geſtalt das Wort ſie offenbaren wollte. Daher verlangt er denn auch, daß jeder, welcher zur wahren Erkenntniß gelangen möchte, dieſe zerſtreuten Theile, die Samenkörner der Wahrheit, zuſammenfaſſen ſollte zu einer Erkenntniß, wie die Ewigkeit Vergangenheit, Gegenwart

---

1) Strom. I p. 282. *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους, εἰς Χριστόν.*

2) Ib. I p. 283; 288; VI p. 694.

3) Admon. p. 56. *οὐκ ἀπεκρύβη τινὰς ὁ λόγος· φῶς ἐστι κοινόν, ἐπιλάμπει πᾶσιν ἀνθρώποις.* Strom. VII p. 711. *ὁ λόγος πάντῃ κεχυμένος.*

und Zukunſt, wie die Harmonie die entgegengeſetzten Töne, wie die Welt ihre uneinigen Theile zu einem Ganzen zu vereinigen wiſſe. Dann werde er die ganze Wahrheit, die ganze Theologie des göttlichen Wortes erblicken [1]. Daher fordert er denn auch immer die Griechiſchen Philoſophen auf die barbariſche Philoſophie nicht zu verachten, ſondern durch Verbindung mit ihr erſt zur wahren und vollen Einſicht zu gelangen. Ihre Lehre allein iſt zu ſchwach die Größe der Wahrheit zu erkennen und die Gebote des Herrn zu erfüllen [2].

In allen dieſen Äußerungen lernen wir jedoch die Philoſophie der Griechen nur als eine Vorläuferin des Chriſtenthums kennen; ſie reinigt die Seele, damit ſie fähig werde die Wahrheit zu empfangen; ſie bildet vorbereitend die Sitten in der Anerkennung der göttlichen Vorſehung; auch noch jetzt iſt ſie hierzu nützlich für alle, welche zum chriſtlichen Glauben noch nicht gekommen ſind [3]. Hierher kann es auch gezogen werden, daß ſie als ein Mittel zur Vertheidigung der Wahrheit empfohlen wird, als ein Zaun oder eine Mauer für den Weinberg des Herrn [4], in welchem Sinne ſchon der Jude Philo ſie empfohlen hatte. Allein Clemens bleibt hierbei nicht ſtehen. Es weiſt ſchon auf einen weitern Nutzen der

---

[1] Strom. I p. 298. οὕτως οὖν ἥ τε βάρβαρος ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται· ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως, εὖ ἴσθ', ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν.

[2] Ib. p. 309.

[3] L. l.; ib. p. 282; VII p. 710.

[4] Ib. p. 319; VI p. 655.

Griechiſchen Philoſophie hin, wenn er dem wahren Chriſten zugeſteht die Griechiſche Philoſophie zu ſeiner Erholung zu gebrauchen und ſie wie die encykliſchen Wiſſenſchaften zu betreiben, denn alles Wiſſen ſei ſchön. Wenn jemand ſich fürchten ſollte in die viel beſtrittenen Unterſuchungen der Wiſſenſchaft einzugehn, um nicht in ſeinem Glauben wankend zu werden, wenn er ſich unfähig finden ſollte ſeine Unterſuchungen über das weite Feld der mannigfaltigen Wiſſenſchaften und der Erfahrung auszubreiten, ſo räth er ihm zwar allein der nothwendigen Erforſchung der göttlichen Dinge ſich zu widmen, aber betrachtet dies doch nur als eine Schwäche ſeiner Seele [1]. Hierzu kommt alsdann, daß die mannigfaltigen Kenntniſſe der Philoſophie und der Griechiſchen Wiſſenſchaft ihm als durchaus nothwendig erſcheinen zum Verſtändniß der heiligen Schrift, welche oft dunkel, zweideutig und in Parabeln redet; die Apoſtel zwar und die Propheten, die Schüler des heiligen Geiſtes hätten einer ſolchen Hülfe nicht bedurft, aber jetzt bedürfe man derſelben [2]. Hierdurch wird die Griechiſche Wiſſenſchaft ſchon näher an die chriſtliche Erkenntniß herangezogen. Aber das Wichtigſte iſt nun, daß Clemens zur wahren chriſtlichen Einſicht auch den wiſſenſchaftlichen Beweis der Glaubenslehren verlangt und erſt durch dieſen die Vollendung deſſen erwartet, was aus dem Glauben zum ewigen Leben ſich entwickeln ſoll. Einen ſolchen Beweis kann man natürlich nicht ohne die Dialektik führen, welche von den Griechiſchen Philoſophen ausgebildet worden iſt. Daher läßt ſich auch Clemens in eine weitläuftige Auseinanderſetzung dieſer Dialektik nach ſtoiſchen Principien ein [1].

---

[1] Ib. VI p. 693. καλὸν μὲν οὖν τὸ πάντα ἐπίστασθαι, ὅτῳ δὲ ἀσθενεῖ ἐπεκτείνεσθαι ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν πολυμαθῆ ἐμπειρίαν, τὰ προηγούμενα καὶ βελτίω αἱρήσεται μόνα. Cf. ib. p.654; II p.283 sq.

[2] Ib. I p. 292; VI p. 655.

Wir ſtoßen hiermit auf eine Unterſuchung, welche nicht ohne große Schwierigkeiten iſt, die Frage betreffend, wie Clemens das Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß ſich gedacht habe [2]. Sie wird beſonders dadurch ſchwierig, daß Clemens den Begriff des einſichtigen Chriſten, des Gnoſtikers, als ein Ideal ſich ausmalt, ähnlich wie die Stoiker das Ideal des Weiſen oder Philon das Ideal des Therapeuten ſich entworfen hatten. Dieſer Gnoſtiker ſoll über alles Leiden erhaben ſein, was nicht bloß vom Körper ausgehe; in ſeiner Seele ſoll er nicht allein das Leiden gemäßigt, ſondern völlig überwunden haben und zur Apathie gelangt ſein [3]. Bei ſolchen Ausmalungen in das Ideale kann es nicht fehlen, daß mancherlei Verwirrungen des Wirklichen mit dem letzten Ziele unſeres Strebens mit unterlaufen. Der Gnoſtiker ſoll ein Menſch ſein im Leibe, aber doch alle die Gebrechen überwunden haben, welche vom leiblichen Leben auf die Seele überzugehen pflegen. Natürlich denkt ſich Clemens auch die geiſtigen Kräfte des Gnoſtikers in demſelben Grade geſteigert, in welchem er die Einwirkung des Leiblichen ſich geſchwächt denkt. Er wagt es zu ſagen, daß der wahre Gnoſtiker, welcher die ganze und volle Philoſophie gefaßt habe, alles uns noch Verborgene wiſſe, wie die Apoſtel es wußten [1]. Bei einer ſo verworrenen Vorſtellung ſind natürlich Schwankungen unvermeidlich. Wir wollen dieſe in Voraus bei allen Äußerungen des Clemens als beſeitigt anſehn, um nur das Weſentliche im Auge zu behalten, was in ſeinen Begriff des Gnoſtikers zuſammengeſtoſſen iſt.

---

[1] Im 8. Buche der Strom., welches aber nicht vollendet iſt. Man vergl. beſonders den Anfang dieſes Buches. Der Zuſammenhang deſſelben mit dem Frühern iſt freilich räthſelhaft, aber die Echtheit deswegen nicht zu bezweifeln.

[2] Daehne de γνώσει Clementis Alex. Halae 1831. Auf den Neu-Platonismus wird in dieſer Schrift zu viel Gewicht gelegt.

[3] Strom. IV p. 649; 651. ἐξαιρετέον ἄρα τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους. — — ἡ κατάστασις δὲ ἡ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν.

Das erſte Erforderniß und unentbehrliche Beſtandtheil des Gnoſtikers iſt der Glaube; er iſt zur Erkenntniß ſo nothwendig, wie das Athmen zum Leben; er iſt die erſte Neigung zum Heile, der Grundſtein der Erkenntniß [2]. Den Spruch des Propheten: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen, deſſen Gebrauch wir ſchon beim Tertullianus gefunden haben, eignet ſich auch Clemens an [3]. Aber bei der Vieldeutigkeit des Wortes muß man ſich fragen, was er unter Glauben verſtehe. Im Allgemeinen entwickelt er ſich dieſen Begriff im Streite gegen die Gnoſtiker, indem er nicht zugeben will, daß der Menſch ſeinen Glauben oder auch ſeine Erkenntniß von Natur habe. Dagegen ſchließt er an die Stoiker ſich an, wenn dieſe eine freie und vernünftige Thätigkeit in einer jeden Zuſtimmung zur Erkenntniß erblicken. Hierauf beruht auch der Glaube. Er ſieht in ihm die vernünftige Zuſtimmung der freien Seele, eine freiwillige Annahme der in der Seele liegenden Wahrheit, eine Zuſtimmung zur Frömmigkeit [1]. Nur weil eine ſolche freie Zuſtimmung der Seele zu ihm gehöre, ſei er lobenswerth und der Unglaube zu tadeln [2]. Man ſieht, wie weit dieſer Begriff iſt, in der That alles Freie umfaſſend. Nur das hält er im Allgemeinen feſt, daß jeder Erkenntniß eine freie Richtung des Willens zum Grunde liege; er verlangt eine ſittliche Schätzung des Erkennens.

---

[1] Strom. VI p. 648. αὐτίκα γὰρ τολμῶμεν φάναι — — πάντων ἐπιστήμονα καὶ πάντων περιληπτικὸν κτλ.

[2] Strom. II p. 373. καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται. Ib. V in. οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

[3] Ib. I p. 273; II p. 366.

In dieſem weiteſten Sinne des Wortes bemerkt Clemens nun auch, daß die Gründe aller Wiſſenſchaften nicht bewieſen werden könnten und führt deswegen in dem Sinne des Ariſtoteles aus, daß jede Wiſſenſchaft zu ihrem Anfange den Glauben an die erſten Grundſätze habe. Das Allgemeine und Einfache, welches ohne Materie ſei, die Begriffserklärungen, welche das Weſen der Gegenſtände ausdrücken, würden nur geglaubt. Da von dieſen alle Wiſſenſchaften ausgingen, wäre der Glaube kräftiger als die Wiſſenſchaft und das Kriterium derſelben [3]. So ſpricht er eine Anſicht aus, welche zu den verſchiedenſten

---

[1] Ib. p. 362. *πίστις — — πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις.* Ib. p. 371; V p. 545. *ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν — τὴν πίστιν.*

[2] Ib. II p. 363.

[3] Ib. p. 364 sqq. *αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι. — — ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστὶ οὔτε ὕλη οὔτε ὑπὸ ὕλης. — — κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

Zeiten und verſchiedenſten Zwecken wiederholt geltend gemacht worden iſt. Doch kann man nicht ſagen, daß er in dieſer Anſicht vom Glauben feſt wäre. Zwar ſtimmt es mit ihr überein, daß er die Zuverläſſigkeit des Glaubens über alles erhebt und ihn von der zweifelhaften Annahme des Wahrſcheinlichen unterſcheidet, welche nur ein heuchleriſches Abbild des Glaubens ſei, wie der Schmeichler des Freundes; der Glaube halte feſt an der Wahrheit [1]); er kennt aber auch einen andern Glauben, welcher nur an Meinungen hänge und vom Falſchen getäuſcht werden könne. Dieſer iſt natürlich unſicher, weil er nicht der richtigen Vernunft folgt; die Freiheit, welche dem Glauben ſich zuwendet, kann auch zum Unglauben ſich verführen laſſen [2]). Er warnt deswegen, daß niemand auf ſeine gute Natur ſich verlaſſe, ohne durch Philoſophie ſich zu bilden, und vergleicht die, welche dem nackten Glauben vertrauen, mit ſolchen, welche Trauben erndten wollten, ohne den Weinſtock zu pflegen [3]). Daher ſieht er den Glauben auch nur als eine niedere Stufe des chriſtlichen Lebens an und verlangt, daß zur Vollendung des Chriſten an ſeinen Glauben der Beweis ſich anſchließe, damit der Glaube geſichert werde [4]). Hier iſt nun offen-

---

1) L. l.

2) Ib. I p. 290 sq.

3) Ib. p. 291.

4) Ib. p. 286. τὰ μὲν γὰρ εὖ λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι οὐχ ἁπλῶς ἡ πίστις, ἀλλ' ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστις ἐμποιεῖ. Ib. p. 295. τὴν ὀχυροῦσαν τὴν πίστιν ἡμῶν θεωρίαν. Ib. VII p. 732. ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος — ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, ὡς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ κατάληπτον παραπέμπουσα. Ib. VIII p. 769.

bar von einem andern Glauben die Rede als von jenem, mit welchem uns die Erkenntniß der erſten Grundſätze erfüllt, denn der Glaube an dieſe kann durch den Beweis und die von ihnen ausgehenden Folgerungen nicht beſtärkt werden.

Man möchte geneigt ſein nach dieſen Sätzen anzunehmen, daß jene Anſicht vom Glauben an die wiſſenſchaftlichen Grundſätze nur eine unweſentliche Stütze für den religiöſen Glauben habe abgeben ſollen; ſie hängt aber doch in weſentlichen Punkten mit dem Begriffe des religiöſen Glaubens zuſammen. Denn Clemens findet die Grundſätze der Wiſſenſchaften in der Erkenntniß des Einfachen und Überſinnlichen und zuletzt in der Erkenntniß der erſten Gründe aller Dinge [1]. Dies führt alſo unmittelbar auf den Glauben an Gott, von welchem als dem Anfange aller Dinge es keinen Beweis giebt, ſondern nur eine gläubige Wiſſenſchaft. Clemens ſchließt ſich hiermit der Überzeugung an, welche wir ſchon unter verſchiedenen Formen bei den Kirchenvätern gefunden haben, daß Gottes Sein nicht bewieſen werden könne und kein Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſei [2]; denn alles müſſe aus ſeinen Gründen bewieſen werden, Gott aber habe keinen Grund [3]; dagegen ſei allen Menſchen ein göttlicher

---

[1] Ib. II p. 364; VI p. 655. *τῶν πρώτων καὶ ἁπλῶν.* Ib. VII p. 731. *Χριστός, — — δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη. καὶ τὰ μὲν ἄκρα οὐ διδάσκεται, ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, πίστις, λέγω, καὶ ἀγάπη.*

[2] Ib. IV p. 537. *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.*

[3] Ib. V p. 588. *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει.*

Ausfluß eingeträufelt, vermöge deſſen ſie auch ſogar wider Willen geſtehn müßten, daß ein unvergänglicher und ungewordener Gott ſei [1]. Dieſen urſprünglichen Glauben bezeichnet Clemens auch als ein Gnadengeſchenk, welches wir von Gott empfangen haben, als eine Kraft Gottes in uns, in welcher er ſich uns verkündet [2]. Es könnte ſcheinen, als wiche Clemens in dieſen Sätzen von der früher angeführten Lehre ab, daß zum Glauben ein freier Wille gehöre; doch ſollen ſie wohl nur die eine Seite desſelben bezeichnen, die Wirkung Gottes in ihm, während andere Stellen auch die Thätigkeit des Menſchen dabei berückſichtigen. Gott offenbart ſich der Vernunft nur, wenn ſie ihre Liebe und ihr Ohr ihm zuneigt; der Glaube iſt auf Furcht oder auf Liebe gebaut [3] und den Willen Gottes erkennen wir nur, indem wir ihn thun [4].

Doch können wir uns nicht verhehlen, daß die Anſichten des Clemens über den Glauben ſehr ſchwankend ſind. Schon das Vorherangeführte muß dies gezeigt haben; noch entſchiedener verkündet es ſich in einem andern Punkte, der mit ſeiner Lehre von dem Verhältniſſe des Glaubens zur Erkenntniß ſehr eng zuſammenhängt. Er ſieht nemlich den reinen Glauben als die Stufe der Entwicklung an, auf welcher die Offenbarungen des alten Teſtaments ſtanden; dieſe aber ſollten uns nur in Furcht erziehen, damit wir allmälig zu der höhern Entwicklung gelangten, in welcher wir zu der Liebe Gottes erneuert würden. Daher ſoll der Glaube nur die erſte Neigung der Seele zu Gott ſein, welche Furcht und Hoffnung und Reue begleiteten; wenn aber dieſe mit Enthaltſamkeit und Geduld fortſchritten, dann ſollten ſie uns zur Liebe und Einſicht führen [1]. Man ſieht nicht ein, wie hiermit ſeine Anſicht zuſammenhängt, daß doch auch die Heiden in der Wiſſenſchaft eine Vorbereitung zum Chriſtenthume haben und einen Glauben an Gott von Natur eingepflanzt. Noch weniger aber will damit die chriſtliche Lehre ſtimmen, daß der Glaube zur Seligkeit führe. In der That verſpricht auch Clemens den Gläubigen nicht denſelben Lohn, welcher die Gnoſtiker erwarte [2]. Wie natürlich, da jene nur treue Knechte, dieſe aber Freunde Gottes ſind [3], da jene nur nach Glauben handelnd nicht die volle Pflichtmäßigkeit des Lebens erreichen können, ſondern nur eine mittlere Handlungsweiſe, weil ſie nicht nach richtiger Einſicht und mit Wiſſenſchaft ihre Wege richten können [4]! Man kann wohl nicht ſagen, daß dieſe Lehre, welche das Maß des Handelns im wiſſenſchaftlichen Denken findet, den Vorausſetzungen des Chriſtenthums Genüge leiſtet; wenigſtens ſchien Clemens ein anderes Verhältniß im Sinne zu haben, als er den Glauben und die Erkenntniß von dem Willen abhängig machte.

---

[1] Admon. p. 45.

[2] Strom. I p. 288. *δυνάμει καὶ πίστει. δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις.* Ib. VII p. 731. *πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.*

[3] Ib. II p. 369. 372 sq.

[4] Ib. I p. 288.

---

[1] Paedag. I p. 111; p. 132; strom. II p. 372. καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται, μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια· σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπί τε ἀγάπην ἐπί τε γνῶσιν. Ib. VI p. 650.

[2] Strom. IV p. 519.

[3] Ib. VII p. 702.

[4] Ib. VI p. 669. τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἂν μηδέπω κατὰ τὸν λόγον ἐπιτελουμένης, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη.

Die Erkenntniß iſt nun aber im Allgemeinen dem Clemens die höhere Stufe, welche uns über den Glauben erhöht und dieſen zu ihrer Grundlage hat. Wir ſind jetzt zu dem Grade der göttlichen Erziehung gelangt, welche über die Furcht des alten Teſtaments uns erhoben hat; wir wandeln jetzt in der Liebe und in der Einſicht, wenn auch dieſer Grad erſt kürzlich erreicht iſt, ſo daß wir nur kleine Kinder in ihm ſein mögen [1]). Der Gnoſtiker iſt nun aber eben der, welcher dahin ſtrebt über die Kindheit hinaus zum Maße des vollkommenen Alters zu gelangen [2]). Dies geſchieht durch Erkenntniß, nicht allein des Sinnlichen, ſondern auch des Überſinnlichen [3]), welche wie der Glaube durch die freie Thätigkeit des Menſchen vollbracht wird [4]). Der ſchwankende Begriff des Glaubens, auf deſſen Grundlage die Erkenntniß ruhen ſoll, bringt nun aber natürlich auch ein Schwanken in den Begriff des Gnoſtikers. Zuweilen ſcheint es als ſollte die Erkenntniß den Glauben nur befeſtigen durch Nachdenken, durch Wiſſenſchaft [5]). Die Erkenntniß ſoll uns Ruhe, Erholung und Frieden bringen [6]). Dahin iſt auch

---

1) Paedag. I p. 111.
2) Strom. VI p. 663.
3) Ib. VI p. 617.
4) Ib. II p. 363.
5) Ib. p. 362.
6) Paedag. I p. 95; strom. II p. 383.

zu ziehen, daß der Glaube mit dem innerlichen und noch verborgenen, die Erkenntniß mit dem ausgeſprochenen Worte verglichen wird; denn auch hierbei wird vorausgeſetzt, daß der Inhalt derſelben bleibt in der Erkenntniß; wie im Glauben, und nur eine entwickeltere Geſtalt annimmt [1]. Dagegen, wenn Clemens eine geheime Überlieferung für den Gnoſtiker in Anſpruch nahm, wenn er ſeine Forſchung über Lehrſätze ausbreitete, welche im kirchlichen Glauben kaum angedeutet lagen und nur als weiter fortſchreitende Folgerungen aus ihm angeſehn werden konnten, ſo mußte er dabei wohl den Gedanken hegen, daß die Erkenntniß über den Gedankenkreis des Glaubens hinausreiche. Dasſelbe gilt auch von ſeiner tiefer greifenden, den Buchſtaben der Schrift überfliegenden Auslegung, welche eine verborgene Erkenntniß der Geſchichte an den Tag bringt. Daher äußert denn auch Clemens, der Glaube umfaſſe nur die Elemente und ſei nur eine abgekürzte Erkenntniß des Nothdürftigſten [2], womit er wohl offenbar auf die Glaubensregel anſpielt. Dieſe beiden Anſichten ſtehn aber bei Clemens ſo dicht neben einander, daß man ihm ein Bewußtſein von ihrer Verſchiedenheit nicht zuſchreiben kann. Für die Zwecke unſerer Unterſuchung dürfen wir dabei nicht außer Augen laſſen, daß er die tiefere Erkenntniß nur durch Hülfe der Griechiſchen Philoſophie zu gewinnen hofft.

---

[1] Strom. II p. 362. ἄλλοι δ᾽ ἀφανοῦς πράγματος ἑνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν, ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν. Ib. VII p. 731. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθόν. — — ἐν μόνῃ γὰρ τῇ τοῦ προφορικοῦ λόγου τὸ τῆς σοφίας ὄνομα φαντάζεται.

[2] Ib. II p. 373. στοιχειωδεστέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίστιν. Ib. VI p. 679. τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν. Ib. VII p. 732. ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις.

Schon aus unſern frühern Bemerkungen muß es hervorgegangen ſein, wie mit der Erkenntniß auch die Lehre in genaueſter Verbindung ſtehn ſoll; denn die Erkenntniß wird ja mit dem ausgeſprochenen Worte verglichen; die Lehre jedoch iſt nur ein Theil der praktiſchen Thätigkeit, und ſo haben auch die früher angeführten Sätze ſchon darauf hingewieſen, wie Clemens mit der Erkenntniß auch die richtige That in dem engſten Zuſammenhange findet[1]. Es liegt hierbei der Platoniſche Satz zum Grunde, daß die wahre Erkenntniß auch mit dem richtigen Handeln verbunden ſein müſſe. Der Gnoſtiker daher, welcher jene hat, wird auch die wahre Tugend üben, er wird ein im Fleiſche wandelnder Gott ſein[2]. Mit der wahren Erkenntniß iſt auch die Liebe des Guten verbunden, die Liebe, welche uns mit Gott verbindet und im Schöpfer auch das Geſchöpf liebt, welche den wahren Staat, die wahre Kirche gründet. Doch findet auch in dieſem Punkte ein Schwanken ſtatt, indem die Liebe zuweilen für eine noch höhere Stufe, als die Erkenntniß angeſehn wird, welche zuletzt zu einem noch Höhern, zur Erbſchaft Gottes, uns emporführen ſolle [1]). So baut Clemens eine Stufenleiter auf, welche den Menſchen zu Gott aufſteigen läßt, durch verſchiedene Verwandlungen hindurchgehend, aus dem Heidenthum zum Glauben, aus dem Glauben zur Erkenntniß und ſo weiter aufwärts dem uns immer näher bringend, in welchem wir ohne Aufhören ſind und bleiben. Dieſes Schwanken einigermaßen zu verdecken, dazu iſt denn freilich das Ideal wohl geeignet, welches Clemens von ſeinem Gnoſtiker ſich macht, indem es uns über alles Denkbare in überſchwengliche Höhen erhebt; denn dem einſichtigen Glauben und der Liebe wird die Kraft zugeſchrieben Zeit und Ort und alles Weltliche zu überfliegen, das jedem Andern Verborgene vorherzuwiſſen und ſchon gegenwärtig zu haben, was zukünftig uns bereitet iſt [2]). Aber man bemerkt dabei auch bald, daß man ohne Boden in den Lüften ſchwebt und daß Clemens, indem er dieſen Weg einſchlägt, die Stufenleiter ganz aus den Augen verloren hat, durch welche er uns zu Gott emporleiten wollte.

---

[1] Ib. VII p. 760. *λόγος, ὃν ἄρχοντα εἰλήφαμεν γνώσεώς τε καὶ βίου.* Ib. p. 761. *τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ — — διττόν, ἐφ᾽ ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ᾽ ὧν δὲ ἡ πρᾶξις.* Damit übereinſtimmend, doch in anderer Form ib. p. 761. *τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν ὅ τι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.* Admon. p. 68. *βουλῇ καὶ πράξει καὶ λόγῳ.* Dagegen kommt noch ein anderes hinzu strom. II p. 380. *πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς.*

[2] Strom. VII p. 761. *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός.*

---

[1]) Ib. p. 732 sq. τῷ ἔχοντι προστεθήσεται, τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.

[2]) Strom. VI p. 652. τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὔλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ ἀπρόσιτον ἀπειληφότι φῶς; κἂν μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ᾽ ἐκείνῃ γε τῇ γνωστικῇ ἀγάπῃ, δι᾽ ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελὴς ἕπεται ἀποκατάστασις βεβαιοῦντος δι᾽ ἔργων τοῦ μισθαποδότου, ὃ διὰ τοῦ ἑλέσθαι γνωστικῶς διὰ τῆς ἀγάπης φθάσας προείληφεν ὁ γνωστικός. — — ἀπειληφὼς δὲ διὰ πίστεως γνωστικῆς, ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον· κἄστιν αὐτῷ δι᾽ ἀγάπην ἐνεστὼς ἤδη τὸ μέλλον.

Überblicken wir nun dieſe ſchwankenden Äußerungen des Clemens über die Erkenntniß und ihre Verhältniſſe zu andern Entwicklungen der menſchlichen Seele, ſo könnten wir wohl in Verſuchung gerathen anzunehmen, es bleibe ihm nichts dabei feſtſtehen als die Überzeugung, daß auf den religiöſen Glauben eine wiſſenſchaftliche Einſicht mit Hülfe und in der Weiſe der Griechiſchen Philoſophie gebaut werden ſollte. Aber forſchen wir genauer nach dem Inhalte der Erkenntniß, welchen er entwickelt, ſo ergeben ſich doch ſchärfere Umriſſe für das Bild des Gnoſtikers, welches er zu ſchildern bemüht iſt.

Hierdurch werden wir nun freilich genöthigt weiter in die Theologie des Clemens einzugehn, und dazu zwingen uns auch noch andere Überlegungen. Wenn wir die höhere Erkenntniß des Gnoſtikers als eine mittlere Stufe zwiſchen dem Glauben und der Liebe, welche zuletzt zur Erbſchaft Gottes führen ſoll, geſchildert finden, ſo dürfen wir nicht überſehen, daß ſie ihre Stelle zwiſchen zwei Stufen hat, welche entſchieden eine praktiſche Bedeutung haben; denn der Glaube iſt eine freie Zuſtimmung der Seele, wie wir ſahen; er bezeichnet die Furcht des Herrn und ſeiner Gebote, die Liebe aber die höhere und freiere kindliche Geſinnung, welche uns in unſern pflichtmäßigen Handlungen leitet 1). Daher wird auch, wie früher angeführt, die Erkenntniß des Willens Gottes davon ab-

---

1) So werden φόβος und ἀγάπη, πίστις und γνῶσις zuſammengeſtellt strom. IV p. 519.

hängig gemacht, daß wir den Willen Gottes thun. Haben wir dies im Auge, ſo müſſen wir auch begreifen, daß wir den Begriff der Erkenntniß, weil er eine mittlere Stufe bezeichnet, nur aus der Bedeutung des praktiſchen Lebens und beſonders der höhern Stufen, zu welchen ſie führen ſoll, werden erſehen können. Wir müſſen daher fragen, was Clemens unter der Liebe und unter der Erbſchaft Gottes verſtehe, vorzüglich unter der letztern, weil von ihr alles Andere als von ſeinem Zwecke abhängig iſt. Erſt nach Beantwortung der hierin liegenden Fragen werden wir auch das Verhältniß, in welchem das Theoretiſche zum Praktiſchen ſich darſtellt, richtig zu würdigen vermögen. Es umfaſſen aber dieſe Fragen in der That ſeine ganze Theologie, und wir müſſen ziemlich weit ausholen, um ſie uns zu beantworten.

Die Grundſätze, von welchen Clemens in ſeiner Lehre von Gott ausgeht, haben die größeſte Ähnlichkeit mit den Lehren des Philon. Durch Abſtraction (ἀνάλυσις) will er aufſteigen von den weltlichen Dingen, um Gott zu erkennen. Wir ſollen uns wegdenken die phyſiſchen Eigenſchaften der Dinge, ihre räumliche Ausdehnung, dann würden wir zu dem Begriffe des Punktes kommen, welcher im Raume einen beſtimmten Ort habe; auch von dieſem Orte müßten wir zuletzt abſehen, um die Einheit ſchlechthin zu denken. Das Eine, welches wir nun durch dieſes Verfahren gewinnen, nennt Clemens Gott. Er verhehlt ſich aber nicht, daß wir dadurch doch nicht zur Erkenntniß deſſen gelangen, was er iſt, ſondern nur deſſen, was er nicht iſt. Die erſte Urſache iſt nicht im Raume, nicht in der Zeit, ſondern über alles erhaben, über jeden Namen, über jeden Gedanken 1). Daher genügt es ihm auch nicht irgend einen Namen von Gott im eigentlichen Sinne zu gebrauchen; weder das Gute iſt er, noch das Eine, weder Geiſt, noch das Seiende ſelbſt, weder Gott, noch Vater im eigentlichen Sinne, ſondern dieſe ſchönen Namen gebrauchen wir nur von Gott, damit der Verſtand etwas habe, worauf er ſich ſtützen könne, Gott aber iſt über alle dieſe Dinge erhaben; er iſt das Unendliche, welches nicht umfaßt werden kann, in keinem Gedanken 2). Dies hält jedoch den Clemens nicht ab Gottes Güte vor allen Dingen zu preiſen und ſie als ſeine weſentliche Eigenſchaft zu betrachten, als eine Eigenſchaft, welche ihm zukam, ehe er Schöpfer wurde. Und doch leitet er es aus dieſer Eigenſchaft ab, daß Gott die Welt geſchaffen — denn wohlzuthun iſt ſeiner Natur gemäß, und er wird daher nie aufhören wohlzuthun — und ſcheint auch nicht anders gemeint zu haben, als daß aus dieſem Grunde die Materie und die Schöpfung ewig ſein müſſe 3). Hierüber ſpricht er ſich in einer Weiſe aus, welche der Emanationslehre ſehr nahe kommt; das Gute zu wirken iſt die Natur Gottes, wie das Wärmen die

---

1) Strom. V p. 582. ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν κτλ. — — οὐχ ὃ ἔστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες. Cf. ib. IV p. 537; V p. 587.

2) Ib. V p. 587 sq.; paedag. I p. 118.

3) Phot. cod. 109. ὕλην τε γὰρ ἄχρονον δοξάζει. — — πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Die Schöpfung der Materie iſt bei Clemens zweifelhaft. Nach Strom. VI p. 684 wird die Schöpfung als ein Ordnen der alten Unordnung beſchrieben. Doch iſt an einen eigentlichen Dualismus beim Clemens nicht zu denken.

Natur des Feuers, das Leuchten die Natur des Lichtes [1]; doch vergißt er nicht hinzuzuſetzen, das Feuer wärme nicht freiwillig, Gott aber theile ſeine Güter aus freiem Willen mit [2].

Wir finden beim Clemens zuweilen Äußerungen, welche an das Pantheiſtiſche anſtreifen, wie er denn alle Dinge Glieder Gottes nennt und behauptet, Gott ſei alles und alles ſei Gott [3]; aber dieſe Ausdrücke ſollen wohl nur die innige Gemeinſchaft bezeichnen, in welcher er alle Dinge dieſer Welt mit Gott erblickt. Wo er genauer redet, da unterſcheidet er Gott unzweideutig von dem All; denn er ſei der Vater aller Dinge; das All habe eine Größe und ihr kämen Theile zu, während dagegen Gott unkörperlich und das untheilbare Eine ſei [4]. In jener Richtung aber ergiebt es ſich denn auch natürlich und beweiſt ſeine Abneigung gegen den Dualismus, daß er die unbedingte Feindſchaft gegen das Materielle nicht billigt. Der Körper iſt nicht böſe von Natur; die Materie darf man nicht für böſe achten; die entgegengeſetzten Lehren hält er für einen frevelhaften Kampf gegen Gott [5].

---

[1] Strom. I p. 312; VI p. 684 sq.; paedag. I p. 127.

[2] Strom. VII p. 722. οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν· ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ.

[3] Paedag. I p. 127. ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα αὐτός. Ib. III p. 115. οὗ μέλη πάντες.

[4] Strom. V p. 587. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ· οὐδὲ μὴν μέλη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν. Cf. ib. IV p. 537; fragm. p. 1016 Pott.

[5] Ib. III p. 431; IV p. 539.

Wenn nun dies eine ſehr wichtige Abweichung vom Philon iſt, folgenreich beſonders für das Praktiſche, ſo weicht er nicht weniger bedeutend von demſelben Vorgänger noch in einem andern Punkte ab. Wenn Gott nur in einer ihm völlig fremden Materie als Schöpfer oder Bildner ſich uns offenbart haben ſollte, ſo würde dieſe Offenbarung auch nur unvollkommen ſein können, wie dies beim Philon in verſchiedenen Wendungen hervorbricht. Dagegen hält aber Clemens auf das Entſchiedenſte feſt, wenn er auch die unerforſchliche Tiefe Gottes an ſich dadurch nicht zweifelhaft machen will, daß doch nichts unerkennbar, ſondern alles dem Sohne Gottes offenbar ſei, der es uns nicht habe verbergen können [1]). Die Unterſcheidung zwiſchen Gott dem Vater und dem Sohne geht bei ihm zunächſt daraus hervor, daß er auf der einen Seite ſich nicht verleugnen kann, Gott als der ewige und unveränderliche Grund aller Dinge [2]) laſſe ſich durch keinen veränderlichen Gedanken darſtellen, wie denn in dieſer veränderlichen Welt nur ſolche Gedanken möglich ſind, während von der andern Seite ihm doch auch unerſchütterlich feſtſteht, daß wir nach der Erkenntniß Gottes ohne alle Beſchränkung zu ſtreben haben. Da ſieht er ſich nun genöthigt, eine Vermittlung dieſer Erkenntniß durch den Sohn Gottes anzunehmen, welcher ſeinem Vater in allem gleich und mit ihm völlig einig iſt [1]. So erhebt er ſich über die Schwankungen, welche wir über dieſen Punkt beim Philon finden, und fordert für uns eine vollkommene Erkenntniß des Vaters im Sohne. Damit ſtimmt es denn auch überein, daß der Vater ihm Vernunft heißt, wie der Sohn, dieſer aber auch zugleich als das Urbild aller Dinge, als die überſinnliche Welt gedacht wird [2], damit nemlich Gott der Vater als Vernunft auch durch die Vernunft erkannt werden könne und der Sohn als die Vielheit der Ideen ſich uns darſtelle, durch welche wir zur Erkenntniß der göttlichen Einheit aufſteigen. Denn hierin findet er den Unterſchied zwiſchen Gott dem Vater und Gott dem Sohne, daß jener in keiner Rückſicht als Vielheit gedacht werden kann, dieſer aber die Einheit in der Vielheit der Ideen iſt, damit er dem Beweiſe und der Wiſſenſchaft, die durch eine Vielheit von Gedanken hindurchgeht, zugänglich ſei. Der Sohn iſt nicht ſchlechthin eins, doch auch nicht vieles, ſondern ein Ganzes, welches Alles umfaßt, die Einheit aller Wahrheiten und alles überſinnlichen Seins [3]. So ſcheint es ihm möglich,

---

[1]) Strom. VI p. 649. ὁ γνωστικὸς — — τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει πιστεύσας, ὅτι οὐδὲν ἀκατάληπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ· ὅθεν οὐδὲ ἀδίδακτον· ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθὼν οὐδὲν ἂν ὑπεστείλατο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως.

[2]) Ib. p. 682. ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγεννήτῳ ὁ ὢν αὐτὸς μόνος.

---

1) Admon. p. 68. ὁ θεῖος λόγος ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς. Paedag. I p. 113. ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός. Unbeſtimmter dagegen strom. VII p. 703. ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

2) Admon. p. 62. υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος. Strom. IV p. 537.

3) Strom. l. l. ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον· πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν. — — καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ'

daß wir die Fülle der unveränderlichen Gottheit doch in einem Durchgehen durch verſchiedene Begriffe, in einer Bewegung unſerer Gedanken verſtehen lernen.

Dieſe Zurückführung der chriſtlichen Lehre vom Heilande auf die Platoniſche Lehre von der Ideenwelt iſt in der That überraſchend [1]. Wie eigenthümlich ſcheinen doch beide dem Geſichtskreiſe anzugehören, in welchem ſie entſtanden ſind! Gewiß iſt es nur eine Täuſchung, wenn man die Platoniſche Philoſophie in einem geſchichtlichen Zuſammenhange mit der Jüdiſchen Offenbarung hat finden oder aus dem verworrenen Platonismus des Philon die chriſtliche Lehre vom göttlichen Worte hat ableiten wollen; aber wir müſſen uns daran erinnern, daß die Anſicht, wir bedürften eines Mittlers zu unſerer Verbindung mit Gott, dem Vollkommenen, Unveränderlichen und ſchlechthin Einen, eine ſehr allgemein verbreitete iſt; ſie ſcheint unſerer Vernunft natürlich zu ſein und um ſo entſchiedener ſich hervorzuthun, je erhabner man Gott ſich zu denken

---

ὡς πάντα ἕν. ἔνθεν καὶ πάντα. κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἰλουμένων καὶ ἑνουμένων. Paedag. I p. 102. εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος. Ib. III p. 115. πάντα τῷ ἑνί. Aus der oben angeführten Stelle strom. V p. 582 hat man ſchließen wollen (Daehne l. l. p. 100; Thomaſius Origenes S. 65), Clemens unterſcheide den Vater vom Sohne, wie die Einheit ohne θέσις von der Einheit, welche eine θέσις hat, dies giebt aber keinen Sinn. Die Einheit, welche eine θέσις hat, iſt der Punkt im Raume nach einem von den Pythagoreern ausgehenden Sprachgebrauche. Clemens geht in dieſer Stelle anfangs vom Platon aus (in der Republik), verläßt aber nachher, wo er auf Chriſtum kommt, dieſen Führer.

[1] Clemens ſelbſt vergleicht die chriſtliche Trinitätslehre mit der Platoniſchen strom. V p. 598; aber ohne die weſentlichen Punkte hervorzuheben.

gelernt hat. In dieſem Punkte ſtimmt Clemens mit dem Platon entſchiedener als mit dem Philon zuſammen. Sie alle wollen die Einheit Gottes in der Vielheit der Ideen erkennen. Aber darin weicht Clemens von ſeinen Führern ab, daß er die Vermittlung des Göttlichen mit uns auch vollkommen genügend findet. In dem Worte Gottes iſt die volle Wahrheit Gottes ausgedrückt, ungetrübt durch irgend etwas Materielles oder Sinnliches. Daher verwirft er die Meinung, welche wir beim Tertullianus fanden, daß der Sohn Gottes das ausgeſprochene Wort des Vaters ſei [1]), denn dies iſt ſinnlich. Wir, welche wir in der ſinnlichen Welt ſind, bedürfen eines Lehrers, der uns die vollkommene Wahrheit offenbare; dieſe aber werden wir weder bei den Menſchen noch bei den Engeln finden, welche alle als gewordene Weſen ſelbſt des Lehrers bedürfen; den wahren Lehrer finden wir nur in dem Worte Gottes, welches die vollkommene Wahrheit iſt [2]). Es ſchließt ſich hieran auch unmittelbar an, daß der Sohn Gottes als Grund des Sinnlichen angeſehn wird. Durch ihn iſt alles geworden; er iſt die Vorſehung, welche über alles wacht, obgleich unwahrnehmbar, doch die erſte Urſache aller Bewegung [3]). Das Sinnliche dient ihm als ein Werkzeug, durch welches er die ſchwachen Menſchen zur Erkenntniß des Überſinnlichen erzieht 1).

---

[1]) Strom. V p. 547. ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ.

[2]) Ib. VI p. 643 sq.

[3]) Ib. VII p. 704. πρωτουργὸς κινήσεως. Der Unterſchied zwiſchen dem Sinnlichen und Überſinnlichen tritt dabei doch nicht überall ſcharf genug heraus. So wird strom. VII p. 700 der λόγος nur das πρεσβύτερον ἐν γενέσει genannt, obgleich als ein unzeitliches, allgegenwärtiges Weſen betrachtet, und der Vater heißt dagegen τὸ πρέσβιστον, σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ σεβαστόν.

Dieſe Lehren hängen nun aber auch mit der Anſicht des Clemens von der ſinnlichen Welt auf das Engſte zuſammen. Und auch hierin ſondert er ſich ſehr entſchieden von dem Philon und den ſpätern Neu-Platonikern ab, welche durch eine unmittelbare Anſchauung Gottes zu dem Höchſten, was dem Menſchen vergönnt ſei, uns emporleiten wollten. Denn nur durch die ſinnliche Welt hindurch will er den Menſchen zur Erkenntniß Gottes führen unter der Leitung des göttlichen Wortes, aber durch die Kräfte ſelbſt, welche er von Gott empfangen hat. Daher beſtreitet er auch die Anſicht, daß der geſchaffene Menſch urſprünglich der Vollkommenheit theilhaftig ſein könnte und nur durch die Sünde verunreinigt herabgeſunken wäre von der Höhe eines tadelloſen Weſens. Die Frage dagegen, wie Gott, der Vollkommene, etwas Unvollkommenes habe ſchaffen können, beantwortet er dadurch, daß er auf die Natur der Seele verweiſt, welcher der Trieb nothwendig zukomme. Den Trieb aber betrachtet er mit den Stoikern als den Grund des freien Willens, ſo daß alſo die Seele uns als ein Weſen ſich darſtellt, welches erſt durch die Entwicklung des Triebes und durch ſeine freie That zur Vollkommenheit gelangen konnte. Gott wollte, daß wir durch uns ſelbſt unſer Heil gewinnen ſollten. Die Tugend, zu der wir gelangen ſollten, konnten wir nicht geſchenkt erhalten. Gott hat zwar den Menſchen vollkommen gemacht ſeinem Vermögen nach;

---

1) Paedag. III p. 259.

aber durch ſeine eigene Freiheit ſollte er erſt wirklich werden, wozu er beſtimmt war, ſollte das Gute ſich wählen und durch ſein eignes Werden zum Beſitze desſelben gelangen. Wählt er dagegen das Böſe, ſo iſt das nicht Gottes Schuld, ſondern die Schuld des Wählenden, wie Platon ſagt. Dies iſt die Natur des Geſchaffenen, dies ſein Unterſchied vom Schöpfer. Gott iſt unveränderlich und keinem Leiden unterworfen; das Geſchöpf aber kann erſt durch das Werden zum leidenloſen Zuſtande, zu der Vollendung ſeines Seins gelangen [1]). Dieſe Sätze gelten nicht vom Menſchen allein, ſondern auch von jedem geſchaffenen Weſen, welches zur Vollkommenheit beſtimmt iſt; auch die Engel ſind frei und können zum Guten nur durch ihren eigenen Willen gelangen, können aber auch eben deswegen zum Böſen ſich wenden [2]). Clemens ſtreitet deswegen gegen die gnoſtiſche Lehre, daß die Geſchöpfe Theile Gottes wären und in phyſiſcher Weiſe mit ihm zuſammenhingen; denn Gott hat keine Theile und es würde eine frevelhafte Folgerung ergeben, wenn wir den

---

1) Strom. VI p. 662. φύσει μὲν ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι. ᾧ λόγῳ λύεται τὸ πρὸς τῶν αἱρετικῶν ἀπορούμενον ἡμῖν, πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ ἢ ἀτελής. ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; ἀκούσονται γὰρ καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος. — — ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι. αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν. — — ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μέν ἐστι πρὸς ἀρετήν, ἀρετὴ δ' οὔ. Ib. IV p. 534 sq.; 536. διὰ γοῦν τὸ ἑκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπίσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους δυνατὸν εὑρίσκεται τὸ ἐφ' ἡμῖν.

2) Ib. VI p. 643; VII p. 726.

Menſchen als einen Theil Gottes betrachten wollten; denn wenn der Menſch ſündigte, ſo würden wir ſagen müſſen, Gott ſündige theilweiſe [1]). Das Bild Gottes beſteht daher auch nur darin, daß der Menſch die Fähigkeit empfangen hat das Gute in ſich zu entwickeln und dadurch Gott ähnlich zu werden; aber Bild Gottes und Ähnlichkeit mit Gott ſind von einander verſchieden; zu dieſer ſollen wir erſt durch unſern freien Willen gelangen [2]). So können denn die Menſchen nur durch das Werden und durch das Leiden hindurch das Gute gewinnen. Hierin mag ſich der Gedanke gründen, daß der Menſch bei ſeiner Schwäche die Sünde nicht vermeiden könne, daß ſie ſeiner Natur gemäß, ja ihm eingeboren ſei, ſo daß auch nicht einmal das Kind rein erfunden werde [3]); aber es tritt ihm auch der andere Gedanke zur Seite, daß die Geburt nichts Böſes ſei und daß ein jeder erſt durch ſeine eigenen Handlungen das Böſe in ſich aufnehme [4]). Man kann nach dieſen Sätzen nicht anders urtheilen, als daß nur die Schwäche des Menſchen bei ſeinem Beginn bis er durch freie Entwicklung zur Tugend ſich erhoben hat, von Clemens für nothwendig gehalten wurde.

Aber in dieſer Schwäche liegt auch ſchon, daß die Menſchen nothwendig der ſinnlichen Welt und dem Werden angehören. Deswegen zählt Clemens zu den nothwendigen Theilen des Menſchen nicht allein ſeinen Leib, ſondern auch die fleiſchliche Seele, welche von der vernünftigen Seele unterſchieden wird. Ein dritter Beſtandtheil unſeres geiſtigen Lebens iſt alsdann erſt der heilige Geiſt, welcher im Glauben als eine charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit uns zuwächſt [1]. Die fleiſchliche Seele des Menſchen iſt nun offenbar der Theil ſeines Lebens, welcher dem Sinnlichen ſich zuwendet. Wenn daher Clemens die Präexiſtenz der Seele behauptete [2], ſo widerſetzte er ſich doch der Lehre, daß die Seele vom Himmel ſei, in die niedere Natur des Leibes herabgeſendet [3], denn auch jedes frühere Leben der Seele vor dieſem gegenwärtigen irdiſchen mußte ihm nach ſeinen allgemeinen Grundſätzen als ein ſinnliches erſcheinen, welches nur durch das Werden und durch leidende Zuſtände hindurchgehend zum Himmel gelangen könne.

---

[1]) Ib. II p. 292; V p. 590.

[2]) Ib. II p. 405; 418.

[3]) Paedag. III p. 262. τὸ μὲν ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν. Strom. III p. 468.

[4]) Strom. III p. 468 sq.; IV p. 511.

Mit dieſer Anſicht, daß der Menſch durch die ſinnliche Erkenntniß und das ſinnliche Leben hindurch zu ſeiner Vollendung gelangen ſolle, ſtimmt es ſehr gut überein, daß Clemens auch die Griechiſche Philoſophie als die weltliche Wiſſenſchaft ſehr hoch hält; aber dieſe kann uns doch nicht allein unſerm Zwecke zuführen, ſondern es wird dazu auch eine göttliche Hülfe, ein Unterricht und eine Erziehung durch Gott verlangt; denn das Weltliche führt nur zum Weltlichen; wir aber ſollen über das Weltliche hinausbringen. Hier tritt nun die Nothwendigkeit des religiöſen Glaubens ein und behauptet ſich ohne

---

1) Ib. VI p. 681; VII p. 747.

2) Ib. VI p. 681. Nach Photius cod. 109 lehrte er auch die Seelenwanderung.

3) Strom. IV p. 541.

alle jene Verwirrungen, welche wir früher beim Clemens bemerkt haben. Er erſcheint ihm als eine göttliche Wirkſamkeit in uns, welche durch den Beweis der Griechiſchen Philoſophie nicht hervorgebracht werden kann. Wir ziehen nicht Gott zu uns herab, ſondern werden von Gott angezogen; wie Clemens in einem Platoniſchen Bilde ſagt, der heilige Geiſt iſt wie ein Magnet, deſſen Wirkungen durch die Ringe einer langen Kette hindurchlaufen; wir ſelbſt können uns nicht retten, denn die Zukunft ſteht nicht bei uns; durch Gnade werden wir gerettet; ihr müſſen wir vertrauen 1). Der Menſch, welcher nach Freiheit vom Leiden ſtrebt, richtet durch ſeine Übung nichts aus; wenn er ſich aber anſtrengt, dann überwindet er durch die Kraft, welche Gott ihm beilegt 2). Wenn nun hierbei die göttliche Wirkſamkeit wie durch eine Kette von Ringen durchgehend gedacht wird, ſo deutet dies auf die natürlichen Werkzeuge hin, welche Gott zur Beſeligung der Menſchen gebraucht, namentlich auf die kirchliche Gemeinſchaft, welche ſein Rathſchluß iſt, ſo wie die Welt ſeines Willens Werk 3).

Der Unterſchied zwiſchen dem Willen und dem Rathſchluſſe Gottes ſetzt voraus, daß in der Welt zweierlei iſt,

---

1) Strom. IV p. 535; V p. 547. οὐ μὴν οὔτε τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται, οἷον τὸ ἀποβησόμενον· χάριτι γάρ σωζόμεθα.

2) Quis div. salv. 21 p. 947 Pott.

3) Paedag. I p. 93. ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ (sc. τοῦ Θεοῦ) ἔργον ἐστί, καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται. Der Unterſchied zwiſchen βούλημα und θέλημα wird vom Clemens nicht immer feſtgehalten; er iſt dem Ariſtoteliſchen Unterſchiede zwiſchen βούλησις und ὄρεξις nachgebildet. Vergl. m. Geſch. d. Phil. III S. 300.

das, was nur von ſeinem Willen ausgeht und als Mittel dient, und das, was ſeinem Rathſchluſſe, dem Zwecke aller Dinge angehört. Der vernünftige Zweck der Welt aber wird vom Clemens hauptſächlich im Menſchen geſucht mit Übergehung der Engel. So geſchieht es auch in ſeiner Lehre von der göttlichen Erziehung, durch welche wir zur Erkenntniß der Güte und des Weſens Gottes gelangen ſollen, aber nur vermittelſt der Anregungen unſeres freien Willens, indem wir dazu gebracht werden zu wollen, was Gott will. Alles Gewordene nemlich, die Engel wie die Menſchen, bedarf nach dem Ariſtoteles der Lehre um zum guten Leben zu gelangen. Eben deswegen kann für die Menſchen kein Engel Lehrmeiſter ſein, ſondern der letzte Lehrmeiſter iſt nur Gott, das göttliche Wort, welches wegen ſeiner Gleichheit mit Gott im Stande iſt Gott vollſtändig zu offenbaren und welches denn auch dieſes Lehramt vom Anfange der Welt an verwaltet hat [1]. Aber die frühere Erziehung durch mancherlei unvollkommene Offenbarungen war nur eine ermahnende, übende und in jeder Weiſe durch Strafe und Zucht wie durch Liebe und Sanftmuth uns anlockende, diente aber doch nur zur Vorbereitung auf die vollkommene Erziehung. Dieſe beginnt erſt mit der Menſchwerdung des göttlichen Wortes. Gott wurde Menſch, damit du lerneſt, wie ein Menſch Gott werde [2]. Auch hierbei wird wieder der Grundſatz geltend gemacht, daß wir von der ſinnlichen

---

[1] Strom. VI p. 643 sq.

[2] Admon. p. 6 sq. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.*

Erſcheinung zur Erkenntniß des Göttlichen aufſteigen mußten. Aber nicht die Werke Gottes können uns Gott offenbaren, ſondern er ſelbſt muß ſich uns zeigen in der Tiefe unſerer Vernunft die Augen unſerer Vernunft öffnend [1]). Dies geſchieht nur durch die Reinigung unſerer Seele vom Böſen nach dem Beiſpiele und durch die Lehren Chriſti. Er hat wahrnehmbares Fleiſch angenommen, um uns zu zeigen, daß es dem Menſchen möglich ſei den göttlichen Geboten zu gehorchen und ſo zum ſündloſen Leben uns zu erziehen [2]); ſo hat er, welcher zuerſt das Leben uns gab, auch zum guten Leben uns die Anweiſung gegeben [3]). Doch ohne unſerer Freiheit Gewalt anzuthun, woven Gott fern iſt, hat er Rettung uns dargeboten, indem er nur durch Überzeugung und Beiſpiel und durch Vergebung der Sünden, welche den Reuigen bereit iſt, uns neue Stärke einflößt [4]); denn Vergebung wird er denen gewähren, welche ſich von ihm heilen laſſen [5]). So betrachtet Clemens das Werk Chriſti unter den Menſchen als etwas Nothwendiges, welches eintreten mußte, wenn bei der Lage des Menſchen in der ſinnlichen Welt, bei ſeiner Schwäche und ſeinem Hange zur Leidenſchaft der Rathſchluß Gottes vollführt werden ſollte. Er ſieht es zwar als etwas Wunderbares an, als ein Geheimniß, welches in der ſinnlichen Erſcheinung Gottes in der Welt und nicht minder in den Wirkungen der Gnade in uns ſich erweiſe; aber alles dies iſt doch nur eine Fortſetzung der wunderbaren Wirkungen der göttlichen Güte, welche durch das Wort die Welt geſchaffen und dem Menſchen die Freiheit gegeben hat, welche alsdann auch das Wort uns weiter erziehen ließ und zuletzt auch dasſelbe Wort in menſchlicher Geſtalt uns geſendet hat, nachdem wir genug vorbereitet waren, um durch unſere eigenen Kräfte ſeine Lehre begreifen und ſeinem Beiſpiele folgen zu können. So erſcheint ihm die ganze ſinnliche Welt als eine fortlaufende Offenbarung Gottes und mithin auch alles Natürliche an einer übernatürlichen Kraft hangend, aber nichts tritt ihm aus dieſem Kreiſe des Sinnlichen und Natürlichen heraus, was zu unſerer Erleuchtung geſchieht. Wir können zwar nicht leugnen, daß in den Äußerungen des Clemens jene Verachtung des Weltlichen, welche er vom Philon vernommen hatte, zuweilen ziemlich ſtark nachklingt [1]), daß er deswegen auch die Enthaltſamkeit als die Grundlage aller Tugenden preiſt [2]);

---

[1]) Ib. p. 44 sq.

[2]) Paedag. I p. 81 sq.; strom. VII p. 707. Man hat den Clemens zu den Doketen gerechnet, nach Phot. cod. 109 und einigen Stellen ſeiner Schriften, welche wie strom. VI p. 649 sq. allerdings dem Heiland eine Apathie beilegen, welche über das menſchliche Maß hinausgeht; aber dies iſt nur in der Manier ſeiner übertriebenen Schilderungen des Gnoſtikers. Wenn er das Beiſpiel Chriſti uns vorſteckt, ſo muß er ihn für einen wahren Menſchen halten. Aber er ſcheint einen Mittelweg zwiſchen Doketismus und orthodoxer Lehre beabſichtigt zu haben.

[3]) Admon. p. 5 sq.

[4]) Strom. VII p. 702.

[5]) Ib. II p. 390 sq.

---

[1]) Z. B. Paedag. I in. *ὁ λόγος τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον.* Strom. II p. 744. *πολλοῦ γε δεῖ ταῖς ἐπιγείοις ἡδοναῖς τε καὶ θεωρίαις εὐαρεστεῖσθαι τοῦτον* (sc. *τὸν γνωστικόν*), *ὃς καὶ τῶν κοσμικῶν, καίτοι θείων ὄντων ἐπαγγελιῶν καταμεγαλοφρόνησεν*, welches Guerike l. l. II p. 163 wohl mit Recht gegen den Chiliasmus deutet. Ib. p. 746 sq.

[2]) Strom. II p. 405.

aber alles dies hält ihn dennoch nicht davon ab ſeinem Grundſatze getreu zu bleiben, daß wir nur in dieſer ſinnlichen Welt und durch die unſerm Weſen eingepflanzten Kräfte, durch unſern freien Willen, unſer Heil gewinnen ſollen.

So erſcheint ihm denn die Erlöſung als ein Werk, welches keinesweges von der übrigen Welt uns ablöſt; vielmehr vollführt ſie ſich nur im Zuſammenhang mit dieſer und hat eine wahrhaft allgemeine Bedeutung. Was zuerſt die Geiſterwelt betrifft, ſo geht Clemens von dem Grundſatze aus, daß die Güte Gottes über alle vernünftige Weſen ſich erſtrecke und ſeine Gerechtigkeit nichts anderes als eine andere Form ſeiner Güte ſei. Gott haßt nichts; denn alles, was iſt, iſt nur durch ſeinen Willen, und was durch ſeinen Willen iſt, kann er nicht haſſen. Alles liebt er und thut allem wohl; ſeine Strafe dient nur zur Erziehung [1]). Durch die ganze Lehre des Clemens geht der Gedanke vom Zuſammenhange aller Dinge untereinander, von einer Harmonie und Symphonie aller Geiſter, welche gegründet iſt in der Einheit ihres Weſens. Daher muß der Gnoſtiker auch Mitleid fühlen mit denen, welche zu ihrer Beſſerung Strafe erleiden [2]), und ein jeder kann ſein Heil nur in dem Heile Aller finden, in einer Liebe, die alles zur Einheit verbindet [3]). Daher verlangt er denn auch, daß nicht allein Gott alle

---

1) Ib. VI p. 668. ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. Paedag. I p. 113 sq.

2) Strom. V p. 745.

3) Admon. p. 56. σπεύσωμεν εἰς σωτηρίαν ἐπὶ τὴν παλιγγενεσίαν εἰς μίαν ἀγάπην συναχθῆναι οἱ πολλοὶ κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν κτλ.

retten wolle, ſondern ſie auch wirklich alle rette. Das Wort Gottes iſt der Heiland nicht Einiger, ſondern Aller; es iſt der Herr aller Dinge, die Vorſehung, welche das Kleinſte, wie das Größeſte beſorgt, ſo daß alles von den Engeln bis zum Menſchen zuſammenhängt und das Heil Aller eine gemeinſame Wurzel hat [1]). Zwar das Böſe verhindert Gott nicht [2]); aber ſeine größeſte Weisheit iſt, daß auch das Böſe, welches vom freien Willen der Geſchöpfe ausgeht, zum Guten ausſchlage und das, was verderblich zu ſein ſcheint, zum Nutzen gebraucht werde [3]). In dieſen Lehren, welche eine allgemeine Erlöſung fordern, tritt nun am meiſten das Zuſammenſpiel der Freiheit der Geſchöpfe und der Wirkſamkeit des Schöpfers in den von ihm abhängigen Weſen heraus. Zwar, wie wir ſahen, zwingt Gott niemanden, aber alle überredet er und erzieht ſie durch ſolche Fügungen, daß ſie dem Rathſchluſſe Gottes nicht widerſtehen können. Zu dieſen Fügungen reicht nun die Erſcheinung Chriſti auf Erden nicht aus; denn ſie umfaßt nicht die Vorzeit und die vor ihr Verſtorbenen; ſie erſtreckt ſich auch nur auf die Menſchen; daher ergreift Clemens die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti, welche geſchehen ſei, damit er dort alle Seelen nicht allein der Juden, ſondern auch der Heiden zum Glauben ermahne. Und um ſo eher würden ſie dieſem ſich zuwenden, da ſie befreit vom Körper, wenn auch nicht von den leidenden Gemüthsſtimmungen, leichter die Wahr-

---

1) Strom. VII p. 702 sqq. σωτὴρ γάρ ἐστιν οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ.

2) Ib. IV p. 508.

3) Ib. I p. 312. ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι.

heit einſehen könnten. Clemens kann es ſich nicht denken, daß die Tugenden, welche die Heiden, wenn auch unvollkommen übten, verloren gehen und nicht größeres Heil nach ſich ziehen ſollten [1]. So ſoll durch das ganze Geiſterreich eine allgemeine Bewegung und Umwandlung der Verhältniſſe von der Verwaltung des Erlöſers ausgehn [2]. Von dieſer Allgemeinheit der Erlöſung ſchließt Clemens natürlich auch die gefallenen Engel nicht aus. Er meint, die Erziehungsmittel und beſonders die Strafen Gottes würden von ſolcher Kraft ſein, daß ſelbſt die Unempfindlichſten dadurch zur Reue gezwungen werden würden. Folgerichtiger Weiſe ſieht er auch das letzte Gericht nur als ein ſolches Erziehungsmittel an [3].

Aber die Mittel, welche Gott zur Erziehung gebraucht, umfaſſen natürlich auch noch andere Dinge als die Geiſterwelt. Alle phyſiſche Kräfte dienen dem Zwecke Gottes; alles in der großen Welt, wie in der kleinen, dem Menſchen, in Leib und Seele iſt zuſammengeſtimmt durch den heiligen Geiſt zu einem Lobliede Gottes [4]. So dient alles zu unſerm Beſten, zu unſerer Beſſerung, nicht nur in dieſem irdiſchen Leben, ſondern auch im Leben nach dem Tode und bis zum Ende der Welt. Unſere Erziehung iſt mit dieſem Leben nicht geſchloſſen, ſondern in verſchiedenen Abſtufungen und gleichſam Gemeinden nach dem Range der Würdigkeit zuſammengeführt werden wir weiter erzogen werden, die Guten von den Böſen, die weniger Guten von den Beſſern abgeſondert [1]). Zwar denkt ſich Clemens die Erziehungsmittel meiſtens von geiſtiger Art, da die Seelen auch, wie ſchon erwähnt, nach dem Tode ein körperloſes Leben führen ſollen; allein dies ſchließt auch körperliche Erziehungsmittel keinesweges gänzlich aus; denn unter dem körperloſen Leben iſt unſtreitig nur ein Leben ohne den grob ſinnlichen Körper zu denken, nicht aber ein Leben, welchem auch die körperliche Seele fehlte, da die leidenden Gemüthsſtimmungen von dem Leben nach dem Tode nicht ausgeſchloſſen werden [2]). Es iſt dies Leben eine fortſchreitende Reinigung, und die Ausdrücke, welche Clemens zur Bezeichnung desſelben gebraucht, ſtreifen bei aller ſeiner Richtung auf das Geiſtige dennoch nahe an das an, was ſpäter zur Lehre vom Fegefeuer ſich ausgebildet hat [3]). Dieſe Neigung zum Phyſiſchen in ſeiner Lehre ſchließt ſich an die Meinungen der Stoiker über die Weltverbrennung an, welche er ausdrücklich in dieſem Sinne deutet. Das reinigende Feuer aber erſcheint ihm nur als ein Durchgangspunkt und nicht als das Ende der Welt. Über dieſes ſpricht ſich Clemens, was ſeine phyſiſche Seite betrifft, nur ſehr undeutlich aus, obwohl er es entſchieden annimmt. Denn ein ſolches Ende iſt nothwendig nach der Natur der vorzüglichen Geſchöpfe, deren Materie nur als ein Mittel oder als ein Durchgangspunkt für die Entwicklung der Dinge zu ihrem Zwecke gedacht werden kann [1]. Da ſollen zuletzt die wahren Subſtanzen dieſer Welt ihrer Eigenthümlichkeit, ihrer wahren Beſtimmung theilhaftig werden [2]. Eben ſo flüchtig andeutend ſind auch ſeine Ausdrücke, in welchen er an die kirchliche Lehre von der Auferſtehung des Leibes ſich anſchließt. Es iſt das oft gebrauchte Bild von der Verwandlung des Samenkornes in ſeiner Wiedererweckung aus der Erde, welches er zur Erläuterung gebraucht. Die Bekleidung mit der Unvergänglichkeit bemerkt er in gewohnter Weiſe [3]. Eben ſo ſollen auch die Engel von der Eitelkeit der Welt ihre Befreiung gewinnen [4].

---

[1] Strom. II p. 379.

[2] Ib. VI p. 637 sq. *γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.* Cf. ib. II p. 379; fragm. 1009 Pott.

[3] Strom. VII p. 705. *πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. — — παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.* Ib. VII p. 745. *τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους.* Freilich ſpricht ein Fragment p. 1020 Pott. auch von ewiger Verdammung der Böſen.

[4] Adinon. p. 4.

---

[1]) Strom. IV p. 488 sq.; VI p. 637 sq.; 668.

[2]) Ib. VI p. 638. τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, [illegible] πάθεσιν ἐπισκοτῶνται διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροςθεῖσθαι σαρκίῳ. Cf. ib. IV p. 489, wo Clemens ſich auf den Platon beruft.

[3]) Ib. V p. 549; 592; VII p. 719. φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγνίζειν τὸ πῦρ οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς, πῦρ οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διικνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ.

Viel häufiger kehrt Clemens auf die Beſchreibung des geiſtigen Zieles zurück, welches uns erwarte. Und da bemerken wir bald, wie weit entfernt er iſt von der ſtoiſchen Lehre vom Weltende, deren Ausdrücke er doch zuweilen gebraucht, wie nahe er dagegen in dieſem Punkte der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe kommt. Zwar wenn die Weltverbrennung von den leidenden Stimmungen unſerer Seele uns reinigen ſoll, ſo iſt da noch Übereinſtimmung mit den Stoikern; aber dieſe Reinigung hat zu ihrer bejahenden Seite nicht volle Kraftäußerung, volles Leben, ſondern Ruhe, ewiges Beharren, Friede und Freude [1]. Dies iſt die vollendete Erkenntniß Gottes, in welcher wir Götter werden, indem wir Gott ſchauen. Da ſtrömt uns vom Himmel her der heilige Geiſt zu, welchen wir mit geiſtigen Augen aufnehmen, da wird uns ein ewiger und unveränderlicher Zuſtand der Anſchauung [2]. Götter ſollen wir da werden in der That, im vollen Sinne des Wortes, unbedürftige Weſen; Gott verleiht ſich uns da ganz; denn vollkommen kann er nur Vollkommenes gewähren. Wer Gott erkannt hat, was ſollte dem noch fehlen [3]? Dies iſt die Kindſchaft, dies iſt die Erbſchaft Gottes, welche uns verheißen iſt [4]. Bei dieſen Beſchreibungen fehlt zwar nicht die Rückſicht auch auf die praktiſche Seite der Vernunft; aber das Theoretiſche iſt doch durchaus vorherſchend und das Praktiſche wird ſchon als abgeſchloſſen betrachtet, wie es die Natur der Sache mit ſich bringt. Die Tugend iſt dem

---

[1] Strom. IV p. 490. τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν.

[2] Ib. III p. 452. γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀναστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται.

[3] Paedag. I p. 104; II p. 196; III p. 215.

[4] Quis div. salv. 29 p. 952.

---

1) Paedag. I p. 95. τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις. Ib. p. 108; 117.

2) Ib. p. 94; 108; strom. VI p. 645. γνῶσιν εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον.

3) Admon. p. 75. τί γὰρ ἔτι λείπεται τῷ θεὸν ἐγνωκότι; — — τέλειος δὲ ὢν (sc. ὁ θεός) τέλεια χαρίζεται.

4) Paedag. I p. 97. τί οὖν ἐνδεῖ τῷ υἱῷ μετὰ τὴν κληρονομίαν;

vollendeten Gnoſtiker zur Natur geworden; ſie wohnt ihm unabänderlich bei, wie dem Steine die Schwere, wenn gleich mit ſeinem freien Willen [1]). Es wird hier eine völlige Einigung der Natur und der Freiheit verſprochen.

So ſchließt ſich die Lehre des Clemens, indem ſie auf das Praktiſche doch zuletzt das Theoretiſche als die letzte und höchſte Entwicklung des Geiſtes folgen läßt. Die vier Stufen, welche er in der Ausbildung des chriſtlichen Lebens unterſcheidet, haben nun einen durchaus regelmäßigen Verlauf. Der praktiſche Glaube führt zur höhern Erkenntniß, dieſe zur praktiſchen Liebe und daran ſchließt ſich wieder die höchſte Theorie, das Schauen Gottes an. Es entſpricht dies der Lehre des Clemens, daß vom freien Willen des Geſchöpfes der Gewinn jeder Stufe ſeines Lebens ausgehn müſſe, daß aber auch das Bewußtſein oder die Erkenntniß dieſer Stufe zum Handeln ausſchlagen werde, bis der höchſte Zweck, die geiſtige Einheit mit Gott, erreicht ſei. Die Lehre des Clemens ſtrebt nichts anderes an, als dieſen Weg der Entwicklung uns zu beſchreiben, den Weg des Gnoſtikers zum Schauen Gottes. Man ſieht nun wohl, daß ſeine Abſicht noch eine ganz andere iſt, als nur durch Hülfe der Griechiſchen Philoſophie die chriſtliche Lehre zu einer Wiſſenſchaft auszubilden. Er ermahnt eben ſo ſehr zum chriſtlichen Leben und Handeln. Erkenntniß und Handeln, Wiſſen und Wollen ſtehen ihm in einer nothwendigen Verbindung mit einander; unſer Streben aber im geiſtigen Leben ſoll uns zuletzt zur vollendeten Einheit mit Gott, zum Schauen ſeines Weſens führen. Denn bei mancherlei Unbeſtimmtheiten ſeiner Lehre iſt ihm doch dies gewiß, daß der vollkommene Gott, durch keine Materie in ſeiner Wirkſamkeit bedingt, nur vollkommene Gaben verleihen konnte, daß wir aber auch nur durch eigene Thätigkeit das Verliehene uns aneignen können. Dies erhebt ihn weit über die Schwankungen eines Philon; dies unterſcheidet ihn auch weſentlich von der Anſchauungslehre der Neu-Platoniker, welche zwar eine Vollendung der Geiſter ſucht, ſie aber als etwas urſprünglich von freier Entwicklung Unabhängiges anſieht und daher nach dem Fall der Geiſter auch keine praktiſche Thätigkeit zu ihr verlangt, ſondern nur eine Zurückziehung von allem Weltlichen. Von einer ſolchen ſchwärmeriſchen Vorſtellungsweiſe der orientaliſchen Richtung iſt Clemens fern. Mitten in der Welt und uns anſchließend an alle ihre Zuſtände durch unſer Handeln ſollen wir durch die thätige Vorſehung Gottes emporgeleitet werden zu Gott, indem auch das Körperliche vom Guten und zum Guten iſt. Daß Clemens dabei mehr auf die reinigende, als auf die poſitiv wirkende Seite des Handelns ſah, iſt eine natürliche Folge davon, daß bei ihm und bei allen Kirchenvätern, ja überhaupt im Bewußtſein dieſer Zeit die phyſiſche und die ethiſche Seite der Philoſophie nur in ſehr unbeſtimmten Umriſſen hervortritt.

---

[1]) Strom. VII p. 726. τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις. καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τοῦδε ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος, οὐκ ἀκουσίως, ἀλλ' ἑκουσίως, δυνάμει λογικῇ καὶ γνωστικῇ καὶ προνοητικῇ καθίσταται.

Zweites Kapitel.

Origenes.

Wenn Clemens hauptſächlich darauf ausgegangen war nur ein allgemeines Bild des Gnoſtikers zu entwerfen, ſo ſchloß ſich daran ſein Schüler Origenes an in weiterer Fortbildung, indem er die Einſichten des Gnoſtikers genauer zu entwickeln ſuchte. Was früher nur in einzelnen Zügen der Lehre, nur in ſehr ſchwachen allgemeinen Umriſſen geſchehen war, das übernahm er in Zuſammenhange auszuführen, die Lehre des chriſtlichen Glaubens mit den Mitteln philoſophiſcher Beweiſe zu verfeſtigen, durch Einſchiebung philoſophiſcher Lehrſätze zu vervollſtändigen und damit, ſo viel es zu ſeiner Zeit möglich war, den geſchichtlichen Beweis zu verbinden, daß eben dies die Lehre der älteſten kirchlichen Schriften ſei, welche er beſſer als ſeine Vorgänger von unechten oder zweifelhaften Schriften zu unterſcheiden und von Verfälſchungen zu reinigen wußte. Durch alles dies iſt Origenes ein Lieblingsſchriftſteller für die meiſten wiſſenſchaftlich forſchenden Kirchenlehrer der ſpätern Zeit, beſonders in der Griechiſchen Kirche geworden, deſſen Anſehn ſich behauptete, ſelbſt als man lange ſchon angefangen hatte ſeine Rechtgläubigkeit in vielen Lehrpunkten in Zweifel zu ziehen.

Aus dieſem Grunde haben ſich auch mehrere Züge ſeiner Bildungsgeſchichte in der Überlieferung erhalten, welche zu betrachten ſich der Mühe wohl verlohnt, da ſie uns einen Blick in die Denkweiſe des Origenes thun laſſen. Origenes war im Jahre 185 zu Alexandria geboren von chriſtlichen Eltern. Sein Vater Leonides erzog ihn nicht allein im Chriſtenthume, ſondern bildete auch ſeine viel verſprechenden Anlagen durch Griechiſche Wiſſenſchaft aus. Aber in den erſten Jahren, in welchen ihm eine Beſinnung über den Gang der Welt werden mochte, trat ihm ſchon die Verwirrung und der Kampf der Verhältniſſe ſeiner Zeit in den grellſten Erſcheinungen entgegen. In einer Chriſtenverfolgung unter dem Kaiſer Severus wurde ſein Vater in das Gefängniß geworfen. Origenes in ſeinem jugendlichen Eifer wollte in das Gefängniß dringen und ſich ſelbſt der Gefahr des Martertodes Preis geben. Die Bitten ſeiner Mutter vermochten wenig über ihn; um ihn von ſeinem Vorhaben abzuhalten verbarg ſie ſeine Kleider und rief ſo ſeine Scham zur Hülfe gegen ſeinen übermäßigen Eifer auf. Er nahm nun ſeine Zuflucht zu einem Briefe an ſeinen Vater, in welchem er ihn ermahnte von ſeinem ſtandhaften Entſchluſſe durch Rückſichten auf ſeine hülflos zurückbleibende Familie ſich nicht abbringen zu laſſen. Er war 17 Jahre alt, als ſein Vater den Martertod erlitt. Mit den Schrecken des Todes vertraut, wußte er die Verſuchungen des Lebens zu überwinden. Der vaterloſe, vom Mangel bedrängte Jüngling wurde von einer reichen Chriſtin aufgenommen, welche aber einen ketzeriſchen Lehrer in ihrem Hauſe hatte. Origenes entzog ſich beharrlich den Andachtsübungen, welche dieſer leitete. Er lebte in der härteſten Übung der Enthaltſamkeit; eifrig im Lernen 1)

---

1) Damals ſcheint er Schüler des Clemens geweſen zu ſein,

und auch bald im Lehren, viele Heiden zum Chriſtenthume führend und daher auch ſchon in ſeinem 18. Jahre zum Katecheten beſtimmt. Unter fortwährenden Verfolgungen war ſein Unterricht eine Schule von Martyrern, er ſelbſt in vielfältiger Gefahr. In der heftigen Aufregung dieſer Zeiten ſcheint er auch, da ſeine Jugend in viele Verſuchungen geführt wurde, zugleich durch eine engherzige Schriftauslegung und durch eine ſtreng aſcetiſche Anſicht des Lebens verführt, zu dem äußerſten Mittel gegriffen zu haben ſich ſelbſt zu entmannen [1]).

In ſeinem Katechetenamte kam er nun aber mit vielen Ketzern und philoſophiſch gebildeten Heiden in Verkehr und ſah dadurch die Nothwendigkeit ein genauer, als es bisher geſchehn war, nach dem Beiſpiele älterer Kirchenlehrer mit den häretiſchen Meinungen und mit der Griechiſchen Philoſophie ſich bekannt zu machen. Er beſuchte nun, wahrſcheinlich ohne von der Verwaltung ſeines kirchlichen Lehramtes abzulaſſen, die Schule eines Alexandriniſchen Philoſophen, welchen ſchon ſein Freund Heraklas gehört hatte [2]). Wenn wir annehmen, daß dieſer philo-

---

was freilich bei der verworrenen Überlieferung des Euſebius hist. eccles. VI, 6 bezweifelt werden kann. Er kann den Clemens nur kurze Zeit zum Lehrer gehabt haben, aber gewiß iſt er durch ihn gebildet worden, wenn auch nicht nothwendig durch mündlichen Unterricht.

[1]) Die Zweifel Schnitzer's (Origenes über die Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft S. XXXIII sqq.) gegen dieſe Überlieferung genügen nicht ihre Glaubwürdigkeit zu erſchüttern.

[2]) Schon in der Geſch. der alten Phil. IV S. 576 habe ich mich gegen die ſehr weit verbreitete Meinung erklärt, daß dieſer Philoſoph Ammonius Sakkas geweſen ſei. Die Gründe dafür ſcheinen mir durchaus ungenügend. 1) Origenes ſelbſt ſagt Euseb.

ſophiſche Unterricht einen bedeutenden Einfluß auf ſeine Denkweiſe gewann, ſo gehörte er unſtreitig der eklektiſchen Schule an, welche in ſeiner Zeit ſchon weit verbreitet war, einer Schule, die beſonders aus der Vermiſchung orientaliſcher Denkweiſe mit Platoniſchen und ſtoiſchen Philoſophemen ſich gebildet hatte. Doch konnte ihn zu einer ſolchen Anſicht der Dinge auch ſchon der Unterricht des Clemens und das Studium von deſſen Schriften geführt haben. Und bei dem Geiſte der Forſchung, welchen wir in den Schriften des Origenes finden, bei der Kenntniß der alten Griechiſchen Philoſophie, beſonders der Platoniſchen Schriften, welche wir bei ihm, obgleich in einem geringern Grade, als beim Clemens, bemerken, können wir nicht zweifeln, daß er die philoſophiſche Richtung, welche er jetzt eingeſchlagen hatte, mit Eifer weiter verfolgte. Ihr iſt es zuzuſchreiben, daß er über die ſtreng aſcetiſche und vom Wortſinn befangene Anſicht

---

h. e. VI, 19 *τῷ διδασκάλῳ*. Der Artikel ſoll einen ausgezeichneten Lehrer bezeichnen; er bezeichnet aber in dem Zuſammenhange der Stelle nur den Lehrer des Heraklas. Ammonius war auch damals nicht ausgezeichnet, ſondern wurde es erſt durch den Ruhm ſeines Schülers Plotinus. 2) Porphyrius a. a. O. giebt an, unſer Origenes habe den Ammonius gehört; aber er verwechſelt ihn nach untrüglichen Kennzeichen mit einem jüngern Origenes, mit dem, aber nicht mit unſerm Origenes, aller Wahrſcheinlichkeit nach, er bekannt war. Dies Zeugniß kann daher kein Gewicht haben. Übrigens iſt uns die Lehre des Ammonius ſo gut, wie ganz unbekannt, und aus der Lehre des Plotinus kann auf ſie nicht zurückgeſchloſſen werden. S. m. Geſch. der alten Phil. IV S. 574 f. Man darf daher auch die Lehre des Origenes aus dem Einfluſſe der Neu-Platoniſchen Philoſophie nicht erklären. Nur um dieſe Erklärungsweiſe zu behaupten, ſcheint man noch immer jener Überlieferung Glauben ſchenken zu wollen.

des Chriſtenthums hinwegkam, welche er zuerſt in ſeinem jugendlichen Eifer und in den Kämpfen der Verfolgung genährt hatte. Aber durch ſie ſollte er auch mit den Strenggläubigen ſeiner Kirche, welche das Studium der Griechiſchen Philoſophie verwarfen oder wenigſtens für gefährlich hielten, in einen Streit gerathen, ſo daß er ſelbſt über dieſe ſeine philoſophiſchen Beſchäftigungen ſich zu vertheidigen genöthigt war [1]. Von nun an verließ ihn der Eifer nicht an verſchiedenen Orten, nach welchen er auf ſeinen Reiſen kam, in Rom, Griechenland, Arabien, Syrien, Klein-Aſien von allen, die im Rufe der Weisheit ſtanden, die Wahrheit zu erforſchen [2].

Es kann nicht unſer Zweck ſein die kirchliche Wirkſamkeit des Origenes hier im Einzelnen zu ſchildern. Nur im Allgemeinen führen wir an, daß er durch ſeine Forſchungen über die heiligen Schriften, deren Texte er zu berichtigen ſuchte, durch ſeine Auslegungen vieler Bücher derſelben, welche freilich der allegoriſchen Erklärungsweiſe, wenn auch in gemäßigtem Sinne, nach Sitte der Zeit huldigten, durch die Vertheidigung der chriſtlichen Lehre gegen die Beſchuldigungen heidniſcher Philoſophie, durch ſeinen oft ſiegreichen Kampf gegen Ketzer, durch das Beſtreben endlich den Zuſammenhang der Kirchenlehre wiſſenſchaftlicher, als es früher geſchehn war, zu begründen den größeſten Ruhm bei ſeinen Zeitgenoſſen ſich errang. Seine Beſtrebungen jedoch gingen, zum Theil wenigſtens, über den Geſichtskreis ſeiner Zeit hinaus und waren freier als ſie die ſtrenge Zucht der Kirche ertragen konnte. Es lag in ſeinen Lehren ein aufregendes Element, noch in einer nahen Verwandtſchaft mit den Lehren der Gnoſtiker, ein Element, welches in die Bildung der chriſtlichen Lehre gewaltſam eingriff und manches erſt ſpäter zu Erreichende voreilig und noch in unreifen Gedanken vorwegnahm. Noch war die chriſtliche Geſinnung nicht weit genug durchgedrungen, um einen Zuſammenhang der Lehre zu geben, wie ihn Origenes wünſchte; er vermochte ihn daher auch nicht aus dem Weſen des Chriſtenthums zu entwickeln, ſondern hielt es für hinreichend, wo er Lücken fand, Meinungen der heidniſchen Philoſophen einzuſchieben. Es konnte nicht fehlen, daß dies nur ein ſchwankendes Gebäude abgab, welches nicht einmal ihn ſelbſt mit Sicherheit erfüllen konnte. Je größer daher die Einwirkung des Origenes auf die gelehrte Bildung der morgenländiſchen Kirche war, um ſo natürlicher war es auch, daß er darüber in ein Misverhältniß zu einem Theile ſeiner Zeitgenoſſen geſetzt wurde. Welche Bewegungen des Neides oder anderer Leidenſchaften dabei auch ſonſt noch eingefloſſen ſein mögen, ſo läßt es doch aus ſolchen allgemeinen Gründen ſchon hinlänglich ſich herleiten, daß Origenes von dem Biſchof zu Alexandria, Demetrius, welcher ihn früher begünſtigt hatte, zu wiederholtenmalen angeklagt und aus der Kirche geſtoßen wurde. Aber wenn ihn auch Alexandria und Rom verdammten, ſo fehlte es ihm dennoch auch nicht an Freunden und warmen Theilnehmern ſeiner Sache, beſonders in Syrien, wohin er ſich geflüchtet hatte, aber auch ſonſt faſt im ganzen Morgenlande. Erſt eine viel ſpätere Zeit konnte eine allgemeine Verdammung ſeiner Lehren durchſetzen; ſeine Zeitgenoſſen bedurften noch zu ſehr der wiſſenſchaftlichen Anregung ſeiner Lehre, als daß ſie im Allgemeinen ihrem Urheber Theilnahme und Zuſtimmung hätten verſagen können. Überdies war die Reinheit ſeines Glaubensmuthes zu offenkundig, als daß es ſeine Gegner leicht gefunden hätten ihn zu verdächtigen. Noch in ſeinem hohen Alter hatte er ihn während der Verfolgungen der Chriſten unter dem Kaiſer Decius zu bewähren. Als einer der ausgezeichnetſten chriſtlichen Lehrer wurde er harten Martern unterworfen, welche ihn zur Verläugnung ſeines Glaubens nicht bewegen konnten, und die Folgen dieſer Leiden ſollen ſeinen Tod um das Jahr 254 herbeigeführt haben.

---

[1] Euseb. l. l.

[2] C. Cels. VI, 24.

Origenes gehört zu den fruchtbarſten Schriftſtellern. Von ſeinen zahlreichen Werken iſt uns der kleinſte Theil erhalten worden und auch dieſer meiſtentheils nur in Bruchſtücken oder Lateiniſchen Überſetzungen. Doch reicht das Erhaltene hin, um ſeine Denkweiſe und den Zuſammenhang ſeiner Lehren mit Sicherheit beurtheilen zu können. Beſonders wichtig ſind ſeine Erklärungen über die Evangelien des Matthäus und des Johannes, ſeine Schrift gegen den Celſus zur Vertheidigung des Chriſtenthums und ſein Werk über die Grundſätze der chriſtlichen Lehre [1]).

---

[1]) Für dieſe Erklärung des Titels περὶ ἀρχῶν muß ich mich entſcheiden, weil ſie allein mit dem Inhalte des vierten Buches übereinſtimmt, welcher mit der Erklärung „über die Gründe der Dinge" ſich nicht vereinen läßt, und weil Origenes ſelbſt über den Zweck ſeiner Schrift ſo ſich ausſpricht. De princ. I prooem. 10. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujusmodi uti etc. Vergl. Schnitzer a. a. O. S. XXI ff.

Das letztere iſt vor allen übrigen wichtig für die Kenntniß ſeiner Philoſophie, indem es die chriſtliche Lehre in Zuſammenhang und mit allgemeinen wiſſenſchaftlichen Gründen unterſtützt zu umfaſſen ſtrebt. Da es jedoch ſeinem größeſten Theile nach nur in der Lateiniſchen Überſetzung des Rufinus auf uns gekommen iſt, welcher anſtößige Stellen abſichtlich geändert hat, ſo muß es mit Vorſicht benutzt werden, welche zu leiten glücklicher Weiſe auch noch ziemlich ausreichende Weiſungen vorhanden ſind [1]. Kein anderes Werk als dieſes würde mit größerem Rechte unſerer Anſicht entgegengeſtellt werden können, daß die Philoſophie der Kirchenväter vorherſchend einen fragmentariſchen Charakter an ſich trage [2]. Denn nach einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange ſtrebt es offenbar. Aber wir dürfen es auch nur als einen kühnen Verſuch betrachten, welcher wie in der Vorahndung künftiger Zeiten gemacht wurde. Origenes ſelbſt ſcheint es in dieſem Lichte geſehn zu haben. Er wollte dieſe Schrift nicht veröffentlichen; er billigte ſpäter manche ihrer Sätze nicht mehr [3]; vieles in ihr behauptet er nur vermuthungsweiſe, wie er überhaupt dieſe Form des Ausdrucks

---

1) Vergl. Schnitzer a. a. O. S. LX ff.; Thomaſius Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeſch. S. 85 ff.; Origenes de principiis ed. Redepenning. p. XLV sqq. Die Veränderungen betreffen hauptſächlich die Trinitätslehre.

2) Ein Paar Schriften des Gregor von Nyſſa und des Auguſtin, welche damit verglichen werden könnten, ſind doch bei Weitem mehr elementariſch.

3) Hieron. ep. 41 opp. tom. IV ps. II p. 347 ed. Marten. Vergl. Neander's Kirchengeſch. I S. 1191.

liebt 1). Alles dies deutet darauf hin, daß die ſyſtematiſche Form, welche er hier einmal und nicht wieder wählte, von ihm ſelbſt als eine ſolche erkannt wurde, welche noch zu früh ſei, welche nur gleichſam zur Probe für die einzelnen in polemiſcher Form hervorgetretenen Sätze gebraucht werden ſollte. Doch hätte er auch ſelbſt hiervon kein Bewußtſein gehabt, ſo würde das Geſchick ſeiner Schrift uns beweiſen, daß wir ſie in dieſem Lichte zu betrachten hätten; denn ſie beſonders iſt es geweſen, welche ihm den Vorwurf der Ketzerei zugezogen hat, und nicht leicht möchte eine andere nachgewieſen werden, welche in demſelben Grade wie ſie angefeindet und ſelbſt von den entſchiedenſten Anhängern nur mit Scheu gebraucht, verſtümmelt und verfälſcht worden wäre. Es iſt bei Beurtheilung dieſer Schrift auch nicht außer Augen zu laſſen, daß ſie Origenes wenn auch nicht in ſeiner erſten Jugend, doch unter ſeinen erſten Schriften verfaßte 2).

Überhaupt aber müſſen wir uns geſtehen, daß die Lehre des Origenes in ihrem Zuſammenhange keinesweges als eine feſtſtehende ſich uns darſtellt. Über die wichtigſten Punkte vielmehr zeigt ſie ſich ſchwankend. Kein Kirchenvater hat ſo fleißig, wie Origenes, dahin geſtrebt die alte Philoſophie fruchtbar für das Chriſtenthum zu machen; bei keinem Kirchenvater tritt es aber auch ſo

---

1) Vergl. Thomaſius a. a. O. S. 271. Es iſt unbillig dies für Ausflüchte oder Entſchuldigungen wegen ſeiner Abweichungen von der Kirchenlehre zu erklären, beſonders da es auch bei Erweiterungen der Kirchenlehre eintritt. Die Unſicherheit iſt eine natürliche Folge der noch in der Bildung begriffenen Lehre.

2) Vergl. Schnitzer a. a. O. S. XIX ff., welcher ſie wohl zu hoch hinausrückt; Thomaſius a. a. O. S. 84 f.

unverkennbar heraus, wie bei ihm, daß dadurch zwei einander widerſtrebende Elemente in Verbindung gebracht werden. Wenn Origenes auch keinem Syſteme der alten Philoſophie unbedingt huldigt, wenn er auch dem praktiſchen Geiſte des Chriſtenthums aus voller Seele ergeben iſt [1], ſo iſt doch die Gewalt der alten Literatur, der Sprache, welche er ſpricht, der wiſſenſchaftlichen Gedanken, welche er mit ihr eingeſogen hat, ſo groß über ihn, daß er im Allgemeinen der von einer althergebrachten Philoſophie durchdrungenen Denkweiſe der Griechiſchgebildeten ſich nicht entziehen kann. Nicht beſchränkt genug, um ohne Nachdenken mit den Formeln der Kirchenlehre ſich zu begnügen, nicht erfinderiſch genug in den allgemeinen Gründen der Wiſſenſchaft — wie denn eine ſolche erfinderiſche Kraft überhaupt ſeiner Zeit mangelte — um von der Tiefe aus die geebneten Bahnen der frühern Philoſophie umbilden zu können, geht er darauf aus, was er bei ſeinen philoſophiſchen Lehrern gelernt hatte, im Einzelnen ſeinem chriſtlichen Sinne anzupaſſen und mit den Lehren der Kirche, welche ſelbſt noch viel Unbeſtimmtes in ſich enthielten, in Übereinſtimmung zu ſetzen. Dies Bemühen iſt nicht ohne Frucht, aber auch nicht ohne beſtändig ſich erneuenden Kampf. Das Werk der Vermittlung, welches er betreibt, führt ihn nur zu einer allzu weiten, zu einer unbeſtimmten Faſſung ſeiner Begriffe, wie ſie überhaupt in der damaligen Zeit der eklektiſchen Behandlung der Philoſophie natürlich und gewöhnlich war; aber auch beſtändig iſt er dabei in Gefahr das Chriſtliche in das Heidniſche und das Heidniſche in das Chriſtliche hinüberſpielen zu laſſen. Er verehrt deswegen auch das Geheimniß der Lehre [1]), wie es für eine ſolche unklare Gährung der Gedanken ſich paßt, und kann hierbei nicht vermeiden dem Aberglauben in die Hände zu fallen, nicht allein, wie er bei den Chriſten ſeiner Zeit herſchte, ſondern auch in Formen, welche dem Heidenthume angehörten [2]).

---

[1] Bekanntlich verehrt Origenes unter den alten Philoſophen beſonders den Platon, bei welchem er die Lehre von der Dreieinigkeit findet und mit welchem er in vielen Lehrpunkten übereinſtimmt. Aber ſeine Verehrung für den Platon iſt doch eine ſehr beſchränkte. Cf. c. Cels. VI, 17. Was die Wirkſamkeit ſeiner Lehre betrifft, ſo ſetzt er ihn ſogar unter den Epiktet herab (ib. 2), welches offenbar bezeugt, wie viel mehr ihm das Praktiſche als das Theoretiſche gilt. Übrigens hängt auch ſeine Lehre in den wichtigſten Punkten eben ſo entſchieden mit der ſtoiſchen als mit der Platoniſchen zuſammen.

---

1) Die geheime Überlieferung c. Cels. VI, 6. Die heilige Schrift konnte nicht alle Wahrheit faſſen und durch die beſte Auslegung derſelben gelangen wir nicht zu aller Einſicht. Jeſus iſt mehr als die Schrift. In Joh. XIII, 5 sq.

2) Freilich ſchließt ſich vieles vom alten Aberglauben auch an den chriſtlichen an und Origenes iſt nicht eben geneigt den abergläubiſchen Dingen groſen Werth beizulegen, weil ihm Erſcheinung und Geſchichte weniger gelten, als der geiſtige Sinn. Der Wunderglaube gilt ihm an ſich nichts, ohne den Glauben an die tiefere Wahrheit. In Joh. XX, 34. Über die Wunder vergl. Thomaſius a. a. O. S. 220 f. Aber eben bei dieſer Richtung iſt es charakteriſtiſch, daß er dennoch vielen alten Aberglauben in das Chriſtenthum herübernimmt. So bezeichnet er die Wirkungen der göttlichen Gnade als einen Enthuſiasmus (c. Cels. VII, 44; de princ. IV, 1, 6), obgleich er den heidniſchen Enthuſiasmus ſonſt verwirft (c. Cels. VII, 3 sq.). So vergleicht er auch den Opfertod Chriſti mit ähnlichen Fällen unter den Heiden, wo Einer für die Reinigung des Ganzen ſich opferte (c. Cels. I, 31; in Joh. XXVIII, 14). Er vertheidigt überdies die Wahrſagung aus dem Traum, aus dem Vogelfluge, aus den Geſtirnen, die magiſche

Nur bei einer ſolchen weiten und gleichſam dehnbaren Faſſung ſeiner Lehren mochte es ihm möglich werden auf der einen Seite die aſcetiſche Richtung ſeiner Zeit, wie das Chriſtenthum ſie im härteſten Gegenſatz den heidniſchen Laſtern entgegengeſtellt hatte, mit aller Strenge feſtzuhalten und auf der andern Seite die Milde einer wähleriſchen Philoſophie zu pflegen, welche überall Wahrheit und Gutes findet, ſelbſt den Teufel in Schutz nimmt, nirgends einen ſtrengen Gegenſatz, überall in der Geiſterwelt nur Übergänge und Gradunterſchiede ſieht. So hören wir von ihm, welcher hierin noch an die harten Kämpfe des Chriſtenthums ſeiner Zeit gegen die weltliche Gewalt der Heiden erinnert, daß er den Kriegsdienſt und die Bekleidung öffentlicher Ämter den Chriſten verbietet 1), daß er die Ehe zwar für erlaubt anſieht, aber nur wegen der Schwäche der Menſchen, welche zur vollkommenen Reinheit ſich nicht erheben könnten 2). Man ſollte bei dieſen Äußerungen einen aſcetiſchen Haß gegen das Leben in der Materie erwarten und ſo hören wir ihn auch das gegenwärtige Leben ein Unglück nennen 3). Aber von der andern Seite erklärt er ſich auch entſchieden dagegen, daß die Materie böſe ſei 4); in allem, worin die ſchöpferiſche Kraft Gottes iſt, ſieht er das Heilige und Verehrungswerthe, und gegen den Platon

---

Kraft der Namen und die Wunderthaten durch böſe Dämonen. C. Cels. I, 24 sq.; 48; II, 51; IV, 92. Die Beiſpiele könnten leicht vermehrt werden.

1) C. Cels. VIII, 73 sqq.

2) Ib. 55.

3) Ib. II, 42.

4) Ib. IV, 66.

behauptet er, daß auch die Leiber der Thiere, daß auch die Pflanzen von dem höchſten und einzigen Gott gebildet worden [1], ja die Leiber der heiligen und mit göttlicher Kraft begabten Männer ſcheinen ihm von einem göttlichen Geiſte durchdrungen zu ſein [2]. Einerſeits erklärt er, der Menſch könne nur entweder ein Sohn des Teufels oder ein Sohn Gottes ſein; denn es gebe nichts Mittleres zwiſchen dem Sündigen und dem Nicht-Sündigen [3]; andererſeits läßt er ein mittleres Leben zu, etwas Gleichgültiges, zu welchem er nicht allein das Leben der unvernünftigen Thiere, ſondern auch der Gottloſen zählt [4]. Im Allgemeinen hält er den Grundſatz feſt, daß der Menſch nur durch ſeine eigene That, durch ſeinen freien Willen das Gute erlangen könne; aber dennoch iſt er der Meinung nicht abgeneigt, daß auch die Fürbitte der Heiligen ihm bei Gott helfen könne [5], ſo wie der Opfertod des Tugendhaften ſeiner Gemeinheit zur Reinigung dienen ſoll. Es ſcheint ſeinem Sinne gemäß zu ſein bald einen höhern und freiern Standpunkt der Betrachtung ſich zu wählen, bald aber auch den gröbern Begriffen der ungebildeten Menge nachzugeben, und ſo wie er ſelbſt unterſcheidet zwiſchen dem fleiſchlichen Chriſtenthume, welches den ſinnlichen Menſchen gepredigt werden müſſe, und dem geiſtigen Chriſtenthume, welches nur die weiter Fortgeſchrittenen vernehmen könnten [6], wie er es für erlaubt hält dem Arzte des Leibes und der Seele den Kranken zu ſeiner Heilung zu belügen, wie er die geſchichtliche Wahrheit, die körperliche Erſcheinung für gering ſchätzt gegen die geiſtige Wahrheit und deswegen nichts dagegen hat, wenn die geiſtige Wahrheit in die körperliche Lüge gelegt werde [1]), ſo ſehen wir ihn in der That ſchwanken zwiſchen beiden, und indem er den fleiſchlich Geſinnten genugthun will, wie der philoſophiſchen Forſchung, ſcheint er doch auf keinem von beiden Standpunkten vollkommen ſicher ſich zu fühlen.

---

[1] Ib. 54.

[2] Ib. II, 51.

[3] In Joh. XX, 13 p. 324.

[4] Ib. 31 p. 360.

[5] C. Cels. VIII, 64.

[6] In Joh. I, 9.

Aber wie ſchwankend ſeine wiſſenſchaftliche Bildung auch ſein möge, ſo reicht ſie doch aus ſeinen praktiſchen Glauben ihm zu ſichern, in welchem er mit der Kirche ſich verbunden findet und aus welchem alles ſein Forſchen hervorgewachſen war. Er ſtimmt über denſelben meiſtens mit ſeinem Lehrer Clemens überein, doch nicht ohne wiſſenſchaftlichen Fortſchritt. Die heidniſche Philoſophie ſchätzt er zwar; die Erkenntniß Gottes ſpricht er ihr keinesweges ab; ſie kennt ſogar den dreieinigen Gott, und wie Juſtinus und Clemens iſt auch Origenes davon durchdrungen, daß die göttliche Wirkſamkeit durch ſein Wort urſprünglich in den Menſchen, alſo auch vor Chriſti Erſcheinung die Erkenntniß Gottes gewirkt habe, in denen natürlich am meiſten, welche ihrer Leitung willig ſich hingaben, aber in dieſen doch nur reiner. Denn uns allen iſt das Verlangen nach der Erkenntniß Gottes und ſeines Geſetzes eingepflanzt; wir ſind von Natur Gott verwandt, weil die Vernunft, welche ihren Urſprung im

---

1) Ib. X, 4; c. Cels. IV, 19.

Worte Gottes hat, uns allen beiwohnt. Daher läßt auch die Stimme der Natur den Irthum des Götzendienſtes uns erkennen und nur unſer ſündhaftes Leben kann uns die Wahrheit verbergen[1]. Aber alles, was wir von den heidniſchen Philoſophen lernen können, iſt doch nur eine Vorbildung zum chriſtlichen Glauben und verhält ſich zu dieſem, wie die Vorbereitungswiſſenſchaften zur Philoſophie[2]. Die menſchliche Weisheit, die Weisheit dieſer Welt, iſt nur eine Übungsſchule, die göttliche Weisheit aber iſt der Zweck[3]. Wie heilſame Lehren nun auch die Griechiſche Weisheit uns geben mag, ſo mangelt ihr doch die Kraft, welche von Gott ſtammt, die menſchliche Seele zu bewegen, eine Kraft, welche durch beſeeltes und lebendiges Wort von allem Gewordenen uns abzieht und dem höchſten Gott uns zuführt[4].

Bei der Neigung des Origenes zum Geheimniß und ſelbſt zu einem enthuſiaſtiſchen Ergriffenſein wird man nun allerdings wohl zugeben müſſen, daß auch ſein Begriff vom Glauben nicht ohne myſtiſche Beimiſchung iſt. Ihm liegt aber doch weſentlich eine ſehr klare Überzeugung davon zum Grunde, daß wir in unſerm praktiſchen und theoretiſchen Leben von einer unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes, von einem noch nicht zur vernünftigen Einſicht gekommenen Triebe uns leiten laſſen müſſen. Er ſchließt dieſe an die Nothwendigkeit an in guter Hoffnung und im Glauben unſere Werke zu unternehmen und in die dunkle Zukunft uns zu wagen, und hält alsdann den Glauben der Chriſten, welche hierbei auf Gott bauen, natürlich für beſſer, als den Glauben derer, welche ohne Zuverſicht zu Gott ihrer eigenen Hoffnung folgen. Er läugnet dabei nicht, daß der Glaube uns täuſchen könne; aber er iſt davon überzeugt, daß in der Wahl unſeres Glaubens eine göttliche Schickung ſei, und fordert beſonders für die, welche ihren Glauben nicht prüfen können, daß man ihnen nicht verwehre auf Gott zu vertrauen, welcher ihnen den rechten Glauben geben werde [1]. Dabei vergißt er nicht zu erwähnen, wie der chriſtliche Glaube allen Menſchen eine heilſame Überzeugung gewähren könne und ſo vielen ſie gewährt habe, während die Philoſophie immer nur auf wenige einen Einfluß gewinne. Aber ſein Hauptbeweis für die Wahrheit und Heilſamkeit des chriſtlichen Glaubens iſt das praktiſche Leben der Chriſten, in welchem ein jeder den Nutzen ſchmecken könne, den ſein Glaube ihm gewähre [2]. So ſtützt ſich der Glaube des Origenes auf die Erfahrung des Lebens und iſt durchaus praktiſcher Art. Ein jeder Glaube ohne Werke iſt ihm ein todter Glaube, in der Sünde erſtorben; der wahre Glaube bewährt ſich nur im Siege über die Sünden [3].

---

[1] C. Cels. I, 4; III, 40. Die κοιναὶ ἔννοιαι nach den Stoikern. Ib. IV, 3 sq.; 25; de princ. II, 11, 4; hom. in Num. X, 3. Origenes leitet zwar auch zuweilen die richtigen Lehren der Griechiſchen Philoſophie von den Ägyptern oder den Propheten her, aber keineswegs ohne Zweifel. C. Cels. IV, 39 u. ſonſt.

[2] Ad Gregor. in. p. 30.

[3] C. Cels. VI, 13.

[4] Ib. III, 81; VI, 2.

---

[1] Ib. I, 9 sqq.; III, 38. πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἠρτημένων.

[2] Ib. VI, 66.

[3] In Job. XIX, 6. Aber im Obigen liegt auch ſchon, daß ohne Glauben keine gute Werke ſind. In Rom. III, 9 sq.

Daher kann er denn natürlich auch ohne einen ſolchen bewährten Glauben keine Erlöſung hoffen, und der Glaube erſcheint ihm viel wichtiger als das Wiſſen; der Glaube der Einfältigen, welcher in ihren Thaten ſich bewährt, iſt ihm größeres Werthes als die Worte der ſogenannten Weiſen, welche durch ihre Thaten widerlegt werden [1]; denn er iſt die Grundlage jedes wahren Erkennens, weil in Wahrheit nur der Gute einſichtig und kein Laſterhafter verſtändig iſt [2]. Nur von einem reinen Herzen kann Gott, das Ziel alles unſeres Denkens, erkannt werden; wer aber nicht glaubt, kann nicht erkennen [3].

Meiſtens ſtimmen dieſe Anſichten mit den Lehren des Clemens überein, nur daß Origenes die Verwechſelung des religiöſen Glaubens mit der Überzeugung, welche die Grundſätze der Wiſſenſchaften gewähren, zu vermeiden weiß. Denn wenn er ſeinen Begriff vom Glauben auch darauf gründet, daß allgemeine Begriffe unſerer Vernunft eingepflanzt ſind [4], ſo meint er damit doch nur den allgemeinen von Natur uns eingepflanzten Glauben an Gott, indem er der Überzeugung iſt, daß die Erkenntniß Gottes weder durch Analyſis, noch Syntheſis oder Analogie, d. h. durch keine der wiſſenſchaftlichen Verfahrungsweiſen von uns gewonnen werden könne, wie es auch die weite Verbreitung des Irrthums über Gott beweiſe, ſondern daß dieſe Erkenntniß nur durch die Gnade Gottes uns beiwohne [1], worunter wir die vorher erwähnte unmittelbare Verwandtſchaft und Gemeinſchaft unſerer Vernunft mit Gott wohl ohne Zweifel zu verſtehn haben. In dieſem Sinne heißt es, die menſchliche Natur ſei überhaupt unzureichend Gott zu ſuchen und ohne Hülfe des Geſuchten ihn ſo rein zu finden, als es in dieſem Leben möglich ſei [2]. Doch ſoll dies keineswegs die Allgemeinheit der Offenbarung Gottes in allen vernünftigen Weſen ausſchließen, eben ſo wenig als die Behauptung, daß wir zur Erkenntniß, daß Gott iſt, durch keinen wiſſenſchaftlichen Beweis gelangen können, das Nachdenken abſchneiden ſoll, welches uns aus der Einheit der ganzen Welt und der Übereinſtimmung aller ihrer Theile auf die Einheit Gottes ſchließen läßt [3].

---

[1] C. Cels. VII, 49.

[2] Ib. IV, 97. συνετοὶ δὲ κατὰ ἀλήθειαν εἰσιν οἱ σπουδαῖοι· οὐδεὶς γὰρ φαῦλος συνετός.

[3] Ib. VI, 69; in Matth. XVI, 9.

[4] C. Cels. III, 40.

Denn überhaupt will Origenes vom Glauben die Erkenntniß Gottes nicht ausſchließen; vielmehr wie Clemens dringt er darauf, daß wir unſern Glauben nur zur Grundlage des Wiſſens machen ſollten. Zwar möchte dies nicht einem jeden vergönnt ſein, und wem es nicht vergönnt ſein ſollte, der werde dadurch auch nicht von der Hoffnung der künftigen Seligkeit ausgeſchloſſen; auch durch die guten Werke im Glauben würden wir Gott wohlgefällig [4]; aber wer durch ſeine geiſtige Bildung dazu fähig ſei, der habe die Pflicht auf ſich ſeinen Glauden zur wiſſenſchaftlichen Einſicht zu bringen, nicht allein durch das Leſen der Schrift, ſondern auch durch Beweiſe der Vernunft, um nicht allein das Daß, ſondern auch das Warum zu erkennen, wozu uns die heilige Schrift ſelbſt da auffordere, wo ſie allein die Thatſachen ohne ihre Gründe mittheile. Auf ſolche Weiſe ſollen wir die Glaubensregel als Grundlehre und Element gebrauchen, um uns daraus einen zuſammenhängenden Körper der Wiſſenſchaft auszubilden 1). Dies iſt die göttliche Weisheit, welche er ſucht, die eſoteriſche Wiſſenſchaft der Chriſten 2), die gläubige und heilige Erkenntniß (*γνῶσις*) 3), welche er zwar nicht, wie Clemens, beſtändig im Munde führt, noch in das Licht eines falſchen Ideals ſtellt, aber doch nicht weniger als ſein Lehrer als das Ziel ſeines Strebens anſieht und ſeiner myſtiſchen Neigung gemäß zuweilen in einer enthuſiaſtiſchen Weiſe beſchreibt, als ginge ſie über alles, was ſich ausſprechen und in Schrift bringen ließe, als ergäbe ſie ſich uns in einer begeiſterten Auslegung der in der heiligen Schrift nur an-

---

[1] Ib. VII, 44.

[2] Ib. 42. *ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὅπως ποτ᾽ ἂν οὖν ζητῆσαι τὸν θεὸν καὶ εὑρεῖν ἂν καθαρῶς μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου.*

[3] Ib. I, 23.

[4] Hom. in Num. XXII, 1; c. Cels. I, 13; IV, 9.

---

1) C. Cels. III, 45 sq.; IV, 9. *δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας.* De princ. I praef. 3. Oportet igitur elementis ac fundamentis hujusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae, omnem, qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur etc.

2) C. Cels. III, 37; VI, 13.

3) In Joh. XIII, 52; XIX, 1 p. 283 sq.; c. Cels. III, 46; VI, 13. Hier iſt der Sprachgebrauch abweichend, indem die Erkenntniß zwiſchen Glauben und göttlicher Weisheit ſteht.

gedeuteten Geheimniſſe [1]. Dieſe Meinung ſchließt ſich zwar an die kirchliche Anſicht von den prophetiſchen Gaben an; ſie hat aber beim Origenes unſtreitig auch einen nahen Zuſammenhang mit der Lehre, welche wir in der Vermiſchung der orientaliſchen und Griechiſchen Denkweiſe finden, daß uns durch die Mittel der Philoſophie und eines heiligen Lebens eine Anſchauung der göttlichen Geheimniſſe verſtattet ſei, welche über jeden Ausdruck der Sprache, ja ſelbſt des Gedankens hinausgehe [2]. Origenes öffnet uns die weiteſte Ausſicht auf eine Erkenntniß, welche alle Tiefen der Gottheit erſchöpfen ſoll, und ſcheint nicht abgeneigt uns zu verſprechen, daß wir ſie theilweiſe ſchon jetzt vorweg nehmen könnten.

Die Hoffnung auf eine ſolche Erkenntniß iſt nun wirklich das bewegende Princip ſeiner ganzen Lehre. Wie Clemens, ſo verfolgt auch er in den letzten Endpunkten des vernünftigen Lebens ein theoretiſches Ziel. Der praktiſche Glaube, ſo wie alles Handeln, wie gerecht, wie übereinſtimmend mit dem Geſetze Gottes es auch ſein möge, es ſoll doch nur zum Schauen Gottes führen. Des guten Weges Anfang iſt das Gerechte zu thun; dieſer praktiſche Weg aber führt zum theoretiſchen Ende, in welchem nur ein Thun gefunden werden wird,

---

1) In Joh. XIII, 5; 6.

2) Hom. in Lev. XIII, 1. Qua (sc. scientia) illuminata per spiritum prophetica mens docetur, quae, ut ita dicam, magis intuitu mentis discitur, quam sono vocis, per quam veritas ipsa, non umbra et imago veritatis agnoscitur. C. Cels. I, 48. *θείας τινὸς γενικῆς αἰσθήσεως.* Ib. VII, 34. *αἴσθησιν θειοτέραν.* In Joh. XXXII, 17 p. 448.

das Gott Erkennen [1]). So hat das Praktiſche nur eine mittlere Stelle, welches darin ſich ausdrückt, daß der gute Wille zwar nicht verachtet werden darf und das Handeln des Menſchen nicht als etwas Unnützes anzuſehn iſt, daß aber doch auch in dieſen Thaten des Menſchen das Vollbringen nicht liegt, ſondern von Gott alles abhängt, der unſerm Wollen die Vollendung gewähren muß [2]). Feſt und ſicher ſpricht Origenes ſeine Überzeugung aus, daß uns von Natur ein Verlangen eingeboren ſei den verborgenen Grund der Werke Gottes zu erkennen, den Sinn und die Vernunft, welche wir in dieſen Werken in einer ähnlichen Weiſe anzunehmen haben, wie in den Werken menſchlicher Kunſt. Dieſe einzuſehn brennt unſer Geiſt in unausſprechlicher Sehnſucht. Eben ſo feſt iſt aber auch ſeine Zuverſicht, daß Gott eine ſolche Sehnſucht nicht vergeblich in unſere Seele gelegt haben könne, vielmehr müſſe die Liebe zur Wahrheit als von Gott gegeben auch von uns erfüllt werden dürfen und können. In dieſem Leben könne ſie nun freilich ihr Ziel nicht völlig erreichen; aber wer nur einen Anfang im Forſchen gemacht habe, der werde den Nutzen desſelben ſchon an ſich gewahr werden und finden, daß er dadurch ſich fähiger gemacht habe die künftig uns bereitete

---

[1] In Joh. I, 16. *ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια. τῆς γὰρ ἀγαθῆς ὁδοῦ μεγίστης τυγχανούσης κατὰ μὲν τὰ πρῶτα νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, — — κατὰ δὲ τὰ ἑξῆς τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἶμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει. — — τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν.* Ib. II, 29.

[2] De princ. III, 1, 18.

Wiſſenſchaft in ſich aufzunehmen. Unſere Wiſſenſchaft hier müſſe als eine Skizze für ein ſpäter auszuführendes Werk angeſehn werden, welcher in Zukunft die Schönheit eines vollkommenen Bildes zugefügt werden werde [1]). Da würden wir den Grund aller irdiſchen und himmliſchen Dinge, aller Geſtirne, was der Menſch, was ſeine Seele, ſeine Vernunft ſei, die Abſicht der Geſchichte, die Verſchiedenheit der lebendigen Weſen, der Pflanzen, der gefallenen und der ſeligen Geiſter, das Kleinſte und das Größeſte einſehn, in allen dieſen Erkenntniſſen aber Gottes Geiſt erkennen, welcher das Maß aller Dinge iſt und jegliches angeordnet hat. Dies alles zu erkennen, dazu werde freilich Zeit gehören; aber Gott ſei unſer Lehrmeiſter und er werde uns alles zeigen [2]).

Voll von dieſer ſchönen Zuverſicht iſt ſein Forſchen. Vielleicht iſt der Abriß, welchen er ſich nun für ſeine Zukunft in dieſem Sinne entwirft, nicht ganz genau; das würde ihn aber in ſeiner Hoffnung des Beſſern wenig ſtören; ſchlimmer würde es ſein, wenn ſein Abriß der Wiſſenſchaft ſelbſt ſeine erhabenen Hoffnungen ſchmälern ſollte.

Faſſen wir nun hierauf die Linien ſeiner Wiſſenſchaft in das Auge. Origenes ermahnt uns in den Unterſuchun-

---

1) Ib. II, 11, 4. Accepimus autem a deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat unquam, nec possit expleri, alioquin a conditore deo menti nostrae frustra videbitur amor veritatis insertus, si nunquam desiderii compos efficitur. — — Unde constat habentibus deformationem quandam in hac vita veritatis et scientiae addendam etiam esse pulchritudinem perfectae imaginis in futuro.

2) Ib. 5 — 7.

gen der Wiſſenſchaft von dem Höhern, Urſprünglichern und Geiſtigern anzufangen und von da herunterzuſteigen zu dem Niedern und Materiellern 1). So möchten wir denn von Gott die Entwicklung ſeiner Lehre beginnen. Aber er behauptet auch, daß wir vom Sinnlichen und Werdenden zum Überſinnlichen und Ewigen gelangen und die Werke Gottes als eine Leiter gebrauchen ſollen, um zur Erkenntniß des Schöpfers aufzuſteigen, weil unſere ſchwachen Augen den Glanz des göttlichen Lichtes nicht ertragen könnten 2). Es iſt hierin kein Widerſpruch; ſondern es liegt dabei nur die Unterſcheidung des Ariſtoteles zum Grunde zwiſchen dem, was von Natur, und dem, was für uns bekannter iſt. Von Natur iſt der Anfang der Erkenntniß Gott, für uns aber, welche wir die Größe Gottes nicht ſogleich begreifen können, iſt der Anfang vom Menſchlichen und vom Niedern zu machen 3). Aber Origenes macht von dieſer Unterſcheidung eine eigene Anwendung. Ihren Sinn zu begreifen müſſen wir uns daran erinnern, daß die chriſtliche Philoſophie doch auch nicht vom erſten Anfange beginnt, ſondern einen frommen Glauben vorausſetzt, den Glauben an den einen Gott, welcher in unſerer Seele hervorleuchtet, ſobald wir nur von den ſündigen Neigungen uns abgewendet haben. So darf denn wohl geſagt werden, daß wir von Gott beginnen, aber doch auch, daß wir emporſteigen ſollen zu ſeiner Erkenntniß.

---

1) In Joh. X, 13 p. 178.

2) C. Cels. VII, 46; de princ. I, 1, 6.

3) In Joh. I, 20.

Dies leuchtet noch deutlicher ein, wenn wir den Begriff Gottes betrachten, welchen Origenes zum Grunde legt. Er weicht darin nur in einigen einzelnen Punkten vom Clemens ab; im Allgemeinen iſt ſeine Lehre nur weitläuftiger und gründlicher entwickelt. Es iſt alſo auch der über alles erhabene, unausſprechliche und unerkennbare, in keinem Begriff denkbare Gott, welchen Origenes verehrt. Er iſt höher als die Wahrheit und die Weisheit und das Weſen, höher als das Sein, der Seiende 1). Obgleich Origenes den Grund, weswegen Gott uns unerkennbar iſt, beſonders in unſerm Körper findet 2), indem er auf die Unkörperlichkeit Gottes, weil er eine untheilbare und unveränderliche Einheit iſt, ein großes Gewicht legt 3), ſo ſcheut er ſich dennoch Gott Geiſt oder Vernunft zu nennen 4). Dieſer Ausdrücke bedient ſich die Schrift, wie vieler andern, nur im bildlichen Sinne von Gott. Doch deutet die Vorſicht, mit welcher Origenes die Ausdrücke, Gott ſei Vernunft oder vernünftiger Art,

---

1) In Joh. II, 18; c. Cels. VII, 38; de princ. I, 3, 5 sq. Wenn Origenes behauptet, Gott ſei nicht οὐσία, ſo iſt dies nicht allein von der körperlichen οὐσία zu verſtehn, wie Thomaſius S. 271 f. meint. Der Satz iſt im Sinne Platon's, der von der körperlichen οὐσία nichts weiß. Freilich heißt Gott zuweilen νοητός, aber nur im Gegenſatz gegen das Sinnliche.

2) De princ. I, 1, 5.

3) Ib. 6; in Joh. XIII, 21; de orat. 23 p. 234.

4) Gegen den Ausdruck πνεῦμα von Gott im eigentlichen Sinne polemiſirt Origenes häufig. De princ. I, 1, 1 sqq.; in Joh. XIII, 23; c. Cels. VI, 70. Ebenſo wenig iſt Gott λόγος, denn λόγος iſt nur das Bild Gottes; aber doch iſt er vielleicht λογικός. C. Cels. IV, 85. Daß Gott auch über den νοῦς ſei, giebt er zu verſtehn nach Platoniſcher Anſicht. C. Cels. VII, 38.

nur zweifelnd angreift, darauf hin, daß er in dieſem Punkte der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe nachzugeben geneigt war. Wenigſtens ſpricht er es ohne Beſchränkung aus, daß Gott vernünftig denke (νοεῖν) und ſich ſelbſt erkenne, und bezweifelt nur, ob ſeine Selbſterkenntniß und ſein Denken nicht das Maß alles deſſen überſchreite, was von ihm herſtamme [1]. Wenn er Gott für unerkennbar erklärt, ſo beruft er ſich dabei nur ſelten auf die Unendlichkeit Gottes oder auf ſeine unendliche Allmacht, welche ſich nicht faſſen laſſe [2]; denn obgleich er Gott als das Alles Umfaſſende betrachtet, ſo läßt er doch von Platoniſcher Lehre ſich bewegen zu ſetzen, daß Gott nicht ohne Grenze und Maß ſein könne, denn das Unendliche laſſe ſich nicht begreifen und Gott würde daher ſich ſelbſt unerkennbar ſein, wenn ſeine Macht unendlich ſein ſollte [3]. Seine Macht wird durch ſeine Weisheit, Güte und Gerechtigkeit umſchrieben [4]; er kann nicht gegen ſeinen Willen, gegen die Natur, obwohl er Wunder wirken kann, über ihre Natur die Dinge erhöhend [1]. Man ſieht, daß in ſolchen und ähnlichen Sätzen Origenes durch die Natur ſeiner theologiſchen Unterſuchungen über die Schranken hinausgetrieben wird, welche ſein Grundſatz ihm ſteckte, daß Gott nicht erkannt und nichts von ihm ausgeſagt werden könne. Dies kann, wie andere Äußerungen über die Nicht-Erkennbarkeit und die Erkennbarkeit Gottes nicht damit entſchuldigt werden, daß die Ausdrücke in einem höhern Sinne, als welchen wir verſtehen, genommen werden müßten [2]. Denn was zuvor angeführt wurde, wird im eigentlichen und verſtändlichen Sinne von Gott ausgeſagt. In demſelben Sinne heißt auch Gott der Gute, welcher mit dem Seienden dasſelbe ſei; denn nur das Gute ſei im wahren Sinne des Wortes [3]. Von allen andern Ausſagen aber, welche Origenes über Gott macht, ſind beſonders zwei zu beachten, welche für ſeine ganze Lehre von entſchiedener Bedeutung ſind, nemlich daß Gott eine untheilbare Einheit und daß er unveränderlich ſei. Wir ſahen ſchon, wie auf der erſten die Unkörperlichkeit Gottes beruht; aus ihr aber fließt auch ferner, daß er weder ein Theil noch ein Ganzes iſt, weder ein Größeres, noch ein Kleineres in ſich zuläßt [4], wodurch ſich Origenes gegen die Verwechslung

---

[1] De princ. IV, 35. Die Selbſterkenntniß Gottes iſt verſchieden von der Erkenntniß, welche der λόγος von ihm hat. In Joh. XXXII, 18.

[2] Seine Allmacht iſt durch ſeine Gerechtigkeit begrenzt. In Matth. p. 904. b. Daher wirft man ihm vor, er lehre nicht, Gott ſei παντοδύναμος, ſondern nur παντοκράτωρ. Huetii Origeniana II qu. 1, 1 sq.

[3] De princ. II, 9, 1. πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Man ſieht, Origenes geht weiter als Platon oder gebraucht wenigſtens unvorſichtigere Ausdrücke. Ib. IV, 35. Nihil enim deo vel sine fine vel sine mensura est.

[4] C. Cels. III, 70; in Matth. 95 p. 904. b.

---

[1] C. Cels. V, 23.

[2] Z. B. c. Cels. VI, 62. Ib. 65 heißt es ſehr vorſichtig, τι τῶν περὶ αὐτοῦ laſſe ſich in Worten ausdrücken.

[3] in Joh. II, 7. οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν καὶ τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. De princ. II, 9, 6.

[4] De princ. I, 1, 6; c. Cels. I, 23.

Gottes mit der Welt, alſo gegen pantheiſtiſche Vorſtellungsarten ſichert. Nicht weniger aber hebt Origenes auch die Unwandelbarkeit Gottes hervor. Zwar ſchreibt er ihm Leben zu, aber das wahre Leben der Unſterblichkeit, welches unveränderlich und unwandelbar iſt; mit ſeiner Einfachheit und Untheilbarkeit findet er dieſe Eigenſchaft in der engſten Verbindung [1]. Dieſe Beſtimmungen ſchließen auf der einen Seite das räumliche, auf der andern Seite das zeitliche Daſein aus [2]. An ſie ſchließt ſich ohne Weiteres auch die Unerkennbarkeit Gottes an, weil wir alles doch nur im Raume und in einer Folge zeitlich fortſchreitender Gedanken uns denken können.

Aus dieſen Beſtimmungen über den Begriff Gottes fließt nun aber auch die Nothwendigkeit einen Übergang aus dieſem durchaus in ſich einigen und unveränderlichen Gott in die weltliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit zu ſuchen, wenn eine Gemeinſchaft zwiſchen Gott und uns ſtattfinden ſoll. Dieſer Übergang iſt aber auch ſchon dadurch angelegt, daß die Güte und die Allmacht als weſentliche Eigenſchaften Gottes geſetzt werden; denn beide verlangen eine ewige Offenbarung ſeines Weſens. Gott mußte ſich in ſeiner Weisheit offenbaren; nichts konnte ihn verhindern dies zu thun; der Wille es zu thun konnte ihm zu keiner Zeit fehlen. Die Natur Gottes läßt ſich nicht unwirkſam denken und gleichſam unbeweglich; ſeine Güte konnte nicht ſein ohne Gutes zu thun, ſeine Allmacht nicht ohne Herrſchaft. Seine Unveränderlichkeit ſetzt daher voraus, daß er von Ewigkeit her ſich offenbart habe in Güte und in Herrſchaft [1]).

---

[1] C. Cels. I, 21; IV, 14; VI, 62; in Joh. II, 11.

[2] De princ. I, 1, 6 (wo in der cunctatio die Zeit ſteckt); IV, 28.

Iſt nun hiermit ein ewiges Hervorgehen Gottes in ſeine Offenbarung geſetzt, ſo folgt daraus auch, daß die von ihm ausgehende Kraft als ein ewiges Weſen, unterſchieden von Gott, dem Vater dieſer Kraft, angeſehn werden muß; denn die Weisheit Gottes, in welcher er Alles ſchafft, beſteht nicht in bloßen Vorſtellungen, ſondern ſie ſetzt ein wahres Sein, ein weſenhaftes Beſtehen; ſie iſt eben eine ſchöpferiſche Macht [2]), das ſchöpferiſche Wort oder der Sohn Gottes. Als aus der ſchöpferiſchen Güte und Macht Gottes hervorgegangen wird dieſes Wort vom Origenes auch ein Geſchöpf Gottes genannt [3]), obwohl es aus dem vorher Entwickelten nicht zu bezweifeln iſt, daß ein anderes Verhältniß zu Gott ihm zugeſchrieben werden ſoll, als allen Geſchöpfen, und Origenes das Hervorgehen deſſelben aus Gott auch wie einen natürlichen Ausfluß Gottes beſchreibt und ſo der Emanations-

---

1) De princ. I, 2, 2; 10. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse etc. Ib. III, 5, 3. Otiosam et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. In Genes. I p. 1.

2) In Joh. I, 39; de princ. I, 2, 2.

3) De princ. IV, 35.

lehre ſich nähert, indem er nur die körperlichen und ſinnlichen Vorſtellungen, welche mit derſelben ſich verbunden hatten, als Gottes unwürdig beſtreitet 1); denn freilich denkt er dabei auch das feſtzuhalten, was im Obigen ſchon angedeutet liegt, daß der Wille Gottes das Wort hervorgebracht habe von Ewigkeit her. In dem Verhältniſſe, welches er nun dem Sohne zum Vater zuſchreibt, hält er aber ſorgfältig den Gedanken feſt, daß dadurch, daß der Sohn aus dem Vater hervorgegangen, keine Veränderung oder gar Schmälerung der Subſtanz des Vaters ſich ereignet habe; denn dies wären nur Gedanken ſolcher, welche Gott als ein Körperliches ſich vorſtellten. Wenn wir von einem Theilhaben an dem Göttlichen ſprechen, ſo iſt das nicht ſinnlich zu verſtehen, wie von körperlichen Dingen, welche eine Größe haben und unter verſchiedene Weſen vertheilt werden können, ſondern wie von geiſtigen Dingen, z. B. der Wiſſenſchaft, an welcher Viele Theil haben können, ohne daß ſie ſich theilt und der Eine den einen, der Andere einen andern Theil empfängt 2).

Achten wir nun auf das Weſentliche, welches in dieſer Unterſcheidung des Origenes zwiſchen Gott dem Vater und dem Sohne liegt, und welches freilich bei der wechſelnden Ausdrucksweiſe des Mannes leicht überſehen werden kann, ſo werden wir finden, daß es eben der Gedanke an die untheilbare Einheit und die Unveränderlichkeit Gottes iſt, welcher, alle Rückſicht auf die kirchliche

---

1) Ib. I, 2, 6; in Joh. I, 23.

2) In Joh. XX, 16; de princ. I, 1, 3; IV, 28 sq.

Überlieferung unberückſichtigt gelaſſen, zu ihr mit Nothwendigkeit treibt. Denn wenn Origenes, an dieſen Beſtimmungen folgerichtig feſthaltend, doch auch nicht davon abgehen konnte, Gott als den Schöpfer aller Dinge, als ihren Regierer und ihr Leben zu betrachten; ſo durfte er auch auf der einen Seite nicht anſtehn zu ſetzen, daß der unwandelbar eine Gott nicht als Grund einer Vielheit veränderlicher Dinge gedacht werden dürfe; denn der Grund einer Vielheit iſt ſelbſt eine Vielheit von Gründen und der Grund einer Veränderung begründet in veränderlicher Weiſe; auf der andern Seite aber mußte er aus dieſen Gründen auch Gott, ſofern er Schöpfer und Regierer iſt, als eine Vielheit in ſich enthaltend und als eingehend in die Veränderungen der Welt ſich denken. Dieſer letzte Punkt mußte ihm aber um ſo entſchiedener ſich aufdrängen, je ſorgfältiger er darauf ausging die innigſte Gemeinſchaft der Geſchöpfe mit Gott und beſonders der Menſchen in allem ihrem Sein und in allem ihrem Denken nachzuweiſen. Und dieſe ſeine Sorgfalt können wir nicht verkennen. Er verlangt, daß wir Gott denken ſollen als eine Subſtanz, welche die ganze Welt durchdringt, nach Weiſe der vernünftigen Seele belebend, als das Herz oder die herſchende Vernunft (ἡγεμονικόν), welche von der Mitte der Welt aus jedem Menſchen und der ganzen Welt gegenwärtig iſt und mit allen Dingen durch alle Dinge ſich erſtreckt [1]. Denn er erhält und regiert ja alles. Dies durch alle Welt, durch alle Räume Hindurchgehende kann aber natürlich nicht Gott der Vater ſein, der Untheilbare, von deſſen Begriff eine jede räumliche Beziehung entfernt werden muß, ſondern es iſt dies der Sohn Gottes, das göttliche Wort, deſſen Gedanken wir in ſolcher Weiſe uns denken müſſen. Er durchdringt, durchſchreitet die ganze Schöpfung, damit alles Gewordene durch ihn werde und bleibe; er iſt die Alles umfaſſende Kraft, welche in ſich mehrere Kräfte enthaltend in den verſchiedenſten Geſtalten des Werdens ſich bewähren muß [1]. In demſelben Sinne iſt es auch zu faſſen, wenn das Wort Gottes als der allgemeine Offenbarer angeſehn wird vom Anfange der Welt an, als der Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen, ja allen Geſchöpfen, welcher allein Gott verkünden kann, weil er allein ſeinem Vater gleich iſt [2]. Er ſpricht ſeine Überzeugung dahin aus, daß, da der Gott aller Dinge eine einfache Vernunft oder vielmehr über der Vernunft und dem Weſen ſei, unſichtbar und körperlos, er durch nichts anderes erkannt werden könne, als durch das, was das Abbild jener Vernunft iſt [3].

---

[1] In Joh. II, 29. ὑπόστασιν — — διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς. — — τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον. Ib. VI, 15. παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρ-

---

ρεκτεινόμενος. Alle dieſe Ausdrücke διήκειν, συμπαρεκτείνεσθαι, ἡγεμονικόν ſind ſtoiſch und ſo iſt die ganze Vorſtellungsweiſe, ſo daß wir hier in einem der wichtigſten Punkte der Lehre den Einfluß der ſtoiſchen Philoſophie erkennen müſſen.

[1] Ib. VI, 22. οὗτος γὰρ δι᾽ ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι᾽ αὐτοῦ γίνηται. Ib. I, 38. αὐτοδύναμις. Ib. 42 p. 47; XIX, 6.

[2] De princ. I praef. 1; II, 6, 1; in ep. ad Col. fragm. p. 692; c. Cels. III, 34. μεταξὺ ὄντος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν πάντων φύσεως.

[3] C. Cels. VII, 38. νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων

Der Sohn Gottes iſt ihm in allen weſentlichen Momenten ſeiner Geſchöpfe, er iſt ihre Wahrheit, ihr Leben und ihre Auferſtehung [1]. Alle Wohlthaten, welche das menſchliche Geſchlecht empfing, ſind von ihm von jeher ausgegangen; in allem Guten, was den Menſchen entſtand, wohnte das göttliche Wort in ihnen und war in ihnen wirkſam [2]. Daher betrachtet er auch den Sohn Gottes gewiſſermaßen als Schöpfer und ſieht Gott den Vater, der Kirchenlehre ſich anſchließend, nur inſofern als Schöpfer an, als der unmittelbare Schöpfer, das göttliche Wort doch nur auf jenes Befehl die Schöpfung vollzog [3]. So iſt auch der Sohn Gottes der Regierer der Welt und lenkt alles nach beſtimmtem Zeitmaß, nach Verhältniß und Ordnung, auch durch ſeine Strafen und durch ſein Richteramt, durch die geiſtige Hülfe eines Arztes, bis die geiſtigen Geſchöpfe die Güte Gottes faſſen können [4]. In allen dieſen Gedanken tritt dem Origenes mit Nothwendigkeit der Unterſchied zwiſchen Gott dem Vater und dem Sohn heraus, welcher zunächſt darin ſich aufdrängt, daß der Vater eine Einheit iſt, welche in keiner Weiſe als Vielheit gedacht werden darf, der Sohn aber, weil er

---

θεὸν οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τὸν θεόν.

[1] De princ. I, 2, 4.

[2] C. Cels. VI, 78.

[3] Ib. VI, 60. *τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.* In Joh. II, 22. *δημιουργὸς γάρ πως ὁ Χριστός ἐστιν.*

[4] C. Cels. VI, 62; in Joh. I, 40 p. 41.

in vielen verſchieden iſt und wirkt, als Vielheit gedacht werden muß [1]. Gott der Vater iſt die Einheit des Guten, ſein Sohn aber die Vielheit des Guten [2], er umfaßt alle Tugenden und alle vernünftige Gedanken (*λόγοι*); er iſt das Syſtem aller Theoreme [3]. Natürlich ſoll dadurch die Einheit der Subſtanz dem Sohne nicht abgeſprochen werden, ſondern er ſoll nur Einheit und Vielheit zugleich ſein, Einheit der Subſtanz nach, Vielheit aber, indem eine Vielheit der Gedanken und der Wirkungen, welche ihm zukommen, in ihm unterſchieden werden kann und muß; während von Gott dem Vater auch eine ſolche Vielheit nicht zugegeben wird. Die Ausdrücke, welche Origenes gebraucht, um die Einheit des göttlichen Wortes zu behaupten im Gegenſatz gegen ſeine Vielheit, ſind ſogar zuweilen von der Art, daß man glauben könnte, die Vielheit ſollte nur an der Unvollkommenheit unſerer Gedanken oder gar nur an der Verſchiedenheit der Worte liegen, welche wir zur Bezeichnung ſeiner Wirkſamkeit gebrauchen [4]. Allein ſo iſt es doch keineswegs. Denn

---

1) Ib. 22. *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται.* De princ. I, 1, 6. Der Vater iſt ex omni parte *μονάς*; dagegen der Sohn (ib. 2, 2) iſt sapientia — continens in semet ipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species.

2) In Joh. I, 11.

3) C. Cels. V, 39; in Joh. II, 12; cf. ib. VI, 3.

4) Hom. in Jerem. VIII, 2. *ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι* (sc. *ὁ Χριστός*), *ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστί.* In Joh. X, 4; de princ. IV, 28. Quae quidem, quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. C. Cels. II, 64. *ὁ Ἰησοῦς εἷς*

das Wort Gottes iſt dem Origenes ſeinem Weſen und ſeinem Begriffe nach auch eine Vielheit, weil es in ſich die Gründe aller geſchaffenen Weſen und alles Guten, was in ihnen iſt, ihrer Wahrheit nach enthält. Daher vergleicht es auch Origenes mit der überſinnlichen Welt, als deren einheitlicher Gedanke und geiſtiger Inbegriff es angeſehn werden kann [1]. Eben deswegen kann es auch alle Geheimniſſe der Schöpfung offenbaren, weil es alle Gründe derſelben in ſich enthält [2]. Hierin tritt nun ein entſchiedener Gegenſatz zwiſchen Gott dem Vater und ſeinem Sohn heraus und es darf uns nicht abhalten ihn anzuerkennen, daß es allerdings zuweilen ſcheint, als ſollte auch Gott dem Vater eine Vielheit beigelegt werden [3]; denn dieſer Schein, welchen Origenes ſonſt ausdrücklich ablehnt, beweiſt eben nur, daß alle unſere Gedanken über Gott den Vater durch den Gedanken Gottes des Sohnes

---

ὧν πλείονα τῇ ἐπινοίᾳ ἦν καὶ τοῖς βλέπουσιν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος κτλ. Andere Stellen ſ. bei de la Rue ad h. l. und bei Thomaſius S. 130, welcher überhaupt dieſen Punkt der Lehre richtig hervorgehoben hat.

[1] In Job. XIX, 5 p. 305. ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ σοφία ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος. τῷ γὰρ εἶναι πάντος οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα, — — ἐν αὐτῷ εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου. Daher heißt er, ganz wie die überſinnliche Welt, die οὐσία οὐσιῶν und die ἰδέα ἰδεῶν. C. Cels. VI, 64. Die einzelnen λόγοι, welche in dem ewigen λόγος enthalten ſind, werden deswegen auch als ewig gedacht. Ib. V, 22.

[2] De princ. I, 1, 3.

[3] Hom. in Jerem. l. l. πάντα γάρ ἐστι τοῦ θεοῦ.

hindurchgehn und daß Origenes auch wohl nicht beſtändig in ſeiner ſchwankenden Darſtellungsweiſe darauf achtet, beide Begriffe genau von einander zu ſondern. Aber mit dem erſten Punkte der Unterſcheidung, welchen wir ſo eben kennen gelernt haben, verknüpft ſich auch alsbald der andere, welcher in der Nothwendigkeit gegründet iſt im Gegenſatze gegen die Unwandelbarkeit des Vaters in dem Sohne Gottes ein Leben in wechſelnden Geſtalten, Veränderung und Wandelbarkeit anzuerkennen. Zwar auch hierbei wieder ſcheint es zuweilen, als würde die Veränderung des Wortes Gottes als eine ſolche betrachtet, die nur in der unvollkommenen Denkweiſe der Menſchen liege, oder als bezöge ſie ſich nur auf die ſinnliche Erſcheinung des Heilandes [1]; andere Ausdrücke jedoch ſetzen die Veränderung des göttlichen Wortes ohne Zweideutigkeit und beſchreiben deutlich, wie es in ſeiner Wirkſamkeit in den Menſchen Verſchiedenen Verſchiedenes wird [2]. Ausdrücklich aber wird dieſe Veränderlichkeit des Wortes der unveränderlichen Güte und dem unveränderlichen Weſen des Vaters entgegengeſetzt, nicht als wäre nicht auch das Wort eine immerdar ſich gleich bleibende Subſtanz, ſondern nur weil es ſein Weſen und ſeine Güte nur abgeleiteter Weiſe vom Vater hat und dabei auch durch alle Weſen der Welt in veränderlicher Weiſe wirkſam iſt und hindurchgeht [3]. Freilich ſpricht Origenes zuweilen auch ſo, als legte er Gott dem Vater eine Veränderung oder ein Thun bei [1]), aber auch dieſe Stellen werden uns eben ſo wenig irren können, als die zuvorerwähnten, welche dem Vater eine Vielheit zuſchreiben, und ſind in derſelben Weiſe zu erklären. Schon eine Energie, ſchon einen Willen Gott beizulegen mußte dem Origenes nach ſeinen Grundſätzen bedenklich ſcheinen, wiewohl er im uneigentlichen Sinne es thut; hatte er doch, gegen die kirchliche Formel, ſogar eine Scheu blicken laſſen den Vater als Schöpfer anzuerkennen.

---

[1] C. Cels. IV, 16.

[2] Ib. 18. τὴν τοῦ πεφυκότος τρέφειν ἀνθρωπίνην ψυχὴν λόγου δύναμιν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις ἑκάστῳ κατ᾽ ἀξίαν μεταβάλλει.

[3] De princ. I, 2, 13. εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. Rufinus weicht hier ſehr ab. In Joh.

Man kann ſagen, es liege hierin ein Beſtreben den Begriff der unveränderlichen Einheit Gottes, wie er beim Platon ſich findet, mit dem Begriffe der Energie, in welchem Ariſtoteles das Weſen Gottes auszudrücken geſucht hatte, zu vereinigen. Jener Platoniſche Begriff iſt im Begriffe Gottes des Vaters, dieſer Ariſtoteliſche im Begriffe des Sohnes dargeſtellt, und indem beide zu einer Einheit verbunden werden, ſcheint beiden philoſophiſchen Lehren ein Genüge geſchehen zu ſein. Daß hierin eine natürliche Fortbildung der Lehre von Gott liege, wird man nicht leugnen dürfen. Auf der einen Seite mußte dieſe Lehre darauf ausgehn den Begriff Gottes, inwieſern er eine unwandelbare Einheit und Vollkommenheit des Weſens fordert, in jeder Art feſtzuhalten und in dieſer Richtung löſte ſich der Begriff Gottes des Vaters

---

VI, 22. *οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γενόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται. — — προηγουμένως μὲν οὖν ἕστηκεν ὁ πατὴρ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ὤν· ἕστηκεν δὲ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἀεὶ ἐν τῷ σώζειν, κἂν γένηται σάρξ, κἂν μέσος ᾖ ἀνθρώπων.*

[1] De princ. I, 2, 12; in Joh. XIII, 36.

von dem Begriffe des Sohnes Gottes los; auf der andern Seite hatte man auch im chriſtlichen Sinne die Aufgabe feſtzuhalten alle Mannigfaltigkeit und alles Werden der Welt in eine unmittelbare Verbindung mit Gott zu ſetzen und alles Wahre und Gute nur als ſein Werk, ſeine Gabe und ſeine Wirkſamkeit anzuſehn und von dieſer Seite bildete ſich der Begriff des Sohnes Gottes aus, welchem man alsdann, wie Origenes einſah, eine Vielheit und ein Werden beizulegen nicht umhin konnte. Dies iſt noch etwas Anderes als die Philoniſche Anſicht vom Worte Gottes, weſentlich darin von dieſer verſchieden, daß Origenes die Offenbarung Gottes durch das Wort und im Worte für eine vollkommene anſah, weil das Wort das vollkommene Abbild des Vaters ſei, und daß er Vater und Sohn keinesweges als zwei von einander in ihrem Weſen getrennte Dinge zu denken geneigt war. Auf das Stärkſte hebt es dagegen dieſe Lehre hervor, daß im oberſten Princip aller Dinge entgegengeſetzte Momente ſowohl zuſammengefaßt, als auseinander gehalten werden müſſen; auf das Stärkſte macht ſie es auch bemerklich, daß wir das Überſchwengliche im Begriffe Gottes in ſeiner Einheit und Unveränderlichkeit zu ſuchen haben, um aber zur Erkenntniß deſſelben zu gelangen von der Vielheit und der Veränderung ausgehen müſſen.

Aber ſchwer war es unſtreitig die Unterſchiede durchzuführen, welche Origenes zwiſchen Gott dem Vater und dem Sohne geſetzt hatte. Dem Origenes iſt es nicht völlig gelungen. Die Schwierigkeit lag im Begriffe des Sohnes Gottes, deſſen Vielheit ſchon ſchwierig zu behandeln war, welcher aber auch überdies das Problem in ſich enthielt, wie ſein bleibendes Weſen mit ſeinem Leben und ſeiner Veränderung ſich vereinigen laſſe. Daher ſtellt ſich auch dieſer Begriff dem Origenes in einer ſehr ſchwankenden Geſtalt dar. Wir haben geſehn, daß Origenes in der Auffaſſung deſſelben eines Begriffs der alten Griechiſchen Philoſophie ſich bediente, des Begriffs der überſinnlichen Welt, der Einheit aller Ideen und aller Weſen. Aber eben dieſer Begriff mußte ihm ſchon wegen ſeines Griechiſchen Urſprungs verdächtig ſcheinen und er ſpricht wirklich ſeinen Verdacht gegen denſelben aus, obwohl er eine höhere Welt als die unſrige, wie zweifelhaft auch das Verhältniß der einen zu der andern ſein möchte, nicht leugnen will [1]). Die Ideenwelt des Platon iſt gewiß ſehr weſentlich verſchieden von dem Gedanken einer ſchöpferiſchen und regierenden Kraft Gottes, welcher dem Begriffe des Origenes vom Sohne Gottes zum Grunde liegt. Wir haben auch geſehn, daß er den Sohn Gottes als die in der Welt herſchende Vernunft beſchrieb, welche alle Räume durchdringe, eine Vorſtellung, welche mit dem ſtoiſchen Begriffe von der Weltſeele weſentlich übereinſtimmt, und ſo ſcheut ſich Origenes auch nicht, obgleich vorſichtig zweifelnd, den Sohn Gottes als die Weltſeele zugleich und als die Seele Gottes zu bezeichnen, indem er die Welt ſelbſt ohne irgend einen Zweifel für ein großes lebendiges Weſen will gehalten

---

1) De princ. II, 3, 6. Redepenning ad h. l. zweifelt an die Richtigkeit der Überſetzung des Rufinus, welche ich nicht verbürgen will. Aber auch Origenes hatte hinlänglichen Grund den Unterſchied ſeiner Lehre von der Platoniſchen Ideenlehre zu behaupten, wenn er auch zuweilen die Ausdrücke derſelben gebrauchte.

wiſſen [1]). Aber natürlich iſt auch dieſe Vorſtellungsweiſe ungenügend. Sie ſetzt nach den Anſichten des Origenes den Sohn Gottes zu ſehr herab, auf die Stufe der Geſchöpfe, macht ihn zu einem zeitlich ſich entwickelnden Weſen und thut der Vollkommenheit Abbruch, welche ihm zugeſchrieben werden muß, damit er die Vollkommenheit Gottes uns offenbaren könne. Denn die Seele iſt ihm nur eine unvollkommene Vernunft, wie wir ſpäter ſehen werden, und wenn wir auch bemerken mußten, daß er ſelbſt zuweilen das Wort Gottes als ein Geſchöpf bezeichnet, ſo findet ſich doch bei Weitem entſchiedener die Neigung bei ihm es als Schöpfer zu denken, und gewiß muß es als die Mitte haltend zwiſchen Gott dem Vater und den Geſchöpfen angeſehn werden.

Allein wie wäre eine ſolche Mitte zu halten! Gewiß wenn Origenes in ſeinen Ausdrücken über den Sohn Gottes ſchwankt, ſo liegt dies nicht allein darin, daß er ältere philoſophiſche Begriffe gebraucht, um ſich über ihn zu verſtändigen, ſondern in der Schwierigkeit das Verhältniß des Sohnes zu dem Vater und zu den Geſchöpfen auf eine genügende Weiſe zu beſtimmen. Indem er auf die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater blickt, betrachtet er ihn als geworden, und wenn auch von Ewigkeit her geworden, ſo unterſcheidet er ſich doch auch hierin nicht von der Schöpfung, welche wie alles von Gott Hervorgebrachte nach den Anſichten des Origenes ewig iſt [1]. Wenn er dagegen darauf ſieht, daß er der Grund aller Dinge iſt, ſo betrachtet er ihn als ungeworden oder ſucht ihn wenigſtens als Mittleres zwiſchen dem Gewordenen und dem Ungewordenen ſich zu denken [2]. Doch über ſolche Widerſprüche in der Rede mochte er mit dem Gedanken ſich tröſten, mit welchem er ja ſehr vertraut iſt, daß der Maßſtab, nach welchem wir die Dinge dieſer Welt zu meſſen pflegen, für die hier beſprochenen Verhältniſſe überhaupt nicht paſſe. Aber dennoch beſpricht er ſie; dennoch läßt er ſich darauf ein in menſchlichen Worten ſie zu beſchreiben, nach menſchlichen Gedanken ſie zu beurtheilen.

---

[1]) Ib. 1, 3. Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute dei ac ratione, teneatur. Ib. 8, 5. Et si fas est audere nos in tali re amplius aliquid dicere, potest fortasse anima dei intelligi unigenitus filius ejus. Dabei konnte er aber freilich gegen den ſtoiſchen Begriff einer körperlichen Weltſeele, beſonders in Beziehung auf den Begriff Gottes überhaupt, ſtreiten. C. Cels. VI, 71.

Es ſind zwei Gedanken, welche ihn hierbei nach entgegengeſetzten Richtungen treiben. Der eine, daß der Sohn Gottes als Mittler aller göttlichen Offenbarung auch eben ſo vollkommen ſein müſſe, wie Gott ſelbſt, wenn die Offenbarung vollkommen ſein ſoll. In dieſem Sinne ſind alle die Sätze gedacht, in welchen Origenes die vollkommene Wahrheit, das vollkommene Weſen und die wahre Gottheit in dem Worte Gottes findet. Da lehrte er, der Sohn ſei dem Vater gleich dem Weſen nach und nur dem Subject nach von ihm verſchieden, ein anderes Individuum [1]). Da behauptete er, der Sohn ſei allmächtig wie der Vater, ja nur durch ſeinen Sohn komme dem Vater die Allmacht zu [2]), weil eben nur dieſer als Schöpfer und Machthaber in der Welt gedacht werden ſoll, weil ohne ihn Gott nur in ſich allein verborgen ſein würde ohne Machtübung. Da ſchrieb er dem Sohne das Gute als ſeinem Weſen angehörig zu, ſo wie es dem Vater zukomme, weil er unveränderlich und unwandelbar derſelbe ſei [3]). In dieſer Richtung legte er dem Sohne nicht allein, ſondern auch dem heiligen Geiſte dieſelbe Würde bei, wie dem Vater, unbeſchadet der eigenthümlichen Eigenſchaften und Wirkſamkeiten, durch welche die drei Subſtanzen der Trinität von einander unterſchieden ſind [4]). Dieſe Gleichheit des Sohnes mit dem Vater wird nun natürlich als eine durchaus geiſtige vom Origenes gedacht; ſie beſteht in der Übereinſtimmung und Einerleiheit ihres Willens [1]), in der Vollkommenheit der Erkenntniß, in welcher der Sohn alles mit derſelben Klarheit weiß, mit welcher es der Vater weiß. Denn er iſt die Wahrheit und es giebt keine andere Wahrheit außer ihm; ſo muß er ſein, damit er uns alle Wahrheit mittheilen könne [2]). Aber neben dieſem Gedanken macht ſich der zweite geltend, an mancherlei Bedenklichkeiten ſich anſchließend, daß der Sohn, als eine Hervorbringung des Vaters, als von ihm abhängig, doch geringer ſein müſſe, als ſein Princip. Wir ſehen, es iſt dies die alte Lehre von der Unterordnung des Sohnes unter dem Vater. Da betrachtete er den Sohn als ein Werkzeug ſeines Vaters, als einen Diener ſeines Willens. Er iſt die zweite Urſache, welche, untergeordnet der erſten, geringer ſein muß als dieſe [3]). Er denkt ſich das Verhältniß zwiſchen dem höhern und dem niedern Princip faſt wie das Verhältniß zwiſchen höherem und niederem Begriff; das Höhere umfaßt das Niedere; und dies bedenkend leugnet er nun ſogar das, was wir ihn früher

---

[1] De princ. I, 2, 6; IV, 27 fragm. Graec.; fragm. 5 ap. Redep.; in Joh. II, 2. Über den Unterſchied zwiſchen γενητὸς und γεννητὸς ſ. Huet. Orig. II qu. II, 23.

[2] C. Cels. III, 34; VI, 17; de princ. IV, 8.

---

[1] In. Job. X, 21 ſtreitet er gegen die, welche lehrten μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρός, ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν. Selecta in Psalm. 135 p. 833. οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός. Daher auch ὁμοούσιος. In ep. ad Hebr. fragm. p. 697. Doch konnte dieſer Ausdruck dem Origenes keine ſtreng wiſſenſchaftliche Bedeutung haben, da ihm Gott der Vater über der οὐσία iſt, d. h. keine weſentliche Eigenſchaften hat. Daher heißt der Sohn auch de orat. 15 ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον. Cf. in Job. II, 18.

[2] De princ. I, 2, 10. Per filium enim omnipotens est pater. — — Unam et eandem omnipotentiam patris et filii esse.

[3] De princ. I, 2, 10 fin.

[4] Ib. 3, 7. Mit Schnitzer muß man freilich wohl annehmen, daß die Worte: porro autem nihil in trinitate majus minusve est dicendum etc., Zuſatz des Rufinus ſind; aber das Angegebene bleibt dennoch ſtehen.

---

1) C. Cels. VIII, 12; in Joh. XIII, 36.

2) In Joh. I, 27. *ἀλήθεια δὲ ὁ μονογενής ἐστι, πάντα ἐμπεριειληφὼς τὸν περὶ τῶν ὅλων κατὰ τὸ βούλημα τοῦ πατρὸς μετὰ πάσης τρανότητος λόγον καὶ ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ, ᾗ ἀλήθειά ἐστι, μεταδιδοὺς κτλ.* Ausdrücklich wird hier der Annahme widerſprochen, daß in der Tiefe des Vaters etwas ſein könnte, was der Sohn nicht erkannt hätte.

3) In Joh. II, 6. *οὐδέποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει τὸ δι' οὗ, δευτέραν δὲ ἀεί. — — εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον.* C. Cels. VIII, 14; in Joh. XIII, 3. Chriſtus iſt das Leben, der Vater höher als das Leben.

entſchieden behaupten ſahen, daß der Sohn den Vater eben ſo vollkommen erkenne, wie der Vater ſich ſelbſt [1]. Hierdurch wird es denn ſogar zweifelhaft, ob das Wort Gottes die Wahrheit iſt im vollen Sinne des Wortes und nicht blos ein unvollkommenes Bild der Wahrheit [2]. Denn auch dieſe Form des Zweifels finden wir beim Origenes nicht ſelten erhoben, ob wohl das Bild eben ſo vollkommen ſein könne, als das Abgebildete, und da ergeben ſich Sätze, welche weit entfernt ſind, wie die früher angeführten, dem Sohne, dem Abglanze der göttlichen Herrlichkeit, eine weſentliche Güte, ein wahres Weſen, welches dem Weſen des Vaters gleich käme, zuzuſchreiben; da heißt er nur ein Abbild der Güte des Vaters [3]; da wird ſogar zweifelhaft, ob die weſentliche Güte, die Güte von Natur, welche ihm ſonſt zugeſchrieben wird, nicht allein in dem Sinne zu verſtehen ſei, in welchem wir auch von guten Menſchen ſprechen, denen das Gute durch beſtändiges Verharren im guten Handeln zu ihrer zweiten Natur und zu einer weſentlichen Eigenſchaft geworden ſei[1]). Ja auf eine ſolche Anſicht führen die entſchiedenſten Ausſagen. Der Sohn Gottes iſt nicht der Gott, ſondern nur ein Gott, nicht Selbſt-Gott, ſondern nur durch Theilnahme an der Gottheit ein zum Gott Gemachtes, welches nur durch ſeine beharrliche Anhänglichkeit an Gott dem Vater die Gottheit in ſich eingeſogen hat. Wenn er nicht immer bei Gott geblieben wäre, in unaufhörlichem Schauen der göttlichen Tiefe verharrend, ſo würde er nicht Gott ſein. Eben ſo wie wir zum Worte Gottes uns verhalten und durch Theilnahme an ihm des Vernünftigen und Göttlichen theilhaftig ſind, eben ſo verhält ſich das Wort zum Vater. Es bedarf beſtändig, ſo wie wir, der geiſtigen Speiſe von ſeinem Vater, welcher allein unbedürftig und ſich ſelbſt genug iſt[2]). In dieſem Sinne können wir auch die Einheit

---

[1] De princ. IV, 35. εἰ δὲ ὁ πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν δὲ πάντων τί ἐστιν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱόν. ἄλλος δέ τις ζητήσει, εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται, ὅτι τὸ εἰρημένον, ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν, ἐν πᾶσιν ἀληθές, ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως καὶ τρανοτέρως καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ᾽ ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. In Joh. XXXII, 18.

[2] De princ. I, 2, 6. Nach dem Hieronymus: filium quantum ad patrem non esse veritatem, quantum ad nos imaginariam veritatem.

[3] De princ. I, 2, 12 sq.; in Joh. XIII, 36; in Matth. XV, 10. χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἐνταῦθα μὲν κυρίως τὸ ἀγαθὸν ἐπὶ τοῦ θεοῦ τέτακται μόνον. — — καὶ ὁ σωτὴρ δέ, ὡς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, οὕτως καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ εἰκών.

---

1) De princ. II, 6, 6; IV, 31. In beiden Stellen iſt freilich nur von der Seele Chriſti die Rede, welche aber nach der Lehre des Origenes nicht weſentlich vom νοῦς oder λόγος verſchieden iſt.

2) In Joh. II, 2. πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ ὁ θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο, ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἔστι τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι. — — ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἰσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. Ib. 3; XIII, 34; 36; de princ. I, 2, 2. Vergeblich iſt es die Orthodoxie des Origenes im Nicäniſchen Sinne gegen ſolche Stellen zu retten, wie dies noch neuerdings mehrmals verſucht worden iſt, z. B. von Staudenmaier die Phil. des Chriſtenthums I S. 468 ff. Hier iſt doch gewiß nicht von der Menſchheit Chriſti die Rede.

des Sohnes mit dem Vater faſſen, wenn von ihr geſagt wird, es paßten auf ſie die Worte: die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele [1]. Wir ſetzen noch hinzu, daß an die Vorſtellung, daß der Vater mehr umfaſſe als der Sohn und in Folge derſelben Anſicht auch der Sohn wieder mehr als der heilige Geiſt, auch die Lehre ſich anſchließt, daß der Vater größer ſei als der Sohn und dieſer größer als der heilige Geiſt, indem der Vater alles Sein umfaſſe, der Sohn nur die vernünftigen Weſen, der heilige Geiſt nur die Heiligen. Denn die Ausdrücke, in welche dieſe Lehre gefaßt wird [2], führen allerdings auf die Vermuthung, daß auch in ihr der Gedanke ſich verborgen halte, deſſen Regungen wir jetzt aufſpüren. Doch iſt es nicht nothwendig aus der Weiſe, wie in dieſer Lehre die Gebiete der drei göttlichen Subjecte vertheilt werden, im Sinne des Origenes zu folgern, daß er dem Sohne und dem heiligen Geiſte eine geringere Würde als dem Vater zugeſchrieben habe — wie er dieſe Folgerung auch wirklich ablehnt [3] —; denn ihm beſteht ja die Wahrheit alles Seins doch weſentlich nur in den Vernünftigen und Heiligen.

Verfolgten wir nun dieſe letztere Richtung in der Denkweiſe des Origenes, ſo würden wir ſagen müſſen, daß es keinesweges nur eine unvorſichtige Ausdrucksweiſe bei ihm geweſen ſei, wenn er den Sohn Gottes ein Geſchöpf nannte. Von andern Geſchöpfen unterſcheidet er ſich nur dadurch, daß er niemals das Böſe in ſich hat aufkommen laſſen [1]), daß er vielmehr immer beim Vater geblieben iſt und in deſſen Anſchauung ſeine Vollkommenheit von Ewigkeit her hat; er iſt ihnen aber darin gleich, daß er doch alles Gute nur durch Mittheilung und Theilnahme am Guten hat, und daher müßte denn auch der Satz des Origenes auf ihn angewendet werden, daß dem weſentlich Guten das Gute, welches nur durch Mittheilung gut iſt, nicht gleich ſein könne [2]). Dieſer Denkweiſe iſt es denn auch durchaus entſprechend, daß Origenes den Abſtand zwiſchen dem Schöpfer und ſeinem Sohn unendlich groß findet [3]), denn es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen beiden, wie zwiſchen dem Grunde und dem Begründeten. Wenn man dieſe Folgerungen in das Auge faßt, ſo kann man nicht daran zweifeln, daß Origenes wenigſtens zuweilen geneigt iſt das Wort Gottes nur als ein Geſchöpf zu betrachten.

---

[1] C. Cels. VIII, 12.

[2] De princ. I, 3, 5; 8.

[3] Die ſchon oben angeführte Stelle de princ. I, 3, 7.

Vergleicht man nun dieſe entgegengeſetzten, ſich widerſprechenden Richtungen in der Lehre des Origenes mit einander, um darüber ſich zu entſcheiden, welche von ihnen ſeiner ganzen Denkweiſe weſentlich, welche dagegen nur aus ſolchen Verlegenheiten hervorgegangen ſei, wie ſie einer nur unvollkommen entwickelten Lehrweiſe zu begegnen pflegen; ſo werden wir uns wohl allerdings dafür erklären können, daß die erſtere dem Gedankengange des

---

[1] De princ. IV, 31.

[2] C. Cels. VI, 44. οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.

[3] In Joh. XIII, 25. οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί· εἰκὼν γάρ ἐστι τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἀπαύγασμα οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ ἀϊδίου φωτὸς αὐτοῦ καὶ ἀτμὶς οὐ τοῦ πατρός, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Origenes angemeſſener iſt, als die letztere. Wenn wir darin richtig geſehen haben, daß die Unterſcheidung des Sohnes Gottes von ſeinem Vater ihm deswegen nothwendig ſchien, weil er ſich zu erklären ſuchte, wie der untheilbar eine und unveränderliche Gott doch in vielen Dingen ſei und lebe als unterſcheidbarer Grund dieſer Dinge und ihrer wandelbaren Zuſtände, ſo mußte die weſentliche Richtung ſeiner Lehre dahin gehen anzuerkennen, daß auch die ganze Fülle der Gottheit, die ganze göttliche Kraft in dem Sohne Gottes ſei, daß er nicht als Geſchöpf, ſondern als ſchöpferiſcher Geiſt betrachtet werden müſſe, daß er wahrhaft vollkommen ſei, wie Gott der Vater, damit er ein wahrer Mittler ſein könne zwiſchen dieſen und ſeinen Geſchöpfen, damit er dieſen die ganze Wahrheit offenbaren und das göttliche Weſen mittheilen könne. Hierzu kommt, daß Origenes alles Göttliche als reine Vernunft und reinen Geiſt, als unkörperlich und unſinnlich zu erkennen ſtrebt, dabei aber ſehr gut einſieht, daß nur den Weſen, welche mit dem Sinnlichen zu thun haben, eine Größe und alle dahin einſchlagende Dinge zugeſchrieben werden können, von dem Geiſtigen oder Überſinnlichen dagegen behauptet, wie ſchon früher geſagt, daß es keine Theile habe und deswegen auch nicht theilweiſe ſich mittheilen könne [1]). Wenn man dieſe

---

[1]) De princ. IV, 31. Ne quis tamen nos existimet per haec illud affirmare, quod pars aliqua deitatis filii dei fuerit in Christo, reliqua tamen pars alibi vel ubique, quod illi sentire possunt, qui naturam substantiae incorporeae atque invisibilis ignorant. Impossibile namque est de incorporeo partem dici aut divisionem aliquam fieri.

Grundſätze, die doch gewiß tief im Geiſte des Origenes wurzeln, im Auge hat, ſo wird man wohl nicht anders urtheilen können, als daß nur irgend eine Verlegenheit ihn bewegen konnte den Vater größer als den Sohn zu nennen. An dieſe Grundſätze ſchließt ſich endlich auch noch von einer andern Seite her das Beſtreben an alle zeitliche Vorſtellungen von den überſinnlichen Gründen der Welt zu entfernen. Daher ſagt er vom heiligen Geiſte, über welchen ſeine Lehre übrigens noch eben ſo unvollkommen iſt, wie die Lehre der frühern Kirchenväter, daß man ihm kein Übergehn aus der Unwiſſenheit zum Wiſſen ohne Frevel zuſchreiben könne; denn alle dieſe göttlichen Dinge müßten ohne zeitliche Verhältniſſe gedacht werden [1]). Gewiß gilt dies vom Sohne Gottes nicht weniger; und auch von dieſer Seite werden daher die Vorſtellungen zurückgewieſen werden müſſen, welche ein Übergehen der Vollkommenheit vom Vater auf den Sohn und ähnliche nur dem Zeitlichen angehörige Vorgänge von dieſem ausſagen. Daher können wir es nur als ein Überbleibſel der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe anſehn, wenn Origenes zuweilen den Sohn Gottes mit den Geſchöpfen zu vermiſchen ſcheint. Es geſchieht dies vornehmlich, wie uns ſcheint, aus zwei Gründen, welche aber nur der unvollkommenen Entwicklung ſeiner Lehre angehören, theils weil er die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, welche in ſeinem Geborenwerden ausgedrückt iſt, von der Abhängigkeit der Geſchöpfe vom Schöpfer nicht zu unterſcheiden weiß, theils weil er eine Unvoll-

---

1) Ib. I, 3, 4.

kommenheit der Schöpfung annimmt, welche auch auf ſeine Vorſtellung von der ſchöpferiſchen Kraft Gottes nothwendig zurückwirken mußte.

Um dies letztere richtig zu verſtehen, müſſen wir in ſeine Lehre von der Welt eindringen. Wenn Origenes eine vollkommene Offenbarung Gottes durch ſein Wort behauptet, ſo ſchließt er darin ausdrücklich die Erkenntniß aller Geheimniſſe und mithin auch aller Weſen der Welt ein [1]). Wir können dieſe Anſicht nicht tadeln; ſie liegt nothwendig in der Überzeugung, daß Gott aus ſeinen Werken erkannt werden müſſe und nur durch ſie uns offenbar werde [2]). Daß Origenes durch die Mannigfaltigkeit der Erkenntniſſe, welche uns hiernach zur vollen Einſicht in das Weſen und das Wort Gottes nothwendig ſind, und durch die Länge der Zeit, welche zur Erlangung aller dieſer Erkenntniſſe verlangt werden möchte [3]), ſich nicht ſchrecken läßt, das beweiſt nur den wahrhaft wiſſenſchaftlichen Geiſt, welcher in ihm lebendig iſt. Aber es verbindet ſich mit dieſer Anſicht auch eine Vorſtellungsweiſe, welche er von der Griechiſchen Philoſophie entnommen hatte, die ſchon früher bemerkte, daß der Sohn Gottes in der Platoniſchen Art als die intelligible Welt, die Idee aller Ideen, oder nach ſtoiſchen Begriffen als das eine vernünftige Verhältniß (λόγος), welches alle vernünftige Verhältniſſe in ſich umfaſſe [4]), gedacht werden

---

1) De princ. I, 2, 3; II, 11, 5.

2) Ib. I, 1, 6.

3) Ib. II, 11, 5.

4) C. Cels. V, 39. τὸν δεύτερον θεὸν οὐκ ἄλλο τι λέγομεν ἢ — — τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου τῶν κατὰ φύσιν καὶ προηγουμένως γεγενημένων καὶ εἰς χρήσιμον τοῦ παντὸς λόγον.

könnte. Und dieſe Vorſtellungsweiſe konnte denn freilich nicht leicht mit der chriſtlichen Lehre von einem weſentlichen Unterſchiede zwiſchen dem Schöpfer und ſeinem Geſchöpfe vereinigt werden. Aus ihr fließen mancherlei Ausdrücke, welche auf Emanationslehre gedeutet werden könnten, indem darnach das Wort Gottes angeſehn wird als eine Fülle der vernünftigen Weſen in ſich enthaltend, welche von ihm ausgeht und in einer Menge der Geiſter ſich abſtralt[1], wobei denn offenbar die Untheilbarkeit des Geiſtigen nicht feſtgehalten wird. Doch wir ſind gewohnt ſolche Ausdrucksweiſen beim Origenes nicht gar zu genau zu nehmen, um ſo weniger, je unzweideutiger Origenes über ſeinen Glauben an die Schöpfung aus dem Nichts ſich ausſpricht[2]. Daß ſie jedoch eintreten konnten, ſetzt immer voraus, daß Origenes keineswegs über das Verhältniß der Schöpfung zu Gott ſicher iſt und daß daher auch die Gedanken, in welchen dies Verhältniß ihm weiter ſich entwickeln ſollte, nur in Schwankungen heraustreten konnten.

Wenn Origenes ſeine Vorſtellung, daß die geſchaffenen Geiſter nur Theile des allgemeinen Abglanzes Gottes wären, feſtgehalten hätte, ſo würde er nicht haben überzeugt ſein können, daß die Werke Gottes vollkommen ſein müßten. Und doch ſpricht er dieſe Überzeugung zu wiederholten Malen aus, indem er behauptet, im Paradiſe oder vor der Sünde wären die vernünftigen Weſen vollkommen geweſen, denn der vollkommene Gott hätte nichts Unvollkommenes machen können [1]). An dieſen Gedanken ſchließt ſich auch der andere an, daß alle Geiſter urſprünglich ſich gleich geweſen wären, weil die Vollkommenheit eines jeden eine jede Verſchiedenheit unter ihnen ausſchließe. Aus einem Grunde ſtammend, welcher ohne Verſchiedenheit iſt, konnten ſie alle nur einer Art ſein, oder, wie dies in einer mehr Platoniſchen Weiſe gefaßt wird, es würde der Gerechtigkeit Gottes widerſprechen, wenn die Gaben unter ſie ohne einen Grund und ohne ihre Schuld oder ihr Verdienſt ungleich vertheilt worden wären [2]).

---

[1] In Joh. XXXII, 18. ὅλης μὲν οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν υἱόν — — φθάνειν μέντοι γε ἀπὸ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου τῆς ὅλης δόξης μερικὰ ἀπαυγάσματα ἐπὶ τὴν λοιπὴν λογικὴν κτίσιν.

[2] De princ. I praef. 4; in genes. p. 2. In dieſen Stellen iſt nicht allein von der Schöpfung der Materie die Rede.

Aber die urſprüngliche Vollkommenheit der Geſchöpfe, ſo wie ſie geſetzt iſt, verhindert den Origenes nicht anzuerkennen, daß ſie ihre Vollkommenheit doch erſt durch ihr eigenes Zuthun gewinnen ſollen. Denn dieſe Vollkommenheit der Geſchöpfe iſt doch von einer eigenen Art, der Vollkommenheit des Schöpfers keineswegés vergleichbar. Dem Schöpfer oder der Gottheit in allen ihren drei Hypoſtaſen iſt das Gute weſentlich; den Geſchöpfen dagegen wohnt es nicht von Natur oder ihrer Subſtanz nach, ſondern nur als Accidens und in einer wandelbaren Weiſe bei. Zur Heiligkeit und Sicherheit im Guten können ſie daher nur durch ihre eigenen Thaten gelangen, da es in ihrem Weſen liegt, daß ſie nicht weniger des Böſen als des Guten fähig ſind [1]). Daher zweifelt Origenes nicht, ſich dahin zu entſcheiden, daß es ſelbſt der göttlichen Allmacht unmöglich war den Menſchen und überhaupt allen geſchaffenen Geiſtern, welche ja ihrem Urſprunge nach alle einander gleich ſind, von Anfang an eine vollkommen feſte Tugend zu verleihen. Denn dieß widerſpräche der Natur der Dinge, da die Tugend nur durch freie That gewonnen werden kann, und wer daher die Freiheit aufheben wollte, auch die Tugend aufheben würde [2]). Deswegen iſt denn auch kein Geſchöpf von Natur ein Sohn Gottes, ſondern jedes empfängt nur das vollkommene Vermögen ein Sohn Gottes zu werden, allmälig mehr und mehr die Worte Gottes hörend und in Liebe zu ſeinem Nächſten weiter ſtrebend, bis es die Vollkommenheit, welche ihm beſtimmt iſt, ſich angeeignet hat [3]). Gut zu leben, das iſt unſer Werk [4]). Allen dieſen Sätzen liegt derſelbe Gedanke zum Grunde, daß die geſchaffenen Geiſter urſprünglich des Guten und der Vollkommenheit nicht in Wirklichkeit theilhaftig ſind, ſondern nur das Vermögen zu allem Guten empfangen haben. Hierin beſteht ihre angeſchaffene Vollkommenheit.

---

[1]) In Joh. XIII, 37. *πῶς οὐκ ἄτοπον τὸν — πατέρα ἀτελοῦς ποιητὴν γεγονέναι;* Ib. 42. *καθ' οὓς γέγονεν ἕκαστον τῶν κτισμάτων λόγους, ἐστὶ καλόν.* Cf. c. Cels. VI, 69; de princ. II, 1, 1.

[2]) De princ. I, 6, 2; II, 1, 1; 9, 4; 6. Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi propter se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Ib. 7.

---

[1]) De princ. I, 2, 4; 5, 3; 5; 8, 2. Nihil est in omni rationabili natura, quod non tam boni, quam mali sit capax.

[2]) C. Cels. IV, 3. οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ θεῷ θείᾳ δυνάμει μηδ' ἐπανορθώσεως δεομένους ποιῆσαι τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' αὐτόθεν σπουδαίους καὶ τελείους. — — ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν.

[3]) In Joh. XX, 27.

[4]) De princ. III, 1, 6.

Wir ſehen, Origenes hält die Freiheit des Willens für etwas, was den geſchaffenen Geiſtern weſentlich iſt, weil alle geſchaffene Geiſter das gleiche vernünftige Weſen haben. Denn der Vernunft iſt die Freiheit weſentlich; darin unterſcheidet ſie ſich von den lebloſen Dingen nicht minder, als von den Pflanzen und unvernünftigen Thieren, wenn auch einige von dieſen der Vernunft nahe kommen, daß ſie den Vorſtellungen, welche ihr von außen erregt werden, nicht zu folgen genöthigt iſt, ſondern die Wahl hat, ob ſie den Vorſtellungen beiſtimmen will, welche zum Guten oder denen, welche zum Gegentheil aufrufen [1]. Der Begriff der Freiheit, welcher hierbei zum Grunde liegt, beruht auf der ſtoiſchen Lehre, daß es in unſerer Gewalt ſei die Vorſtellungen, welche natürlich und mit Nothwendigkeit in uns entſtänden, zum Guten oder zum Böſen zu gebrauchen, ihnen Beifall zu geben oder nicht.

---

[1] Ib. 3. τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προςκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος. Die ganze Unterſuchung vom zweiten §. an, ſo wie die in der Parallelſtelle de orat. 6 ſchließt ſich an ſtoiſche Begriffe an, z. B. an die Unterſcheidung zwiſchen ἕξις, φύσις, ψυχὴ und λόγος, an die Begriffe der φαντασία, des χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις, der ὁρμή, der συγκατάθεσις u. ſ. w. So der ganze Begriff der Freiheit, alſo wieder ein Hauptbegriff der Lehre des Origenes.

Daß dem ſo ſei, dafür beruft ſich Origenes auf unſere Erfahrung, welche zeige, daß alle Beweggründe nur eine Wahrſcheinlichkeit uns darböten, aber keine zwingende Gewalt über die in uns herſchende Vernunft ausüben könnten [1]). Wenn wir nun durch dieſe Sätze davon frei geſprochen werden, daß wir durch die von außen angeregten Vorſtellungen bewegt werden könnten mit Nothwendigkeit, ſo will Origenes auch von der andern Seite nicht zugeben, daß unſere innere Natur das nothwendig Bewegende in unſern Handlungen ſei, indem wir durch die erziehende Vernunft ſie zu leiten und zu überwinden vermöchten [2]). Aber außerdem muß er ſeine Lehre von der Freiheit der Geiſter auch gegen den Einwurf vertheidigen, daß die Vorſehung und die Allmacht Gottes uns zum Guten oder Böſen beſtimme. Die Vorſehung Gottes ſoll die Freiheit der Vernunft nicht aufheben, weil ſie den freien Willen vorausſetze und daher alles nach der Vorausſicht des guten oder böſen Willens beſtimmt habe [3]). Die Mitwirkung Gottes aber zur Vollbringung des Guten will Origenes natürlich nicht ausſchließen; vielmehr wenn wir zum Heile gelangen, ſo iſt dies bei

---

1) De princ. III, 1, 4. *εἰ δέ τις αὐτὸ τὸ ἔξωθεν λέγοι εἶναι τοιόνδε, ὥστε ἀδυνάτως ἔχειν ἀντιβλέψαι αὐτῷ τοιῷδε γενομένῳ, οὗτος ἐπιστησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας.* De orat. 6. *πιθανοῖς λόγοις χρώμενος.*

2) De princ. III, 1, 5. *πάλιν δὲ αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι.* Hierin ſtimmt er mit den neuern Stoikern nicht völlig überein.

3) De orat. 6; in Gen. 6 p. 10. Aus dieſem Grunde wird auch der Zuſammenhang unſerer Handlungen mit den Zeichen der Geſtirne vertheidigt, worauf die Aſtrologie beruht.

Weitem mehr das Werk Gottes als das Werk des Menſchen, ſo wie auch der Steuermann, welcher ſein Schiff in den Hafen bringt, mehr Gott die Ehre geben wird, als ſich ſelbſt; dennoch hebt dies die Freiheit des Menſchen nicht auf; denn ſonſt würden die Gebote vergebens ſein und weder Lob noch Tadel über Gute und Böſe ausgeſprochen werden können [1]. Was das Entſcheidendſte iſt, das Böſe dürfen wir Gott nicht zuſchreiben; kein vernünftiges Weſen iſt zum Böſen und zum Verderben beſtimmt; Gott läßt das Böſe zu, vollbringt es aber nicht; nur aus der Freiheit der vernünftigen Weſen iſt es abzuleiten [2]. So mag allerdings anerkannt werden, daß die wahre Erkenntniß Gottes und das Heil unſerer Seele nur von Gott verliehen werden kann; denn dazu reicht unſer Wille nicht hin das reine Herz, welches allein Gott ſchauen kann, uns zu geben; aber alles dies hängt doch auch von unſerer Freiheit ab, indem Gott ſeine Gnade nur denen zu verleihen beſchloſſen hat, von welchen er vorherſah, daß ſie derſelben ſich würdig machen würden [3]. Auch in dieſer Beziehung hält Origenes das feſt, worin ihm hauptſächlich die Freiheit des Willens zu beſtehen ſcheint, die Unabhängigkeit nemlich des Willens von der Vorſtellung oder dem Theoretiſchen überhaupt. Zwar laſſe ſich der freie Wille zum Guten nicht ohne die

---

[1] De princ. III, 1, 18. *καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.*

[2] C. Cels. VII, 68; in ep. ad Tit. p. 696.

[3] C. Cels. VII, 33. *ἐπεὶ δ' οὐκ αὐτάρκης ἡ ἡμετέρα προαίρεσις πρὸς τὸ πάντῃ καθαρὰν ἔχειν τὴν καρδίαν, ἀλλὰ ἡμῖν δεῖ κτίζοντος αὐτὴν τοιαύτην.* Ib. 42; 44.

Erkenntniß des Guten oder Gottes denken; aber ſelbſt die Erkenntniß Gottes zwinge uns nicht zum Guten uns zu neigen; wenn wir nicht ſelbſt etwas dazuthäten, käme es nicht in uns zu Stande [1]). Eine andere Auskunft bietet die Formel dar, der allgemeine Wille zum Guten ſei uns zwar von Gott gegeben, aber die beſondere Richtung des Willens auf dies oder jenes, auf Gutes oder Böſes hange von uns ab [2]).

Aus dieſer Lehre von der Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe geht es nun auch hervor, daß ſie wandelbar ſind. Ihre Natur kann das unwandelbare Weſen Gottes nicht faſſen [3]). Die Vollkommenheit, welche ihnen von Gott verliehen iſt, iſt ihnen eben deswegen nicht eigen; denn alles, was uns gegeben iſt, kann wieder von uns genommen werden oder von uns weichen. Unſere Freiheit iſt uns durch die Gnade Gottes verliehen, damit wir das uns Gegebene uns ſelbſt aneignen; aber es liegt freilich darin auch die Möglichkeit vom Guten abzuweichen [4]). Es iſt nun die Vorausſetzung des Origenes, daß die geſchaffenen Geiſter wirklich von Gott abgefallen ſind und zum Böſen ſich gewendet haben. Auf dieſe

---

1) De princ. III, 1, 22. *οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεισφέρωμεν.*

2) Ib. 19.

3) C. Cels. V, 21. *οὐ γὰρ δύναται χωρῆσαι τὸ πάντη ἄτρεπτον τοῦ θεοῦ.* In Joh. II, 11.

4) De princ. II, 9, 2. Omne, quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigitur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret.

Vorausſetzung führt ihn die mangelhafte Beſchaffenheit der Dinge dieſer Welt, wie nicht minder, daß alle geſchaffene Weſen von einander verſchieden ſind, nicht in gleicher Weiſe der Vollkommenheit theilhaftig, welche die Güte Gottes urſprünglich ihnen geſchenkt hatte. Ein Grund hiervon in Gott iſt nicht vorauszuſetzen, ſondern nur in der Freiheit der vernünftigen Weſen, urſprünglich aber waren alle Geſchöpfe vernünftig. Seltſam könnte es nun auf den erſten Anblick ſcheinen, daß Origenes annimmt, alle vernünftige Weſen wären gefallen oder doch nicht der Vollkommenheit theilhaftig 1), mit Ausnahme allein der Seele unſeres Erlöſers, deren Begriff in das Syſtem des Origenes nur wider Willen ſich fügt. Allein dieſe Annahme hängt doch auf das Genaueſte mit ſeinen philoſophiſchen Begriffen zuſammen. Sie hat zunächſt ihre Stütze darin, daß die geſchaffene Welt überhaupt als eine Einheit angeſehn wird, beſonders die geiſtige Welt, welche ihre Vollendung nur in vollkommener Einheit mit ſich und mit ihrem Schöpfer gewinnen kann. Indem daher Geiſter von dieſer Einheit abfallen, wird dieſelbe geſtört, und alle, welche an ihr Theil haben, werden dadurch aus dem Zuſtande ihrer Vollkommenheit gebracht. Der

---

1) De princ. II, 9, 6. Quoniam rationabiles ipsae creaturae — — arbitrii facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit vel ad defectum per negligentiam traxit. Et haec exstitit causa — — diversitatis inter rationabiles creaturas. Daß alle vernünftige Weſen, ſelbſt die höhern Engel der Vollkommenheit nicht theilhaftig ſind, geht vornehmlich daraus hervor, daß auch allen Engeln Körper und Seele beigelegt werden. De princ. I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; 8, 1; IV, 27; 35.

Abfall von Gott bringt eine Spaltung der Geiſterwelt hervor, welche nur durch die Weisheit Gottes wieder zu einer Einheit hergeſtellt wird 1). Dieſe Einheit geſtattet es nun auch nicht, daß irgend ein Geſchöpf, wäre es auch unſer Erlöſer ſelbſt, der Vollkommenheit ſich erfreue, ſo lange noch auch nur eins von ihnen verloren und der Nichtigkeit anheim gefallen iſt. Es iſt ein Mitgefühl Aller mit Allen in ihr vorhanden und die Seligkeit der Übrigen mußte durch die Unſeligkeit der Einen geſtört werden. Als ein Körper haben alle Dinge in ihrem Heile und in ihrem Unheile ſich zu betrachten 2). Hiermit hängt auch die Lehre vom Teufel zuſammen, welche überhaupt den Sinn hat das Böſe als ein allgemein-weltliches, als eine die ganze Geſchichte aller werdenden Dinge ergreifende Thatſache darzuſtellen und in dieſem Sinne auch vom Origenes aufgefaßt wird, indem er den Teufel als den Anfang einer neuen Bildung in der Welt anſieht, welche von ihm auf die übrige Welt übergeht 3). In einer ähnlichen, wenn auch beſchränktern Bedeutung wird nicht weniger die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchen genommen, welche vom Falle Adams

---

1) De princ. II, 1, 2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semetipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat.

2) Hom. in Lev. VII, 2. Unum enim corpus est, quod justificari exspectatur, unum, quod resurgere dicitur in judicio.

3) In Joh. XX, 20 p. 335; 21 p. 343.

abgeleitet wird, weil eben die ganze Menſchheit als Einheit betrachtet werden müſſe, an welcher der einzelne Menſch der Theilnahme ſich nicht entziehen könne 1). Wegen des Zuſammenhangs aller Dinge in der Welt mußte alſo Origenes ſetzen, daß der Abfall der Geiſter von Gott die ganze Welt durchdringe und kein Geiſt gedacht werden könnte, welcher nicht in einer nähern oder entferntern Weiſe an ihm Theil hätte. Auch die Geiſter, welche nicht gefallen ſein ſollten, werden in das Geſchick der übrigen Welt verflochten und haben an der Eitelkeit und an den niedern Zuſtänden Theil, welche alle Dinge der ſinnlichen Welt erfahren müſſen 2).

Zu dieſer Annahme aber führte überdies noch ein anderer Punkt in der Lehre des Origenes. Es liegt nemlich, wie wir geſehen haben, ſchon in ſeinem Begriffe des Geſchöpfes die Wandelbarkeit des Lebens. Wenn nun dieſe hauptſächlich in der Rückſicht hervorgehoben wird, um daraus den Abfall der Geſchöpfe von Gott zu erklären, ſo iſt doch ihr Begriff dadurch keinesweges erſchöpft, ſondern dieſer erſtreckt ſich auch auf den Wandel im Guten, in welchem die Geſchöpfe die Tugend ſich zu eigen machen und in der Nachahmung Gottes fortſchreiten ſollen 3). Es liegt daher der Lehre des Origenes weſent-

---

1) C. Cels. IV, 40; in Joh. I, 22.

2) De princ. III, 5, 4. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, quae ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deductae sunt licet non volentes.

3) S. oben de princ. II, 9, 2. Quo scilicet bonum in eis proprium fieret. Ib. 6. Ad profectum per imitationem dei.

lich der Gedanke zum Grunde, daß die Geſchöpfe erſt durch ihr Werden, durch ihre Handlungen oder ihr Leben zum Guten gelangen ſollen, und daher kommt es, daß er jedes Geſchöpf, wie vollkommen oder unvollkommen es auch ſein möge, doch nicht anders ſich denken kann, als nur in einer Verbindung ſeines geiſtigen Weſens mit dem Körperlichen, Sinnlichen und Materiellen 1); und dies ſetzt denn natürlich eine Beſchränkung ſeines Seins voraus, da nichts Sinnliches eine vollkommene Wahrheit hat, ſondern wenn auch nicht gänzlich Täuſchung iſt, ſo doch nur eine Analogie zum Wahren, zum Intelligibeln hat 2). Eine ſolche Beſchränkung nun, in welcher die geſchaffenen Geiſter urſprünglich ſind, konnte vom Origenes auch wohl als ein Böſes oder Unreines an ihnen angeſehn werden, da er das Böſe überhaupt nur als einen Mangel des Guten betrachtet 3). Es wird einleuchten, daß dieſe Anſicht auf das Genaueſte damit zuſammenhängt, daß die Geſchöpfe als Weſen angeſehn werden,

---

1) De princ. I, 6, 4. Nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere et subsistere sine corporibus possunt, cum solius dei, i. e. patris et filii et spiritus sancti, naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adjectionis societate intelligatur subsistere. Ib. II, 2, 1 sq.; IV, 35. Quoniam necesse erat uti corporibus intellectualem naturam, quae et commutabilis et convertibilis deprehenditur ea ipsa conditione, qua facta est; quod enim non fuit et esse coepit etiam hoc ipso naturae mutabilis designatur; ideo nec substantialem habeat vel virtutem vel malitiam, sed accidentem etc. Hom. in Gen. I, 2.

2) In Joh. I, 24 p. 28.

3) Ib. II, 7.

welche nicht die ganze Vollkommenheit des Schöpfers in ſich faſſen können 1).

Hiermit ſtimmt auch ſeine Lehre von einer unendlichen Reihe ſinnlicher Welten auf das Genaueſte zuſammen, wie ſeltſam ſie auch ſich darſtellen mag. Die Art, wie er dieſelbe zu begründen ſucht, iſt freilich nicht ſehr dazu geeignet die Gedanken, welche ihn dabei leiten, in ein klares Licht zu ſetzen; dieſe ſelbſt ſind aber merkwürdig genug. Er denkt dadurch entgegengeſetzte Richtungen ſeiner Lehre zu vereinen. Von der einen Seite aus denſelben Gründen, aus welchen er die Ewigkeit des ſchöpferiſchen Wortes ableitete, floß ihm auch die Ewigkeit der Schöpfung 2). Von der andern Seite mochte er doch auch die Lehre vom Anfange der Welt, wie die chriſtliche Lehre, wie Platon und die Stoiker ſie einſtimmig behaupteten, nicht verwerfen. Er beruft ſich daher auf einen Grundſatz, der ihm tief eingeprägt iſt, um ſie zu retten. Nichts Unendliches iſt begreiflich, ſelbſt Gott kann Unendliches nicht faſſen. Soll daher die Welt begreiflich ſein, ſo muß ſie ihre Grenzen haben in der Zeit, wie im Raume; weder ohne Anfang, noch ohne Ende iſt ſie zu denken 3); eben ſo wie Gott dürfen wir ſie nicht als etwas Maßloſes betrachten; nur eine beſtimmte Zahl der vernünftigen Weſen, meint er mit dem Platon, könne ſie in ſich umfaſſen, ſo viel als Gott für genügend erkannte, und darnach wird auch das Maß der Materie in der

---

1) In Joh. XXXII, 18; c. Cels. VI, 33.

2) De princ. I, 2, 10; III, 5, 3.

3) Ib. 1; 2; c. Cels. I, 19.

Welt ſich richten müſſen [1]. Dieſe ſich widerſprechenden Sätze von der Ewigkeit der Schöpfung und der begrenzten Dauer der Welt glaubt er nun dadurch vereinigen zu können, daß er eine unendliche Aufeinanderfolge unzähliger, aber begrenzter Welten annimmt, durch welche dieſelben vernünftigen Weſen in wechſelnden Schickſalen hindurchgingen, während die Materie an ihnen bald entſtände, bald verginge, je nachdem ſie derſelben bedürften oder nicht [2]. Gleichſam als wäre eine unendliche Reihe der Welten begreiflicher und weniger maßlos, als eine unendliche Welt. Man ſieht, Origenes hat von dem Vorurtheile, daß die Welt ewig ſein müſſe, wie Gott, ſich nicht loszumachen gewußt. Er ſteht hierin bei Weitem weniger auf der Seite des Platon, als des Ariſtoteles oder noch mehr der Stoiker. Seine Anſicht iſt weſentlich nur darin gegründet, daß er einen Anfang der Welt nicht denken kann, ſondern die geiſtige Welt als einen nothwendigen Abglanz Gottes, der von Ewigkeit geweſen ſein müſſe, nach Weiſe der Emanationslehre ſich denkt, neben dem ewigen Sein ein ewiges Werden. Was er von Beweiſen für ſeine Anſicht außerdem noch beibringt, iſt beſonders von der Seite des unendlichen Rückgangs in das Frühere ſehr ſchwach. Er ſtützt ſich darauf, daß wir ein früheres Leben annehmen müßten, um uns die Verſchiedenheit des Lohns und der Strafe, überhaupt der Schickſale dieſes Lebens erklären zu können [1]), woraus denn doch, angenommen daß dieſe aus den Verſchiedenheiten des gegenwärtigen Lebens nicht erklärt werden könnten, immer nur auf ein früheres Leben, aber nicht auf eine unendliche Reihe früherer Welten geſchloſſen werden könnte. Dagegen treten die wahren Gründe ſeiner Anſicht beſſer hervor, wenn er den unendlichen Fortgang ſpäterer Welten beweiſen will. Er meint, wenn die vernünftigen Geſchöpfe nun auch von aller Sünde ſich gereinigt haben ſollten, ſo würden ſie doch noch ihre Freiheit behalten und deswegen von neuem abfallen können, indem auch Gott einen ſolchen Abfall wohl nicht verhindern würde, damit ſie nicht vergäßen, daß ſie nur durch göttliche Gnade und nicht durch ihre eigene Natur und Tugend die Vollkommenheit erreicht hätten [2]). Auch dies, muß man geſtehn, iſt nicht zum Beſten mit einer willkürlichen Vermuthung vermiſcht, aber doch enthält es den wahren Grund des Origenes. Derſelbe tritt auch in ſeinem Streite gegen die ſtoiſche Lehre heraus, daß die auf einander folgenden Welten alle einander vollkommen gleich ſein würden. Denn nicht die Nothwendigkeit lenke den Lauf der Welt, ſondern dieſer hange von der Freiheit des Willens ab, welche in verſchiedener Weiſe vom Guten ſich abwendend auch Grund verſchiedener Weltbildungen

---

[1] De princ. II, 9, 1; IV, 35.

[2] Ib. II, 3, 1; 3, wobei aber die Überſetzung des Hieronymus und das Griechiſche Fragment zu vergleichen iſt. Ib. IV das 7. Fragm. bei Redep. ἀνάγκη μὴ προηγουμένην τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλ᾽ ἐκ διαλειμμάτων ὑφίστασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα σωμάτων· καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι.

---

1) In Joh. II, 25; de princ. III, 3, 5.

2) Ib. II, 3, 3. Indulgente hoc ipsum domino, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse.

werden müſſe [1]). Wir erkennen hierin, wie Origenes von dem Gedanken geleitet wird, daß doch den Geſchöpfen das Gute niemals weſentlich beiwohnen könne; ſelbſt wenn ſie durch ihre Freiheit unter der Leitung Gottes es erreicht haben ſollten, bleibt ihnen noch dieſe Freiheit als das unglückſelige Vermögen, welches ſie auch wieder zum Böſen führen könnte. So denkt ſich Origenes dieſe gegen Gutes und Böſes gleichgültige Freiheit als ein Zeichen der Unvollkommenheit der vernünftigen Geſchöpfe. Weil ihnen das Gute nicht weſentlich iſt, können ſie es immer nur durch ihren freien Willen gewinnen und daher auch immer nur in einer thätigen Entwicklung, welche durch Abfall und Rückkehr hindurchgehen muß, ſich zu eigen machen. Daraus würde denn auch folgen, daß den geſchaffenen Weſen das Werden und das zeitliche Daſein etwas Nothwendiges iſt und daß ſie alle in der That einen Antheil am Materiellen haben müſſen.

Gegen dieſe Anſicht ſcheint es nun aber allerdings zu verſtoßen, daß Origenes die Schöpfung der Materie und der materiellen Welt von der Schöpfung der Geiſter unterſcheidet und jene für etwas Späteres zu halten ſcheint, als dieſe, nur für eine Folge des Abfalls der Geiſter. Vorher, denkt er ſich, lebten die Geiſter in der überſinnlichen Welt ohne Theil zu haben an dem Körperlichen oder an der Materie, als aber der Abfall von Gott eintrat, wurde die Materie von Gott aus dem Nichts geſchaffen und die Welt dieſer Eitelkeit zur Strafe unterworfen [2]). Sie trat erſt ſpäter ein, ſo wie die Verſchiedenheit der Geiſter, weil ohne Körper nichts verſchieden ſein konnte; denn die rein geiſtige Natur wird als eine durchaus einartige gedacht [1]), während die Materie dem Origenes nach Ariſtoteliſchem Begriff das Subject aller Verſchiedenheiten, alles Werdens, im Allgemeinen ohne beſtimmte Beſchaffenheit, aber alle Beſchaffenheit anzunehmen fähig und niemals ohne die eine oder die andere Beſchaffenheit iſt [2]). Allein dieſe Lehrweiſe von der ſpätern und zeitlichen Entſtehung der materiellen Welt gehört nur einem unvollkommenen Ausdruck an, welchen Origenes gebraucht, entweder um der gewöhnlichen Anſicht näher ſich anzuſchließen, oder weil er dadurch die Materie als etwas dem Geiſtigen Untergeordnetes und nur als eine Folge der urſprünglichen Beſchränktheit der Geiſter darſtellen will. Daher geſchieht es denn auch, daß die Hervorbringung der materiellen Welt nur als eine Bildung der Materie von ihm geſchildert wird [3]) und daß er nur ſcheinbar die Wahl läßt, ob wir ſagen wollen, die Materie ſei für die geſchaffenen Geiſter oder nach ihnen geſchaffen worden; denn nur der Ordnung nach ſind die geſchaffenen Geiſter vor der Materie, können aber nur in Gedanken von dieſer getrennt werden [4]).

---

[1]) Ib. 4.

[2]) De princ. III, 5, 4; in Joh. I, 17. ὕλην ταύτῃ καὶ

ἀσώματον ζωὴν ζώντων ἐν μακαριότητι τῶν ἁγίων ὁ καλούμενος δράκων ἄξιος γεγένηται ἀποπεσὼν τῆς καθαρᾶς ζωῆς πρὸ πάντων ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι. Dagegen, daß die Materie ewig ſei, erklärt er ſich wiederholt; aber freilich der Ausdruck ewig iſt zweideutig; ſie iſt aus dem Nichts geſchaffen. In Joh. I, 18; de princ. I, 3, 3; II, 1, 4; in Genes. p. 3.

[1]) De princ. II, 1, 4.

[2]) De orat. 27 p. 246; de princ. II, 1, 4: IV, 33.

[3]) In Joh. I, 17; XX, 20 p. 335; 21 p. 343.

[4]) De princ. II, 2, 2. Si vero impossibile est hoc ullo

Aber allerdings nimmt nun nach dem Abfall der Geiſter von Gott die Materie erſt eine beſtimmte Geſtalt an und es entſteht erſt nach demſelben und wegen deſſelben eine ſinnliche Welt. Denn die urſprüngliche Materie iſt nur die natürliche und allgemeine Beſchränktheit der geſchaffenen Geiſter. Dieſe iſt auch nichts Böſes; nur die Anhänglichkeit der Geiſter an der Materie, an dem Unreinen und Endlichen in unſerer Natur bringt das Böſe hervor und es geſtaltet ſich nun die unbeſtimmte Materie zu einem beſtimmten Körper 1). Dieſe Geſtaltung wird vom Origenes als eine Thätigkeit Gottes angeſehn; wenn Origenes dabei die Schöpfung der Materie aus dem Nichts als ein Mittleres einſchiebt, ſo können wir dies nur als eine Form der Darſtellung anſehn, welche aus den Lehren früherer Kirchenväter entnommen wurde; auch trägt es nichts Weſentliches aus, da Origenes ſelbſt das Daſein einer ungebildeten Materie für eine leere Abſtraction erklärte. Die Bildung der Materie aber mußte er natürlich Gott zuſchreiben, weil er alles in dieſer Welt als abhängig von Gottes Willen ſich dachte; doch wirkt der Wille Gottes hierin nicht willkürlich, ſondern zu den Zwecken der Schöpfung, alſo um die abgefallenen Geiſter

---

modo affirmari, i. e. quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et S. S., necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa vel vixisse vel vivere. So auch die oben angeführten Stellen ib. I, 6, 4; II, 2, 1 sq.; IV, 35; hom. in Genes. 1, 2.

1) C. Cels. IV, 66; in Joh. XX, 14 p. 328.

zu ſtrafen und durch Erziehung zu ihrem Urſprunge zurück zu leiten. Die unvernünftige Schöpfung iſt nichts anderes, als eine Bildung aus der Materie, welche nach dem ſittlichen Zuſtande der gefallenen Geiſter ſich richten muß 1). Alle Geiſter empfangen nach ihrem Verdienſt ihre Stelle und Ordnung auch in dieſer ſinnlichen Welt und daher hängt die Verſchiedenheit ihrer Körper von der Verſchiedenheit der Geiſter ab, ſo wie alles in der Welt weſentlich nur der Geiſter wegen iſt und nur nebenbei auch den unvernünftigen Weſen von der Ordnung aller Dinge etwas zu Gute kommt 2). Durch die Bildung der Materie aber hat Gott den Zuſammenhang der Welt verfeſtigt. Denn da der Abfall der Geiſter von ihrem gemeinſamen Grunde ſie in verſchiedene Arten des Daſeins zerriſſen und in Zwietracht geſpalten hat, ſo war es nöthig ſie mit einander wieder zu verbinden nach einem nothwendigen Geſetze, wenn auch mit Bewahrung ihrer Freiheit, und dies iſt dadurch geſchehen, daß die verſchiedenen Theile dieſer ſinnlichen Welt wie Glieder eines lebendigen Weſens zu einem gemeinſamen Zwecke vereinigt wurden 3).

Auch in dieſer Vorſtellungsweiſe des Origenes iſt manches, was Anſtoß erregen kann und ihn ſelbſt zu

---

1) De princ. II, 1, 1; 9, 1; IV, 35; c. Cels. I, 32; 33. οἰκεῖα τοῖς ἤθεσι τῶν ψυχῶν πάντ' εἶναι τὰ σώματα.

2) De princ. I, 6, 2; II, 1, 4; c. Cels. IV, 74 mit Berufung auf die Lehre der Stoiker.

3) De princ. II, 1, 2. Ne scilicet tam immensum mundi opus dissidiis solveretur animorum. Ib. 3. Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intelligendus est status, sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur etc.

Schwankungen führt. Man braucht nur etwas genauer in ihre Einzelheiten einzugehn, um dies zu bemerken. Gehen wir auf den Grund zurück, aus welchem die Verſchiedenheit der Dinge in dieſer ſinnlichen Welt abgeleitet wird, ſo kommen wir dabei nur auf einen Gradunterſchied derſelben. Alle Geiſter ſind urſprünglich einer Natur und Art; ſie können mit einer gleichartigen Maſſe verglichen werden; ihre Verſchiedenheit aber geht nur daraus hervor, daß ſie mehr oder weniger, ſchneller oder langſamer von Gott abgefallen ſind und daher das Böſe in einem größern oder geringern Maße angenommen haben, Gott näher oder ferner ſtehen [1]). Hiermit ſtimmt es denn auch überein, daß die Körper, mit welchen die Geiſter bekleidet ſind, nach Graden unterſchieden werden, indem einige heller, andere dunkler ſein ſollen im Verhältniß zur Güte oder Bosheit der Geiſter. Origenes ſcheint geneigt alle Verſchiedenheiten der Körperwelt auf Verdichtung oder Verdünnung der Materie zurückzuführen [2]). In dieſem Gange ſeiner Gedanken entfernt er ſich weit von der Platoniſchen Ideenlehre und ſchließt ſich dagegen an die Anſichten der Stoiker an, welche alle Verſchiedenheiten auf die verſchiedenen Grade in der Spannung der Kräfte zurückführen wollten. Auffallend aber ſticht dieſe Richtung ſeiner Lehre gegen die Meinung ab, daß die Arten und Gattungen der Dinge als in der ewigen Wahrheit des Sohnes Gottes enthalten, auch ewig ſein müßten [3]).

---

1) Ib. I, 6, 2; III, 1, 21; IV, 29; in Joh. II, 17; in Matth. XV, 27.

2) De princ. II, 2, 2; 8, 4; 10, 8.

3) De princ. I fragm. 3 ed. Redep.

Wenn ihm aber auch in der geiſtigen Welt alle Unterſchiede auf Gradunterſchiede hinauslaufen, ſo hält er doch den Unterſchied zwiſchen dem Geiſtigen und dem Körperlichen, zwiſchen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen in einem ſtrengen Gegenſatze feſt. Dadurch daß er Geiſtiges und Vernünftiges, Körperliches und Unvernünftiges in einem ſolchen Gegenſatze betrachtet und das Vernünftige allein im Menſchen und in den höhern Ordnungen der Dinge, aber keine Spur davon in Thieren und Pflanzen findet, wird er denn auch zu ſeinem Widerſpruche gegen die Platoniſche Lehre von der Seelenwanderung geführt. Seine Lehre vom Herabſteigen der geiſtigen Natur durch verſchiedene Grade, welcher ſich alsdann auch verſchiedene Grade der körperlichen Natur zugeſellen mußten, konnte allerdings die Lehre von der Seelenwanderung zu begünſtigen ſcheinen, wie er ja auch wirklich die Seelen durch verſchiedene Welten und verſchiedene Leiber wandern läßt; und in der That finden ſich Spuren, daß Origenes früher jener Platoniſchen Anſicht nicht abgeneigt war [1]; allein in ſeinen ſpätern Schriften widerſpricht er ihr entſchieden, indem er ſich darauf ſtützt, daß die Seele zwar verſchiedene Grade der Vernunft haben, aber doch nie aus einer vernünftigen zu einer unvernünftigen werden könne. Dem widerſpricht nemlich das Ebenbild Gottes, der unauslöſchliche und ewige Charakter der Menſchen, der vernünftigen Weſen; dieſer kann nicht auf die vernunftloſen Thiere, noch weniger auf die Pflanzen über-

---

1) De princ. I, 8, 4; II, 1, 1 fragm. ed. Redep.

gehn [1]. Auf demſelben Grunde beruht es denn auch, daß Origenes ſelbſt in der tiefſten Erniedrigung der freien Weſen noch die geiſtige und vernünftige Natur anerkennt. Deswegen kann er auch dem Teufel nicht alles Gute, nicht alle Vernunft, nicht alle Erkenntniß der Wahrheit abſprechen [2]. Er iſt nur der Anfang des Falls der Geiſter, der Verführer zum Böſen, nur tiefer geſunken als andere Geiſter, aber dennoch der Freiheit theilhaftig und daher auch der Rückkehr zum Guten fähig [3].

Es iſt offenbar, wie dieſe Denkweiſe in allen ihren Punkten mit dem Begriffe des Böſen zuſammenhängt, welchen Origenes hegt. Auch das Böſe iſt eben nur der Größe nach vom Guten unterſchieden. Es beſteht nur in einem Verluſte des Guten, welchen wir erfahren haben, weil wir in der Freiheit unſeres Willens das Gute vernachläſſigten [4]. Gott iſt das Seiende und das Gute; wer von ihm abweicht und an ihm um ſo geringern Antheil hat, je weiter er von ihm abgewichen iſt, der hat in demſelben Grade auch um ſo geringern Antheil am Guten und am Seienden; je mehr aber das Seiende ihm fehlt, um ſo größer iſt das Böſe an ihm.

---

1) In Matth. XI, 17; c. Cels. III, 75; IV, 83. *τούτοις δ' οὐ πείσονται Χριστιανοὶ προκατειληφότες τὸ κατ' εἰκόνα γεγονέναι θεοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν καὶ ὁρῶντες, ὅτι ἀμήχανόν ἐστι τὴν κατ' εἰκόνα θεοῦ δεδημιουργημένην φύσιν πάντη ἀπαλεῖψαι τοὺς χαρακτῆρας αὐτῆς καὶ ἄλλους ἀναλαβεῖν οὐκ οἶδα κατ' εἰκόνας τίνων γεγενημένους ἐν τοῖς ἀλόγοις.*

2) In Joh. XX, 20 p. 337 sqq.; 22.

3) De princ. I, 6, 3.

4) Ib. II, 9, 6. Libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit.

Das Böſe an den Dingen iſt eben nur das Nicht-Seiende an ihnen [1].

Um nun aber den Gegenſatz zwiſchen den vernünftigen und den unvernünftigen Weſen in der Welt durchzuführen mußte Origenes auch einen Unterſchied machen zwiſchen der vernünftigen und unvernünftigen Seele. Denn daß die unvernünftigen Thiere von einer Seele belebt würden, mochte er doch nicht leugnen; es wird von jener ſtoiſchen Eintheilung der Dinge vorausgeſetzt, welche wir früher bei ihm bemerkt haben. Mit der ſtoiſchen Lehre ſtimmt auch ſeine Erklärung der Seele vollkommen überein. Er findet ihr Weſen im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen und im Triebe zur Bewegung [2]. Beide aber können ohne Vernunft ſein und wir finden ſie ſo bei den Thieren, welche oft kunſtvolle Werke vollbringen, was ohne Vorſtellungen nicht möglich wäre, aber doch nur aus Naturtrieb [3]. Dieſe niedere unvernünftige Seele der Thiere ſieht nun Origenes nach ſeiner Meinung, daß alles Geiſtige vernünftig, alles Unvernünftige körperlich ſei, natürlich für etwas Körperliches an, für einen Lebensgeiſt, welcher im Blute oder in den

---

[1] In Joh. II, 7. οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ κακὸν οὐκ ὄν. — — οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχὴν τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος γεγόνασιν οὐκ ὄντες.

[2] De princ. II, 8, 1. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστική et ὁρμητική. Fälſchlich wird dieſe Erklärung für Platoniſch ausgegeben. Dagegen iſt die Eintheilung der Seele in drei Theile de princ. III, 4, 1 vom Platon entnommen.

[3] C. Cels. IV, 81 sqq.; de princ. III, 1, 2 sq.

Säften der Thiere ſeinen Sitz habe [1]). Sie kommt allen lebendigen Weſen zu, nicht allein den Menſchen, ſondern auch den Engeln, welchen man Sinn und Bewegung nicht abſprechen darf [2]). Davon aber iſt die vernünftige Seele zu unterſcheiden, welche nicht als Körper angeſehn werden darf, weil ihre Thätigkeiten ganz anderer Art ſind, als die der ſinnlichen Seele, losgelöſt von aller Materie. Ihr wird, abweichend von ähnlichen Anſichten, ſogar das Gedächtniß zugerechnet, weil es von räumlichen Bedingungen nicht abhängt, noch viel mehr aber die Betrachtung der unkörperlichen Dinge, die Wiſſenſchaft des Überſinnlichen, des Göttlichen, welche Dinge von keiner körperlichen Kraft gefaßt werden können [3]). Ihr kommt auch die Freiheit des Willens und der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem zu und dieſe unkörperliche und unſinnliche Seele iſt in der That nichts anderes, als die gefallene Vernunft, welche abgewichen von ihrem höhern Leben auf eine niedere Stufe des Daſeins herabgeſunken iſt, aber auch wieder zu der höhern Stufe ihres frühern vollkommnern Zuſtandes ſich emporſchwingen kann [4]). Dies iſt der unauslöſchliche Charakter der Vernunft, die unſterbliche Seele, an welcher die Menſchen Theil haben, wie die himmliſchen Weſen, durch welche ſie verwandter Natur

---

1) De princ. I, 1, 7; II, 8, 1; III, 4, 1 sq.; hom. in Ezech. VII, 10 p. 385 aus den Catenen.

2) De princ. II, 8, 2.

3) Ib. I, 1, 7.

4) Ib. II, 8, 3. παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχὴ οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. — — νοῦς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. Ib. 4.

ſind mit Gott, das Bild Gottes in den vernünftigen Geſchöpfen, welches zwar verdunkelt werden kann in ihnen durch die Sünde, aber doch beſtändig den Samen eines beſſern Lebens in ihnen bewahren muß [1]). Zwiſchen dieſem, welcher auch der Geiſt Gottes im Menſchen heißt, und zwiſchen dem Leibe bildet die ſinnliche und körperliche Seele das verbindende Mittel [2]) und der Menſch oder vielmehr jedes vernünftige Weſen der Welt iſt alſo aus drei Theilen zuſammengeſetzt, aus der Vernunft oder dem Geiſte, aus der körperlichen Seele und aus dem Fleiſche, ſo jedoch, daß die Vernunft oder der Geiſt auch wohl als etwas Höheres als das Menſchliche betrachtet werden kann, indem ſie über den wandelbaren Schwächen der menſchlichen Zuſtände ſteht und der Sünde nicht unterworfen iſt, ſondern nur die Weiſe bezeichnet, in welcher wir am Göttlichen Theil haben [3]).

Es läßt ſich nicht verkennen, daß Origenes in allen dieſen Lehren auf eine Weltanſicht hinarbeitet, welche vorherſchend einen ethiſchen Charakter an ſich trägt. Sie gehen weſentlich darauf aus dieſe Welt, in welcher wir ſind, als einen Schauplatz für die Entwicklung der Vernunft darzuſtellen und die Geſchichte der Welt als ein Durchgeborenwerden der Geiſter durch die verſchiedenen Stufen ihres Lebens zu ſchildern, durch welche ſie zu ihrem Urſprunge wieder zurückgebracht werden ſollen. Dies iſt der wunderbare Zuſammenhang der Welt, welchen

---

[1]) Ib. IV, 36.

[2]) In Joh. XXXII, 11; de princ. II, 8, 4; III, 4, 2.

[3]) De princ. III, 4, 1 sq.; in Joh. II, 15; XXXII, 11.

Gott durch ſeine Weisheit gegründet hat, daß alle vernünftige Weſen nicht ohne ihren Willen ihrem Ziele zugeleitet werden ſollen, indem Einige dabei der Hülfe bedürfen, Andere ſie gewähren können, noch Andere auch den Streit gegen das Böſe in ihnen erregen, der ihnen doch nur zu ihrem Beſten ausſchlagen wird, indem ſein Zweck iſt ſie feſter im Guten zu gründen [1]. Zu dieſem Zwecke iſt die ganze ſinnliche Welt geordnet; obgleich ſie in der Sünde ihren Grund hat, ſtimmt ſie doch allein zu ſittlichen Zwecken zuſammen, und alle Zeitläufte, wie gewaltig ſie auch die Welt verändern mögen, haben nicht in phyſiſchen Kräften, ſondern in ethiſchen Zwecken ihren Grund [2]. Die göttliche Weisheit, die Natur der Dinge, ließ es nicht zu, daß alle Sünde ſogleich getilgt, daß ohne die Fortſchritte des freien Willens die Geſchöpfe der Vollkommenheit theilhaftig würden [3]; aber dafür daß dies dennoch geſchehe und ſo der Wille Gottes erfüllt werde, hat Gott durch die Erziehungsmittel geſorgt, welche er in die Natur und Anordnung dieſer Welt gelegt hat. Denn Gott konnte keines ſeiner Geſchöpfe haſſen [4], ſelbſt nicht die von ihm abgefallenen Geiſter;

---

[1] De princ. II, 1, 2. Ut — — diversi motus propositi earum (sc. creaturarum) ad unius mundi consonantiam competenter atque utiliter aptarentur, dum aliae juvari indigent, aliae juvare possunt, aliae vero proficientibus certamina atque agones movent, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quae per difficultates laborantium constiterit.

[2] C. Cels. IV, 12.

[3] Ib. 3.

[4] Ib. I, 71.

von Zorn und andern Affecten Gottes kann die heilige Schrift nur in bildlicher Weiſe reden [1]. Gott iſt gerecht, aber die Strafe, welche die Gerechtigkeit gegen die Böſen übt, ſoll ihnen nichts Böſes zufügen, ſondern zu ihrem Beſten dienen, indem ſie vom Böſen reinigt; die Gerechtigkeit Gottes iſt daher von ſeiner Güte nicht unterſchieden [2]. Strafen dieſer und jener Welt werden den Böſen mit Recht angedroht, aber nicht zu ihrem Schaden, ſondern zu ihrer Beſſerung [3]. Und daß dieſe eintreten werde, dafür bürgt die erziehende Weisheit Gottes, welche niemanden verloren gehen läßt. Denn wenn auch die Herrſchaft Gottes über die Böſen keinesweges eine vollkommene iſt, welche die Freiheit der böſen Geiſter aufheben würde, ſo beherſcht ſie dennoch Gott und weiß ſie zu zähmen, wie der Menſch die wilden Thiere durch Strafe und Ermahnung [4]. Origenes iſt der Meinung, daß die Lauigkeit gegen das Gute, die ſittliche Schwäche, faſt weiter von der Bekehrung abſtehe, als hartnäckige Bosheit und gänzliche Hingegebenheit an die fleiſchlichen Lüſte, weil dieſe Laſter ihre eigene Strafe in ſehr fühlbarer Weiſe mit ſich führten [5]. Die härteſten Strafen der böſen Seele findet er auch in ihrem natürlichen Zuſtande, in ihrer Zerriſſenheit von Leidenſchaften, in ihrem Streite mit ſich ſelbſt, ohne leugnen zu wollen, daß dazu zur Beſſerung der Seele auch äußere Strafen ſich geſellen würden, welche als eine natürliche Folge der Übereinſtimmung der körperlichen Natur mit den Zuſtänden der geiſtigen angeſehn werden dürfen [1]). Sollten nun alle dieſe Erziehungsmittel nicht dazu hinreichen ſelbſt den hartnäckigſten Sünder ſeiner Beſtimmung zuzuführen? Origenes baut unbedingt auf dieſe erziehende Kunſt Gottes. Er läßt ſich in ſeinem Vertrauen ſelbſt durch die Sünde gegen den heiligen Geiſt nicht ſtören; ſein Geiſt ſieht noch über die zukünftige Welt hinaus in eine unendliche Reihe von Welten, in welchen auch dieſe Sünde ihre Vergebung, daher ihre Beſſerung finden werde [2]). In einem andern Sinne kann er auch die ewigen Strafen und das ewige Feuer nicht gelten laſſen, welche den hartnäckigen Sündern von der Kirche gedroht werden. Denn ſelbſt der Teufel, der Widerſacher Chriſti und alles Guten, ſoll zuletzt der Herrſchaft Gottes ſich unterwerfen. Es iſt ihm unglaublich, daß der Kraft der Wahrheit, des Wortes Gottes, irgend ein vernünftiges Weſen widerſtehen könne; ihrer Allmacht muß zuletzt jeder Feind weichen und ihrer unbeſchränkten Herrſchaft müſſen alle Geſchöpfe unterworfen werden [3]). In der That iſt dieſe Annahme nur ein folgerichtiges Ergebniß der Überzeugung, welche durch die ganze Lehre des Origenes hindurchgeht, daß alle Geſchöpfe der Welt unter einander

---

[1] De princ. II, 4, 4.

[2] Ib. II, 5, 1; 3.

[3] C. Cels. IV, 10.

[4] Ib. VIII, 15.

[5] De princ. III, 4, 3.

---

1) De princ. II, 10, 5.

2) In Joh. XIX, 3 p. 296.

3) C. Cels. VIII, 72. ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεως φαμὲν ὅλης κρατήσειν ποτὲ τὸν λόγον καὶ μεταποιήσειν πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα. — — οὐκ ἔστιν οἷος — — ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναί τι ἀπὸ κακίας ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι λόγου θεραπευθῆναι. De princ. I, 6, 1; III, 6, 5 sq.

und auch wieder mit dem ſchöpferiſchen Werke in der genaueſten Sympathie ſtehen, ſo daß auch nicht das Geringſte von ihnen wegen noch ſo gerechter Urſache leiden kann ohne die Übrigen in ſein Leiden zu verflechten. So kann nur Alles mit Allem ſeine Vollendung gewinnen [1]).

An der Geſchichte der Menſchen muß dem Origenes natürlich ſeine ethiſche Anſicht von der Welt anſchaulich werden. Er denkt ſich dieſelben unter einer fortwährenden Erziehung Gottes. Von ihnen gilt es beſonders, was wir ſchon als allgemeine Lehre des Origenes kennen, daß ſie erſt aus einem unvollkommenen Zuſtande zu ihrer Vollendung gelangen ſollen und zu Anfange ihres Seins von Gott nichts anderes empfangen haben als die Möglichkeit, das Vermögen vollkommen zu ſein. Dies iſt das Bild Gottes in ihnen; nun ſollen ſie aber durch ihren eigenen Fleiß, durch ihre freie Thätigkeit zur Erfüllung ihrer Werke und dadurch zur vollkommenen Ähnlichkeit mit Gott gelangen [2]). Da müſſen wir nun wohl im Anfange unſerer Entwicklung uns ſchwach finden und

---

1) Hom. in Lev. VII, 2. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. — — Cum vero consummaverit opus suum et universam creaturam suam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicetur subjectus in his, quos subdidit patri et in quibus opus, quod ei pater dederat, consummavit, ut sit deus omnia in omnibus.

2) De princ. III, 6, 1. Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit (sc. homo); similitudinis vero perfectio in consummatione novata est; scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione consciseret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. C. Cels. IV, 30; VI, 63.

die Kenntniß dieſer unſerer Schwäche iſt das erſte Erforderniß zum guten Wandel, damit wir den Arzt unſerer Gebrechlichkeit ſuchen und ihm dankbar zu ſein lernen, damit wir im Glauben an Gott uns anſchließen und nicht hochmüthig wähnen, wir verdankten, was wir haben, nicht der Gnade unſeres Schöpfers, ſondern unſerm eigenen Verdienſte [1]. Um uns hierzu anzuleiten mag es auch geſchehen ſein, daß Gott uns lange in Sünden hat dahinleben laſſen. Er hat dies nicht gethan um im Böſen uns zu verhärten; aber ſelbſt wenn er im Böſen uns verhärten läßt, ſo iſt darin noch ein Zeichen ſeines Erbarmens zu ſehen, eine erziehende Thätigkeit Gottes, welche uns eine Zeit lang uns ſelbſt überläßt, damit wir uns ſelbſt erkennen lernen und zuletzt einſehn, daß wir Hülfe zu ſuchen haben bei dem, welcher ſie leiſten kann. Es iſt ein ähnlicher Grund, welcher ihn hierin leitet, wie der, welcher ihn auch vermocht hat den Menſchen hülfloſer in die Welt zu ſtellen, als die übrigen Thiere, damit er nemlich durch die Noth zur Weisheit und zur Kunſt angetrieben würde [2]. Dabei hat es aber auch Gott nicht an Hülfe fehlen laſſen für die Menſchen, welche mit Ernſt ihre Freiheit zum Guten gebrauchen wollen. Denn ſeine Engel ſind Allen nahe, und nicht allein für ganze Völker und Kirchen iſt geſorgt, daß ſie ihre ſchützenden Engel haben, ſondern auch über jeden einzelnen Menſchen wacht ein ſolcher [3]. Allein dieſe Sorge Gottes für die Menſchen durch ſeine Engel iſt doch nur gering zu achten gegen die Erziehung, welche Gott den Menſchen zu Theil werden läßt durch ſein Wort, welches er immer und in jedem Menſchenalter herabgeſendet hat in heilige Seelen in verſchiedenen Formen nach der Faſſungskraft der Menſchen, um durch die ihm Befreundeten und durch ſeine Propheten die Menſchen vermittelſt der Lehre und des Beiſpiels zur Beſſerung zu führen. Nicht immer gleich rein und unvermiſcht mit Irrthum iſt dieſes Wort Gottes unter den Menſchen aufgetreten und die Vollendung dieſer Offenbarungen Gottes findet ſich erſt in Chriſto [1]. Dieſe vollendete Offenbarung Gottes zeichnet ſich dadurch vor allen andern aus, daß ſie nicht einem Winkel der Erde und nur wenigen Menſchen Gott verkündet hat, ſondern allen Menſchen, welche ſie faſſen konnten, ja eine ganz allgemeine für alle vernünftige Geſchöpfe iſt, wie ſie denn allein durch eine ſolche Allgemeinheit die vollkommene Erlöſung uns bringen konnte wegen des Zuſammenhanges aller Dinge mit allen. Chriſtus ſchenkt daher auch nach ſeinem Tode den von dieſer Erde geſchiedenen Geiſtern ſeinen Umgang; ſein Werk iſt ein ganz allgemeines für alle Welt, für dieſe und für alle künftige Zeiten [2]. Außerdem aber unterſcheidet ſich dieſe Offenbarung auch von allen frühern dadurch, daß ſie uns Gott als Vater erkennen lehrt, während er früher nur als Herr ſich verkündet hatte, daß ſie alſo von der Furcht Gottes uns befreit und zu ſeiner Liebe uns erhebt [3]. Dieſer höchſte Grad der

---

[1] De princ. III, 1, 12.

[2] Ib. III, 1, 10 sqq.; c. Cels. IV, 76.

[3] De princ. I, 8, 1.; c. Cels. V, 28 sqq.

---

[1] C. Cels. IV, 3 sqq.; 16.

[2] Ib. 4; II, 42; in Joh. I, 15; VI, 37.

[3] In Joh. VI, 26; XIX, 1 p. 296 sq.

Offenbarung konnte aber erſt im Verlauf der Zeiten ſich ergeben, da wir erſt in der Knechtſchaft geübt werden mußten, um alsdann die höhere Stufe der Liebe Gottes, welche die Liebe aller Geſchöpfe in ſich ſchließt, erreichen zu können 1). Wir haben daher auch hierin, daß Chriſtus erſt nach langen Zeiten unter den Menſchen erſchienen iſt, nur eine weiſe Schickung der erziehenden Gnade Gottes zu ſehen 2), welche die Gemüther der Menſchen erſt vorbereiten mußte für ihre Wohlthaten. Gott ließ die Menſchen lange ſündigen, damit ſie nachher um ſo feſter im Guten würden. Aber einmal mußte das Wort Gottes Fleiſch werden, damit es ſo den im Fleiſche wandelnden Menſchen begreiflich würde und ſie emporziehen könnte zu der geiſtigen Anſchauung der ewigen Wahrheit. Denn nur durch die ſinnliche Anſchauung gelangen wir zum Ewigen, ſollen aber auch nicht bei der ſinnlichen Erſcheinung ſtehen bleiben, ſondern das Wort Gottes in uns aufnehmen, wie es in Chriſto wohnte. Dies Werk Chriſti gegen ſo viele Hinderniſſe der weltlichen Geſinnung und Macht ſich Bahn brechend überſteigt alle menſchliche Kräfte. Nur das Ebenbild Gottes konnte Gott in ſeiner ganzen Herlichkeit offenbaren; es iſt aber ein heiliges Geheimniß, wie dies in der menſchlichen Natur habe geſchehen können 3), obwohl Origenes im Weſentlichen die Offenbarung Gottes in Chriſto ganz nach derſelben Analogie betrachtet, nach welcher auch ſonſt Gott in den Werken ſeinen Heiligen offenbar wird 4).

---

1) Ib. XX, 15; 27.

2) C. Cels. IV, 8.

3) C. Cels. I, 27; III, 28; VI, 68; de princ. II, 6, 2.

4) In Joh. XXXII, 18 p. 451. *θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ λόγῳ ὄντι*

Das Geheimnißvolle indeſſen, welches in dieſer ganzen Erziehung der Menſchen durch Gott liegt, weiſt unſtreitig auf die Schwierigkeiten hin, welche Origenes finden mußte, wenn er ſie mit ſeinen übrigen Begriffen von der Welt in Übereinſtimmung bringen wollte. In mehrern Punkten zeigen ſich dieſe Schwierigkeiten. Zunächſt müſſen ſie uns wohl gegründet ſcheinen in der unbeſtimmten Weiſe, in welcher er das Verhältniß zwiſchen der menſchlichen Freiheit und der göttlichen Gnade ſich denkt. Er hält zwar ſeinen Grundſätzen nach daran feſt, daß Gott nichts Widerſprechendes und der Natur der Dinge Widerſtrebendes vollbringen könnte, weil ja die Natur der Dinge nur der Wille Gottes ſei; aber das Wunderbare ſoll dadurch doch nicht geleugnet werden, denn Gott könne wohl etwas wollen und bewirken, was über die Natur der Dinge hinausgehe, und als Beiſpiel hierzu wird angeführt, daß er den Menſchen über ſeine Natur erhöhen und bewirken könne, daß er eine beſſere und göttliche Natur annehme [1]. Hierauf beruht ſeine Lehre von der Prophetie und von der Mittheilung des göttlichen Wortes an die Lehrer der Menſchheit. Aber daß dies nach der Denkweiſe des Origenes keinen Widerſpruch ſetze gegen den ſchöpferiſchen Willen Gottes, läßt ſich ſchwer begreifen, wenn man die Erhöhung der menſchlichen Natur nicht bloß als eine Folge des freien Willens des Menſchen anſehn will. Es ſcheint überdies mit der

---

θεῷ καὶ εἰκόνι τοῦ θεοῦ ἀναφέρων ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. — — διὰ τοὺς ἁγίους, ὧν βλέπεται τὰ καλὰ ἔργα λαμπρότατα ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων δοξάζεται τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

[1] C. Cels. V, 23.

Annahme, daß die Ideen unverbrüchliche Geſetze der Welt ſeien, nicht übereinzuſtimmen.

Wenn man nun dieſe Schwierigkeiten als Folgen einer noch nicht hinlänglich entwickelten Lehre anſehen kann, ſo finden wir dagegen auch noch andere, welche aus den deutlich entwickelten Grundſätzen des Origenes hervorgehn. Hierzu gehören ſeine Lehren über das Verhältniß des Körperlichen und der Seele zur geiſtigen Natur, welche zunächſt in ſeine Anſichten vom Erlöſer ein gewiſſes Schwanken bringen. So wie dieſer als ein wahrer Menſch nach der Kirchenlehre gedacht werden mußte, damit er uns Beiſpiel und Erlöſer ſein könnte, ſo lag doch hierin unſtreitig eine Vorausſetzung, welche nicht leicht mit der Anſicht zu vereinigen war, daß Chriſtus wahrhaft die Vollkommenheit Gottes uns offenbart haben ſollte. Beim Origenes zeigt ſich dies deutlich in dem, was er über den Körper und die Seele Chriſti vorbringt. Es miſchen ſich ihm hierbei Vorſtellungen ein, welche an die Neigung ſeiner Zeit zur Magie erinnern, ſo wie denn auch früher ſchon erwähnt wurde, daß er den Tod Chriſti für die ſündige Menſchheit als ein Opfer in derſelben Weiſe betrachtete, in welcher auch die Heiden ſolche Opfer angenommen hatten. Da wird denn Chriſto ein Körper zugeſchrieben, welcher zwar etwas Wunderbares an ſich tragen und in eine ätheriſche, ja göttliche Beſchaffenheit ſich ſoll verwandeln können, aber alles dies doch nur der Natur der Materie gemäß [1]). Und ebenſo eine Seele, welche der Verſuchung unterworfen iſt, unſerer Seele in allen Stücken gleich, welche aber doch immer Gott anhing und durch das beſtändige Wollen des Guten dieſes in ihre Natur verwandelte, ſo daß keine Sünde an ihr haften konnte [1]. Allein müſſen wir nicht ſagen, daß dieſe Behauptungen nach der Vorſtellungsweiſe des Origenes an innern Widerſprüchen leiden? Die Materie iſt ja, wenn wir dem Origenes folgen, nur die Beſchränkung an den endlichen Geſchöpfen, ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit, ein Mittel ihrer Erziehung. Wie ſie eine göttliche Beſchaffenheit annehmen könne ohne ihre Natur gänzlich abzulegen, das ſcheint unbegreiflich zu ſein. Nicht geringere Schwierigkeiten bietet ihm die Annahme einer Seele Chriſti dar. Wir müſſen zweifeln, ob Origenes darunter eine vernünftige oder eine körperliche Seele verſteht. Wenn ihr eine Wahl des Guten zugeſchrieben wird, ſo ſcheint er eine vernünftige zu meinen; wenn er aber bei der Vorſtellung vom Sühnopfer Chriſti das Blut und die Seele des Erlöſers in ganz gleicher Bedeutung ſetzt [2], ſo ſcheint von einer körperlichen Seele die Rede zu ſein. Aber beide Annahmen bieten dieſelbe Schwierigkeit dar. Denn eine vernünftige Seele dem Erlöſer beilegen heißt dem Origenes nichts anderes als ihm eine zuvor gefallene Vernunft beilegen, und wenn eine körperliche Seele ihm zukommen ſoll, ſo muß dies nicht weniger als eine Folge des Falls oder der Unvollkommenheit des Geiſtigen in ihm angeſehn werden. Origenes kann denn auch wirklich nicht umhin einzugeſtehn, daß etwas Unreines in Chriſto ſei durch ſeine Geburt als Menſch, daß er unſere Schwächen und die Krankheit unſerer Seele angenommen habe und daß er nicht reines Licht ſei, wie der Vater, ſondern auch Finſterniß in ihm ſich finde [1]. Alles dies paßt beſſer dazu, daß Origenes den Sohn Gottes für geringer hält, als den Vater, als dazu, daß er eine vollkommene Offenbarung Gottes durch ſeinen Sohn annimmt.

---

[1]) C. Cels. I, 33. *παράδοξον σῶμα.* Ib. III, 41. *ἀποίου ὕλης ποιότητας ἀμφιεννυμένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται.* — — *μεταβαλεῖν εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα.*

---

[1] De princ. II, 6, 5. — ut, quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam. Ib. IV, 31.

[2] In Matth. XVI, 8 p. 726.

Doch möchten dieſe Schwierigkeiten weniger bedeutend ſcheinen, da ſie auf ein anerkanntes Geheimniß hinweiſen, als andere, welche mit der bekannten Natur des Körperlichen bei uns Menſchen und andern Geſchöpfen in Verbindung ſtehen. Nach der Neigung des Origenes alles Materielle nur für ein Mittel, eine Beſchränkung oder Verunreinigung des Geiſtigen anzuſehn ſollte man glauben, er würde am Ende der geiſtigen Entwicklung, nachdem die überſinnlichen Weſen zu ihrem Urſprunge zurückgekehrt ſind, auch alle Materie aufheben. Und hiermit würde auch die Weiſe gut übereinſtimmen, in welcher er die materielle Welt als ein ſpäteres Erzeugniß in Folge des Abfalls von Gott ſich denkt, welches denn natürlich auch wieder vergehen müßte, ſobald der Abfall durch die Rückkehr aufgehoben worden, ſo daß die materielle Welt nur als eine Einſchaltung in der Geſchichte der Geiſter ſich darſtellen würde. Hierauf zielen nun auch wirklich viele Äußerungen des Origenes ab. Der Körper iſt nur eine Eitelkeit, von welcher befreit zu werden die Geſchöpfe ſich ſehnen und hoffen dürfen, wenn ſie ihr Werk vollendet haben. Da ſollen ſie dem körperloſen Gott ähnlich werden; die Materie ſoll da in Gott zurückkehren und zu nichts werden, ſo wie ſie anfangs aus dem Nichts hervorgegangen iſt, Alles aber und in Allem ſoll Gott ſein [1]. In dieſem Sinne verwirft denn auch Origenes die Erwartungen derer, welche eine Wiederauferſtehung der Körper nur deswegen hofften, um im künftigen Leben die ſinnlichen Genüſſe nicht entbehren zu müſſen. Dagegen erwartet er in ähnlicher Weiſe wie die Stoiker, daß dieſe Welt und alles Körperliche und alle Materie vom Feuer werde verzehrt werden zur Läuterung unſerer Seelen, ja ſo, daß vielleicht nicht einmal Seelen, ſondern nur rein vernünftige Geiſter übrig bleiben würden [2]. Aber, wenn er auch die ſinnlichen Vorſtellungen von einer körperlichen Fortdauer im ewigen Leben verwerfen muß, ſo mag er doch darum keinesweges überhaupt die Kirchenlehre von der Auferſtehung der Leiber beſtreiten, ſondern er iſt nur bemüht ſie in einer Weiſe zu faſſen, in welcher ſie ſeinen übrigen Grundſätzen wenigſtens nicht geradezu widerſpricht. Zu dieſem Zwecke ſchließt er ſich an die ſtoiſche Lehre von den vernünftigen Samenverhältniſſen (*λόγοι σπερματικοί*) an 1), jedoch nicht ohne ſie in ſeiner Weiſe zu deuten. Dieſer Lehre gemäß wird der Körper einem Samen verglichen, welcher, in die Erde gelegt und der Verweſung übergeben, dennoch vermittelſt der ihm inwohnenden Kraft und des Verhältniſſes, welches Gottes Vernunft ihm eingepflanzt hat, das fortdauernde Leben einer und derſelben Subſtanz durch alle Verwandlungen der äußern Geſtalt hindurch feſthält. Eine ſolche zuſammenhaltende und die verſchiedenen Theile des Leibes zu einem lebendigen Begriff verbindende Kraft geht auch durch unſern Körper hindurch, gründet in ihm die Einheit des Lebens und geſtaltet dieſen ſelben Körper in verſchiedenen Formen immer wieder von neuem 2). Es iſt dies

---

[1] Hom. in Lev. XIV p. 947; in Joh. II, 21.

---

[1] De princ. I, 7, 5; II, 3, 3 nach der Überſetzung des Hieronymus: consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo. Ib. III, 6, 1; 9 nach Hieron. Erit deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet. In Joh. X, 14.

[2] De princ. II, 11, 2; 7 nach Hieron. Cum in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligans intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. Hom. in Exod. VI, 4; c. Cels. IV, 21; V, 15; 20.

---

1) Über dieſe Lehre ſ. m. Geſch. d. Phil. III S. 596 f. Sie iſt für die ſtoiſche Denkweiſe ebenſo charakteriſtiſch, wie für die Platoniſche der Begriff der Idee und für die Ariſtoteliſche der Begriff der Energie. Ausdrücklich faßt ſie Origenes in Verbindung mit der Lehre von der Weltverbrennung. C. Cels. V, 20; 23.

2) De princ. II, 10, 3. Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt, quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae est in grano frumenti, post corruptionem ejus et mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. C. Cels. V, 18; 22 sq.; IV, 57; VII, 32. *λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς γραφὰς σκῆνος τῆς ψυχῆς.* Nach in Joh. XX, 2 sqq. wird der Begriff des *σπερμ. λόγος* auch auf die Seelen angewendet und in der phyſiſchen Zeugung auch ein Übergehn eines Theils des *σπερμ. λόγ.* vom Vater auf den Sohn angenommen. Dies Letztere dehnt den Begriff mehr als gewöhnlich aus, doch

aber eine göttliche Kraft, welche ſich zu der allgemeinen Vernunft, dem Grunde und Zuſammenhange aller Weſen, wie ein Theil zum Ganzen, wie eine Art zur Gattung verhält, und dieſe Kraft, welche in der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes liegt, kann nicht vergehen[1]), ſie muß vielmehr immerfort wirkſam in der Geſtaltung des Leibes ſich erweiſen. Dabei macht auch der Gedanke ſich geltend, daß die Geſtalten des Leibes immerdar den geiſtigen Zuſtänden des Menſchen entſprechen müßten, dem Charakter eines jeden gemäß und dieſen, eine ewige Idee, unter den verſchiedenſten Verhältniſſen, ſelbſt noch in der Vollendung aller Dinge feſthaltend [2]). Man ſieht, daß dieſe Lehre darauf ausgeht die Selbigkeit der Subſtanz oder des individuellen Weſens auch noch im ewigen Leben, in welchem Alles in Allem Gott ſein wird, gegen alle Einwürfe ſicher zu ſtellen. Zwar nach früher ſchon erwähnten Grundſätzen des Origenes heißt es auch, im ewigen Leben würde keine Verſchiedenheit der Geiſter

---

nicht gegen ſeine Natur, da er nur die lebendige Einheit eines von der Vernunft gegründeten Verhältniſſes bezeichnet.

1) C. Cels. V, 22. εἰδότες ὅτι, κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρέλθοι καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρη ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου πρὸς τὸν θεόν, θεοῦ λόγου, οὐδαμῶς παρελεύσονται.

2) Sel. in Psalm. t. p. 534 sq. ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τόποις. — — οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἔσεσθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς, οὐχὶ τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου ἀφανιζομένου, κἂν ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον γίνηται αὐτοῦ ἡ τροπή. — — ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

mehr ſein [1]; aber offenbar ſoll dies nur den Gradunterſchied oder die Verſchiedenheit des Willens ausſchließen, denn an einer andern Stelle wird ausdrücklich geſagt, daß im Ende der Welt doch die Verſchiedenheiten nicht aufhören würden, welche aus den Bewegungen des frühern Lebens hervorgegangen wären [2], und damit ſtimmt es auch überein, daß wir im künftigen Leben keinesweges vergeſſen ſollen, in welcher Weiſe wir unter der Leitung des göttlichen Wortes zu unſerer Seligkeit gelangt ſind [3].

Sollen wir nun ſagen, Origenes hätte ſich durch die Annahme der ſtoiſchen Lehre von den vernünftigen Samenverhältniſſen nur der gewöhnlichen Kirchenlehre anzubequemen geſucht? Gewiß war der Ausdruck, in welche jene gefaßt wurde, ſehr verfänglicher Art und nicht eben weniger vieldeutig, als der kirchliche Ausdruck, welcher dadurch gedeutet werden ſollte. Beide, das vernünftige Samenverhältniß und der geiſtige Körper, ſuchen das Körperliche in das Geiſtige zu erheben. Und auf etwas Ähnliches weiſen auch andere Ausdrücke des Origenes hin, wie wenn er den wiedererſtandenen Körper einen ätheriſchen nennt oder von ihm ſagt, die Verſchiedenheit der Glieder würde in ihm aufhören, ſo daß er ganz höre, ganz ſehe, ganz handele [4]. Aber dadurch ſoll doch keinesweges eine Grundlage des Körperlichen gänzlich beſeitigt werden. Vielmehr eine ſolche als immerdar den Geſchöpfen beiwohnend anzunehmen, wird Origenes durch verſchiedene Punkte ſeiner Lehre getrieben. Denn außerdem, daß er überall, wie ſchon früher geſagt, den Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen ſo feſthält, daß jener allein rein geiſtig iſt, dieſe dagegen nothwendig etwas Körperliches an ſich tragen, ſei es in vollkommnerer oder in unvollkommnerer Weiſe, ſo bedenkt er auch, daß alles, was Gott gemacht hat, nach einer ewigen Weisheit geordnet, in ewigen Begriffen ſeine Wurzel habend, auch ein ewiges Beſtehen in Anſpruch nehmen dürfe [1]. In der körperlichen Schöpfung liegt eben auch eine ewige Idee Gottes, ein unvergängliches Geſetz der Erzeugung, in welcher die Schöpfung ſich fortſetzt, nach den verſchiedenen Arten und Gattungen der Dinge [2].

---

[1] De princ. III, 6, 4 fin. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intelligi datur, quod ubi omnes unum sunt, jam diversitas non erit.

[2] Ib. II, 1, 3.

[3] In Job. II, 4 p. 58.

[4] De resurr. fragm. p. 37. Ausdrücklich wird aber auch das Ätheriſche dieſes Körpers geleugnet. De princ. III, 6, 4; 6.

So ſchließt ſich allerdings dieſe Lehre auch gewiſſermaßen an die Platoniſche Ideenlehre an, aus welcher die ſtoiſche Lehre vom vernünftigen Samenverhältniſſe ſich herausgebildet hatte, jedoch in einer Weiſe, welche unmittelbar mit der Ewigkeit der Ideen die Nothwendigkeit des Lebens aus einem unvergänglichen Samen heraus in Verbindung bringt. Man wird nicht verkennen, daß dieſe Anſicht der Dinge auf das Genaueſte mit der ganzen

---

[1] De princ. III, 6, 5. Quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, — — substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. — — Substantiam vero ejus (sc. carnis) certum est permanere.

[2] C. Cels. V, 22 ſ. oben.

Weltanſicht des Origenes zuſammenhängt. Seine Lehre wenigſtens von einer beſtändigen Entwicklung immer neuer und neuer Welten geht daraus nach ſeinen eigenen Äußerungen unmittelbar hervor. Nur aus der Verſchiedenheit des frühern Lebens, ſahen wir, wußte er ſich die Verſchiedenheit der Schickſale in dieſer Welt zu erklären. Eben dieſe Verſchiedenheit aber drückt ſich auch in ihrem vernünftigen Samenverhältniſſe aus, und weil dieſes ein Samenverhältniß iſt, darum liegt auch ein neuer Lebenskeim in ihm, welcher in einem neuen Leben und in einer neuen Welt ſich entwickeln muß[1]. Sollen wir nun nicht auch zurückgehen bis auf die erſten Anfänge, wenn überhaupt ſolche gedacht werden könnten? Auch da würden wir finden, daß die Entſtehung der Welten nicht ſowohl in der Freiheit des Abfalls gegründet iſt, als in dem ewigen Lebenskeime, welcher in Gottes Weisheit ſeine Quelle hat und nothwendig ſeine Entwicklung ſuchen muß. Gewiß dieſe Weltanſicht hat eine bei weitem größere Ähnlichkeit mit der ſtoiſchen, als mit der Platoniſchen, Von jener unterſcheidet ſie ſich, wenn wir dabei die Begründung des Weltlichen nicht berückſichtigen, hauptſächlich nur darin, daß ſie auf das Vernünftige und Freie ein größeres Gewicht legt, als auf das Natürliche und Nothwendige.

Sehen wir auf das zurück, was ſo eben über die Verſchiedenheit der Dinge ſelbſt in ihrer Vollendung entwickelt wurde, ſo müſſen wir auch bemerken, wie mislich es überhaupt mit ſeiner urſprünglichen Gleichheit aller Geiſter ſteht. Denn ſeit unvordenklichen Zeiten iſt ſie doch ſchon verſchwunden, in einer unüberſehbaren Reihe von Welten hat ſich ſchon jene charakteriſtiſche Verſchiedenheit, der Keim immer neuer Welten, in den Geſchöpfen fortgepflanzt, ja ſelbſt als eine göttliche und ewige Anordnung wird ſie angeſehn. Wir können uns nicht verhehlen, daß jene Gleichheit eigentlich nur für einen Anfang angenommen wird, welcher niemals iſt, und für ein Ende[1], welches auch nicht das letzte und wahre Ende iſt, ſondern die Urſache eines neuen Werdens ſchon in ſich trägt, daß dagegen die Verſchiedenheit und mit ihr die Beſchränktheit der Dinge ohne Aufhören fortdauert.

---

[1] De princ. II, 1, 3 fin. Quae utique varietas in hujus mundi fine deprehensa causas rursus diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit.

Wir können uns wohl nicht verleugnen, daß Origenes in entgegengeſetzten Beſtrebungen ſich bewegt. Auf das Entſchiedenſte ſtellen ſie ſich in ſeiner Lehre von den letzten Dingen dar. Da auf dieſe die chriſtliche Denkweiſe das größeſte Gewicht legte und zur Abänderung derſelben unſtreitig viel beigetragen hat, ſo dürfen wir ſie wohl überhaupt als einen Prüfſtein der damaligen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen betrachten. Auf der einen Seite ſehen wir, wie ihn die chriſtlichen Verheißungen bewegen. Er legt ſie allerdings nach ſeiner Weiſe ſich aus, offenbar mit einem gewiſſen Übergewichte nach der Seite des

---

[1] In Joh. I, 34 p. 36. ἀρχὴ καὶ τέλος ὁ αὐτός. De princ. I, 6, 2. Semper enim similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium intelligi debet initium, et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem dei et subjectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. Ib. III, 6, 3.

Wiſſenſchaftlichen hin, aber doch im beſten Vertrauen auf Gottes Güte und Gnade. Da bemerkt er zwar, daß wir jetzt unvollkommen ſind und vielen höhern Kräften, Engeln von verſchiedenen Geſchäften und Graden untergeordnet; aber darum giebt er ſeine Hoffnung nicht auf, daß wir einmal ihnen gleich werden würden, wenn wir ein gottſeliges Leben geführt hätten, ja daß wir gleich ſein würden Gott ſelbſt, deſſen Tugend keine andere ſei, als die unſrige [1]). Beſonders würden wir gleich werden Gott im Erkennen der Wahrheit, indem ein jeder Einzelne in ſich das volle Wiſſen gewinnen ſoll, welches in Gott iſt. Dies würde aber nur durch eine ſittliche Entwicklung, durch eine Reinigung des Einzelnen und der Welt von allem Böſen zu erreichen ſein [2]). Da ſollen alle vernünftige Weſen, welche durch den Sohn zum Vater ſtreben, in einer Thätigkeit vereinigt ſein, in der Erkenntniß Gottes in derſelben Vollkommenheit, in welcher der Sohn Gottes ihn erkennt [3]). Da theilt uns Gott ſeinen

---

1) C. Cels. IV, 29. *καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐστι τῶν μακαρίων πάντων, ὥστε καὶ* (add. *ἡ?*) *αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.*

2) De princ. III, 6, 3. Per singulos autem omnia erit (sc. deus) hoc modo, ut quidquid rationabilis mens expurgata omnium vitiorum faece atque omni penitus abstrusa nube malitiae vel sentire vel intelligere vel cogitare potest, nec ultra jam aliud aliquid nisi deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit omnia deus, nec enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum.

3) In Joh. I, 16. *τότε γὰρ μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων, ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γίνωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα.*

heiligen Geiſt mit, er theilt ihn aber mit nicht ſtückweiſe oder nur in einer Vertheilung der Gaben, ſondern ganz, ſo wie die Wiſſenſchaft mehrern ganz beiwohnen kann [1]). Da ſollen wir eine glänzende und unverwelkliche Weisheit, den Abglanz des göttlichen Lichtes, gewinnen, das Stückwerk unſeres Wiſſens ſoll aufhören, die Vollkommenheit an ſeine Stelle treten, nicht mehr in ſeinen Werken, ſondern unmittelbar von Angeſicht zu Angeſicht ſollen wir Gott ſchauen, in einer ewigen Erkenntniß ſeines unſichtbaren Weſens, welche nicht etwa, wie Platon glaubte, von dem Umlaufe der weltlichen Dinge geſtört werden kann [2]). Und in dieſer Erkenntniß Gottes ſollen wir denn auch wahrhaft eins ſein mit ihm; denn erkennen iſt vereinigt werden, und wie der, welcher der Materie anhängt, mit ihr ſich vereinigt, ſo ſollen auch die vernünftigen Weſen, welche Gott ſich zuwenden und in ſeinem Schauen leben, mit ihm vereinigt werden [3]). Wir ſollen da Götter werden, nur darin von Gott unterſchieden, welcher Gott an ſich ſelbſt genannt werden muß, daß wir unſere Gottheit nur mitgetheilter Weiſe empfangen und durch unſere freie That aus Gott geſchöpft haben [1]. Doch ſetzt dieſer Unterſchied keine Wandelbarkeit des Schauens voraus, ſondern die Götter, die Kinder Gottes, ſollen eben ſo feſt in der Wahrheit ſtehen, wie die Kinder des Teufels der Feſtigkeit in der Wahrheit entbehren müſſen [2]. Man würde ſich täuſchen, wenn man dieſe Hoffnungen des Origenes, wie ſie aus den chriſtlichen Verheißungen geſchöpft ſind, nicht doch auch in Zuſammenhang mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben finden wollte, welches, wie früher bemerkt, eine vollkommene Erkenntniß ſucht und davon überzeugt iſt, daß ſie nur im Wiſſen Gottes, des ewigen Grundes aller Dinge, gefunden werden könne.

---

[1] C. Cels. VI, 70. *οὐ κατ' ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν.* De princ. I, 1, 3.

[2] C. Cels. V, 10; VI, 20. *καὶ ὅσον γε αἰνοῦμεν αὐτόν* (sc. *τὸν κύριον*), *οὐ περιαχθησόμεθα ἀπὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ περιφορᾶς, ἀεὶ δὲ πρὸς τῇ θέᾳ ἐσόμεθα τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ, οὐκέτι ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοουμένων ἡμῖν, ἀλλ', ὡς ὀνόμασεν ὁ γνήσιος τοῦ Ἰησοῦ μαθητὴς λέγων, τότε πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ τὸ, ἐὰν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.*

[3] In Joh. XIX, 1 p. 234. *τὸ γινώσκειν ἀντὶ τοῦ ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡνῶσθαι.* Ib. XX, 14 p. 328.

Allein von der andern Seite, wenn dieſe Hoffnungen auch mit dem allgemeinen Grunde ſeines wiſſenſchaftlichen Beſtrebens in Übereinſtimmung ſtehen, ſo doch keinesweges mit den Begriffen im Einzelnen, in welchen er ſeine Wiſſenſchaft ſich zu entfalten ſuchte. Da treten nun die Beſchränkungen ein, von welchen Origenes kein Geſchöpf frei ſpricht; da ſoll jedes geſchaffene Weſen ſein Maß haben und nur nach dieſem Maße Gott zu erkennen vermögen [3]. Da iſt denn auch Verſchiedenheit noch am Ende aller Dinge, alſo auch ein Samen zu einer neuen Weltentwicklung, eine Möglichkeit des Abfalls, welche

---

1) In Joh. II, 22. *πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον.*

2) Ib. XX, 22.

3) De princ. II, 11, 7; IV, 35. Virtute enim sua omnia comprehendit (sc. deus) et ipse nullius creaturae sensu comprehenditur. Illa enim natura soli sibi cognita est. — — Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur.

unſtreitig zum wirklichen Abfall führen wird, ſo wie der Samen ſich entwickelt, welcher in einem jeden Geiſte als die natürliche Seite ſeines Weſens liegt; daher erſcheint auch dem Origenes, wie den Stoikern, die Weltverbrennung nur als der Übergang zu einer neuen Weltbildung und er hat an dieſer Lehre der Stoiker nichts weiter zu tadeln, als daß ſie nicht anerkennt, daß die neue Weltbildung nicht nach einem nothwendigen Geſetze immer in derſelben Weiſe ſich geſtalten müſſe, ſondern von der Freiheit des Willens abhängig nach den verſchiedenen Richtungen des Willens in verſchiedener Weiſe. In dieſer Richtung ſeiner Lehre zögert er denn ſogar dem göttlichen Worte eine vollkommene Erkenntniß ſeines Vaters zuzuſchreiben.

So finden wir immer wieder dieſelben Schwankungen zwiſchen einer Hoffnung, welche das Chriſtenthum erregt hat, und einer wiſſenſchaftlichen Lehre, welche mit dieſer Hoffnung nicht ſtimmen will. Es iſt dieſen in Griechiſcher Sprache und Wiſſenſchaft ernährten Männern nicht ſo leicht die Denkart zu überwinden, welche mit ihrer Bildung wie verwachſen iſt. Je lebendiger das wiſſenſchaftliche Streben des Origenes war, um ſo weniger konnte er auch von den Vorurtheilen ſich losmachen, welche im Herzen der damaligen Wiſſenſchaft ihren Sitz hatten. Mit einer nicht gemeinen Geſchicklichkeit, mit einer großen Beweglichkeit des Geiſtes hat er ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung ſich bedient, um den Heiden gegenüber die chriſtliche Denkweiſe in das Licht zu ſtellen, welches ſie ihren wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen, ihren philoſophiſchen Begriffen, ſelbſt ihren volksthümlichen Vorurtheilen empfehlen könnte. Dieſelben Gaben ſeines Geiſtes wendete er dazu an die einzelnen Lehren des Chriſtenthums von grob ſinnlichen Vorſtellungen zu reinigen und, ſo viel möglich, in einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu bringen. Aber alles ſein Bemühen war doch nicht im Stande die widerſtreitenden Elemente ſeiner Bildung, zur ſichern Übereinſtimmung zu führen. Da ſieht er ſich nun genöthigt wenigſtens ein vorläufiges Abkommen zwiſchen ihnen zu treffen, und es iſt merkwürdig genug, wie dieſes ausfällt. Wir haben geſehn, wie er die chriſtliche Zuverſicht auf eine endliche Vollendung des Geſchöpfs keinesweges verleugnet; er erkennt es daher auch an, daß die weltlichen Dinge von einem vollkommenen Schöpfer ihren Urſprung habend vollkommen ſein müßten gleich ihrem Schöpfer, ſieht aber auch ein, daß ſie Freiheit haben müßten, um als vernünftige Weſen in einem vernünftigen Leben die wahre Vollkommenheit gewinnen zu können als ihre eigene Tugend, und hieraus leitet er nun die Entwicklung der Welt ab, als deren wahrer Inhalt die Geſchichte und Erziehung der Geiſter zum Schauen Gottes ſich ihm darſtellt. Aber freilich er kann dabei auch dem Gedanken ſich nicht hingeben, daß mit der Vollendung der einen Welt nun das Ende aller Dinge gekommen ſein werde. So wie es ihm unmöglich iſt einen ſchlechthinnigen Anfang alles Werdens anzunehmen, ſo kann er ſich eben ſo wenig denken, daß alles Werden und damit auch die weltbildende Kraft Gottes einmal ein Ende erreichen könne. Die Natur der Geſchöpfe ſcheint ihm nur zwiſchen zwei Annahmen die Wahl zu laſſen, entweder daß ſie ganz in Gott zurückkehren und ihre Verſchiedenheiten in ſeiner

Einheit ausgelöſcht werden würden, oder daß ſie verſchieden blieben und alsdann auch nur ein nicht ganz vollkommenes Daſein erhielten. Da hält er doch die letztere Annahme für beſſer und meint, ſie würden ihre Vollkommenheit beſitzen nur nach ihrer beſondern Art, in ihrer Verſchiedenheit von einander, in der Erinnerung eines verſchiedenen Lebens, wie es auf der Freiheit ihres Willens beruhte. Und ſo begnügt er ſich damit den vernünftigen Weſen eine vorübergehende Ruhe und Vollendung in den Zwiſchenräumen zwiſchen den aufeinander folgenden Welten zu verheißen. Das eigene individuelle Beſtehen der Geiſter läßt er doch nicht fahren, wenn er es ihnen auch nur durch das Feſthalten einer Freiheit retten kann, welche, weil ſie nicht völlig mit Gott einig iſt, noch immer eine Neigung zum Abfall in ſich trägt. So erweiſt ſich nun auch Gott immer von neuem in ſeiner Güte, in ſeiner ſchöpferiſchen und erlöſenden Thätigkeit. Zwar kann Origenes ſich nicht verhehlen, daß er eben dieſe Thätigkeit oder Kraft Gottes, das ſchöpferiſche und erlöſende Wort, weil es beſtändig von neuem in die Weltſchöpfung und Weltregierung eintreten ſoll, als etwas wahrhaft Vollendetes nicht denken kann, und damit hängen ſeine wiederholten Äußerungen zuſammen, daß der Sohn geringer ſei, als der Vater; aber er ſtrebt ſich darüber zu beruhigen, indem er das Herabſteigen des göttlichen Wortes zur Bildung und ſelbſt zum Leiden mit der Welt nur zur Vollkommenheit ihm anrechnet; denn nur aus Mitleiden mit ſeinen Geſchöpfen, von welchen er keines haſſen kann, geht der Sohn Gottes in die unreinen Zuſtände dieſer Welt ein, nur um jene emporzuleiten, nicht um ſelbſt Theil zu nehmen an den Werken der materiellen Eitelkeit. Daß alle dieſe Auskunftsmittel nicht genügten, davon mochte im Origenes ſelbſt ein dunkles Bewußtſein ſich finden, wenigſtens ſeine ſchwankenden Äußerungen über die wichtigſten Punkte ſeiner Lehre ſcheinen dies anzudeuten.

Will man ſich davon überzeugen, daß im Origenes bei mancherlei Irrthümern, in welche ihn die Vorurtheile der alten Philoſophie und der heidniſchen Denkart ſtürzen, doch der chriſtliche Sinn vorherſchend iſt, ſo vergleiche man ſeine Lehre mit den Meinungen eines heidniſchen Philoſophen, welcher nur um weniges ſpäter lebte, als Origenes, und aus einer ähnlichen Richtung der Wiſſenſchaft hervorgegangen war, wie dieſer, des Plotinus, meine ich, des Hauptes der neuplatoniſchen Schule. Plotin wird, wie Origenes, von dem Streben bewegt die unwandelbare Einheit Gottes, des Grundes aller Dinge, zu erkennen; er hofft ebenfalls dieſes Streben befriedigen zu können, aber nur durch eine gänzliche Zurückziehung von allem Materiellen und Weltlichen, mit Aufopferung aller Individualität, indem da die Vernunft nicht mehr denke, nicht mehr thätig, nicht mehr ſie ſelbſt ſei, ſondern ganz übergegangen und untergegangen in die unendliche Einheit. Dieſe Anſchauung des Unendlichen glaubt er freilich ſchon in dieſem irdiſchen Leben erreichen zu können, jedoch nur in einem flüchtigen Blitze des Geiſtes, welcher kaum durch ein ſorgſames Forſchen vorbereitet plötzlich eintritt und plötzlich wieder verſchwindet. Dieſe Lehre von der Anſchauung des Vollkommenen iſt durchaus phantaſtiſch, ohne irgend eine Beziehung zu dem wahren ſittlichen oder wiſſenſchaftlichen Leben der Vernunft. Wie ganz anders ſteht dagegen die Lehre des Origenes da, welche uns auffordert durch ſittlichen Kampf, durch wiſſenſchaftliche Forſchung die Vollendung unſerer Natur, das Schauen Gottes zu gewinnen. Damit hängt es auf das Genaueſte zuſammen, daß Plotin, wie er die Anſchauung Gottes aus der Mitte aller Entwicklungen herausreißt, ſo auch den Zuſammenhang aller einzelnen Weſen in ihrem Leben und Daſein gering achtet; er gehört doch nur dieſem Leben des Scheins an, in welchem wir der Wahrheit nicht theilhaftig ſind; eine Fortbildung der Menſchheit im Ganzen, ja der Welt aller vernünftigen Weſen, eine erziehende Thätigkeit Gottes, welche ſtufenweiſe uns zu ſich aufleitet, dieſen fruchtbaren Gedanken des Chriſtenthums, kennt Plotinus nicht, während Origenes beſonders darin ſein Verdienſt hat, daß er denſelben in ſeiner vollen Bedeutung durchzuführen ſuchte im Zuſammenhange der ganzen Welt, als eine Wiederbringung aller Dinge fordernd, trotz mancher Vorurtheile, welche ihm hierbei die heidniſche Philoſophie und der beſchränkte Blick einer nur das Praktiſche beachtenden Kirchenlehre entgegenſetzte. Natürlich muß auch wegen dieſer Verſchiedenheit beider Lehren ihre Anſicht von der Vernunft ſehr verſchieden ſein. Dem Plotinus iſt die Vernunft, welche in dieſer Welt denkt und erkennt, noch mehr aber die, welche in dieſer Welt handelt, etwas Unvollkommenes gegen die oberſte Einheit gehalten; denn ſie iſt ja nothwendig mit den Unvollkommenheiten dieſer Welt belaſtet; nur durch eine herabſteigende Emanation kommt ſie zu Stande. Es findet ſich daher kein ähnlicher Verſuch bei ihm, wie beim

Origenes, ſie dem oberſten Gott gleich zu ſetzen. Daher iſt denn auch in dieſer Welt keine vollkommene Offenbarung Gottes zu ſuchen; nur in einem fortſchreitenden Herabſteigen vom Höhern zum Niedern kommt ſie zum Daſein. Zwar vertheidigt Plotinus die Freiheit der vernünftigen Weſen, wie Origenes, aber jener betrachtet ſie doch in einem ganz andern Lichte als dieſer. Plotin betrachtet ſie nur als eine Folge des mittlern Standes der Vernunft zwiſchen Gott und der Materie, nach welcher Stellung ſie denn nach oben oder nach unten ſich richten kann; aber die Freiheit im Praktiſchen verachtet er, indem ſie nur dem niedern Gebiete des Materiellen ſich zuwendet; nur die Freiheit in der Erhebung zum theoretiſchen Leben und zuletzt in der Zurückziehung von allem Weltlichen hat ihm einen Werth; da kehrt die Vernunft wieder zu ihrem urſprünglichen Zuſtande zurück. Origenes dagegen hat zwar auch einen Anſtrich von dieſen Meinungen, aber er zögert doch nicht gegen die Verachtung der Freiheit im Praktiſchen ſich auszuſprechen; ſie giebt uns die wahre Tugend, in welcher die Gottähnlichkeit beſteht; ihm iſt überhaupt die Freiheit nicht allein zur Rückkehr in den urſprünglichen Zuſtand, ſondern dazu, daß wir das Gute, deſſen Möglichkeit wir nur empfangen haben, uns in Wirklichkeit zu eigen machen. Man wird die Überlegenheit nicht verkennen, welche in allen dieſen Punkten der Lehre Origenes vor dem Plotinus behauptet.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Sechster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1841.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

Erſtes Kapitel. Schüler und Gegner des Origenes bis zum Beginn der Arianiſchen Streitigkeiten. S. 3 – 18.

Methodius. Gegen die Ewigkeit der Welt. S. 4. Gegen die Lehre des Origenes von der Auferſtehung. 6. Die Verſchiedenheit der Dinge iſt den Geſchöpfen weſentlich. 8. Entſtehung der Begierde und erbliche Fortpflanzung derſelben. 10. Freiheit des Willens. 11. Wiederherſtellung des Menſchen zu alter Reinheit. 12.

Trinitätslehre. Gregorius Thaumaturgus. 14. Sabellius. 14. Dionyſius der Große. 16. Paulus von Samoſata. 17.

Zweites Kapitel. Erſter Abſchnitt der Arianiſchen Streitigkeiten. Arius und Athanaſius. S. 18–63.

Die Origeniſtiſche Partei. S. 20. Die Arianer. 21. Nothwendigkeit eines Mittlers zwiſchen Gott und der zeitlichen, unvollkommenen Welt. 22. Das göttliche Wort veränderlich und unveränderlich. 24. Ein vollkommenes Geſchöpf. 26. Unüberwindliche Unvollkommenheit der Geſchöpfe. 28. Polytheiſtiſcher Charakter dieſer Lehre. 29.

Athanaſius. 30. Überſchwenglicher Begriff Gottes. 31. Der chriſtliche Glaube. 33. Beweiſe der Einheit und Vorſehung

Gottes in der Welt. 34. Gegen den Pantheiſmus. 35. Erkenntniß Gottes in der Vernunft. Platoniſmus. 35. Das Böſe iſt das Nicht-Seiende. 39. Grund des Vollkommenen und des Unvollkommenen in d. Welt. 40. Unterſcheidung der Schöpfung des Menſchen und der Mittheilung des göttlichen Ebenbildes. 43. Nur der Menſch iſt Zweck in der Schöpfung. 46. Auf den Sprachgebrauch in der Trinitätslehre wenig Werth zu legen. 46. Bedeutung dieſer Lehre. 47. Vollkommene Offenbarung und unmittelbare Gemeinſchaft Gottes mit der Welt. 51. Nothwendigkeit der ſinnlichen Erſcheinung des Wortes. 54. Erklärung der Möglichkeit einer beſondern Offenbarung Gottes in der Welt. 56. Vollkommene und unvollkommene Offenbarung. 58. Der heilige Geiſt. 60.

Drittes Kapitel. Letzter Abſchnitt der Arianiſchen Streitigkeiten. Eunomius und die Häupter der morgenländiſchen Kirche, beſonders Gregorius von Nyſſa. S. 63—150.

Eunomius. S. 64. Streitpunkte zwiſchen den Eunomianern und den Arianern. Gott iſt erkennbar. 66. Unmittelbare Erkenntniß des Vaters. 67. Erkenntniß des Weſens Gottes nicht im Verſtand, aber im Namen. 69. Die Erkenntniß Gottes durch ſeine Energien und ſeinen Sohn genügt nicht. 70. Theoretiſche Richtung. 71. Zu Verneinungen über Gott gebraucht. 72. Der Gegenſatz zwiſchen Gott und den Geſchöpfen ſehr ſtark hervorgehoben. 73. Der Sohn Gottes führt zu Gott als Schöpfer. 74. Verhältniß zur Emanationslehre. 75. Die Schöpfung iſt Gott unweſentlich. 76. Zuſammenhang dieſer Lehren. 77.

Baſilius der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyſſa. 80. Wachſendes Übergewicht der Lehrformel. 84. Unterſchied zwiſchen Glaubenslehre und theologiſcher Lehre. 89. Verhältniß des heiligen Geiſtes zur Trinität. 91. Über die Bedeutung der Trinitätslehre im Allgemeinen. 94. Sie iſt nicht von der alten Philoſophie ausgegangen. 102.

Lehre des Gregorius von Nyſſa. Skeptiſche Richtung. 105. Erkennbarkeit der Wahrheit. 109. Erkenntniß Gottes durch Analogie. 113. Der Menſch als Bild der Welt und Gottes. 115. Erläuterung der Trinitätslehre durch Analogien mit unſerer Seele. 116. Erkenntniß des Weſens Gottes durch ſeine Energien. 117. Schöpfung der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt. 118. Das Paradies. 123. Freiheit der vernünftigen Weſen. 124. Allmälige Ausbildung der Vernunft. 127. Idealiſtiſche Richtung ſeiner Lehre. 129. Wiederauferſtehung des Leibes. 133. Geſetzmäßige Entwicklung der freien Weſen unter dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes. 134. Natur und Zweck des Böſen. 136. Vollendung aller Dinge und Erlöſung vom Böſen. 138. Beſchreibung der Vollendung. 141. Alles Böſe ſoll verſchwinden. 143. Schlußbemerkungen. 145.

Sechstes Buch.

Auguſtinus.

Erſtes Kapitel. Einiges über Auguſtin's Leben und Schriften. S. 153 — 188.

Seine Jugend. S. 154. Er geht nach Italien. Seine Zweifel. 157. Seine Bekanntſchaft mit der Platoniſchen Philoſophie. 159. Seine Bekehrung. 161. Schilderung ſeines damaligen geiſtigen Zuſtandes. Neu-Platonismus und Chriſtenthum. 162. Praktiſche Beſtrebungen. Seine erſten Schriften. 165. Das Anſehn der heiligen Schrift und der Kirche. 166. Auguſtin's Vertrauen zur Philoſophie. 169. Das Anſehn der Schrift von der Kirche abhängig. 171. Fortſetzung ſeines Lebens. 172. Engherzigere Anſicht von der Philoſophie. 174. Streit gegen die Donatiſten und Auguſtin's Grundſätze dabei. 176. Pelagianiſche Streitigkeiten. 179. Auguſtin's letzte Lebenszeit. 182. Seine Schriften. 184.

Zweites Kapitel. Über die Philoſophie überhaupt und ihre allgemeinſten Gründe. S. 189 — 267.

Die Philoſophie der Griechen. S. 190. Der Stolz der Philoſophen. 193. Die allgemeine Offenbarung Gottes. 197. Beſchränkung auf das theologiſche Forſchen. 199. Pſychologiſche Richtung. 202. Gegen den Skepticismus. 204. Ich denke, alſo bin ich. 205. Die Wahrheit des innern Lebens. 207. Die Wahrheit der Erſcheinung und der ſinnlichen Welt. 208. Das Körperliche iſt nur etwas Untergeordnetes. 210. Erkenntniß des Verſtandes. 212. Die ewige Wahrheit iſt uns gegen-

wärtig. 215. Gegenſatz zwiſchen der veränderlichen Erſcheinung der Welt und der ewigen Wahrheit Gottes. 221. Körper und Seele. 225. Unkörperlichkeit der Seele. 226. Der Körper hat einen niedern Grad des Seins, als die Seele. 229. Die Vernunft in der Seele. 232. Die Wahrheit iſt höher als die Seele. 234. Die Wahrheit iſt Gott. 237. Wir erkennen alles in Gott. 240. Erkenntniß des Sinnlichen, des Geiſtigen und Vernünftigen. 242. Ergebniſſe ſeiner Erkenntnißlehre. 247. Verbindung des Körpers mit der Seele. 248. Vernunft und Glaube. 252. Weiter Begriff des Glaubens. 254. Der religiöſe Glaube. 258. Zuſammenhang des Glaubens mit dem Willen und der Liebe. 263.

Drittes Kapitel. Über Gott und unſere Erkenntniß Gottes. S. 267—310.

Der Begriff Gottes. S. 267. Wiſſen von Gott. 269. Der Begriff Gottes kann in keiner Kategorie ausgedrückt werden. 273. Gegen den Pantheiſmus. 276. Über die Beweiſe für das Daſein Gottes. 278. Der Begriff Gottes iſt überſchwenglich und doch zu erkennen. 282. Erkenntniß Gottes in der Liebe. 284. Die Schönheit Gottes. 289. Die ihrer bewußte Erkenntniß Gottes in der Liebe. 292. Trinität. 295. Die Eigenthümlichkeit der drei Perſonen tritt zurück. 297. Analogien, durch welche die Trinität erläutert werden ſoll. 299. Das Gedächtniß und die Erkenntniß des Ewigen. 304. Die Erkenntniß Gottes geht vom heiligen Geiſt aus. 306. Höhere und niedere Erkenntniß der Trinität. 307. Verblendung in der niedern Erkenntniß. 309.

Viertes Kapitel. Über die Welt im Allgemeinen. S. 310—337.

Schöpfung der Welt. S. 310. Vollkommenheit der Welt. Ideenlehre. 312. Veränderlichkeit der Welt. Materie. 315. Vielheit der Dinge. 316. Gerechte Vertheilung. Ordnung. Schönheit. 317. Specifiſche und Grad-Unterſchiede in der Welt. 319. Die Engel. 321. Gradunterſchied zwiſchen Engeln und Menſchen nicht feſtgehalten. 322. Vernünftiges und Vernunftmäßiges. 323. Grade des Unvernünftigen. 325 Die Gradunterſchiede als Beſtandtheile des Menſchen. 326. Zu den nothwendigen Gradunterſchieden gehört auch das Unſchöne und

Böſe. 328. Aus der Entwicklung der Dinge gehen die ewigen Gradunterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem hervor. 332.

Fünftes Kapitel. Über den Menſchen. S. 337—443.

Vernunft, Seele und Körper des Menſchen. S. 337. Alle Natur iſt der Vernunft des Menſchen unterworfen. 338. Der Menſch im Paradiſe. 339. Freiheit zur Wahl des Guten und des Böſen. 340. Pelagius. 341. Auguſtinus über die Abhängigkeit des Menſchen von Gott. 342. Phyſiſche Faſſung derſelben. 343. Abhängigkeit vom Vorherwiſſen. 344. Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit. 345. Die Freiheit als eigene Thätigkeit des Menſchen. 346. Gegen den Determinismus. 347. Freiheit nur zum Guten. 348. Freiheit in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem. 349. Das Böſe als Beraubung. 350. Es hat keine Urſache. 353. Unfreiheit im Böſen. 355. Entgegengeſetzte Richtungen in dieſer Lehre. 356. Poſitive Natur des Böſen. 357. Stolz. 358. Selbſtſucht. 359. Abſoluter Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem. 360. Strafe des Böſen. Sinnliche Begierde. 361. Beweiſe für den ſündhaften Zuſtand dieſer Welt. 365. Erbſünde. 367. Umkehrung der Ordnung durch die Sünde. 372. Gänzlicher Verluſt des Guten. 374. Freiheit nur zum Böſen. 375. Kirchliche Beſchränktheit in der Scheidung des Guten von dem Böſen. 376. Gnadenwahl. 379. Der Menſch hat kein Verdienſt. 381. Vernachläſſigung des Zuſammenhangs zwiſchen den Gnadenwirkungen Gottes und dem frühern Sein des Menſchen. 384. Prädeſtination zur Seligkeit und zur Verdammniß. 389. Die Erziehung des Menſchengeſchlechts. 395. Vergleichung ihrer Perioden mit den Lebensaltern. 397. Einfachere und zuſammengeſetztere Eintheilung der Perioden. 398. Die Erlöſung. 404. Die Seligkeit. 406. Sieben Stufen des Aufſteigens zu Gott. 407. Drei Arten der Geſichte. 410. Anſchauung Gottes. 415. Wir ſollen nicht Götter, ſondern nur Gott ähnlich werden. 419. Auferſtehung des Leibes. 422. Schluß. 425.

Siebentes Buch.

Verfall der patriſtiſchen Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche. S. 447—564.

Rechtfertigung der Eintheilung. S. 449. Charakter der

Streitigkeiten in der Griechiſchen Kirche ſeit dem fünften Jahrhundert. 450. Zerſetzung der Richtungen in Formalismus und Myſticismus. 453. Neues Aufkommen der alten Philoſophie, beſonders der Ariſtoteliſchen. 458.

1. Nemeſius. 461. Quellen der Erkenntniß. 465. Begriff des Menſchen. 466. Verbindung der Seele mit dem Leibe. 476. Präexiſtenz der Seele. 477. Ewigkeit der überſinnlichen Welt. 478. Freiheit des Willens. 480.

2. Aeneas von Gaza. 484. Gegen die Lehre von der Ewigkeit der Seele und der Welt. 487. Ewigkeit der überſinnlichen Welt. 489. Nothwendigkeit der Gradunterſchiede und der Gegenſätze. 490. Unſterblichkeit der Seele und des Leibes. 491. Untergang der gegenwärtigen, Unſterblichkeit der künftigen Welt. 493. Vergänglichkeit des Unvernünftigen, von Gott nicht unmittelbar Hervorgebrachten. 494.

3. Zacharias Scholaſticus. 495. Welt und Gott. Ewigkeit der überſinnlichen Welt. 496. Vergänglichkeit und neue Schöpfung der ſinnlichen Welt. 497.

4. Johannes Philoponus. Ausbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie. 500. Gegen die Ewigkeit der Welt. 503. Die Materie. 507. Theile der Seele als beſondere Subſtanzen gedacht. 509. Ketzerei in der Auferſtehungslehre. 511. Tritheismus. 512.

5. Der falſche Dionyſius Areopagita. Verbreitung des Myſticismus. 515. Die Schriften des falſchen Dionyſius. 518. Streit gegen die Erkenntniß Gottes. 519. Geheime Lehre. 522. Weg der Verneinungen und der Einigungen. 523. Einigung mit Gott ein Leiden. 525. Emanationslehre. 526. Grade der Emanationen. 527. Anſchließen an die Ordnung der Welt. 528. Wir hängen nur durch die höhern Grade der Emanationen mit Gott zuſammen. 530. Die nächſten geſchichtlichen Anknüpfungspunkte für dieſe Lehre. 533.

6. Maximus der Bekenner. 535. Myſticismus in einer mildern Form. 537. Der Menſch mit Gott verbunden in ſeiner freien und natürlichen Entwicklung. 541. Misachtung des weltlichen Lebens und Erkennens. 546. Leidende Erhebung unſeres Weſens. 548. Wiederbringung der Dinge. 550. Symboliſche Deutung der heiligen Schrift und der Welt. 551.

7. Johannes Damaſcenus. 553. Sein Sammler-

geiſt. 555. Die Philoſophie, beſonders die Logik als Werkzeug der Theologie. 557. Spärliche Beweiſe in ſeiner Theologie. 559. Gänzlicher Verfall der Philoſophie in der Griechiſchen Kirche. 563.

Zweites Kapitel. Verfall der Philoſophie in der abendländiſchen Kirche. S. 564—635.

Streit der Semipelagianer gegen die Unkörperlichkeit der Seele. S. 565.

1. Claudianus Mamertus. 567. Die Seele, welche der wahre Menſch iſt, fällt nicht unter die Kategorie der Qualität. 569. Das Unkörperliche, beſſer als das Körperliche, iſt zur Erfüllung der Welt nöthig. 571. Die Seele iſt dem Körper überall ganz gegenwärtig. 572. Die unvernünftige Seele nur Mittel, die vernünftige Zweck. 575. Weil die vernünftige Seele den unkörperlichen Grund der Dinge faßt, iſt ſie unkörperlich. 577.

2. Boethius. 580. Seine Schriften. 583. Seine ſkeptiſche Denkart im Allgemeinen. 586. In der Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und in der Betrachtung des Böſen. 588. Freiheit, Schickſal und Vorſehung. 591. Skeptiſche Löſung der Frage, wie die Freiheit des Menſchen mit dem Vorherwiſſen Gottes zu vereinigen ſei. 594.

3. Caſſiodorus. 598. Abſicht und Art ſeiner Sammlungen. 598. Seine Pſychologie. 601.

Schlußbetrachtungen. 604.

Druckfehler.

S. 267.	Z. 4.	Für Ariſtoteles l. Auguſtinus.
S. 413.	Z. 13.	Für Gnade l. Grade.
S. 519.	Z. 10.	Für Schrift l. Schriften.
S. 581.	Z. 26.	Für Martius l. Manlius.

Fünftes Buch.

Das Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre.

Erſtes Kapitel.

Schüler und Gegner des Origenes bis zum Beginn der Arianiſchen Streitigkeiten.

Origenes hinterließ zahlreiche Schüler, unter welchen die berühmteſten Lehrer der Kirche im dritten Jahrhunderte ſich befanden. Doch kam keiner unter ihnen ihm an umfaſſendem Blick in der Wiſſenſchaft gleich. Seine Lehre hatten ſie gleich anfangs gegen mancherlei Anfechtungen zu vertheidigen, welche ſie ſchon bei ſeinem Leben erfahren hatte. Dies mußte ihnen um ſo ſchwerer werden, je ſchwankender ſeine Anſicht in den weſentlichſten Punkten ſich geäußert hatte und je weniger ſie ſelbſt über dieſe Schwankungen hinausgekommen zu ſein ſcheinen. Daß jedoch die Meinungen des Origenes, welche von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ausgehend die weltlichen Dinge betrafen, obgleich gegen die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe der Zeit ſehr abſtechend, weniger beſtritten wurden, als ſeine Lehren über die Verhältniſſe in der Gottheit, beweiſt auf das Augenſcheinlichſte, wie ſehr und faſt ausſchließlich damals die wiſſenſchaftliche Unterſuchung von den nächſten Bedürfniſſen der kirchlichen Lehrweiſe fortgeriſſen wurde.

Doch dürfen wir nicht verſchweigen, daß in einer etwas ſpätern Zeit einige Hauptpunkte der Kosmologie des Origenes angegriffen wurden. Sein Gegner hierin war **Methodius**, Biſchof von Olympus, nachher von Tyrus, Martyrer wahrſcheinlich unter dem Diocletianus. Er griff die Lehren des Origenes von der Natur der Geſchöpfe und von der Wiederauferſtehung an, und verfaßte zu deſſen Widerlegung zwei eigene Werke (περὶ γενητῶν, περὶ ἀναστάσεως), Geſpräche, welche wie andere Schriften des Methodius eine Nachahmung des Platon verrathen, von welchen uns jedoch nur Bruchſtücke und Auszüge übrig geblieben ſind. Weil wir ſogleich durch den zuſammenhängenden Gang der Streitigkeiten über die Trinitätslehre werden fortgezogen werden, erwähnen wir zuerſt, um nachher uns nicht unterbrechen zu müſſen, einiges von den Gründen und Meinungen, welche Methodius dem Origenes entgegenſetzte.

Folgen wir dem, was von den Schriften des Methodius uns übrig iſt, ſo können wir freilich nicht finden, daß er die Denkweiſe des Origenes in allen ihren Punkten richtig zu würdigen gewußt hätte. Er ſezt ſich der Lehre des Origenes entgegen, daß die Schöpfung ein ewiger Akt Gottes und deswegen die Welt von unendlicher Zeit her ſei; aber anſtatt die Folgerung anzugreifen, wendet er ſich vielmehr gegen den Oberſatz und ſucht vom Begriff Gottes zu behaupten, daß er unabhängig von der ſchöpferiſchen Thätigkeit gedacht werden könne, ja geht ſogar ſo weit den Satz zu vertheidigen, Gott ſei Schöpfer und Herſcher auch vor der Welt, alſo ohne zu ſchaffen und zu herſchen um nur den Schein zu vermeiden, als müßte Gott in irgend einer Abhängigkeit von der Welt gedacht werden [1]. Dies geht offenbar darauf aus den Begriff Gottes von den nothwendigen Grundlagen loszulöſen, auf welchen er für uns beruht; er wird dadurch aus allen Verhältniſſen zur Welt und mithin auch zu uns herausgeſetzt. Wenn nun dieſer Einwurf nicht tief genug auf den Begriff Gottes, wie Origenes ihn behauptet hatte, einging, ſo noch weniger ein anderer, welchen Methodius daraus entnahm, daß wenn das zeitlich eintretende Schaffen nach der Lehre des Origenes eine Veränderung Gottes vorausſetzen ſollte, dies eben ſo ſehr von dem Aufhören des Schaffens gelten würde [2]. Dieſer Einwurf ſetzt offenbar voraus, daß Methodius die Lehre des Origenes von der ewigen Wirkſamkeit Gottes in der Welt nicht gehörig zu würdigen wußte. Beide Männer aber gehen überhaupt von einer ſehr verſchiedenen Anſicht über das Verhältniß Gottes zur Welt aus. Wenn Origenes davon überzeugt war, die Unveränderlichkeit Gottes könne nur unter der Bedingung feſtgehalten werden, daß man Gott den Vater von dem Worte Gottes unterſcheide und weſentlich nur dieſem die ſchaffende und erhaltende Thätigkeit beilege, ſo meinte dagegen Methodius, die Unveränderlichkeit Gottes laſſe ſich vereinigen mit der Annahme, daß die Welt anfange und auch aufhöre von ihm geſchaffen zu werden, ohne daß wir doch einen andern Grund dafür angeführt fänden, als daß Gott ewig an ſich in ſeiner Vollkommenheit, in der Fülle ſeines Seins beharre und ſo ſchon die ſchöpferiſche Kraft und die unbedingte Macht in ſich trage. Der Unterſchied zwiſchen der Wirkſamkeit Gottes des Vaters und ſeines Sohnes findet er dagegen darin, daß jener die Materie aus dem Nichts geſchaffen, dieſer ihr Geſtalt und Mannigfaltigkeit der Form nach dem Vorbilde des Vaters gegeben habe [1]. Nicht leicht wird jemand finden, daß dieſe Art zu unterſcheiden dem, was Origenes darüber gelehrt hatte, vorzuziehen ſei. Dagegen wird man bezweifeln müſſen, ob Methodius ſeinen Anſichten von der Unveränderlichkeit Gottes und von der zeitlichen Entſtehung der Welt getreu bleiben konnte, wenn er einen ſchöpferiſchen Willen Gottes annahm, mit welchem zu gleicher Zeit die Welt geworden ſei. Man kann zwar nicht leugnen, daß Methodius mit Recht darauf drang, das Geſchaffene, weil es einen Grund habe, könne nicht ohne Anfang ſein und der Unendlichkeit oder Ewigkeit des Schöpfers nicht gleich kommen [2]; aber auch Origenes hatte dies nicht ganz überſehn, ſondern war nur von andern Schwierigkeiten, welche Methodius nicht zu würdigen wußte, zu ſeiner Abweichung von der gewöhnlichen Lehrart getrieben worden.

---

[1] Ap. Phot. cod. 235 p. 495 Hösch. oder bei Galland bibl. patr. III. §. 2. ἦν ἄρα (sc. ὁ θεός) καὶ πρὸ κόσμου, πάντῃ ἀπροσδεὴς ὤν, καὶ πατὴρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, ὅπως δι' ἑαυτόν, ἀλλὰ μὴ δι' ἕτερον ταῦτα ᾖ· Ἀνάγκη· εἰ γὰρ διὰ κόσμον καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν, ἕτερος ὢν τοῦ κόσμου, παντοκράτωρ γνωρίζοιτο — —, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀτελὴς ἔσται καὶ προσδεὴς τούτων, δι' ἃ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός ἐστιν.

[2] Ap. Galland. §. 3.

Auch in der Lehre von der Auferſtehung vertheidigte

---

[1] Ap. Galland. §. 7; ap. Phot. p. 497.

[2] Ib. §. 5.

Methodius die gewöhnliche Darſtellungsweiſe gegen die Meinungen des Origenes nicht eben aus ſtärkern Gründen. Er ſcheint ſich dabei nahe an den Athenagoras angeſchloſſen zu haben, ſogar in ſeiner Anſicht von den Engeln, welchen die Vorſehung über das Einzelne anvertraut ſei, während Gott nur die allgemeine Vorſehung ſich vorbehalten habe [1]). Dem Origenes macht er den Vorwurf, er hielte nur die Seele für den Menſchen; der Menſch aber beſtehe aus Leib und Seele, aus beiden zuſammengeſetzt zu einer Form des Schönen [2]). Die Anſicht des Origenes von den vernünftigen Samenverhältniſſen, welche in unſern Leibern lägen und nicht vergehen würden, ſcheint Methodius nicht ganz richtig und ſicher gefaßt zu haben [3]), wie ſie überhaupt von den Gegnern des Origenes verkannt zu werden pflegte; er hält ſich weſentlich nur an die Anſicht, daß Origenes das Körperliche durchaus für vergänglich und nur das Geiſtige für unvergänglich angeſehn habe. Dagegen macht er nun geltend, daß die Form nicht ohne Materie beſtehn könne, die Seele nicht ohne Leib; denn dies ſei die Natur der Geſchöpfe; nur Gott, welcher ohne Leiden und ohne Entſtehung ſei, könne unkörperlich ſein, dagegen die Seele müſſe als ein körperliches Weſen gedacht werden, wobei Methodius auf den Beweis der Stoiker ſich beruft, daß nur vom Körperlichen das Körperliche bewegt werden könne[1]. So wie die Lehre des Origenes vom Verhältniſſe des Körpers zur Seele mit mehrern andern Punkten ſeiner Anſicht zuſammenhängt, ſo verſäumt auch Methodius nicht dieſe Punkte bei ſeinen Unterſuchungen zur Sprache zu bringen. Wenn Origenes den Körper als eine Feſſel betrachtet hatte, in welche die Seele von Gott gebunden worden wäre nach ihrem Abfall, ſo findet dagegen Methodius, daß der Körper uns weder vom Guten, noch vom Böſen zurückhalten könne; nicht vom Guten, denn in eine ſolche Feſſel uns zu ſchlagen, das würde kein Werk ſein, welches Gottes würdig wäre; noch vom Böſen, denn wir ſündigten im Körper. Der Körper ſei vielmehr ein Werkzeug der Seele[2]. Das ſei ein Irrthum ihn für etwas Böſes zu halten; denn er ſei von Gott gemacht und Gott dürfe nicht als Urheber von irgend etwas Böſem gedacht werden. Eben deswegen aber dürfe man auch nicht annehmen, daß der Körper von Gott vernichtet werden würde, gleichſam als wenn es Gott gereut hätte einen ſolchen hervorzubringen[3]. Hiermit hängt auch ſein Streit gegen die Anſicht des Origenes zuſammen, daß die Verſchiedenheit der Dinge ihren Arten und Gattungen nach nur aus dem Abfall der Geiſter von Gott hervorgegangen ſei. Methodius betrachtet ſie vielmehr als etwas Urſprüngliches und zugleich mit der Welt Vorhandenes; wie wir früher ſahen, iſt

---

[1]) Ib. §. 7 p. 782 sqq.; Phot. cod. 234 p. 480.

[2]) Galland §. 4.

[3]) Man vergleiche ib. §. 5 πνευματικὰ ἐνδύματα, §. 10 Gebilde aus reinem Feuer und reiner Luft, wie die Leiber der Engel, §. 13 nur εἶδος, nach Epiph. haer. LXIV. ap. Gall. §. 2 ὄντα νοερὰ und οὐσίας νοεράς.

---

1) Phot. l. l. p. 491 ap. Gall. §. 15; 19. Er denkt ſich die Seelen als σώματα νοερά.

2) Gall. §. 1 — 3.

3) Epiphan. l. l. ap. Gall. 1; 11.

ihm ja die Verſchiedenheit der Formen aus der ſchöpferiſchen Thätigkeit des göttlichen Wortes hervorgegangen, als ein vollkommenes Werk natürlich. In ihr iſt die Ordnung der Welt gegründet, von welcher man nicht annehmen darf, daß ſie in der Weltverbrennung vergehen werde; ſondern zum Sein iſt ſie geſchaffen und ſo muß ſie auch immerdar beſtehen; die Weltverbrennung ſoll ſie nur reinigen von den Flecken, welche durch die Sünde ſie beſchmutzt haben. Daher ſchließt ſich Methodius an die alte Lehre von der Unvergänglichkeit der Arten an, ſo daß keine Verwandlung der einen in die andere Art geſtattet ſei. So werden auch die Menſchen nicht zu Engeln werden und unter den Engeln ſelbſt werden die verſchiedenen Ordnungen bleiben. Gott hat gewollt, daß der Menſch werde, und ſo iſt er ein ſchönes Werk geworden; Gott kann nicht bereuen, daß er es geſchaffen hat; es wird daher auch nicht wieder vergehen; wie es aber aus Körper und Seele beſteht, ſo wird es auch wieder gebildet werden in der Wiederherſtellung aller Dinge, um die Welt zu bewohnen, für welche der Menſch geſchaffen worden, daß er darin die Herrſchaft führe [1]. So wie er nun die Zuſammenſetzung des Menſchen aus Fleiſch und Seele als eine ſchöne betrachtet, ſo kann er auch nicht zugeben, daß in dem Fleiſche etwas Böſes liege. Hierauf dringt er ſtrenger als Origenes, indem er mit ihm nicht allein die Anſicht theilt, daß vom freien Willen des Menſchen alles Böſe ausgehe [1], ſondern auch die ſinnliche Begierde als etwas betrachtet, was mit dem Körper keinesweges nothwendig verbunden ſei; denn im Paradieſe ſei ſie nicht geweſen und in der Seligkeit, welche uns erwarte, werde ſie auch nicht ſein [2].

---

[1] Ib. 8 sqq.; 11. οὐκοῦν εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον θέλων (sc. ὁ θεός) ἐξ ἀρχῆς ἔκτισεν. εἰ δὲ θέλων, θέλει δὲ τὸ καλόν, καλὸν δὲ (l. ἄρα) ὁ ἄνθρωπος· ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν. οὐκ ἔσται ἄρα ἐκτὸς σώματος ὁ ἄνθρωπος, ἵνα μὴ ἄλλος ἄνθρωπος παρὰ τὸν ἄνθρωπον νοηθῇ· δεῖ γὰρ τῷ θεῷ τὰ ἀθάνατα γένη πάντα σώζεσθαι.

Im Gegenſatz gegen die Lehre des Origenes bildet er ſich nun folgende Anſicht aus. Zuerſt im Paradieſe war der Menſch in einem Leibe, welcher keiner leidenſchaftlichen Bewegung unterlag [3], aber mit Freiheit des Willens begabt. Leidenſchaftliche Bewegung war damals nicht im Menſchen; denn obwohl wir nicht, wie der Schöpfer, ohne Kampf und Mühe unſere Vollkommenheit beſitzen können, obwohl wir geprüft werden müſſen, ſo iſt doch unſer Kampf und Streit nicht gegen Fleiſch und Blut, ſondern gegen die Begierden und die böſen Gedanken [4]; die Begierde kam aber erſt durch das Geſetz in die Welt, weil ſie allein in einem Widerſtreben gegen das göttliche Gebot beſteht, alſo erſt eintreten konnte, als Gott das Geſetz gab zur Prüfung der Menſchen. Da empfing auch der Teufel eine Handhabe die Begierde in uns zu erregen. Nachdem ſie aber in den erſten Menſchen entſtanden war, verbreitete ſie ſich über uns alle, welche wir in Adam waren, und wurde wie ein fremder Baum in die Glieder unſeres Leibes gepflanzt, in dieſen

---

[1] Ib. 1.

[2] Phot. l. l. p. 481; 489 ap. Gall. §. 1; 12.

[3] Phot. p. 489 ap. Gall. §. 12. *σῶμα ἀπαθές.* Cf. Epiph. ap. Gall. §. 10.

[4] Phot. p. 483 sq. ap. Gall. §. 3.

Tempel des Herrn [1]. So iſt alſo das urſprüngliche, in aller Schönheit geſchaffene Ebenbild Gottes in uns verdorben worden, und nun ſieht es Methodius für nothwendig an, daß Begierden und böſe Gedanken in uns entſtehn, aber er ſchreibt uns dabei auch die Freiheit zu ihnen nicht zu folgen. Dieſer Theil ſeiner Lehre iſt ganz nach ſtoiſchem Muſter gearbeitet. Die ſinnlichen Begierden, unter welchen beſonders der vernunftloſe Trieb nach ſinnlicher Luſt oder nach dem Materiellen hervorgehoben wird, und die daran ſich anſchließenden Gedanken ſind Erzeugniſſe der Natur und nicht in unſerer Gewalt, aber ſie zu gebrauchen, ihnen zu folgen oder nicht, das haben wir in unſerer Gewalt; denn ſonſt würden wir nicht gelobt oder getadelt, nicht belohnt oder beſtraft werden können [2]. Die Einpflanzung der Begierden, welche dem Geiſte Gottes in uns widerſtehen, ſieht er als eine Strafe unſeres Vergehens an, dagegen das Geſetz, welchem wir folgen ſollten, nach ſtoiſcher Weiſe als das natürliche Geſetz [3]. So kämpfen nun zwei Geſetze in uns, das Geſetz der ſündigen Begierde und das natürliche Geſetz, welches Gott in uns gepflanzt hat, und deswegen ſind wir auch dem Tode unterworfen, damit nicht das Übel der ſinnlichen Begierde in uns unſterblich ſei, ſondern durch den Tod ausgerottet werde [1]). Dies kann geſchehn, weil eben die ſinnliche Begierde nicht nothwendig im Körper liegt, ſondern nur durch die Sünde in ihn eingedrungen iſt, wie ein fremdes Gewächs, welches in einem ſchönen Gebäude ſeine Wurzeln geſchlagen hat und deſſen Fugen durchbricht, welches aber auch ausgerottet werden kann und deſſen Entfernung dem Werkmeiſter geſtattet die Steine des Gebäudes wieder in ihre alte Ordnung herzuſtellen. So denkt ſich Methodius, daß Gott, welcher ja aus nichts dieſen unſern Leib hat bilden können, nicht weniger die Macht habe, nachdem der Leib in die Materie zurückgekehrt, auch wieder aus der Materie ihn hervorzuziehn und in untadeliger Geſtalt, befreit von allen ſündigen Regungen zu einem leidenloſen, unveränderlichen und unvergänglichen Leben wiederherzuſtellen. Da werde alsdann das Fleiſch, welches urſprünglich zwiſchen dem Verderben und der Unvergänglichkeit mitten inne ſtand, nachdem es durch die Prüfungen des Lebens hindurchgegangen, durch die Luſt beſiegt, vergänglich geworden und wirklich vergangen war, von Gott zur Unvergänglichkeit umgebildet werden [2]).

---

[1] Phot. p. 481 sq. ap. Gall. §. 1; Epiph. ap. Gall. 5; die Präexiſtenz der Seele lehrt Method. conv. dec. virg. II, 5.

[2] Phot. p. 481 ap. Gall. §. 10; ib. p. 483 §. 1. οὐ γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι κεῖται τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὸ χρῆσθαι ἢ μὴ χρῆσθαι τοῖς ἐνθυμήμασι. κωλῦσαι μὲν γὰρ πίπτειν εἰς ἡμᾶς τοὺς λογισμοὺς οὐ δυνάμεθα προςδεχομένων ἡμῶν ἔξωθεν ἐμπιπτομένους· μὴ πεισθῆναι μέντοι ἢ μὴ χρῆσθαι δυνάμεθα. Ib. p. 484 sq. §. 2.

[3] Ib. p. 484 §. 2. ἔμφυτον καὶ φυσικὸν νόμον. Ib. p. 485 §. 3.

Dies iſt die Lehre, welche Methodius dem Origenes entgegenſetzte. Vergleichen wir beider Lehren mit einander, ſo fällt beſonders der Unterſchied in das Auge, daß Methodius den materialiſtiſchen Vorſtellungen von der Seele und dem Geiſte des Menſchen ſich wieder zuwandte, welche die Alexandriniſchen Theologen mit Erfolg bekämpft hatten, während Origenes in ganz entgegengeſetztem Sinn die Lehren der chriſtlichen Kirche auszulegen ſuchte. So finden wir überhaupt eine etwas gröbere Auffaſſungsweiſe beim Methodius, welche mit ſeiner Neigung zur ſtoiſchen Lehre zuſammenhängt und ſelbſt in der ſtark aſcetiſchen Richtung ſeines Gaſtmals der zehn Jungfrauen ſich verräth. Vom Platon hatte er faſt nichts als die Form angenommen; denn daß er die Unvergänglichkeit der Arten behauptete, darf man wohl kaum vom Platon herleiten. Faſt alle dieſe Richtungen ſeiner Lehre gingen aber gegen die Bewegungen der Zeit an, welche durch die Alexandriniſchen Theologen doch im Allgemeinen einen ſtarken Anſtoß empfangen hatten. Man würde daher der Polemik des Methodius ein zu großes Gewicht beilegen, wenn man glauben wollte, die in ihr enthaltenen Anſichten wären im Stande geweſen die Lehre des Origenes zu beſeitigen. Dies geſchah in einer viel wirkſamern Weiſe durch die faſt ausſchließliche Richtung, welche jetzt die theologiſche Forſchung in der Unterſuchung der Trinitätslehre zu verfolgen begann. Ein ſo umfaſſendes philoſophiſches Syſtem, wie es Origenes aufzuſtellen verſucht hatte, fand in dieſer Zeit keine bleibende Aufmerkſamkeit, weil alles vorherſchend dem Streite um einzelne Lehrpunkte ſich zuwendete.

---

[1]) Ib. p. 481 §. 8; 10; p. 484 §. 3.

[2]) Epiph. l. l. ap. Gall. §. 5 sq.; 9; 13 sq.

Wir haben geſehn, in welchen Schwankungen die Lehre des Origenes über den Begriff des Sohnes Gottes ſich noch bewegte, ohne deswegen zu verleugnen, daß doch ein durchgehender Zug ſelbſt in dieſen Schwankungen ſich erkennen läßt, welcher weiter verfolgt zu einer feſten Lehrweiſe geführt haben würde. Die Aufgabe ſeiner

Schüler, welche in die Streitigkeiten über dieſen Punkt verflochten wurden, würde es nun geweſen ſein jenen Zug zu erkennen und ihm entſchiedener, als ihr Lehrer, zu folgen. Sie ſcheinen aber vom Anſehn ihres Lehrers zu ſehr befangen geweſen zu ſein, um nicht von ſeinen hin und her ſich wendenden Äußerungen geirrt zu werden. Wenigſtens bei den beiden ausgezeichnetſten Schülern des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgus und Dionyſius dem Großen, finden wir noch keinesweges eine feſtſtehende Lehre über das Wort Gottes.

Zwar was der erſtere in ſeiner Lobſchrift auf den Origenes vom alleinigen Erlöſer ſagt, dem göttlichen Worte, welches Schöpfer und Regierer der Welt und Mittler zwiſchen uns und dem Vater ſei [1]), das ſtimmt vortrefflich mit dem Hauptzuge der Lehre des Origenes überein; aber einer der wärmſten Verehrer dieſes Mannes mußte doch eingeſtehn, daß Gregorius gelehrt habe, Gott der Vater und der Sohn wären nur dem Gedanken nach zwei, der Subſtanz nach aber eins, und wußte dies nicht anders zu entſchuldigen, als damit, daß derſelbe dagegen auch den Sohn ein Geſchöpf und ein Werk des Vaters genannt habe [2]). Dies ſind genau die beiden entgegengeſetzten Abweichungen, zwiſchen welchen hindurch die Kirchenlehre jetzt ihren Weg ſich zu bahnen hatte.

Gegen eine dieſer Abweichungen hatte Dionyſius der Große, Biſchof von Alexandria, zu ſtreiten, als Sabel-

---

1) Paneg. in Orig. 4.

2) Basil. Magni ep. 210, 5. Die expositio fidei, welche dem Gregorius beigelegt wird, iſt verdächtig und deswegen von mir nicht berückſichtigt worden.

lius in der Mitte des dritten Jahrhunderts durch ſeine Lehre Bewegungen in der Libyſchen Pentapolis veranlaßte. Sie vertritt den alten Monarchianismus, indem ſie die Lehre von der Trinität mit der Einheit Gottes nicht anders zu vereinigen weiß, als dadurch, daß ſie die Verſchiedenheiten des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes nur für Verſchiedenheiten der Erſcheinungsweiſe, aber nicht des individuellen Seins erklärte. So weit uns die Lehre des Sabellius erhalten worden iſt, giebt ſie ſelbſt in ihrer Darſtellungsweiſe eine Anſicht zu erkennen, welche keinesweges neu war. Beim Juden Philon und bei vielen ältern Kirchenlehrern finden ſich Vorſtellungen, welche dem ſtoiſchen Pantheismus ſich nähern; im Sabellius ſcheint er völlig zum Durchbruch gekommen zu ſein. Er betrachtete Gott als eine Einheit, welche urſprünglich ſchweigend, ohne Wirkſamkeit war, nachher aber in der Geſtalt des Vaters ſich offenbarend und wirkſam ſich ausbreitend die Welt ſchuf, denn eine ſich zuſammenziehende und ſich ausdehnende Kraft ſei ihm eigen und in dieſer Ausdehnung über die Welt werde er alsdann der Sohn. Eben ſo hätten wir auch den heiligen Geiſt nur als eine beſondere Wirkungsweiſe des einen Gottes zu denken, und wie alle ſeine Wirkungsweiſen von ihm ausgingen, ſo gingen ſie auch wieder in ihn zurück [1]. Zwar wird uns nicht ausdrücklich geſagt, daß Sabellius die Welt nur als eine Erſcheinungsweiſe Gottes betrachtete; aber ſeine Weiſe die Wirkung Gottes als eine Ausbreitung und Ausdehnung der göttlichen Einheit zu betrachten, läßt daran kaum zweifeln. Auch darin ſtimmt er mit den Stoikern überein, daß er die Materie für ewig anſah[1]).

---

[1] Pseudo-Gregor. Thaumat. *ἡ κατὰ μέρος πίστις* p. 18. Sabellium fugimus, qui dicit eundem esse patrem et filium, patrem quidem dicit eum, qui loquitur, filium vero verbum in patre manens et tempore creationis patefactum, completis vero rebus in deum remeans. Idem dicit de spiritu sancto. Athanas.

Dieſer Lehre trat nun Dionyſius der Große entgegen. Was er ihr aber entgegenſetzte, zeigt offenbar, daß er den Sohn Gottes oder das Wort nicht allein der Subſtanz nach von Gott dem Vater unterſchied, ſondern ihm auch eine Entſtehung beilegte, ja ihn ſogar als ein Geſchöpf und ein Werk des Vaters betrachtet wiſſen wollte[2]). Wenn er nun auch ſpäter dieſe anſtößigen Ausdrücke in einem erträglichern Sinn zu deuten ſuchte[3]), ſo ſcheint

---

c. Arian. IV, 11. τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται. Ib. 13. τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεὸν μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀπείρως παύεσθαι. — — ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Die Ausdrücke ἐκτείνεσθαι und συστέλλεσθαι, welche Sabellius gebrauchte, ſind entſchieden ſtoiſch und werden beſonders von der Wirkſamkeit des ἡγεμονικόν gebraucht. Daß ſie auch in den Clementinen vorkommen, kann uns nicht wundern. Das πλατύνεσθαι erinnert auch an die neuern Pythagoreer, doch kommt πλάτος auch bei den Stoikern in ähnlichen Verbindungen vor. Vergl. Petersen phil. Chrysipp. fund. p. 93 sq. Über die verſchiedenen Wirkungsweiſen Gottes finden ſich von einander abweichende Überlieferungen.

[1]) Euseb. praep. ev. VII, 18 sq. Vom Hermogenes brauchte er dieſe Lehre nicht zu entnehmen.

[2]) Ap. Athanas. de sent. Dionys. 4. Entſcheidend ſind die Worte: καὶ γὰρ ὡς ποίημα οὐκ ἦν, πρὶν γένηται.

[3]) In ſeiner Apologie. S. die Fragm. in der Römiſchen Ausg. ſ. Werke p. 87 sqq. Am deutlichſten iſt fragm. 14. οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος.

dies doch nichts weiter zu beweiſen, als daß er über dieſen Lehrpunkt noch keine Sicherheit gewonnen hatte; wie denn auch ſeine Äußerungen nichts von dem verrathen, was wir als das Weſentliche in dieſen Streitigkeiten anſehn müſſen.

Aber je weniger man in dieſer Zeit zu wiſſenſchaftlicher Klarheit über die Trinitätslehre gekommen war, um ſo lebhafter war das Beſtreben ſich forſchend mit ihr zu beſchäftigen. Nur wenige Jahre nach den Streitigkeiten gegen den Sabellius erhob ſich ein neuer Kampf gegen den **Paulus von Samoſata**, Biſchof von Antiochia, über dieſelbe Lehre. Was uns von ſeinen Meinungen erhalten worden iſt, in nicht ſehr ſichern Überlieferungen, ſcheint dahin zu führen, daß er den Monotheismus nur dadurch mit der chriſtlichen Glaubenslehre zu vereinigen wußte, daß er den Erlöſer und Sohn Gottes als einen Menſchen betrachtete, in welchem die göttliche Weisheit wohnte, eine Eigenſchaft Gottes, nicht eine eigene Weſenheit; ſie hätte in ihm gewohnt, behauptete er, ungefähr wie in den Propheten, doch auf eine ausgezeichnete Weiſe, mehr als in jedem andern [1]. Wenn wir richtig ſehen, ſo iſt dieſe Lehre von der Sabellianiſchen, mit welcher ſie oft verglichen worden iſt, weſentlich verſchieden. Denn Sabellius ſchloß ſich offenbar der Weiſe an, in welcher der philoſophiſche Monotheismus der Griechen ſich ausgebildet hatte, dem Polytheismus dadurch Vorſchub leiſtend, daß er pantheiſtiſch in der Welt die Thätigkeiten oder Kräfte Gottes in verſchiedener Geſtalt erblickte. Dagegen Paulus von Samoſata ſcheint von dem Jüdiſchen Monotheismus ausgegangen zu ſein, welcher zwar zugeſteht, daß göttliche Gnade und Weisheit dem Menſchen ſich mittheile, aber doch nur in einer beſchränkten Weiſe, ſo daß dabei immer noch eine unüberwindliche Schranke zwiſchen Gott und dem Menſchen zurückbleibt. So treten auch hier wieder die entgegengeſetzten Richtungen der chriſtlichen Lehre entgegen, mit welchen in Kampf dieſe allmälig ſich zum Bewußtſein kommen ſollte. Jetzt wurden beide in einer Weiſe abgelehnt, welche nur von einer Ahndung der wiſſenſchaftlichen Beweggründe ausging.

---

[1] Epiphan. haer. 65, 1; 3; Theodoret. haer. fab. II, 8. τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον. Athan. de synod. 26. οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι.

Zweites Kapitel.

Erſter Abſchnitt der Arianiſchen Streitigkeiten. Arius und Athanaſius.

Aber ſchon nahete ſich der Zeitpunkt, wo die entgegengeſetzten Anſichten über die Trinität in einem entſcheidenden Kampfe zuſammenſtoßen ſollten. In den Arianiſchen Streitigkeiten, in welchen dies geſchah, herſcht freilich auch nur ein beſchränktes philoſophiſches Intereſſe; aber in ihnen dringt doch das wiſſenſchaftliche Princip, um welches in der Lehre von der Trinität es ſich handelt, allmälig zur Einſicht durch, und für die Denkweiſe der ſpätern Philoſophie ſind ſie viel zu wichtig, als daß wir ſie hier übergehn dürften.

Merkwürdig iſt es, daß in ihnen hauptſächlich die heidniſche Vorſtellungsweiſe von dem Verhältniſſe der Welt zu Gott gegen die chriſtliche Lehre ſich erhob, während die Jüdiſche nur bei Weitem untergeordneter dabei ſich regte 1), und daß ſelbſt die Form der heidniſchen Lehre, wie ſie dem ſtoiſchen Pantheismus nach Weiſe des Sabellius und dadurch dem Monotheismus ſich annäherte, jetzt nur wie etwas bereits Beſeitigtes gegen die ſtrengere Form des Polytheismus oder gegen die ſtrengere Form des Pantheismus zurücktrat. Wir finden dies in Übereinſtimmung mit den Bewegungen überhaupt, in welchen das Chriſtenthum ſich entwickelt hatte. Von dem Jüdiſchen Particularismus hatte es ſich zuerſt losgemacht und war nun in die heidniſche Welt eingedrungen, um ſeinen Charakter als weltgeſchichtliche Religion zu bewähren. So hatte es nun jetzt des Römiſchen Kaiſerthums ſich bemächtigt. Aber dadurch kam es auch in die Gefahr ſich zu verweltlichen, wovon die Erſcheinungen der Kirchengeſchichte dieſer Zeit und beſonders auch der Gang der Arianiſchen Streitigkeiten die unzweideutigſten Beweiſe ablegen. Von der Seite der Lehre drohte durch das Umſichgreifen des Arianismus dieſelbe Gefahr. Es wollte da ein neues Heidenthum im Chriſtenthume ſich feſtſetzen, welches vom alten nur dadurch ſich unterſchied, daß es die monotheiſtiſchen Elemente deſſelben zu klarerm Bewußtſein brachte. Die Form, in welcher dieſe aufgefaßt wur-

---

1) Man kann ſie beim Marcellus von Ancyra und ſeinem Schüler Photinus ſuchen. Doch möchte ſich ſchwer entſcheiden laſſen, ob ſie mehr dem Sabellianismus oder mehr der Lehre des Paulus von Samoſata ſich genähert hätten.

den, entfernte ſich aber vom Stoicismus, weil überhaupt dieſer allmälig ſeine Kraft verloren hatte, um dagegen dem neuen Platonismus eine unbeſtrittene Herrſchaft einzuräumen.

In den Arianiſchen Streitigkeiten ſtanden drei Parteien einander entgegen, die Arianiſche, die orthodoxe, welche beſonders Athanaſius vertrat, und die Partei, welche in ihrer Lehrweiſe zunächſt an den Origenes ſich anſchloß, aber auch durch die Gewalt des Streites, eben ſo wie die Arianiſche, zu manchen nicht beabſichtigten Folgerungen getrieben wurde. Dieſe letztere Partei ſuchte ſich in der Mitte zwiſchen den Arianern und den Athanaſianern zu halten, welches ſie aber nur dadurch im Stande war, daß ſie das Schwankende der Origeniſtiſchen Lehrweiſe in ſich trug. Aus ihr bildete ſich die Semiarianiſche Partei heraus und ſie trug nicht wenig zur Verlängerung des Streites bei, weil ſie zunächſt die Arianiſche Partei verſtärkte, nachher aber auch zum Zerfallen ihrer Partei Veranlaſſung gab, indem ſie doch keinesweges geneigt war den weſentlichen Punkten der Arianiſchen Denkweiſe ſich zu ergeben. Auf ihre Anſichten ausführlich einzugehn liegt außer unſerer Abſicht, da ſie keine wahrhafte Fortbildung der Lehre abgaben. Die weſentlichen Momente, auf welche ſie während des Streites drangen, haben keine philoſophiſche Bedeutung; ſie laſſen ſich in folgende Punkte zuſammenſtellen. Im Allgemeinen widerſtrebten ſie der allgemeinen Feſtſtellung der Lehrformeln, weil ſie nur zur Uneinigkeit in der Kirche führten, während ſie ſelbſt davon überzeugt waren, daß die bisherigen Glaubensformeln zur Beſtimmung der Lehre genügten. Im

Beſondern aber machten ſie darauf aufmerkſam, daß viele der Ausdrücke, um welche der Streit ſich drehte, doch nur bildlich und zweideutig wären, welches nicht geleugnet werden kann, aber auch von den Anhängern der orthodoxen Lehre zugegeben wurde. Und wie wenig genügten doch dieſe Männer der Regel der Vorſicht, welche ſie hierdurch einſchärften! denn ſie ließen ſich ſelbſt durch einen zweideutigen Ausdruck täuſchen die Stellung, welche ſie einnahmen, für ſicherer zu halten, als ſie war, indem ſie beſonders daran feſthielten, daß der Sohn Gottes, als Mittler zwiſchen Gott dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen gedacht, auch ein mittleres Weſen zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer haben, dem letztern zwar ähnlich, aber nicht gleich ſein müßte. Wie wenig nun dies genüge ein ſolches Mittleres zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer anzunehmen, als wenn der Gegenſatz nur einen Gradunterſchied bezeichnete, als wenn es hinreichend wäre nicht eine Offenbarung Gottes, ſondern nur eines Gottähnlichen empfangen zu haben, darüber ſcheinen ſie ſich keine Rechenſchaft gegeben zu haben.

Eine viel deutlichere und gewiſſere Einſicht in den Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe verrathen die Lehren der Arianer, welche, wenn auch über andere Punkte uneinig, in dieſem eine vollkommene Übereinſtimmung zeigten. Arius ſelbſt, Presbyter zu Alexandria, welcher vom Jahre 318 an mit ſeinem Biſchof Alexander in Streit war, ſcheint hierüber ſchon genügendes Licht verbreitet zu haben. Er erklärte das Wort oder den Sohn Gottes für ein Geſchöpf, welches wie alle Geſchöpfe vom Willen des Vaters abhängig wäre und nicht aus deſſen Weſen hervorginge, denn ſonſt würde Gott der Vater der Nothwendigkeit unterworfen ſein [1]. So wie alle Geſchöpfe, ſo iſt er geworden und hat einen Anfang des Seins aus dem Nichts; aber als den Anfang der Schöpfung und den Vermittler, durch welchen alles andere werden ſoll, wie durch die gewordenen Götter des Platon, denkt ihn Arius auch als ein Weſen, welches vor der Zeit geſchaffen alles Zeitliche beginne. Hierauf nemlich beruht ſeine ganze Lehre, daß ein ſolcher Mittler zwiſchen Gott und der zeitlich gewordenen Natur nothwendig geweſen ſei, weil Gott eingeſehn habe, daß dieſe nicht Theil haben könnte an der reinen Hand Gottes. Er hält es alſo für unmöglich, daß Gott eine ſolche unvollkommene Welt hervorgebracht habe, wie dieſe zeitliche Welt, in welcher wir leben. Daher ſei es nothwendig geweſen, daß Gott zuerſt ein vollkommenes Geſchöpf machte, welches nachher Mittler wurde zwiſchen ihm und den übrigen Geſchöpfen, die es bildete [2]. Hierbei bewegt ihn der Gedanke, daß Gott als ein unkörperliches Weſen weder als theilbar noch als veränderlich gedacht werden dürfe, wie die Arianer denn auch ihren Gegnern dies vorwarfen, daß ihre Lehre mit der Unkörperlichkeit Gottes nicht beſtehn könne [1]. Um die Untheilbarkeit Gottes feſtzuhalten verwarf Arius die Anſicht, daß der Sohn dem göttlichen Weſen angehöre, weil er dies nur als eine Theilung Gottes in ſich einſchließend zu denken wußte. Um die Unveränderlichkeit Gottes zu behaupten, mochte er ihm die Hervorbringung zeitlicher Dinge nicht zuſchreiben. Doch ſchien er ſelbſt eine Veränderung Gottes des Vaters zuzugeben, wenn er die Formel gebrauchte, Gott ſei nicht immer Vater geweſen, ſondern es erſt ſpäter geworden, ſo wie auch nicht immer der Sohn geweſen ſei, denn er ſei nicht geweſen, ehe er gezeugt wurde [2]. Dieſer Punkt ſeiner Lehre konnte alſo nur ungenügend bei ihm ſich herausſtellen; er ſcheint die Schwierigkeit ſich dadurch verdeckt zu haben, daß er zwiſchen der zeitlichen und der vorzeitlichen Wirkſamkeit unterſchied; denn dieſe legte er Gott dem Vater bei, indem er annahm, er habe den Sohn geſchaffen, jene aber ſprach er ihm ab, indem er behauptete, Gott könne an die Bildung der zeitlichen Dinge ſeine Hand nicht legen. Deswegen müſſen wir das Hauptgewicht ſeiner Gründe darauf legen, daß Gott zwar ſchaffen könne, wie er denn ſeinen Sohn ſchafft, aber nur ein vollkommenes Geſchöpf, nicht die unvollkommenen Dinge dieſer Welt; ſie anzufaſſen, dazu bedurfte er eines vermittelnden Werkzeuges, welches er ſich ſelbſt in ſeinem Sohne hervorbrachte, ſo wie der Platoniſche Werkmeiſter der Welt in den gewordenen Göttern ähnliche Werkzeuge ſich bereitet, weil ihm ſelbſt nicht erlaubt iſt das Sterbliche zu bilden.

---

[1] Athen. c. Arian. III, 62. εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν.

[2] Ib. II, 24. φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου (add. χειρὸς) καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. De decr. Nic. syn. 8, aus welcher Stelle χειρὸς ſupplirt wird. Ungefähr wie Methodius ſcheint Arius das κτίζειν Gott dem Vater, das δημιουργεῖν aber dem Sohne beigelegt zu haben. Athan. c. Arian. II, 25. διαφοροῦσι γὰρ τὰ κτίσματα καὶ τὴν δημιουργίαν, καὶ τὸ μὲν τοῦ πατρὸς ἔργον, τὰ δὲ τοῦ υἱοῦ διδόασιν ἔργα.

---

[1] Ap. Athan. de synod. 16. σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.

[2] Ap. Athan. c. Arian. I, 5.

Durch dieſe Anſicht wurde nun aber der Sohn Gottes auch aus der Ordnung gewöhnlicher Geſchöpfe herausgeſtellt. Er ſoll ja die übrigen Geſchöpfe bilden oder ſchaffen und muß deswegen die Geſammtheit ihrer Vollkommenheiten in ſich tragen, die übrigen aber können nur als unvollkommene Hervorbringungen ſeiner Wirkſamkeit angeſehn werden. Deswegen ſoll er auch ſo vollkommen ſein, daß er keiner Veränderung unterliegt und in ſeinem Willen nicht wanken kann [1]. Allein man bemerkt bald, daß hierdurch auch wieder ein Mittelding zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf, zwiſchen Göttlichem und Weltlichem eingeführt werden ſoll, welches nur zu Verlegenheiten führen kann. Dieſe geben ſich auch alsbald zu erkennen, wenn man die Schwankungen betrachtet, in welche Arius verfiel, indem er den Begriff des göttlichen Wortes zu beſtimmen ſuchte. Er betrachtet es wie alle vernünftige Geſchöpfe als ein Weſen, welches Freiheit hat ſich zum Guten oder zum Böſen zu beſtimmen, nicht anders wie der Teufel, nach dem Ausdrucke eines Arianers, und die Arianer ſehen es deswegen auch als etwas Veränderliches an. Wenn es nicht veränderlich wäre, ſo würde es wie Holz oder Stein ſein [1]). Es drückt ſich hierin der alte Grundſatz aus, daß alles Geſchaffene auch veränderlich ſein müſſe. Weil aber Gott vorausſah, meint nun Arius weiter, daß der Sohn Gottes beſtändig dem Guten anhangen werde, verlieh er ihm ſeine Herrlichkeit und erſt dadurch wurde er, der zunächſt ein unbeſtimmtes Weſen war, zur Weisheit, zum Worte und zum Sohne Gottes [2]). Wir ſehen hieraus, wie die Arianer, was auf den erſten Blick an ihren Lehren am meiſten auffällt, das göttliche Wort bald veränderlich, bald unveränderlich nennen konnten. Veränderlich iſt es ſeiner Natur nach als Geſchöpf, unveränderlich aber durch ſeinen unerſchütterlichen Willen im Guten zu beharren. Aber wir ſehen auch, daß die Vollkommenheit, welche Gott ſeinem unmittelbaren Geſchöpfe verliehen haben ſoll, nicht eine urſprüngliche war, ſondern eine durch ſeinen Willen erworbene [3]). Alſo tritt hier doch wieder der Widerſpruch ein, welchen die Lehre des Arius zu vermeiden ſuchte, daß der vollkommene Gott etwas Unvollkommenes geſchaffen haben ſollte. Es ſcheint hiernach, als wäre Arius beſon-

---

[1] Ap. Athan. de synod. 16. *θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκε. — — ὑποστήσαντα δὲ ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.*

---

1) Athan. c. Arian. 35.

2) Ap. Athan. c. Arian. I, 5. εἶτα θελήσας (sc. ὁ Θεός) ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ κτλ. — — τῇ μὲν φύσει, ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτός, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. διὰ τοῦτο γάρ, φησί, καὶ προγινώσκων ὁ Θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτόν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα.

3) Ib. 9. μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.

ders dadurch zu ſeinen Annahmen geführt worden, daß er dem höchſten Gott nicht die Schöpfung ſo ſchwacher ſittlicher Weſen aufbürden wollte, wie die Engel und Menſchen ſind, welche dem Böſen ſich zugewendet haben.

Noch von einer andern Seite treten die Schwierigkeiten des Arianiſchen Syſtems an das Licht, wenn wir ſeinen Begriff von der Vollkommenheit des Sohnes Gottes unterſuchen. Es iſt ſeiner Anſicht gemäß, daß er das erſte Geſchöpf als etwas ganz Unbeſtimmtes ſetzt, denn erſt als Belohnung ſeiner im Guten beharrlichen Freiheit ſoll es alles Gute erlangen. Darin iſt denn auch eine völlige Verſchiedenheit des Geſchöpfes und des Schöpfers ausgeſprochen und es iſt dieſer Denkweiſe durchaus entſprechend, daß Arius den Sohn Gottes, wie alle Geſchöpfe als ein Weſen anſieht, welches dem Weſen Gottes völlig fremd und der Herrlichkeit Gottes in das Unendliche ungleich ſei 1). Wenn daher der Sohn Gottes dennoch ein vollkommenes Geſchöpf, ja ein voller Gott vom Arius genannt wurde 2), ſo müſſen wir dieſe Ausdrücke in einer ähnlichen Weiſe wie jene Schwankungen über die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wortes uns erklären. Darin, wird man im Sinn des Arius ſagen müſſen, beſteht die Gottheit des Sohnes, daß er ſelbſt immer im Guten beharrt und allen Ge-

---

1) Ib. 6. καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ᾽ οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι. — — ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ᾽ ἄπειρον.

2) Ap. Epiph. haer. 69, 6. πλήρης θεός. Ap. Athan. de synod. 16.

ſchöpfen das Gute verleiht, was ihnen nur irgend zukommen kann; ſo iſt er vollkommen, aber doch immer nur ein vollkommenes Geſchöpf, ſo vollkommen, als ein Geſchöpf ſein kann; aber die unendliche Vollkommenheit Gottes überſteigt doch dieſe Vollkommenheit bei Weitem. Denn nach der Anſicht des Arius iſt ein jedes Geſchöpf nicht allein von Gott abhängig, ſondern auch in ſeine beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen. Dies hob er beſonders von der theoretiſchen Seite hervor. Er behauptete, einem jeden Geſchöpfe ſei ein gewiſſes Maß des Erkennens zugetheilt und ſo auch dem Sohne Gottes, woraus denn natürlich folgte, daß er eben ſo wenig, wie ein anderes Geſchöpf, die unendliche Fülle der Gottheit zu erkennen vermöge [1]. Ja Arius behauptete auch, der Sohn Gottes erkenne ſich ſelbſt nicht ſeinem eigenen Weſen nach, welches eine Folgerung aus dem vorher angeführten Satze zu ſein ſcheint, mit welchem es von ihm ſelbſt zuſammengeſtellt wurde [2], und dies, müſſen wir geſtehn, flößt uns einige Achtung für den folgerichtigen Scharfſinn des Mannes ein, welcher einſah, daß die Erkenntniß des Geſchöpfs ſeinem Weſen nach nur aus der Erkenntniß ſeines Grundes oder des Schöpfers entnommen werden könne.

Dieſer Punkt der Lehre, obgleich nicht von allen Arianern in derſelben Art angenommen, ſcheint uns die Richtung der Denkweiſe, welche Arius ſelbſt verfolgte, am deutlichſten auszuſprechen. In die Subordinationstheorie, welche die Arianer im Allgemeinen verfolgten, konnte man unſtreitig einen verſchiedenen Sinn legen; wir werden dies ſpäter noch an der Lehre des Aetius und Eunomius ſehen; aber die Lehre des Arius, indem ſie dem Sohne Gottes die vollkommene Erkenntniß ſeiner ſelbſt und ſeines Grundes abſprach, mußte auch die vollkommene Offenbarung durch den Sohn Gottes leugnen. Und dieſe Anſicht ſtimmt denn auch auf das Beſte mit allem dem überein, was Arius über die Unvollkommenheit, über das beſchränkte Maß der Geſchöpfe und über ihre völlige Ungleichheit und Verſchiedenartigkeit vom Schöpfer vorbrachte. Es ſind dies dieſelben Grundſätze, deren zerrüttende Folgen wir in der Kosmologie des Origenes gefunden haben, darauf hinauslaufend, daß es im Weſen des Geſchöpfes liege unvollkommen zu ſein, wenn man auch als Geſchöpf vollkommen ſein ſollte, und daß ſeine Ähnlichkeit mit Gott nichtig, ſeine Unähnlichkeit unendlich ſei. In der Lehre des Arius ſcheinen dieſe Annahmen geherſcht zu haben ohne irgend ein heilſames Gegengewicht zu finden. Daher kann ihm auch die Offenbarung Gottes ſei es durch die Predigt des Evangeliums, ſei es durch die Weltſchöpfung nur eine unvollkommene ſein; der wahre Gott iſt verborgen; es iſt nur ein untergeordneter Gott, welcher in jenen beiden Arten der Offenbarung wirkſam iſt und ſich verkündet. Dieſer weltbildende Gott des Arius iſt nun in Wahrheit von dem weltbildenden Gott der Gnoſtiker weſentlich nur darin unterſchieden, daß er nicht allein einer Periode des weltlichen Daſeins vorſteht, ſondern nicht aufhört zu wirken, ſo lange die Welt iſt. Beide ſind ſich darin gleich, daß ſie nur Unvollkommenes hervorbringen können. Noch größere Ähnlichkeit aber hat der weltbildende Gott des Arius mit der Götterwelt der Heiden, welche zum Gedanken eines oberſten Gottes ſich zwar erhoben hatten, aber ſich nicht davon überzeugen konnten, daß dieſes reine und vollkommene Weſen ſich herablaſſen könne eine ſolche Welt ſinnlicher Dinge, an deren Vollkommenheit ſie nicht glauben konnten, ſelbſt zu erſchaffen und mit ſeiner Kraft zu durchdringen und in ihr ſeine Herrlichkeit zu offenbaren. Denn wenn dieſe Heiden nun annahmen, daß der höchſte Gott zur Schöpfung der Welt unvollkommener und untergeordneter Weſen ſich bediente, welche wir als Götter zu verehren hätten, weil alles unſer Sein von ihnen abhinge; ſo wich Arius nur darin von ihnen ab, daß ſie eine Mehrheit ſolcher Mittelweſen annahmen, er dagegen nur einen weltbildenden Gott. Man wird daher die Lehre des Arius nicht unrichtig beurtheilen, wenn man ſie den Vorſtellungsarten zuzählt, welche aus der heidniſchen Anſicht über das Verhältniß der Welt zu Gott hervorgegangen waren [1], nachdem der Monotheismus den Polytheismus mehr und mehr verdrängt und zuletzt auch dahin geführt hatte, von der Einheit der Welt auf die Einheit eines weltbildenden, aber beſchränkten Grundes zu ſchließen.

---

[1] Ap. Athan. c. Arian. I, 6. ὡς ἄρα καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει καὶ οὔτε ὁρᾷν οὔτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.

[2] L. l. καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱός, φησίν, οὐ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς οὐ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν· ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε.

---

[1] Athan. c. Arian. III, 16. διὰ τί οὖν οἱ Ἀρειανοὶ — — οὐ συναριθμοῦσιν ἑαυτοὺς μετὰ τῶν Ἑλλήνων; καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ὥσπερ καὶ οὗτοι, τῇ κτίσει λατρεύουσι παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα Θεόν.

Wenn wir die ganze Lehre der Arianer überſehen könnten, ſo würde ſich, in der Vorausſetzung, daß ſie ihren Grundſätzen auch in den Folgerungen treu geblieben wären, beſonders an ihren Meinungen über die letzten Dinge ihre Abweichung von der kirchlichen Lehre herausſtellen. Auf dieſen Punkt aber ſcheinen die Streitigkeiten der damaligen Zeit nur wenig eingegangen zu ſein nach der Weiſe dieſer Zeit eben nur einzelne Lehrpunkte in das Auge zu faſſen.

Auch die Lehre, welche in dieſen Zeiten unſtreitig die größeſte wiſſenſchaftliche Kraft entfaltete, die Lehre des Athanaſius, iſt doch hierin von den übrigen Lehrweiſen, welchen ſie ſich entgegenſtellte, nicht weſentlich verſchieden. Auch ihr fehlt es an einer umfaſſenden Überſicht über die Wiſſenſchaft auch nur in dem Umfange, in welchem wir ſie beim Origenes gefunden haben. Um ſo merkwürdiger iſt dies, je weniger wir annehmen können, daß der Mann, welcher ſie aufſtellte, gezögert haben ſollte auch die entfernteſten Folgerungen ſeiner Lehre auszuſprechen, wenn er ſie geſehn hätte. Denn dieſer Mann kannte wohl die Kraft wiſſenſchaftlicher Folgerichtigkeit und zaghaftes Gemüths war er nicht. Vielmehr gehört Athanaſius zu den ſtarken Charakteren, wie ſie entſcheidende Wendepunkte verlangen. So hat er ſich in ſeinem ganzen wechſelvollen Leben gezeigt, bereit für ſeine Überzeugung das Äußerſte zu dulden, in dieſer Überzeugung unwandelbar feſt, beredt ſie gegen jede Anfechtung zu vertheidigen und Schwankende mit ſich fortzureißen, voll von der großen Bedeutung ſeiner Sache, durch alles dies und auch durch ſeine kluge Nachgiebigkeit vollkommen geeignet an die Spitze ſeiner Partei zu treten und in dieſer Stellung ſich zu behaupten. Die Größe ſeines Charakters iſt außer Zweifel; aber eben ſo ſicher iſt es auch, daß ſeine Lehre, in der Alexandriniſchen Schule gebildet, in der Verehrung des Origenes aufgewachſen 1), doch nur einzelne Punkte weiter entwickelt hat, ohne ſie durch die ganze Reihe der wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen durchzuführen, welche Origenes angeregt hatte. Dies lernt man am beſten erkennen, wenn man die früheſten Schriften dieſes Mannes lieſt, welche der beſondern Polemik der Zeit am fernſten ſtehend auch am meiſten unter allen ſeinen Werken einen rein wiſſenſchaftlichen Charakter an ſich tragen und einen allgemeinen Überblick über die Lehre erſtreben, ich meine die Schriften gegen die Griechen und über die fleiſchliche Erſcheinung des Wortes Gottes, welche ihrem Inhalte nach ein Ganzes zu bilden beſtimmt ſind.

Gleich an der Spitze der Schrift gegen die Griechen ſtehn einige Sätze, welche uns wohl abſchrecken könnten weiter zu leſen. Athanaſius ſagt, die Erkenntniß der Frömmigkeit und der Wahrheit aller Dinge bedürfe nicht ſo ſehr des Unterrichts durch die Menſchen, als ſie von ſich Klarheit habe; die Werke Gottes verkündeten ſie und die Lehre Chriſti ſei heller als das Licht der Sonne. Er verweiſt auf die heilige Schrift; fügt aber doch zuletzt noch hinzu, der Vorwurf der Heiden ſolle ſich nicht bewahrheiten, daß die chriſtliche Lehre ohne Gründe bleibe 2). Das klingt beinahe, als könnte man der wiſſen-

---

1) De decr. Nic. syn. 27; ad Serap. IV, 9 sqq.

2) Orat. c. gent. 1.

ſchaftlichen Unterſuchung entbehren und als würde man nur wegen der Schwachheit der Heiden überall Gründe zu ſuchen genöthigt über die gewöhnliche Vorſtellung und die heilige Schrift hinauszugehn. Auch geht offenbar die wiſſenſchaftliche Darſtellungsweiſe des Athanaſius darauf aus ſo einfach, als möglich, ſich zuſammenzufaſſen. Aber leſen wir nur etwas weiter, ſo werden wir doch auch gewahr, daß Athanaſius, wenn er auch die Grundlagen des Glaubens für eine Sache einfacher Einſicht anſah, darum doch die Tiefen der Erkenntniß, in welche ſie einführen ſollten, keinesweges für leicht zu erforſchen hielt. Der Gegenſtand ſeiner Forſchung iſt Gott und ſein Verhältniß zur Welt und er verleugnet ſich eben ſo wenig, als die frühern Alexandriner, das Überſchwengliche, welches für uns in dieſer Forſchung liegt. Die Erkenntniß Gottes geht über jeden menſchlichen Gedanken; ſie ſchließt in ſich die wunderbare Vereinigung der ewigen Ruhe und der bewegenden Kraft, welche alles umfaßt [1]. In ſich iſt Gott unerforſchlich und nur in der Welt mögen wir ihn erkennen. Daher warnt Athanaſius nicht ſelten vor der ſpitzfindigen Forſchung nach den göttlichen Geheimniſſen. Mit menſchlicher Denkkraft wollten ſie über das menſchliche Denken hinaus. Ihm bei tieferem und tieferem Nachdenken über die Gottheit des Sohnes werde nur immer klarer, wie weit er von Erkenntniß derſelben entfernt ſei. Von Gott laſſe ſich wohl ſagen, was er nicht ſei, aber was er ſei, bleibe verborgen [2], d. h. die

---

[1] C. gent. 2; 42.

[2] Ib. 35; c. Apoll. I, 13; ep. ad monach. 1 sq. Andere Stellen ähnlicher Art ſ. bei Möhler Athanaſius der Große I S. 132 ff.

Wiſſenſchaft ſei wohl hinreichend die Irrthümer über Gott zu widerlegen, aber nicht die Erkenntniß der Wahrheit über ihn zu gewähren. Dies muß nun unſtreitig als ein Ergebniß ſkeptiſcher Überlegungen angeſehn werden. Mit der gewöhnlichen Vorſtellung ſtimmt es wenig überein. Gegen das Unvermögen der Wiſſenſchaft Gott zu erkennen erhob nun Athanaſius den Glauben und dieſer erſchien ihm ſeinen weſentlichen Grundzügen nach als ſo einfach, daß er nicht vieler Beweiſe bedürfe. Die Beweiſe wären doch nur eine künſtliche Verknüpfung der Gedanken, der Glaube dagegen die unmittelbare Gewißheit des Göttlichen, welches wir in unſerer Seele trügen [1].

Wenn Athanaſius hiernach glaubte den chriſtlichen Glauben mit leichter Mühe wiſſenſchaftlich begründen zu können, ſo mochten allerdings die Vorgänge der Zeit hierzu das Ihrige beitragen. Den Heiden gegenüber äußert ſich Athanaſius im Bewußtſein der vollen Überlegenheit nicht ſowohl des Monotheismus über den reinen Polytheismus, als vielmehr der zur Herrſchaft gekommenen Religion über den beſiegten Aberglauben. Es iſt ein Gottesurtheil, welches er in den Erfolgen des Chriſtenthums ſieht. Die Gottheit Chriſti und die Göttlichkeit ſeiner Lehre wird durch ſeine Macht bewieſen, nicht allein durch die Macht, welche er während ſeines Wandels unter den Menſchen übte, durch ſeine wunderthätigen Werke, noch allein durch die Wunder, welche noch jetzt in ſeinem Namen vollbracht werden, ſondern noch viel mehr durch die allgemeine Veränderung der religiöſen Denkweiſe unter den Menſchen, welche von der Zeit ſeiner Erſcheinung an ſich verbreitet hat. Seit dieſer Zeit ſind allmälig immer mehr die Verehrungen der Götzen verſchwunden, die Orakel verſtummt, die Zauberei iſt in Verachtung gerathen, die Griechiſche Weisheit hat von da an begonnen zu ſinken und alles, was dem chriſtlichen Glauben zuwider iſt, hat zurücktreten müſſen. Selbſt die Barbaren, denen wilde Sitten eingeboren ſind, wenn das Chriſtenthum zu ihnen kommt, wenden ſich zum Frieden und zur Eintracht. Über die ganze bewohnte Erde verbreitet ſich die neue Lehre und beweiſt ihre weltüberwindende Kraft. Das ſind die Waffen, in welchen Chriſtus ſich als Gott offenbart. Wie der Blinde, welcher die Sonne nicht ſieht, aber ſie doch in ihrem wärmenden Stral gewahr wird, ſo müſſen wir ſeine Werke ſchauend an ſeine Kraft glauben [1].

---

[1] C. gent. 30.

Es iſt eine ganz ähnliche einfache Beweisart, welche Athanaſius dem Atheismus und Polytheismus entgegenſetzt. Daß ein Gott iſt, beweiſt uns das Daſein der Schöpfung; daß nur ein Gott iſt, ſehen wir aus der Einheit der Welt, aus der Harmonie aller Geſchöpfe unter einander. Dieſe Schöpfung iſt wie eine Schrift, welche laut ihren Herrn und Schöpfer verkündet, wie ein Werk, welches ſeinen unſichtbaren Meiſter offenbart [2]. Die Epikureer, welche die Vorſehung Gottes leugnen und behaupten, daß alles aus Zufall entſtanden ſei, ſtreiten gegen die offenbaren Thatſachen der Erſcheinungen, da eine ſolche zweckmäßige Ordnung aller Dinge, wie ſie die Welt offenbar zeigt, nicht durch Zufall entſtanden ſein kann. Dieſe Fülle der Schöpfung verlangt aber auch einen vollkommenen Schöpfer, und daher muß auch der Dualismus eines Platon verworfen werden, welcher Gott nicht als Schöpfer, ſondern nur als einen von der Materie abhängigen Werkmeiſter der Welt ſich dachte [1]. Dieſen Sätzen, welche von der Vollkommenheit und Harmonie der Welt ausgehen, ſtellen ſich aber andere Sätze zur Seite, welche auf die Unvollkommenheit und den Streit der Welt aufmerkſam machen, damit wir nicht etwa auf den Einfall gerathen möchten ſie ſelbſt für Gott zu halten. Die Welt in viele Theile getheilt, welche einer des andern wechſelſeitig bedürfen, kann nicht für Gott gehalten werden, welcher vollkommen iſt, denn ſonſt würde Gott in unvollkommene Theile getheilt und ſo in die mannigfaltigſten Verſchiedenheiten zerfallend ſich ſelbſt ungleich ſein. Die Welt iſt ein Körper, Gott aber unkörperlich; die Welt, aus einer Vielheit von Theilen beſtehend, muß in viele Gegenſätze zerfallen, die mit einander wechſelſeitig in Streit ſtehen; ein ſolches ſich ſelbſt beſtreitendes Weſen, welchem Übereinſtimmung des Sinnes mangelt, kann nicht für Gott gehalten werden [2].

---

[1] De incarn. verbi dei 32; 46; 52; 54; 55.

[2] C. gent. 34; 35; 39. *γνώρισμα γὰρ ἀσφαλὲς τοῦ ἕνα τὸν ποιητὴν εἶναι τοῦ παντός ἐστι τοῦτο τὸ μὴ πολλούς, ἀλλ' ἕνα εἶναι τὸν κόσμον. — — λόγου ὄντος φυσικοῦ τὸ ἓν καὶ τέλειον τῶν διαφόρων κρεῖττον εἶναι.*

Doch bei dieſen Beweiſen bleibt Athanaſius nicht ſtehen, vielmehr ſieht er ſie nur als Hülfsbeweiſe an, welche uns wohl nöthig ſein möchten, wenn unſere Seele Gott nicht ſchauen kann in ſich ſelbſt, weil ihre Vernunft getrübt iſt von außenher [1]; ſonſt aber liegt ihm der wahre Beweis für das Sein Gottes, ſo wie die wahre Erkenntniß Gottes in der Vernunft. Wenn er daher auch behauptet, daß Gott über alle menſchliche Erkenntniß ſei, ſo hindert ihn dies doch nicht zugleich feſtzuhalten, daß dem Menſchen doch auch von Gottes Gnade Vernunft beiwohne, durch welche er über die ſinnliche Wahrnehmung und jede körperliche Vorſtellung hinausdringe und in dem Bilde und der Ähnlichkeit mit Gott die göttliche Vorſehung erblicken könne [2]. Nur die Vermiſchung mit dem Unreinen, mit den Begierden, welche zum Leiblichen uns ziehen, verhindert uns in der Gemeinſchaft mit Gott deſſen Erkenntniß zu haben. Wir müſſen bemerken, daß hierin Athanaſius ſehr genau an die Lehren der Neu-Platoniker ſich anſchließt, obgleich er, wie wir ſchon ſahen, auch gegen den Platon polemiſirt. Erſt in dieſer Zeit — wir haben hierbei auch an den Arius zu denken — verbreitet ſich unter den Kirchenlehrern der reine Platonismus im Sinn dieſer Zeiten, unvermiſcht oder doch nur wenig gemiſcht mit der ſtoiſchen Denkweiſe, welche, wie früher gezeigt, einen ſehr bedeutenden Einfluß auf die Lehren der Alexandriner gehabt hatte. Wir dürſen wohl annehmen, obwohl wir keine entſcheidende Zeugniſſe dafür nachzuweiſen haben, daß die Wiederherſtellung der Platoniſchen Lehre durch den Plotinus hierauf eingewirkt habe.

---

[1] De incarn. verbi 2.

[2] C. gent. 27 sqq.

---

[1] Ib. 34 fin. — εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον. De incarn. verbi 12.

[2] C. gent. 2. ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γενόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος.

Um nun ſeinen von der Vernunft ausgehenden Beweis für das Sein Gottes durchzuführen, ſucht Athanaſius zuerſt nachzuweiſen, daß wir vernünftige Weſen ſind. Er beruft ſich dafür auf den Unterſchied des Menſchen von den unvernünftigen Thieren, welcher darin beſtehe, daß dieſe in ihren natürlichen Trieben nur vom Gegenwärtigen geleitet würden, während der Menſch überlegen könne. Dadurch beweiſt ſich, daß ſeine Vernunft etwas anderes iſt, als die Sinne, indem jene dieſe beurtheilt und ſie auf das richtet, was geſehn, gehört und überhaupt wahrgenommen werden ſoll. Da zeigt ſich die Vernunft als eine Meiſterin der Harmonie; ſie weiß die verſchiedenen Sinne zu gebrauchen zu einem Zuſammenhang, wie ein Muſiker die Saiten der Lyra. Von der körperlichen Erſcheinung iſt dieſe Kraft der vernünftigen Seele durchaus verſchieden, indem ſie ganz andere Bewegungen hat, als jene, das Vergangene bedenkt, das Zukünftige ahnet und mit ihrem Blick das Entfernteſte umfaßt. Noch entſchiedener aber beweiſt ſich die Vernunft in dem Gedanken und in der Sehnſucht der Unſterblichkeit und des Ewigen, welche uns die Vergänglichkeit des Körperlichen verachten lehren und den Tod für die Tugend zu leiden ermahnen. So offenbart ſich die Vernunft als weit hinausgehend über die Beſchränktheit des körperlichen Lebens; ſie iſt das Herſchende in uns, welches Gutes und Böſes uns unterſcheiden lehrt und den Geſetzen des Guten zu folgen befiehlt [1]. Auf dieſe Vernunft, verlangt nun Athanaſius, ſollen wir blicken, die Seele reinigend vom Schmutze der Sünde und der Begierden, überhaupt von allem Fremdartigen, daß ſie ſei, wie ſie urſprünglich geworden iſt, um in ihr Gottes Vernunft, ſein Wort zu erkennen, durch welches ſie wurde, und durch das Wort nicht minder den Vater. Deswegen ſieht er die Gottloſigkeit und die Abgötterei nur als eine Selbſtentfremdung der Seele an. Der Menſch hat ſich abgewendet von ſich ſelbſt, dem Körperlichen ſich zugewendet als dem, welches unter ihm iſt; aber er darf nur zurückkehren in ſich ſelbſt, um ſeine Gemeinſchaft mit dem Göttlichen zu erkennen und das göttliche Ebenbild in ſich gewahr zu werden [2]. Dies iſt der Beweis für das Sein, für die Wahrheit Gottes. Wir bedürfen keines andern Dinges um Gott zu erkennen, als uns ſelbſt. Nicht entfernt von uns iſt der Weg zu ihm, zur Wahrheit; denn in uns haben wir den Glauben und das Reich Gottes. Die Verleugnung Gottes iſt daher dem Athanaſius gleich der Verleugnung ſeiner Seele und der Vernunft [3]. Dies iſt ganz die Denk-

---

1) Ib. 31 sq.

2) Ib. 2. ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὅλος ἐστὶν ἄνω, ἑαυτῷ συνών, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς, τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβὰς ἄνω μετάρσιος γίνεται καὶ τὸν λόγον ἰδὼν ὁρᾷ ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ λόγου πατέρα κτλ. Ib. 8. ἔξω δὲ ἑαυτῆς γενομένη (sc. ἡ ψυχή) τὰ οὐκ ὄντα λογίζεται καὶ ἀνατυποῦται. Ib. 34.

3) Ib. 30. ἡ δὲ τῆς ἀληθείας ὁδὸς πρὸς τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἕξει τὸν σκοπόν. πρὸς δὲ τὴν ταύτης γνῶσιν καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν οὐκ ἄλλων ἐστὶν ἡμῖν χρεία, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν. — — ἀλλ' ἐν ἡμῖν ἐστί — — καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τίς ἂν εἴη αὕτη, φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν.

weiſe, in welcher auch die ſpätern Kirchenlehrer Gedanken des neuern Platonismus ſich aneigneten, eine Denkweiſe, welcher wir noch mehrmals unter verſchiedenen Formen begegnen werden.

Beim Athanaſius tritt ſie in der einfachſten Geſtalt auf, indem er ganz in der theologiſchen Richtung verſenkt iſt und ſein Blick das Gebiet des Weltlichen überſchauend noch nicht zu deutlichen Begriffen ſich entwickelt hat. In der Erkenntniß Gottes liegt ihm alle Wahrheit des Denkens und des Seins. Ohne ſie wäre alles nichts nütze, ohne ſie wäre keine Vernunft [1]). Daher iſt ihm die Abwendung von Gott auch zugleich die Abwendung von ſich ſelbſt und die Hinwendung zum Nichtigen; die Seele denkt da, obgleich ſich ſelbſt denkend, doch nur das Nicht-Seiende und iſt nur Nichtiges; denn ſie iſt da böſe und das Böſe iſt nur das Nicht-Seiende [2]). Dem Dualismus weiß Athanaſius in keiner andern Weiſe zu entgehn, als indem er durch dieſen ſeinen Begriff vom Böſen das Böſe vernichtet [3]). Er meint nemlich, da der gute Gott nichts anderes habe machen können als nur Gutes, ſo dürfe das Böſe nur als eine Folge davon angeſehn werden, daß die Seele, welche Freiheit erhalten hat, von Gott ſich abwendend dadurch auch des Guten und wahrhaft Seienden beraubt wurde und das Nicht-

---

1) De incarn. verbi 11. ἅτε δὴ ἀγαθὸς ὢν (sc. ὁ Θεός) οὐκ ἀφῆκεν αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀνθρώπους) ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μὴ ἀνόνητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι. ποία γὰρ ὄνησις τοῖς πεποιημένοις μὴ γινώσκουσι τὸν ἑαυτῶν ποιητήν; ἢ πῶς ἂν εἶεν λογικοὶ μὴ γινώσκοντες τὸν τοῦ πατρὸς λόγον;

2) C. gent. 3; 4; 8; de incarn. verbi 3; 4.

3) C. gent. 6.

Seiende zu denken begann, leere Vorſtellungen in ſich erzeugend, in welchen ſie glaubte etwas zu machen ohne etwas zu machen [1]).

Wenn man nun den Sinn dieſer Lehren recht überdenkt, ſo wird man freilich wohl bemerken müſſen, daß ſie nur eine ungenügende und oberflächliche Anſicht von dem Verhältniſſe Gottes zur Welt vorausſetzen. Dies äußert ſich beſonders darin, daß dem Athanaſius das Gute und das Böſe, das Vollkommene und das Unvollkommene in der Welt faſt ganz auseinanderfallen. Bald ſcheint es ihn zu befremden, daß in der Schöpfung das eine, bald daß in ihr das andere ſich vorfindet. Daß Gott eine ſolche ſinnliche Welt erſchuf, nothwendig unvollkommen ihrer Natur nach und der göttlichen Wahrheit untheilhaftig, das erſcheint ihm faſt als etwas Willkürliches oder Zufälliges. Er äußert die Meinung, daß Gott andere und mehrere Welten hätte ſchaffen können; daß er aber nur eine Welt machte, ſei deswegen geſchehen, damit uns darin die Einheit des Weltſchöpfers offenbar würde [2]). Wenn er hier auch einen Beweggrund für die Schöpfung der ſinnlichen Welt anerkennt, ſo beruht derſelbe doch nur auf der Schwäche der vernünftigen Seele, welche durch das Äußere verdunkelt nicht im Stande ſein möchte in ſich ſelbſt Gott zu erkennen. Dieſe Schwäche vorausſehend habe Gott die ſinnliche Welt ge-

---

1) Ib. 7. οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ (sc. τοῦ κακοῦ). ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα. — — δοκοῦσά τι ποιεῖν οὐδὲν ποιεῖ (sc. ἡ ψυχή).

2) Ib. 39.

macht, damit er in dieſem ſeinem Werke erkannt werde [1]). Es erinnert dieſe Anſicht an die Lehre des Origenes, daß die ſinnliche Schöpfung erſt eine Folge des Abfalls ſei; aber freilich in einer Weiſe, welche ihr ſelbſt nicht vortheilhaft iſt; denn offenbar bewegt ſich dieſe Erklärungsweiſe in einem Cirkel, indem ſie zuerſt die Verdunkelung der Seele, durch welche ſie Gott in ſich zu ſchauen unvermögend iſt, vom Äußern, d. h. doch unſtreitig von den ſinnlichen Dingen ableitet, nachher aber eben dieſe Dinge zur Hülfe für die Schwachheit der Seele verlangt. Die Sinnenwelt würde hiernach nur ein Mittel ſein, welches dadurch nothwendig wird, daß es zuerſt gegen ſeinen eigenen Zweck wirkt. Offenbar hat Athanaſius auf dieſe Seite der Unterſuchung nur wenigen Fleiß gewendet.

Aber auch von der andern Seite ſcheint es ihm wieder ſeltſam, daß die Geſchöpfe des Vollkommenen theilhaftig ſein ſollen. Er ſtellt den Grundſatz auf, das Hervorbringende müſſe vollkommener ſein als das Hervorgebrachte [2]). Wenn nun hierin liegt, daß die Geſchöpfe nur unvollkommen und beſchränkt ſein können, ſo verbindet ſich damit auch der Lehrſatz, daß nur Gott eins und untheilbar ſei, alle Geſchöpfe dagegen in einer Vielheit verbunden, indem ein jedes ſeinen Dienſt habe zur Erfüllung des Ganzen; denn daraus folgt, daß ein jedes Geſchöpf als ein unvollkommenes, von den andern zu

---

1) Ib. 34 f. eben; de incarn. verbi 12. *εἰδὼς δὲ ὁ Θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων, ἵν' ἐὰν ἀπαξιώσωσιν δι' ἑαυτῶν τὸν Θεὸν ἐπιγνῶναι, ἔχωσι διὰ τῆς κτίσεως ἔργων τὸν δημιουργὸν μὴ ἀγνοεῖν.*

2) C. gent. 9. *τὸ γὰρ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου κρεῖττον εἶναι δεῖ.*

ergänzendes Glied der Welt angeſehn werden muß [1]). Daher behauptet auch Athanaſius die durchgängige Verſchiedenheit aller Geſchöpfe, ſo daß auch nicht eins völlig dem andern gleich ſein könne [2]). Von einer andern Seite tritt dieſe Unvollkommenheit der Geſchöpfe darin zu Tage, daß ſie veränderlich ſind, weil ſie aus dem Nicht-Seienden ihr Beſtehn haben und deswegen vergänglich ſein müſſen, weil ſie in das Nichtſein zurückkehren und den Tod erleiden können, wenn Gottes Güte ihnen nicht Unſterblichkeit verleiht [3]). Dies gilt beſonders von dem Menſchen und von der Seele, obwohl dieſer nach Platoniſcher Lehre Unſterblichkeit zugeſchrieben wird [4]); denn ihrem Weſen nach iſt ſie leicht beweglich und kann niemals gänzlich ſich zu bewegen aufhören; ihr kommt Freiheit zu, vermöge welcher ſie die Glieder ihres Leibes zum Guten und Böſen gebrauchen und dem Seienden oder dem Nichtſeienden ſich zuneigen kann [5]). Beſonders wird auch darin ein Beweis der Unvollkommenheit der Geſchöpfe gefunden, daß ſie nur allmälig ſich vervollkommnen und in der Tugend fortſchreiten können [6]). Nun iſt es aber merkwürdig, wie ſcharf Athanaſius das Vollkommene und das Unvollkommene in den geſchaffenen Weſen von einander abſchneidet.

---

1) C. Arian. II, 27 sq.; c. gent. 27.

2) C. Arian. II, 19.

3) C. gent. 41. *τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει.* C. Arian. I, 51.

4) C. gent. 33.

5) Ib. 4; c. Arian. I, 51.

6) C. Arian. III, 52.

Er legt dem einen und dem andern einen verſchiedenen Urſprung bei und anſtatt beide aus einer und derſelben ſchöpferiſchen Handlung hervorgehn zu laſſen, läßt er uns zwei Momente der Schöpfung unterſcheiden, von welchen das eine die Unvollkommenheit der Geſchöpfe hervorgebracht, das andere der vernünftigen Seele ihre Vollkommenheit mitgetheilt habe. Nicht einfach, wie die übrigen Geſchöpfe, hat Gott die Menſchen gemacht durch ſein ſchöpferiſches Wort, ſondern einſehend, daß ſie in dieſer Weiſe geſchaffen und aus dem Nichtſeienden geworden nicht fähig ſein würden das Nichtgewordene zu begreifen, daß ſie alsdann auch wegen ihrer Entſtehung in das Nichtſeiende zurückkehren und nicht unſterblich ſein würden, hat er ihnen gleichſam durch eine zweite ſchöpferiſche That auch die Kraft ſeiner eigenen Vernunft wie einen Schatten ſeines ſchöpferiſchen Wortes mitgetheilt, damit ſie immer bleiben könnten in einem ſeligen Leben. In dieſer Richtung den Menſchen von ſeiner Vernunft unterſcheidend meint er nun, die menſchliche Natur hätte aus ſich den Gedanken Gottes nicht faſſen können, und damit alſo ihr Sein nicht unnütz ſei, hätte Gott ihrer ſich erbarmt und ihr die Erkenntniß ſeines Weſens mitgetheilt [1]. Freilich darf dies nicht in Widerſpruch gedacht werden mit der Einheit der Schöpfung, von welcher Athanaſius ſonſt lehrt, daß in ihr alles auf einmal und in den erſten Individuen ſchon der Same aller folgenden Geſchlechter geweſen ſei [1]; aber die Unterſcheidung zwiſchen der Schöpfung des Menſchen und der Mittheilung des göttlichen Ebenbildes beabſichtigt doch offenbar zwei weſentlich verſchiedene Momente in den vernünftigen Geſchöpfen auf das Anſchaulichſte auseinander zu halten, nemlich auf der einen Seite das, was ihnen als Geſchöpfen zukommt, die Unvollkommenheit des Gewordenen, und auf der andern Seite das, was ihnen die göttliche Gnade beſonders verliehen hat, des Göttlichen theilhaftig zu ſein und ſich dadurch über das Loos der vergänglichen Schöpfung zu erheben.

---

[1] De incarn. verbi 3. τὸ ἀνθρώπων γένος ἐλεήσας καὶ θεωρήσας, ὡς οὐχ ἱκανὸν εἴη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν ἀεί, πλέον τι χαριζόμενος αὐτοῖς, οὐχ ἁπλῶς ὥσπερ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἄλογα ζῶα ἔκτισε τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν αὐτούς, μεταδιδοὺς αὐτοῖς καὶ τῆς τοῦ ἰδίου λόγου δυνάμεως, ἵνα ὥσπερ σκιάς τινας ἔχοντες τοῦ λόγου καὶ γενόμενοι λογικοὶ διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι. Ib. 11.

Wir haben dieſen Gegenſatz ſchon ſonſt kennen gelernt; die chriſtliche Denkweiſe kann ihn nicht verleugnen. Aber ſchärfer kann er nicht hervorgehoben werden, als von Athanaſius. Es iſt ihm freilich ſchon etwas Wunderbares, daß Gott in der Allmacht ſeines Willens aus dem Nichtſeienden die Schöpfung hervorgerufen hat; aber er fordert alsdann noch ein größeres Wunder, daß Gott auch aus dem Vergänglichen das Unvergängliche mache und dem ſchwachen Geſchöpfe die volle Gabe ſeiner Gottheit verleihe. Darin beruht die Stärke ſeines Glaubens, daß er nicht anſteht an dieſes Wunder zu glauben, welches ſeine Sehnſucht nach der Erkenntniß Gottes ihm verbürgt. Denn der Glaube beſteht in dem Vertrauen, daß ſich das Unvermögende in Vermögen, das Kraftloſe in Kraft, das dem Leiden Unterworfene in Freiheit vom Leiden, das Sterbliche in Unſterblichkeit verwandeln werde 1).

---

[1] C. Arian. II, 48. In Adam waren οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους. Ib. 49.

Es iſt wohl erlaubt zu ſagen, daß Athanaſius die beiden Punkte, welche er in der Schöpfung des Menſchen unterſcheidet, zu ſcharf von einander abſonderte. Denn mit dem Begriffe der Schöpfung möchte es weſentlich zuſammenhängen anzunehmen, daß der vollkommene Gott ſeine Geſchöpfe zur Vollkommenheit geſchaffen habe, alſo nicht ſchwach und unvermögend das Beſte zu ergreifen. Gehen wir aber auf die Vorſtellungen der vorchriſtlichen Welt zurück, auf die Lehren der Griechiſchen Philoſophen, mit welchen die Entwicklung der chriſtlichen Lehre auf das Genaueſte zuſammenhängt, ſo finden wir es natürlich, daß jene ſchroffe Unterſcheidung bei ihm ſich feſtſetzte. Denn da herrſchte die Anſicht, daß Unvollkommenheit den weltlichen Dingen weſentlich, daß ihnen, wie das Werden, ſo auch das Vergehen nothwendig ſei, und es muß als eine Nachwirkung dieſer Anſicht angeſehn werden, daß Athanaſius gleichſam als die Grundlage des Geſchaffenen die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit betrachtet, die Unvergänglichkeit aber und das göttliche Weſen in ihm nur als etwas Hinzugekommenes. Wie oftmals haben ſich noch in weit ſpätern Zeiten ähnliche Anſichten geltend gemacht! Wie natürlich erſcheinen ſie noch jetzt Vielen, welche ihre Auflöſung fürchten und an die nothwendige Grenze der menſchlichen Natur oder der Geſchöpfe uns beſtändig erinnern! In dieſer Nachwirkung heidniſcher

---

1) C. Apollin. II, 11. ἀλλ' ἔστι πίστις ἡ τὸ ἀδύνατον ἐν δυνάμει πεπιστευμένα καὶ τὸ ἀσθενὲς ἐν ἰσχύϊ καὶ τὸ παθητὸν ἐν ἀπαθείᾳ καὶ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ τὸ θνητὸν ἐν ἀθανασίᾳ.

Denkweiſen, welche dem Athanaſius nur der Glaube an ein mit der Schöpfung nicht unmittelbar verbundenes Wunder beſiegen zu können ſcheint, geſellt ſich übrigens noch ein anderer Punkt, welcher in der Denkweiſe jener Zeiten lag, die Beſchränktheit des Blicks auf das kirchliche Leben und mithin auf das Menſchengeſchlecht, welchem allein die beſondern Wohlthaten Gottes zu Theil geworden. Von dieſem Standpunkte aus verſchwindet die Bedeutung der übrigen Welt, der ſinnlichen Welt, wie Athanaſius ſagt. Da iſt es natürlich zu denken, daß es noch etwas anderes ſei von Gott erſchaffen ſein und die Offenbarung des Göttlichen und unſterbliches Weſen empfangen haben. Geht doch Athanaſius folgerichtig hierin ſo weit unter allen Weſen, welche in den Bereich unſerer Erfahrung fallen, nur dem Menſchen ein Sein zuzuſchreiben, welches etwas nütze ſei, weil er allein Vernunft und die Fähigkeit Gott zu erkennen empfangen habe [1].

Der Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen ſteht nun natürlich in ſehr genauer Verbindung mit der Lehre von der Trinität, auf deren Feſtſtellung Athanaſius den größeſten Einfluß ausgeübt hat. Wir bemerken bei ihr, was die Geſchichte uns oft, wenn nicht gewöhnlich zeigt, daß die Urheber oder hauptſächlichſten Begründer einer Lehre auf die Namen und Formeln, in welche ſie gefaßt wird, den wenigſten Werth legen. Dem Athanaſius kommt es nicht viel darauf an, wie die Namen des Weſens (οὐσία) und der Subſtanz (ὑπόστασις), über deren Gebrauch in der Trinitätslehre man damals ſtritt, angewendet werden [1]). Wenn gleich er den Ausdruck, daß der Sohn Gottes gleiches Weſens mit dem Vater ſei, für den paſſendern anſah, ſo betrachtete er ihn doch nur als einen ſymboliſchen. Denn er ſtimmt mit den frühern Lehrern der Alexandriniſchen Schule darin vollkommen überein, daß Gott durch keinen Begriff genügend zu bezeichnen ſei. Zwar iſt es ihm gewöhnlich Gott gut zu nennen; aber er erklärt auch, Gott ſei vielmehr Quelle alles Guten, über dem Guten, wie über dem Weſen [2]). Das wahrhaft Bedeutende dagegen in dem Streite der orthodoxen Kirche für die Trinitätslehre liegt ihm, wie billig, in der Unterſcheidung theils der drei Perſonen in der Gottheit, theils der Geſchöpfe vom Schöpfer.

---

[1] De incarn. verbi 11.

Zunächſt zwar, je mehr Athanaſius davon überzeugt war, daß alle Worte doch nur in einer uneigentlichen Bedeutung von Gott gebraucht werden könnten, um ſo mehr könnte es auffallen, daß er dennoch die Unterſcheidungen in der Einheit Gottes, auf welche die Trinitätslehre der orthodoxen Kirche ausgeht, in den beſtimmteſten Formeln feſtzuhalten ſuchte. Allein mit der Lehre von dem Überſchwenglichen des Begriffs Gottes hat ſich immer der Gedanke vertragen, daß dennoch der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt feſtgehalten und ausgeſprochen werden müſſe in beſtimmten unterſcheidenden Begriffen und daß nicht weniger der Begriff Gottes durch ſeine Verhältniſſe zur Welt ſich beſtimmen laſſe. Von dieſem Gedanken iſt denn auch Athanaſius erfüllt und er wird dadurch in einer ähnlichen Weiſe wie Origenes zu der Unterſcheidung der Perſonen oder Hypoſtaſen in Gott geführt. Von den Anſichten des Origenes unterſcheidet ſich ſeine Lehre weſentlich nur darin, daß er das ſchöpferiſche Wort Gottes ſchärfer von den geſchaffenen Dingen abſondert und daher über die Schwankungen ſich erhebt, welche in den Äußerungen des Origenes über dieſen Punkt herſchten. Für weniger weſentlich müſſen wir es anſehn, daß er entſchiedener als Origenes Gott den Vater als Schöpfer der Welt bezeichnet [1], denn daneben ſteht doch eben ſo entſchieden die andere Formel, welche beim Origenes die vorherſchende iſt, daß der Sohn Gottes, das ſchöpferiſche Wort, die Welt geſchaffen habe [2], und immer gilt dieſer ihm für das, durch welches die Welt geſchaffen worden. Hierin haben wir ohne Zweifel den Beweggrund zu ſehen, welcher zur Unterſcheidung der göttlichen Hypoſtaſen führte, zunächſt freilich nur des Vaters und des Sohnes, deren Begriffe auch beim Athanaſius vorherſchen, aber alsdann auch des heiligen Geiſtes nach einer folgerichtigen Anwendung analoger Denkweiſe.

---

[1]) De synod. 41 sqq.; 47; tom. ad Antioch. 5 sq.

[2]) C. gent. 2. ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ἅτε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὤν. De incarn. verbi 3. ἀγαθός ἐστι, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει. De decr. Nic. syn. 22.

Athanaſius nemlich geht von der Überzeugung aus, daß Gott, der Grund aller Dinge, ein geiſtiges oder vernünftiges Weſen ſei und daher auch von Ewigkeit an als in ſeinem Weſen liegend-ſeine Vernunft, ſein Wort, das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens in ſich habe[1]. Dabei hält er nun die Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit dieſes Weſens unerſchütterlich feſt und betrachtet eben deswegen daſſelbe als ein Unerkennbares. Nur durch das ſchöpferiſche Wort und ſeine Hervorbringungen, nur durch die Welt können wir Gott erkennen. Eben deswegen iſt es ihm aber auch nothwendig die Offenbarung Gottes, welche uns geworden iſt, von dem Sein Gottes in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Jene, das Wort Gottes, iſt nichts anderes, als die ſchöpferiſche Kraft, welche in der ganzen Welt verbreitet iſt und überall Gott verkündet[2]. Den Griechen, welche dieſes Wort Gottes nicht anerkennen wollen, ſetzt er entgegen, daß ſeine Werke in dieſer Welt es bezeugten, indem ſie die Vorſehung uns offenbarten, welche alles leite. Seine Beweiſe, in dieſer Richtung der Polemik geführt, ſtreifen in der That ſehr nahe an den Begriff an, welchen die Griechiſchen Philoſophen mit dem Namen der Weltſeele bezeichneten. Er ſtimmt dieſen bei, wenn ſie die Welt einen großen Leib nennen, und betrachtet das göttliche Wort als durch alle Theile dieſer Welt verbreitet, indem es durch ſeine Vorſehung Alles erleuchte, belebe und bewege. So wie die Kraft des Menſchen ſeinen ganzen Leib durchdringe, ſo durchdringe die Kraft Gottes die ganze Welt. Wer dies leugnen wollte, weil es etwas Gottes Unwürdiges ſetze, der möchte dahin geführt werden Gott aus ſeiner Schöpfung herauszuwerfen. Ähnliche Äußerungen ſind beim Athanaſius nicht ſelten [1]; wir haben ſie in derſelben Art auch beim Origenes gefunden. Die tiefſte Überzeugung des Athanaſius iſt es, daß Gottes Güte es nicht verſchmäht habe zu den gewordenen Dingen herabzuſteigen und in ihnen zu wohnen und zu ſein, nicht allein als das ſchöpferiſche Wort menſchliche Geſtalt annahm, ſondern auch in ſeiner weltbildenden und weltregierenden Kraft [2]. Es iſt offenbar, daß hierdurch ein Begriff geſetzt wird, welcher weſentlich vom Begriffe Gottes des Vaters ſich unterſcheidet; wenn dieſem die Vollkommenheit eines Weſens beigelegt wird, welches untheilbar und unveränderlich in reiner Selbſtanſchauung beharrt, ſo kommt dagegen dem Worte Gottes eine Mannigfaltigkeit der Kräfte zu, welche in das Werden der Welt eingehen und in allen Zeiten die Herrſchaft der Welt führen. Daß beiden Begriffen einem jeden für ſich eine Wahrheit beigelegt wird, welche ein eigenes Sein, eine Subſtanz oder Hypoſtaſe bezeichne, wie man ſich damals ausdrückte, das liegt darin, daß ſie nicht bloß eine Unterſcheidung

---

[1] Z. B. c. gent. 27.

[2] Z. B. de incarn. verbi 7. τοῦ καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πεποιηκότος τὰ ὅλα, τοῦ θεοῦ λόγου.

---

[1] C. Arian. I, 19; 24.

[2] C. gent. 29. Der λόγος iſt ἡγεμὼν und δημιουργὸς τοῦ παντός, durch welchen wir Gott den Vater erkennen. De incarn. verbi 41. ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα δημιουργηκέναι. Ad Serap. IV, 12.

---

1) C. gent. 38. *καὶ γὰρ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι τῶν μελῶν πρὸς ἑαυτὰ συμφωνίαν ὁρῶντες κτλ.* — — *ἐννοοῦμεν ἐκ τούτου πάντως εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ σώματι τὴν τούτων ἡγεμονεύουσαν, κἂν μὴ βλέπωμεν αὐτήν· οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεόν.* — — *ἡ τῶν πάντων μεθ᾽ ὁμονοίας ἁρμονία οὐ πολλούς, ἀλλ᾽ ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον.* Ib. 40; de incarn. verbi 17; 41 sq.

2) C. gent. 47. *ἔστι γὰρ ὥσπερ τοῦ πατρὸς λόγος καὶ σοφία, οὕτω καὶ τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων γίνεται πρὸς τὴν τοῦ γεννήτορος γνῶσιν καὶ ἔννοιαν αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοζωὴ κτλ.* De incarn. verbi 17. *καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο* (sc. *ὁ λόγος*) *καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν.* C. Arian. II, 78.

angeben, welche wegen irgend einer Unfähigkeit unſeres Denkens gemacht werde, ſondern daß ſie wahrhaft beſtehende Unterſchiede ausdrücken ſollen. Gott iſt ein Weſen für ſich, unbedürftig und ohne mit der Veränderung zu thun zu haben; er iſt aber auch Schöpfer und Regierer der Welt, in dieſer ſeine ganze Fülle entfaltend. Daß er dieſe beiden Begriffe, welche von weſentlich verſchiedener Art ſind, mit einander vereinigt, dies iſt das Wunderbare ſeines Weſens, welches Athanaſius in keiner Weiſe ſich verhehlt.

Wer nun über die einzelnen Punkte der Streitigkeiten, in welchen dieſe Beſtimmungen über den Begriff Gottes feſtgeſtellt wurden, das Weſentliche nicht aus den Augen verliert, der wird bald gewahr werden, daß alles in dieſen Unterſuchungen dahin ſtrebt den Dingen der Welt eine vollkommene Offenbarung und eine unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott zu gewinnen. Hierüber erklärt ſich Athanaſius zu vollkommener Genüge. Der Arianismus iſt ihm durchaus verwerflich, weil er die Verehrung eines Geſchöpfes billigt und dadurch den Glauben nur theilt [1]. Wir erkennen Gott nur in den Geſchöpfen, ſei es in uns oder in andern, alſo in ſeiner weltbildenden Kraft, wäre daher dieſe nicht Gott, ſo würden wir Gott gar nicht erkennen [2]. Durch ein Geſchöpf können wir nicht mit Gott verbunden und der Unſterblichkeit theilhaftig werden, denn jedes Geſchöpf bedarf ſelbſt Gottes, daß er es mit ſich verbinde [3]. Auf das Entſchiedenſte verwirft daher

---

[1] C. Arian. III, 16.

[2] Ib. I, 16.

[3] Ib. II, 69. πάλιν δέ, εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρω-

Athanaſius die Vorſtellungsweiſe, als könnte Gott mit der Schöpfung und die Schöpfung mit Gott nicht in unmittelbarer Verbindung ſtehn, denn wollten wir ſetzen, daß beide nur durch Vermittlung eines dritten Weſens verbunden werden könnten, ſo würde dies in das Unendliche uns führen, indem das Vermittelnde doch auch wieder nur ein Geſchöpf ſein könnte [1]). Er iſt vielmehr, wie wir ſahen, davon durchdrungen, daß Gottes ſchöpferiſche Kraft unmittelbar in allen Dingen gegenwärtig iſt und wir alſo unmittelbar mit Gott in Verbindung ſtehen. In unſerer Vernunft beſonders tragen wir das Ebenbild der göttlichen Vernunft, welches vollkommen dazu genügen würde uns die ſchöpferiſche Weisheit Gottes und durch ſie Gott den Vater zu offenbaren, wenn nicht unſere Schwäche uns zum Abfall geführt und dadurch noch eine beſondere Offenbarung nothwendig gemacht hätte [2]).

Daß nun aber der Offenbarung Gottes durch ſeinen Sohn, durch das weltbildende Wort, wie genau ſie auch mit der Mannigfaltigkeit und dem Werden der weltlichen Dinge verbunden iſt, nichts von der ganzen Vollkommenheit Gottes abgehe, dies ſollen alle die Sätze erhärten, welche die Gottheit, die Unveränderlichkeit und das Ungewordene des göttlichen Wortes behaupten. In dieſer Richtung beſtreitet Athanaſius auch beſonders die Anſicht,

---

πος οὐδὲν ἧττον θνητὸς μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ. οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.

1) Ib. 26.

2) De incarn. verbi 12. αὐτάρκης μὲν γὰρ ἦν ἡ κατ' εἰκόνα χάρις γνωρίζειν τὸν θεὸν λόγον καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα· εἰδὼς δὲ ὁ θεὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων προενοήσατο καὶ τῆς ἀμελείας τούτων.

daß die ſchöpferiſche Vernunft Gottes nur eine ſamenartige Vernunft ſei, welche wie die Natur des Ariſtoteles oder der Demiurg der Valentinianer nur mit unbewußter Kunſt alles vollbringe [1]); vielmehr, wenn gleich überall gegenwärtig und in verſchiedenen Zeiten verſchieden wirkend, ſei doch dieſe göttliche Vernunft untheilbar, leidenlos und unveränderlich [2]). Wenn ſie einer Zunahme fähig, wenn ſie einmal ſo, ein andermal anders wäre, ſo würde ſie in keiner Zeit dem Vater gleich ſein und ihn offenbaren können [3]). Indem Athanaſius ſo dem Sohne Gottes die volle Gottheit ihrem ganzen Inhalte nach zuſchreibt, kann er natürlich auch nicht zugeben, daß er nur der Schöpfung wegen aus Gott hervorgegangen ſei, als ein Werkzeug Gottes oder ein Mittel, welches geringer ſein müßte ſelbſt als ſein Zweck, alſo als die Welt. Gott bedarf keines ſolchen Werkzeuges, ſein Wille genügt zur Schöpfung [4]). Um die weſentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater ſo wie ſeine weſentliche Verſchiedenheit von den Geſchöpfen auszudrücken verwirft auch Athanaſius die Formel der Arianer, daß der Sohn durch den Willen des Vaters ſei, und vertheidigt ſich gegen die Einwürfe ſeiner Gegner, daß er dadurch Gott der Nothwendigkeit unterwerfe, durch die Unterſcheidung deſſen, was dem

---

[1] C. gent. 40. *λόγον δὲ φημὶ οὐ τὸν ἐν ἑκάστῳ τῶν γινομένων συμπεπλεγμένον καὶ συμπεφυκότα, ὃν δὴ σπερματικόν τινες εἰώθασι καλεῖν, ἄψυχον ὄντα καὶ μηδὲν λογιζόμενον μήτε νοοῦντα, ἀλλὰ τῇ ἔξωθεν τέχνῃ μόνον ἐνεργοῦντα κατὰ τὴν τοῦ ἐπιβάλλοντος αὐτὸν ἐπιστήμην.*

[2] Ib. 41; de incarn. verbi 54; c. Arian. I, 51.

[3] C. Arian. I, 35.

[4] Ib. II, 29 sq.; 71.

Willen entgegenſetzt, und deſſen, was über dem Willen iſt. Dies ſei die Natur Gottes, aus welcher der Sohn gezeugt worden [1]. Seine Vorſtellungen über das Erzeugtwerden des Sohnes ſchließen ſich an die Bilder der Emanationslehre an; wie ein Licht ſeine Stralen ausſendet, ſo ſendet Gott ſeinen Sohn aus; ohne Bild aber ſieht er das Erzeugtwerden nur als ein Theilhaben an Gott an, welches er mit der Weiſe vergleicht, wie auch die Geſchöpfe durch den Sohn in geiſtiger Weiſe Theil haben an Gott [2].

Wir haben ſchon oben erwähnt, daß Gott nicht allein durch ſeine weltbildende Kraft ſich offenbart, ſondern im Beſondern auch in der menſchlichen Geſtalt unſeres Heilands. Die Art, wie Athanaſius dieſe zweite Offenbarung als nothwendig nachzuweiſen verſucht, macht uns den Mangel ſeiner Lehre ſehr fühlbar, daß ſie in keine genauere Unterſuchung der weltlichen Dinge eingeht. Denn man ſollte meinen, daß die Weiſe, wie er die Kraft Gottes in allen Dingen gegenwärtig erblickt, ausdrücklich hinzufügend, daß in allen Dingen zuſammen und in einem jeden einzelnen der Abdruck und das Bild Gottes vorhanden ſei, daß daher auch die Weisheit Gottes, in welcher wir ihn erkennen, in einem jeden von uns ſich finde —, daß dieſe Weiſe uns nicht allein für fähig erklärte Gott zu erkennen, ſondern uns auch dieſe Erkenntniß wirklich verliehe. Dennoch ſetzt er nur das

---

1) Ib. III, 62. ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύεσθαι τὸ κατὰ φύσιν.

2) Ib. I, 16.

Erſtere [1], obwohl ſeine Beſchreibungen von dem Leben des erſten Menſchen vor ſeinem Fall, wie ſchon früher bemerkt, dahin zu führen ſcheinen, daß er ihm eine ungeſtörte und die innigſte Gemeinſchaft mit Gott zugeſchrieben habe. Doch ſetzt er dabei die Schwäche des Menſchen voraus und die Möglichkeit des Abfalls durch ſeine Freiheit, welches nicht anders erklärt werden kann, als vermittelſt der Annahme, daß der erſte Menſch nur das Vermögen Gott vollkommen zu erkennen beſitze, aber nicht die Wirklichkeit dieſer Erkenntniß. Da meint nun Athanaſius, der Körper und ſeine Wahrnehmungen ſtänden dem geſchaffenen Menſchen näher als Gott und in ſeiner Trägheit das Höhere und Entferntere zu ergreifen hätte er ſich den ſinnlichen Dingen zugewendet und dem Nichtigen ſich ergeben [2]. Die nächſte Folge hiervon iſt denn natürlich, daß der Menſch nun in die Nichtigkeit der ſinnlichen Dinge tiefer verſunken und mehr als früher Gott entfremdet iſt, die zweite Folge aber, daß eine neue Offenbarung Gottes im Zeitlichen und Sinnlichen eintreten muß, damit der Wille Gottes mit dem Menſchengeſchlechte nicht ohne Erfolg bleibe. Denn da die Menſchen nun dem Sinnlichen verfallen ſind, ſo mußte auch Gott ſich ihnen im Sinnlichen zeigen. Wie ein guter Lehrer mußte er ſich zu der Faſſungskraft ſeiner Schüler herablaſſen, und weil ſie ihn im Ganzen nicht mehr erkennen konnten, im Theile ſich ihnen verkünden, weil ſie in dem ihnen Unähnlichen und Entfernten ihn nicht ſehen konnten, in dem ihnen Ähnlichen und Naheliegenden, in dem Menſchen alſo, ſich ihnen zu erkennen geben, eine ihnen verſtändliche Rede an ſie richtend[1]. So macht uns Anaſtaſius darauf aufmerkſam, wie unſere ſchwache Vernunft, wenn nicht ausſchließlich, ſo doch vorherſchend zur Erkenntniß Gottes geführt wird durch ſeine Wirkungen in der uns am nächſten verwandten und am leichteſten verſtändlichen Natur, um daraus die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes abzuleiten. Daß Gott in menſchlicher Geſtalt ſich uns offenbaren könne, dafür beruft er ſich auch nicht allein darauf, daß ſeiner Allmacht auch das Unmögliche möglich ſei, ſondern, wie wenig er auch ſonſt vor Wundern ſich ſcheut, ſo können wir doch nicht verkennen, daß er dabei bemüht iſt die wunderbaren Wirkungen Gottes und ſo auch beſonders ſeine wunderbaren Offenbarungen in einen nothwendigen und begreiflichen Zuſammenhang mit dem ganzen Verlaufe der göttlichen Wirkungen in der Welt zu bringen. So leitet er die Nothwendigkeit einer wunderthätigen Hülfe für den abgefallenen und ſchwachen Menſchen daraus ab, daß Gott nach der Schöpfung in einer andern Weiſe ſeine Wirkſamkeit beweiſen mußte, als in der Schöpfung. Denn in dieſer bedurfte es nur des Winkes Gottes, um alles aus dem Nichts zu machen; als aber die Welt beſtand, konnte ſich die Wirkſamkeit

---

[1] C. Arian. II, 78. ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ) ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι. — — οὕτως ὄντος αὐτοῦ σοφίας εἰκὼν πάλιν ἐστὶν ἡ ἐν ἡμῖν γενομένη σοφία· ἐν ᾗ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν ἔχοντες δεκτικοὶ γινόμεθα τῆς δημιουργοῦ σοφίας.

[2] C. gent. 3.

---

[1] De incarn. verbi 12. *ἄνθρωποι γὰρ παρὰ ἀνθρώπων ἐγγύτερον δύνανται μαθεῖν περὶ τῶν κρειττόνων.* Ib. 15 sq.; 43.

Gottes nur an das Beſtehende anſchließen und mußte in dieſem mit ungewöhnlicher Kraft, namentlich in der menſchlichen Geſtalt wirken[1]. So leitet Athanaſius auch die Wunder Chriſti daraus ab, daß er als die ſchöpferiſche Kraft, welche als ſolche auch über alles herſche, ſich beweiſen mußte, um das Göttliche in ſich zu offenbaren[2]. Es iſt demnach in den Wundern Gottes nichts anderes zu ſehen, als eine Fortſetzung ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit, in Beziehung auf Gott in der That daſſelbe, was die Erſchaffung der Welt, nur daß dieſe Thätigkeit Gottes in einem andern Verhältniſſe zu den geſchaffenen Dingen jetzt ſich zeigen muß, da ſie ſind, als früher, da ſie noch nicht waren. Wie ſehr hiernach das Wunderbare ihm in Übereinſtimmung erſcheint mit den gewöhnlichen Erſcheinungen des Lebens, das ſieht man beſonders an ſeiner Anſicht von der Menſchwerdung des göttlichen Wortes. Es iſt ihm durchaus nichts Abgeſchmacktes oder Unſchickliches, wenn behauptet werde, Gott habe in dem Menſchen ſeiner ganzen Vollkommenheit nach ſich offenbart, denn da er allem und jedem Einzelnen gegenwärtig iſt ſeiner ganzen Fülle nach, wie das lebendige Weſen in allen ſeinen Gliedern ſein ganzes Leben entfaltet, ſo konnte er auch in einem jeden Theile der Schöpfung, in den Geſtirnen, wie im Menſchen ſeine Gottheit offenbaren. Wie die menſchliche Vernunft durch ein Glied des Leibes, durch die Zunge, ſich verkündet, obgleich ſie durch den ganzen Leib verbreitet iſt, ſo verkündet ſich Gott durch einen Theil der Welt, obgleich er der ganzen Welt inwohnt [1]).

---

[1] De incarn. verbi 44.

[2] Ib. 18.

Nun unterſcheidet aber Athanaſius die vollkommene Offenbarung Gottes von der unvollkommenen. Dieſe iſt durch das Geſetz und die Propheten geſchehn, jene durch Chriſtum. Auch in jenen verkündete ſich Gott den Menſchen menſchlich; auch in ihnen iſt derſelbe Inhalt der Offenbarung, welcher ſchon in der Schöpfung war; nur weil dieſe zu groß und umfaſſend war, als daß der enge Verſtand der Menſchen ſie hätte faſſen können, zog die göttliche Offenbarung in dem Geſetze und den Propheten gleichſam ins Kleine ſich zuſammen; auch ſie richtete ſich nicht allein an die Juden, ſondern, wenn auch unter dieſen an den Tag gekommen, war ſie doch für das ganze Menſchengeſchlecht. Aber es wollte ſie nicht vernehmen [2]). Die vollkommene Offenbarung dagegen konnte nur durch das Wort Gottes, den Anfang aller Dinge, geſchehen. Denn damit der gefallene Menſch die Stimme Gottes vernehmen könnte, mußte er in der Wurzel ſeines Seins erneuert werden. Es war nicht genügend, daß er ſeine Sünde bereuete; denn die Reue konnte nur der Sünde Einhalt thun, aber nicht die natürlichen Folgen der frühern Sünden hinwegnehmen. Das Bild Gottes im Menſchen war verdunkelt durch die frühere Sünde; es mußte

---

1) De incarn. verbi 42. καὶ ὥσπερ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου ὢν ἀπὸ μέρους τοῦ σώματος, τῆς γλώττης λέγω, σημαίνεται καὶ οὐ δήπου τις ἐλαττοῦσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ διὰ τοῦτο λέγει, οὕτως ὁ λόγος διὰ πάντων ὤν, εἰ ἀνθρωπίνῳ κέχρηται ὀργάνῳ, οὐκ ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο τοῦτο.

2) Ib. 12.

wieder erneuert werden und dies konnte durch nichts anderes, durch kein Geſchöpf, durch keinen Engel geſchehn, ſondern allein durch den Schöpfer ſelbſt, durch das vollkommene Ebenbild Gottes des Vaters in ſeinem Sohne. So wie ein beſchmutztes Bild nur dadurch wieder gereinigt und zu ſeiner Ebenbildlichkeit zurückgeführt werden kann, daß der, von welchem es abgenommen worden, zugegen iſt, ſo kann auch nur dadurch das göttliche Ebenbild in uns wieder hergeſtellt werden, daß Gott ſelbſt erſcheint unter den Menſchen und dieſen eine neue Geſtalt giebt [1]. So erblickt Athanaſius in der Erlöſung von der Sünde die Erneuerung unſerer Kraft zum Guten und hält damit auch zugleich den Gedanken feſt, daß hierin doch nichts anderes ſei, als die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes, welche ſich für uns dabei erneuere. Beide, Schöpfung und Erlöſung, ſtehen ihm im genaueſten Zuſammenhange. Wenn dieſe Gedankenverbindung nicht völlig genügen ſollte, ſo beruht dies nur darauf, daß die Erneuerung der menſchlichen Kraft als etwas dargeſtellt wird, was wie ein neuer Act der Schöpfung erſcheint, ohne daß gezeigt würde, wie derſelbe mit der urſprünglichen Schöpfung und mit dem frühern Leben der Geſchöpfe zuſammenhange, obgleich Athanaſius einen ſolchen Zuſammenhang von allen wunderbaren Einwirkungen Gottes auf die Welt forderte, wie wir früher geſehn haben. Auch hierin kann man nur eine natürliche Folge davon ſehen, daß Athanaſius nur beiläufig auf die Unterſuchung der weltlichen Dinge eingeht.

---

[1] Ib. 7; 13 sq.

Die Unterſuchungen über die Trinität, an die Glaubensformel ſich anſchließend, mußten natürlich auch den Begriff des heiligen Geiſtes in einer ähnlichen Weiſe ergreifen, wie den Begriff des Sohnes Gottes, und von dem folgerichtigen Geiſte des Athanaſius läßt ſich erwarten, daß er nicht gezögert haben werde dem heiligen Geiſte eben ſo die Gottheit zuzueignen, wie dem Sohne. Wie in der Unterſuchung über den Sohn geht er auch hierbei davon aus, daß, wäre der heilige Geiſt nicht Gott, ſondern nur eins der Geſchöpfe, wir durch ſeine Wirkungen nicht mit Gott verbunden ſein würden. Da er zu Göttern uns macht, iſt er ohne Zweifel Gott [1]. Der heilige Geiſt gehört demnach nach Platoniſcher Ausdrucksweiſe zu den Dingen, an welchen man Theil hat, welche aber nicht wieder an einem Andern Theil haben [2]. Es ſind dies Folgerungen, welche aus der Kirchenlehre hervorgehn; ſie ſind aber auch in der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Denkweiſe des Athanaſius deutlich angelegt. Es kommt um dies einzuſehn beſonders darauf an den Punkt herauszuheben, welcher ihm die Nothwendigkeit an die Hand gab, den heiligen Geiſt vom Sohne Gottes zu unterſcheiden. Der heilige Geiſt, äußert er ſich hierüber, verbindet die Schöpfung mit dem Sohne; durch die Gnade des Geiſtes haben alle Dinge an dem Sohne Theil [3]. Man muß ſich hier wieder fragen, wie

---

1) Ad Serap. ep. I, 23; 24. *εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.* Ib. 29. *τίς ἡμᾶς συνάψει τῷ θεῷ μὴ ἔχοντας τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τῆς κτίσεως;*

2) Ib. 23; 27. *μεθεκτόν ἐστι καὶ οὐ μετέχον.*

3) Ib. 25. *τὸ δὲ συνάπτον τῷ υἱῷ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ*

ſchon oben in ähnlicher Weiſe gefragt wurde, warum Athanaſius es noch für nöthig halte, daß wir erſt durch den heiligen Geiſt mit dem Sohne verbunden würden und nicht unmittelbar mit ihm verbunden wären, wie durch die urſprüngliche Schöpfung, ſo durch die Erneuerung unſerer Natur. Aber die Antwort wird auch in derſelben Weiſe ſich ergeben, wie früher. Die Wirkſamkeit des göttlichen Wortes verleiht nur die Möglichkeit das Göttliche uns anzueignen und offenbart uns Gott in menſchlicher Geſtalt; aber es bleibt nun noch übrig die wirkliche Erkenntniß des Göttlichen in frommer Geſinnung zu vollziehen. Dies denkt ſich nun freilich Athanaſius auch als eine Sache des Menſchen, der in der Freiheit ſeines Willens Gott ſich zuwenden ſoll, aber nicht allein als eine Sache des Menſchen, ſondern nicht weniger Gottes. So wie immer in der chriſtlichen Kirche die Lehre geherrſcht hat, daß die göttliche Gnade der Freiheit des Menſchen, wirkſam in dieſem ſelbſt, zu Hülfe kommen müſſe, daß die Heiligung des Willens auch ein Werk Gottes ſei, ſo findet auch Athanaſius, daß alle Veranſtaltungen Gottes zu ſeiner Offenbarung in der Schöpfung der Welt, in ihrer Wiederherſtellung und in der Menſchwerdung des göttlichen Wortes vergeblich ſein würden, wenn er nicht auch zuletzt noch alles Gute in uns vollzöge. Er findet aber auch, daß dieſe innere Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes unterſchieden werden müſſe von Gott als der Quelle alles Seins, wie von ſeiner Wirk-

---

τῶν κτισμάτων. C. Arian. I, 16. αὐτοῦ γοῦν τοῦ υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος (al. πατρός) γινομένην παρ' αὐτοῦ χάριν.

ſamkeit in der Gründung und Regierung der Welt. Hierzu paßt die Formel, in welcher er die Unterſchiede der drei Hypoſtaſen ausſpricht, an eine Schriftſtelle ſich anſchließend, Gott ſei als Vater über allen, als Sohn durch alle und als heiliger Geiſt in allen Dingen. Er fügt hinzu, was ſeiner ganzen Lehre von der Trinität zum Grunde liegt, daß dies nicht allein Unterſchiede der Worte oder der Gedanken wären, ſondern daß ſie Wahrheit ſetzten und wirklich Vorhandenes [1].

Man wird wohl fragen können, ob die Ausdrücke, in welche dieſe Lehren vom Athanaſius gefaßt wurden, die Genauigkeit haben, welche wir in wiſſenſchaftlicher Darſtellung ſuchen müſſen, ja ob nicht überhaupt die Gegenſtände, um welche ſie ſich drehen, ſo durchaus nicht ihres Gleichen haben, daß ſie durch keine Worte genügend ausgedrückt werden können, da die Natur unſerer Rede überall nur durch Gleichartigkeit und Allgemeinheit ihre Gegenſtände zu bezeichnen weiß; allein wir haben geſehn, daß Athanaſius ſelbſt dies nicht verleugnete, und das Weſen ſeiner Trinitätslehre darf daher nicht in den Worten, deren kirchlichen Gebrauch er feſtſtellen half, geſucht werden. Es geht vielmehr aus der Einſicht hervor, daß wir das ewige Sein Gottes in ſich, welches im Begriffe des Vaters dargeſtellt wird, in der genaueſten Verbindung oder vielmehr in vollkommener Übereinſtimmung uns denken müſſen theils mit der Schöpfung und Regierung der Welt, welche das Wort Gottes vertritt, theils mit der Vollendung der Welt in ihrem Innern oder in den vernünftigen Weſen, welche der heilige Geiſt bewirkt, wenn anders der unwandelbare Gott nicht der veränderlichen Welt fern ſein, ſondern in ihr und in uns alles Vollkommene und die wahre Offenbarung des Ewigen wirken ſoll. Daß dieſe Unterſcheidungen nicht müſſig ſind, ſondern in der Natur der Sache liegen, in der unwandelbaren Wahrheit Gottes ſelbſt, das ſoll die Forderung ausdrücken ſie uns als Subſtanzen oder Hypoſtaſen zu denken. So geht dieſe ganze Lehre von der Überzeugung aus, daß Gott in dieſe Welt die ganze und vollſtändige Kraft ſeines Weſens gelegt habe, um ſich dadurch den vernünftigen Weſen zu offenbaren in der Gemeinſchaft der Kirche, welche der heilige Geiſt in aller ihrer Wahrheit erfüllt.

---

[1] Ib. 28. ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. — — καὶ οὕτως εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγὴ, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου, ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς.

Drittes Kapitel.

Letzter Abſchnitt der Arianiſchen Streitigkeiten. Eunomius und die Häupter der morgenländiſchen Kirche, beſonders Gregorius von Nyſſa.

Noch hatten die Arianiſchen Streitigkeiten nicht aufgehört. Durch die Einmiſchungen des Hofes wurden ſie nicht weniger genährt, als durch die Einwirkung der Griechiſchen Philoſophie, welche jetzt mit dem Übertritte ſo vieler Heiden im ſtärkſten Maße auch der chriſtlichen Schule und Lehrweiſe ſich bemächtigte. Erſt gegen das Ende des vierten Jahrhunderts ſicherte der Kaiſer Theodoſius der Große der Nicäniſchen Lehre auch von Seiten der Staatsgewalt den Sieg, welchen ſie bereits durch das Übergewicht ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung ſich gewonnen hatte. Wie ſehr dieſe Lehre der Arianiſchen überlegen war, das ſehen wir unter andern auch daraus, daß ſie weſentlich immer in demſelben Geiſte ſich entwickelte, während die ſogenannte Arianiſche Lehre ſehr verſchiedene Anſichten aufgenommen hat. Dies geſchah beſonders, als zwei Cappadocier, Aetius und Eunomius, an die Spitze der Arianer traten, beſonders der letztere ein philoſophiſch gebildeter Mann, dem man eine ernſte Geſinnung und ein rein wiſſenſchaftliches Intereſſe nur mit großem Unrecht abſprechen würde. Von der entgegengeſetzten Seite aber ſtritten mit nicht geringerem Ernſt und nicht weniger begabt für das Nicäniſche Concil drei andere Cappadocier, die beiden Brüder Baſilius der Große und Gregorius von Nyſſa mit ihrem Freunde Gregorius von Nazianz, die hauptſächlichſten Gründer der Kirchenlehre, welche in der morgenländiſchen Kirche ſich aufrecht erhalten hat. Über die philoſophiſche Bedeutung dieſer Streitigkeiten müſſen wir uns Rechenſchaft zu geben ſuchen.

Von den Lehren des Aëtius haben wir nur eine geringe, in keiner Art ausreichende Kenntniß; ſie waren auch allen Überlieferungen nach keinesweges ſo geordnet und ausgebildet, wie die des jüngeren Eunomius, über den wir etwas ausführlichere Nachrichten haben. Doch genügen auch dieſe nicht, um alles Dunkel zu enthüllen, indem die kurze Apologie und das Glaubensbekenntniß, welche wir noch von Eunomius beſitzen, faſt nur beabſichtigen die theologiſchen Abweichungen ſeiner und der Nicäniſchen Lehre auseinander zu ſetzen, ohne in die philoſophiſchen Gründe tiefer einzugehn. Man bemerkt in dieſen Schriften und in den uns erhaltenen Bruchſtücken ſeiner verlorenen Werke ein Streben nach ſtrenger Folgerung und nach genauer Beſtimmung der philoſophiſchen Begriffe, welche er gebraucht; auch wirft er ſeinen Gegnern den bildlichen Gebrauch der Worte nicht ſelten vor. Man hat ihm deswegen nach dem Vorgange der Kirchenväter eine Neigung zur Ariſtoteliſchen Philoſophie zugeſchrieben, ja ihn geradezu einen Ariſtoteliker, einen Verſtandesmenſchen genannt [1]. Da er ſelbſt keinesweges der Ariſtoteliſchen Philoſophie einen Vorzug vor andern heidniſchen, ja atheiſtiſchen oder wenigſtens polytheiſtiſchen Lehren zugeſteht, da mehrere Sätze des Mannes gegen den Geiſt der Ariſtoteliſchen Philoſophie unſtreitig anlaufen, ſo kann man wohl nur annehmen, daß nichts weiter als ſein Dringen auf Beſtimmtheit der wiſſenſchaftlichen Begriffe ihm den Spottnamen eines Ariſtotelikers zuzog. Vergleichen wir jene formale Genauigkeit ſeiner Denkweiſe mit dem Inhalte ſeiner Lehre, die nach einer ganz andern Seite hinſtrebte, beachten wir überdies die oft ſehr ſeltſamen Ergebniſſe, welche er findet, ſo werden wir auf die Vermuthung geführt, daß ſchon in ihm eine Zerſetzung der Richtungen ſich vorbereitet habe, welche in den ſpätern Zeiten der orientaliſchen Kirche unſtreitig ſich ergab.

---

[1] Ähnliches iſt auch vom Aëtius geſagt worden. S. Greg. Nyss. c. Eunom. I p. 294; XII p. 722 ed. Par. 1638; Schröckh Kirchengeſch. VI S. 122 f.; Tennemann Geſch. der Phil. VII S. 140; Ullmann Greg. v. Nazianz S. 320; Neander Chryſoſtomus S. 352 ff.; Kloſe Geſch. der Lehre des Eunomius S. 27. Den Berichten der Kirchenväter über ſolche Dinge iſt wenig zu trauen. Eunomius ſelbſt erklärte die Lehre des Ariſtoteles, wie die des Epikur für ein Werk des irrenden Verſtandes. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 816.

Die Punkte, in welchen die Eunomianer von den Arianern abweichen, ſind charakteriſtiſch. Jene werfen dieſen vor, ihre Lehre ſetze voraus, daß Gott ein Zuſammengeſetztes ſei; denn ſie ſpreche es aus, daß ein jeder nur nach ſeiner ihm eigenen Fähigkeit Gott zu erkennen vermöge, welches nicht möglich ſein würde, wenn er nicht ein Vielfältiges wäre; ſie behaupte auch, Gott ſei weder Weſen, noch Subſtanz (ὑπόστασις), noch irgend etwas von dem, was durch Worte ausgedrückt oder durch Gedanken erkannt werde [1]. So hält auch Eunomius gegen die Anhänger des Nicäniſchen Concils vor allen Dingen die beiden Punkte feſt, daß Gott untheilbar, nicht zuſammengeſetzt aus drei Hypoſtaſen, und daß er erkennbar ſei [2]. Es iſt beſonders merkwürdig, wie entſchieden er in dieſem letzten Punkte den Sätzen der orthodoxen Kirchenväter ſich entgegenſtellt, indem er nicht zweifelt zu erklären, die wären des Namens der Chriſten nicht werth, welche behaupteten, die göttliche Natur und die Weiſe, wie aus ihr der Sohn erzeugt würde, wären nicht zu erkennen [3]. Umſonſt hätte der Herr ſich die Thür genannt, wenn niemand durch ihn einträte zur Erkenntniß und Beſchauung des Vaters; umſonſt wäre er der Weg,

---

1) Philostorg. hist. eccl. I, 2; II, 3; X, 2.

2) Apolog. 26.

3) Greg. Nyss. c. Eunom. XI p. 704.

wenn er denen, welche wollten, nicht den Zugang zu Gott eröffnete; umſonſt das Licht, erleuchtete er nicht das Auge der Seele zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt und des Höhern [1]. Wir können alſo dem Eunomius nicht vorwerfen, daß er zu ſchwachgläubig die Macht Gottes ſeinen Geſchöpfen in voller Herlichkeit ſich zu offenbaren verkleinert hätte. Vielmehr iſt er davon erfüllt, daß die Vernunft der an den Herrn Gläubigen über jedes ſinnliche und überſinnliche Weſen hinausdringend auch nicht einmal bei der Geburt des Sohnes Gottes ſtehn bleiben werde, ſondern in der Sehnſucht des ewigen Lebens dahin ſtrebe das Erſte zu erreichen [2]. Seine Abweichung von der orthodoxen Lehre beſteht in dieſer Rückſicht in zwei Punkten, theils darin, daß er das Überſchwengliche im Begriffe Gottes nicht anerkennen will, wenigſtens nicht in dem Sinne, in welchem die orthodoxen Kirchenlehrer ſie zu faſſen pflegten, theils darin, daß er nicht nur eine mittelbare Erkenntniß Gottes durch ſein Wort, ſondern eine unmittelbare Erkenntniß des Vaters fordert. Während die Orthodoxen ſchließen, daß der Sohn Gottes dem Vater gleich ſein müſſe, damit wir dieſen durch jenen zu erkennen vermöchten, ſchließt er dagegen, weil der Sohn dem Vater nicht gleich ſein könne, müßten wir zwar durch die Hülfe des Sohnes, aber doch zuletzt über dieſen hinausgehend eine unmittelbare Erkenntniß des Va-

---

1) Ib. X p. 671.

2) Ib. p. 674. *ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.*

ters haben. Es ſcheint allerdings, als hätte er dieſe Erkenntniß auch jenſeits der Welt geſucht; denn er nahm ein Ende der Welt, wie einen Anfang derſelben an, ſo daß zuletzt alles vom Sohne dem Vater unterworfen werde[1]; allein die Ausdrücke, welche er gebraucht, und der Geiſt ſeiner Lehre weiſen doch unzweideutig darauf hin, daß er die vollkommene Erkenntniß Gottes als eine Aufgabe betrachtete, welche ſchon im gegenwärtigen Leben vom Menſchen zu löſen ſei. Gott, behauptete er, weiß von ſeinem Weſen nichts mehr, als wir, vielmehr was wir von ihm wiſſen, das weiß auch er, was aber wiederum er, das finden wir auch unveränderlich in uns[2]. Wer dieſe Erkenntniß nicht in ſich finden könne, den hält er für geblendet durch die Bosheit ſeines Geiſtes[3].

Dieſe Anſichten des Eunomius wird man wohl ſchwerlich aus der Ariſtoteliſchen Lehre ſich erklären können.

---

[1] Apol. 22 sq.; vergl. Kloſe a. a. O. S. 59. Was hier dem Eunomius nach dem Gregor v. Nazianz zugeſchrieben wird, wage ich nicht ihm mit Sicherheit beizulegen, da die Polemik ohne Namen iſt. Neander Kirchengeſch. II S. 859 wirft dem Eunomius vor, daß er die Schöpfung als einen zeitlichen Act ſich denke. Dagegen ſprechen aber mehrere Stellen des Eunomius, welche beweiſen, daß er die Zeit als etwas Gewordenes anſah nach Platoniſcher Weiſe (apol. 10); auch können die von Neander angeführten Ausdrücke ſehr gut nur von dem Aufhören der Welt verſtanden werden.

[2] Socr. e. h. IV, 7. ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστιν αὕτη μᾶλλον μὲν ἐκείνῳ, ἧττον δὲ ἡμῖν γινωσκομένη, ἀλλ᾽ ὅ περ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κἀκεῖνος οἶδεν, ὃ δ᾽ αὖ πάλιν ἐκεῖνος, τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

[3] Greg. Nyss. c. Eun. X p. 670. S. die Verbeſſerung von Neander. Kirchengeſch. II S. 854.

Vielmehr faſt alle Hauptſätze ſeiner Lehre ſetzen ſich der Ariſtoteliſchen Philoſophie entgegen. So, indem er die vollkommene Erkennbarkeit Gottes behauptet, will er doch keinesweges dem Verſtande die Einſicht in das Weſen Gottes zugeſtehn; denn kein Wort und kein Gedanke vermöge das Unausſprechliche und Undenkbare des Göttlichen auszudrücken [1]. Aber noch ſtärker läuft es gegen die Ariſtoteliſche Lehre an, wenn Eunomius behauptet, Gott werde nicht aus ſeinen Energien [2], ſondern in ſeinem Weſen erkannt, und wenn er von der Lehre, das Weſen Gottes werde in dem Begriffe und dem Namen des Unerzeugten dargeſtellt, plötzlich zu der überraſchenden Behauptung ſich wendet, daß die Nennwörter, die Namen der Dinge, überhaupt ewiger Natur und keinesweges menſchlicher Erfindung ſeien, eine Schöpfung Gottes, ſo gut wie die Dinge der Welt dazu beſtimmt uns das wahre Weſen der Dinge zu offenbaren [3]. An dieſem

---

[1] Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 738. *οὔτε τῆς γνώσεως ἡμῶν τοσοῦτον ἐκτεινομένης, ὡς εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γινωσκομένων φθάνειν, οὔτε τῆς τῶν λόγων ὑπηρεσίας τοσαύτην δύναμιν ἐν ἡμῖν κεκληρωμένης ὡς ἱκανὴν εἶναι τὸ νοηθὲν ἐξαγγεῖλαι, εἴπερ τι ὅλως ὑψηλόν τε καὶ θεῖον ἐπὶ νοῦν ἔλθοι.*

[2] Apol. 20.

[3] Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 757 sq. Eunomius verwirft die Lehre, *νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα εἶναι.* Ib. p. 762 sq. Die Namen ſind vor dem Menſchen; Gott kommt die *ὀνοματοθεσία* zu; *ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα.* Ib. p. 813 sqq. wird dieſe Lehre auf den Kratylos des Platon mit Recht zurückgeführt. Ib. p. 768 kommt auch der Ausdruck *οἱ πρῶτοι τῶν λόγων* vor, zum Unterſchiede natürlich von ſolchen Namen, welche nicht göttliches Urſprungs das Weſen der Dinge bezeichnen, ſondern nur menſchliche Vorſtellungsweiſen. Nach apol. 27. iſt der Sohn Got-

Zuge kann man die Lehre des Platon nicht verkennen, daß die Nennwörter das Weſen, die Idee der Dinge darſtellen ſollten [1]. Aber es ſtehen hier auch zwei Behauptungen in der Lehre des Eunomius ſehr ſchroff einander gegenüber, auf der einen Seite, daß Gott unerkennbar ſei für den Gedanken der Menſchen und unausſprechlich, auf der andern Seite, daß er durch reine Vernunft erkannt und ſein Weſen ausgedrückt werden könne in einem vollkommen bezeichnenden Worte. Beide Behauptungen laſſen ſich nur dadurch mit einander vereinen, daß man annimmt, Eunomius habe eine doppelte Erkenntniß des Menſchen und eine doppelte Bedeutung der Namen unterſchieden.

Dies finden wir auch, was die Erkenntniß betrifft, alſo die Hauptſache — denn die Namen werden doch wohl von der Erkenntniß abhängen — durch ſeine eigenen Worte beſtätigt. Er unterſcheidet die Erkenntniß durch das Weſen ſelbſt, welche von der reinen Vernunft vollzogen werde, und die Erkenntniß durch die Energien oder durch die Werke [2]. Dieſe ſondert er dadurch ſtreng von einander ab, daß er nicht zugeben will, die Energie ſei ewig wie das Weſen und dieſem gleich zu ſetzen. Indem er dieſen Satz auch auf den Begriff Gottes anwendet,

---

tes Werkzeug für die ὀνομαθεσία. Der Schöpfer giebt den Dingen auch ihr Weſen und ihre Idee.

[1] S. m. Geſch. der alten Phil. II S. 281 f.; 306.

[2] Apol. 20. δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὕρεσιν, μιᾶς μέν, καθ' ἣν τὰς οὐσίας αὐτὰς ἐπισκοπούμενοι καθαρῷ τῷ περὶ αὐτῶν λόγῳ τὴν ἑκάστου ποιούμεθα κρίσιν, θατέρας δὲ τῆς διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἐξετάσεως, ἣν ἐκ τῶν δημιουργημάτων καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων διακρίνομεν.

ſtellt er ſich auf das Entſchiedenſte der Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater entgegen; denn nicht ohne Grund führt er dieſe auf die Anſicht zurück, daß der Sohn, welcher die wirkſame Thätigkeit Gottes in der Schöpfung der Welt ſei, gleich ewig und gleich vollkommen wie der Vater ſein müſſe, weil Gott nie ohne ſeine wirkſame Thätigkeit und ſeine wirkſame Thätigkeit ſeinem Weſen gleich ſei, verwirſt aber dieſe Anſicht, weil ſie zu der Lehre der Griechen führe, daß die Welt ewig ſei, weil ſie das Werk dieſer göttlichen Thätigkeit [1]. Wir ſehen hieraus, daß Eunomius es für unmöglich halten mußte aus der Erkenntniß der Wirkungen Gottes in der Welt und mithin aus der Erkenntniß der ſchöpferiſchen Thätigkeit des Sohnes zur Erkenntniß des Weſens Gottes zu gelangen. Er verwarf den Weg, welchen die orthodoxe Lehre verfolgte, durch die geſchaffene Welt vermittelſt der Analogie zwiſchen dem Werke und dem Wirkenden die ſchöpferiſche Thätigkeit und das Weſen des Wirkenden zu erkennen, wenn auch nicht in vollkommener Erkenntniß, ſo doch im Glauben [2], und wollte dagegen keine andere als die unmittelbare Erkenntniß Gottes in ſeinem Weſen für genügend gelten laſſen.

Der ſcharfe Unterſchied, welchen Eunomius zwiſchen Energie und Weſen ſetzte, ſcheint ihn nun darauf hingeleitet zu haben in ſeiner Darſtellung der theologiſchen Lehre, ja überhaupt in der Religion den größeſten Werth auf die Genauigkeit der Lehrſätze zu legen. Hierzu hatte der fein ausgeſponnene Streit über die Formeln der Lehre geführt. Eunomius erklärte, daß er das Weſen des chriſtlichen Geheimniſſes nicht in der Ehrwürdigkeit der Namen, nicht in der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Gebräuche und myſtiſchen Symbole ſuchen könne, ſondern in der Genauigkeit der Lehrſätze [1]. Dies beweiſt unſtreitig, daß er ſeine Richtung vorherſchend auf das Theoretiſche geworfen hatte, ja daß er den Glauben und das gläubige Handeln ſogar als nothwendige Mittel zur Erlangung unſeres Heils verwarf oder vernachläſſigte; aber mit Unrecht würde man daraus ſchließen, daß es ihm hauptſächlich um Verſtandeserkenntniß zu thun geweſen; vielmehr wenn man dieſe in der Erkenntniß der weltlichen Dinge ſucht, ſo muß man urtheilen, daß Eunomius auch die Verſtandeserkenntniß verwarf, indem er überzeugt war, daß es der falſche Weg ſei Gott aus ſeinen Werken erkennen zu wollen. Aber auch die genaue Feſtſtellung der Lehren über göttliche Dinge, ſo weit wir ſein Verfahren dabei kennen, ſcheint ihm nur eine verneinende Bedeutung gehabt zu haben. Denn ſeine Sonderung der Begriffe geht weſentlich nur darauf aus den Gegenſatz zwiſchen dem Weſen Gottes und zwiſchen der Welt, auch der weltbildenden Kraft, welche dem Sohne Gottes zukommt, in das grellſte Licht zu ſtellen und dadurch uns abzuhalten

---

[1] Ib. 22. — τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν ἑπόμενον τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν καὶ διὰ τοῦθ' ἅμα μὲν τῷ Θεῷ τὸν κόσμον ἀποφαινομένων. Dies iſt eben ſo gegen den Ariſtoteles, wie gegen den Origenes und den Plotin, ſtimmt aber mit dem reinen Platonismus überein.

[2] Vergl. Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 727 fin., wo die Lesart leider arg verdorben iſt.

---

1) Ib. XI p. 704. *ἡμεῖς οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι φαμὲν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.*

irgend einen Begriff des verſtändigen Denkens auf Gott zu übertragen. Gott iſt ohne Größe und ohne Eigenſchaft [1]; in ihm iſt keine Form [2]; auch noch über den Namen, d. h. den Ideen, iſt er, weil er unerzeugt iſt, ehe die Namen wurden [3]. Dies ſpricht unzweideutig aus, wie alle Vielheit der Namen in der Einheit ſeines Weſens ausgelöſcht iſt, wie deswegen keine Rede ihn ausdrücken kann. Nicht einmal den Namen des Vaters will er Gott in Wahrheit beilegen, ſondern in dieſem Ausdrucke werde nur eine Beziehung des aus ſeinem Willen Hervorgegangenen zu ihm geſetzt [4]. Er denkt ſich das Unerzeugte und das Erzeugte in einem ſolchen Gegenſatz, daß, was dem Einen zukomme, dem Andern nicht beigelegt werden könne; von dem, was dem Einen zugeſchrieben werde, müſſe dem Andern das Gegentheil anheimfallen; komme dem Einen das Licht zu, ſo würde dem Andern die Finſterniß zufallen [5]. Stärker kann wohl dieſer Gegenſatz nicht ausgedrückt werden. Es iſt der Gegenſatz zwiſchen dem Unendlichen, welchem in Wahrheit alles Sein zukommt, und dem Endlichen, welchem alles Sein nur verliehen iſt, welches ſeine Grenzen im Unendlichen hat und nur von den Winken deſſelben ab-

---

1) Ib. XII p. 734.

2) Apol. 11.

3) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 760.

4) Ib. p. 736. καὶ τὸν πατέρα μὴ ἀεὶ εἶναι, ὅπερ νῦν ἐστί τε καὶ λέγεται, ἀλλ' ἕτερόν ἐστι(?), πρότερον ὄντα, μετὰ ταῦτα βουλεύσασθαι γενέσθαι πατέρα, μᾶλλον δὲ οὐχὶ [δὲ] γενέσθαι, ἀλλὰ κληθῆναι. Ib. p. 808. ἄφθαρτος μὲν οὐκ ἐνεργείας ἐστι, πατὴρ δὲ καὶ δημιουργὸς ἐξ ἐνεργειῶν ὀνομάζεται.

5) Ib. p. 722; 728.

hängt [1]. Derſelbe Gegenſatz beſtimmt denn auch den Eunomius den Sohn Gottes und ſeine Welt nur als ein Entſtandenes und Wiedervergehendes zu ſetzen; alles außer Gott hat ſeinem Weſen nach ſeinen Anfang und ſein Ende [2]; ein ewiges Sein der Dinge und ihres ſchöpferiſchen Werkzeuges in Gott nimmt Eunomius nicht an, vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß der, welcher im Schoße des Vaters oder im Anfange oder bei Gott iſt, nicht im eigentlichen Sinne iſt, ſondern nicht iſt [3]. Deswegen verwirft er denn auch die Möglichkeit, daß Gott ſein Weſen irgend einem Andern mittheile oder daß ein Anderes an Gott Theil nehme, weil dies der Untheilbarkeit und Einfachheit Gottes zuwider ſein würde [4]. Der Sohn Gottes fällt ihm in dieſelbe Kategorie, wie alle Geſchöpfe; er iſt eben nur ein Werkzeug des göttlichen Willens [5]. Man kann den orthodoxen Kirchenlehrern nicht Unrecht geben, daß ſie den Eunomius des Götzendienſtes beſchuldigen, weil er dennoch dieſes Geſchöpf für würdig hält von uns göttliche Verehrung zu empfangen.

Hierdurch werden wir aber noch einmal auf einen Punkt zurückgeführt, welcher nach unſern frühern Anführungen uns dunkel erſcheinen muß, nemlich wie auf der einen Seite Eunomius eine unmittelbare Erkenntniß Gottes in ſeinem Weſen forderte, auf der andern Seite aber doch den Sohn Gottes als den Weg anerkannte, durch welchen wir zu Gott gelangen ſollten. Hierzu aber wie zur Verehrung des Sohnes Gottes wurde er dadurch geführt, daß er dieſen als das Werkzeug der Schöpfung, ja als den Schöpfer anſah, ohne welchen Gott nichts ſchaffen, ohne welchen kein einzelnes Ding der Welt ſein und erkennen könne. Einen ſolchen Mittler zwiſchen Gott und uns anzunehmen, dazu wird er durch die Anſicht geführt, daß der einfache Gott auch nur eine einfache Energie haben könnte, weil die Energie jedes Dinges ſeinem Weſen entſprechen müßte und die Hervorbringung verſchiedener Werke auch verſchiedene Energien vorausſetzen würde. Daher konnte er dem einfachen Gott die Schöpfung der mannigfaltigen Dinge, welche in dieſer Welt ſind, nicht zuſchreiben [1]. Dadurch wurde er zu einer Lehre über die Entſtehung der Dinge geführt, welche mit der alten Emanationslehre darin übereinſtimmte, daß nur aus einer gradweiſe abſteigenden Unterordnung der Weſen die Welt hervorgegangen ſein könne, dagegen von jener Lehre dadurch ſich entfernte, daß ſie die weltbildende Kraft, den Sohn Gottes, nicht vom Weſen, ſondern vom Willen Gottes ausgehen ließ und daher die Ähnlichkeit zwiſchen Gott dem Vater und Gottes Sohn nur in beider Willen ſetzte [1]. Wie natürlich, denn der Sohn ſoll ja unvollkommener ſein als der Vater, weil er nur eine unvollkommene Welt geſchaffen hat. So haben dieſe beiden Lehren, welche hier im Streit einander gegenüber ſtehen, gleichſam die Erbſchaft der Emanationslehre unter einander getheilt, indem die Nicäniſche Lehre das Ausgehen des Sohnes vom Weſen des Vaters ſich aneignete, die Lehre der Arianer den Gradunterſchied zwiſchen Vater und Sohn. Dadurch aber, daß Eunomius vom Willen Gottes das Hervorgehen des Sohnes oder der ſchöpferiſchen Kraft abhängig machte, ſchloß er ſich der Schöpfungstheorie in einer Weiſe an, welche unzweideutig die Abſicht verräth das Verhältniß Gottes zur Welt als ein durchaus unweſentliches aufzufaſſen. Die Macht oder das Vermögen Gottes die Welt zu ſchaffen iſt wie ſeine Energie von ſeinem Weſen unterſchieden; ſie kam durch den Willen Gottes erſt zur Thätigkeit, als er wollte; niemand dürfe fragen, warum er nicht früher gewollt habe [2]. Iſt nun hierdurch ein Anfang des Seins dem Sohne Gottes zuerkannt, welcher mit dem Anfange der Welt zuſammenfällt, ſo zögert Eunomius auch nicht zu behaupten, daß die Energie Gottes in Hervorbringung des Sohnes eben ſo vergehe, wie die Welt [1]. Welchen triftigen Grund ſollte er wohl gehabt haben etwas für unvergänglich zu halten, was dem Weſen Gottes durchaus fremd iſt? Wir können es in Betracht dieſer Vorausſetzungen aber auch nur loben, daß er die Offenbarung Gottes durch die Welt und ihren Werkmeiſter, durch den Sohn Gottes, nicht für genügend hält, ſondern fordert, wir ſollten über ſie hinausgehn, um das Weſen Gottes unmittelbar in ihm ſelbſt zu erkennen. Freilich iſt nun dennoch das ſchöpferiſche Wort der Vermittler unſerer Erkenntniß, denn es hat uns geſchaffen, es hat das Licht geſchaffen und ſeinen Schülern mitgetheilt, es iſt wahres Licht; aber dieſem wahren Lichte ſteht auch das unzugängliche Licht des Vaters gegenüber, welches durch ſeine Offenbarung und ſeine Werke nicht zu uns gekommen ſein ſoll [2].

---

[1] Ib. p. 735 sq.

[2] Apol. 23; Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 650; XII p. 858. ὁμοίως, φησίν, αὐτὸν ὑπερέχειν τῶν μὲν θνητῶν ὡς ἀθάνατον, τῶν δὲ φθαρτῶν ὡς ἄφθαρτον, τῶν δὲ γεννητῶν ὡς ἀγέννητον.

[3] Greg. Nyss. c. Eun. X p. 680. οὐκ ὤν, οὐδὲ κυρίως ὤν, φησίν, ὁ ἐν κόλποις ὢν τοῦ ὄντος, ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὤν. Cf. ib. I p. 369.

[4] Apol. 9.

[5] Ib. 27; Greg. Nyss. c. Eun. II p. 470.

---

[1] Greg. Nyss. c. Eun. I p. 317. ἀνάγκη δήπου πάσας τὰς ἑκάστῃ τῶν οὐσιῶν ἑπομένας ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, — — ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν, καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας ἢ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμιώτερα, τοσούτῳ καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἄν τις εὐσεβῶς διανοούμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν καὶ ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων.

---

[1] Apol. 24; 28.

[2] Greg. Nyss. c. Eun. VIII p. 644. *ὁ γὰρ ἐξοχώτατος αὐτὸς θεὸς πρὸ τῶν ἄλλων, φησίν, ὅσα γεννητά, τῆς αὐτῆς κρατεῖ δυνάμεως.* Für *αὐτῆς* iſt *αὐτοῦ* zu leſen, wie die Vergleichung mit der Philoniſchen Stelle zeigt, welche man mit Recht als Parallelſtelle betrachtet. Ib. p. 646. *τότε γάρ, φησί, καλὸν καὶ πρέπον γεννῆσαι τὸν υἱόν, ὅτε ἐβούλετο, μηδεμιᾶς ἐκ τούτου ζητήσεως ἐγγινομένης τοῖς σώφροσι τοῦ διὰ τί μὴ πρότερον.*

Streben wir nun dieſe Lehren des Eunomius unter einen Geſichtspunkt zuſammenzufaſſen, ſo iſt es unverkennbar, daß wir dabei vor allen Dingen den Zweck ins Auge faſſen müſſen, welchen er uns vorſteckt. Wir haben geſehen, wie er von der reinen Vernunft verlangt, ſie ſolle über jedes ſinnliche und überſinnliche Weſen uns hinausführen, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes ſtehen bleiben, ſondern in der Sehnſucht des ewigen Lebens das Erſte zu erfaſſen ſtreben [3]. In die-

---

1) Apol. 23; 26.

2) Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 713 sq.; p. 721.

3) In der eben angeführten Stelle ſind faſt alle Ausdrücke

ſem Streben fand er ſich nun nicht gefördert durch die Erkenntniß der weltlichen Dinge, welche uns den Willen, die Energie, aber nicht das Weſen Gottes zeigten, nur Vergängliches, aber nicht das Ewige. Selbſt die Namen der Dinge, obgleich älter als dieſe, obgleich das überſinnliche Weſen oder die Ideen dieſer ausdrückend, vermögen uns nicht das ewige Weſen und die untheilbare Einfachheit Gottes zu enthüllen, welcher vor allen Namen iſt. Auch ſie ſind gewiß vergänglich, wie das ſchöpferiſche Wort, die Energie des ewigen Vaters. Deswegen dürfen wir auch nicht bei der Geiſterwelt ſtehen bleiben, nicht bei dem Sohne Gottes, welcher zwar ausgezeichnet iſt vor den übrigen Dingen dadurch, daß er keine Materie an ſich trägt 1); aber dennoch nicht einfach iſt, weil er vieles hervorbringt, dennoch kein ewiges Weſen hat. Wir ſehen, daß hiermit Eunomius die Erkenntniß aller Begriffe, einzeln genommen, wie im Ganzen, mit dem Rücken anſieht. Die Erforſchung der Namen daher, auch derer, welche nicht durch Willkür der Menſchen entſtanden ſind 2), ſondern das Weſen der gewordenen Dinge bezeichnen, konnte ihm zwar als etwas Nützliches, ja Nothwendiges erſcheinen, damit wir uns nicht durch falſche Bezeichnungen verwirren ließen und beſonders uns zu hüten wüßten Gott etwas Unſchickliches beizulegen; allein

---

von Platoniſcher Farbe, ſo ὑπερκύψας, ἐπέκεινα, πόθος, τὸ πρῶτον, γλίχεσθαι.

1) Apol. 15 sq.

2) Daß er auch ſolche Namen annahm, welche keine wahre Bedeutung hätten, geht aus vielen Stellen hervor, z. B. apol. 8; 16; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 764.

dieſe ganze Ausbildung einer verſtändigen Wiſſenſchaft konnte ihm doch höchſtens als eine Vorbereitung Werth haben, indem er davon überzeugt war, daß wir das Weſen Gottes nur in unſerm eigenen unwandelbaren Sein finden könnten [1]. So ſchließt ſich Eunomius an die Denker an, welche allein in der Beſchauung ihres Innerſten ihre Sehnſucht nach Anſchauung Gottes befriedigt zu ſehen hofften. Er iſt Platoniker faſt in demſelben Sinne, in welchem es Plotinus um ein Jahrhundert früher geweſen war. So wie dieſer begnügt er ſich nicht damit Gottes Weſen in ſeinen Ausflüſſen oder in den Wirkungen ſeines Willens zu erkennen, weil dieſe doch immer am Gegenſatze und an der Mannigfaltigkeit, ja, wie Eunomius meinte, an der Vergänglichkeit litten, ſondern ſcheint eine völlige Vereinfachung des Geiſtes verlangt zu haben, damit wir Gott erkennen möchten, wie er ſich ſelbſt erkennt. Mit dieſer Richtung ſeines Geiſtes ſtimmt es denn auch überein, daß ihm das weltliche Daſein nur als etwas Nichtiges erſcheint, welches weder Weſen noch Sein im eigentlichen Sinne der Worte habe, wie der Sohn Gottes ſelbſt [2]. Daher entwickelte er denn zwar ſorgfältig die Begriffe des Verſtandes, welche auf die Welt und die weltlichen Dinge ſich beziehen, im Streben ſie genau zu ſondern, aber nur um von ihnen darzuthun, daß ſie nicht ausreichten das wahre Weſen Gottes zu erkennen, und uns dadurch aufzurufen über dieſe Begriffe hinauszugehn und Gottes Weſen in uns ſelbſt unwandelbar, in unſerer reinen Vernunft zu finden [1]. In dieſer Weiſe gefaßt ſtellen ſich uns ſeine Lehren in einem begreiflichen Zuſammenhange dar, und ſie in dieſem zu erblicken davon wird es uns nicht zurückſchrecken dürfen, daß er ſorgfältiger als andere Männer, welche in innerer Anſchauung die einzige Wahrheit ſahen, die Begriffe des Verſtandes zu ordnen ſuchte. Der Eifer des Kampfes, in welchem er aufwuchs, konnte auch nach dieſer Seite zu ungewöhnlichen Anſtrengungen aufregen, ungerechnet daß er keineswegs das einzige Beiſpiel einer ſolchen Verbindung theoſophiſcher Anſchauung mit einem grübelnden Verſtande abgiebt.

---

[1] Socr. l. l. ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνος (sc. ὁ θεὸς εἰδείη περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), τοῦτο εὑρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν.

[2] Die ſchon oben angeführte Stelle ap. Greg. Nyss. c. Eun. I p. 369; X p. 680.

Es war nun gewiß keine leere Streitſucht, auch keine blinde Anhänglichkeit an überlieferten Formeln, wenn dieſen Lehren des Eunomius die drei Cappadocier ſich entgegenſetzten, welche wir oben genannt haben. Sollten ſie auch die letzten Zwecke der Arianer ihrer Zeit oder wenigſtens der ſpätern Häupter dieſer Secte nicht richtig durchſchaut, nicht ſcharf genug von andern Beſtrebungen, welche mit ihnen den Namen Arianiſcher Lehre gemein hatten, zu ſondern gewußt haben, ſo ſahen ſie doch, wie dieſe Lehre überhaupt nicht zulaſſe, daß Gott in dieſer und vermittelſt dieſer Welt wahrhaft erkannt werde. Dagegen hielten ſie ihren Gegnern die chriſtliche Lehre vor, daß wir Gott in ſeiner Einfachheit nicht ſchauen könnten und auch in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge nur in unvollkommener Weiſe jetzt ihn zu erkennen vermöchten, daß wir aber dennoch im Glauben und in der Geduld verharren ſollten, um den Weg zur Erkenntniß durch das praktiſche Leben hindurch zu finden; denn die That ſei die Vorſtufe der Erkenntniß [1]. In dieſen Überzeugungen waren ſie vor den Schwärmereien ſicher, welche Eunomius mit den Neu-Platonikern gemein hatte.

---

[1] Alle Verſtandesbegriffe werden nur κατ' ἐπίνοιαν von Gott gebraucht, nur das ἀγέννητον kommt ihm in einem höhern Sinn zu. Basil. adv. Eun. I, 11; Greg. Nyss. c. Eun. XII p. 734. λέγει δὲ μὴ δεῖν κατ' ἐπίνοιαν ἐπιφημίζεσθαι τῷ θεῷ τὸ ἀγέννητον· τὰ γὰρ οὕτω λελεγμένα ταῖς φωναῖς, φησί, συνδιαλύεσθαι πέφυκε. Ib. p. 764. Dieſe Denkweiſe κατ' ἐπίνοιαν führt zum Atomismus, zur Ariſtoteliſchen Lehre. Ib. p. 816. Dagegen die wahre Erkenntnißquelle iſt der καθαρὸς λόγος (apol. 20) oder der νοῦς. Greg. Nyss. c. Eun. X p. 674; XII p. 728.

Nun ſoll es aber keinesweges geſagt ſein, daß ſie nicht in manchen Punkten der Lehre dennoch dem Einfluſſe nachgaben, welchem in der damaligen Zeit die Neu-Platoniſche Schule über alle heidniſche und zum Theil auch über die chriſtliche Philoſophie ausübte. Daß auch ſie von dieſem Zuge der Zeit ergriffen wurden, iſt ſchon aus den Lebensumſtänden dieſer Männer wahrſcheinlich. Wir wiſſen, daß Baſilius der Große und Gregorius von Nazianzus vier bis fünf Jahre in der Zeit ihrer wiſſenſchaftlichen Bildung zu Athen unter Anleitung Neu-Platoniſcher Philoſophen lebten [2]. Von Gregorius von Nyſſa können wir einen ähnlichen Unterricht, welchen er empfangen hätte, nicht nachweiſen, weil ſeine Lebensumſtände überhaupt uns weniger bekannt ſind [1]; aber mochte er nun in mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe aus dieſer Quelle der Lehre geſchöpft haben, aus ſeinen Schriften iſt es außer Zweifel, daß er in vielen ſeiner wiſſenſchaftlichen Anſichten ihr ſehr genau ſich anſchloß. Wenn wir im Origenes gewiſſermaßen einen Vorläufer der Neu-Platoniker ſehen können, ſo führt auch das Verhältniß dieſer Männer zu ihm auf ein ähnliches Ergebniß. Denn ihre Lehre iſt offenbar aus der Lehre des Origenes erwachſen. Baſilius und Gregorius von Nazianz verfertigten während ihres mönchiſchen Zuſammenlebens noch in der Zeit ihrer Vorbildung für ihre kirchliche Wirkſamkeit einen Auszug aus den Schriften des Origenes, die Philokalie, welche wir noch beſitzen, und wiewohl ſie keineswegs ſeinen Lehren in allen Punkten Beifall ſchenkten, ſo läßt ſich doch nicht verkennen, daß ſie von ſeinem Anſehn durchdrungen waren und auch in ſolchen Punkten ihm folgten, welche mit den damaligen Bewegungen der Theologie wenigſtens in keinem nothwendigen Zuſammenhange ſtehen. Noch mehr iſt es von Gregorius von Nyſſa anerkannt, daß er in ſeinen Forſchungen und Lehren an den Origenes ſich anſchloß [2].

---

[1] Basil. adv. Eun. I, 12 sqq.; Gregor. Naz. or. XX, 12 ed. Par. 1778. διὰ πολιτείας ἄνελθε· διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν. βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτὲ καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὅδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας.

[2] Vergl. Ullmann Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmſt. 1825; Baſilius der Große nach ſeinem Leben und ſeiner Lehre v. Dr. E. R. W. Kloſe. Stralſ. 1835.

Von dieſen drei Männern iſt uns aber beſonders der jüngſte, Gregorius von Nyſſa, merkwürdig; denn unſtreitig iſt er unter ihnen der am meiſten wiſſenſchaftlich

---

[1] Vergl. Heyns disp. de Gregorio Nysseno. Lugd. Bat. 1835. 4.

[2] Vergl. Baumgarten-Cruſius Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſch. S. 219; 302.

Gebildete, der am meiſten von wiſſenſchaftlichem Streben Beſeelte. Während Baſilius durch ſein praktiſches Talent als ein wahrer Kirchenfürſt ſich erwies, während Gregorius von Nazianzus beſonders durch Beredtſamkeit glänzte und auch in poetiſchen Werken die heidniſche Literatur zu überwinden ſuchte, wandte ſich der Sinn des Gregorius von Nyſſa beſonders dahin die alte Philoſophie, ſo weit ſie in ſeiner Zeit noch lebendig war und der chriſtlichen Lehre erſprießlich ſchien, in den Kreis theologiſcher Gelehrſamkeit zu bringen [1]. Sein großes katechetiſches Werk (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) iſt mit der Schrift des Origenes über die Principien verglichen worden, inſofern mit Recht, als es die ganze theologiſche Lehre zu umfaſſen ſtrebt, mit Unrecht aber, wenn man die geiſtige Durchdringung des Stoffs in Anſchlag bringen wollte; denn hierauf iſt es weniger, als auf eine kurze Überſicht angelegt. In ſeinem Geſpräche über die Seele und die Auferſtehung legt er, wie Platon der Diotima, ſo ſeiner Schweſter Macrina die tiefſten Geheimniſſe in den Mund, nemlich eine philoſophiſche Lehre über die Seele, welche zugleich aus den Platoniſchen Schriften und aus dem Chriſtenthume geſchöpft iſt. In ſeinem Werke über die Schöpfung und den Bau (κατασκευή) des Menſchen handelt er, welcher ſelbſt die Arzneikunſt ausübte [2], nicht allein über den Körper des Menſchen und ſeinen Zuſammenhang mit der Seele, ſondern auch über die Zuſammenſetzung der ganzen Welt und legt dabei eine Kenntniß der alten Phyſik, namentlich der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und mediciniſchen Lehren über dieſe Gegenſtände an den Tag, wie ſie in ſolchem Umfange bei keinem Kirchenvater vor ſeiner Zeit gefunden wird. Seine Schriften tragen überhaupt einen mehr philoſophiſchen als theologiſchen Charakter an ſich, indem das Exegetiſche in ihnen ſehr untergeordnet und in der Weiſe der willkürlichſten allegoriſchen Auslegung angelegt iſt. Wir dürfen es daher bei dem großen Einfluſſe, welchen ſeine Lehrweiſe auf die ſpätere Zeit ausgeübt hat, nicht unterlaſſen auf ſeine Unterſuchungen einzugehn, halten es aber für angemeſſen zuvor einiges über die Weiſe zu ſagen, in welcher mit ihm ſeine beiden Genoſſen die Trinitätslehre behandelten. Denn wenn auch Baſilius und Gregor von Nazianz weniger ſelbſtändig philoſophirten, als Gregor von Nyſſa, ſo wurden ſie doch auch durch die Kämpfe der Zeit um die Trinität zu eigenen philoſophiſchen Unterſuchungen fortgeriſſen, und nach dem Charakter der Zeit laſſen dieſe füglich von andern Lehrpunkten ſich abſondern.

---

[1] De hom. opif. c. 30 in. ſagt er ſelbſt, er wollte die genauern Lehren über die Zuſammenſetzung des menſchlichen Körpers vortragen, damit die Heiden hierin keinen Vorzug hätten und die Chriſten keiner Belehrung außerhalb ihrer Kirche bedürften.

[2] De hom. opif. 13 p. 79. Mit den übrigen weltlichen Künſten und Wiſſenſchaften kam damals auch die ſehr geſchätzte Arzneikunſt zu den Chriſten. Davon giebt unter andern auch der Bruder

Wenn man von dem Athanaſius zu den Kirchenlehrern der ſogleich auf ihn folgenden Zeit übergeht, ſo bemerkt man faſt mit Erſtaunen, wie ſchnell das Verſtändniß der weſentlichen Punkte, von welchen die Unterſcheidung zwiſchen den drei Hypoſtaſen der Gottheit ausgegangen war,

---

des Gregor von Nazianz Cäſarius ein Beiſpiel ab, der aber auch wegen ſeines Hanges zum Weltlichen von ſeinem Bruder getadelt wurde. S. Ullmann Greg. v. Naz. S. 42 ff.

ſich abgeſchwächt hat, und welches große Gewicht dagegen auf die Feſtſtellung der Formeln, welche dem Athanaſius nur wenig gegolten hatten, gelegt wird. Dies iſt die Natur der poſitiven Lehre in ihrer praktiſchen und äußerlichen Faſſung, welcher es hauptſächlich nur darauf ankommt Übereinſtimmung im Bekenntniß zu gewinnen. Baſilius bezeugt ſich unzufrieden mit der Ausdrucksweiſe der Lateiniſchen Kirche, als wären drei Perſonen in der Gottheit zu unterſcheiden, nur weil dieſer Unterſchied an den Sabellius erinnere und gegen deſſen Lehre nicht hinlänglich ſichere. Er iſt dagegen leicht genug mit der Einheit Gottes fertig bei der Dreiheit der Hypoſtaſen, wenn er den Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern, wie er bei Betrachtung weltlicher Dinge gilt, auch auf Gott anwendet und das Weſen als das Allgemeine, die Hypoſtaſen aber als das Beſondere ſetzt. Es zeigt ebenfalls von einer nur ganz oberflächlichen Unterſcheidung der letztern, wenn er die Eigenthümlichkeiten der Hypoſtaſen nur als Vaterſchaft, Sohnſchaft und Heiligkeit angiebt [1]. Bei Baſilius wird man ſich hierüber vielleicht weniger wundern, da er früher nur die Ähnlichkeit des Vaters mit dem Sohne behauptet und nachher auch nur deswegen verworfen hatte, weil von einer Ähnlichkeit da keine Rede ſein könne, wo keine Qualität ſtattfinde, wie bei Gott [1], ein Ausweg, welchen er nur deswegen ergriffen zu haben ſcheint, um den Streit über Ähnlichkeit und Gleichheit zu beſeitigen, wie er denn der Schwächern wegen auch die Ausdrucksweiſe der Homöuſier nicht ſchlechthin verwerfen wollte [2]; denn wo keine Qualität zugeſtanden wird, da möchten auch die weſentlichen Unterſchiede, die Unterſchiede der Eigenthümlichkeiten, nicht nachzuweiſen ſein. Aber auch beim Gregorius von Nazianz kommen ähnliche Äußerungen vor, welche das Myſterium der Dreieinigkeit ſchlechthin nur wie eine Formel behandeln und die Verſchiedenheiten des göttlichen Weſens nur in Verhältniſſe, ja ſogar in Verhältniſſe der Offenbarung umſetzen. Gemeinſchaftlich, ſagt er, iſt allen drei Hypoſtaſen die Gottheit und das Nichtgewordenſein, eigenthümlich aber dem Vater das Ungeborenſein, dem Sohne das Geborenwerden und dem heiligen Geiſte das Ausgeſandtwerden [3], und erkennt dabei ausdrücklich an, daß dieſe Unterſchiede nur Verhältniſſe der Perſonen zu einander, ja Verſchiedenheiten der Offenbarung bezeichnen [4]. Man muß wohl befürchten, daß durch eine ſolche Darſtellungsweiſe dem Sabellianismus noch mehr Vorſchub geleiſtet werde, als durch den Sprachgebrauch der Lateiniſchen Kirche. Dieſer ſchwankenden Auffaſſungsweiſe neigt es ſich nicht weniger zu, daß Gregorius von Nyſſa unter den ſtreng trinitariſchen Kirchenvätern das erſte Beiſpiel davon gab das

---

[1] Ep. 236, 6. *οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον.* Man kommt dabei auf Tritheismus, wenn man nicht die Realität der allgemeinen Begriffe annimmt, und es wird alſo dadurch die Richtigkeit des Glaubens von der Richtigkeit einer ohne Zweifel philoſophiſchen Lehre abhängig.

---

[1] Ep. 8, 3.

[2] Hom. XXIII, 4 p. 188.

[3] Orat. 25, 16.

[4] Orat. 31, 9. *τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν.*

Verhältniß der drei Hypoſtaſen dadurch ſich zu erläutern, daß er es mit dem Verhältniſſe der Seelenvermögen zueinander verglich. Denn da dieſe doch nur in einer Perſon vereinigt ſich finden, ſo kann die Verſchiedenheit der Perſonen bei einer ſolchen Zuſammenſtellung nur dadurch gerettet werden, daß man das Ungenügende derſelben und mithin des ganzen Unternehmens von vornherein zugiebt. Obgleich dies nun Gregorius von Nyſſa nicht verſäumt, ſo legt er dennoch auf ſeine Vergleichung einen ſo hohen Werth, daß er ſie allein für hinreichend hält die Wahrheit der Dreieinigkeit zu bezeugen [1]. Von der andern Seite aber behauptet Gregor von Nazianz auch, daß jene drei Hypoſtaſen der Zahl nach von einander verſchieden, wenn auch dem Weſen, der Gottheit nach eins ſeien [2], welches an die Beſtimmung des Baſilius erinnert, daß die Hypoſtaſen zum Weſen ſich verhielten, wie das Beſondere, die Individuen, zum Allgemeinen, und daher die Gefahr des Tritheismus herbeiführt. Noch entſchiedener tritt dieſe Richtung der Lehre beim Gregorius von Nyſſa auf, welcher auf das Strengſte auf die Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Hypoſtaſe dringt und dieſelbe für durchaus unentbehrlich zum Behuf dieſer ganzen Unterſuchung anſieht. Er hat eine eigene Schrift über dieſen Unterſchied geſchrieben 1) und erläutert denſelben Gegenſtand auch noch in einer andern Schrift „gegen die Griechen aus den allgemeinen Begriffen.“ Auch hierbei beruht der Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern; jenes bezeichnet das Weſen, dieſes die Hypoſtaſen. So wie Paulus und Timotheus deſſelben Weſens ſind als Menſchen, aber doch als beſondere Perſonen von einander verſchieden ohne dadurch an ihrem Weſen zu verlieren, ſo ſind auch Vater und Sohn und heiliger Geiſt ihrem Weſen nach eins in gleicher Vollkommenheit, aber dennoch als beſondere Hypoſtaſen von einander verſchieden 2). Das Anſtößige in dieſer Auffaſſungsweiſe wird nur dadurch gemildert, daß ihr doch auch der Gedanke zur Seite ſteht, alle Ausſagen von Gott dürften nicht im gewöhnlichen Sinn genommen werden, denn ſie bezeichneten nicht ſowohl Gott, als nur etwas, was ſich auf ihn bezöge 3). In dieſem Sinne wird denn auch Gregorius von Nyſſa dahin geführt gar nicht zu feſt am Begriffe des Weſens Gottes zu halten, ſondern im Gegenſatz gegen den Eunomius zu erklären, daß der Name Gottes eine Energie bezeichne, das Schauen nemlich und

---

[1] De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 31. Wir werden ſpäter hierauf zurückkommen.

[2] Orat. 31, 18. Merkwürdig iſt es, daß dabei Greg. v. N. eingeſteht, daß die Zahl zur Quantität gehöre, welche auf Gott nicht anwendbar ſei. Vergl. Ullmann Gr. v. N. S. 344 Anm., wo ein Vorwurf des Le Clerc angeführt wird, welcher doch nicht ganz ungegründet iſt, da οὐσία nicht Subſtanz, ſondern Weſen bedeutet.

---

1) Dieſe Schrift ſteht auch unter den Schriften des Baſilius ep. 38. Garnier findet darin den Stil des letztern; Heyns ſpricht ihm nach. Mir ſcheint ſie vielmehr den Stil des Gregorius von Nyſſa zu verrathen; auch die logiſche und ſehr ſtark dem Phyſiſchen ſich zuwendende Haltung ſpricht für den letztern, die Übereinſtimmung mit der Schrift gegen die Griechen zu geſchweigen.

2) Adv. Graec. ex comm. not. p. 82 sqq.: de diff. ess. et hyp. p. 29; 35. ὁ μὲν τῆς κοινότητος λόγος εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγεται, ἡ δὲ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖόν ἐστι.

3) Quod non sint tres dii p. 19. μὴ αὐτὴν τὴν θείαν φύσιν, — — ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτήν.

die Verwaltung aller Dinge [1]). Aber freilich, wenn wir dieſe Ausrede gelten laſſen, ſo möchte es ſchwer halten anzugeben, warum wir auf die Unterſcheidung zwiſchen Hypoſtaſe und Weſen Gottes ein ſo großes Gewicht legen ſollen, wie es Gregorius will, und überhaupt die Weiſe, wie dieſe Kirchenväter die Unerkennbarkeit Gottes herbeiziehn, um das Myſterium der Trinität feſtzuhalten, ſo daß ſie bald vom Weſen, bald von den Hypoſtaſen gelten ſoll, wohin würde ſie anders führen, als daß wir bekennen müßten, alle die kirchlich feſtgeſtellten Ausdrücke wären nur Verſuche etwas zu ſagen, wo nichts zu ſagen iſt?

Dennoch würde man ſich irren, wenn man annehmen wollte, es wäre ihnen nur um die Feſtſtellung einer unverſtändlichen Formel zu thun geweſen. Jene ungenügenden Vergleichungen der göttlichen Verhältniſſe mit menſchlichen, jene nach verſchiedenen Seiten ausweichenden Beſtimmungen, jenes Stehenbleiben bei Erklärungen, welche das Zuerklärende nur wiederholen, ſie beweiſen nur auf der einen Seite, daß denen, welche ſie vorbrachten, der wiſſenſchaftliche Gehalt der kirchlichen Bewegungen ihrer Zeit nicht vollkommen deutlich geworden war, auf der andern Seite, daß ſie ſelbſt die wiſſenſchaftlichen Unterſcheidungen über die Trinität als Dinge anſahen, welche nur den Gelehrtern von Frucht ſein könnten, während die Frömmigkeit der Laien darunter keinen Schaden leiden würde, wenn ſie nur einfach die Göttlichkeit der drei Hypoſtaſen im wahren Sinne des Wortes annähmen, ohne ſich eine mehr als vorläufige Rechenſchaft über ihren Unterſchied zu geben. So tadelt Gregor von Nyſſa die Laien, welche uneingedenk der Unbegreiflichkeit Gottes über die Geheimniſſe der Trinität zu ſtreiten ſich unterfingen [1]), und ſetzt der Behauptung des Eunomius, daß alles im Chriſtenthum auf die Genauigkeit der Lehrſätze ankomme, ſeine Meinung entgegen, daß vielmehr die Geheimniſſe des Glaubens und die frommen Gebräuche das Weſen des Chriſtenthums ausmachten [2]). So ſetzte auch Baſilius das aſcetiſche Leben weit über die Wiſſenſchaft, und überhaupt befeſtigte ſich jetzt ſehr allgemein der Unterſchied zwiſchen dem, was von allen Gläubigen als chriſtliche Lehre feſtgehalten werden müſſe, und was dagegen den tiefern Forſchungen der Eingeweihten vorzubehalten ſei [3]). Daß hierzu auch das Verſtändniß der Trinitätslehre gerechnet wurde, zeigt namentlich die Duldung, welche man den Semiarianern geſtattete. Wir können einer ſolchen Unterſcheidung Wahrheit nicht abſprechen; wenn wir ſie aber mit den übrigen Zeichen der Zeit zuſammenſtellen und betrachten, wie mit ihr die Meinung ſich verband, daß die philoſophiſchen Lehren über

---

[1] C. Eun. XII p. 855. τὴν θεὸς φωνὴν ἐκ τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας κεχαρακτηρίσθαι καταλαμβανόμεθα. πᾶσι γὰρ παρεῖναι τὸ θεῖον καὶ πάντα θεᾶσθαι καὶ διὰ πάντων ἥκειν πεπιστευκότες τὴν τοιαύτην διάνοιαν τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνομεν. Quod non sint tres d. p. 19; in cant. cant. hom. V p. 539. Dahin gehört auch de anima et resurr. p. 239. ἡ τοῦ θελήματος ὁρμὴ οὐσία ἐστί. Ebenſo Baſil. ep. 8, 11; 189, 8. Dies iſt alſo viel mehr Ariſtoteliſch als Platoniſch. Man ſieht, daß auch Fichte, wenn er Gott nicht als Subſtanz, ſondern als ordo ordinans gedacht wiſſen wollte, ſeine Vorgänger unter den Kirchenvätern hatte.

---

1) De deit. fil. et sp. s. p. 466.

2) C. Eun. XI p. 704.

3) S. darüber Ullmann Greg. von Naz. S. 312 f.

Dinge verborgener Forſchung etwas Gleichgültiges wären, ſo können wir darin auch nur einen Beweis finden, daß jetzt in der Griechiſchen Kirche der friſche Antheil an den philoſophiſchen Unterſuchungen zu ſinken begann.

Wenn man ſich davon überzeugen will, daß in dieſen Zeiten den Häuptern der Griechiſchen Kirche noch ein lebendiges wiſſenſchaftliches Bewußtſein von der Nothwendigkeit beiwohnte die Gottheit in drei weſentlich verſchiedenen Formen für das religiöſe Leben aufzufaſſen, ſo wird man darauf zu ſehen haben, daß bei ihnen keinesweges nur eine Wiederholung der alten ſchon feſtgeſtellten Beſtimmungen vorkommt, ſondern daß ſie noch neue Seiten dieſer Lehre abzugewinnen wiſſen. Zu ihrer Zeit geſchah dies beſonders von der Seite der Lehre über den heiligen Geiſt, auf welche ſich zwar ſchon bei Lebzeiten des Athanaſius der Streit verbreitet hatte, welche aber doch jetzt erſt ihre genauere Entſcheidung fand. Sehr treffend iſt der Lehrgang, welchen Gregor von Nyſſa hierbei einſchlägt. Er verlangt, daß wir vom heiligen Geiſte ausgehen ſollen, als von dem Geſchenke, welches wir empfangen haben; er wirke alles Gute in uns. Wer ſollte uns mit dem Herrn unſerm Gott verbinden, wenn nicht der heilige Geiſt 1)? Dies iſt unſtreitig der chriſtlichen Denkweiſe einzig gemäß, welche davon durchdrungen iſt, daß der Glaube, ein Werk des heiligen Geiſtes, zuerſt die wahre Forſchung in uns anregen müſſe und daß wir erſt die Sinnesänderung in uns erfahren

---

1) C. Maced. p. 23 in Angeli Maji coll. nov. VIII. πῶς γὰρ τις προσκολληθήσεται τῷ κυρίῳ μὴ τοῦ πνεύματος τὴν συνάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ποιοῦντος;

müſſen, ehe wir zur wahren Einſicht gelangen können. Vom heiligen Geiſte aber, erklärt Gregor von Nyſſa weiter, würden wir emporgeführt zu der Forſchung nach dem Urſprunge alles Seins, von welchem auch das in uns gewirkte Gute abhängig ſei, und dieſen müßten wir in dem Sohne Gottes finden; denn er ſei der Werkmeiſter aller Dinge; die ſchöpferiſche Kraft des Sohnes endlich hänge von dem erſten und anfangloſen Grunde aller Dinge ab, ohne welche wir die ſchöpferiſche Thätigkeit des Sohnes nicht denken könnten [1]. Dieſe Lehre iſt dem Gregorius von Nyſſa nicht eigenthümlich; ſie findet ſich nicht minder bei ſeinem Bruder Baſilius [2]. In demſelben Sinne bemerkt auch Gregor von Nazianz, daß wir allein durch den heiligen Geiſt Gott zu erkennen vermögen, denn nur dem Reinen könne das Reine zu Theil werden [3], daß der heilige Geiſt ſeine göttliche Kraft bewähre, indem er uns zu Gott erhebe und zu Göttern mache [4], daß er aber auch nur mit dem Sohne Gottes gedacht werden könne, welcher der Anfang aller Dinge ſei und ein Anfangloſes, Gott den Vater, vorausſetze [5]. Nach dieſer Lehre beſteht nun das, was den Unterſchied zwiſchen dem heiligen Geiſte und den beiden andern göttlichen Hypoſtaſen nothwendig macht, in ſeinem Geſchäfte in den vernünftigen Weſen alles Gute zu bewirken, ihnen nicht allein, wie der Sohn Gottes thut, das Sein oder die Grundlage aller ihrer Thätigkeiten zu verleihen, ſondern auch ſowohl die Menſchen als die himmliſchen Mächte zu ihrer Vollendung zu führen und in allem Guten zu befeſtigen [1]. Er iſt die Kraft, welche das Göttliche in uns, den vernünftigen Weſen, wirkt und mithin in den vollkommenſten Dingen der Welt das Vollkommenſte erzeugt; als wahrhaft vollkommen, als wahrhaft göttlich muß dieſe Kraft angeſehn werden, weil ſie das wahrhaft Vollkommene in uns hervorbringen ſoll, denn wir ſollen einſt erkennen, wie wir erkannt ſind, und Gregorius von Nazianz geht deswegen ſo weit zu ſagen, daß wenn wir den heiligen Geiſt verehren, wir in Wahrheit in ihm nur uns ſelbſt verehren [2]. So genau hängt dieſe Lehre damit zuſammen, daß die Offenbarung Gottes in uns ſich vollenden ſoll, welches nicht geſchehen könnte, wenn wir nicht die Hülfe Gottes in uns ſelbſt erführen. Daher wird auch der heilige Geiſt als der Helfer betrachtet, welcher im Kampfe des Lebens uns den Sieg verleihe [3]. Indem Baſilius bemerkt, daß der Weg, auf welchem wir hiernach aufſteigend zum Urgrunde

---

[1] De diff. ess. et hypost. p. 30 sq.; c. Maced. p. 16.

[2] De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

[3] Orat. 1, 39.

[4] Orat. 34, 12. εἰ μὴ θεὸς τὸ πνεῦμα, θεωθήτω πρῶτον καὶ οὕτω θεούτω με τὸν ὁμότιμον.

[5] Orat. 42, 15.

---

1) Basil. de spir. sto. c. 16 §. 38. *ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία δι᾽ υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.* Hom. de fide 3; Greg. Naz. or. 34, 8. *θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Orat. 41, 11. Greg. Nyss. c. Maced. p. 17; in bapt. Chr. p. 372; quod non s. tres dii p. 23. *εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ διακριτικῆς δυνάμεως λόγος — — ἐκ μὲν τοῦ πατρὸς ὡς ἐκ πηγῆς τινὸς ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν.*

2) Orat. 28, 17; 31, 12.

3) Greg. Naz. carm. IV, 89 sqq.

alles Seins gelangen ſollten, vom heiligen Geiſte zum Sohne und zuletzt zum Vater, der umgekehrte iſt von dem, welcher im Weſen der Sache liegt, behauptet er ihn doch als unſerm Verhältniſſe zu Gott entſprechend [1]). Dabei denkt er unſtreitig an die Ähnlichkeit dieſer Lehre mit der Ariſtoteliſchen, daß wir von den Erſcheinungen und dem Beſondern ausgehend zur Erkenntniß des Grundes und des Allgemeinen gelangen müßten, und in der That genau wie die Ariſtoteliſche zur Platoniſchen verhält ſich dieſe Lehre der orthodoxen Väter zu der Lehre des Eunomius.

Wir können es nicht unterlaſſen bei dem Abſchluſſe, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit jetzt erhielt, noch einen Augenblick zu verweilen und auf die Wichtigkeit derſelben von ihrer philoſophiſchen Seite, ſo wie auf ihren weſentlichen Sinn aufmerkſam zu machen. Ihre Wichtigkeit muß einem jeden einleuchten, welcher nicht unbemerkt läßt, wie oftmals und in wie fortlaufender Reihe die Kirchenväter auf ſie zurückgeführt worden ſind. Wer aber glauben ſollte, daß ſie nur aus den Überlieferungen der poſitiven Religion hervorgegangen ſei und deswegen keinen philoſophiſchen Gehalt habe, der würde die wahren Beweggründe ihrer Entwicklung verkennen. Zwar läßt ſich nicht leugnen, daß die Lehre von den drei Perſonen oder Hypoſtaſen in Gott einen poſitiven Haltpunkt in der Lehre von der Perſon Jeſu Chriſti fand und daß die Forſchung über das Verhältniß des Erlöſers zur Erlöſung dahin führen mußte eine göttliche Perſon in ihm zu erkennen, welche in gewiſſer Weiſe von dem allgemeinen Weſen Gottes ſich unterſcheide. Allein daß nicht hieraus allein die Trinitätslehre ſich entwickelte, liegt nicht weniger klar u Tage. Schon daß ſie weiter übergriff und nicht allein die Perſönlichkeit des Sohnes, ſondern auch des Vaters und des heiligen Geiſtes feſtſtellte, muß uns davon überzeugen; noch mehr, daß mit dem Begriffe des Erlöſers auch der Begriff der ſchöpferiſchen Thätigkeit ſich verband und daß die Unterſuchung über die Weiſe, wie die Gottheit der Perſon Chriſti beiwohnte, in der Entwicklung der Trinitätslehre nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Wie viele andere Weiſen gab es nicht, in welchen man den in Chriſto erſchienenen Gott ſich denken konnte und wirklich zu denken verſuchte, außer der in der Trinitätslehre durchgeführten! Gewiß dieſe Lehre konnte aus der Lehre von der Perſon Chriſti nicht hervorgehn. Man wird freilich mit Recht ſagen können, daß Stellen der heiligen Schrift die mannigfachſten Anregungen zur Ausbildung der Trinitätslehre abgaben und zur Unterſcheidung der drei Perſonen in Gott mitwirkten; aber man würde gänzlich die Natur dieſer Zeiten verkennen, wollte man von der ſchwankenden Auslegung, welcher ſie folgt, die Feſtſtellung und nicht bloß die Anregung ihrer allgemeinen Lehren ableiten. Eben deswegen haben wir es nicht ablehnen dürfen in unſerer Geſchichte der Philoſophie auf die Entwicklung der Trinitätslehre ziemlich ausführlich einzugehn, weil wir in ihr überall auf philoſophiſche Grundſätze als die Beweggründe oder Stützen der Forſchung ſtoßen.

---

[1]) De spir. sto. c. 16 §. 37 fin.

Sehr merkwürdig und für den Charakter der patriſtiſchen Philoſophie ſehr bezeichnend iſt nun aber die Weiſe, in welcher dieſe Lehre ſich ausgebildet und zuletzt feſtgeſtellt hat. Ihre Grundlage hat ſie von der einen Seite in dem Begriffe der Unwandelbarkeit und Einfachheit Gottes, welcher unerſchütterlich feſtſteht, von der andern in der eben ſo feſten Überzeugung, daß Gott in das veränderliche Weſen und in die Mannigfaltigkeit der Welt eingehe und in dieſer ſeine ganze Fülle und Herlichkeit offenbart habe. Von jenem Punkte konnte die chriſtliche Lehre nicht laſſen, weil ſie vor allen Dingen die Einheit und Vollkommenheit Gottes, des Herſchers über alle Dinge, des Guten und ewig Wahren, hervorheben mußte; dieſen Punkt hatte ſie zu verfechten, weil ſie Gottes Walten in allen Dingen, beſonders in den frommen Regungen unſerer Bruſt gegenwärtig erblickt. Beide Punkte im Begriffe Gottes waren nun zunächſt zu unterſcheiden. Der Begriff der Unwandelbarkeit Gottes führte zu der Anſicht, daß Gottes Weſen in die Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge und Zuſtände dieſer Welt nicht eingehn könne; ſein Wirken in dieſer würde ſich nur als ein veränderliches Wirken denken laſſen; wenn Gott Veränderliches begründen ſollte, ſo würde er ſelbſt veränderlich begründen. Dazu kommt die Einfachheit Gottes, ſeine alle Vielheit ausſchließende Einheit. Sollte er als Grund vieler Dinge gedacht werden, ſo müßten in ihm ſelbſt verſchiedene Gründe unterſchieden werden. Alle dieſe Überlegungen mußten zu der Lehre führen, daß Gottes Weſen ſich nicht mittheile, in dieſe Welt nicht eingehe und von den veränderlichen Gedanken und Gemüthern der Menſchen nicht gefaßt werden könne. Sein Begriff iſt überſchwenglich. Wenn nun aber dieſes Ergebniß, wie ſicher es auch ſein möchte, doch dem chriſtlichen Glauben an eine wahre und volle Offenbarung Gottes ſchnurſtracks zu widerſprechen ſcheint, ſo mußte man dadurch zu einer feinern Unterſcheidung ſich angeregt ſehen. Da bemerkte man nun, daß eben jenes Ergebniß doch auch den fruchtbaren Keim einer Auflöſung jenes ſcheinbaren Widerſpruchs in ſich enthielte. Es iſt der Begriff des Überſchwenglichen, welcher die Vermittlung der entgegengeſetzten Richtungen in der chriſtlichen Lehre darbietet. Denn weil das Weſen Gottes unerforſchlich und von keinem menſchlichen Begriff zu umfaſſen iſt, eben deswegen dürfen wir uns auch nicht herausnehmen die Fülle ſeiner Güte durch irgend einen menſchlichen Begriff meſſen zu wollen. Das iſt der Sinn, in welchem unzähligemal die Kirchenväter ſich vernehmen laſſen, wenn ſie es rechtfertigen ſollen, daß die Kirchenlehre einen Gott in Knechtsgeſtalt kennt und andere ſcheinbar unwürdige Dinge von Gott ausſagt; denn Gott iſt nichts ſo würdig, wie Tertullianus ſagt, als was zum Heile der Menſchen dient. Auch die Einheit Gottes, auch die Unwandelbarkeit ſeines Weſens wird eine überſchwengliche ſein. Hieran hängt die Möglichkeit anzunehmen, daß Gott ungeachtet ſeiner Einheit die Vielheit in der Welt begründe, ungeachtet ſeiner Unveränderlichkeit in die Veränderungen der Welt eingehe und in ihnen wirkſam ſich erweiſe. Damit jedoch durch dieſe Annahme die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes im vollen Sinne der Worte nicht aufgehoben werde, muß man nun auch die Unterſcheidung gelten laſſen zwiſchen Gott, welcher vollkommen und ewig durch kein Werden berührt in beſtändig gleicher Herlichkeit über der Vielheit der Welt erhaben thront, und zwiſchen Gott, welcher die Welt begründet oder ſchafft und alle Vollkommenheit in ihr wirkt. Hierin iſt der Gegenſatz gegründet zwiſchen Gott dem Vater, welcher an ſich unerkennbar, nur durch Vermittlung uns zugänglich wird, und zwiſchen den beiden andern Hypoſtaſen der Gottheit, welche in der Welt wirkſam ſich erweiſen. Ein Gegenſatz iſt zwiſchen dieſen, welche von Gott dem Vater ausgehn oder geboren werden, und zwiſchen dem Vater, welcher als der oberſte Grund aller Dinge, auch der beiden andern göttlichen Hypoſtaſen gedacht wird, offenbar vorhanden.

Aber in dem Gott, welcher die Welt gründet und in ihr als gegenwärtig und wirkſam ſich verkündet, tritt nicht weniger ein anderer Gegenſatz heraus. Es iſt der Gegenſatz zwiſchen der Gründung und Leitung der Dinge durch Gott und zwiſchen ihrer Vollendung in ihm. Wir können uns dem nicht entziehen als zwei verſchiedene Wirkſamkeiten Gottes zu unterſcheiden auf der einen Seite die Schöpfung, Erhaltung und Anordnung der Dinge in ihrer Natur und auf der andern Seite die Heiligung des Willens in den vernünftigen Geſchöpfen, durch welche erſt der Zweck aller Dinge zu ſeiner Vollendung kommt. Auch dieſen ethiſchen Vorgang, welcher nur durch die Freiheit des Willens möglich iſt, das Gute in uns in allen ſeinen kleinſten und größeſten Regungen umfaſſend, dürfen wir nicht zögern in chriſtlicher Geſinnung als die Wirkſamkeit Gottes, ſeines heiligen Geiſtes in uns zu preiſen. Hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes, welcher der Schöpfer unſeres Lebens iſt und Gotuns offenbart auch in allen Veranſtaltungen, in welchen wir ſeinen Willen außer uns erblicken, und zwiſchen dem heiligen Geiſte, welcher uns beiwohnt, ſo weit wir den Willen Gottes in uns vollziehn, und in welchem alle Vollendung unſeres Weſens gegründet iſt. Die Nothwendigkeit dieſe beiden Energien zu unterſcheiden liegt darin, daß die ſchöpferiſche Energie nur als ein Setzen Gottes und ein Geſetztwerden der Geſchöpfe, von Seiten dieſer daher nur als ein Leiden erſcheint, während dagegen die heiligende Energie das Ineinandergreifen der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit, das Setzen des göttlichen Willens auch von Seiten der Geſchöpfe und damit die Vollendung des Werkes Gottes bezeichnet.

Man wird nicht verkennen, daß alles, was wir hier zuſammengeſtellt haben, bei den Kirchenlehrern, welche zur Ausbildung der Trinitätslehre thätig waren, auf dieſe eingewirkt hat. Es geht daraus hervor, daß die Lehre von den drei Hypoſtaſen in Gottes Einheit weſentlich zuſammenhängt von der einen Seite mit dem Begriffe des Überſchwenglichen, welchen man in Gottes Weſen fand, von der andern Seite mit der Forderung, welche in den chriſtlichen Verheißungen lag, daß uns eine vollkommene Offenbarung Gottes zu Theil werden ſolle. Jener Begriff fand theils im Begriffe Gottes des Vaters, theils im Begriffe des Weſens Gottes überhaupt ſeine Vertretung; dieſe Forderung führte zu den beiden andern Hypoſtaſen. Daß man aber die nothwendigen Unterſcheidungen im Begriffe Gottes durch die Ausdrücke Hypoſtaſen oder Perſonen, die Einheit Gottes dagegen durch die Ausdrücke Weſen (οὐσία, essentia) oder Subſtanz bezeichnete, muß als etwas Unweſentliches angeſehn werden. Wir haben daher auch geſehn, daß der Gebrauch dieſer Ausdrücke anfangs zwiſchen der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche und ſelbſt bei den einzelnen Lehrern ſchwankte; daß ihn aber Gregorius von Nyſſa für die morgenländiſche Kirche feſtſtellte, iſt nur als ein willkürliches Unternehmen zu betrachten, welches entſchuldigt werden mag durch das kirchliche Bedürfniß, aber ſchwer zu rechtfertigen iſt im Angeſichte des herſchenden Princips, welches vor allen Dingen im Begriffe des tranſcendentalen Weſens Gottes liegt. Nur dies haben wir als das Wahre anzuſehn in dieſen Beſtrebungen verſchiedene Hypoſtaſen oder Perſonen in jenen Unterſcheidungen zu finden, daß ſie keineswegs bloß einer menſchlichen und ungenügenden Auffaſſungsweiſe angehören, oder, wie Sabellius wollte, nur vorübergehende Wirkungsweiſen Gottes bezeichnen. Denn in Gott iſt alles ewig, ſeinen Energien kommt die höchſte Wahrheit zu und auf jenen Unterſcheidungen beruht die Wahrheit aller weltlichen Dinge, welche nur dadurch mit der Wahrheit Gottes, der höchſten und einzigen Wahrheit, vereinbar iſt, daß man anerkennt, wie die Dinge dieſer Welt in ihrem Grunde und in ihrer Vollendung an der göttlichen Wahrheit Theil haben.

Faſſen wir uns kurz zuſammen, ſo finden wir den Gedanken, welchen die Begründer der Trinitätslehre verfolgt haben, darin, daß ein Gott über aller Welt iſt, durch keinen Begriff weltliches Urſprungs zu bezeichnen, der Grund aller Dinge, aber mit keinem andern Grunde zu vergleichen, daß aber auch dieſer Gott, indem er Grund der weltlichen Dinge wird, theils alle Dinge ihren natürlichen Anlagen nach ſchafft und erhält, ſo in ſeinen Werken ſich offenbarend, theils in ihnen die ſittliche Entwicklung, das Gute, das einzig Wahre ihres ſelbſtändigen Seins vollendet. Dieſen Gedanken ſprach Gregorius von Nyſſa unzweideutig aus, indem er forderte, daß wir in der Erkenntniß Gottes ausgehn müßten von dem heiligen Geiſte, der in uns wirkſam ſich erweiſend und das Gute ſchaffend das Göttliche uns offenbare, daß dieſer alsdann uns führen müſſe zu dem Sohne Gottes, dem Schöpfer und Begründer aller unſerer Kraft, ohne welchen wir daher auch nichts Gutes empfangen könnten, und daß wir zuletzt dieſe ſchaffende Thätigkeit Gottes zurückzuführen hätten auf das vollkommene Weſen, welches alle weltliche Unvollkommenheiten, alle ſeine Erweiſungen in der Welt überſteige. Wenn man nun dieſen Gedanken gefaßt hat, dann mag man wohl darüber hinwegſehn, daß er nicht immer in den rechten Worten ausgedrückt worden iſt, ja daß ſeine Verkündiger auf die mangelhaften Worte, welche ſie gebrauchen, einen nicht zu rechtfertigenden Werth gelegt haben. Es läßt ſich nicht verkennen, daß dies der Fall iſt. Ihre Unterſcheidungen zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern in der Gottheit, indem ſie doch jenes eben ſo gut wie dieſes als Perſon oder Hypoſtaſe ſetzen, ihre Behauptungen, daß Gott Energie ſei, während ſie die Begriffe des Weſens oder der Subſtanz, der Hypoſtaſe oder der Perſon dennoch gebrauchen, um ſeinen Begriff zu bezeichnen, endlich die unvollkommenen Vergleichungen der drei Hypoſtaſen mit dem verſchiedenen Vermögen der Seele, ja ſogar mit den verſchiedenen Perſonen in der Menſchheit laſſen uns hieran keinen Zweifel aufkommen. Dieſer Zeit war es nicht gegeben durch eine ſtrenge und ſorgfältig feſtgehaltene Unterſcheidung philoſophiſcher Begriffe zu glänzen. Sie hatte die Bedürfniſſe kirchlicher Lehre im Auge; für dieſe ſuchte ſie Formeln, welche ohne dem Weſen des chriſtlichen Glaubens etwas zu vergeben den Streit der Parteien beſänftigen könnten.

Wenn man nun dieſe Gedanken überlegt, ſo wird man wohl ſchwerlich denen beiſtimmen können, welche gemeint haben, die Trinitätslehre wäre aus der Einmiſchung der heidniſchen Philoſophie in die chriſtliche Theologie entſprungen. Man hat beſonders von dem Platonismus der Kirchenväter, welche die Trinitätslehre ausbildeten, eine übertriebene Meinung gehegt und verbreitet. Wenn wir aber auch nicht leugnen mögen, daß Platoniſche Formeln und Gedanken in der Entwicklung derſelben eine Rolle ſpielten, ſo iſt doch ihr weſentlicher Gehalt weit ſowohl von dem echten Platonismus, als von dem Neu-Platoniſchen Syſteme entfernt, und ſelbſt die Anregungen zur Entwicklung der Trinitätslehre, welche in der Platoniſchen Philoſophie lagen, ſind von keiner großen Bedeutung. Aus den dunkeln Andeutungen einer göttlichen Dreiheit, welche man in den echten und falſchen Schriften des Platon hat finden wollen, würde gewiß die Trinitätslehre nicht hervorgegangen ſein; bei weitem kräftiger mußte auf ihre Ausbildung der Kanon der Kirchenlehre einwirken, welcher Vater und Sohn und heiligen Geiſt neben einander ſtellt, ohne jedoch ihr Verhältniß zu einander genauer zu erörtern. Als aber die Neu-Platoniker ihre Trinität aufſtellten, waren die Unterſuchungen über dieſelbe unter den Chriſten ſchon im vollen Gange.

Viel wichtiger jedoch, als dieſen dunkeln Anregungen zu folgen, iſt es auf die Bedeutung der Lehre ſein Augenmerk zu richten. Da findet ſich nun unter andern vielen Verſchiedenheiten eine Richtung in der Trinitätslehre, wie ſie unter den Arianiſchen Streitigkeiten ſich feſtſtellte, welche von der Lehre des Platon, beſonders wie ſie jetzt von den Neu-Platonikern verſtanden wurde, weſentlich abweicht. Die Platoniſche Lehre kennt einen höchſten Gott, aber dieſer iſt fern von aller Bewegung, von allem Werden, nur die ewige Einheit aller Wahrheit, aller Ideen. Wenn die Neu-Platoniker dieſen Gott herabſteigen laſſen durch die Vielheit der Ideen, die in der Vernunft beſchloſſen iſt, und endlich durch die Weltſeele, welche alles Daſein und Leben hervorbringt, ſo erſcheinen ihnen dieſe beiden letzten Geſtalten ihrer Dreiheit nicht mehr als aller göttlichen Vollkommenheit theilhaftig; denn in dieſer Welt kann Gott nicht vollkommen ſich offenbaren und die Vielheit der Ideen ſetzt ſchon eine Beſchränktheit in ihnen voraus. Daher verlangen denn auch die Neu-Platoniker, daß wir von dieſer Welt uns zurückziehen ſollen in die Einfachheit unſeres Geiſtes, ſelbſt die Ideen unſerer Vernunft hinter uns zurücklaſſend, um Gott zu ſchauen; da ſoll die Vielheit der vernünftigen Weſen in Gottes Einheit ſich auflöſen. Eben dieſer Anſicht ſetzt die chriſtliche Trinitätslehre ſich entgegen und dringt auf ein wahrhaftes Sein, auf eine vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt. Dieſer ſollen wir uns anſchließen, ſie uns aneignen, indem wir den heiligen Geiſt in uns walten laſſen, und ſo das Gute in uns vollziehend uns auch befähigen in allem Guten die Wirkſamkeit Gottes zu erkennen. Dieſe Lehre ſtimmt mehr mit der Ariſtoteliſchen überein als mit der Platoniſchen; an jene ſchließt ſie ſich ſchon im Ausdrucke an, indem ſie Gott als Energie preiſt; ſie kommt aber auch darin mit ihr überein, daß ſie von den Erſcheinungen ausgehend aus den Thätigkeiten des heiligen Geiſtes in uns den Anlauf uns nehmen läßt zur Erkenntniß des vollkommenen Weſens. Aber auch über die Ariſtoteliſche Lehre erhebt ſie ſich, indem ſie von dem Vorurtheil, daß die Natur dieſer Welt eine Offenbarung des Göttlichen nur unter nothwendigen Beſchränkungen verſtatte, durch die chriſtlichen Verheißungen ſich befreit fühlt. Auch die Richtung der Ariſtoteliſchen Philoſophie iſt durchaus eine andere als die Richtung der chriſtlichen Trinitätslehre. Bei ihrer Neigung zur Phyſik wie klein dachte jene von dem, was die menſchliche Vernunft vollbringen könnte! Dieſe verſpricht in ihrer durchaus praktiſchen Richtung dem menſchlichen Geiſte, wenn er dem göttlichen Geiſte ſich hingeben wolle, die Fülle alles Göttlichen.

Wenn wir überhaupt dem Gange folgen, in welchem die Trinitätslehre in einer Reihe von Streitigkeiten ſich entwickelte, ſo werden wir nicht leicht überſehen können, daß darin das Beſtreben herſcht von den Einflüſſen der alten Philoſophie, welche die Anfänge der wiſſenſchaftlichen Lehrweiſe unter den Chriſten natürlich hatten erfahren müſſen, mehr und mehr ſich loszumachen. Die Schöpfungstheorie war ſchon früher durchgekämpft worden; aber mit ihr hatte man doch noch einen abgeänderten Stoicismus oder Platonismus vereinigen zu können geglaubt. Jetzt aber wurde zuerſt in der Sabellianiſchen Lehre der Stoicismus, alsdann in der Lehre des Arius die polytheiſtiſche Neigung der Platoniſchen Schule, zuletzt in der Lehre des Eunomius ein Pantheismus abgeſtreift, welcher mit den Lehren des Plotinus und ſeiner Schule große Ähnlichkeit hatte. Von allen dieſen Lehren behielt man nur einzelne Elemente bei, welche mit den chriſtlichen Verheißungen in keinem gar zu auffallenden Widerſpruch zu ſtehen ſchienen.

Aber wie ſchwer mußte es doch dem Griechen und Römer fallen von der alten Bildung und den alten Lehrſätzen dieſer Bildung loszukommen! Waren dieſe doch durch die ganze Literatur zerſtreut, mit der erſten Nahrung des Geiſtes eingeſogen worden. Und nun jetzt beſonders, da alle Art von Volk in die chriſtliche Kirche ſtrömte und die alte Literatur unter den Chriſten zu immer größern Ehren kam. Daher kann man ſich nicht wundern, daß während die Hauptrichtung in der Entwicklung der chriſtlichen Lehrweiſe den Mittelpunkt der alten theologiſchen Philoſopheme angriff und beſeitigte, dagegen auf mancherlei Nebenwegen eine Denkweiſe geltend gemacht wurde, welche in der alten Philoſophie ihre Wurzel hatte. So kam in die wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Zeiten eine Miſchung verſchiedenartiger Elemente, wie wir ſie auch beim Eunomius gefunden haben, wie ſie nicht weniger in der kirchlichen Verwaltung und im Leben der Chriſten zu dieſer Zeit ſich bemerklich machten.

Auch in der Lehre des Gregorius von Nyſſa, zu welcher wir uns jetzt wenden, verkündet ſich eine ſolche ungleichartige Miſchung in vielen Zeichen. Auf der einen Seite — und im Streite gegen den Eunomius mag ihm dies als beſonders wichtig erſchienen ſein — finden wir ihn voll von Gedanken, welche die Beſchränktheit der menſchlichen Erkenntniß hervorheben ſollen. Sie ſchließen ſich zunächſt an den Begriff der Unendlichkeit Gottes an. Dieſe beſteht ihm darin, daß die Macht Gottes zu ihrem Maße nur Gottes Willen hat [1]. Daher kann der menſchliche Verſtand ſie nicht ermeſſen; noch weniger läßt ſie durch Worte ſich ausdrücken [2]. Eben ſo wenig iſt irgend ein anderes geſchaffenes Weſen im Stande Gott zu erkennen, wie ſehr auch ſeine Natur die menſchliche übertreffen möchte; nicht einmal die unkörperliche Schöpfung vermag dies, welche, wie klein wir auch gegen ſie erſcheinen mögen, doch uns viel näher ſteht, als dem unendlichen Gott; denn alle geſchaffene Dinge ſind beſchränkt. Wir können von Gott nur wiſſen, daß er iſt, aber nicht, was für ein Weſen er hat [3]. Er iſt über allen Kategorien, durch keine Wahrſcheinlichkeit, keine Analogie zu erreichen [4]. Von dieſen Gedanken ſchreitet nun aber Gregorius alsbald weiter fort. So wie den Schöpfer, ſo begreifen wir natürlich auch nicht ſeine Schöpfung. Auch die ſinnlichen Dinge daher können wir ihrem Weſen nach nicht erkennen. So unzweifelhaft es iſt, daß ſie ſind, eben ſo gewiß iſt es, daß wir nicht ſagen können, was ſie ſind. Ihre Schönheit erblicken wir; aber unſere Fragen über ihre Natur führen uns nur weiter und weiter in das Unendliche; den Begriff der Schöpfung ergründen wir nicht[1]. Leichter zwar möchten wir uns erklären können, wie eine überſinnliche oder geiſtige Schöpfung von Gott geſchaffen werden konnte, aber wie eine ſinnliche und körperliche, deren Natur der göttlichen Natur ganz entgegengeſetzt iſt, das iſt uns völlig unbegreiflich[2]. Wie ſollten wir wohl ſolche Dinge erkennen, da wir uns ſelbſt nicht erkennen? Was iſt unſere Seele? Iſt ſie unkörperlich oder wohnt ihr etwas Körperliches bei? Wir halten ſie für ein unkörperliches Weſen; aber wie läßt ſich alsdann ihre Verbindung mit dem Körper erklären? Dies iſt ein undurchdringliches Räthſel[3]. Wir halten ſie für ein einfaches Weſen; aber wie können wir ihr alsdann eine Vielheit von Vermögen zuſchreiben, als wenn ſie zuſammengeſetzt wäre? So ſtoßen wir überall auf räthſelhafte Fragen, wenn wir unſere Natur unterſuchen. Sehr gut weiß Gregorius zu zeigen, wie die Unerkennbarkeit unſeres Weſens mit der Unerkennbarkeit Gottes auf das Genaueſte zuſammenhängt; denn wenn unſer Weſen in der einfachen Vernunft, dem Bilde Gottes, beſteht, ſo müſſen wir auch einſehn, daß, ſo wie Gott, alſo auch ſein Bild uns unerkennbar ſein müſſe[4]. Wenn wir aber unſer eigenes Weſen zu begreifen außer Stande ſind, ſo werden wir auch das Weſen anderer

---

[1] In hexaëm. p. 6. *μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται.* Gott nennt Greg. nicht allein *ἄπειρος*, ſondern auch *ἀόριστος*. C. Eunom. XII p. 739.

[2] Contra Maced. p. 21.

[3] C. Eunom. XII p. 739 sq.

[4] In cant. cant. hom. XII p. 650. *παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ἐξώτερος.*

---

[1] C. Eunom. XII p. 740 sqq.

[2] De anima et resurr. p. 239 sq.; de hom. opif. 23. Wie er doch eine Löſung dieſes Zweifels findet, werden wir weiter unten ſehen.

[3] De hom. opif. 12 p. 71. 15; or. cat. 11.

[4] De hom. opif. 11; de eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26.

Dinge nicht zu erkennen vermögen [1]). Das Erſcheinende, die körperlichen Dinge finden wir zuſammengeſetzt aus nichts als Beſtimmungen, welche nicht körperlich ſind, aus Schwere, Undurchdringlichkeit, Farbe u. ſ. w.; wenn wir aber dieſe Beſtimmungen auflöſen und von der körperlichen Natur trennen, was bleibt alsdann übrig, als was wir den Körper, das Subject aller dieſer Beſtimmungen, denken könnten? So iſt uns alles Sinnliche unerkennbar. Die Elemente der Welt mögen wir ſo weit begreifen, als es zum Nutzen unſeres Lebens oder zum praktiſchen Gebrauch dient, aber nicht weiter [2]). So wie nun dieſe Gedanken den Inhalt unſerer Wiſſenſchaft angreifen, ſo äußert Gregorius nicht minder ſein Mistrauen gegen ihre Form. Die künſtliche Behandlung der Gedanken (*τεχνολογία*) wirft er ſeinem Gegner Eunomius unzähligemal vor; Syllogiſtik und Analytik erregen nur Verdacht; die Dialektik iſt eben ſo geſchickt das Wahre zu bekämpfen, als das Falſche anzugreifen [3]).

Wir ſehen, wie weit der Skepticismus des Gregorius geht. Eine ähnliche Denkweiſe haben wir jedoch auch ſchon bei andern Kirchenvätern gefunden, welche den Zweifel gegen die menſchliche Wiſſenſchaft nur dazu gebrauchten, um dagegen die Offenbarung deſto mehr zu erheben. Man dürfte vermuthen, daß Gregorius eine

---

1) C. Eunom. XII p. 749 sqq. *ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.*

2) Ib. p. 750 sq.

3) De an. et resurr. p. 201. *ὅθεν καὶ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, ὅταν μετά τινος τοιαύτης τέχνης προάγηται, δι' ὑποψίας πολλάκις ποιούμεθα.*

ähnliche Abſicht hegte. Hierin könnte es uns beſtärken, daß in der zuletzt angeführten Stelle und auch ſonſt häufig die heilige Schrift als einen ſichern Beweis gewährend der menſchlichen Kunſt der Rede und des Denkens entgegen geſtellt wird. Aber auch in der heiligen Schrift findet Gregorius das nicht offenbart, was er erkennen möchte, das Weſen Gottes, das Weſen der Seele und wie dieſe mit den Erſcheinungen zuſammenſtimme [1]. Daher erklärt er ſich auch ſehr entſchieden gegen die Dogmatiſten, welche durch Künſte der Rede und des Denkens der heiligen Schrift die Geheimniſſe der Dinge entlocken möchten, und zieht es vor dem einfältigen Glauben ſich zu ergeben [2].

Nach dieſen Äußerungen ſollte man glauben, von einem wiſſenſchaftlichen Streben könnten bei ihm nur geringe Spuren ſich finden. Aber ſie können wohl nicht ſein voller Ernſt ſein; vielleicht hat ihn nur der Eifer des Streites zu Übertreibungen in ſeinen Ausdrücken verleitet; denn wir ſehen ihn ja in ſeinen Schriften auf alle Weiſe beſtrebt uns eine wahre Erkenntniß Gottes und der überſinnlichen Dinge zu gewinnen. Die Seele, erklärt er daher auch, iſt ein überſinnliches Weſen und deswegen geeignet das Überſinnliche zu erkennen [3]. Was würde ihm wohl ſonſt noch übrig bleiben, worauf er Werth legen, weswegen er leben möchte, wenn er keine Erkenntniß ſich verſprechen dürfte? Denn ohne alle Einſchränkung ſieht er allein im theoretiſchen Leben das Göttliche der Seele und ihren Zweck [1]. Die geſchaffenen Weſen ſind zu nichts anderm beſtimmt, als Gott zu verherrlichen, welches nur darin ſich vollzieht, daß ſie ſein Weſen ſchauen und die Wahrheit erkennen [2]. Dieſe Erkenntniß der höhern Natur iſt mit der Liebe eins, weil von Natur das Erkannte ſchön iſt, und das Leben iſt nichts anderes als die Liebe der höhern Natur [3]. Wir können daher alle die Sätze, in welchen er uns die Möglichkeit die Wahrheit der Dinge und Gott zu erkennen abzuſchneiden ſcheint, nur als unvorſichtige Ausbrüche der Polemik betrachten, welchen ihre Beſchränkungen nicht, wie es ſein ſollte, zur Seite geſtellt worden ſind. Wenn er auch das Forſchen des Verſtandes in den wiſſenſchaftlichen Formen und die Auslegung der Schrift nicht für genügend hält die Wahrheit zu entdecken, ſo muß er doch einen andern Weg ſehen, auf welchem wir hierzu gelangen könnten.

---

[1] C. Eunom. XII p. 749.

[2] Ib. p. 747.

[3] De an. et resurr. p. 189.

Wenn wir nur ſeine Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie betrachten, welche in einer Unzahl von Anſpielungen auf Platoniſche Lehren und Stellen ſich nicht

---

1) Ib. p. 204; 222. *τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν.*

2) De iis qui praemat. abrip. p. 326. *σκοπὸς δὲ τῶν γινομένων ἐστὶ τὸ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει διὰ τῆς νοερᾶς φύσεως τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην δοξάζεσθαι δύναμιν — — διὰ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, λέγω δὲ διὰ τοῦ πρὸς τὸν Θεὸν βλέπειν. — — τὸ δὲ βλέπειν τὸν Θεόν ἐστιν ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς.*

3) De an. et resurr. p. 225. *ἥ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, γινώσκει δὲ ἑαυτὸ τὸ θεῖον· ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται, διότι καλόν ἐστι φύσει τὸ γινωσκόμενον.*

verkennen läßt [1]), ſo könnten wir uns geneigt fühlen anzunehmen, daß er in ähnlicher Weiſe wie ein Plotinus und andere Platoniker der damaligen und der nächſtvorhergehenden Zeit die weltliche Wiſſenſchaft und ſelbſt die Überlieferungen der heiligen Schrift herabgeſetzt habe, um dagegen die unmittelbare Anſchauung Gottes in der Abſonderung von allem Weltlichen zu erheben. Dahin könnte man auch manche Äußerungen des Gregorius von Nyſſa deuten, welche unſtreitig zeigen, daß er auch von dieſer Richtung der Philoſophie ſeiner Zeit nicht unbewegt geblieben ſei. In dieſem Sinne ſpricht er es ungeſcheut aus, daß weder das Sinnliche, noch das Intelligible wahrhaftes Sein habe, ſondern daß Wahrheit Gott allein zukomme [2]). Dieſer Gott iſt auch über dem Guten [3]). Nur reinigen ſollen wir uns, um das Wahre zu ſchauen, uns vereinfachen und abſondern [4]). Man kann nicht zweifeln, daß wie Ausdrücke, ſo Begriffe der Neu-Platoniſchen Schule auf unſern Kirchenvater übergegangen ſind.

Aber ſollte ſein Streit gegen den Eunomius nur auf Misverſtändniſſen beruht, ſollte keine weſentliche Verſchiedenheit ihrer Anſichten zu dieſem Streite geführt haben? Wir ſind weit davon entfernt dies zu glauben. Es hat

---

1) Man vergleiche nur de hom. opif. 1, welches Kapitel faſt aus lauter Erinnerungen an den Platon zuſammengeſetzt iſt.

2) De vita Mos. p. 191. οὐδὲν τῶν ἄλλων, ὅσα τε τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται καὶ ὅσα κατὰ διάνοιαν θεωρεῖται, τῷ ὄντι ὑφέστηκε πλὴν τῆς ὑπερκειμένης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἐφ' ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν.

3) De hom. opif. 16 p. 85.

4) De an. et resurr. p. 217 sqq.; p. 202. καθαρθῆναι τὴν ψυχήν.

ſich uns ſchon ergeben, daß wir die einzelnen Äußerungen des Gregorius nicht im ſtrengſten Sinne der Worte deuten dürfen, indem er oft im Eifer ſeiner Rede gänzlich zu verwerfen ſcheint, was er in einem beſchränkten Sinne doch nicht tadeln kann, und umgekehrt. So werden wir es auch hier halten müſſen. Was wir früher über ſeine Trinitätslehre geſagt haben, läßt uns annehmen, daß er im Weſentlichen an die Lehre der Kirche ſeiner Zeit ſich anſchloß, welche himmelweit von der Neu-Platoniſchen Philoſophie entfernt iſt. Da geſteht er nun ein, daß unſere Erkenntniß nur in einem allmäligen Fortſchreiten zu Gott ſich erheben kann, anſchließend an die weltliche Wiſſenſchaft, ja an die heidniſche Philoſophie, aber erſt recht befeſtigt durch den Glauben und durch die heilige Schrift, um auf dieſem Wege nicht ſogleich in unſerm irdiſchen Leben, ſondern durch viele Stufen der Entwicklung emporgeleitet, zur Vollendung zu gelangen [1]. Da verwirft er nun auch die ſinnlichen Wahrnehmungen nicht, welche vielmehr zur Nahrung des Verſtandes dienen und uns über die Welt hinaus zu ihrem Urheber führen ſollen. Ohne ſie könne gar kein Denken ſein [2]. Da geſteht er, daß man ohne Geometrie, Arithmetik, Aſtronomie und die Kunſt der Beweiſe nicht zur Vollkommenheit gelangen könne, geſchweige ohne die Philoſophie der heiligen Schrift [3].

---

1) De vita Mos. p. 188 sqq.; de iis qui praemat. abrip. p. 329 sqq.; de an. et resurr. p. 205; c. Eunom. XII p. 744 sqq.

2) De an. et resurr. p. 188; 191; de hom. opif. 10; 13 p. 75.

3) De iis qui praemat. abr. p. 331 sq. Man ſolle ſich auch halten an den ἀκριβὴς κανὼν τῆς λογικῆς ἐπιστήμης. Adv. Graec. ex comm. not. p. 89.

Beſonders aber iſt es die Analogie, welche er hierbei hervorzieht; obgleich er, wie früher bemerkt, von ihr auch behauptete, daß ſie zur Erkenntniß Gottes nicht führen könnte, ſoll ſie doch nicht allein das Sein Gottes beweiſen, ſondern auch zeigen, in welcher Art er zu denken ſei [1]. Nur das iſt der Erfolg ſeiner ſkeptiſchen Überlegungen, daß wir bei dieſen Gedanken über Gott immer unſerer Geringfügigkeit eingedenk ſein ſollen, im Glauben forſchend, nicht im Dünkel zu wiſſen; denn die Wahrheit, welche wir ſuchen, denn Gott iſt über allen den Gedanken erhaben, welche wir denken können, ſo daß wir alles, was wir erforſchen, ohne unſer Ziel zu kennen, nur als Vorſtufe zum Heiligthum anſehen dürfen [2].

Hierin werden wir nun die wahre Denkweiſe des Gregorius von Nyſſa um ſo ſicherer zu erkennen haben, je mehr dies ſowohl mit ſeinem wiſſenſchaftlichen Eifer, als auch mit der Denkweiſe der frühern Kirchenväter und ſeiner Kampfgenoſſen, ſeines Bruders und Gregors von Nazianz, übereinſtimmt. Gregor von Nyſſa unterſcheidet ſich von dieſen hauptſächlich nur dadurch, daß er die phyſiſchen Analogien, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, fleißiger verfolgt hat. Er bemerkt nicht allein im Allgemeinen, daß die Weisheit in der Schöpfung zur Weisheit des Schöpfers uns emporleite, ſondern führt dies auch in einer Anſicht der Natur durch, welche meiſtens auf Ariſtoteliſchen Lehren beruht. Die Feſtigkeit der Erde ſollte uns anleiten die Unveränderlichkeit Gottes zu erkennen, die unermeßliche Größe des Himmels die Unendlichkeit des Schöpfers andeuten, und wenn wir ſähen, wie die Stralen der Sonne aus ſo weiter Ferne zu uns durchdringen und alles erleuchten, ſo ſollten wir daran erkennen, daß Gott die Macht habe uns innerlich zu ergreifen und zu erleuchten [1]. Im Allgemeinen ſetzt er alsdann auseinander, daß die göttliche Weisheit Himmel und Erde ſo geordnet habe, daß jener unveränderlich in ſeinem Weſen doch in einer beſtändigen Bewegung ſei, dieſe dagegen veränderlich in allem, was ſie enthält, beſtändig in Ruhe bleibe, damit ſo Ruhe und Veränderung, bleibendes Weſen und Bewegung mit einander gemiſcht ſeien und deswegen niemand auf den Gedanken kommen könne, als wären dieſe Dinge der Welt die unveränderliche Gottheit, welcher unſere Verehrung gebührt. Dieſe Gegenſätze des Himmels und der Erde aber, jeder die Gegenſätze der Ruhe und der Bewegung in ſich vereinend, werden alsdann auch wieder untereinander vermittelt, indem die beſtändig bewegte, feurige Natur des Himmels und die ruhende Erde durch die mittlern Elemente, die Luft und das Waſſer, welche von beiden Gegenſätzen etwas an ſich tragen, theils mehr zu dem einen, theils mehr zu dem andern Ende ſich hinneigend, unter einander verbunden ſind und dadurch ausdrücken, wie alles zu allem ſich neige und eine vollkommene Harmonie und Schönheit zu Stande bringe, um ein Abbild der göttlichen Schönheit zu gewähren [2]. So iſt in der Welt alles zum Guten verknüpft, und wir dürfen nicht unwillig werden über die nothwendige Reihe urſachlicher Verbindungen, in welcher wir uns finden, da ſie nur dazu vorhanden iſt uns die Weisheit Gottes zu offenbaren [1]. Hiermit iſt nun aber auch zugleich ausgeſprochen, daß doch dieſe ganze Herlichkeit der Welt nur dazu gemacht iſt dem Menſchen zu dienen und ihm Gott zu offenbaren. Denn weder das Licht ſollte ungeſchaut, noch die Herlichkeit unbezeugt, noch die Güte Gottes ungenoſſen ſein, überhaupt nichts, was in Gott iſt, ſollte unthätig bleiben, ſo daß niemand wäre, welcher daran Theil nähme und es genöſſe. Deswegen hat Gott den Menſchen geſchaffen aus der Fülle ſeiner freien Güte [2].

---

[1] C. Eunom. XII p. 727; de iis, qui praemat. abr. p. 331; or. cat. 2.

[2] C. Eunom. XII p. 744 sqq.

---

[1] De iis qui praemat. abr. p. 331.

[2] De hom. opif. 1.

Daher erſcheint nun auch der Menſch dem Gregorius von Nyſſa als eine kleine Welt, indem er die ganze Harmonie der Welt und mithin alle Elemente derſelben in ſich trage [3]. Aber wenn dies von ſeinem Körper gilt, ſo noch mehr von ſeiner Seele, welche nicht allein zum Bilde der Welt, ſondern nicht weniger zum Bilde Gottes geſchaffen ſei. Eben darin beſtehe der Vorzug des Menſchen vor den Thieren [4]. So wie oftmals in einem kleinen Stückchen Glas der ganze Kreis der Sonne geſehen wird, nicht in gleicher Größe, aber wie die Kleinheit des Stückchens ihn faßt, ſo ſtralen auch die

---

1) De an. et resurr. p. 229.

2) Cat. or. 5. Ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος. De hom. opif. 1.

3) De an. et resurr. p. 188.

4) De hom. opif. 16 p. 85.

Bilder der unausſprechlichen Eigenſchaften Gottes in der Kleinheit unſerer Seele hervor in dem Maße, in welchem wir ſie faſſen können. Denn Gott iſt überall gegenwärtig, ſo wie auch unſere Seele auf eine unausſprechliche Weiſe überall in unſerm Leibe gegenwärtig iſt 1). Gottes Weſen iſt nicht zu denken, wie das körperliche Daſein, in welchem der eine Theil den andern ausſchließt, ſondern wie in unſerer Seele zwei und mehrere Wiſſenſchaften Raum haben, ſo durchdringen auch die Kräfte Gottes einander und ſind in einem einzelnen Dinge gegenwärtig. Wie ſollten ſie nicht Raum haben in unſerm Geiſte, welcher unbeſchränkt über alle Dinge ſich erſtreckt und in ſeinen Gedanken Himmel und Erde zu umfaſſen vermag 2)? Dieſes Bild Gottes aber und die Weiſe, wie in ihm ſeine Kräfte ſich durchdringen, findet Gregorius ganz beſonders in der dreifachen Natur unſerer Seele, nach deren Analogie die Dreieinigkeit gedacht werden müſſe. Er iſt der Erſte, welcher dieſen Weg eingeſchlagen hat das Geheimniß der Trinität ſich begreiflich zu machen, einen Weg, welchen ſo viele nach ihm gegangen ſind. Wie alle Anfänge, ſo iſt auch ſeine Analogie nur wenig ausgearbeitet. Schon die Platoniſche Eintheilung der Seele in die Vernunft, den Muth (θυμός) und die Begierde bietet ihm ein Bild der Dreieinigkeit dar; weitläufiger jedoch führt er die Vergleichung zwiſchen den drei Perſonen der Gottheit und der Weiſe durch, wie in

---

1) De an. et resurr. p. 196 sq. — ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν.

2) Or. cat. 10; c. Arian. et Sab. p. 8.

uns die Seele, das Wort und die Vernunft eine Einheit bilden [1]. Wie ſehr nun dieſe analoge oder, wie er ſie nennt, typiſche Erkenntnißweiſe ihm von Wichtigkeit iſt, das ſetzt ſeine Äußerung in der That in ein grelles Licht, daß dieſer Beweis für die Trinität aus der innern Erkenntniß unſer ſelbſt ſicherer und zuverläſſiger ſei, als jeder Beweis aus dem Geſetze oder der Schrift [2].

Der große Werth, welchen er hierauf legt, ſteht unſtreitig mit ſeiner ganzen Denkweiſe in der genaueſten Verbindung. Vom heiligen Geiſte aus ſoll unſere Erleuchtung beginnen; das Weſen Gottes ſollen wir nur aus ſeinen Energien kennen lernen; ebenſo auch das Weſen unſerer Seele [3], in welcher allein Gott ſich uns offenbart. Dieſe Energien allein können wir erforſchen; das Weſen aber, welches ihnen zum Grunde liegt, ſei es Gottes, ſei es der Seele, der zum Bilde Gottes geſchaffenen, iſt etwas Verborgenes. Zu ſeiner Erkenntniß würden wir gar nicht gelangen können, wenn die Energien nicht dem Weſen analog wären. Doch ſtellen ſie ihren tiefern Grund immer nur in analoger Weiſe, nicht vollkommen, ſondern nur bildlich dar. Indem nun Gregorius dieſe Gedanken

---

1) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 26 sqq.; or. cat. 2.

2) De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 30 sq. ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώριζε· ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων. ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα.

3) Ib. p. 26. πᾶσα δὲ ἡ περὶ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) ἀκαταληψία καὶ ἀσάφεια καὶ ἀδηλία οὐδὲν ἕτερον συνίσταται, εἰ μὴ τὸ κυρίως καὶ ἀληθῶς εἰκόνα αὐτὴν εἶναι τοῦ ἀκαταλήπτου θεοῦ. ὅθεν ταῦτα τὰ κατ' αὐτὴν ἀγνοοῦντες ἐκ μόνων τῶν ἐν τῷ σώματι ἐκτικῶς ἐνεργειῶν τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς πιστούμεθα.

verfolgt, bildet ſich in ihm die Neigung aus in der heiligen Geſchichte wie in der Natur, vor allen Dingen aber in der Seele die Typen des göttlichen Weſens aufzuſpüren. Bei dem Bewußtſein, daß dieſe Erkenntnißweiſe doch nicht völlig genüge, nehmen denn ſeine Äußerungen bald einen ſkeptiſchen, bald einen myſtiſchen Charakter an.

Seine ſkeptiſche Neigung wird ſehr ſtark begünſtigt durch die Schwankungen, in welchen er ſich findet, wenn er die Entſtehung und die Natur der geſchaffenen Dinge überlegt. Er unterſcheidet die Schöpfung der überſinnlichen Weſen, namentlich der Engel, und die Schöpfung der ſinnlichen Dinge, zwiſchen welchen beiden der Menſch in der Mitte ſtehe, indem ſeine Seele dem Überſinnlichen, ſein Körper dem Sinnlichen angehöre. Die Schöpfung der ſinnlichen Welt iſt er geneigt als eine ſpätere anzuſehn in Vergleich mit der überſinnlichen; aber erſt nach der ſinnlichen Welt ſoll der Menſch geworden ſein, wie die Überlieferung der heiligen Schrift lautet; denn da der Menſch zur Herrſchaft über die Dinge dieſer Welt beſtimmt war, mußte ihm erſt ſein Reich bereitet werden, ehe er ſelbſt werden konnte [1]. Dies iſt die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe. Aber gegen ſie finden ſich doch mancherlei Bedenklichkeiten, welche die Erzählung der Geneſis nur als eine typiſche Darſtellung erſcheinen laſſen. Im Allgemeinen ſtellt Gregorius den Grundſatz auf, daß die Schöpfung, als ein Werk des göttlichen allmächtigen Willens gedacht, auch nur auf einmal vollſtändig vorhanden ſein könne, welches nicht allein von den ſinnlichen, ſondern auch ganz beſonders von den überſinnlichen Dingen gilt, da dieſe ihrer Natur nach vollſtändig ſein müſſen [1]. Folgen wir nun dieſem Grundſatze, ſo müſſen wir auch von den Seelen aller Menſchen ſagen, daß ſie urſprünglich vom Anfange der Schöpfung waren, alleſamt, beſonders da Gregorius von Nyſſa auch darin an die Lehre des Platon ſich anſchließt, daß er nur eine beſtimmte Zahl der Seelen geſtattet [2]. Deswegen kann nun auch die menſchliche Seele nicht ſpäter entſtehn, als die ſinnliche materielle Welt; ſie iſt vielmehr mit der überſinnlichen zugleich geſetzt. Das Beſſere darf nicht ſpäter ſein als das Schlechtere, wie Platon lehrt [3]. Hiernach dürfte man glauben, Gregorius werde auch geneigt ſein entweder der Lehre von der Seelenwanderung oder wenigſtens der Annahme des Origenes, daß die Seelen gefallene Engel wären und durch eine Reihe verſchiedener Welten wanderten, ſich anzuſchließen. Aber keineswegs. Der Lehre von der Seelenwanderung widerſpricht er ſehr entſchieden; er wirft ihr beſonders vor, daß ſie die verſchiedenen Naturen der Dinge, ihre weſentlich von einander geſchiedenen Arten und Gattungen unter einander miſche [4]; nicht weniger der Anſicht des Origenes, weil ſie einen Kreislauf der Dinge ſetze, annehme, daß in der überſinnlichen Welt ſchon eine Leidenſchaft ſtattfinde, durch welche die ihr angehörigen Dinge zum Böſen verlockt werden, und zum Grunde des menſchlichen Lebens das Böſe oder gar den Zufall mache [1]. Dagegen ſei vielmehr feſtzuhalten, daß die göttliche Weisheit der Anfang unſeres Lebens ſei, wenn wir auch geſtehn müßten nicht einſehn zu können, wie aus dem Überſinnlichen das Sinnliche, aus dem Einfachen das Zuſammengeſetzte, aus dem Bleibenden das Veränderliche habe entſtehn können [2]. Hieran ſchließt ſich alsdann auch der Satz, daß eben ſo wenig wie die Seele nach dem Leibe, eben ſo wenig der Leib nach der Seele ſein könne, weil die Seele allmälig in den leiblichen Energien ſich entwickle und zuerſt in den niedern Thätigkeiten des Lebens, in der Ernährung und dem Wachsthum, dann in der Wahrnehmung und zuletzt in der Ausbildung der Vernunft ſich erweiſe. So bilde ſich das Leben fortſchreitend aus; das Lebloſe müſſe dem Lebendigen, die Beraubung der bejahenden Eigenſchaft vorangehn [3]. Genug die Art, wie die menſchliche Seele zum Daſein gelangt, erſcheint dem Gregorius von Nyſſa als ein Räthſel, welches der menſchliche Verſtand zu löſen außer Stande ſei [4]. Nur darüber iſt er mit ſich einig, daß weder der Leib vor der Seele, noch die Seele vor dem Leibe ſein könne und daß alles von Gott zugleich erſchaffen ſei, welches jedoch die allmälige Entſtehung der Dinge nicht ausſchließe, indem in der ſinnlichen Welt die Entwicklung der Dinge einen natürlichen und nothwendigen Verlauf in der Zeit habe [1].

---

[1] De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 22; de opif. hom. 2.

---

[1] In hexaëm. p. 6 sqq. *ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ θεὸς ἐποίησεν.* De hom. opif. 22; de an. et resurr. p. 242.

[2] Ll. ll. Auf dieſe Lehre, welche er mit dem Origenes theilt, kommt er ſehr oft zurück.

[3] De hom. opif. 28 p. 122.

[4] De an. et resurr. p. 232 sqq.; de hom. opif. 28 p. 120.

---

[1] De an. et resurr. p. 234 sqq.

[2] Ib. p. 238 sq.

[3] Ib. p. 240 sqq.: de hom. opif. 8; 28 sq.

[4] De eo quid sit ad im. dei et sim. p. 25. Zuweilen ſpricht er ſich auf eine poſitivere Weiſe über die Entſtehung der Seele aus, wie in der oben angeführten Stelle de an. et resurr. p. 241, welche dem Traducianismus ſich zuneigt; aber mit dieſem ſtimmt die urſprünglich geſetzte Zahl der Seelen nicht.

Dies iſt jedoch nicht der einzige Punkt, an welchem Gregorius ſeine Zweifel ſich entwickelt. Noch tiefere Gründe ſeiner Unentſchiedenheit über die erſten Bedingungen des weltlichen Daſeins finden wir, wenn wir auf ſeine Anſicht von dem Gegenſatze zwiſchen der überſinnlichen und der ſinnlichen Welt eingehn. Die überſinnliche Welt iſt er offenbar geneigt für vollkommen zu halten; ſie hat am Fluſſe der Materie keinen Theil; ſie iſt unveränderlich im Schauen Gottes, ein ungetrübter Spiegel ſeiner Herlichkeit [2]. Allein dieſe Meinung verſtößt doch gegen ſeinen Begriff vom Geſchöpfe. Denn das Geſchöpf iſt nothwendig veränderlich, weil es nur aus der Bewegung vom Nichtſein zum Sein entſteht [3]. Auch muß alles, was von Gott gemacht iſt, ein beſtimmtes Maß ſeines Seins haben, welches umfaßt wird von der göttlichen Weisheit, und es kommt daher allen Geſchöpfen eine Größe zu; ſie ſind nicht unendlich wie Gott [4]. Mit dieſen Sätzen ſtimmt auch überein, daß die geiſtige

---

[1] De hexaëm. p. 8.

[2] Orat. cat. 6.

[3] De hom. opif. 16 p. 87. ἀνωμολόγηται γὰρ πάντη τε καὶ πάντως τὴν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστῆναι. αὐτὴ γὰρ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος κίνησίς τίς ἐστι καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθισταμένου. Orat. cat. 8 p. 63.

[4] De hom. opif. 16 p. 88.

Natur der überſinnlichen Dinge ohne Freiheit des Willens nicht denkbar iſt [1], und daß der Wille ohne Veränderung nicht ſein kann, indem er nothwendig auf etwas ausgeht [2], nicht minder auch, daß die Thätigkeit der Vernunft von der Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber von der Materie abhängig und alle Materie in einem beſtändigen Fluſſe iſt [3]. Auch die Lehre der Kirche vom Fall der Engel führt auf dieſe Anſicht, und Gregor ſchließt ſich ihr an, ſie fortzubilden bemüht, indem er den Teufel als den Engel betrachtet, welchem die Erde, wie andern Engeln andere Theile der Welt, zur Verwaltung übergeben worden wäre, welcher aber aus Neid über das Ebenbild Gottes im Menſchen zum Böſen ſich gewendet und die Menſchen zum Abfall von Gott verleitet hätte [4]. Blicken wir auf die ganze Haltung dieſer Lehre, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß, wie ſehr auch Gregor die überſinnliche Welt von der ſinnlichen zu trennen ſtrebt, um jene in ihrer Reinheit zu bewahren, eben ſo ſehr er dennoch von dem Gedanken bewegt wird, daß Sinnliches und Überſinnliches zuſammengehören und daß die Schöpfung Gottes nicht in zwei unzuſammenhängende Theile zerfallen könne. Daher meint er, eine Miſchung des Sinnlichen und des Überſinnlichen ſei von Gott beliebt worden, damit kein Theil der Welt ohne die höhere Natur, ohne Leben und Vernunft ſei [1]. Aber offenbar fällt nun hierdurch auch die reale Trennung der überſinnlichen und der ſinnlichen Welt in ihrer ſtrengen Bedeutung ganz weg, und nichts weiter iſt dem Gregorius von Nyſſa nun noch möglich, als einen Gradunterſchied zwiſchen beiden feſtzuſetzen, ſo daß die überſinnliche Welt das feinere, reinere und leichtere Weſen zu ihrem Theil erhält, während der ſinnlichen das dichtere, unreinere und materiellere zufällt [2].

---

[1] Or. cat. 31. ἡ δὲ λογική τε καὶ νοερὰ φύσις ἐὰν τὸ κατ᾽ ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπώλεσεν.

[2] Ib. 21. ἀλλ᾽ ἐπί τι πάντως ἡ προαίρεσις ἔσται τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἐπιθυμίας αὐτὴν ἐφελκομένης φυσικῶς εἰς κίνησιν.

[3] De hom. opif. 13 in.; 14 fin. οὔτε οὖν αἴσθησις χωρὶς ὑλικῆς οὐσίας, οὔτε τῆς νοερᾶς δυνάμεως χωρὶς αἰσθήσεως ἐνέργεια γίνεται.

[4] Or. cat. 6 p. 55.

Dieſe Schwankungen über den Gegenſatz zwiſchen dem Sinnlichen und Überſinnlichen treten nun natürlich am anſchaulichſten und auffallendſten in der Lehre vom Menſchen hervor. Hier irrt den Gregorius von Nyſſa beſonders, ganz in Übereinſtimmung mit ſeiner Anſicht von der Vollkommenheit des Überſinnlichen, die kirchliche Lehre von der Vollkommenheit des Menſchen im Paradieſe. Da war er aller göttlichen Güter theilhaftig; er hatte nicht die Aufgabe das Gute zu gewinnen, ſondern nur es zu bewahren [3]. Da war der Menſch nur einartig, ein göttliches Ding, ohne Tod und ohne Leiden; da war die Seele ganz in ihrem Weſen, welches allein in der theoretiſchen Vernunft beſteht; denn alles übrige, was nicht die Ähnlichkeit mit Gott an ſich trägt, dürfen wir nur

---

1) L. l. p. 54.

2) L. l. ἡ λεπτὴ, λογικὴ καὶ εὐκίνητος οὐσία. De hom. opif. 8 p. 60. τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας. — εὐγενεστέρα. — καθαρωτέρα. De an. et resurr. p. 230. τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες.

3) De hom. opif. 16 p. 86, in cant. cant. hom. II p. 494.

als etwas der Seele Fremdartiges anſehn, als ein ihr ſpäter Angekommenes. Erſt durch die Sünde kam alſo der Tod und wurde auch das Vernunftloſe der Seele beigemiſcht [1]. Jede leidenſchaftliche Bewegung des Gemüths, jede Begierde und daher alle Theile der Seele, welche nicht die Vernunft ſind, ſtammen nur aus dem Verluſte des Guten, welches wir zuerſt beſaßen und nun in der Erinnerung des Vergangenen wieder begehren [2]; ſie entſtehen daher erſt, nachdem die Seele vom Guten ſich entfernt hat und gehören nicht dem Weſen der Seele an; dieſe vielmehr iſt nur eins, die Vernunft, und nicht zuſammengeſchmiedet aus mehrern Seelen oder ſogenannten Theilen der Seele [3]. Man ſieht, wie dieſe Lehre aus dem Gegenſatze zwiſchen Überſinnlichen und Sinnlichen ſich herausgebildet hat und in einer ähnlichen Weiſe die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen ſich denkt, wie die Lehre des Origenes die urſprüngliche Schöpfung der Geiſterwelt. Hätte Gott dem Zwecke ſeiner Schöpfung nicht alle Vollkommenheit beilegen ſollen?

Doch haben wir ſchon früher geſehn, daß die vernünftigen Geſchöpfe auch frei ſein müſſen. So beſonders der Menſch. Wenn er des Guten theilhaftig werden ſollte, ſo mußte er auch der Tugend theilhaftig werden, und die Tugend kann nicht ohne Freiheit ſein; was nur gezwungen und mit Nothwendigkeit uns beiwohnt, iſt nicht Tugend. Vernunft und Weisheit konnte Gott nicht geben, ſondern nur mittheilen, daß wir ſie frei empfingen [1]. Dieſe Sätze würden mit den vorher angeführten ſich vereinigen laſſen, wenn ſie nur dahin zielten zu beweiſen, daß wir durch unſere eigene Thätigkeit die Güter, welche in der Schöpfung uns dargeboten wurden, zu ergreifen hätten, wenn ſie nichts weiter ausdrückten als die alte Regel, daß Gott uns zu ſeinem Bilde gemacht hätte, damit wir durch unſern eigenen Willen uns ihm gleich machten [2]. Allein ſie zielen wohl noch auf etwas Weiteres. Die Vollkommenheit und die Freiheit des Menſchen ſtehn nemlich dem Gregorius in genaueſter Verbindung mit ſeiner Herrſchaft über die Natur [3]) und dieſe ſoll erſt durch lange Arbeit erworben werden. Denn Gregor findet es ſehr weiſe von dem Schöpfer eingerichtet, daß er uns einen nackten und unbewehrten Körper gegeben hat, weil dies der ſtärkſte Antrieb geweſen ſei uns der Herrſchaft über die übrigen lebendigen Weſen zu be-

---

[1] De an. et resurr. p. 201. ὁ γὰρ ὁμοίωμα θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν, ὃ ἀλλότριόν ἐστι θεοῦ, ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο.

[2] De an. et resurr. p. 222 sq.

[3] De hom. opif. 14. μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκεκροτῆσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τε πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ μία τῇ φύσει ἐστί, ἡ νοερά τε καὶ ἄϋλος. In verba fac. hom. I p. 143. τὰ ἔξω οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ἐμά· οὐ γὰρ ἡ χεὶρ ἐγώ, ἀλλὰ ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς κτλ.

---

1) De hom. opif. 16 p. 86 sq. ἐν τῷ πλήρης εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἡ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. — — ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι — — ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἡ ἀρετὴ καὶ ἑκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται. Ib. 9. p. 62. νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ᾽ ὅτι μετέδωκε. Or. cat. 31.

2) In verba fac. hom. I p. 149.

3) De hom. opif. 4.

mächtigen und ſo unſern natürlichen Mangel zu erſetzen[1]. Allein, müſſen wir fragen, wo bleibt nun die urſprüngliche Einfachheit der menſchlichen Natur, ihre Fülle an allem Guten? Von einer andern Seite drängt ſich unſerm Kirchenvater nicht minder die Nothwendigkeit auf die urſprüngliche Natur des Menſchen für weniger rein anzunehmen, als es früher ſchien. Denn die Sünde weiß er eben nur daraus zu erklären, daß mit unſerer Vernunft, welche ein Spiegel der Gottheit iſt, noch ein anderer Spiegel verbunden ſei, unſer Leib, welcher ein Spiegel unſerer Vernunft, damit in ihm die Bewegungen unſerer Freiheit ſich entfalten können, daß aber auch dieſer Spiegel, materieller Art, wie er iſt, von ſeiner natürlichen Geſtaltloſigkeit und Häßlichkeit der Vernunft etwas mittheilen und ſo der Grund des Böſen in uns werden könne[2]. In dieſem Falle gewinne denn das Niedere unſerer Natur die Herrſchaft über das Höhere, welches herſchen ſollte; da bilde ſich ein Kampf zwiſchen beiden aus, in welchem bald das Eine, bald das Andere unterliege[3]. Dieſe Vorſtellungsweiſe iſt ſehr innig verwachſen mit den umfaſſendſten Grundſätzen ſeiner Lehre. Denn die Materie erſcheint ihm überhaupt, wie ſchon angeführt, als das Fließende in der Natur; nur der phyſiſche Körper hat dies Veränderliche zu ſeiner Eigenſchaft[4]. Wenn wir aber dieſen Grundſätzen folgen, können wir auch die Freiheit der Vernunft nicht für eine

---

1) De hom. opif. 7.

2) Ib. 9; 12 p. 71 sq.

3) Ib. 13 p. 75.

4) De an. et resurr. p. 257.

Sache reiner Geiſter anſehn. Dem Menſchen wenigſtens kommt ſie nur im Kampfe mit der Leidenſchaft zu; denn ihm war auch dieſe nothwendig, weil das Unvernünftige in dieſer Welt geſchaffen worden, mit welchem er in Verbindung ſtehen ſollte 1).

Einen Verſuch des Gregorius von Nyſſa finden wir allerdings dieſe ſich widerſprechenden Richtungen ſeiner Lehre mit einander zu vereinigen. Er meint nemlich, Gott habe vorausgewußt, daß der Menſch nicht in gradem Wege zur Tugend wandeln werde, daher habe er ihm die ſchlechtere und unvernünftige Natur angeſchaffen und die Weiſe der Erzeugung ihm beigelegt, in welcher er auf gleicher Stufe mit den vernunftloſen Thieren ſtehe 2). Allein ſo wie dieſer Ausweg ſchon an ſich bedenklich erſcheinen möchte, ſo drückt er auch gewiß die wahren Beweggründe des Gregor keinesweges aus. Vielmehr gehn wir auf die Grundſätze zurück, welche durch ſeine wiſſenſchaftliche Denkweiſe zuweilen nur mit geheimer, aber immer mit gleich ſtarker Kraft wirken, ſo werden wir ſagen müſſen, daß die Verbindung des Vernünftigen mit dem Leiblichen, des Vollkommenen mit dem Unvollkommenen ihm deswegen durchaus als nothwendig erſcheint, weil er die menſchliche Vernunft nur in einer allmälig fortſchreitenden Ausbildung ſich denken kann, welches auch im Allgemeinen damit übereinſtimmt, daß er das Werden als etwas Nothwendiges für alle Geſchöpfe anſieht. Wenigſtens in unſerm gegenwärtigen Zuſtande, nachdem der

---

1) De hom. opif. 18.

2) Ib. 17 p. 91.

Menſch einmal gefallen iſt — und an dem Fall Adam's hatte die ganze Menſchheit Theil, weil in Adam der Menſch überhaupt geſchaffen wurde [1]) —, iſt es ihm unzweifelhaft, daß alle Vernunft nur allmälig zugleich mit dem Körper wachſen könne [2]) und daß ſelbſt die Kinder, welche früh, noch ohne Sünde ſterben, doch im künftigen Leben unvollkommen ſein müſſen und erſt allmälig Wiſſenſchaft und Tugend in ſich zu entwickeln haben [3]). Wenn es daher auch von der urſprünglichen Schöpfung des Menſchen gelten mag, daß zuerſt die Pflanze und erſt nachher der Same war [4]), ſo muß doch für unſer gegenwärtiges Leben der Satz umgekehrt werden, und der Same, heißt es nun, gehe der Pflanze voraus [5]). Das Wachſen der Vernunft wird nun ganz nach der Analogie des phyſiſchen Wachsthums gedacht; im Samen liegt zwar ſchon die ganze Fülle des künftigen Daſeins; aber nach einer nothwendigen Folge der Dinge muß ſich alles erſt zur wirklichen Thätigkeit entwickeln, bis es zu ſeiner Vollendung gelangt [6]). Wenn aber Gregor die Tugend und alles Gute vom freien Willen abhängig machte, der erſt nach der Schöpfung eintreten konnte, ſo mußte er ja wohl auch überhaupt eingeſtehn, daß der urſprüngliche Zuſtand des Menſchen nur ein unvollkommener ſein könne. Was Gott vorausgeſehn haben ſoll, iſt eben nur, daß

---

1) De hom. opif. 16 p. 88.
2) De an. et resurr. p. 241.
3) De iis qui praemat. abr. p. 329 sq.
4) De an. et resurr. p. 258.
5) Ib. p. 241.
6) De hom. opif. 29.

der Menſch nicht gerades Weges ſein Heil gewinnen werde; aber auch ohnedies würde es eines Weges zum Heil bedurft haben. Das liegt in der Natur des Geſchöpfes und iſt unabhängig von der Sünde.

Aber wir müſſen noch einen andern Gegenſatz hierbei in Betracht ziehen, wenn wir einigermaßen den Sinn uns entwirren wollen, in welchem Gregorius von Nyſſa die entgegengeſetzten Richtungen ſeiner Lehre zuſammenſtellt. Früher ſind einige Stellen angeführt worden, in welchen eine Neigung ſich verrieth den Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem wie einen Gradunterſchied zu behandeln, und zwar im materialiſtiſchen Sinne. Allein dies ſind nur unvorſichtige Ausdrücke, welche ihm im Drange ſeiner entgegengeſetzten Richtungen oder aus Mangel an einem genauen Ausdruck entfielen. Das, was ſeine wahre Überzeugung über dieſen Gegenſatz bezeichnet, verliert ſich vielmehr in einen entſchiedenen Idealismus. Denn überall erblickt er das göttliche und geiſtige Sein in der Welt. Alles iſt eben nur dadurch, daß es in Gott oder, was daſſelbe iſt, im Seienden iſt; nur dadurch kommt ihm ein beharrliches, ewiges und unvergängliches Sein zu [1]). Gott iſt überall; nichts iſt, worin nicht Gott wäre, auch wenn der Teufel irgendwo ſein ſollte [2]). Es folgt daraus von ſelbſt, daß nur das Unvergängliche wahrhaft iſt und daß alſo der Körper dem wahrhaft

---

[1]) Or. cat. 25; 32 p. 93. οὐ γὰρ ἄν τι διαμείνοι ἐν τῷ εἶναι μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει.

[2]) C. Arian. et Sabell. p. 9.

Seienden nicht angehören kann, weil er als vergänglich angeſehn werden muß[1]. Die Seele dagegen iſt das Göttliche, Unſterbliche in uns und in der ganzen Welt; ſie wird nicht aufgelöſt, weil ſie nicht zuſammengeſetzt iſt[2]. Diejenigen werden vom Gregorius einer ganz ſinnloſen Vorſtellung beſchuldigt, welche dem blinden Geſchick und den körperlichen Kräften alles, was uns betrifft, unterwerfen wollen; denn das Seelenloſe, welches keinen eigenen Trieb für ſich, keine Überlegung, keinen Gedanken und keine Tugend habe, das ſei in Wahrheit nicht vorhanden; es habe kein eigenes Beſtehen, kein Für-ſich-ſein; es ſei das Nichtſeiende[3]. Dies ſind keine übertriebene Ausdrücke, ſondern die hierin ausgeſprochene Überzeugung von der Nichtigkeit des Körperlichen oder Nicht-Geiſtigen ſteht dem Gregorius feſt, und er beruft ſich zum Beweiſe derſelben auf eine Anſicht vom Körperlichen, welche ſchon vor ſeiner Zeit der Platoniſche Idealismus ausgebildet hatte[4]. Alles, bemerkt er, woraus die ſinnlichen Dinge beſtehn, und was die Materie bildet, iſt doch an ſich unkörperlich, wie Farbe, Geſtalt, Schwere, Zwiſchenraum, Größe und eine jede Eigenſchaft; alles dies beſteht nur in der Vorſtellung, iſt Vernunft und Gedanke, eine überſinnliche Kraft und nur in dem Zuſammenkommen und der Vereinigung dieſer

---

1) De vita Mos. p. 236.

2) Or. cat. 8 p. 61.

3) C. fatum p. 67. τὸ ἄψυχόν τε καὶ ἀνυπόστατον. Ib. p. 71. ὃ δὲ μήτε ψυχὴν, μήτε προαίρεσιν ἔχει, μήτε κατ' ἰδίαν θεωρεῖται ὑπόστασιν κτλ.

4) S. m. Geſch. der alten Phil. IV S. 561 Anm.

Beſtimmungen der Größe und der Eigenſchaften wird es zum Körper [1]. Wir ſehen hier, in welchem Sinne Gregor den Körper als etwas Zuſammengeſetztes, die Seele aber als etwas Einfaches und Unauflösliches betrachtet. In der ſinnlichen Erſcheinung haben wir, wie Platon lehrt, nur eine Verwirrung der Ideen oder des überſinnlichen zu erblicken.

Von dieſer Anſicht aus verſchwinden nun in der That viele von den Schwierigkeiten, welche ſeine Lehre auf den erſten Anblick darbietet. Aber die ſinnliche, körperliche Schöpfung verſchwindet darnach auch ganz und die Verbindung der Seele mit dem Leibe erſcheint nicht als eine Einrichtung der Natur, ſondern nur als eine verworrene Vorſtellungsweiſe, in welcher wir die von Gott geſetzten Gedanken nicht gehörig zu ſondern wiſſen. Doch Gregorius iſt nicht ſo kühn dieſen Gedanken, der doch mit ſeiner

---

[1] De an. et resurr. p. 240. οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σῶμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν· ἡ δὲ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τούτων καὶ ἕνωσις σῶμα γίνεται. In hexaëm. p. 7. — ἃ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. De hom. opif. 24. νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα κτλ. — — τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν. Dieſe Anſicht wird geltend gemacht, um die Möglichkeit zu zeigen, daß Gott die ſinnliche Welt geſchaffen habe. Gottes λόγος durchdringt daher alles. Damit hängt denn auch die myſtiſche Kraft zuſammen, welche Greg. in den materiellen Dingen findet, die zu den Sacramenten gebraucht werden. Wenn gewiſſe λόγοι die Materie bilden ſollen, ſo iſt dabei an die σοφοί τε καὶ τεχνικοὶ λόγοι zu denken, mit welchen die θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφὴ alles durchdringen ſoll. De an. et resurr. p. 188.

Lehre auf das Innigſte verſchlungen iſt, durch alle Theile ſeines theologiſchen Syſtems geltend zu machen. Für die kirchliche Vorſtellungsweiſe, für die Faſſungskraft der Gemeinde war er unſtreitig nicht geeignet. Eben deswegen, kann man ſagen, regt ihn Gregorius nur hie und da an, ohne ihn als den Punkt geltend zu machen, von welchem aus ſo viele Zweifel ſich ihm löſten. Dies beweiſt aber auch ohne Zweifel, daß ihm das philoſophiſche Intereſſe, welches er hegt, von ſeiner kirchlichen Wirkſamkeit abhängig iſt, und zwiſchen beiden ſchwankend ſcheint Gregor ſelbſt keine Sicherheit in der Auffaſſung ſeiner Lehren gefunden zu haben.

Überlegen wir den Gang der Entwicklung, in welcher die Kirchenlehre ſich gebildet hatte, ſo wird das Hervorbrechen dieſer idealiſtiſchen Richtung beim Gregorius von Nyſſa uns nicht befremden. Auf Freiheit und geiſtiges Leben ein ausſchließendes Gewicht zu legen war man immer mehr gewöhnt worden. Das Phyſiſche erſchien nur als ein Mittel. Doch ſo lange die ſtoiſche Lehre einen vorherſchenden Einfluß ausübte, mußten die Keime des Idealismus verdeckt bleiben. Da man das Phyſiſche vernachläſſigte, wurde man ſich deſſen nicht recht bewußt, daß der Kern der Lehre die Wahrheit der körperlichen Natur untergrub. Aber die phyſiſchen Vorſtellungsweiſen der Stoiker waren jetzt durch den Idealismus der Neu-Platoniker verdrängt worden, und die Neigung des Gregorius von Nyſſa zur Naturforſchung mußte ihn dazu antreiben, das in das Licht zu ſetzen, was aus den allgemeinen Grundſätzen der Kirchenlehre über das Weſen des Körperlichen ſich zu ergeben ſchien.

Aber die Kirchenlehre geſtattete ihm doch nicht in allen Punkten eine freie Entwicklung ſeiner idealiſtiſchen Neigung, und Gregorius von Nyſſa iſt keineswegs frei genug von den Meinungen ſeiner Zeit, um über die Bedenklichkeiten ſich wegzuſetzen, welche die gewöhnliche Auslegung der kirchlichen Lehrſätze ihm entgegenſtellte. Das ſehen wir an ſeiner Art die Lehre von der Auferſtehung der Leiber zu behandeln. Zwar Origenes hatte dieſen Punkt des chriſtlichen Glaubens durch ſeinen Begriff des vernünftigen Samenverhältniſſes zu vergeiſtigen geſtrebt; aber dieſe Denkweiſe hatte misfallen; man wollte nicht gelten laſſen, daß ſie die Auferſtehung der Leiber wahrhaft anerkenne. Auch konnte ihr Gregorius nicht völlig beiſtimmen, denn ſie ſtand im Zuſammenhange mit der Annahme einer kreisartigen Wiederkehr immer neuer und neuer Weltbildungen, welche er verwarf. Dennoch ſind ſeine Anſichten über dieſen Punkt den Meinungen des Origenes ſehr ähnlich. Es iſt nur eine ungenügende Formel, welche er gebraucht, wenn er die Auferſtehung als eine Wiederherſtellung des Menſchen in ſeinen alten Stand vor der Sünde beſchreibt [1]; ebenſo iſt es auch nicht völlig ſeiner Anſicht entſprechend, wenn er der Seele eine gewiſſe phyſiſche Liebe zu den Elementen ihres frühern Leibes zuſchreibt, vermöge welcher ſie in der Auferſtehung dieſe wieder an ſich ziehe und zu einem Leibe vereinige [2]. Denn indem er uns eine fortſchreitende Entwicklung verſpricht, ermangelt er auch nicht in der Auferſtehung einen

---

[1] De hom. opif. 17 p. 90.

[2] Ib. 27; de an. et resurr. p. 243.

Leib von größerer Schönheit zu erwarten, als unſere gegenwärtige iſt und gewiß auch als die zuerſt empfangene war [1]). Dies iſt überhaupt die Anſicht, welche er vorherrſchend geltend macht, daß unſer Leib wie ein Same ſei, welcher ſich entwickle und durch den Tod, wie durch die Verweſung, zu einer ſchönern Geſtalt umgebildet werde; da werde er nun nicht mehr ganz derſelbe, aber auch noch derſelbe ſein [2]). Dies kommt nun der Anſicht des Origenes ſehr nahe; doch indem dabei ſtrenger der Gedanke feſtgehalten wird, daß der Körper doch ein Körper bleibe, wiſſen wir es mit der Meinung des Gregor nicht gut zu vereinen, daß ein jeder Körper nur eine Vermiſchung der Gedanken ſei, welche doch in der Vollendung aller Dinge ohne alle Verwirrung geſondert und geordnet ſein ſollten.

Wir ſehen alſo, die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundlagen ſeiner Überzeugungen ſind von ihm bis zu ihrer endlichen Entſcheidung nicht durchgeführt worden; aber die philoſophiſche Bildung, welche er beſitzt, beweiſt ſich doch nicht ohne Frucht für die weitere Ausbildung der Kirchenlehre, welche er zugleich zu vertheidigen und begreiflicher zu machen ſtrebte, ſo weit es die allgemeine Faſſungskraft der Kirchenlehrer ſeiner Zeit verſtattete. Er hält dabei feſt an die Anſicht, daß die geſchaffene Vernunft nach der Weiſe aller zeitlichen Dinge anhebend von einer ihr gegebenen Natur in einer beſtimmten Folge ſich entwickeln ſoll, aber ihrem Begriffe nach dies nur durch eigene freie Thätigkeit vermag, obwohl ſie hierbei unter der Leitung Gottes ſteht. So ſoll ſie zuletzt auch durch ihre eigene Thätigkeit die Vollkommenheit gewinnen, welche Gott ihr beſtimmt hat, doch nur vermittelſt der Thätigkeit des heiligen Geiſtes, welcher alles vollendet. Daher gelangen wir zur Erkenntniß unſer ſelbſt und Gottes nur durch die Energien, welche von uns und von Gott ausgehn und dem Laufe der Welt angehören. Nur in dieſen erkennen wir das Weſen in einer analogen Erkenntniß, weil die Energien dem Weſen entſprechen. Dieſe Erkenntniß ſoll ſich immer mehr vollenden; das iſt der Zweck Gottes mit ſeiner Schöpfung, und dieſem Zwecke muß alles dienen, ſo daß auch hiernach die Thätigkeiten der freien Weſen in der Welt nicht minder, als die Thätigkeiten Gottes ſtreben. Daher ſpricht es Gregor von der einen Seite zuverſichtlich aus, daß eines jeden freier Wille ſein Geſchick ſei [1]), daß ein jeder nur durch ſein eigenes Denken und Schauen das wahre Gut, die Erkenntniß und das Schauen Gottes, ergreifen könne, daß deswegen von einer Belohnung des Guten, ebenſo wie von einer Beſtrafung des Böſen nur im uneigentlichen Sinne geſprochen werden könne [2]), und daß die geiſtige Geburt, anders als die leibliche, von dem Willen deſſen abhänge, welcher ſie erfahre [3]). Von der andern Seite aber iſt es ihm auch gewiß, daß nur der Schöpfer, welcher zuerſt das Leben verliehen hat, auch zum zweitenmal es verleihen und vom Tode der Sünde zum Guten uns zurückführen kann [1], ſo wie er auch allein im heiligen Geiſte Gottes die Kraft entdeckt, welche uns vollkommen machen kann, und alle Anſtalten, die zu unſerm Heile nöthig ſind, die Genugthuung, die Erlöſung, das Gericht, welches beſſert, das Feuer, welches reinigt, von Gott herleitet [2]. So erblickt er uns nun in einer Laufbahn, welche uns immer weiter und weiter führen ſoll; denn das Göttliche, welches ſich uns mittheilt, hat keine Grenze, und unſere Fähigkeit es zu faſſen erweitert ſich um ſo mehr, je ſtärker wir die Nahrung an uns ziehen, welche es uns darbietet [3]. Weit hinaus über unſer gegenwärtiges Leben erſtreckt ſich dieſer Weg, welchen wir zu wandeln haben; das Leben aber, welches ſich künftig an unſer gegenwärtiges anſchließen wird, kann nur als eine Fortſetzung von dieſem in einer ganz ähnlichen Weiſe gedacht werden [4].

---

[1]) De an. et resurr. p. 230. Auch hier iſt wieder von einem leichtern und luftartigen Leibe die Rede.

[2]) Ib. p. 256 sqq.

---

[1] C. fat. p. 78. ὅτι μοῖρα καὶ εἱμαρμένη ἡ ἑκάστου προαίρεσις γίνεται, τὸ δοκοῦν κατ' ἐξουσίαν προαιρουμένης.

[2] De iis qui praemat. abr. p. 327 sq.

[3] Or. cat. 39 in.

Bei dieſer Denkweiſe muß ihm nun freilich das Böſe, wie es vorhanden iſt, einen Anſtoß geben. Wir haben früher bemerkt, daß er nicht in der beſten Übereinſtimmung mit ſeinen Grundſätzen es abzuleiten ſuchte aus der noth-

---

1) Ib. 8 fin. τῷ γὰρ ἐξ ἀρχῆς τὴν ζωὴν δεδωκότι μόνον δυνατὸν ἦν καὶ πρέπον ἅμα καὶ ἀπολλυμένην ἀνακαλέσασθαι.

2) Ib. 8 p. 61; 26; 35 fin.

3) De an. et resurr. p. 230. τῆς γὰρ πηγῆς τῶν ἀγαθῶν ἀνέκλειπτα πηγαζούσης ἡ τοῦ μετέχοντος φύσις διὰ τὸ μηδὲν τοῦ λαμβανομένου περιττωματικόν τε εἶναι καὶ ἄχρηστον ὅλον τὸ εἰσρέον προσθήκην τοῦ ἰδίου ποιουμένη μεγέθους ἑλκτικωτέρα τε ἅμα τοῦ κρείττονος καὶ πολυχωρητοτέρα γίνεται κτλ. Das περιττωματικὸν läßt Ariſtoteliſche Phyſik durchblicken.

4) De iis qui praemat. abr. p. 329.

wendigen Verbindung, in welcher die leidenſchaftlichen Bewegungen unſerer Seele oder auch nur das Sinnliche mit unſerm vernünftigen Weſen ſtehen ſollten. Im Allgemeinen aber beſeitigt er die Frage nach ſeiner Natur auf dieſelbe leichte Weiſe, in welcher es die ganze Philoſophie der frühern Kirchenlehrer genommen hatte. Es iſt ihm nur eine Beraubung oder gar eine Abweſenheit des Guten oder des Seienden [1], nicht etwas ſchlechthin Nichtiges, aber eine Miſchung aus dem Nichtigen und dem Wahren; denn etwas Gutes muß es immer an ſich tragen, weil es uns ſonſt nicht verführen könnte durch den Schein des Guten [2]. Doch muß man dabei im Auge haben, daß er das Böſe nur als ein Erzeugniß der Freiheit, nicht als eine Beraubung von Natur betrachtet; denn ſonſt würde es ihm als eine der niedern Entwicklungsſtufen des vernünftigen Lebens erſcheinen können, welches keinesweges der Sinn ſeiner Lehre iſt; vielmehr ſetzt er es ausdrücklich, wie ſchon früher bemerkt, als eine Abweichung von der vorgeſchriebenen Bahn der Entwicklung durch unſern freien Willen [3] und findet darin auch, was unſtreitig über das Verneinende hinausgeht, einen Zwieſpalt der Seele, in welchem ſie auf der einen Seite von Gott angezogen wird, von der andern Seite aber durch das Materielle ſich leiten läßt [4]. Die Schwierig-

---

1) Or. cat. 5 p. 53; 6 p. 55; 7 p. 56; 28 p. 68. φύσις δὲ κακίας οὐκ ἔστι.

2) De hom. opif. 20.

3) Or. cat. 5 p. 53. ἀλλ' ἐμφύεταί πως τὸ κακὸν ἔνδοθεν τῇ προαιρέσει τότε συνιστάμενον, ὅταν τις ἀπὸ τοῦ καλοῦ γένηται τῆς ψυχῆς ἀναχώρησις.

4) De an. et resurr. p. 226 sq.

keit, welche es ihm erregt, liegt nun aber hauptſächlich darin zu zeigen, wie es in die allgemeine Ordnung der Welt paſſe, welche unter der Leitung Gottes ſteht. Denn dieſe darf doch auch nicht einmal durch die Freiheit des Menſchen unterbrochen werden, da Gottes Kraft in allen Dingen, ſelbſt im Teufel wirkſam iſt und ſeine Vorſehung auch die Schwäche der Menſchen bedacht hat. Deswegen ſucht Gregor auch noch die Zwecke des Böſen auf. Seine Anſicht hierüber, welche er jedoch nicht für etwas vollkommen Sicheres ausgeben will — denn das Wahre hierüber möchten nur die wiſſen, welche in die Myſterien des Paradiſes eingeweiht wären 1) — ſchließt ſich an ältere Lehren an 2), daß die Sünde dazu gedient habe die Vielheit des menſchlichen Geſchlechts zu vermehren, weil es ohne dieſelbe bei der Zweiheit der erſten Menſchen geblieben wäre 3).

Die Geburt der Menſchen aber, welche durch die Sünde ihren Anfang genommen hat, muß doch auch einmal ihr Ende nehmen, nachdem die ganze Zahl der Seelen erfüllt iſt, welche zur Geburt beſtimmt ſind 4). Denn

---

1) De hom. opif. 17 p. 90.

2) An gnoſtiſche Lehren iſt ſchwerlich zu denken; aber wahrſcheinlich an Platoniſche oder Manichäiſche. Ein Einfluß der Manichäer auf den Gregorius von Nyſſa leuchtet an verſchiedenen Punkten durch, wie ſehr auch ſeine Anſicht im Ganzen ihnen feindlich iſt.

3) L. l. p. 89. ὥστε λυσιτελῆσαι τρόπον τινὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισελθοῦσαν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων· ἔμεινε γὰρ ἂν ἐν τῇ τῶν πρωτοπλάστων δυάδι τὸ ἀνθρώπινον γένος μὴ τοῦ κατὰ τὸν θάνατον φόβου πρὸς διαδοχὴν τὴν φύσιν ἀνακινήσαντος. De an. et resurr. p. 258.

4) De an. et resurr. p. 243; de hom. opif. 22. τῆς ἀνθρω-

wir haben ſchon früher bemerkt, daß Gregorius einen jeden Gedanken an eine unzählbare Zahl von Seelen verwirft. Dann wird aber auch das Ende der Zeit und der Welt eintreten; dann wird auch das Böſe verſchwinden. Denn das Böſe und die vergängliche Natur dürfen nicht dem Guten und Ewigen gleichgeſetzt werden, ſondern ſo wie das Letztere feſt iſt und einen unbegrenzten Umfang hat, ſo daß es einen unaufhörlichen Fortgang geſtattet, ſo hat das Veränderliche unſerer Natur, alſo auch das Böſe nichts Feſtes, und die Schlechtigkeit iſt in beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen, ſo daß ſie, nachdem ihr Lauf vollbracht iſt, in das Gute umſchlagen muß [1]. Man kann daher wohl fragen, warum Gott dem Böſen ſo lange ſeinen Fortgang gelaſſen habe; aber aus dem Vorigen ergiebt ſich auch die Antwort von ſelbſt. Gregor betrachtet die Geſchichte desſelben wie den Verlauf einer Krankheit. So wie ein methodiſch verfahrender Arzt die Krankheit nicht ſogleich in ihrem Beginn unterbricht, ſondern abwartet, bis ſie das verborgene Übel nach außen getrieben hat, um es alsdann gründlich zu heben, ſo hat auch Gott zugelaſſen, daß die Bosheit ſich ganz entwickle, damit keine Art derſelben in den Menſchen unerſchöpft bleibe, und erſt alsdann hat er ihnen die Heilung geſendet [2].

πίνης φύσεως κατὰ τὸ προεγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξησιν.

[1] De hom. opif. 21. μὴ γὰρ προϊούσης κακίας ἐπὶ τὸ ἀόριστον, ἀλλ' ἀναγκαίοις πέρασι καταληφθείσης ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται. De an. et resurr. p. 212; 229.

[2] Or. cat. 29. ἐπεὶ οὖν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἔφθασε μέτρον ἡ κακία καὶ οὐδὲν ἔτι πονηρίας εἶδος ἐν ἀνθρώποις ἀτόλμητον ἦν,

Alles in der Welt hat ſeinen natürlichen Verlauf bis zu einem höchſten Punkte hinan; alsdann aber beginnt ſein Gegenſatz ſich fühlbar zu machen; ſo der Tag, ſo nicht minder die Nacht; eben ſo natürlich die Nacht der Sünde, damit aus ihr zuletzt der Tag des Heiles ſich erzeuge [1]. Aus derſelben Analogie des Sittlichen mit dem Natürlichen geht es auch hervor, daß die Erſcheinung des Herrn nicht ſogleich alles Böſe hat vertilgen können; denn ſo wie alles Leben nur allmälig abſtirbt, ſo ſtirbt auch nur allmälig die Sünde, welche der Böſe unter den Menſchen geſäet hat. Sie iſt einem Gewürme gleich, welches am Kopfe zum Tode verwundet, noch eine Zeit lang im Schwanze Leben bewahrt [2]. Doch alle dieſe Überbleibſel der ſündlichen Verwirrung in der Welt nach der Erlöſung dürfen nur als Spuren einer abſterbenden Natur gedacht werden. Der göttliche Wille darf nicht unvollendet bleiben. Er leitet in dem natürlichen Gange der Dinge zuletzt alles dahin, daß alles Böſe verſchwinde und alle vernünftige Weſen ein Feſt in der Vollendung des Guten feiern. Dieſes Feſt iſt das Bekenntniß und die Erkenntniß des wahrhaft Seienden [3]. Dies iſt der Zweck Gottes, welchen nichts vereiteln kann, daß die ganze Fülle unſerer Natur ſich vollende durch einen jeden

---

ὡς ἂν διὰ πάσης τῆς ἀῤῥωστίας προχωρήσειεν ἡ θεράπεια, τούτου χάριν οὐκ ἀρχομένην, ἀλλὰ τελειωθεῖσαν θεραπεύει τὴν νόσον. In diem nat. Chr. p. 341.

[1] In diem nat. Chr. p. 340 sqq.

[2] Ib. p. 342 sq.; or. cat. 30.

[3] De an. et resurr. p. 244 sqq. πάντων μία καὶ σύμφωνος ἑορτή. — — ἑορτὴ δέ ἐστιν ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις.

einzelnen Menſchen, daß wir alle dadurch Theil erhalten an allem Schönen oder, was daſſelbe iſt, daß wir Theil haben ſollen an der unausſprechlichen Schönheit Gottes, in ihr ſelbſt ſeiend, mögen wir nun hierzu gelangen uns reinigend ſchon in dieſem Leben, oder im künftigen Leben durch das reinigende Feuer geheiligt oder auch durch eine Entwicklung, welche den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, wie er in dieſem Leben herſcht, gar nicht kennen gelernt hat [1].

Wenn es ein weſentlicher Zug der chriſtlichen Denkart iſt, der Sehnſucht nach dem Zukünftigen, nach der Erfüllung der göttlichen Verheißungen ſich zu überlaſſen, ſo finden wir dieſen Zug bei Gregorius von Nyſſa auf das Vollkommenſte ausgeprägt. Er verhehlt ſich zwar nicht, daß die Gedanken, welche dieſer Sehnſucht entſprießen, über die Beſchränktheit unſerer gegenwärtigen Faſſungskraft hinausgehn, daß nur die Wahrheit ſelbſt wiſſen könne, ob ſie der Wahrheit ſich nähern [2]; aber dies kann ihn nicht davon zurückhalten ſeinen Gedanken darüber freien Lauf zu laſſen. Mit den lebhafteſten Bildern malt er ſich nun die Zukunft oder vielmehr die Vollendung der Zeit aus, welche wir zu erwarten haben. Denn die Zeit und alles vergängliche Weſen werden vergehen, ſo wie ſie entſtanden ſind. Alles was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Wer daher den Beginn der Zeit und der Bewegung annimmt, wer die Welt als Schöpfung Gottes anſieht, der kann nicht zweifeln, daß die Zeit und die Bewegung ein Ende haben werden[1]. Aber ſo wie unſere Gedanken in der Zeit und im Werden ſich bildend der Formen der Erſcheinung ſich nicht überheben können, ſo begegnet es doch auch dem Gregor, daß er das ewige Leben ſchildernd Ungehöriges mit einmiſcht. Er beſchreibt das Leben der Vernunft als ein beſtändiges Fortſchreiten in dem Gewinn göttlicher Güter, in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit[2]. Hauptſache jedoch iſt ihm, daß wir dieſelben bleiben im ewigen Leben, welche wir in dieſem zeitlichen waren, nur zurückkehrend zu der Vollkommenheit unſerer Natur, welche wir vor der Sünde beſaßen, aber auch nicht mehr beſchränkt von irgend einer Beſonderheit der Natur, ſondern ſo, daß wir alles Schöne uns eigen gemacht haben, was nicht allein allen Menſchen, ſondern auch allen übrigen Geſchöpfen, Pflanzen und Thieren, beiwohnt. Man ſieht, dies geht darauf aus uns die Vollkommenheit der ganzen Welt zu verſprechen, ja über dieſelbe uns emporzuführen, indem wir nicht ſowohl eine Welt im Kleinen, als ein vollkommenes Abbild Gottes werden ſollen. Denn nur der pſychiſche Körper hat die Natur des Weltlichen an ſich, immer im

---

[1] De an. et resurr. p. 254. σκοπὸς δὲ αὐτῷ (sc. τῷ Θεῷ) εἷς τὸ τελειωθέντος ἤδη διὰ τῶν καθ' ἕκαστον ἀνθρώπων παντὸς τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν πληρώματος, τῶν μὲν εὐθὺς ἤδη κατὰ τὸν βίον τοῦτον ἀπὸ κακίας κεκαθαρμένων, τῶν δὲ μετὰ ταῦτα διὰ τοῦ πυρὸς τοῖς καθήκουσι χρόνοις ἰατρευθέντων, τῶν δὲ ἐπ' ἴσης καὶ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ τὴν πεῖραν παρὰ τὸν τῇδε βίον ἀγνοησάντων, πᾶσι προθεῖναι τὴν μετουσίαν τῶν ἐν αὐτῷ καλῶν, ἅπερ φησὶν ἡ γραφὴ μήτε ὀφθαλμὸν ἰδεῖν, μήτε ἀκοὴν δέξασθαι, μήτε λογισμοῖς ἐφικτὰ γενέσθαι. Der dritte Fall findet bei denen ſtatt, welche als unſchuldige Kinder geſtorben ſind.

[2] De hom. opif. 22 p. 101.

---

[1] De hom. opif. 22 p. 102 sq.

[2] De an. et resurr. p. 229 sq.

Fluſſe und der Bewegung aus einem Zuſtande in den andern ſich umzuwandeln; der geiſtige Körper aber, welchen wir im künftigen Leben annehmen ſollen, wird alle Arten der Schönheit unwandelbar in ſich umfaſſen, in ihm werden wir in allen Dingen der Vollkommenheit theilhaftig ſein [1]).

In allen den Beſchreibungen aber, in welchen Gregor von Nyſſa die Vollendung aller Dinge feiert, iſt es Vorausſetzung, daß in ihr alles Böſe verſchwinden werde. Nur in der Vereinigung aller Dinge zu einer vollkommenen Schönheit des Seins, in welcher kein Misklang, keine Scheidung und kein Widerſpruch ſtattfinden, kann er den Zweck dieſer von Gott geordneten Welt finden. Wie dies von allen Weſen gilt, ſo beſonders von den vernünftigen Weſen, in welchen die Wahrheit der Welt beruht. Ohne Ausnahme ſollen ſie zu einem Feſte vereinigt werden, in welchem alle irdiſche und himmliſche Mächte vor dem Herrn ihr Knie beugen und bekennen, daß Jeſus Chriſtus der Herr iſt zur Ehre Gottes des Vaters [2]). Daher beſteht auch der Unterſchied des tugendhaften und laſterhaften Lebens nur darin, daß man ſchneller oder langſamer der gehofften Seligkeit theilhaftig und nach dem Maße ſeiner Thaten durch Lohn oder Strafe zum Ziele des Lebens geführt wird [1]. Von dieſer endlichen Herlichkeit, welche wir zu erwarten haben, darf auch der Teufel nicht ausgeſchloſſen werden. Wenn auch die Erlöſung wider ſeinen Willen und gleichſam, indem er betrogen wurde, ſich vollziehen mußte, ſo ſollte ſie ihm doch zum Beſten gereichen; auch er ſoll in Verfolg derſelben gereinigt und vom Böſen geheiligt werden [2]. Der Einwurf, welchen man gegen dieſe Lehre von der Gerechtigkeit Gottes hernahm, kann ihn nicht bewegen; denn die Gerechtigkeit iſt mit der Güte eins, weil nur eine Tugend iſt [3]. Auch ſoll ja alles Böſe ſeine Strafe dulden und nur durch ſie gereinigt, zur Einſicht und Beſſerung geführt ſollen die, welche dem Böſen ſich ergeben haben, endlich zur Seligkeit gelangen. Dazu aber hat Gott die vernünftigen Weſen gemacht Gefäße des Guten zu ſein; dieſer ſein Wille kann nicht ohne Erfolg bleiben. Nur im Willen beſteht das Böſe, wenn aber Gottes Wille in Allen herſcht, dann iſt alles Böſe verſchwunden und das wahrhaft Nichtſeiende durchaus nicht mehr vorhanden [4]. Dieſe Lehre, welche auch Gregorius von Nazianz theilt [1]), hat man aus der Neigung dieſes Kirchenvaters und ſeiner Genoſſen zur Denkweiſe des Origenes ableiten wollen, ohne zu bemerken, daß doch die Anſichten des Gregor von Nyſſa von den letzten Dingen weſentlich von der Lehre des Origenes über dieſen Punkt abweichen. Ohne auf die Verſchiedenheit der Gründe bei dem einen und dem andern Kirchenvater großes Gewicht zu legen, wollen wir nur darauf aufmerkſam machen, was für den Entwicklungsgang der Lehre wichtig iſt, daß dieſe Anſichten von der Ausſcheidung alles Böſen aus der Welt in der engſten Verbindung ſtehen mit der Lehre vom heiligen Geiſte als dem Vollender aller Dinge zu einer wahren und unerſchütterlichen Einheit alles Guten, von welcher Lehre beim Origenes nichts in entwickelter Geſtalt zu finden iſt.

---

[1]) De an. et resurr. p. 257. ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐναφεῖσα τῷ θανάτῳ πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα, ὅσα διὰ τῆς ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἐπεκτήσατο, — — ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν· ἀλλ' ὥσπερ τις στάχυν τινὰ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν μεθίσταται καὶ τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐν παντὶ τελειότητα καὶ τὸ μηκέτι τὴν ζωὴν αὐτῆς οἰκονομεῖσθαι τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν, ἀλλ' εἰς πνευματικήν καὶ ἀπαθῆ μεταβῆναι κατάστασιν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ σώματος ἰδιότης τὸ ἀεὶ διά τινος ῥοῆς καὶ κινήσεως ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν εἰς ἕτερον· ἃ γὰρ νῦν οὐκ ἐν ἀνθρώποις μόνον ὁρῶμεν καλά, ἀλλὰ καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν βοσκήμασιν, τούτων οὐδὲν ἐν τῷ τότε βίῳ ὑπολειφθήσεται.

[2]) De an. et resurr. p. 244 sqq.

---

[1] De an. et resurr. p. 255. *ἡ δὲ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἢ κακίαν βίου διαφορὰ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα κατὰ τοῦτο δειχθήσεται μάλιστα, ἐν τῷ θᾶττον ἢ σχολαιότερον μετασχεῖν τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος κτλ.*

[2] Or. cat. 26.

[3] Ib. 20.

[4] De an. et resurr. p. 227 sqq. *χρὴ γὰρ πάντη καὶ πάντως ἐξαιρεθῆναί ποτε τὸ κακὸν ἐκ τοῦ ὄντος καὶ — — τὸ ἐν τῷ ὄντι*

Wie man nun auch urtheilen möge über die Vermuthungen, durch welche Gregorius von Nyſſa das Zukünftige ſich zu erhellen ſucht, ſo zeigen ſie doch unſtreitig, wie kräftig auf ihn die Verheißungen des Chriſtenthums wirkten, indem ſie ihn über einige Vorurtheile ſeiner Zeit entſchieden erhoben, mit andern wenigſtens eine verſöhnende Abkunft ſuchen ließen. Auch hierin wird man ſeinen philoſophiſchen Sinn nicht verkennen. Es iſt aber ſehr merkwürdig, wie leicht Gregorius von Nyſſa auf

---

μὴ ὂν μηδ' εἶναι ὅλως· ἐπειδὴ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει, ὅταν πᾶσα προαίρεσις ἐν τῷ θεῷ γένηται, εἰς παντελῆ ἀφανισμὸν ἡ κακία μεταχωρήσει τῷ μηδὲν αὐτῆς ὑπολειφθῆναι δοχεῖον. — — εἰ γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὁ θεὸς ἔσται, ἡ κακία δηλαδὴ ἐν τοῖς οὖσιν οὐκ ἔσται.

[1] Orat. XXX, 6 p. 544. Vergl. Ullmann Gregor v. Naz. S. 458; 504 f.

der einen Seite ſich losmacht, wie feſt er dagegen von der andern Seite gehalten wird. Gewiß war das Vorurtheil — wenn es ein ſolches iſt — nicht ſchwach, welches den Teufel und ſeine Geſellen, welches alle nicht zur chriſtlichen Gemeinſchaft in dieſem Leben Gelangte für immer verdammte. Es beruhte auf dem Beſtreben die chriſtliche Kirche als eine geſchloſſene Einheit zu betrachten, auf dem durch langen Kampf genährten Haſſe gegen alle Widerſacher der chriſtlichen Sache; aber dennoch weiß Gregor es zu überwinden und erklärt ſich darüber ohne alle Zweideutigkeit. Dagegen die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches, wie wenig ſie auch mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen über die Natur des Körpers übereinſtimmt, er ſucht ſie dennoch nur zu deuten; das Bildliche, welches in ihr iſt, ermuthigt ihn wohl ſie nicht im wörtlichſten Sinne zu nehmen; aber dennoch ſucht er ſeine Meinungen ihr möglichſt anzubequemen. Von unſerm gegenwärtigen Standpunkte aus dürfte man eher das umgekehrte Verfahren erwarten. Es ſind aber verſchiedene Gründe, aus welchen man jenes verſchiedene Verfahren des Gregor gegen die ihm entgegenſtehenden Meinungen ſich erklären kann. Die Lehre von der Auferſtehung der Leiber hatte ihre Stelle in den Glaubensformeln aller Zeiten behauptet; eine ſolche Stellung hatte die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen nicht erhalten; über die Äußerungen, welche in der heiligen Schrift ſie zu bezeugen ſchienen, konnte man leichter durch Deutung ſich hinwegſetzen; eine Reihe von Kirchenvätern von der Alexandriniſchen Schule ausgehend hatte in ähnlicher Weiſe, wie Gregorius von Nyſſa, über dieſen Punkt ſich ausgeſprochen; überdies war der Kampf zwiſchen den Chriſten und ihren Widerſachern jetzt ſchon gemäßigter. Dies ſind äußere Momente, welche zu offener Verwerfung dieſer Lehre wirken konnten. Aber entſcheidender waren nun wohl die innern Beweggründe. Da leuchtete es ein, daß in der Vollendung aller Dinge nichts Widerwärtiges, nichts Böſes beſtehen dürfe; der Wille Gottes muß ſeine Erfüllung haben in der vollkommenen Schönheit und Güte der erneuten Schöpfung. Hatte doch eben die Entwicklung der Kirchenlehre die göttliche und allmächtige Gewalt des heiligen Geiſtes gegen alle entgegenſtehende Meinungen ſiegreich behauptet; nur beſeligend kann ſie wirken; die Einheit aller Dinge in vollendeter Übereinſtimmung muß ſie herbeiführen. Viel weniger unzweideutig war dem Gregorius von Nyſſa der Gegenſatz zwiſchen Geiſtigem und Körperlichem, auf welchem die Lehre von der Auferſtehung des Körpers beruht, zur Entſcheidung gekommen. Sein Idealismus neigte ſich freilich dahin das Körperliche nur in der Verwirrung geiſtiger Begriffe zu finden; aber auch die Begriffe der Phyſik, welche er aus der alten Philoſophie ſich angeeignet hat, üben eine große Gewalt über ihn; das Natürliche erſcheint ihm doch nicht wie das Böſe, nur als etwas durch den menſchlichen Willen Entſtandenes und daher auch Vergängliches, ſondern es iſt eine nothwendige Ordnung, eine Einſetzung Gottes in dem Wechſelverkehr begriffsmäßig von einander geſonderter Weſen. Was ſo in Gottes Willen gegründet iſt, ſollte das nur ein vergängliches Daſein haben? So iſt eine Ahndung in ihm, daß der Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft, welcher mit dem Gegenſatze zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem ihm zuſammenfließt, nicht durch die Aufopferung des einen ſeiner Glieder gelöſt werden dürfe. Da bietet ihm nun die kirchliche Überlieferung die Vorſtellung eines geiſtigen Leibes dar, durch welche er ſich zu helfen ſucht.

Forſchen wir weiter nach, ſo werden wir mit dieſer ungenügenden Aushülfe — ungenügend, weil ſie nur beide Glieder des Gegenſatzes nackt neben einander ſtellt — die Denkweiſe des Gregorius von Nyſſa in der engſten Verbindung finden. Wir haben früher auseinandergeſetzt, wie ihm die Erklärung des natürlichen Werdens, der ſinnlichen Welt Sorge machte, wie ihn der Begriff der Materie quälte, wie er dieſe Dinge ableiten möchte aus dem Böſen, aber doch auch das Böſe nur unter Vorausſetzung derſelben ſich denken konnte, wie er weder davon abkommen konnte Gott die Schöpfung der körperlichen Natur, noch der Seele die Belebung ihres materiellen Körpers zuzuſchreiben, aber doch in dieſen Annahmen nur unauflösliche Räthſel fand. In allen dieſen Punkten wird alſo der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Sinnlichem, zwiſchen Geiſt und Körper ihm eine Quelle ſeines Zweifelmuths. Wir wollen nicht ſagen, daß er ihm die einzige Quelle dieſes weitgreifenden Elements ſeiner Denkweiſe iſt; vielmehr tragen zu ihm noch andere Dinge bei, von welchen wir nur eins beſonders erwähnen wollen, weil es wohl nicht weniger ſtark wirkt, als das zuvor Angeführte, die Schwankungen, meine ich, in welche er ſich verſetzt ſieht, indem er theils die Gewalt der wiſſenſchaftlichen Begriffe und Methoden empfindet, welche ihm aus der Kenntniß der alten Philoſophie überkommen waren, theils doch das Ungenügende derſelben fühlt, wenn es darauf ankommt eine Wiſſenſchaft in chriſtlichem Geiſte zu entwerfen. So eifert er nun bald gegen die Griechiſchen Künſtlichkeiten des Denkens, bald dringt er dagegen auf ſtrenge Sonderung der Begriffe und Beobachtung der nothwendigen Geſetze unſeres Denkens, und im Zwieſpalt dieſer Richtungen, welche er nicht zu verſöhnen weiß, ergiebt ſich ihm ſein Zweifel und die unmäßige Anpreiſung der Unbegreiflichkeit Gottes, welche die Neigung ſeiner Seele zur myſtiſchen Beſchaulichkeit verräth.

Faſſen wir dieſe beiden Punkte zuſammen, ſo werden wir in ihnen den Ausdruck einer Zeit finden, welche mächtig in ihr kämpfende Elemente unter einander auszugleichen doch nicht die Kraft beſaß. Die Bewegungen der chriſtlichen Lehre wirken in ihr noch in friſcher Regſamkeit fort, aber auch die Wiſſenſchaft der alten Völker dringt mächtig auf ſie ein, die Phyſik und die Logik der alten Philoſophie fordern ihre Rechte, und indem man dieſe nicht abzuweiſen vermag, geräth man in die Gefahr einem Theile dieſer Denkweiſe unterthänig zu werden, welche zu überwinden das Chriſtenthum ſich erhoben hatte. In den höchſten Punkten, in den Gegenſätzen zwiſchen Sinnlichem und Überſinnlichem, zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem begegnen ſich dieſe ſtreitenden Elemente in vollſter Aufregung. Das Chriſtenthum konnte kein Glied dieſer Gegenſätze aufgeben; die alte Auffaſſungsweiſe derſelben wollte aber zu keiner Ausgleichung führen; eine neue wiſſenſchaftliche Bahn zu dieſem Ziele zu finden dazu beſaß die chriſtliche Lehrweiſe nicht genug Umſicht im Weltlichen. Es war wohl nothwendig, daß man erſt im praktiſchen

Gebiete dieſer Aufgabe beizukommen ſuchte. So ergab ſich jetzt beim nochmaligen Zuſammentreffen der verſchiedenartigen Beſtandtheile in der Bildung dieſer Zeit nur ein zweifelhaft ſchwankendes Bemühn um die Punkte, welche man deutlich als Aufgabe faßte, aber nicht zu löſen wußte. Gregorius von Nyſſa iſt der letzte Punkt auf der Seite der morgenländiſchen Kirche, in welchem wir noch ein lebendiges Beſtreben finden beide Elemente der Bildung im Gleichgewicht zu erhalten, wenn auch eine klare Durchdringung derſelben ſich ihm nicht ergeben will. Bald werden wir ſehen, wie dieſe Elemente mehr und mehr von einander ſich ablöſen und auf der einen Seite ein ſkeptiſcher Myſticismus, auf der andern Seite eine Philoſophie ſich geltend macht, welche den alten Formen des Denkens unbeſorgt nachgeht, ohne zu fragen, wie ſie mit den Forderungen des gegenwärtigen Lebens in Einklang ſtehen.

Sechstes Buch.

Auguſtinus.

Erſtes Kapitel.

Einiges über Auguſtin's Leben und Schriften.

Wir haben ſchon früher bemerkt, daß, nachdem die Lehre vom heiligen Geiſt entwickelt worden war, die Unterſuchung natürlich auf die Gründe des ſittlichen Lebens ſich wenden mußte. Wenn in der Lehre vom heiligen Geiſte die Machtvollkommenheit Gottes unſer Herz und unſern Willen zu bewegen nicht überſehen werden konnte — wie denn auch Gregorius von Nyſſa ſie auf das Stärkſte hervorhob —; ſo mußte die Frage ſich erheben, wie damit die Freiheit unſeres Willens zu vereinigen ſei. Indem aber die Forſchung vorherſchend ihre Richtung auf das Sittliche oder vielmehr auf die Gründe des Sittlichen nahm, denn die theologiſche Unterſuchung führte nicht weiter, gingen auch die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen vorherſchend auf die abendländiſche Kirche über. Man wird hierin den Charakter der Lateiniſchen Bildung wiedererkennen.

Es war der ſcharfe Geiſt des Auguſtinus, welcher jetzt mit übermächtiger Kraft die Entwicklung der Kirchenlehre leiten ſollte. Aurelius Auguſtinus gehört zu den Männern, welche durch die ſchwerſten Kämpfe ihrer Jugend zu außerordentlichen Werken ſich vorbereiten ſollten. So wie ſeine Werke dem innern Leben angehören, ſo waren auch ſeine Kämpfe in ſeinem Innern. Die äußern Begebenheiten ſeines Lebens ſind nicht von großer Merkwürdigkeit. Zu Thagaſte in Numidien im J. 354 geboren erhielt er von ſeinen chriſtlichen Eltern die damals in ſeinem Vaterlande gewöhnliche Erziehung derer, welche durch wiſſenſchaftliche Bildung ihr Glück machen ſollten, und zeichnete ſich auch ſchon als Knabe durch Lernbegierde in allen den Gegenſtänden aus, welche die Phantaſie beleben, während er ſonſt in ſeinen berühmten Bekenntniſſen der Faulheit ſich beſchuldigt 1). Seine lebhafte Einbildungskraft, welche einen der hervorſtechendſten Züge ſeines Geiſtes bildet, riß ihn früh zu leichtſinnigen Handlungen, zu ehrgeizigen Hoffnungen, Prahlereien, beſonders, als er nur eben das Knabenalter verlaſſen hatte, zu Ausſchweifungen in wollüſtiger Liebe hin 2). Auf eben dieſe lebhafte Einbildungskraft mußten aber auch die Ermahnungen und Thränen ſeiner frommen und tief verehrten Mutter Monica einen dauernden Eindruck machen. Von früheſter Jugend hatte dieſe ausgezeichnete Frau ihn in Chriſto ſein Heil zu ſuchen gewöhnt 3), und ſchon unter den Verirrungen ſeiner Jugend wurde es dieſer

---

1) Conf. 19 sqq.; 26. Wo in der Benedictiner Ausgabe (Venet. 1756.) die Eintheilung nach §§. ſtattfindet, folge ich dieſer.

2) Ib. II, 1. Variis et umbrosis amoribus. Er war damals 16 Jahre alt. Daß ſeine Jugendſtreiche nicht über das Maß einer leichtſinnigen Lockerheit hinausgingen, erhellt daraus, daß er einen aus Muthwillen verübten Diebſtal an Gartenfrüchten als Hauptverbrechen mit tiefer Reue ſich anrechnet. Ib. 9.

3) Ib. III, 8. Vom Lobe ſeiner Mutter iſt Auguſtinus voll. S. beſonders ib. IX, 17 sqq.; de ord. II, 1.

treuen Mutterliebe verheißen, daß der Sohn ſolcher Thränen nicht verloren gehn könnte [1]. Noch mehr als die Liebe ſeiner Mutter ſpricht für das Edle ſeiner Denkweiſe ſelbſt während der Leidenſchaften ſeiner Jugend die treue und ununterbrochene Freundſchaft, welche er einflößte und hegte, beſonders zu einigen ſeiner Landsleute, einem Alypius, einem Romanianus. Dieſe trug dazu bei, daß er nach dem Tode ſeines Vaters, der ſeine Wittwe nicht ſehr begütert zurückgelaſſen hatte, ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung und die Bahn, welche ihm ſein Ehrgeiz vorzeichnete, ohne Hinderniß verfolgen konnte. In Carthago, wo er Rhetorik trieb, wurde er von neuen Verſuchungen umſtrickt; ſeine Übungen entflammten ſeinen Ehrgeiz; die Reizungen der Wolluſt hielten ihn immer feſter, obgleich er das Schimpfliche ihrer Knechtſchaft fühlte; doch beſchränkte er ſich bald auf eine Verbindung, welcher er ohne eheliches Band doch Treue bewahrte [2]; hier lockte ihn auch die Secte der Manichäer an ſich. Er traute den Verſprechungen dieſer Irrlehrer mehr als den Ermahnungen des Cicero zur Philoſophie, obwohl auch dieſe, als er ſie damals im Hortenſius las, einen großen Eindruck auf ſeine Wißbegierde gemacht hatten; denn die Manichäer bekannten ſich auch zur Lehre Chriſti, wie ſeine Mutter [3], ſie ließen eine tiefe Erkenntniß hoffen, welche den Eingeweihten zu Theil werden ſollte, ſie wußten durch ihre ſinnliche Vorſtellungsweiſe ſeine aufgeregte Einbildungskraft zu ergreifen und halfen ihm beim bittern Gefühl des Böſen in ſeiner Seele eine leichte Entſchuldigung finden, indem er nach ihrer Lehre ſein göttliches Weſen vom Irrthum freiſprechen und eine ihm fremde Natur beſchuldigen konnte, daß ſie wider ſeinen Willen ihn zur Sünde hinreiße [1]. Doch ſcheint ſein Manichäismus nicht tief gegangen zu ſein; die allgemeinen Grundſätze des Dualismus, ihm beſonders anſchaulich geworden am Kampfe des Fleiſches mit dem Geiſte, wie er im ſündigen Menſchen herſcht, und die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der Emanationslehre ſcheinen es hauptſächlich geweſen zu ſein, was er ſich aneignete; mit den Geheimniſſen der Auserwählten wurde er erſt ſpäter bekannt; ſie befriedigten ihn nicht, machten ihn vielmehr wankend [2]. Dagegen erzählt er uns von ſeiner erſten verlorenen Schrift über das Schöne und Schickliche (de pulchro et apto), welche er als Manichäer ſchrieb, und was er von ihrem Inhalt angiebt, verräth zwar ſeine Neigung zum Dualismus und zu ſinnlichen Vorſtellungen, aber doch auch eine Verehrung der Schönheit, welche gegen den rohen Naturdienſt der Manichäer ſehr abſticht [3]. Dieſe Verehrung des Schönen bildet einen bleibenden Zug im Charakter des Auguſtinus.

---

[1] Conf. III, 21.

[2] Ib. IV, 2. Die Trennung von ihr ib. VI, 25.

[3] Ib. III, 7 sq.; de vita beata 4.

---

[1] Die wiederholte Klage, daß er nichts Unkörperliches ſich habe denken können, weiſt auf das Sinnliche ſeiner Vorſtellungsweiſe hin. De vita beata l. l.; conf. IV, 24 sqq. Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse. Ib. V, 18. Delectabat superbiam meam extra culpam esse. Ib. VII, 4. Auch der Aſtrologie war er aus derſelben Urſach geneigt. Ib. IV, 4.

[2] Conf. V, 2 sqq., wo von ſeiner Bekanntſchaft mit dem geprieſenen Manichäer Fauſtus erzählt wird, dem er die weltliche Philoſophie entgegenſetzte. Er war damals 29 Jahre alt.

[3] Ib. IV, 20; 24.

Nachdem Auguſtinus die Grundlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung vollendet hatte, lehrte er zu Thagaſte eine kurze Zeit die Rhetorik, wurde aber bald wieder durch ſeinen Ehrgeiz nach Carthago verlockt, wo er einen größern Kreis ſeiner Wirkſamkeit ſich verſprechen durfte [1]. Mit dieſem, wie er ihn zu Carthago fand, hätte er auch zufrieden ſein können; aber die Unregelmäßigkeiten ſeiner Schüler nach der zu Carthago herſchenden Sitte ließen ihn eine ruhigere Weiſe der Studien wünſchen, und hauptſächlich aus dieſem Grunde beſchloß er nach Rom zu gehen gegen den Wunſch ſeiner Mutter, welche er ſogar bei ſeiner Abreiſe von Africa über ſeinen Entſchluß täuſchte [2]. Auch zu Rom verkehrte er noch mit den Manichäern, doch ohne Vertrauen zu ihrer Lehre; als er jedoch aus weltlichen Beweggründen veranlaßt wurde das Amt eines Rhetors zu Mailand zu übernehmen und hier die Beredtſamkeit des Biſchofs Ambroſius ihn in die Verſammlungen der katholiſchen Kirche zog, faßte er allmälig eine beſſere Meinung von der herſchenden Lehre. Ihm waren bisher viele Stellen der heiligen Schrift, beſonders des alten Teſtaments, welche Widerſinniges zu enthalten ſchienen, ein Anſtoß geweſen; die Vorträge des Ambroſius aber überzeugten ihn, daß ſolche Stellen in einem geiſtigen Sinn gefaßt, ein gutes Verſtändniß hätten, und er gab nun gänzlich die Täuſchungen der Manichäer auf.

---

[1] Ib. IV, 2; 7. Possidius vita Aug. c. 1 ſpricht von Grammatik, wie es ſcheint gegen Auguſtin's eigene Angabe.

[2] Ib. V, 14 sq.

weil ſie von philoſophiſchen Gründen widerlegt würden und ihm dagegen die Hoffnung aufgegangen war in der katholiſchen Kirche eine haltbare Lehre zu finden [1]. Doch hielt er ſich anfangs nur zu den Katechumenen, weil es hauptſächlich philoſophiſche Gründe waren, welche ihn vom Manichäismus befreit hatten. Nach ſo vielen Irrthümern ſeines Lebens, von welchen er zurückgekommen war, ſuchte er einen ſichern Grund ſeiner Wiſſenſchaft. Dieſen dachte er durch den Zweifel gewinnen zu können. Seine alte Neigung zum Cicero mochte auch hinzukommen; genug er ergab ſich nun der faſt vergeſſenen Schule der neuern Akademie. Seine Zweifel, ob eine rein unkörperliche Subſtanz möglich ſei, waren doch noch nicht ganz überwunden; er konnte aber auch den Philoſophen, obwohl ſie Wahrſcheinlicheres über die ſinnliche Welt darboten, als die Manichäer, nicht völlig trauen, weil ſie vom Namen Chriſti nichts wüßten [2].

Dieſe Zeit ſeiner Zweifel legte den Grund zu ſeiner ganzen philoſophiſchen Bildung, ja zu ſeiner künftigen Lebensrichtung. Ein Kreis inniger Freunde, meiſtens Landsleute und Jugendgenoſſen, hatte ſich um ihn verſammelt. Auch ſeine Mutter war ihm nach Mailand gefolgt, um den theuren Sohn der Kirche zu gewinnen. Man lebte in gemeinſamen Beſchäftigungen mit den Wiſſenſchaften; man dachte ſogar an eine Geſellſchaft, in welcher man in Gemeinſchaft der Güter ganz ſeiner geiſtigen Bildung ſich weihen könnte. Nur glaubte Auguſtinus

---

1) Conf. III, 9. vergl. mit V, 24.

2) Ib. V, 25.

nicht ohne Weib leben zu können, und die Weiber, war man überzeugt, würden eine ſolche Verbindung der Freunde ſtören [1]. Zwar ſuchte Auguſtinus mit Beirath ſeiner Mutter jetzt ſein äußeres Leben zu regeln; er entließ ſeine Beiſchläferin und dachte an eine Heirath; aber ſeine Leidenſchaft war ihm zu mächtig; er konnte das keuſche Leben nicht bewahren. So tief war dieſe Luſt in ihm gewurzelt, daß er ſie ſpäter als jede andere bezwingen lernte und daß ihm auch alsdann die Bilder ſeiner Einbildungskraft nach dieſer Seite zu noch keine Ruhe ließen [2]. In dieſer Stimmung ſeiner Seele — Auguſtinus preiſt es als eine Gnade Gottes — wurde er zufällig mit den Lateiniſchen Überſetzungen Platoniſcher Schriften bekannt gemacht, welche ſeinem Geiſte eine höhere Richtung gaben, ihn von ſinnlichen Vorſtellungen reinigten und zum Glauben an die Dreieinigkeit führten [3]. Daß er vor ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthum durch die Platoniſche Schule hindurchgehen mußte, weiß er in doppelter Rückſicht zu ſchätzen; theils hätte dieſe Schule ſeinem Geiſte ein lebhafteres Streben nach der Wahrheit und ein tieferes Eingehn in ſich ſelbſt eingeflößt, theils wäre er dadurch vor dem philoſophiſchen Stolze gewarnt worden, welcher doch die Wahrheit in ihrer vollen Reinheit zu erkennen nicht vermöchte [1]. Denn durch das eifrige Leſen dieſer Schriften fühlte er doch den Kampf ſeiner Seele nicht beſchwichtigt, vielmehr nur ſtärker erregt. Er ſah die Wahrheit, aber nicht den Weg zu ihr; weiſe wollte er ſcheinen, aber nicht ſein; in Chriſto erblickte er auch einen Weiſen, größer als alle übrige, aber doch von derſelben Art [2]. Auch zu der heiligen Schrift wurde er nun von dieſen Studien geführt, beſonders zu den Schriften des Paulus [3]. Auf das lebhafteſte, peinigendſte fühlte er jetzt das Bedürfniß ſich von ſeinen Leidenſchaften zu befreien; die Kraft dazu fand er aber nicht in ſich; eine falſche Scham des Hochmuths hielt ihn ſogar davon zurück ſein Elend zu beweinen. Den theoretiſchen Zweifel hatte er zwar überwunden, aber im praktiſchen Zweifel hing er noch feſt [4]. Es gefiel ihm wohl dem Chriſtenthume ſich ganz hinzugeben; dies ſchien ihm der richtige Weg; aber mit

---

[1] Ib. VI, 24.

[2] Ib. VI, 23; 25; X, 41.

[3] Es waren Überſetzungen des Victorinus von Schriften einiger Platoniker, nicht des Platon ſelbſt. Conf. VIII, 3. Beſonders Plotin wird von ihm gelobt als der wahre Platoniker. C. acad. III, 41; solil. I, 9. Auch mit dem Porphyrius verräth er genauere Bekanntſchaft. De civ. d. X, 30 u. ſonſt. Dieſe beiden mit dem Jamblichus und Apulejus werden beſonders erwähnt. De civ. d. VIII, 12. Auch die Ariſtoteliker zählt er zu den Platonikern. Ib. l. l.; IX, 4. Auch mit den Schriften des Platon ſelbſt ſcheint er nicht ganz unbekannt geweſen zu ſein. De vit. beat. 4, wo jedoch die Lesart nicht ſicher iſt. In den frühern Schriften des Auguſt. herſcht eine enthuſiaſtiſche Verehrung der Neu-Platoniker, deren Abſichten er nicht völlig durchdrungen hatte. Nicht allein die Trinitätslehre, ſondern die meiſten Lehren des Chriſtenthums findet er bei ihnen. De vera rel. 7. Paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent. Ep. 118, 21. Später findet er hiervon viel

---

abzuziehn. Retract. I, 1, 4. Seine Anſicht über die Platoniſche Philoſophie erſieht man beſonders aus de civ. d. VIII, 1 sqq.

[1] Conf. VII, 12 sqq.; 26.

[2] Ib. 25.

[3] Ib. 27.

[4] Ib. VIII, 1. Dubitatio — omnis de incorruptibili substantia etc. — — ablata mihi erat. — — De mea vero temporali vita nutabant omnia.

ſeinen Neigungen, ſeiner Lebensweiſe, ſeinen Gewohnheiten war es unverträglich. Noch hing er an ſeinem Amte als Lehrer der Rhetorik feſt; das Beiſpiel eines kräftigen Entſchluſſes zur Abwerfung ſolcher Laſten konnte ihn wohl zur Nacheiferung reizen, aber doch einen ähnlichen Entſchluß in ihm nicht zur Reife bringen [1]. Sollte er dem Chriſtenthum aus ganzer Seele ſich hingeben, ſo ſchien ihm dies eine völlige Losſagung vom weltlichen Leben zu verlangen, und ſo mochte es wohl wirklich mit ſeinem Innern beſtellt ſein. Da geſchah es einſt, daß ein vornehmer Krieger vom Hofe ihm und ſeinem Freunde Alypius vom Mönchsleben des heiligen Antonius erzählte, ganz fremde Dinge für den Auguſtinus, und wie einige Krieger vom Hofe plötzlich, nachdem ſie zufällig das Leben jenes Mannes geleſen, ihm nachzuahmen getrieben worden wären. Dieſe Erzählung war dem Auguſtinus ein Stachel in ſeinem Buſen. Sollten ungelehrte Menſchen den Himmel an ſich reißen, während er und ſeine Freunde mit aller ihrer Gelehrſamkeit, aber ohne Herz einer ſchimpflichen Gewohnheit dienten? In der heftigſten Gemüthsbewegung ſtößt er ſolche Worte gegen ſeinen Freund aus, eilt in den Garten ihrer Wohnung; Alypius ihm nach; Auguſtinus erträgt nicht die Gegenwart ſeines Freundes. In ſeiner Bruſt hallen die Worte wieder: möge es bald, möge es bald geſchehen; aber die Erinnerungen, die Gewohnheiten ſeines alten Lebens ſträuben ſich gegen ſeinen aufkeimenden Entſchluß. Sie rufen ihm zu: willſt du uns fahren laſſen? von dem Augenblick an werden wir in

---

[1] Conf. III, 10.

Ewigkeit nicht länger mit dir ſein; in Ewigkeit wirſt du dies und jenes nicht mehr thun dürfen; glaubſt du ohne dieſe Dinge ſein zu können? Da ſucht Auguſtinus die Einſamkeit, wirft ſich unter einen Baum nieder und bricht in heftige Thränen aus, fleht zu Gott nicht länger ihm zu zürnen und ſeine Sünden, deren Nachwirkungen er fühlt, ihm zu vergeben, jezt, ſogleich. Da hört er aus einem nahen Hauſe eine Stimme, welche wiederholt ſingt: nimm und lies. Dieſe Worte hemmen ſeine Thränen; ſie waren ihm eine Stimme Gottes, welche ihm gebiete die heilige Schrift zu öffnen und nach dem Beiſpiele des heiligen Antonius in dem, was er zuerſt aus ihr vernehmen würde, den Rath zu finden, welchen er ſuchte. Er ſchlägt auf und findet geſchrieben: Nicht in Schmauſereien und Trunkenheit, nicht in unzüchtigem Lager, nicht in Hader und Ehrgeiz; ſondern ziehet an den Herrn Jeſum Chriſtum und wartet des Leibes nicht zur Geilheit [1]. Sein Entſchluß war nun gefaßt: er zeigt die Stelle dem Alypius und findet ihn gleicher Geſinnung mit ſich. Beide gehen zur Monica, welche mit Entzücken die Umwandlung ihrer Herzen vernimmt.

Je ſeltener es iſt, daß wir das innere Leben eines Menſchen ſo belauſchen können, wie es Auguſtinus uns aufgedeckt hat, um ſo lieber verweilen wir bei ſolchen Bekenntniſſen. Sie ſind für unſere Beurtheilung des Auguſtinus von unſchätzbarem Werth, auch für die Beurtheilung ſeiner Philoſophie, welche mitten in den Kämpfen ſeines Lebens mit ihm aufgewachſen iſt. Auguſtinus

---

1) Conf. VIII, 14 — 30.

war 32 Jahre alt, als er dem Chriſtenthume völlig ſich zu weihen den Entſchluß faßte. Bis zu dieſer Zeit hatte er die beſten Jahre ſeines Lebens einer Philoſophie gewidmet, welche vom Zweifel allmälig zur Überzeugung durchdrang. Die irdiſchen, eigennützigen Beſtrebungen, welche er jetzt mit Hülfe der Religion überwand, wurden von der Philoſophie, welcher er zuletzt ſich ergeben hatte, wenigſtens eben ſo ſtark beſtritten, als vom Chriſtenthume. Auch blieb er nach ſeiner Bekehrung zu dieſem fortwährend mit philoſophiſchen Unterſuchungen beſchäftigt, wie die erſten ſeiner uns erhaltenen Schriften zeigen, welche kurz nach ſeiner Bekehrung verfaßt ſind, die Früchte eines ſelbſtändigen Forſchens, welches jedoch durchaus an die Denkweiſe gemäßigter Neu-Platoniker ſich anſchließt. Seine Bekehrung äußerte ſich alſo zunächſt faſt nur in der Umwandlung ſeiner Lebensart. Seine Denkweiſe, ſoweit ſie durch ſeine praktiſchen Beſtrebungen keinen Einfluß erfuhr, hatte ſich ſchon früher zuerſt durch ſeine ſkeptiſche Haltung, nachher durch die Einwirkungen der Neu-Platoniſchen Philoſophie gereinigt und umgewandelt. Aber freilich Leben und Denken waren bei ihm auf das innigſte mit einander verwachſen; freilich würde man auch ſehr falſch urtheilen, wenn man annehmen wollte, es hätte nichts weiter als die Neu-Platoniſche Philoſophie die Umwandlung ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe bewirkt und als wäre dieſe Umwandlung nun auch die letzte geweſen. Vielmehr die Sache iſt dieſe: Auguſtin's heftig arbeitende Natur war durch lange Überlegungen, durch viele Kämpfe mit niedrigen Leidenſchaften, welche er ſelbſt verdammen mußte, endlich zu einem Entſchluſſe gekommen, in welchem ſein edler Geiſt für ein Leben im Sinne des Chriſtenthums, wie er es verſtand, ſich muthig entſchied. Aber dies Chriſtenthum hatte ſchon lange auf ihn eingewirkt und er ſollte es auch immer beſſer verſtehen lernen. Durch die gegenwärtige Umkehr ſeines Lebens von den alten Gewohnheiten gewann er nur einen neuen Muth frei von den alten Hinderniſſen in ſeinem eigenen Innern die Bahn zu durchlaufen, für welche er ſich beſtimmt fühlte.

Was ſeinen Neu-Platonismus betrifft, ſo kam er zu ihm unter der Vermittlung chriſtlich geſinnter Männer, und er faßte ihn daher faſt ganz im Geiſte des Chriſtenthums auf. So wenig es aber der reine Neu-Platonismus iſt, zu welchem er ſich bekennt, eben ſo wenig iſt es reines Chriſtenthum, was er in den Zeiten ſeiner Bekehrung gewann. Vielmehr bildete ſich eine Miſchung beider bei ihm, deren Beziehungen auf das praktiſche Leben ſeine weitern Unternehmungen in vielen Punkten beſtimmt haben. Fern iſt Auguſtinus von jener Schwärmerei des Neu-Platonismus, welche allein in der Zurückziehung in ſich ſelbſt, in der Vereinfachung ſeines Geiſtes die Anſchauung Gottes und das höchſte Gut ſucht [1]; er iſt aber auch keinesweges treu ergeben dem Wege, auf welchem das Chriſtenthum durch alle Mühen und Kämpfe des thätigen Lebens zu Gott uns führen will; vielmehr iſt in ihm etwas von dem Aberglauben ſeiner Zeit wirkſam, wovon ſeine Bekehrungsgeſchichte hinlänglich zeugt. Dies bewegt ihn eine Art von Mittelweg zwiſchen der chriſtlichen und der Neu-Platoniſchen Weiſe einzuſchlagen. Die mönchiſche Zurückgezogenheit von der Welt in erbaulichen Betrachtungen, in einem beſchaulichen Leben, auch in wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen, welche damals auch im Abendlande ſich zu verbreiten anfing, ſie nähert ſich um eben ſo viel dem Neu-Platoniſchen Lebenswege an, als ſie vom allgemeinen Lebenswege des Chriſtenthums ſich abſondert. Hatte doch Auguſtinus ſchon früher, ehe er einen tiefern Zug zum Chriſtenthume in ſich fühlte, hatten doch ſeine Freunde mit ihm an ein ſolches gemeinſchaftliches beſchauliches und wiſſenſchaftliches Leben gedacht. Jetzt war er nun wirklich im Begriff, vom weltlichen Hange befreit, ganz Gott ſich zu weihen entſchloſſen, in ein ſolches Leben einzutreten. Mußte man nicht befürchten, daß jetzt nur ein neuer Irrthum ſeiner ſich bemeiſtert hätte?

---

[1] Zuweilen ſtreifen allerdings ſeine Äußerungen an dieſe Meinung an. Solil. I, 24. Quando fueris talis, ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis videbis, quod cupis. Aber auch an dieſer Stelle zeigt das Folgende, daß Auguſtin dabei die Ordnung der Zeiten im Aufſteigen zu Gott nicht überſpringen will.

Da kann man nun zweierlei bemerken, was ihn doch von einer ſtrengen Durchführung ſeines abgeſonderten Lebens in Gemeinſchaft nur mit wenigen Freunden zurückhält. Das eine iſt ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, welche in demſelben Augenblicke beginnt, wo er um ſeinen neu gefaßten Entſchluß durchzuführen ſein Amt als Lehrer der Rhetorik niedergelegt und mit ſeiner Mutter, ſeinem natürlichen Sohne und einigen Freunden und Schülern auf das Landgut eines Freundes bei Mailand ſich begeben hatte. Aber doch dieſe neue Thätigkeit eines Lehrens, welches in eine noch viel weitere Ferne reichte, als ſeine enge Schule in Mailand? Er ſelbſt ſagte ſpäter von ſeinen erſten Schriften, daß ſie noch ſchnaubten von der Schule des Stolzes 1), obwohl er in denſelben, wie beſcheiden er ſich auch ſelbſt über ſeine Leiſtungen ausdrückte, die Grundlage zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe legte, welche er nachher unerſchütterlich feſthielt 2). Sollte aber nicht außer der Schule des Stolzes auch der Ehrgeiz der Schule, ihre Sucht ſich geltend zu machen in dieſen Schriften zu erkennen ſein? Auguſtinus ſelbſt geſteht noch in ſpätern Jahren, daß er am Lobe der Menſchen ſeine Freude finde; er glaubt ſich darüber entſchuldigen zu können; aber gewiß iſt er ſeiner Entſchuldigung nicht; er fürchtet hierin den Verſuchungen des Ehrgeizes, der Ruhmliebe zu unterliegen 3). Wer möchte hierüber eine ſichere Entſcheidung ſich anmaßen? Aber ſelbſt ſeine Entſchuldigung weiſt darauf hin, daß er eine Wirkſamkeit auf Andere ſuchte. Gott ſelbſt habe geboten, daß wir nicht ihn allein, ſondern auch unſern Nächſten lieben ſollten; daher ſei es erlaubt ſich zu freuen, wenn Andere dem Guten ihr Lob und ihre Beiſtimmung zollten. Wir ſehen alſo hieraus, daß er auch aus ſeiner Einſamkeit auf Andere zu wirken und mit Andern zu leben keineswegs aufgegeben hatte.

Von ähnlicher Art iſt der zweite Punkt, welchen wir bemerken müſſen. Wir ſahen, daß er nicht allein den Platonikern als Schüler ſich hingab, ſondern auch zugleich

---

1) Conf. IX, 7.

2) Retr. I, 1, 4; de trin. XV, 21.

3) Conf. X, 60 sqq. Minus mihi in hac re notus sum, quam tu.

den heiligen Schriften ſich zuwendete. Daß er hierbei von einem Bewußtſein ihrer Vortrefflichkeit ausging, von ihrem Geiſte ergriffen, durchdrungen wurde, der einen mächtigen Widerhall in ſeiner Seele fand, darf man gewiß annehmen; — warum ſonſt hätte er ſich beſonders den Paulus ausgewählt? Die äußere Offenbarung, das bloße Wort findet überhaupt bei ihm keinen Glauben ohne die Beſtätigung des göttlichen Geiſtes in uns 1). Aber er bekennt auch, daß er in ſeinem Vertrauen auf die heilige Schrift noch von einer allgemeinen Betrachtung geleitet wurde. Es iſt ſein Glaube an die Weltregierung, welcher ihn überzeugt, daß Gott zur Stärkung der ſchwachen Vernunft des Menſchen, welcher ohne Hülfe die Wahrheit nicht finden könnte, ihm eine Anleitung werde gegeben haben. Er würde es mit der göttlichen Weisheit nicht reimen können, wenn er annehmen müßte, daß Gott der heiligen Schrift ein ſo großes und allgemein verbreitetes Anſehn habe zu Theil werden laſſen, ohne zu wollen, daß die Menſchen durch ſie ihn ſuchen ſollten 2). Der

---

1) Conf. XI, 5. Sed unde scirem, an verum diceret (sc. Moyses)? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec barbara veritas, sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret, Verum dicit, et ego statim certus etc. Auguſtinus iſt überhaupt einer ſklaviſchen Auslegung der heil. Schrift nicht günſtig, vielmehr hängt ſeine Auslegung von ſehr allgemeinen Grundſätzen ab. Davon ein merkwürdiges Beiſpiel enchir. ad Laur. 27. Er hält allegoriſche und hiſtoriſche Auslegung für nothwendig. De civ. D. XV, 27, 1.

2) Conf. VI, 7 sq. Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum literarum, jam credere coeperam nullo

Erfolg hat ihm entſchieden. Wie hätte ein Menſch, welcher in Schmach und Verachtung lebte und ſtarb, durch unwiſſende Schüler das ganze Heidenthum umſtürzen können, wenn nicht Gott in ihm geweſen wäre? Wer ſollte den Schriften nicht vertrauen, welche alles dies vorausverkündet haben [1])? Es iſt alſo der Gedanke an eine göttliche Erziehung, welche ihn bewegt, an eine Erziehung, welche er erfahren hatte und mehr und mehr erfahren ſollte, von welcher er aber auch überzeugt iſt, daß ſie das ganze Menſchengeſchlecht leite. Die Religion, welche ſie einflößt, wollte er nicht ohne Prüfung annehmen, aber der wohlgeprüften alsdann auch ohne Rückhalt ſich ergeben [2]). Offenbar liegt nun dieſem Glauben die Überzeugung zum Grunde, daß der Einzelne ſich nicht abſondern dürfe von der Gemeinheit, zu welcher er von Natur gehört, von der geſchichtlichen Entwicklung, in welcher er mit ſeinen Nebenmenſchen verflochten iſt. Bei einer ſolchen Überzeugung, auf welche wir auch im Zuſammenhange ſeiner Lehren zu wiederholten Malen ſtoßen werden, konnte es Auguſtinus nicht aufgeben auch in praktiſcher Wirkſamkeit mit der übrigen Welt in Zuſammenhang zu bleiben.

Überlegen wir alles dies, ſo können wir nicht anders

---

modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.

[1]) De fide rerum, quae non vid. 10. Quis itaque nisi mirabili dementia coecatus aut mirabili pertinacia durus ac ferreus, nolit habere sacris literis fidem, quae totius orbis praedixerunt fidem?

[2]) De vera rel. 45 sqq.

als annehmen, daß Auguſtinus in dem Entſchluſſe von der Welt ſich zurückzuziehen und ein mönchiſches Leben zu führen nicht völlig feſt war. Es bewegte ihn dazu das Bewußtſein ſeiner Schwäche und die Furcht vor den Verſuchungen der Welt; aber einen noch mächtigern Antrieb in wirkſamer Verbindung mit der Welt zu bleiben mußte ihm das Bewußtſein abgeben, von ſeinem weſentlichen Zuſammenhange mit dieſer Welt und von ſeiner Tüchtigkeit und Kraft in ihre Angelegenheiten ordnend einzugreifen. Wir werden ſehen, daß er deswegen durch ſein ganzes weiteres Leben hindurch einen mittlern Weg zu gehen geſtrebt hat, in ſeinem Privatleben die Einſamkeit in der Gemeinſchaft mit wenigen Genoſſen ſuchend, aber auch den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche alle ſeine Aufmerkſamkeit und einen großen Theil ſeiner Kräfte zuwendend.

Noch in einer andern Rückſicht war die Stellung, welche er jetzt angenommen hatte, von ſchwankender Natur. Wir haben bemerkt, daß er jetzt fleißig den philoſophiſchen Forſchungen ſich hingab, in welchen die Platoniker ihm Führer waren. Vom Lobe der Wiſſenſchaften iſt er erfüllt; er nennt ſie die Nahrung der Seele [1]; den freien Künſten legt er den größeſten Werth bei; ſie ſollen uns von Vorurtheilen befreien und zur Selbſterkenntniß führen [2]; den Griechiſchen Philoſophen ſpricht er den Glanz der Tugend zu [3]; alles Sätze und Anſichten, welche er ſpäter zu bereuen fand [4]. Beſonders aber die Philoſophie iſt ihm vom größeſten Werthe; die andern Wiſſenſchaften ſind nur ihretwegen zu ſchätzen; ſie müſſen mit Maß betrieben werden, nur dann führen ſie zum höchſten Maße, der Philoſophie [1]. In ſolchen Platoniſchen Wendungen drückt er ſeine Verehrung für dieſe Wiſſenſchaft aus. Wer die Philoſophie verachtet, der verachtet die Weisheit [2]. Dieſer Liebe zur Philoſophie ſteht es nun aber zur Seite, daß er ſich nicht weniger auf das Anſehn der heiligen Schrift und der Myſterien der Kirche ſtützt. Durch zwei Dinge kommen wir zur Weisheit, durch das Anſehn derer, welche uns unterrichten, und durch die Vernunft. Jenes Anſehn iſt früher der Zeit nach; die Vernunft dagegen hat der Sache nach den Vorzug; erſt müſſen wir von Andern geleitet lernen, dann durch unſere eigene Vernunft begreifen. Das höchſte Anſehn aber hat der göttliche Unterricht; der menſchliche iſt trüglich [3]. Wenn er nun ſo zwei verſchiedenen Führern zu folgen entſchloſſen iſt, werden ſie auch denſelben Weg führen und am Ende ſich einſtimmig erweiſen? Auguſtinus hofft es wenigſtens, er ſpricht die Zuverſicht aus, daß er bei den Platonikern finden werde, was dem Chriſtenthume nicht widerſpreche [4]. Aber wir wiſſen, daß dies eine Täuſchung war. Er ſelbſt hat es ſpäter ſich nicht verhehlen können. Wenn er nun ſeinen Irrthum

---

[1] De beat. vit. 8.

[2] De ord. I, 3.

[3] Ib. 31.

[4] Retr. I, 3, 2.

---

1) De ord. II, 14.

2) Ib. I, 32.

3) Ib. II, 26 sq. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. C. Acad. III, 43.

4) C. Acad. I. I.

über die Übereinſtimmung ſeiner beiden Führer gewahr wird, welchem von ihnen wird er alsdann getreu bleiben? Es iſt kein Zweifel hierüber. Nichts geringeres als die Denkweiſe ſeiner Zeit, ihr vorherſchendes Beſtreben die Kirche auszubilden, ihre geringe Überſicht über das weltliche Wiſſen, ihr Aberglaube, ihre Unſicherheit in philoſophiſchen Forſchungen, nichts geringeres als alles dies trieb ihn dazu dem Anſehn der Kirche anzuhangen. Auch ein ſo kräftiger, ſelbſtändiger Geiſt, wie Auguſtinus war, welcher nichts mehr als ſein wahres Heil mit dem Heile der Welt ſuchte, ſolchen Mächten konnte er doch nicht widerſtehen. Sollen wir ſagen, daß die älteſten Vorurtheile ſeiner Seele, ſeine Verehrung für Chriſti Namen und Kirche, ihn beſtimmt hätten? Es war wohl eine tiefere Gewalt, was ihn nach dieſer Seite hinlenkte, die Macht der Geſchichte und ſein praktiſcher Trieb, welcher nur in der kirchlichen Wirkſamkeit ſeine Stellung finden konnte.

Wenn er nun aber hierdurch von der Philoſophie abgelenkt wurde, ſo war es wohl zu beſorgen, daß er zu unbedingt dem kirchlichen Anſehn ſich in die Arme werfen werde. Wir ſehen, daß er ſelbſt der heiligen Schrift nur deswegen ſein Vertrauen ſchenkte, weil ſie ihr Anſehn faſt über alle Welt verbreitet hatte. Über die Kirche aber hatte ſie es verbreitet. Das Anſehn der Schrift hängt ihm daher vom Anſehn der Kirche ab. Nicht gar zu lange nach der Zeit, in welcher er zur katholiſchen Kirche übergetreten war, verſicherte er dies in den ſtärkſten Worten. Auch dem Evangelio würde er nicht trauen, wenn das Anſehn der katholiſchen Kirche ihn nicht dazu bewegte [1]). Zum Heile kann niemand gelangen, welcher nicht Chriſtum zu ſeinem Haupte hat; Chriſtum kann niemand zu ſeinem Haupte haben, welcher nicht zu ſeinem Körper, zur Kirche, gehört [2]). Nur auf der einen Seite ſieht er alles Gute, auf der andern Seite findet er alles verwerflich. Auch die Philoſophen, wie alle Heiden, haben keine wahre Tugend beſeſſen; nicht aus Liebe zur Wahrheit, ſondern nur aus Stolz haben ſie die Wahrheit geſucht. So iſt er ganz den Richtungen ſeiner Zeit verfallen, der Partei hingegeben, in welcher er kämpft. Die Philoſophie, die er jetzt mit verdachtvollen Augen anſieht, wäre wohl im Stande geweſen ihm einen freiern und weitern Blick zu eröffnen.

Indeſſen, als er in ländlicher Ruhe zu ſeiner Taufe ſich vorbereitete, als er bald nachher die Taufe wirklich empfing, war er ſo weit noch lange nicht vorgeſchritten. Damals lag er fleißig der Philoſophie ob. Auch wurde dieſe Beſchäftigung von ihm nicht unterbrochen, als er mit einigen Freunden von Mailand nach Africa zurückging. Auf der Reiſe ſtarb ihm ſeine Mutter. Eine Zeit lang noch in Italien feſtgehalten, begann er aber auch ſchon die Kämpfe, welche er bis an ſeinen Tod mit dem größeſten Eifer und dem glücklichſten Erfolg gegen ſo viele Gegner der katholiſchen Kirche durchgeführt hat. Zu Rom ſchrieb er ſeine erſte Schrift gegen die Manichäer, von denen ſeine Freunde noch nicht völlig ſich losgemacht hatten. Dieſen Kampf ſetzte er auch in Africa fort. Hier angekommen vertheilte er ſein geringes Vermögen unter die Armen und richtete nun zu Thagaſte mit einigen ſeiner Freunde das gemeinſchaftliche Leben ein, nach welchem er ſchon lange geſtrebt hatte, in Gemeinſchaft der Güter dem Nachdenken über göttliche Dinge ſich und die Seinen widmend. So brachte er faſt drei Jahre zu, meiſtens noch mit philoſophiſchen Unterſuchungen beſchäftigt, wie ſeine Schriften aus dieſer Zeit beweiſen. Sein Leben und ſeine ſchriftſtelleriſchen Werke verbreiteten ſeinen Ruf. Als er daher zufällig nach Hippo-regius kam, wurde er gegen ſeinen Wunſch von den Einwohnern dieſer Stadt zum Presbyter erwählt und dadurch auch ſogleich in ſehr heftige Streitigkeiten gegen die Ketzer in Africa verwickelt, beſonders gegen die Manichäer und die Donatiſten. Bald wurde er auch zum Biſchof von Hippo erhoben und kam ſo in die weitſchichtigen Geſchäfte, welche mit ſeinem Amte damals verbunden waren. Er bewährte in ihnen ſeinen frommen Sinn nicht weniger, als ſeine praktiſche Tüchtigkeit. Wie weit abgekommen war er nun von dem zurückgezogenen, beſchaulichen Leben, nach welchem er ſich geſehnt hatte! Aber dennoch verließ ihn das Verlangen hiernach nicht. Wir dürfen es ihm glauben, wiewohl ſolche Äußerungen in der damaligen Zeit zur Gewohnheit gehören, daß er nur gegen ſeine Wünſche zu den kirchlichen Ämtern gekommen war. Denn auch in ihnen ging ſeine erſte Sorge darauf Monaſterien zu errichten, in welchen er zu Hippo, ſelbſt in der biſchöflichen Wohnung die von ihm gewählte Lebensart, ſo viel es ſeine Geſchäfte erlaubten, fortſetzen könnte. Fand er doch immer noch die alten Verſuchungen in ſich mächtig und alſo

---

[1] C. ep. Man. 6. Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

[2] De unit. eccl. 49.

Urſache genug alle Lockungen der Welt möglichſt zu meiden.

Ohne Zweifel übten die Kirchenämter, welche Auguſtinus verwaltete, einen großen Einfluß auf ſeine Überzeugungen aus, da es ſeine Art war alles, was er unternahm, mit dem größeſten Eifer und der lebhafteſten Überzeugung ſeines Gemüths zu betreiben. Jetzt erſt trat er aus den Streitigkeiten der Schule in die Kämpfe des praktiſchen Lebens ein. Wir können nicht anders als erwarten, daß er mit reiflicher Prüfung an das Werk gegangen ſein werde, welches von ihm gefordert wurde, wie er denn auch vor Antritt ſeines Presbyteriats von ſeinem Biſchofe eine Zeit der Muße ſich ausbat, in welcher er beſonders durch fleißigeres Leſen der heiligen Schrift, als ihm bisher vergönnt geweſen ſei, zu ſeinem Amte ſich vorbereiten könnte. Er fand, daß es noch etwas ganz anderes ſei für Anderer, als für ſein eignes Heil zu ſorgen [1]. Jetzt mußte er überlegen, welche Quellen des Heils in der kirchlichen Gemeinſchaft für Alle zu finden wären, dagegen alles Andere, was nur Wenigen zu ihrer Rettung geboten werden könnte, durfte ihm nur von geringerer Bedeutung ſein. Daher warf er auch jetzt ſeine philoſophiſchen Forſchungen bei Seite, wie bedeutend ſie auch ihn ſelbſt früher gefördert hatten. Wir haben einen Brief von ihm, welcher in dieſer Rückſicht ſehr merkwürdig iſt. Er iſt freilich eine Antwort auf zudringliche Fragen, aber doch mit Fleiß, in einer milden Stimmung geſchrieben, während einer Muße, welche ihm Krankheit aufgelegt hatte. Er ſucht darin einen in den Wiſſenſchaften eifrigen Jüngling eben ſo von der alten Philoſophie abzuziehen, wie er ſelbſt bereits von ihr zurückgekommen war. Da verwirft er alle Fragen, welche auf die alte Griechiſche Philoſophie ſich beziehen, weil deren Unterſuchung für einen Biſchof ſich nicht ſchicke; es wäre zu bedauern, daß die Meinungen der Griechiſchen Philoſophen ernſthaft widerlegt und nicht vielmehr verlacht würden; durch den neuen Geiſt, welchen Chriſtus gebracht, wären ſie hinlänglich widerlegt; die Lehren der Juden hätten eine längere Bedeutſamkeit erlangt, als die Griechiſchen Philoſopheme, weil ſie Chriſtum wenigſtens ankündigten; alles müſſe jetzt, um auch nur Gehör zu finden, den chriſtlichen Namen für ſich in Anſpruch nehmen; ſo wäre es mit den Lehren der Ketzer, auf welche Meinungen der Philoſophen ſich übertragen hätten; dieſe Ketzereien zu kennen müßte uns wichtiger ſein, als die Lehren der Philoſophen, denn mit jenen habe man zu ſtreiten, mit dieſen nicht [1]). Wir ſehen, wie er alles vom praktiſchen Standpunkte nimmt. Nicht daß er die philoſophiſche Unterſuchung jetzt gänzlich aufgegeben hätte; das lag nicht in ſeiner Weiſe; aber er will ſie feſtgehalten wiſſen in den Grenzen, welche das gegenwärtige Bedürfniß fordert. Nur was unmittelbar und zunächſt mit dem Chriſtenthume zuſammenhängt, ſcheint ihm nothwendig und rathſam; alles Andere gehört dem philoſophiſchen Stolze an und iſt tadelnswerth, weil es von der Demuth ſich entfernt, welche Chriſtum allein als unſern Lehrer anerkennt [2]).

---

[1] Ep. 21.

---

1) Ep. 118, 2; 12; 31 sq.

2) Ib. 22.

Wie in dieſem Briefe angedeutet iſt, ſo beſchäftigte ſich jetzt die Philoſophie des Auguſtinus wenigſtens hauptſächlich nur mit den Fragen, welche die Ketzereien des Tages zu beantworten zwangen. Was ſchon früher angedeutet wurde, können wir uns nicht verhehlen; die Philoſophie des Auguſtinus in ſeinem Alter iſt viel engherziger geworden, als ſie in ſeiner Jugend war. Dazu kommen noch die Rückſichten auf die Handhabung der Kirchenzucht, welche ſein Amt verlangte. Als Biſchof hatte er die Verpflichtung alle Irrlehren zu unterdrücken, und es ſtanden ihm in der That die gefährlichſten Schismatiker gegenüber, die für die Reinheit der alten Kirche ſchwärmenden Donatiſten, deren ſtreitbare Mannſchaft (Circumcellionen) in ihrer Todesverachtung und Todesluſt zu den äußerſten Erſcheinungen des Fanatismus gehört, deren Nachſtellungen einſt Auguſtinus ſelbſt nur durch einen glücklichen Irrweg entging [1]. Höchſt lehrreich iſt der Wechſel der Stellung, welchen er in ſeinem Streite mit dieſen Donatiſten erfuhr. Anfangs war ſeine Hoffnung ſie durch Güte und Gründe zur katholiſchen Kirche zurückzuführen. Nachher ließ er dem weltlichen Arme ſeinen Lauf, ja rief ſelbſt zu ihrer Vertilgung ihn an. Gegen ſie mußte er den Grundſatz behaupten, welchen er doch einſt in ſeinem eigenen Leben verworfen hatte, daß man die Kirche nicht ganz rein erhalten könne, daß man ſogar allgemein bekannte Laſter in ihr dulden müſſe, wenn man ſie nicht überwältigen könnte ohne Gefahr einer Kirchenſpaltung [2]. Man ſieht, wie ſehr der kräftige und

---

1) Enchir. ad Laur. 5.

2) C. ep. Parmen. III, 13. Cum quisque fratrum, id est

feſte Glaubensheld jede Gefahr fürchtet, welche die Einheit der Kirche bedrohen könnte. Aber iſt es nicht vielmehr eine richtige Einſicht in die damalige Lage der Kirche, welche dieſe Klugheit befahl? Längſt waren jene Zeiten vorbei, in welchen man eine völlige Sittenreinheit im kleinen Häuflein der Chriſten hatte anſtreben können. Jetzt ſeitdem die Kirche mit weltlicher Macht ſich bekleidet hatte, waren die Laſter groß und mächtig in ihr geworden. Jetzt baute man auf Hoffnung. Hatte doch Auguſtinus ſogar in der kleinern mönchiſchen Gemeinſchaft, welche er um ſich verſammelt hielt, zu verſchiedenen Zeiten räudige Schafe finden müſſen. Er für ſich ſelbſt mochte es wohl verſchmähen in die chriſtliche Kirche früher einzutreten, ehe er von ſeinen weltlichen Lüſten völlig ſich gereinigt fühlte; aber jetzt, da er die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche leitete, mußte er auch allgemeinere Zwecke bedenken und die ganze Lage der Dinge vor Augen haben. Doch dürfen wir nicht überſehn, daß hierin wirklich eine Umänderung ſeiner Grundſätze eingetreten iſt. Er hatte ſich oftmals gegen die gewaltthätigen Heidenbekehrungen ausgeſprochen; er wollte nicht, daß mit Scheinchriſten die Kirche erfüllt würde [1]. Aber jetzt lauten ſeine Äußerungen anders. Weltliche Strafen für kirchliche Vergehn

---

Christianorum intus in ecclesiae societate constitutorum, in aliquo tali peccato fuerit deprehensus, ut anathemate dignus habeatur, fiat hoc, ubi periculum schismatis nullum est. — — quando ita cujusque crimen notum est et omnibus exsecrabile apparet, ut vel nullos prorsus vel non tales habeat defensores, per quos possit schisma contingere.

1) Vergl. Neander Kirchengeſch. II S. 168 f.; 175. Eben ſo gegen die Donatiſten ep. 185, 25.

ſcheinen ihm gerechtfertigt. Zwar könne der Staat durch ſeine Strafen Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht erzwingen; aber dennoch müſſe er ſtrafen, Ketzereien ebenſo wie weltliche Verbrechen; viele müſſen durch Strafe zum Glauben gebracht werden [1]. Den Königen der Erde ſchreibt er die Pflicht nicht weniger als das Recht zu, die Götzenbilder zu vertilgen nach den Geſetzen des alten Bundes [2]. Jenen bekannten Spruch des neuen Teſtaments: nöthiget ſie einzutreten, wendete er, wie es ſcheint, zuerſt zum Beweiſe an, daß es geboten ſei Ketzer und Schismatiker zur kirchlichen Gemeinſchaft durch äußere Gewalt zu zwingen [3]. Freilich hoffte er dadurch nicht unmittelbar das Reich Gottes zu mehren, aber es ſchien ihm doch heilſam durch äußere Mittel zuerſt in die äußere Gemeinſchaft der Kirche hineinzuführen, um alsdann durch geiſtige Mittel eine Umwandlung des Geiſtes wo möglich einzuleiten.

Unſtreitig wirkte auch zu dieſen Meinungen ſeine Überzeugung, daß Gott die Menſchheit nicht ohne die äußern Mittel laſſen werde, welche zu ihrer Erziehung nothwendig oder nützlich ſind, und dieſe Mittel glaubte er ſämmtlich in der katholiſchen Kirche vereinigt zu finden. Daher ſtammte denn ſein Eifer ihren Kreis zu erweitern oder zu ſichern, die Fülle der Einſicht in ihr zu mehren. Er betrachtete ſie wie eine lebendige Einheit, welche noch immer in ſich eine größere und deutlichere Erkenntniß der göttlichen Dinge gewinnen könnte. War doch immer noch die Lehre der Kirche in einer lebendigen Entwicklung begriffen, ſollte doch Auguſtinus ſelbſt ſeine bedeutendſte Wirkſamkeit in der Fortbildung dieſer Lehre gewinnen. Aber auch in dieſer ſeiner Wirkſamkeit ſchloß er ſich gänzlich an die Kirche an; von ihr wollte er in keiner Weiſe ſich entfernen, nichts Eigenes für ſich ſuchen, keine Meinung annehmen, welche nicht von der Kirche gebilligt würde, über ſie hinaus nichts wiſſen. Da mußte es ihm denn von der größeſten Wichtigkeit ſcheinen die Lehre der Kirche zu ermitteln und ein höchſtes Anſehn in ihr feſtzuſtellen. Dies fand er in den allgemeinen Concilien, deren allmälig weiter ſich fortbildendes Urtheil, auf dem Anſehn der heiligen Schrift beruhend, er für ſchlechthin verbindlich für die ganze Kirche anſah [1].

---

[1] S. Neander ebend. S. 456 ff.

[2] C. lit. Petil. II, 210; ep. 93, 10.

[3] Ep. 93, 5; 185, 23 sqq.

Durch dieſes Mittel ſuchte er denn auch zu wirken, als er noch eine neue Ketzerei zu bekämpfen hatte, die ihm ſelbſt erſt durch eine Umwandlung oder wenigſtens genauere Feſtſtellung ſeiner Überzeugungen als eine ſolche recht kenntlich geworden war. Hier ſtoßen wir auf einen Hauptpunkt in der kirchlichen Bedeutſamkeit des Auguſtinus. Jeder denkt bei deſſen Namen zuerſt an ſeine Streitigkeiten gegen die Pelagianer und über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit. Als er zum Chriſtenthume ſich wandte, und noch geraume Zeit nachher war er keinesweges ſchon zu der Lehre über dieſen Punkt gelangt, welche er ſpäter vertheidigte und zum großen Theile zuerſt geltend machte. Erſt nachdem Pelagius und Cöleſtinus im Jahre 411 nach Africa gekommen und hier über ihre Lehre Streitigkeiten ausgebrochen waren, entwickelte Auguſtinus ſeine Theorie über dieſe Punkte in geſteigerter Schärfe unter einem Streit, der allmälig zu großer Heftigkeit anwuchs. Man hat daher die Meinung verbreitet, daß die Hitze des Streites den Auguſtinus zu weſentlichen Änderungen ſeiner Anſicht geführt habe. Aber Auguſtinus ſelbſt, ſeines frühern Irrthums eingeſtändig, behauptet es anders und ſetzt die Zeit ſeiner Meinungsänderung viel früher, nemlich auf die Zeit als er zum Epiſcopat gelangte [1]. Wir haben keinen Grund an die Richtigkeit dieſer Angabe zu zweifeln, beſonders da Auguſtinus zum Beweiſe auf eine Schrift ſich beruft, welche kurz nach dem Antritte ſeines Epiſcopats verfaßt iſt und das Weſentliche ſeiner ſpätern Lehre ſchon deutlich enthält [2]. Ähnliche Spuren einer geänderten Anſicht über dieſe Punkte vor dem Pelagianiſchen Streit finden ſich auch ſonſt, und ſchwerlich wird man ſich darüber wundern, daß eine ſolche eintrat, wenn man auch den Schriftſtellen, auf welche Auguſtinus ſich beruft, keinen großen Einfluß zuſchreiben ſollte; denn in der Folgerichtigkeit ſeiner Denkweiſe lag dieſelbe unſtreitig [3], und je tiefer er ſich in die

---

[1] De bapt. c. Don. II, 4.

---

1) De praedest. sanct. 7; de dono persev. 52.

2) De praed. sanct. 8. Die Stelle, auf welche er ſich hauptſächlich beruft, iſt de div. quaest. ad Simplic. I qu. 2. Andere Stellen in den Confeſſionen, die er de dono persev. 53 anführt, ſind weniger entſcheidend.

3) Der Punkt des Streites, auf welchen das Hauptgewicht gelegt wird, iſt die Frage, ob auch der Glaube ein Werk Gottes ſei oder ein Werk unſerer Freiheit. Auguſtin hatte früher behauptet: quod credimus nostrum est; nur die Werke ſah er alsdann als Wirkungen Gottes an. Aber die Kirche für ein Werk Gottes haltend konnte er auch folgerichtiger Weiſe nicht anſehn den Glauben ebenfalls als ein ſolches anzuſehn. Betrachtete er doch auch

einſeitig kirchliche Anſicht hineinarbeitete und praktiſch dieſelbe zu verwirklichen ſuchte, um ſo entſchiedener mußten ihm auch die grellen Folgerungen entgegentreten, welche zu der Annahme geführt haben, daß ſie nur in der Heftigkeit des Streites hätten entſtehen können. Das Grelle dieſer Folgerungen beruht weſentlich nur theils in einer einſeitigen Darſtellungsweiſe, wie ſie dem Streite natürlich iſt, theils auf der ſtarren Durchführung der kirchlichen Abgeſchloſſenheit, den Begriff der Kirche in der äußerlichen Weiſe gefaßt, in welcher man ihn zur Zeit des Auguſtinus praktiſch durchzuſetzen ſuchte. Was dieſen letzten Punkt betrifft, ſo iſt auch dieſe Abänderung ſeiner Denkart ganz in demſelben Geiſte, in welchem die vorher von uns bezeichneten Umwandlungen ſeines Syſtems ſich vollzogen. Man darf dabei jedoch nicht überſehn, daß die Ausführung im Einzelnen, das Syſtem der Begriffe, in welchem Auguſtinus zuletzt dieſem Lehrpunkte von der Gnade eine zuſammenhängende Geſtalt zu geben ſuchte, allerdings erſt durch die Pelagianiſchen Streitigkeiten herbeigeführt wurde. Dies war dem Charakter dieſer Zeit gemäß, welche nur durch polemiſche Erregungen zu ausführlichen und zuſammenhängenden Entwicklungen der Lehre gelangen konnte [1].

Die letzten Lebensjahre des Auguſtinus ſind haupt-

---

das Anſehn, welches die heilige Schrift genießt, als ein Werk Gottes.

[1] Dies geſteht Aug. ſelbſt. De dono persev. 52; 53. Praedestinatio — — sanctorum, quam postea diligentius et operosius, cum jam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret.

ſächlich dieſen Streitigkeiten gegen die Lehre der Pelagianer gewidmet. Er trug in der Hauptſache zwar den Sieg davon, doch einen nicht völlig unbeſtrittenen. Die morgenländiſche Kirche zeigte ſich ſeiner Auffaſſungsweiſe weniger geneigt, als die abendländiſche, und doch gewann er ſogar in dieſer nicht ſo die Oberhand, daß nicht noch gegen das Ende ſeines Lebens eine mittlere Meinung in dieſer Lehre gegen ihn ſich hätte behaupten können. Vergebens ſuchte er dieſe, die ſo genannte ſemipelagianiſche, für ſich zu gewinnen. Wie entſchieden auch die Richtungen der Zeit das ganze menſchliche Leben von der kirchlichen Seite zu faſſen ſtrebten, ſo hat doch jede Seite des Lebens ihr Maß und findet ein um ſo hartnäckigeres Widerſtreben, je übermächtiger ſie ihr Maß zu überſchreiten geneigt iſt.

Auch Auguſtinus bietet ein merkwürdiges Beiſpiel dar, wie eine unmäßige Sorge um ein äußeres Werk, für welches wir doch die ſichtbare Kirche nur anſehen können, in Widerſpruch geräth mit der Geſinnung, aus welcher ſie hervorgeht. Wenn wir auf ſeine erſten Grundſätze zurückgehn, welche ihn bei ſeiner Liebe zum mönchiſchen Leben geleitet hatten, ſo müſſen wir es auffallend finden, daß er den Statthalter von Africa, Bonifacius, als dieſer ihm ſeinen Entſchluß zu erkennen gab aus dem weltlichen Leben ſich zurückzuziehen und ganz Gott ſich zu weihen, von der Ausführung zurückhielt. Er glaubte dieſen Mann als einen frommen und nach Erkenntniß ſtrebenden Chriſten zu kennen; ſeine Würdigkeit für ein ſolches Leben bezweifelte er nicht; aber er wußte auch, daß dieſer Mann ein tapferer Soldat und Feldherr war, und hoffte von ihm in ſeinem weltlichen Amte eine tüchtige Hülfe für die

Kirche Chriſti zu finden; ſo hatte er ſchon früher ſeinen Beiſtand zur Unterdrückung der Donatiſten angerufen [1]. Andere Gründe für ſein Verfahren in dieſer Sache giebt Auguſtinus nicht an. Wir ſehen alſo, daß dieſelben Grundſätze, welche ihn ſelbſt in ſeinem Leben leiteten, von einem Andern ergriffen, wegen äußerer Beweggründe ihm weniger Gewicht hatten. Die Erfolge des Rathes, welchen er dem Bonifacius gab, waren ſehr verderblich. Wenn Auguſtinus, wie es ſcheint, geglaubt haben ſollte, daß Bonifacius hinlängliche Stärke haben würde den Verſuchungen der Welt zu widerſtehn und in ſeinem gefährlichen Amte ein chriſtliches Leben zu führen, ſo hatte er um Vieles ſich geirrt. Dieſer Mann zeigte ſich nachher aus weltlichen Rückſichten, wie uns geſagt wird, dem Arianismus geneigt und gerieth in einen böſen Ruf wegen unkeuſcher Sitten. Jetzt ſuchte ihn Auguſtinus vergeblich zu ähnlichen Entſchlüſſen aufzurufen, wie die waren, von welchen er ihn früher zurückgebracht hatte. Bonifacius war nun nicht mehr zu leiten und zu retten. Nachdem er mit dem kaiſerlichen Hofe ſich verfeindet hatte, rief er die Vandalen nach Africa, welche bald die ganze Provinz überwältigten. Auguſtinus mußte noch erleben, wie trügeriſch dieſer Wohlſtand der äußern Kirche war, an welcher er mit ſo großem Eifer gebaut hatte. In hohem Alter ſtarb er im Jahre 430 zu Hippo, welches ſo eben von den Vandalen belagert wurde. So mußte er noch in ſeinen nächſten Umgebungen den Anfang einer Bedrängniß ſehen, welche nicht allein die Lateiniſche Bildung, ſondern auch die abendländiſche Kirche an den Rand des Verderbens brachte und faſt alles dahin nahm, was er für das äußere Wohlſein der Kirche gegründet hatte. Aber ſeine Wirkſamkeit hatte noch eine andere, tiefere Grundlage. Während die Kirche im Wechſel ihrer äußern Lebensbedingungen eine andere Geſtalt annahm, als die war, welcher er gedient hatte, erhoben ihn ſeine Schriften zu einem Lehrer der abendländiſchen Chriſtenheit und wurden durch länger als ein Jahrtauſend die Hauptfundgrube ihrer höhern wiſſenſchaftlichen Bildung.

---

[1] Ep. 185; 220, 3; 12.

Auguſtinus iſt der fruchtbarſte Schriftſteller unter allen Vätern der abendländiſchen Kirche. Zu dem großen Anſehn, welches er in dieſer ſich erworben, hat unſtreitig nicht allein ſeine theologiſche Bedeutſamkeit, wie groß dieſe auch iſt, ſondern auch ſeine Thätigkeit, durch welche er die Kirche ſeiner Zeit lange beherſchte, ſehr viel beigetragen, und daher darf man auch dieſe Thätigkeit nicht für verloren achten. Daß ſeine Schriften in ſo großer Anzahl erhalten worden ſind, iſt ohne Zweifel dem Anſehn, welches er als Kirchenfürſt genoß, zum großen Theil zuzuſchreiben. Doch konnte es hiervon nicht ausgehn, daß die Werke des Auguſtinus, wenn auch nicht alle in gleichem Grade, die Lieblingsſchriften der verſchiedenſten Männer und Zeiten geweſen ſind. Wir können wohl nicht ſagen, daß ſie dieſen Rang jetzt noch in einem weitern Umfange behaupten könnten. Für die Liebe aller Zeiten von gleichem Werth zu bleiben begegnet überhaupt nicht Werken der Wiſſenſchaft, ſondern der Kunſt. Unſer Geſchmack iſt verwöhnter, unſere Arbeitſamkeit von einem zu großen Umfange des Bücherweſens in Anſpruch genommen, als daß wir uns nicht ſcheuen ſollten einer ſo großen Maſſe von Schriften, wie ſie Auguſtinus verfaßt hat, mit aller Hingebung zu folgen, welche das genaueſte Verſtändniß verlangt, als daß wir nicht unwillig werden ſollten, wenn wir in ſeinen Büchern, wie es das praktiſche Bedürfniß der Erbauung oder des Streites verlangt, immer wieder dieſelben Gedanken oft in großer Breite vorgetragen finden, noch dazu einen Kreis von Gedanken, welcher uns auch ſonſt auf den verſchiedenſten Wegen zur Kenntniß zu kommen pflegt. Dennoch wer die Mühe nicht ſcheut, wird in den Schriften des Auguſtinus einen Reichthum tiefer Gedanken, einen nicht gemeinen Scharfſinn, dialektiſche Gewandtheit, große, in das Innerſte eindringende Kenntniß des menſchlichen Herzens finden und für die Längen ſeiner Darſtellung, für das Unſchöne ſeines Ausdrucks werden ihn nicht ſelten die Ausbrüche eines von ſeiner Sache erfüllten Gemüths, eines mächtigen, eines in ſeinem Gott ſichern Geiſtes entſchädigen oder vielmehr mit wahrer Luſt erfüllen. In der Lateiniſchen Chriſtenheit hat es ſeit ſeiner Zeit keine auf die letzten Gründe zurückgehende Bewegung der kirchlichen Dinge gegeben, bei welcher nicht die Auffaſſungsweiſe des Auguſtinus eine Hauptrolle geſpielt hätte. Ein Schriftſteller von ſolcher Gewalt verdient wohl geleſen zu werden.

Aus unſern frühern Unterſuchungen über den Bildungsgang des Auguſtinus geht es hervor, daß ſeine Schriften nicht alle und in allen Punkten in derſelben Denkweiſe geſchrieben ſind. Man kann beſonders einen Wendepunkt in ſeinen Forſchungen wahrnehmen, welcher zwar hauptſächlich an den Punkten des Pelagianiſchen Streites ſich bemerklich macht, aber auch in das Ganze ſeines Denkens entſcheidend eingreift. Dieſer fällt, wie ſchon früher geſagt, faſt in dieſelbe Zeit, wo er ſein Epiſcopat antretend, tiefer in die kirchlichen Geſchäfte eingeführt wurde [1]. Früher hatte er ſich viel mit philoſophiſchen Fragen beſchäftigt, und ein großer Theil ſeiner erſten Schriften iſt faſt ganz von philoſophiſchen Unterſuchungen erfüllt; jetzt fing er an ſolchen Forſchungen ſich zu entziehen und dagegen den Fragen nachzugehen, welche für die kirchlichen Bewegungen ſeiner Zeit von praktiſcher Bedeutung waren. Dadurch wollte er aber jene Forſchungen keinesweges gänzlich verwerfen; wir ſahen, daß er ſie nur ſeiner gegenwärtigen Stellung für unangemeſſen hielt und glaubte, die Bedürfniſſe der Zeit erheiſchten andere Unterſuchungen. Die Ergebniſſe ſeiner frühern Unterſuchungen gebrauchte er größeſtentheils fortwährend; das Weſen ſeiner Denkweiſe iſt auch im Ganzen dasſelbe geblieben, und als er gegen das Ende ſeines Lebens eine Durchſicht ſeiner Schriften vornahm und die Ergebniſſe derſelben in ſeine Retractationen niederlegte, da verwarf er doch keinesweges jene ältern Werke gänzlich, ſondern bemerkte nur einige Stellen derſelben als ungenau oder irrig, welche Bemerkungen uns als Fingerzeige beim Gebrauch ſeiner Schriften dienen können [2]. Für uns haben natürlich jene frühern Schriften des Auguſtinus den größeſten Werth, weil ſie beſſer als die übrigen die philoſophiſche Grundlage ſeiner

---

[1] S. Neander Kirchengeſch. II S. 405 ff.

[2] Die Abſicht ſeiner Retractationen wird zu ſehr beſchränkt, wenn man ſie hauptſächlich auf die Pelagianiſch lautenden Stellen ſeiner frühern Schriften bezieht.

Denkart erſehen laſſen, weil ſie auch auf die philoſophiſche Bildung der ſpätern Zeit bis über das Mittelalter hinaus mächtig eingewirkt haben [1]. Doch dürfen wir auf ſie unſere Unterſuchungen keineswegs beſchränken, wenn wir den philoſophiſchen Gehalt der Lehren des Auguſtinus ergründen wollen; denn nicht allein zeigen die ſpätern Schriften, was von ſeiner frühern Denkart als das Weſentliche auch auf die folgenden Zeiten ſich übertrug, ſondern überdies drangen erſt jetzt ſeine Forſchungen in die lebendigſten Fortbildungen der chriſtlichen Wiſſenſchaft ein, in den Streitigkeiten der Kirche neue Seiten des chriſtlichen Lebens und der chriſtlichen Lehre erhellend. Zwar ſchon früher hatte Auguſtinus an dieſen Streitigkeiten Theil genommen, beſonders gegen die Manichäer und Donatiſten; aber ſeine Wirkſamkeit gegen die Manichäer hat doch einen zu rein philoſophiſchen Charakter, als daß ſie das eigenthümlich Chriſtliche in ſeinen Tiefen bewegen ſollte, und in ſeinen Streitigkeiten gegen die Donatiſten kommt das Wiſſenſchaftliche weniger in Betracht, als in den Kämpfen gegen die Arianer und beſonders gegen die Pelagianer. Überdies aber fallen in den zweiten Abſchnitt ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn auch noch einige Hauptſchriften, in welchen er ſeine Lehre entwickelte, zwar nicht

---

1) Freilich nicht allein die echten Schriften, wie die Bücher gegen die Akademiker, von der Ordnung, über die Muſik, die Unſterblichkeit und Quantität der Seele, die Freiheit des Willens, die wahre Religion u. ſ. w., ſondern auch die unechten Schriften über die liberalen Disciplinen, über welche Auguſtinus zu ſchreiben nur angefangen hatte, als er durch ſeine kirchliche Wirkſamkeit unterbrochen wurde.

ohne polemiſche Rückſichten, aber doch ohne nächſten Zuſammenhang mit den Streitigkeiten der Zeit. Von dieſen ſind vor allen ſeine Schriften über den Staat Gottes, eine Apologie in einer neuen Geſtalt und gegen neue Vorwürfe der Heiden, und über die Trinität zu erwähnen. Von ſeinen Streitſchriften gegen die Pelagianer ſind beſonders die Werke gegen den Julianus zu bemerken. Wer ſich kurz über den Zuſammenhang unterrichten will, in welchem Auguſtinus in ſeinem Alter die chriſtlichen Lehren erblickte, dem iſt das Handbuch an den Laurentius über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe zu empfehlen, welches unter allen ſeinen Schriften am meiſten einen ſyſtematiſchen Charakter an ſich trägt. Aber auf die philoſophiſchen Gründe geht es nur ſehr wenig ein. Vergleichen wir die Werke des erſten und des zweiten Zeitraums mit einander, ſo werden wir finden, daß jene zwar eine philoſophiſchere Haltung, aber auch bei weitem weniger Inhalt haben und nicht ſelten in grübelnde Spitzfindigkeiten ſich verlaufen 1); von dieſer ſind freilich auch die ſpätern nicht frei, doch werden in ihnen ſolche Auswüchſe des Scharfſinns meiſtens nur da angetroffen, wo das Geheimnißvolle der Lehren dazu aufzufordern ſchien.

---

1) Zuweilen bemerkt Auguſtin in ſeinen Retractationen, daß er ſeine Schriften aus der frühern Periode ſchwer zu verſtehen oder gar unverſtändlich finde, z. B. I, 5, 1; 27.

Zweites Kapitel.

Über die Philoſophie überhaupt und ihre allgemeinſten Gründe.

Auguſtinus hat eine große Mannigfaltigkeit philoſophiſcher Unterſuchungen angeregt, und ſeine Philoſophie iſt reichhaltiger als die Philoſophie irgend eines andern Kirchenvaters. Wenn wir aber nach einer gliederartigen Anordnung dieſer Maſſen uns umſehen, ſo finden wir uns von ihm ſelbſt verlaſſen. Der Polemik tritt alles mehr im Einzelnen heraus, als in einem überſichtlichen Zuſammenhange. Zwar einen Mittelpunkt ſeiner Anſicht wüßten wir wohl zu finden; er liegt deutlich genug in dem Gedanken, welcher ihn am tiefſten bewegt und zuletzt in den Pelagianiſchen Streitigkeiten zu voller Breite ſich entfaltet; aber wenn auch von dieſem Punkte aus der Zuſammenhang ſeiner Lehren am leichteſten ſich darſtellen ließe, ſo müſſen wir uns doch verſagen von hier aus in ſeine Lehre einzudringen, weil ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen doch keinesweges von dieſem Punkte ausgegangen ſind; erſt durch die Polemik mußte ihm dieſer Punkt in ſeiner ganzen Bedeutung zum Bewußtſein gebracht werden. Was uns ſchon bei vielen Kirchenvätern begegnet iſt, das können wir auch hier nicht vermeiden. Wir müſſen alſo von der Außenſeite anfangen, da zuerſt das Philoſophiſche in den Lehren des Auguſtinus nachweiſen, um nachher darthun zu können, daß auch noch in dem Mittelpunkte ſeiner Anſicht die Bewegung philoſophiſcher Gedanken ſich ſpüren läßt. Da nun hierbei eine lebendige Gliederung ſeiner Lehren uns nicht vorliegt, können wir ſeine Unterſuchungen nur in verſchiedene Gruppen zuſammenſtellen.

Wir haben bemerkt, daß die Anſichten des Auguſtinus über die Philoſophie mit dem Fortgange ſeiner Entwicklung allmälig ſich veränderten. Aber wenn er auch ſpäter von dem freiern Felde philoſophiſcher Unterſuchungen ſich zurückzog, ſo iſt ihm doch das Nachdenken über die Geheimniſſe des Glaubens beſtändig die wichtigſte Sache geblieben. Er will dieſes Nachdenken und ſeine Äußerungen nur durch die Regel des Glaubens, durch die Rückſicht auf die Gemeinſchaft der Kirche, auf gottesfürchtige, leichtzuverletzende Ohren geleitet und gezügelt wiſſen; die allzu große Freiheit der Philoſophie in ihren Ausdrücken kann er nicht loben; er fürchtet, daß ſie zur Verwirrung und zum Irrthum führen möchte [1]. Dennoch geſteht er ſogar der heidniſchen Philoſophie zu, daß ſie die Wahrheit wie durch eine Beſchattung geſehn, ſelbſt die Trinität Gottes erkannt habe, das Ziel erblickend, wohin wir zu ſtreben hätten [2]. Dieſes Zugeſtändniß iſt um ſo größer, je weniger Auguſtinus geneigt iſt eine ſolche Erkenntniß der höhern Wahrheit, welche der chriſtlichen ſich nähert, von einer Bekanntſchaft des Platon mit den Lehren der

---

[1] De civ. d. X, 23. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem.

[2] Ib. 29, 1. Etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercunque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit.

Juden abzuleiten. Obgleich er die Zuläſſigkeit einer ſolchen Annahme nicht leugnen will, ſie vielmehr ſorgfältig erwägt und ſogar eine Wahrſcheinlichkeit dafür auffindet, ſo geſteht er doch zu, daß dieſe Dinge der natürlichen Theologie angehören und auch aus der natürlichen Offenbarung Gottes in ſeinen Werken erkannt werden können [1]). Denn im Allgemeinen iſt er der Überzeugung, daß der Menſch von göttlicher Gnade nicht unterſtützt irren werde; aber der Irrthum habe auch ſeine Grenzen in der Natur der Dinge [2]), und daher konnte die Wahrheit den Heiden nicht völlig verborgen ſein. Überall iſt die göttliche Vorſehung verbreitet; ſie hat auch die Heiden viele nützliche Wahrheiten finden laſſen. Dieſe Erfindungen ſollen wir Chriſten nicht fürchten, ſondern uns aneignen als das Unſere, was früher von ungerechten Herrn beſeſſen wurde [3]). Auguſtinus, welcher ſelbſt keinen ſchwachen Gebrauch von der Logik, Dialektik, Rhetorik machte gegen ſeine ketzeriſchen Gegner, wie gegen die Griechiſchen Philoſophen ſelbſt, konnte unmöglich dieſe philoſophiſchen Wiſſenſchaften verwerfen, weil ſie von den Griechiſchen Philoſophen, beſonders den Stoikern, denen er wenig geneigt iſt, ausgebildet worden waren [4]). Die wahre Dialektik fürchtet die Kirche nicht; man muß

---

1) De civ. d. VIII, 11 sq. Früher hatte Auguſtin die Belehrung des Platon durch die Juden entſchiedener angenommen. De doctr. Chr. II, 43.

2) De civ. d. XIX, 1, 1. Naturae limes.

3) De doctr. Chr. II, 60.

4) Er zeigt ihre Anwendung für die chriſtliche Lehre beſonders in der Schrift de doctr. Chr.

ſie nur richtig zur Wahrheit gebrauchen; ſelbſt Paulus, ſelbſt Chriſtus haben ſie in dieſer Weiſe benutzt [1].

Aber freilich die Philoſophie der Griechen iſt nicht der wahre Weg zum Heile. Zuvörderſt bemerkt Auguſtinus gegen ſie das Gewöhnliche, daß ſie nur Wenige belehren könnte und auch nur wenig. Durch menſchliche Beweiſe haben Wenige, mit großem Geiſte begabte, bei reichlicher Muße und durch die feinſte Wiſſenſchaft belehrt auch nur zur Erkenntniß der Unſterblichkeit der Seele gelangen können. Er ſetzt dabei hinzu, ſehr richtig die doppelten Abwege bezeichnend, in welche die nichtchriſtliche Philoſophie verfallen war, daß auch dieſe wenigen Philoſophen entweder darin geirrt hätten, daß ſie doch kein letztes und feſtes Ziel dem menſchlichen Streben zu verſprechen wagten, weil alles in dieſer Welt der Veränderung unterworfen ſei, oder darin, daß ſie die Welt und mithin die Seele für ewig hielten, weil nur einem ewigen Weſen das Höchſte zukommen könnte [2]. Dann wirft er den Philoſophen ihre Vielgötterei vor, welche er bei den Neu-Platonikern faſt zu gelinde beurtheilt [3]. Er leitet ſie daraus ab, daß ſie eingeſehn hätten, wie die Menſchen, unter dieſen niedrigſten Grad des Daſeins, unter die ſinnlichen Dinge, geſtellt, nicht im Stande ſein würden das Höchſte, was ſie von Ferne als ihr Ziel erblickten, zu erreichen, wenn ſie nicht mittlere Weſen fänden,

---

1) C. Cresc. 16 sqq.

2) De trin. XIII, 12; de civ. d. XII, 20. Das erſtere wird als der Irrthum des Platon, das andere als der Irrthum des Porphyrius bezeichnet. Der letzte Grund erhält dabei freilich eine etwas andere Wendung, welche jedoch hier nichts zur Sache thut.

3) S. die oben angeführte Stelle de civ. d. X, 29.

durch deren Hülfe ſie emporſteigen könnten. Deswegen hätten ſie denn mittlere Götter nach dem Bilde der Menſchen oder der Thiere ſich eingebildet, durch die böſen Geiſter betrogen [1]. Dieſer zweite Vorwurf gegen die Philoſophie der Heiden iſt urſprünglich verneinender Art: die Philoſophie kennt das Ziel, aber nicht den Weg, welchen nur Jeſus Chriſtus durch den Glauben gewieſen hat; ſie verleiht daher auch nicht die Kraft, welche allein zum Heile, zum Genuſſe Gottes, führen kann [2]; aber hieran ſchließt ſich alsbald auch ein Vorwurf bejahender Art an: die Philoſophie geräth auf einen falſchen Weg, weil ſie den rechten nicht kennt; ſie ſucht die Wahrheit, aber ohne Frömmigkeit, daher auf eine gottloſe Weiſe [3]. Denn dies iſt der Hauptvorwurf, welchen Auguſtinus den Philoſophen macht, daß ſie durch ihre eigenen Kräfte zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen wollten. Die Wiſſenſchaft hilft ohne die Liebe nichts; nur die Liebe erbaut; die Wiſſenſchaft bläht auf [4]. Nicht allein den Stoikern wirft Auguſtinus ihren Stolz vor, ſondern allen Philoſophen, welche nicht in Chriſto Jeſu die Wahrheit ſuchen, auf ihre Vernunft blicken, aber nicht auf den, welcher

---

1) De trin. XIII, 24.

2) Conf. V, 5. Non noverunt viam, verbum tuum. Ib. VII, 26. — — Videntes, quo eundum sit, nec videntes qua et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam, sed et habitandam. De trin. IV, 1; de civ. d. X, 29, 1. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non videtis.

3) De trin. XIII, 24. Veritatem detinuerunt — — in iniquitate. Conf. V, 5. Veritatem — — non pie quaerunt.

4) De civ. d. IX, 20.

ſie gegeben hat [1]. Auf dieſe Vernunft will er ſich nicht verlaſſen. In ſeinen ältern Schriften kurz nach ſeiner Bekehrung iſt er zwar noch erfüllt vom Lobe der Vernunft und bei jeder Gelegenheit beruft er ſich auf ihren Ausſpruch, auf ihre Herlichkeit; aber eben dies findet er in ſeinen ſpätern Jahren ſehr zu tadeln. In ſeiner Schrift gegen die Academiker hatte er geſagt, wer ſelig leben wolle, der müſſe dem beſten Theile ſeiner Seele, der herſchenden Vernunft oder dem Geiſte, folgen; jetzt aber geſteht er wohl zu, daß nichts beſſeres in der menſchlichen Natur ſei, als die Vernunft oder der Geiſt, aber daß der ſelig leben würde, welcher ihr folge, will er nicht mehr zugeben; ſonſt würde der ſelig leben, welcher nach menſchlicher Weiſe, nicht aber nach Gottes Geboten lebte. Gott müßten wir unſern Geiſt unterwerfen [2]. In einer andern ſeiner Schriften des erſten Zeitabſchnitts ſpricht er ſich zwar weniger entſchieden für die Vernunft aus, er erwartet vielmehr ſeine Belehrung von der unwandelbaren Kraft Gottes, welche in allen Menſchen wohnt und nichts anderes iſt, als Chriſtus; aber er ſetzt doch hinzu, dieſer Quell aller Wahrheit belehre jede vernünftige Seele, ſo weit als ſie denſelben zu faſſen vermöge nach dem Maße ihres eigenen guten oder böſen Willens [3]. Dieſen Satz widerruft er zwar nicht ausdrücklich, aber eine Verbeſſerung desſelben iſt doch darin enthalten, daß er ſogar einem Griechiſchen Philoſophen, dem Porphyrius, die richtige Einſicht zugeſteht, der Menſch könne nicht durch ſeine eigenen Kräfte, durch ſeinen Willen zu Gott gelangen, ſondern nur durch die Gnade Gottes. Nicht weil es nur Wenige wollten, kämen nur Wenige zur Weisheit; ſondern weil das Unvermögen und der Mangel der menſchlichen Natur nur bei Wenigen durch die Vorſehung und die Gnade Gottes erfüllt würden [1]. In der That geſteht er hier und in ähnlichen Stellen dem Porphyrius ſchon mehr zu, als ſeine Meinung von den heidniſchen Philoſophen im Allgemeinen geſtattet [2]; denn jene Hoffnung auf göttliche Gnade und jenes Bekenntniß ſeiner eigenen Schwäche will ja nach Auguſtin's Meinung dem Stolze der Philoſophen durchaus nicht eingehn. Demuth und immer wieder Demuth haben wir der Neigung zur Philoſophie entgegenzuſetzen [3]. Aber jene Philoſophen, ſie ſchämen ſich aus Schülern des Platon Schüler Chriſti zu werden, welcher ſich erniedrigt hat im Fleiſche zu erſcheinen, weil ſie den Körper verachten und nur dem Geiſte dienen wollen [4]. Einige von ihnen waren nicht ohne göttliche Hülfe und haben Großes entdeckt, aber ihre Menſchheit ſtand ihnen entgegen und dadurch ſind ſie zum Irrthum geführt worden, hauptſächlich weil die göttliche Gerechtigkeit und Vorſehung ihrem Stolze ſich widerſetzte und an ihrem

---

[1] Conf. V, 4. Non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt.

[2] C. Acad. I, 5; retr. I, 1, 2.

[3] De magistro 38.

---

[1] De civ. d. X, 29, 1.

[2] Porphyrius heißt ihm daher auch wenigſtens vermuthungsweiſe jam tempora Christiana reveritus. Ib. XII, 20, 3.

[3] Ep. 118, 22.

[4] De civ. d. X, 29, 2.

Beiſpiele beweiſen wollte, daß der Weg der Frömmigkeit von der Niedrigkeit zum Hohen aufſteige [1].

Wir ſehen, dieſe Anſichten des Auguſtinus von der alten Philoſophie beruhen weſentlich auf derſelben ſittlichen Grundlage, welche überhaupt die Urtheile der Kirchenväter über dieſen Gegenſtand beſtimmten. Nicht die Schwäche der menſchlichen Vernunft überhaupt wird als Grund angeführt, weswegen die philoſophiſchen Forſchungen hätten mislingen müſſen, ſondern ihr ſittliches Verderben, ihr Stolz. Wenn Auguſtinus in ſeinen ſpätern Schriften die Vernunft nicht beſonders loben will, ſo gehört dies nur zu ſeinem Streite gegen die übermäßige Freiheit der philoſophiſchen Ausdrücke, welche er überall durch die kirchlichen Formeln zu verdrängen ſucht [2]; ſonſt wenn die Vernunft durch Gottes Hülfe geſund iſt, findet er ſie noch immer den höchſten Aufgaben gewachſen [3]. Auch haben wir ja geſehn, daß die Philoſophen die Hülfe Gottes keinesweges haben ganz entbehren müſſen; nur iſt dieſe Hülfe an ihnen nicht ſo offenbar geworden, wie an den Chriſten. Es iſt alſo unſtreitig nur ein geſchichtlich begründetes Urtheil, welches Auguſtinus über die Philoſophie fällt, wenn er ihr Unvermögen und Irrthum vorwirft, nicht ein Urtheil über die Vernunft und die

---

1) Ib. 14, 7. Et quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt, quantum autem humanitus impediti sunt, erraverunt, maxime cum eorum superbiae juste providentia divina resisteret, ut viam pietatis ab humilitate in superna surgentem etiam istorum comparatione monstraret.

2) So gegen fortuna, omen, mundus intelligibilis, anima beata. Retr. I, 1, 2; 3, 2; 11, 4.

3) De gen. ad lit. XII, 59.

Erzeugniſſe, welche in ihrer Natur liegen, ſondern ein Urtheil über eine gewiſſe Claſſe von Menſchen oder eine gewiſſe Bildungsſtufe der Menſchheit.

Und allerdings müſſen wir uns darüber wundern, wie Auguſtinus jetzt ein ſo ungünſtiges Urtheil über dieſelben Menſchen ſich erlaubt, welche er früher überhaupt und zum Theil noch jetzt vielleicht zu günſtig beurtheilt hatte. Denn ihr Verhältniß zum Chriſtenthume ſcheint jenes Urtheil keineswegs zu rechtfertigen. Will er doch ſonſt Einzelne nicht verdammen und nur im Allgemeinen vom Teufel und ſeinen Scharen mit Sicherheit ſagen, daß ſie zu ewiger Verdammung beſtimmt ſeien, hofft er doch ſogar für ſolche, welche keine Spur von Frömmigkeit zeigten, ſelbſt nach ihrem Tode noch eine wirkſame Fürbitte der Kirche [1]). Zwar das ſteht feſt, daß niemand ſelig werden kann ohne Chriſtum; aber der Glaube an ihn und die Erweiſungen ſeiner Macht an uns brauchen nur ganz dunkel und verhüllt vorgekommen zu ſein um uns die Hoffnung zur Seligkeit nicht abzuſchneiden, und in ſolcher Weiſe ſind ſie auch vor Chriſti Erſcheinung unter den Menſchen, nicht allein unter den Juden, ſondern auch unter den Heiden vorgekommen [2]). Niemals hat ja Gott den Menſchen gefehlt; immer hat er die Wahrheit verkündet; die chriſtliche Religion war auch vor den Zeiten Chriſti und fehlte vom Anfange des menſchlichen

---

[1]) De civ. d. XXI, 24.

[2]) Enchir. ad Laur. 31. Quae quidem gratia nec antea defuit, quibus oportuit eam impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quincunque justorum praeter Christi fidem salutem potuit invenire. De civ. d. XVIII, 47.

Geſchlechts nicht; nur wurde ſie damals nicht chriſtliche Religion genannt [1]). Wie kommt es nun bei dieſen Grundſätzen, welche dem Auguſtinus Freiheit genug verſtatteten auch eine mildere Meinung für die alten Philoſophen geltend zu machen, daß er hierzu nur anfangs geneigt iſt, ſpäter aber ihnen jede Tugend abſpricht, weil ihnen die wahre Frömmigkeit fehlte [2])? Er muß wohl an dieſen Menſchen ganz beſondere Spuren eines verhärteten Herzens, eines unerträglichen Stolzes auf ihre Wiſſenſchaft gefunden haben, daß er bei ihnen ſeinen blöden Augen nicht mistraut, indem er ſie der verdammten Maſſe des Teufels übergiebt. Um ſo auffallender iſt dies, je mehr Auguſtinus die göttliche Hülfe preiſt, welche ſie dahin geführt hätte die größeſten und wichtigſten Wahrheiten zu entdecken. Seltſam, daß Gott in unreinen Herzen von ganz offenbarer Schlechtigkeit ſo viel Einſicht hat niederlegen wollen. Sie ſollten aber Andern zum Beiſpiel dienen, daß Stolz nicht den Beifall Gottes habe.

Gewiß dieſe Gedanken werden uns nicht verhüllen können, daß Auguſtinus hier über den Kreis des Urtheils hinausgeht, welchen er ſich ſelbſt gezogen hatte. Nachdem er der ſichtbaren und katholiſchen Kirche ganz ſich hingegeben, finden wir, daß er nicht mehr völlig im Stande war ihre zeitlichen von ihren ewigen Feinden zu unterſcheiden. Zu jenen gehörten auch jetzt noch die Philoſophen in ihrer fortdauernden Wirkung. Auguſtinus hatte in ſich ſelbſt die Stärke dieſer Gegner gefühlt oder fühlte ſie noch [1]). Sollte er ſeine Gemeinde nicht mit allem Nachdruck gegen die Verlockungen dieſer Gegner warnen? Selbſt ein todter Gegner läßt ſich vor der Menge ſchwer mit vollem Gewichte beſtreiten ohne ihn zu verdammen. Auguſtinus mag auch hierin von einer zu eifrigen Sorge für ſeine Gemeinde ſich hinreißen laſſen.

---

[1]) De civ. d. X, 25; enchir. l. l.; retr. I, 13, 3.

[2]) Retr. I, 3, 2.

Noch vor einem andern Punkte, in welchem die Polemik des Auguſtinus ſich zuweilen überfliegt, müſſen wir warnen, daß er uns nicht täuſche. Wir haben bemerkt, wie gern und fleißig Auguſtinus vor ſeinem Epiſcopat mit den freien Wiſſenſchaften und beſonders mit der Philoſophie ſich beſchäftigte. Wenn er auch in ihnen nicht alles ſuchte, was zu unſerm Heile verlangt wird, ſo betrachtete er ſie doch als eine wichtige Förderung für unſer geiſtiges Leben. Auf das lebhafteſte drückte er in dieſer Zeit ſein Beſtreben nach menſchlicher Weisheit aus, wie ſeine Hoffnung ſie zu erreichen. Er will durch ſie vom Glauben zum Wiſſen ſich emporſchwingen [2]). Man kann aber nicht verkennen, daß dieſer Eifer in ſeinen ſpätern Jahren um vieles nachgelaſſen hatte. Unſere frühern Bemerkungen über dieſen Punkt zeigten ſchon, daß er nur eine beſchränkte Wiſſenſchaft, wie ſie für ſeine gegenwärtige Lage paſſend wäre, noch für wünſchenswerth und ſchicklich hielt. In den Wiſſenſchaften findet er vieles, was der Überflüſſiges anſtrebenden Eitelkeit und ſchädlicher Neugier angehöre. Nur das will er jetzt treiben, was von wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen dem Glauben diene [1]). Wir können uns nicht darüber wundern, daß er beſonders der Phyſik nicht ſehr geneigt iſt, da dieſem Theile der Philoſophie die Richtungen der Zeit am wenigſten günſtig waren. Er findet nicht allein, daß eine unmäßige Neugier darin liege das Verborgene der Natur zu erforſchen; denn dies gehe über unſere Kräfte; unſere Unwiſſenheit über das Körperliche ſollten wir auch mit Geduld ertragen und einſehn, daß Unwiſſenheit, ja ſelbſt Irrthum in Dingen, welche zu unſerm Heile nicht nothwendig ſind, nicht immer ein Übel ſei, zuweilen ſogar nütze. Er meint nicht allein, daß der Chriſt damit ſich begnügen könnte zu wiſſen, daß aller Dinge Urſache die Güte des Schöpfers ſei, ohne die beſondern Urſachen der beſondern Naturerſcheinungen weiter zu erforſchen; ſondern er erklärt auch dieſe phyſiſchen Kenntniſſe geradezu für etwas Unnützes [2]). In einer frühern Schrift hatte er geäußert, wir hätten Urſache die Wiſſenſchaften zu Hülfe zu nehmen, um die Ordnung in allen Dingen und darin die Weisheit der Vorſehung zu erkennen [3]); dies gefällt ihm nun aber nicht mehr; er bemerkt dagegen, daß viele heilige Männer ohne die freien Wiſſenſchaften ſind, viele dagegen, welche dieſe inne haben, dennoch nicht heilig leben [4]). Selig iſt, wer Gott kennt, ſollte er auch alle andere Wiſſenſchaft nicht kennen, und die Kenntniß aller übrigen Dinge würde auch ſeiner Seligkeit nichts zuſetzen [1]. Auguſtinus ſcheint nicht zu bedenken, daß aus demſelben Grunde auch eine jede Erkenntniß, ſogar die Erkenntniß ſeiner ſelbſt für unnütz gehalten werden könnte. Sollte wohl Gott erkannt werden können, ohne daß die Dinge der Welt gekannt würden? Aber es liegt dieſen Sätzen wohl auch nur die Meinung zum Grunde, daß es einen andern Weg zur Seligkeit gebe, als den Weg der menſchlichen Wiſſenſchaft, welchen er ſonſt zu preiſen pflegte, als führte er in ununterbrochener Folge und nur dadurch mit Sicherheit zu Gott empor [2]. Schon in einer ſeiner erſten Schriften, in welcher er die nothwendige Ordnung in der Erkenntniß Gottes am meiſten preiſt, bemerkt er dennoch, daß auch ſeine Mutter, deren Geiſt er in ſo vielen Verhältniſſen des Lebens erkannt hatte, obgleich ſelbſt der erſten Elemente der Wiſſenſchaft unkundig, ja dieſe wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen als Poſſen verachtend, nichts deſto weniger im Stande ſei in die tiefſten Fragen einzudringen. Er iſt daher überzeugt, daß ſie die Seele der Wiſſenſchaften gefaßt habe ohne ſich um ihren Körper zu kümmern [3]. Wir ſehen, er iſt frei von den Vorurtheilen, welche nur in dem regelmäßigen Gange des Schulweſens uns zur Erkenntniß wollen gelangen laſſen. Wenigſtens eben ſo hoch als die Wege der Schule achtet er die Wege des Lebens, und wir werden ſpäter ſehen, wie er nach einer lebendigen

---

[1] Conf. VII, 26.

[2] C. Acad. III, 43.

---

[1]) De trin. XIV, 3. Supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis.

[2]) Conf. X, 55. Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest. Enchir. ad Laur. 3; 5.

[3]) De ord. II, 15.

[4]) Retr. I, 3, 2.

---

[1] Conf. V, 7. Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.

[2] De ord. II, beſonders §. 14.

[3] Ib. 45 sqq.

Erkenntniß Gottes ſtrebt, welche in thätiger Liebe ſich entwickelt und von keinem Unterricht, keiner Methode der Schule gelehrt werden kann. Das Herz iſt der Menſch [1]). Die Wiſſenſchaft, wie früher bemerkt wurde, nützt nur, wenn Liebe dabei iſt; ſonſt bläht ſie auf. Aber ſie nützt doch, obgleich nicht allein für ſich, ſondern nur unter der Bedingung, daß der Menſch ſein Herz demüthige und der Liebe öffne, dem Stolze aber verſchließe, welcher in der einſeitigen Neigung zur Wiſſenſchaft ſeine Nahrung findet. Dieſer Überzeugung iſt Auguſtinus immer getreu geblieben. Er unterſcheidet zwiſchen der Wiſſenſchaft des Zeitlichen und des Ewigen; jene können auch die böſen Geiſter gewinnen, dieſe aber nur die Guten, weil ſie mit der Liebe des Ewigen, Gottes verbunden iſt. Wir Menſchen aber müſſen durch die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren zur Erkenntniß des Ewigen und Unſichtbaren aufſteigen [2]). Nur haben wir dabei uns zu hüten, daß wir nicht den äußern Dingen allein unſere Gedanken zuwenden, ſondern in unſer Herz ſehen und durch die Erkenntniß unſer ſelbſt, die beſſer iſt als die Erkenntniß aller äußern Dinge, unſere Schwäche einſehn und unſer Vertrauen auf Gott ſetzen [3]).

Man wird wohl allerdings bekennen müſſen, daß dieſe Weiſe, in welcher Auguſtinus die Wiſſenſchaft betrachtete, nicht von Einſeitigkeit frei iſt. Sie ſchneidet unſtreitig die Erkenntniß des Zeitlichen und Sichtbaren oder auch der äußern Welt zu ſcharf von der Erkenntniß des Ewigen und des Göttlichen ab; ſie beachtet nicht genug, daß

---

1) De civ. d. XX, 7, 3.

2) Ib. IX, 22; X, 14.

3) De trin. IV, 1.

die Selbſterkenntniß auf das engſte verbunden iſt mit der Erkenntniß der übrigen Dinge in der Welt, mit denen wir in aller Art zuſammenhängen. Es iſt eine allzu äußerliche Betrachtung der Wiſſenſchaft von den äußern Dingen, wenn Auguſtinus glaubt, daß ſie mit wahrer Einſicht betrieben werden könnte, wenn auch der Menſch ohne Liebe und dem Böſen gänzlich verfallen ſein ſollte. Aber wer in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung nicht ſelbſt eingeht, der wird ſie immer nur in dieſer äußerlichen Weiſe beurtheilen können, und es iſt nicht ſowohl die Schuld des Auguſtinus, als vielmehr einer langen Reihe vorhergehender Zeiten, daß er die Naturwiſſenſchaft nur nach äußerlicher Überlieferung auffaßte. Die Vernachläſſigung, ja die Geringſchätzung derſelben ſpricht ſich daher auch ſogleich in ſeinen erſten Schriften aus. Als den Inhalt der Philoſophie bezeichnet er weſentlich nur zwei Dinge, die Erkenntniß Gottes und der Seele [1]. Zwar iſt er nicht ſo unkundig der Griechiſchen Philoſophie, daß er nicht jene alte Eintheilung ihrer Lehren kennen ſollte in Logik, Ethik und Phyſik; er wendet ſie zuweilen ſogar an [2], und daß dieſe Eintheilung mehr umfaſſe, als die Erkenntniß Gottes und der Seele kann ihm nicht unbekannt ſein. Aber dem Gange, welchen ſie vorſchreibt, will er nicht folgen; ſeine Unterſuchungsweiſe iſt eine ganz andere, als die Unterſuchungsweiſe der alten Philoſophie. Er richtet alles auf die Erkenntniß Gottes; ſeine

---

[1] De ord. II, 16 sq.; solil. I, 7. Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Sein ganzes Gebet iſt ib. II, 1: deus semper idem, noverim me, noverim te.

[2] De civ. d. VIII, 4; 10, 2; XI, 26.

Forſchung hat einen durchaus theologiſchen Charakter; wenn er dabei auch noch Selbſterkenntniß will, ſo iſt es nur deswegen, weil wir theils unſere Schwäche erkennen ſollen, theils doch nur in unſerer Seele Gott erkennen können.

Dadurch hat ſeine Forſchung außer dem theologiſchen Charakter auch noch eine vorherſchend pſychologiſche Richtung erhalten. Schon die frühern Kirchenväter hatten hierin vorgearbeitet; Auguſtinus bildete dieſe Anſicht von der Philoſophie nur noch weiter und unbedenklicher aus, und von ihm alsdann iſt ſie übergegangen auf die Philoſophie der neuern Völker und hat dieſen die vorherſchende Richtung auf die Unterſuchung des Geiſtigen gegeben, welche faſt alle ihre ausgezeichnetſten Leiſtungen charakteriſtiſch bezeichnet.

Schon die Grundlage, welche Auguſtinus ſeiner Lehre giebt, zeigt dieſe Richtung auf das deutlichſte. Wir haben geſehn, wie der Gang ſeines Lebens ihn durch den Skepticismus hindurch zur Erkenntniß der Wahrheit geführt hatte. Je länger der Zweifel ihm ein Hinderniß und eine Sorge geweſen war, um ſo gründlicher mußte er eingeſehn haben, wie nöthig es ſei ihn zu widerlegen. Der Zweifel enthält in ſich die Verzweiflung an die Wahrheit, welche wir finden ſollen, und muß daher vor allen Dingen aus dem Wege geräumt werden [1]. Denn niemand ſucht, welcher nicht finden will [2]; wer aber einſieht, daß er die Wahrheit nicht finden könne, der muß davon abſtehn ſie zu ſuchen [3]. Daher beſchäftigt ſich

---

1) Enchir. ad Laur. 7.

2) De vita beata 14.

3) C. Acad. I, 9.

auch ſchon die erſte ſeiner uns erhaltenen Schriften mit der Beſtreitung des Zweifels und zu wiederholten Malen kommt er auf dieſen Punkt zurück. Er macht gegen die Academiker, welche er in jener Schrift als die Vertreter alles Zweifels beſtreitet, den Satz geltend, daß niemand etwas wahrſcheinlich finden könne, welcher nicht die Wahrheit kenne; denn das Wahrſcheinliche ſollte dem Wahren ähnlich gefunden werden [1]. Auch iſt ihm eine wahre Glückſeligkeit im Zweifel und ohne den Beſitz der Wahrheit nicht denkbar [2]. Doch geht ſein Streit gegen die Academiker hauptſächlich darauf aus den ſinnlichen Wahrnehmungen und den Gedanken unſeres Verſtandes, welche von den ſinnlichen Wahrnehmungen unabhängig ſein ſollen, Wahrheit zuzueignen. Er hat hiermit in der That den tiefſten wiſſenſchaftlichen Grund ſeiner Überzeugung noch nicht gefunden.

Aber ſchon in ſeiner zweiten Schrift kommt er auf dieſen Grund. Er ſtellt da an die Spitze alles ſeines Wiſſens als den Grundſatz, an welchen er nicht zweifeln könne, den Satz, daß er lebe [3]. Bald beſtimmt er ſeinen Satz noch genauer. Er frägt ſich, woher er wiſſe, daß er ſei. Daß er einfach ſei oder zuſammengeſetzt, daß er ſich bewege, will er nicht behaupten. Aber daß er denke, das kann er nicht leugnen; daher weiß er, daß er iſt [4]. Seine Zweifel an ſein Leben, ſein Sein, ſein

---

1) C. Acad. II, 16; 19; cf. solil. II, 10; 29 sq.

2) C. Acad. III, 10.

3) De beata vita 7.

4) Solil. II, 1. R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis, anne

Denken, ſie verſchwinden alle, indem er ſich daran erinnert, daß er nicht irren, nicht zweifeln könnte, wenn er nicht dächte, nicht wäre, nicht lebte [1]. Daher iſt ihm der Schluß von ſeinem Denken auf ſein Sein über jedem Zweifel erhaben. Wer zweifelt, der denkt; wer zweifelt, der weiß, daß er nicht wiſſe [2]. Zuweilen erweitert er dieſe ſeine Schlußweiſe, wie wir ſchon ſahen, indem er nicht allein vom Denken auf das Sein ſchließt, ſondern auch auf das Leben; er bleibt aber dem Weſen derſelben immer getreu, ſelbſt wenn er in einem weiten Umfange die beſondern Arten des Lebens, deſſen er ſelbſt im Zweifel gewiß iſt, aufzuzählen anfängt; denn er beſchränkt ſich dabei auf das innere, denkende Leben und auf die Arten deſſelben, welche im Zweifel ſelbſt geſetzt werden und uns unmittelbar gegenwärtig ſind. Dagegen wenn er im Zweifel ſein Sein ſetzt, will er dadurch keinesweges etwas über die Art der Seele, über ihre Natur oder Subſtanz entſchieden haben [3]. Er hält den einfachen Grund der

---

multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio. Der Satz des Carteſius: cogito, ergo sum, kann nicht deutlicher ausgedrückt werden. In ähnlichen Stellen werden Sein, Leben, Denken gewöhnlich vom Auguſtinus zuſammengeſtellt, daß aber auf dem Denken das Hauptgewicht liege, ſagt er de lib. arb. II, 7.

[1] De lib. arb. II, 7. Utique si non esses, falli omnino non posses. De vera rel. 73; de trin. X, 14; de civ. d. XII, 26.

[2] De trin. X, 14. Si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire. Vergl. damit die Definition des Irrthums enchir. ad Laur. 5. Est — consequens, ut — erret, — — quisquis se existimat scire, quod nescit.

[3] De trin. X, 14. Utrum enim aëris sit vis vivendi, — — an ignis etc. — — dubitaverunt homines. — — Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et

unmittelbaren Gewißheit in uns ſelbſt feſt, welchen er dabei unter gewiſſe Arten der Vorſtellung oder des Begriffs bringt; alles andere, was gewußt werden mag, iſt einer ſpätern Überlegung überlaſſen.

Auch iſt ſich Auguſtinus vollkommen des Inhalts dieſes ſeines oberſten Grundſatzes bewußt. Er weiß es, daß er damit nur in ſich ſelbſt eingeht und in ſeinem Selbſtbewußtſein die Wahrheit findet, welche ihn nicht täuſchen kann[1]. Er will nichts weiter, als ſich über ſich ſelbſt beſinnen; aber in dieſer Selbſtbeſinnung findet er etwas Wahres, was er nicht bezweifeln kann und was nur dadurch wahr ſein kann, daß es Wahrheit hat, weswegen denn auch nicht bezweifelt werden darf, daß es Wahrheit gebe[2]. So entwickelt ſich an der Erkenntniß einer Wahrheit auch zugleich der Begriff der Wahrheit. Die Academiker ſehen nur auf die Wahrheit der äußern, ſinnlich wahrgenommenen Dinge und darüber gerathen ſie in Zweifel. Denn im Äußern iſt die Wahrheit nicht zu finden. Man muß ihnen zugeſtehn, daß die Vorſtellungen, welche wir von den äußern Dingen haben, uns täuſchen

---

judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire oportere.

[1] De vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.

[2] Ib. 73. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.

können; dagegen die Wahrheit deſſen, was der Geiſt in ſich erkennt, haben ſie nicht angreifen können; das iſt frei von jeder täuſchenden Vorſtellung, was wir in uns finden, daß wir ſind und dieſes unſer Sein wiſſen und lieben [1]. Darüber können wir von keiner Wahrſcheinlichkeit getäuſcht werden, wie dies bei den Eindrücken der äußern Sinne ſtattfinden mag; mit der innerſten Gewißheit wiſſen wir, daß wir leben; und hierauf muß man ſich gegen die Academiker ſtützen; man muß nicht gegen ſie behaupten, daß man wache und nicht träume, daß man nicht wahnſinnig ſei, ſondern nur, daß man lebe. Dies kann niemand beſtreiten und dieſer Grundſatz iſt auch keinesweges unfruchtbar. Vielmehr unendliche Wahrheiten ſind in ihm enthalten, der ganze Reichthum nemlich des innern Lebens, ſeines Wiſſens, ſeines Wollens. Er will damit auch die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß des Äußern und der Überlieferung ſich nicht abſchneiden, aber dieſe hat keine unmittelbare Gewißheit, wie die über jeden Zweifel erhabene Wahrheit des innern Lebens [2].

Um ſich nun den Übergang zur Erkenntniß des Äußern zu bahnen, bemerkt Auguſtinus ferner gegen die Academiker, daß ihre Beweiſe zwar dahin gingen, es könnte etwas anders ſein, als es ſchiene, daß ſie aber doch zugeben müßten, daß etwas ſcheine [3]. Auf dem Vorhandenſein eines ſolchen Scheinens beruht die Vorausſetzung des

---

[1] De civ. d. XII, 26.

[2] De trin. XV, 21.

[3] C. Acad. III, 24. Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri; — — sed posse aliud esse, ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

Irrthums, gegen welchen der Zweifel ſtreitet, und mithin der Zweifel ſelbſt; denn der Irrthum beſteht nur darin, daß man unbedachtſam dem ſeine Zuſtimmung giebt, was uns ſcheint. Daß etwas falſch geſehn werde, kann wohl behauptet werden, daß aber nichts geſehn werde, läßt ſich nicht behaupten[1]. So ſteht alſo die Wahrheit der Erſcheinung vollkommen ſicher und zwar nicht allein im Allgemeinen, ſondern auch im Einzelnen, indem nicht allein anerkannt werden muß, daß etwas erſcheine, ſondern auch daß die beſtimmte Erſcheinung vorhanden ſei, welche ſo eben empfunden wird. Was die Augen ſehen, das ſehen ſie wirklich. Der Irrthum entſteht erſt, wenn wir zu dem Geſehenen etwas anderes hinzudenken und dieſer Verbindung des Geſehenen und des Gedachten unſere Zuſtimmung geben. Die Zuſtimmung geben aber die Sinne nicht; daher täuſchen ſie auch nicht, ſondern verkünden nur die Empfindung, welche ſo eben ſtattfindet. Wir werden alſo nicht durch die Sinne getäuſcht, ſondern täuſchen uns ſelbſt durch unſer Urtheil[2]. Sehr richtig ſetzt Auguſtinus hinzu, daß wir hierdurch auch vollkommen ſicher geſtellt werden über das Daſein und die Wahrheit der Welt; denn es würde uns frei ſtehen dieſe Mannigfaltigkeit der

---

[1] L. l.

[2] C. Acad. III, 26. Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. — — Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. De vera rel. 62. Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo, nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant, ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus, ignoro. Tolle igitur vanitantes et nulla erit vanitas.

Erſcheinungen, welche in uns wechſelnd vorkommen und vollkommene Gewißheit haben, die Welt zu nennen [1]. Dieſer Zuſatz zeigt deutlich, daß er hierdurch die Wahrheit der Außenwelt nicht beweiſen haben will, ſondern nur die Wahrheit einer ſinnlichen Welt der Erſcheinungen [2], welche von dem unveränderlichen Weſen Gottes unterſchieden werden muß [3].

Aber bei dieſer Gewißheit der Erſcheinungen will Auguſtinus natürlich nicht ſtehen bleiben. Schon was oben über die Gewißheit unſeres innern Seins und Lebens geſagt iſt, wiewohl es urſprünglich nur der geiſtigen Erſcheinungen ſich verſichert, weiſt doch auf eine Beurtheilung der Erſcheinungen nach dem allgemeinen Maßſtabe des Wiſſens oder der Wahrheit hin. Er ſucht eine höhere Wahrheit als die ſinnliche; aber es iſt merkwürdig, wie er dabei dem, was als geiſtige Erſcheinung aufgefaßt wird, eine höhere Bedeutung beilegt, als dem, was uns der körperliche Sinn zu erkennen giebt. Wenigſtens ſind gegen dieſes die Bemerkungen ausſchließlich gerichtet, welche im Sinnlichen keine reine Wahrheit erkennen wollen. Wie Platon findet er in ihm nur ein beſtändig Veränderliches, welches wir gar nicht faſſen, durch keine Wiſſenſchaft begreifen können. Wie Platon

---

1) C. Acad. III, 24 sq.

2) Auguſtin gebraucht in ſeinen frühern Schriften allerdings das Wort sensus, wie er ſelbſt bemerkt, für sensus corporis mortalis. Retr. I, 3, 2; 4, 2. Später wird er darin genauer. Aber auch früher ſchon erklärt er, daß nicht der Körper, ſondern die Seele empfinde. De ord. II, 6. In dieſer Bedeutung iſt hier auch der Begriff der ſinnlichen Welt zu nehmen.

3) Retr. I, 11, 4.

meint er, daß alles dies Sinnliche nur in das Gebiet der Meinung gehöre 1). Auch die Gründe der Academiker läßt er ſich in dieſer Beziehung gefallen, welche zeigen ſollen, daß alles Sinnliche, welches durch den Körper erkannt werde, einen Schein des Falſchen an ſich trage, welcher uns verhindere es vom Wahren mit Sicherheit zu unterſcheiden. Daher dürften wir in den Sinnen das Urtheil über die Wahrheit nicht ſuchen 2). Etwas anderes iſt es ſinnlich empfinden, etwas anderes wiſſen; da wir nun durch die Sinne nichts anderes als ſinnlich empfinden, ſo müſſen wir das Wiſſen aus einer andern Quelle entnehmen, nemlich aus unſerm Verſtande 3). Dieſen Sätzen, ſo weit ſie dem körperlichen Sinne ſich abgeneigt zeigen, ſchließt ſich alsdann auch die Misachtung des Körperlichen an, welches durch jenen aufgefaßt wird. Zwar nicht gänzlich ſoll es verworfen werden; aber daß es nicht die Wahrheit ſelbſt ſei, ſondern nur ein Bild der Wahrheit, wird daraus geſchloſſen, daß es dem Untergange unterworfen ſei, während die Wahrheit für ewig und unſterblich gehalten werden müſſe 4). Ganz anders

---

1) C. Acad. III, 26.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Omne, quod corporeus sensus attingit, quo et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur. — — Comprehendi autem non potest, quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis. Nur muß von dieſen Sätzen der wiedererſtandene, geiſtige Körper ausgenommen werden. Retr. I, 26 ad h. l.

3) De ord. II, 5. Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.

4) Solil. II, 32.

wird dagegen die Seele geſchätzt; in ihr iſt Wahrheit, das Wiſſen nemlich, welcher Art es auch ſein möge; daher muß ſie in irgend einer Weiſe auch am Unſterblichen Theil haben 1).

Doch dieſe Sätze weiſen faſt nur darauf hin, daß Auguſtinus eine höhere Wahrheit ſuchte, als die unmittelbar gewiſſe Wahrheit der Erſcheinungen. Wie er ſie zu finden hoffe, darüber geben ſie nur die Andeutung, daß wir durch den Verſtand ihr nachſpüren ſollen. Die Gewißheit der Verſtandeserkenntniſſe iſt aber durch die frühern Sätze keinesweges feſtgeſtellt. Um ſie nachzuweiſen, bemerkt Auguſtinus, daß es viele Punkte der Wiſſenſchaft gebe, welche von der ſinnlichen Auffaſſung der Erſcheinungen unabhängig ſind. Hierzu rechnet er die Vorſchriften der Sittenlehre, welche ſich um den ſinnlichen Schein nicht kümmern, weil ſie über die Natur des Vorhandenen nichts ausſagen wollen, ſondern nur darüber, ob es gefällt oder misfällt. Gegen ſolche Sätze, meint nun Auguſtinus, laſſe ſich kein Zweifel erheben, wenn man ſich nur darauf beſchränke auszuſagen, daß uns das gefalle, was uns gefalle, und misfalle, was uns misfalle. Man ſieht jedoch, daß auch dies wieder nur auf Ausſagen über Thatſachen hinausläuft. Nur die Bemerkung erhebt ſich über die thatſächliche Wahrheit, daß doch der Weiſe wiſſen müſſe, worin die Weisheit beſtehe 2). Entſchiedener dringt Auguſtinus darauf, daß wir in den dialektiſchen Unterſuchungen eine Wahrheit anerkennen müßten, welche von

---

1) Solil. II, 33.

2) C. Acad. III, 27 sq.

dem Thatſächlichen unabhängig ſei. Niemand kann daran zweifeln, daß wenn der Vorderſatz eines hypothetiſchen Satzes angenommen iſt, daraus auch die Annahme des Nachſatzes folge, daß im disjunctiven Satze die Verneinung aller übrigen Glieder der Eintheilung die Bejahung des einen Gliedes in ſich ſchließe. Solche Sätze hängen vom Zeugniſſe der Sinne nicht ab; ſie beruhn auf unerſchütterlichen Grundſätzen der Dialektik und ſind in ſich wahr. Ihnen vertrauend zweifelt er nun auch weiter nicht allen übrigen Sätzen der Dialektik eine nothwendige Wahrheit zuzuſchreiben [1]. Auguſtinus verhehlt ſich nicht, daß dieſe Wahrheiten der Dialektik von einer eigenen Art ſind und mit der Wahrheit der gegenſtändlichen Welt unmittelbar wenigſtens nichts zu thun haben. Die Dialektik lehrt uns zu lehren und zu lernen; ſie weiß zu wiſſen. Aber eben darin bewährt ſich die Vernunft und offenbart, was ſie iſt, will und vermag [2]. Der, welcher die Wahrheit ſucht, welcher der Weisheit folgen will, kann nicht leugnen, daß die Wahrheit ſei, daß der Weisheit Folge geleiſtet werden ſolle. Indem er ſie ſucht, erkennt er an, daß der Begriff der Weisheit ſeinem Geiſte inwohne mit allen den beſondern Wahrheiten, welche in ihrem Begriffe liegen und dieſelbe Gewißheit bei ſich tragen, welche dieſem Begriffe beiwohnt. Wer die Wahrheit liebt, muß die Wahrheit kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben; wer wiſſen will, muß wiſſen, daß das Wiſſen ſei. Selbſt der, welcher behauptet, er wiſſe nicht, und dies mit Wahrheit ſagt und weiß, daß er Wahres behauptet, weiß auch, was Wiſſen iſt, indem er ſich ſelbſt als Nicht-Wiſſenden anerkennt. Denn er würde nicht ſagen können, daß ihm das Wiſſen fehle, wenn er nicht wüßte, was das Wiſſen wäre [1].

---

[1] Ib. 21 sq.; 29. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam (sc. dialecticam) didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera.

[2] De ord. II, 38. Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire.

Hiermit iſt nun Auguſtinus in der That auf die letzten Gründe ſeiner Überzeugung gekommen, welche über das Bewußtſein der Erſcheinungen ſich erhebt. Sie iſt gegründet auf der Liebe zur Wahrheit, auf den uns weſentlich beiwohnenden Begriffen der Wahrheit und des Wiſſens. Selbſt dem Zweifelnden, meint er, dem Nicht-Wiſſenden könne der Begriff des Wiſſens nicht unbekannt ſein, weil er das Wiſſen ſonſt nicht in ſich vermiſſen würde. Er ſelbſt findet das Streben nach der Wahrheit und die Liebe zu ihr in ſich; in dieſer ſeiner innern Erfahrung iſt ſie ihm am gewiſſeſten; aber er iſt auch überzeugt, daß ſie allen Menſchen beiwohne. Andern mag wohl jemand die Wahrheit misgönnen; aber für ſich ſelbſt will ſie jeder. Das ſelige Leben, welches alle haben möchten, iſt die Luſt an der Wahrheit. Sie müſſen eine Kunde von ihr haben; weil alle nach ihr ſtreben [1]). Auguſtinus, bemerken wir wohl ſchon hieran, knüpft an dieſes Streben der Menſchen nach der Wahrheit die weiteſten Ausſichten ſeines Geiſtes.

---

[1] C. Acad. III, 30 sqq.; de lib. arb. II, 40. Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim — — certus esset velle se esse sapientem idque oportere, nisi notio sapientiae menti ejus inhaereret, sicut earum rerum, de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent. De trin. X, 1—3. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat. Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere neque nescire. Non solum enim, qui dicit, scio, et verum dicit, necesse est, ut, quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit nescio, idque fidenter et verum dicit et scit verum se dicere, scit utique, quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit, nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?

Jedoch ehe wir dieſe weiter verfolgen, haben wir unſern Blick feſtzuhalten auf die Erkenntniſſe, welche nach Auguſtin's Lehre nicht von den Sinnen, ſondern vom Verſtande gewonnen werden. Eben weil ſie von der Affection des Sinnes unabhängig ſind, haben wir ſie als allgemeine oder ewige Wahrheiten anzuerkennen. Der Begriff des Wiſſens wohnt uns immer bei, mögen wir wiſſen oder nicht wiſſen. Die Regeln der Dialektik haben eine unveränderliche Wahrheit. Wir erinnern uns hierbei, daß Auguſtinus zur Beſiegung ſeiner Zweifel Hülfe von der Platoniſchen Lehre empfangen hatte. Daher ſchloß er ſich auch anfangs gänzlich der Form an, in welcher Platon die Erkennbarkeit der allgemeinen Wahrheiten vertheidigt hatte. Die Wiedererinnerung an die Ideen iſt ihm gewiß; er nennt dieſe Platoniſche Lehre die edelſte Erfindung [2]).

---

[1]) Conf. X, 33. Beata quippe vita est gaudium de veritate. — — Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli neminem. — — Amant autem et ipsam (sc. veritatem), quia falli nolunt. — — Nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum.

[2]) Solil. II, 34 sq.; de quant. an. 34; de magistro 45 sqq.; ep. 7, 2. Socraticum illud nobilissimum inventum. Sokratiſch, weil es Sokrates im Menon vorträgt.

Je freier er ſich jedoch ſpäter von dem Einfluſſe Platoniſcher Lehren machte, um ſo weniger war er auch geneigt dieſer Meinung beizuſtimmen. Was er nun gegen ſie anführte, iſt nicht von großem Gewicht. Er meint, wenn unſere Erkenntniſſe aus einem frühern Leben ſtammten, ſo würden nicht alle an die allgemeinen Wahrheiten ſich erinnern können, ſondern nur die, welche ſie in einem frühern Leben erlernt hätten; er frägt, wie es denn geſchehe, daß wir nur der allgemeinen Begriffe uns wiedererinnerten, wenn wir darauf aufmerkſam gemacht würden, nicht aber auch ſinnlicher Dinge, die wir in einem frühem Leben erfahren haben würden[1]. Aber offenbar beruht auch auf dieſen Gründen ſein Widerſpruch gegen die Platoniſche Lehre nicht; ſondern ihn bewegt dabei hauptſächlich die Lehre der chriſtlichen Kirche, welche der Seelenwanderung nicht günſtig iſt, und darüber darf man ihn wohl nicht tadeln, daß er deswegen eine bloße Hypotheſe aufgab, um ſo weniger als er einen andern und beſſern Weg ſah das zu erklären, zu deſſen Gunſten jene Hypotheſe aufgeſtellt worden war, das Vorkommen allgemeiner Wahrheiten in unſerer Seele. Er zieht nemlich jetzt die Anſicht vor, daß die Seele als ein überſinnliches, vernünftiges oder intellectuelles Weſen auf eine natürliche Weiſe mit dem Überſinnlichen, ja mit dem Unveränderlichen, dem allgemeinen Grunde des Sinnlichen, verbunden ſei und daher die Fähigkeit beſitze, wenn ſie dieſen Dingen ſich zuwende, das Wahre derſelben zu erkennen. Nur auf ihre eigene Natur alſo und auf die mit ihr verbundene Welt hat ſie zu ſehen, um das Ewige zu finden; ihr wohnt ein Licht der ewigen Vernunft bei [1]. Die Vernunft iſt ewig und alles, was ſie ausſagt, hat daher auch eine ewige Wahrheit und wird beſtehen und wahr bleiben, wenn auch die ganze Welt untergehn ſollte; auch uns wohnt nun von dieſer Vernunft etwas bei, wenn auch in einer vergänglichen Weiſe, in einer ſterblichen Geſtalt; was ſollen wir uns darüber wundern, daß wir eine ewige Wahrheit zu erkennen vermögen? Die Vernunft, die ewige Wahrheit, iſt unſere Lehrmeiſterin [2]. Sie iſt uns innerlich gegenwärtig und offenbart uns alles, ſoweit wir es faſſen können, nach dem Maße des Guten, welches wir uns angeeignet haben, während dagegen der böſe Wille auch als eine Verblendung unſeres Geiſtes und mithin als ein Hinderniß unſeres Erkennens angeſehn werden muß. Die äußern Sinne können dieſe ewige Wahrheit nicht erkennen, weil ſie nur Vergängliches verkünden, obwohl ſie im Stande ſind an das Ewige uns zu erinnern [3]. Man wird nicht unbemerkt laſſen, daß

---

[1] De trin. XII, 24; retr. I, 8, 2.

---

1) Retr. I, 4, 4. Praesens est eis — — lumen rationis aeternae. Ib. 8, 2. Fieri enim potest, — — ut hoc ideo possit (sc. anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. De trin. XII, 24. Mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruus est creatus. De gen. ad lit. XII, 59.

2) De ord II, 50; de magistro 46.

3) De magistro 38.

dieſe Anſichten des Auguſtinus doch von ſeiner frühern Lehrweiſe nur in einem unweſentlichen Punkte abweichen, indem ſie nur die Hypotheſe von einem frühern Leben der Seele und ihrer Wiedererinnerung beſeitigen. Daher ſtehen ſie auch ſchon in ſeinen erſten Schriften neben jenen Hypotheſen. Wenn es aber jemanden in der Darſtellung dieſer Lehre ſtören ſollte, daß von einem Schauen der überſinnlichen und allgemeinen Wahrheiten die Rede iſt, wobei an die Verwandtſchaft der Auguſtiniſchen Lehre mit dem Neu-Platonismus gedacht werden könnte, ſo müſſen wir ihn darauf aufmerkſam machen, daß dabei doch auch eine Bewegung der vernünftigen Seele geſetzt wird, in welcher das Schauen oder Erkennen ſich vollziehen ſoll, und daß Auguſtinus dieſe Bewegung der Vernunft ganz in der Weiſe des verſtändigen Denkens beſchreibt, als ein Unterſcheiden und Verbinden der Begriffe, welche von uns erkannt werden ¹).

So erhebt ſich Auguſtinus über die Erkenntniß der Erſcheinungen. Seine Überzeugung von allen den ewigen Wahrheiten, welche er ſetzt, beruht auf derſelben Grundlage, welche ihm die Überzeugung von der Wahrheit und dem Wiſſen überhaupt gewährt. In dieſen beiden Begriffen findet er eine Regel, nach welcher wir alle unſere Gedanken meſſen; wir können an dieſe Regel nicht zweifeln; ſelbſt im Nichtwiſſen wohnt der Begriff des Wiſſens uns bei und verſchafft ſich Anerkennung. Ebenſo iſt es mit allen den beſondern Begriffen, welche wir im Lichte

---

1) De ord. II, 30. Ratio est mentis motio ea, quae discuntur, distinguendi et connectendi potens.

der ewigen Wahrheit erblicken und welche die Vernunft uns lehrt. Es iſt ein unwiderſtehlicher Zug der Seele alle dieſe Begriffe anzuerkennen. Darauf beruht der Beweis für die Wahrheit derſelben. Überall ſucht der Geiſt Einheit, wo die Menge ſie nicht finden läßt, da fühlt er ſeine Qual; dieſe Einheit muß Wahrheit haben; wir müſſen ſie nach der Natur unſeres Geiſtes anerkennen [1]. Nicht anders iſt es mit der Zahl, welche auf Einheit beruht, und mit allen unveränderlichen Wahrheiten. Wir können ſie nicht durch die Sinne erkennen, welche immer nur Theilbares und Veränderliches erblicken. In dem Verſtande muß der Grund unſerer Erkenntniß derſelben liegen [2]. Überhaupt unterſcheiden ſich die Erkenntniſſe der Sinne und des Verſtandes dadurch, daß jene nur für Einzelnes gelten, dieſe allgemeine Bedeutung haben. Auguſtinus bemerkt, daß unter unſern Erkenntniſſen einiges gleichſam Privateigenthum ſei, weil es nur von Einzelnen aufgefaßt und genoſſen werde, anderes dagegen als Gemeingut betrachtet werden müſſe, weil es von Allen in gleicher Weiſe erkannt werden könne [3]. Zu dieſem gehören die Erkenntniſſe der Vernunft, und die ganze Wiſſenſchaft, aus allgemeingültigen Begriffen gebildet, muß als ein Gemeingut betrachtet werden, an welchem Alle in gleicher Weiſe Theil haben können [4]. Daher

---

1) De ord. I, 3. Eum (sc. animum) natura ſua cogit unum quaerere.

2) De lib. arb. II, 20 sqq.

3) Ib. 19. Proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum.

4) Ib. 24 sqq.

findet Auguſtin es auch nothwendig anzuerkennen, daß wir nur in einem allgemeinen Lichte der Vernunft die allgemeinen Wahrheiten erblicken können [1]. Wenn wir ſinnliche Dinge mit einander vergleichen und beurtheilen, das eine dem andern vorziehend nach vernünftigen Gründen, ſo geſchieht dies nach dem Urtheile einer Wahrheit, welche über das Sinnliche ſich erhebt und nach unverbrüchlichen Regeln ihres eigenen Rechts in ſich ſelbſt ſicher iſt. Etwas anderes iſt es, wenn der Menſch ſeine eigene Erfahrung, ſeinen Gedanken, ſeinen Willen ausſpricht, etwas anderes, wenn er ſeinen menſchlichen Geiſt nach allgemeinen Regeln beſtimmt, ausdrückend, nicht was er ſei, ſondern was er nach ewigen Geſetzen ſein ſollte. Im erſten Fall mag man ihm beiſtimmen und glauben, was er ausſagt, aber man erkennt es nicht ſelbſt; in dem andern Fall dagegen kann man dasſelbe erblicken, was jeder Andere, in derſelben Wahrheit, welche Allen gegenwärtig iſt. Jenes, was jeder in ſich ſelbſt findet und geſchichtlich mittheilt, iſt ein Zeitliches und Veränderliches, dieſes beſteht in unveränderlicher Ewigkeit. Nicht etwa durch eine Vergleichung vieler Geiſter erkennt man dieſes, ſondern nur durch Anſchauung der unverbrüchlichen Wahrheit [2].

---

1) Ib. 33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter.

2) De trin. IX, 9 sqq. Aliter unus quisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens, aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit.

Wir ſehen, daß Auguſtinus die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ungefähr wie Platon feſthält. Unter verſchiedenen Namen, meint er, wären die Platoniſchen Ideen immer anerkannt worden; denn Platon wäre nicht der erſte Weiſe geweſen und ohne das Denken dieſer Ideen könnte niemand weiſe ſein [1].

Überblicken wir nun, was Auguſtinus nach dieſen ſeinen Grundſätzen für unzweifelhaft gewiß hält, ſo theilt ſich uns dasſelbe in zwei Claſſen. Ohne allen Zweifel iſt ihm die ſinnliche Erſcheinung gewiß, die Erſcheinung der Welt, wie er ſich ausdrückt, d. h. einer veränderlichen Mannigfaltigkeit kommender und gehender Vorſtellungen, von welchen, daß ſie wenigſtens in uns vorkommen, nicht geleugnet werden kann. Ohne allen Zweifel iſt ihm aber auch gewiß die Idee der Wahrheit oder des Wiſſens, weil ſie ſelbſt im Zweifel anerkannt werden muß. Dieſe Wahrheit iſt ihm ewig, unveränderlich, immer dieſelbe. Das Wiſſen bleibt Wiſſen, die Wahrheit Wahrheit, wenn auch die Welt verginge [2]. Die Wahrheit kann nicht vergehn, eben ſo wenig wie das Sein und das Weſen, weil es kein Gegentheil dieſer Dinge giebt, in welches ſie untergehn könnten [3]. Die Wahrheit iſt die Regel,

---

— — Unde manifestum est aliud unum quemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat, aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri, quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere.

[1] De div. qu. 83. qu. 46, 1. Siquidem tanta in eis (sc. ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

[2] Solil. II, 2. Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

[3] De immort. an. 19.

nach welcher alle zeitlich dahinſchwindende Vorſtellungen von uns beurtheilt werden. Um dies ſich recht anſchaulich zu machen, zerlegt er dieſe Wahrheit in einzelne Wahrheiten, in einzelne Begriffe. Die Wahrheit der Einheit, der Zahl, deſſen, was im Begriffe des Menſchen liegt, bleibt immer dieſelbe. Zwei mal zwei wird immer gleich vier bleiben, weil eben dieſe Wahrheit in der ewigen Wahrheit liegt. Iſt es nun zu verwundern, daß Auguſtinus dieſe ewige Wahrheit der veränderlichen Welt nicht zurechnet? Von dem Daſein dieſer Welt iſt ſie ganz unabhängig. Eben ſo wie Auguſtinus die vergänglichen Erſcheinungen des Sinnlichen in Eins zuſammenfaßt und ſie insgeſammt die Welt nennt, eben ſo faßt er auch alle ewige Wahrheiten zu einer Einheit zuſammen, welche er Gott nennt. Sucht doch die Seele überall Einheit. Sie muß auch eine höchſte Einheit annehmen, durch welche alles eins iſt, was eins iſt; dieſe iſt auch die Wahrheit, durch welche alles wahr iſt oder ſeine Wahrheit hat, alſo das Princip aller Dinge [1]). Gott iſt die Wahrheit; wenn wir ſie erkennen wollen, müſſen wir uns von den trügeriſchen Erſcheinungen des Sinnlichen und der Welt abwenden zu dem untrüglichen Kennzeichen, in welchem das Urtheil der Wahrheit liegt, zu der Wahrheit, welche durch den Verſtand und den innern Geiſt erkannt wird, welche immer dieſelbe bleibt und in keinem trügeriſchen Bilde erblickt wird [2]). Das iſt die beſtändige Redeweiſe

---

1) De vera rel. 66.

2) De div. qu. 83. qu. 9. Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest, nisi quod a falso discernitur, non judicium veritatis con-

des Auguſtinus. Schon in ſeinen frühern Schriften, in welchen er die Vernunft mehr zu rühmen pflegte, als er ſpäter billigen mochte, verhehlt er es doch keineswegs, daß Gott es iſt, welcher uns erleuchtet, die Sonne, welche unſerm innern Lichte ihre Stralen zuſendet [1]), das Licht, in welchem wir die ewigen Wahrheiten ſehen. Er iſt der Verſtand, in welchem alles iſt, oder vielmehr welcher alles iſt, und überdies der Grund aller Dinge [2]), die ewige Vernunft, welche uns unterweiſt, die allein feſtſtehende Wahrheit [3]).

Wir fragen uns natürlich, wie es komme, daß Auguſtinus, welcher mit ſo tief greifenden Zweifeln begonnen hatte, ſo plötzlich eine Überzeugung faßt, welche weit von den Grundlagen ſeiner Unterſuchung abzuliegen ſcheint. Sollte nicht ſein religiöſer Glaube viel mehr dieſe Überzeugung herbeigeführt haben, als das Gewicht ſeiner Gründe? Doch Auguſtinus hält es keineswegs für nöthig bei dieſen Dingen auf ſeinen chriſtlichen Glauben ſich zu berufen. Wenn er zeigen will, daß Gott ſei oder

---

stitutum in sensibus. Quam ob rem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdemmodi est, quae non habet imaginem falsi, a quo discerni non possit, tota alacritate converti.

1) De beata vita 35. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.

2) De ord. II, 26. Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa — — et praeter universa universorum quoque principium.

3) De magistro 38; 45; conf. XI, 10. Aeterna ratio. — — Quis porro nos docet, nisi stabilis veritas? De trin. VIII, 38. Ipsius veritatis essentia.

die Wahrheit ſei und daß wir allein in Gott alles erkennen, iſt ſeine Beweisführung rein philoſophiſch. Er geht davon aus, daß jeder wiſſenſchaftlich Denkende die Wahrheit ſuche, und daher auch vorausſetze, daß ſie gefunden werden könne 1), daß ſie mithin ſei. Dies können wir als den Grund aller ſeiner Überzeugungen anſehn. Wir haben aber auch ſchon ſeine Gründe dafür vernommen, daß die Wahrheit nicht in den Erſcheinungen zu finden ſei. Denn ſie ſollen nach der Wahrheit beurtheilt werden. Mit einer ſo ſchwankenden Wahrheit, wie die Wahrheit der Erſcheinungen ſein würde, kann er ſich nicht zufrieden geben. Der Begriff der Wahrheit iſt ein unwandelbarer und ſetzt daher auch Unwandelbares. Nun faßt Auguſtinus aber alles, was der Erſcheinung angehört, in den Begriff der Welt zuſammen, wie wir ſchon bemerkt haben, und ſetzt dieſem den Begriff Gottes entgegen. Man ſieht, daß nach dieſer Zuſammenſtellung der Begriffe ihm nichts anderes übrig bleibt, als die Wahrheit allein in Gott zu ſuchen, daß aber auch dieſe ſeine Anſicht von der Welt, daß ſie allein in der ſinnlichen Erſcheinung beſtehe 2), der Rechtfertigung bedarf. Wir werden in eine Unterſuchung über das eingehen müſſen, was Auguſtinus zur Welt rechnet, um zu ſehen, wie weit er ſeine Gedanken hierüber entwickelt hat.

---

1) C. Acad. I, 9; de beata vita 14. Nemo quaerit, qui invenire non vult.

2) Retr. I, 3, 2. Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; — — mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum.

Wir müſſen uns zuvörderſt daran erinnern, daß Auguſtinus in der Begründung ſeiner Überzeugungen von der Welt überhaupt von den innern Erſcheinungen ausging. Die Gewißheit ſeiner eigenen Seele ſteht ihm vor allen Dingen feſt. Man ſollte nun vom Standpunkte der neuern Philoſophie ausgehend erwarten, daß er ſich bemühen werde auch über das Vorhandenſein der Außenwelt, welches er behaupten will, uns Gewißheit zu verſchaffen, von denſelben Grundſätzen getragen, welche ihn bisher geleitet hatten. Aber ſo weit iſt er noch keinesweges in die Bahn der pſychologiſchen Begründung der Philoſophie vorgeſchritten, daß er dies für nöthig hielte. Er hat eben nur die Grundlage derſelben gelegt; ſonſt hängt er noch der Denkweiſe der alten Philoſophie an, welche, ſobald ſie die Wahrhaftigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung gerettet hat, damit auch alle Zweifel an das Daſein der Außenwelt niedergeſchlagen zu haben glaubt. Daher theilt er denn auch ſogleich die ſinnliche Wahrnehmung zwiſchen dem äußern oder körperlichen und dem innern Sinn und ſetzt als den Gegenſtand des einen den Körper, als Gegenſtand des andern aber die Seele [1]. Es ſcheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu ſein, daß wir durch unſern Körper die äußern, körperlichen Gegenſtände außer uns erkennen, indem dieſer Körper mit ſeinen Sinnenwerkzeugen ſich mitten unter den übrigen Körpern befindet und von ihnen afficirt wird. Dieſes Leiden des Körpers bleibt alsdann der Seele nicht verborgen [2].

---

[1] De lib. arb. II, 8 sqq.; retr. I, 4, 2.

[2] De gen. ad lit. XII, 25; de quant. an. 41.

Daß jedoch Auguſtinus von der Gewißheit der innern Erſcheinungen ausging, übt unſtreitig einen mächtigen Einfluß auf ſeine Art aus den Gegenſatz zwiſchen Körper und Seele zu behandeln. Es iſt wahr, ſtatt das Daſein der Körperwelt zu beweiſen, ſucht er darzuthun, daß die Seele kein Körper; aber die Weiſe, wie er dieſen Beweis nicht ſehr gründlich ausführt, vielmehr ſeine Gegner dabei mit einer gewiſſen Geringſchätzung behandelt, zeigt deutlich, daß er ein Bewußtſein von der Überlegenheit hat, welche ihm in dieſer Lehre ſein Standpunkt giebt. Der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele beruht ihm weſentlich darauf, daß jener geſehen und durch die Sinne wahrgenommen wird, die Seele dagegen das Subject iſt, welches ſieht, ſinnlich wahrnimmt, vorſtellt und denkt [1]. Doch faßt er den Begriff des Körpers auch noch in anderer Weiſe auf, welche ſein Daſein im Raume mit ſeiner Theilbarkeit verbindet. Seine Ausdehnung im Raume iſt von der Art, daß jeder ſeiner Theile im Raume kleiner iſt als das Ganze [2]. Hieran ſchließt ſich nun die bekannte Beweisart an, daß die Seele, als einfach und untheilbar, als eine wahre Einheit, kein Körper ſein könne. Aber Auguſtinus ſchwächt die Kraft dieſes Beweiſes, indem er zugeſteht, daß die Seele zwar einfacher ſei als der Körper und mit dieſem verglichen, alſo beziehungsweiſe einfach, aber doch nicht einfach ſchlechthin, weil ſie veränderlich ſei und nichts wahrhaft Einfaches verändert werden könne [1]. Ein anderer Grund für die Unkörperlichkeit der Seele wird daraus entnommen, daß ſie Unkörperliches, wie den Punkt, wie die Linie erkenne [2]. Aber auch dieſe Art zu ſchließen muß uns bedenklich erſcheinen, wenn wir ſehen, daß Auguſtinus auch aus der unendlichen Faſſungskraft der Seele darauf ſchließt, daß ſie unendlich und mithin kein Körper ſei [3], während er doch auch von der andern Seite bemerkt, der Verſtand müſſe als begrenzt angeſehn werden, weil er ſich ſelbſt faſſe [4]. Noch mehrere, nicht aber ſtärkere Beweiſe werden von Auguſtinus vorgebracht für dieſelbe Sache [5]. Wir können ſie höchſtens als Hülfsbeweiſe anſehn. Der Beweis aber, welcher mit den Grundlagen ſeiner Philoſophie am nächſten zuſammenhängt, hat ihm natürlich auch das größeſte Gewicht. Er geht davon aus, daß wir durch die innern Erſcheinungen des Lebens, des Denkens, des Zweifelns vollkommen gewiß ſind des Daſeins unſerer Seele; dieſe ſehen wir als das Subject der Thätigkeiten an, welche wir in uns wahrnehmen. Dies können auch die nicht leugnen, welche die Seele für körperlich, für Luft, Feuer oder irgend eine andere Subſtanz halten. Aber ſie betrachten das Subject unſerer Erſcheinungen nur wieder als eine Erſcheinung eines andern entferntern Subjects. Dies erſcheint dem Auguſtinus als das Widerſinnige ihrer Vorſtellungsweiſe, daß ſie das Subject der

---

[1] De civ. d. VIII, 5.

[2] De trin. X, 9. Cujus in loci spatio pars toto minor est. Ep. 166, 4.

---

[1] De quant. an. 2; de trin. VI, 8.

[2] De quant. an. 22.

[3] Ib. 9.

[4] De div. qu. 83. qu. 15.

[5] Ep. 166, 4.

Erſcheinung zur Erſcheinung des Subjects machen [1]. Er giebt ihnen zu bedenken, daß es nur eine Vorſtellung ihrer Einbildungskraft ſei, eine bloße Hypotheſe, wenn ſie irgend eine körperliche Erſcheinung als Subject der Seele betrachten. Durch ſo etwas dürften wir uns unſer Wiſſen von uns ſelbſt nicht ungewiß machen laſſen. Wenn wir von uns ſelbſt wüßten, ſo müßten wir auch von unſerer Subſtanz wiſſen; denn nur das werde gewußt, deſſen Subſtanz gewußt werde. Mithin könnte die Subſtanz der Seele auch nicht ein Körper ſein; weil ſie ſonſt unmittelbar als einen Körper ſich erkannt haben würde. Wenn ſie körperlich wäre, ſo müßte ſie es wiſſen, da ihr nichts gegenwärtiger iſt, als ſie ſelbſt, und ihre Erkenntniß der Art des Körperlichen, zu welcher ſie gehörte, müßte eine unmittelbare ſein, eine Erkenntniß durch Anſchauung, ſo wie ſie von ihrem Leben und Gedanken, von ihrem Wollen und Erkennen eine unmittelbare Anſchauung hat [2]. Man muß geſtehn, dieſer Beweis geht vom Mittelpunkte der Sache aus; um jedoch ſeine volle Kraft zu entwickeln, wäre es nöthig geweſen, eine genauere Unterſcheidung des Körpers und der Seele dabei zum Grunde zu legen, als die iſt, welche wir oben angeführt haben. Auch ſcheint Auguſtinus ſelbſt die volle Kraft ſeines Beweiſes nicht gefühlt zu haben, ſonſt würde man um einen Grund verlegen ſein, warum er außer dieſem einen noch andere ſchwächere Beweiſe ſuchte.

---

[1] De trin. X, 15. Ut illud subjectum sit, haec in subjecto; subjectum scilicet mens, quam corpus arbitrantur, in subjecto autem intelligentia, sive quid aliud eorum, quae certa nobis esse commemoravimus.

[2] De trin. X, 16. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est. — — Nec omnino certa est, utrum aër, an ignis sit, an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. — — Si quid autem horum esset, aliter id, quam caetera, cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, — — sed quadam intentiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat vivere se et meminisse et intelligere et velle se.

Aber es kommt noch ein anderer Umſtand hinzu, welcher unſtreitig auf dieſe ſeine Unterſuchungen über den Unterſchied zwiſchen Körper und Seele den größeſten Einfluß ausgeübt hat. Ihm erſcheint nemlich das Körperliche als etwas Niederes und Untergeordnetes im Verhältniß zur Seele und zu allem Geiſtigen, woraus denn natürlich auch folgt, daß es verſchieden ſein müſſe von dem letztern und auch nicht die Subſtanz ſein könne für die Thätigkeiten des Seelenlebens, denn die Subſtanz ſteht höher als ihre Thätigkeiten. Die Beweiſe jedoch, welche er für dieſe Anſicht beibringt, können wir auch nur für ungenügend anſehn. Als leitender Gedanke gilt ihm dabei, daß die Seele, welche die Körperwelt oder vielmehr ihre Bilder in ſich ſieht, aus welcher dieſes Sehen ſtammt, und welche nicht allein alles dies ſieht, ſondern auch beurtheilt, etwas Höheres und Beſſeres ſein müſſe, als der Körper [1]).

---

[1]) De civ. d. VIII, 5. Illud autem, unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulcra an deformis sit, judicatur, profecto est melius, quam ipsa, quae judicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est, si jam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis adspicitur atque judicatur, nec ipsa corpus est.

Daher denkt er ſich dieſen Körper, welcher mit unſerer Seele verbunden iſt, auch nur als eine Laſt, welche uns zu den niedern Dingen dieſer Welt herabziehe. Wir würden vergeblich noch andere Beweiſe für dieſen Vorzug der Seele vor dem Körper herbeiziehen. Auguſtinus führt deren allerdings mehrere an; aber ſie haben alle etwas Schwankendes, weil nicht darauf geachtet wird, daß hier von einem ſpecifiſchen, nicht von einem Gradunterſchiede die Rede iſt. Unſtreitig geht dieſe Anſicht des Auguſtinus nicht von ſolchen Beweiſen aus, ſondern von der allgemeinen Richtung der Gedanken, in welcher er zu einer Verachtung der körperlichen Natur angeführt worden war. So hatte er von den ſinnlichen Vorſtellungen der Manichäer nur mit Mühe ſich befreien können, indem er den Lehren der Neu-Platoniker ſich zuwandte, welche den körperlichen Dingen nur die niedrigſte Stelle einräumten. Daher iſt auch in ſeinen erſten Schriften die Verachtung des Körperlichen am größeſten. Man möge ſich hüten voreilig anzunehmen, ſie ſei ihm durch die Lehren der Kirche beſtätigt worden. Vielmehr je tiefer er in dieſe eindrang, um ſo ſtärker wurde ſeine frühere Meinung nach dieſer Seite zu erſchüttert. Wir haben früher bemerkt, daß er anfangs davon überzeugt war, daß wir Körperliches nur durch Körperliches, Geiſtiges nur durch Geiſtiges zu erkennen vermöchten. Später bewegen ihn nicht allein Stellen der Schrift, welche von einem geiſtigen Schauen des Körperlichen reden, auch nicht allein die Betrachtung, daß dem geiſtigen Auge Gottes auch das Körperliche nicht unbekannt ſein könne, dazu jene Sätze zu verwerfen, ſondern er bemerkt auch, daß wir gegenwärtig durch unſern Körper unſer und anderer Menſchen geiſtiges Leben erkennen, und findet es wenigſtens ſehr wahrſcheinlich, daß wir nach der Auferſtehung unſerer Leiber mit körperlichen Augen Gott ſchauen würden [1]. Dieſe Lehre des Chriſtenthums von der Auferſtehung der Leiber ſetzt doch in der That einen mächtigen Damm der Verachtung des Körperlichen entgegen. Früher hatte Auguſtinus auch geſagt, man ſollte alle dieſe ſinnlichen Dinge fliehen; dies ſchien mit dem Satze des Porphyrius übereinzuſtimmen, daß man jeden Körper zu fliehen habe; deswegen erklärt ſich Auguſtinus ſpäter darüber genauer; dieſe ſinnlichen Dinge, welche zu fliehen wären, bedeuteten nur die Dinge der gegenwärtigen, vergänglichen und von der Sünde verdorbenen Welt; den neuen Körper in einem neuen Himmel und einer neuen Erde dürften wir nicht ſcheuen [2]. Nicht der Körper überhaupt iſt eine Laſt der Seele, ſondern nur der Körper, welcher dem Verderben unterworfen iſt und als eine Strafe für unſere Sünden angeſehn werden muß. Für dieſe Meinung ruft er ſelbſt den Platon gegen ſeine Anhänger zum Zeugen auf [3]. Nicht alles Körperliche iſt veränderlich und vergänglich [4].

Nach dieſen Unterſuchungen werden wir nun geſtehen müſſen, daß die Lehren des Auguſtinus über die beiden Glieder des Gegenſatzes, aus welchen die Welt zuſammengeſetzt iſt, nicht zur Genüge entwickelt ſind. Es iſt beſonders ein Schwanken bei ihm bemerkbar über die Bedeutung der körperlichen Natur, in welchem ſich die Vernachläſſigung der phyſiſchen Unterſuchung rächt. Die Annahme, daß die Körperwelt dem Geiſtigen untergeordnet ſei, erſcheint als nicht vollkommen gerechtfertigt.

---

[1] De civ. d. XXII, 29, 5.

[2] Retr. I, 4, 3.

[3] De civ. d. XIII, 16, 1. Non corpus esse animae, sed corruptibile corpus onerosum.

[4] Retr. I, 26.

Müſſen wir nun nicht befürchten, daß dieſe Ungenauigkeit in der Unterſuchung der allgemeinſten Begriffe auch auf die weitern Folgerungen ungünſtig einwirken werde? Dieſe Befürchtung drängt ſich uns ſogleich auf, wenn wir bemerken, daß der Satz des Auguſtinus, daß Gott die Wahrheit ſei, zu einer ſeiner Hauptſtützen jene Zurückſetzung des Körperlichen gegen die Seele hat. Daß die Wahrheit nichts Körperliches ſein könne, dafür führt er eben jene Wandelbarkeit des Körperlichen an[1], welche er ſpäter nicht mehr im Allgemeinen gelten laſſen wollte. Aber nicht allein in ſeinen frühern Schriften, ſondern ohne Änderung ermahnt er uns, wenn wir die Wahrheit finden wollten, nicht nach außen zu ſehen, ſondern ſie in unſerer Seele zu ſuchen[2], und er dringt deswegen auf Selbſterkenntniß, welche er höher ſchätzt, als jede andere Wiſſenſchaft[3]; denn nicht im äußern, ſondern im innern Menſchen wohne die Wahrheit. Alle dieſe Sätze ſcheinen dahin zu führen, daß wir den unbedingten Vorzug der Seele vor dem Körper anerkennen ſollen, und ſie hängen mit ſeinem Beweiſe, daß wir auch über die Seele hinausgehen müſſen, um die Wahrheit zu finden, auf das genaueſte zuſammen. Doch tritt auch in ihnen eine genauere Beſtimmung hervor, welche den Grund verräth, aus welchem die Bevorzugung des Seelenlebens vor dem Körperlichen hervorging. Wenn nemlich Auguſtinus den innern von dem äußern Menſchen unterſcheidet, ſo bemerkt er, daß zu dieſem nicht allein der Körper gerechnet werden müſſe, ſondern ihm gehöre auch das ganze ſinnliche Leben der Seele, ihr Gedächtniß und alles an, was der Menſch gemein habe mit den Thieren, und es bleibt alsdann nichts anderes übrig für den inneren Menſchen als ſeine Vernunft [1]. Daran ſchließt ſich aber auch von der andern Seite an, daß Auguſtinus nicht weniger in den körperlichen Dingen ewige und vernünftige Gründe (rationes) anerkennt, welchen er Wahrheit abzuſprechen keinesweges gemeint iſt [2]. Wir ſehen alſo, daß es nicht ſowohl die Seele oder das innerlich Erſcheinende iſt, was den Vorzug vor dem Körperlichen oder äußerlich Erſcheinenden haben ſoll, als vielmehr die Vernunft, welche in der Seele, aber auch im Körper gewiſſermaßen gefunden wird. Nur daß in der Seele des Menſchen das vernünftige Weſen weit deutlicher und unmittelbarer ſich zu erkennen giebt, als in dem Körper, das bringt ihr die höhere Würde zu Wege, welche ihr Auguſtinus beilegt, und ſelbſt wenn er der thieriſchen Seele einen Vorzug vor dem Körper einräumt, nach einer allgemein verbreiteten Vorſtellung, ſo liegt dies nur darin, daß jene eine nähere Verwandtſchaft zur vernünftigen Seele zeigt, als dieſer.

---

[1] De div. qu. 83 qu. 9.

[2] De magistro 38; de vera rel. 72.

[3] De trin. IV, 1.

---

[1] De trin. XII, 1; de div. qu. 83 qu. 51, 3.

[2] De trin. XII, 2

Doch müſſen wir eingeſtehn, daß dieſe Gedanken, welche den Auguſtinus unſtreitig bewegen, doch keineswegs unzweideutig in ſeiner Darſtellung heraustreten. Dadurch hat denn auch der Beweis, daß wir die Wahrheit nur in Gott zu ſuchen haben, nur eine ſchwankende Haltung gewonnen. Denn die körperliche Natur tritt ihm in demſelben faſt ganz in den Hintergrund, weil ihre untergeordnete Stellung vorausgeſetzt wird. Es genügt ihm alsdann zu zeigen, daß wir die Wahrheit in einem Weſen ſuchen müßten, welches höher iſt, als die Seele. Hierzu führt nun zunächſt das, was ſchon früher über die Allgemeinheit der Wahrheit erwähnt wurde. Unſere Seele iſt einem jeden eigen; in ihren Empfindungen, wie in ihren vernünftigen Gedanken iſt eine jede Seele von der andern durchaus geſchieden; was als Thätigkeit der einen Seele geſetzt iſt, iſt nicht Thätigkeit der andern Seele. In dieſen Entwicklungen unſeres Selbſtbewußtſeins ſind wir von einander geſondert[1]. Aber die allgemeinen Begriffe und Grundſätze, nach welchen wir die Erſcheinungen beurtheilen, die Wahrheit überhaupt, welche nur eine iſt, haben wir mit einander gemein; ſie iſt nicht etwas Eigenthümliches für die eine oder die andere Seele, ſondern ein Gemeingut aller Vernunft und darf deswegen nicht in der einzelnen Seele geſucht oder ihr zugeſchrieben werden[2]. Doch ſieht man ſogleich, daß dieſer Grund

---

1) De lib. arb. II, 15.

2) Ib. 28. Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? Manifestissime. — — Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune, quam verum est. Ib. 33.

nicht weiter führen würde, als uns zu zeigen, daß wir die Wahrheit nicht in der einzelnen Seele ſuchen dürften; ſollte es aber eine allgemeine Seele geben, eine Seele der Welt — und Auguſtin will das keinesweges leugnen [1]) —; ſo würde es uns nicht hindern können anzunehmen, daß ſie das Subject aller Wahrheit ſei. Daher fügt denn Auguſtinus auch noch einen entſcheidendern Grund hinzu. Wir können die Seele nicht für die Regel der Wahrheit anſehn, auch nicht die vernünftige Seele, weil ſie irrt [2]) und überhaupt auf keine Weiſe mit der Wahrheit weſentlich eins iſt. Unſere Seelen ſehen die Wahrheit zuweilen mehr, zuweilen weniger und müſſen ſich daher eingeſtehn, daß ſie veränderlich ſind. Von allem dieſem aber erleidet die Wahrheit, nach welcher wir alles beurtheilen, nichts. Mögen wir ſie mehr oder weniger erkennen, ſie wird dadurch nicht mehr oder weniger, ſie bleibt vielmehr unveränderlich dieſelbe [3]). Auguſtinus erklärt daher die Behauptung der Neu-Platoniker, daß

Sic ergo etiam illa, quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Conf. XII, 34. Domine, — — veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad ejus communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea.

[1]) Retr. I, 11, 4.

[2]) De div. qu. 83 qu. 1. Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur.

[3]) De lib. arb. II, 31. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus.

unſere vernünftige Seele ihrem Weſen nach unveränderlich ſei, für Unſinn. Wenn dies wäre, ſo würde ſie auch durch ihre Verbindung mit dem Körper nicht verändert werden können. Sie iſt weder als ein Theil Gottes, noch als ein Ausfluß deſſelben zu betrachten, weil ſie ſonſt weder das Böſe in ſich aufnehmen, noch im Guten eine weitere Ausbildung erfahren könnte [1]. Dieſen ſeinen Beweis ſchließt Auguſtinus auch unmittelbar an die erſten Grundſätze ſeiner Lehre an. Die Wahrheit können wir nicht bezweifeln, weil wir ſie im Zweifel ſelbſt vor Augen haben als die Regel, nach welcher wir unſer Denken beurtheilen; aber unſere Seele, uns ſelbſt können wir auch nicht für dieſe Wahrheit halten, ſondern müſſen eingeſtehn, daß wir von ihr verſchieden ſind, weil wir ſie ſuchen und durch das Suchen erſt zu ihr gelangen ſollen [2]. Über die Erſcheinungen erhebt ſich dieſe Wahrheit bei weitem; denn im Bewußtſein der Erſcheinungen werden wir uns ſagen müſſen, daß ſie etwas anderes ſind, als was wir ſuchen, daß wir ſie nach der Regel der Wahrheit ordnen und beurtheilen [3]. Eben ſo müſſen wir ſie auch für höher halten als unſere Seele, weil auch dieſe nach ihr beurtheilt werden muß. Wenn daher auch die Seele höherer Art als der Körper ſein mag, ſo erreicht ſie doch keineswegs die Vollkommenheit, welche wir der Wahrheit zuſchreiben müſſen, die unveränderlich iſt, nach der alles beurtheilt werden muß, die aber nach keinem andern, höhern Maßſtabe beurtheilt werden kann. Daher werden wir aufgefordert zwar zuerſt in uns zu gehen und da die Wahrheit zu erblicken, welche in uns wohnt, aber auch anzuerkennen, daß ſie etwas Höheres iſt, als wir ſelbſt, nicht veränderlich wie wir, ſondern unvergänglicher Natur, eine Wahrheit, von welcher wir alle Wahrheit haben, wie viel uns davon zukommen möge [1].

---

[1] De civ. d. IV, 13; VIII, 5; c. Prisc. et Origen. 1; 2.

[2] De vera rel. 72 sq. Confitere te non esse, quod ipsa (sc. veritas) est; siquidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti.

[3] De ib. 73; de lib. arb. II, 34.

Man könnte gegen dieſen Beweis einwenden, es würde durch ihn nur gezeigt, daß die Wahrheit in einem höhern unveränderlichen Weſen, welches über die forſchende Vernunft hinausginge, geſucht werden müſſe, aber daß dies Weſen Gott ſei, beweiſe er nicht. Man könnte annehmen, es wäre etwas Mittleres zwiſchen Gott und den veränderlichen Dingen dieſer Welt. Aber man wird auch den Auguſtinus nicht ſehr darüber tadeln können, daß er auf die phantaſtiſchen Vorſtellungen wenig ſich einläßt, welche in der Wahrheit ein ſolches Mittelweſen haben erkennen wollen. Nur vorübergehend läßt er dergleichen ſich gefallen, indem er die Wahl ſetzt entweder Gott als die Wahrheit anzuerkennen oder als das, was über der Wahrheit iſt, als den Grund der Wahrheit [2]. Hierin iſt er weit enfernt von der Platoniſchen Lehre und widerſpricht allen den Darſtellungsweiſen, welche wir bei den frühern Kirchenvätern wenigſtens in einer ſcheinbaren Verwandtſchaft mit dem Platonismus gefunden haben. Die überſinnliche Welt, wenn er ſie auch anerkennt und in ihr die Wahrheit ſieht, welche wir erkennen ſollen, ſie iſt doch keineswegs von Gott zu unterſcheiden, nicht eine Zwiſchenſtufe zwiſchen der vernünftigen Seele und Gott, ſondern nichts anderes als die ewigen Gründe aller Dinge, welche von der Vernunft Gottes umfaßt werden [1]. Die Wahrheit dieſer Gründe müſſen wir anerkennen, ſonſt würden wir ſagen müſſen, Gott hätte die Welt ohne Vernunft, ohne ſein Wiſſen erſchaffen [2]; aber dieſe Wahrheit iſt in Gott, von ſeinem Weſen durchaus nicht zu trennen, nicht außer ihm in irgend einer Weiſe ſelbſtändig vorhanden. Nichts iſt zwiſchen Gott und uns; unmittelbar hangen wir mit ihm zuſammen; denn in allen Dingen iſt er gegenwärtig [3]. Daher iſt die Wahrheit auch nicht unterſchieden von Gott. Dieſen Sätzen geht es zur Seite, daß Auguſtinus das Sein ebenfalls nicht als von Gott unterſchieden ſetzt. Gott iſt nicht über dem Sein und der Vernunft, ſondern er iſt das höchſte Sein (summum esse) und die vollkommene Vernunft [4]. In allen dieſen Gedanken ſpricht ſich nur die Überzeugung aus, daß die

---

[1] De lib. arb. I, 1; de vera rel. 72. Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.

[2] De lib. arb. II, 39.

---

[1] De div. qu. 83 qu. 46, 2. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.

[2] Retr. I, 3, 2. Mundum quippe ille (sc. Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat irrationabiliter fecisse deum, quod fecit etc.

[3] De vera rel. 113; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; 54.

[4] De civ. d. XII, 2; de div. qu. 83 qu. 32.

Wahrheit, nach deren Erkenntniß wir ſtreben und welche unſerer Seele auch in ihrem Streben gewiſſermaßen ſchon gegenwärtig iſt, das Höchſte ſei, welches wir ſuchen können. Eben nur deswegen kann ſie auch als unveränderlich gedacht werden; denn alles Veränderliche iſt unvollkommen und nicht das Höchſte, alles Unvollkommene aber veränderlich. Hierher gehören alle Geſchöpfe; eben weil ſie entſtanden und aus dem Nichts hervorgegangen ſind [1]. Nur in der ganzen Wahrheit, in der vollen Vollkommenheit iſt Ruhe; im Theile, im unvollkommenen Sein iſt Arbeit. Daher arbeiten wir, ſo lange wir nur theilweiſe wiſſen; Ruhe werden wir erſt finden können, wenn wir die volle Wahrheit gefunden haben [2]. So konnte Auguſtinus nicht zweifeln, daß in keinem Geſchöpfe die unveränderliche Wahrheit, welche er ſuchte, zu finden ſei. Alle Geſchöpfe ſind nur theilweiſe, zwar nicht ganz und gar nichtig, weil ſie von Gott ſind, aber auch nicht das wahre Sein, weil ſie nicht die ewige Wahrheit Gottes ſind; denn nur das iſt wahrhaft, was unveränderlich wahr iſt [3]. Bei einem ſolchen abhängigen Sein, wie es den Geſchöpfen zukommt, kann der forſchende Geiſt nicht ſtehn bleiben, denn er muß deſſen Grund ſuchen.

---

[1] De nat. boni c. Man. 1. Summum bonum, quo superius non est, deus; ac per hoc incommutabile bonum est; — — ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia, quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. De civ. d. XII, 1, 3.

[2] De civ. d. XI, 31. In toto quippe, id est in plena perfectione, requies, in parte autem labor. Ideo laboramus, quamdiu ex parte scimus, sed cum venerit, quod perfectum est, quod ex parte est, evacuabitur.

[3] Conf. VII, 17.

So blickt die lernende Seele zuerſt auf ſich, aber wird dadurch angeleitet auch ihren Urſprung zu ſuchen und dieſen findet ſie in ihrem Schöpfer; der iſt denn die Wahrheit, welche ſie belehrt, aus welcher ſie alle Erkenntniß ſchöpft [1]. Alles ihr Denken iſt nun nur auf dieſes Eine gerichtet, die Wahrheit, die einzige Quelle ihres Seins, zu erkennen. Sie unterſcheidet und ſie verbindet; darin beſteht ihre Vernunft; aber wenn ſie unterſcheidet, ſo geſchieht dies nur, um das Eine rein darzuſtellen und von allem zu ſäubern, was nur ſcheinbar ihm anhängt oder ihm nicht völlig gleichkommt; wenn ſie verbindet, ſo geſchieht es nur, um alles zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen, was dem Einen angehört [2]. Dies iſt das Eine, welches die Seele in allen ihren Beſtrebungen ſucht, und nur wenn ſie dasſelbe gefunden hat, kann ſie ſich befriedigt finden.

Wenn wir nun alles dies überlegen, wie unſere Seele an der Wahrheit nur Theil hat dadurch, daß ſie mit einer höchſten und ewigen Wahrheit verbunden iſt und daß dieſe höchſte Wahrheit auch zugleich das wahre Sein iſt, der Grund alles wahren Seins, welches in den Geſchöpfen geſetzt ſein mag, ſo werden wir es in gutem Zuſammenhange mit dieſen Grundſätzen finden, daß Auguſtinus uns nur ein Lernen von dieſer ewigen Wahrheit zugeſteht, ein Schauen aller Wahrheit in Gott, ſo viel wir davon erkennen mögen. Nur dadurch, daß die Wahrheit ſich uns zeigt, können wir derſelben theilhaftig werden. Auguſtinus faßt in der That das Lehren und das Lernen in ſeiner tiefſten Bedeutung auf, wenn er uns auseinanderſetzt, daß man durch alle Zeichen, welche wir Menſchen zum Lehren gebrauchen, nichts lernen würden, wenn wir nicht zuvor ſchon von den Sachen unterrichtet wären, welche durch jene Zeichen bezeichnet werden. Dieſe Sachen aber führt uns Gott vor; die Worte der Menſchen ermahnen nur die Sachen zu ſuchen; ſollen wir ihnen trauen, ſo müſſen wir die innere Wahrheit in uns zu Rathe ziehen und fragen, was ſie uns beſtätige. Sie offenbart einem jeden ſo viel, als er faſſen kann nach dem Maße ſeines böſen oder guten Willens [1]. So ſchließt ſich Auguſtinus an die Worte der Schrift an: Einer iſt euer Lehrer, Chriſtus. Aber indem er dabei auch bedenkt, daß Gott alles Sein und Leben uns giebt, daß auch alle geiſtige Entwicklungen in uns ſeine Gnade ſind, wagt er auch nicht einmal das Lernen uns zuzueignen. Eben ſo wie jenen geſagt ſei, daß ſie nicht redeten, ſondern daß aus ihnen der Geiſt Gottes redete, eben ſo müßten wir eingeſtehn, daß wir es nicht wären, welche wüßten, ſondern Gott in uns, wenn wir anders im Geiſte

---

[1] De ord. II, 47 sq.

[2] Ib. 48. Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. — — In discernendo et connectendo unum volo et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo.

---

[1] De magistro 33; 36; 38. De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest. Conf. XI, 10.

Gottes wüßten [1]. Gewiß der ſtärkſte Ausdruck, in welchem die Demuth im Wiſſen ausgedrückt werden kann. Bei dieſer Überzeugung mußte Auguſtinus wohl dem Hochmuthe der Philoſophen ſich entgegenſetzen, welche etwas aus ſich wiſſen wollten. Und dennoch können wir es tadeln, daß er auch in dieſem unſerm Wiſſen, wie in allen guten Dingen, das Werk Gottes ſieht? Er iſt doch weit davon entfernt uns darum das Wiſſen entziehen zu wollen. Wir ſind, weil wir denken; im Geiſte Gottes wiſſen wir, und ſo weit unſer guter oder böſer Wille es zuläßt, ſo weit können wir die Wahrheit faſſen, welche Gott uns aufthut [2].

Aber offenbar iſt bei dieſem Unterrichte, welchen wir von Gott empfangen und nur nach dem Maße unſeres guten Willens empfangen ſollen, auch noch von einer höhern Wahrheit die Rede, als von der gewöhnlichen, wie ſie einem jeden offen ſteht. Zwar werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß Gott auch in allen ſinnlichen Dingen ſich uns offenbart, daß alle dieſe Dinge nur Zeichen ſeiner Herlichkeit ſind, für welche wir ihm Dank ſchulden. Auch wenn die vergänglichen Geſchöpfe uns an die Wahrheit erinnern, werden wir durch die ewige Wahrheit belehrt [3]. Aber die Erkenntniß des Sinnlichen iſt doch etwas ganz anderes, als die Erkenntniß des Überſinnlichen; jene kann uns nur als Mittel, dieſe als Zweck erſcheinen.

---

[1] De civ. d. XIII, 46. Sicut enim recte dictum est, non vos estis, qui loquimini, eis, qui in spiritu dei loquerentur; sic recte dicitur, non vos scitis, eis, qui in dei spiritu sciunt.

[2] Conf. XIII, 12. Sum enim et novi et volo, sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.

[3] Conf. XI, 10; XIII, 47.

Das Fleiſchliche erkennen wir durch die Sinne, das Geiſtige aber in jenem Lichte der Wahrheit, von welchem der innere Menſch erleuchtet wird und welches er in ſeliger Luſt genießt [1].

Was aber dieſe letztere Art der Erkenntniß betrifft, ſo müſſen wir noch einen Unterſchied in ihr geltend machen, der eben ſo entſchieden der Auguſtiniſchen Lehre vom menſchlichen Erkennen zum Grunde liegt, als dennoch nur in einem zweideutigen Lichte von ihm zum Vorſchein gebracht wird, weil er an weſentlich verſchiedene Punkte ſich ihm anſchließt. Auf der einen Seite nemlich bedenkt er den Ariſtoteliſchen Unterſchied zwiſchen den höhern Entwicklungen des thieriſchen Lebens in Gedächtniß und Einbildungskraft und zwiſchen der menſchlichen Vernunft, deren Weſen dem Göttlichen ſich zuwendet, auf der andern Seite kann er auch den Heiden nicht die höhere Erkenntniß Gottes zugeſtehn, welche erſt die chriſtliche Offenbarung bringen ſoll. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo unterſcheidet er Geiſtiges und Vernünftiges, ſo wie geiſtige und vernünftige Anſchauung; aber geſteht auch ein, daß unſere kirchliche Schriftſprache unter dem Geiſtigen nicht ſelten das Vernünftige mit umfaſſe [2]. Von dieſer unbeſtimmten Ausdrucksweiſe läßt er ſich nun auch häufig leiten; obgleich er es für ſehr wichtig hält das Geiſtige von dem Vernünftigen zu unterſcheiden. Dies letztere nemlich iſt das Höhere oder Höchſte, die zum Grunde liegende Wahrheit aller Dinge, das erſtere dagegen darf nur als etwas Untergeordnetes gegen das Vernünftige, wenn auch als etwas Höheres gegen das durch den körperlichen Sinn Erkennbare angeſehn werden. Offenbar ſpielt dabei der Gradunterſchied zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem ſeine Rolle. Als Hauptkennzeichen aber des Unterſchiedes zwiſchen Geiſtigem und Vernünftigem gilt es, daß jenes nur eine Ähnlichkeit des Körperlichen nachbilde, dieſes aber über das Körperliche ſich gänzlich erhebe und das Verſtändniß des Körperlichen und des Geiſtigen gewähre [1]. Es liegt unſtreitig dieſer Eintheilung die alte Unterſcheidung zwiſchen den Seelenthätigkeiten zum Grunde, welche dem Menſchen mit den Thieren gemein ſind, und den rein vernünftigen Entwicklungen. Das Geiſtige würde hiernach den ganzen Kreis der Vorſtellungen umfaſſen, welche durch Gedächtniß und Einbildungskraft gebildet werden, ohne daß ihnen unmittelbar eine Erregung der äußern Sinne zum Grunde läge.

---

[1] De magistro 39. Namque omnia, quae percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia, sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus. Ib. 40. Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

[2] Überhaupt ſind die Ausdrücke Geiſt und Geiſtig vieldeutig. De gen. ad lit. XII, 18. Über den Sprachgebrauch iſt noch zu

---

bemerken, daß Auguſtinus zwar ratio und intellectus von einander unterſcheidet, aber wie Vermögen und Wirklichkeit. Serm. XLIII, 3. Mens iſt ihm die vernünftige Seele im Gegenſatz gegen die thieriſche. De div. qu. 83 qu. 7.

[1] De gen. ad lit. XII, 20 sqq. Spiritus vis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. — — In illo rerum imaginatio, in isto imaginationum interpretatio. De trin. XV, 22. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.

Es iſt nicht unſere Abſicht dieſe Vorſtellungsweiſe des Auguſtinus hier weiter ins Einzelne eingehend zu prüfen; dazu wird ſich erſt ſpäter eine beſſere Gelegenheit zeigen. Aber offenbar iſt es, daß durch dieſe Unterſcheidung dem Geiſtigen das genommen wird, durch welches es allein einen Vorzug vor dem Körperlichen zu behaupten im Stande ſein würde. Im Vernünftigen ſcheint doch ſein ganzer Werth zu beruhen. Gewiß iſt dies auch die Überzeugung des Auguſtinus; aber durch den Gang ſeiner Unterſuchungen über den Gegenſatz zwiſchen Chriſtlichem und Nicht-Chriſtlichem wird er nun auch dazu faſt gezwungen, der geiſtigen Erkenntniß dennoch eine weitere Bedeutung zu geben und ihr etwas zuzurechnen, was der Vernunft angehört. Denn es iſt ihm kein Zweifel, daß die Heiden der höhern und beſeligenden Erkenntniß Gottes nicht theilhaftig ſind; daß ſie die wahre Tugend nicht kennen, weil ſie dieſelbe nicht beſitzen, genug daß ſie alles das nicht zu ſchauen vermögen, was im Gebiete des Vernünftigen liegt. Aber er kann ihnen doch nicht abſprechen, daß ſie mehr ſind, als Thiere, daß ſie eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß gewonnen haben, welche den eigenthümlich menſchlichen Charakter der Vernunft an ſich trägt und daß andere Werke derſelben denſelben Charakter verrathen. Daher gerathen ſeine Anſichten einigermaßen in das Schwanken, aus welchem er ſich nur dadurch zu ziehen weiß, daß er eine Erkenntniß der ewigen Wahrheit erſinnt, welche doch nicht die wahre Erkenntniß der ewigen Wahrheit iſt. Er geſteht es den heidniſchen Philoſophen zu, daß ſie den Blick ihres Geiſtes über jedes Geſchöpf hinaus erheben und das unveränderliche Licht der Wahrheit wenigſtens theilweiſe erblicken könnten 1). Aber es iſt dies nur eine unfruchtbare Erkenntniß in den allgemeinen Begriffen, welche wir in Gott erblicken. Wenn ſie nicht mit dem demüthigen Glauben der Chriſten verbunden iſt, wenn wir dabei auf die allgemeinen Begriffe unſerer Vernunft vertrauen, ſo ſind wir nur mit ſolchen zu vergleichen, welche ihr Vaterland jenſeit des Waſſers ſehen und das Schiff nicht gebrauchen wollen, welches ſie dahin tragen könnte 2). Durch die Begriffe der Vernunft vermöchten wir zwar in den ſicherſten Beweiſen darzuthun, daß alles Zeitliche nach ewigen und vernünftigen Geſetzen geſchehe; aber auf dieſem Wege würden wir doch nicht im Stande ſein irgend ein einzelnes dieſer Geſetze zu erkennen, irgend einen Begriff einer Art oder Gattung, irgend ein einzelnes Ding in ſeiner Entſtehung und in ſeinem Fortgange, wie alles dies von der göttlichen Vernunft angelegt iſt; ſondern über alles dies müßten die heidniſchen Philoſophen die Geſchichte um Rath fragen; wenn ſie es aus ihren vernünftigen Begriffen abzuleiten wüßten, ſo würden ſie auch die Zukunft vorherverkündigen können 3). Wir ſehen alſo, er hat es

---

1) De trin. IV, 20. Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacunque ex parte contingere. Ib. 21. Praecelsam incommutabilemque substantiam per illa, quae facta sunt, intelligere potuerunt.

2) Ib. 20.

3) Ib. 21. Numquid enim, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis etc.? — —

auf eine alles umfaſſende Erkenntniß der Wahrheit abgeſehn. Die philoſophiſche Erkenntniß der Wahrheit in allgemeinen Begriffen genügt ihm nicht, weil ſie die Erkenntniß des Beſondern nicht in ſich umfaßt.

Überblicken wir nun dieſe allgemeinen Grundſätze des Auguſtinus über die Grundlagen unſerer Erkenntniß, ohne uns durch ſeine Schwankungen über die höhere Erkenntniß irren zu laſſen, ſo finden wir zwei Punkte, welche er darin genügend geleiſtet hat. Auf der einen Seite weiſt er uns auf die Sicherheit unſerer ſinnlichen Empfindungen und mithin der Erſcheinungen hin, auf der andern Seite auf die allgemeinen Begriffe des Wiſſens und der Wahrheit, welche eben ſo gewiß ſind, als jene, und in welchen er eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Regeln für die Beurtheilung der beſondern Erſcheinungen findet. Aber über die Verbindung dieſer beiden Seiten unſerer Erkenntniſſe mit einander hat er ſich nicht genügend ausgeſprochen. Er iſt der Überzeugung, wie wir ſahen, daß es keine Sache der ungläubigen Philoſophie ſei eine genügende Verbindung beider Arten der Wahrheit zu gewinnen. Vielleicht mit Recht. Aber wir dürfen wohl die Frage aufwerfen, ob Auguſtinus ſelbſt die beiden Seiten unſerer Wiſſenſchaft, welche er anerkennt, weit genug verfolgt habe, um über ihr Verhältniß zu einander ſichere Rechenſchaft ablegen zu können. Wenn wir zurückblicken auf ſeine früher erwähnte Scheu vor der weltlichen Wiſſen-

---

Nec isti philosophi — — in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt, alioquin non ejusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent.

ſchaft, ſo müſſen wir es unſtreitig von der Unterſuchung der Erſcheinungen verneinen. Nach dieſer Seite wurde überhaupt ſeine Zeit nicht gezogen. Aber dies betrifft auch ſeine Philoſophie wenigſtens nicht unmittelbar. Dagegen dürfte man erwarten, daß er den allgemeinen und ewigen Begriffen der Vernunft einen größern Fleiß zugewendet hätte, als wir wirklich finden. Man möchte glauben, daß der Begriff der ewigen Wahrheit, welcher ihn erfüllt, ihn auch dazu würde aufgefordert haben kunſtmäßig die Mannigfaltigkeit allgemeiner Begriffe auseinanderzulegen, welche in jenem höchſten Begriffe umfaßt iſt. Sein Scharfſinn wäre wohl im Stande geweſen hierin etwas zu leiſten; aber wir ſehen, daß er darauf nur wenig eingegangen iſt. Er bedient ſich zu ſeinen Unterſuchungen meiſtens der alten Eintheilungen der Platoniſchen oder Ariſtoteliſchen Philoſophie, denen er nur zuweilen nach dem Bedürfniſſe des Augenblicks nachzuhelfen bemüht iſt. Sonſt begnügt er ſich die Einheit aller dieſer Begriffe in der ewigen Wahrheit anzunehmen. Auch dies entſchuldigt die Richtung ſeiner Zeit. Überdies aber führte ihn auch ſeine eigene Richtung in eine Lehre, welche in einer andern Weiſe ihn der Erkenntniß der ewigen Wahrheit näher bringen ſollte.

Aber die Folgen davon, daß er die wiſſenſchaftlichen Forderungen, welche zuvor angedeutet wurden, zu wenig befriedigte, zeigen ſich doch ſchon in den Grundlagen der Wiſſenſchaft auf eine ſehr auffallende Weiſe. Beſonders bemerken wir ſie darin, daß er den Unterſchied zwiſchen körperlicher und geiſtiger Welt nicht weiter zu begründen ſucht, als in der ungenügenden Weiſe, welche ſchon oben auseinandergeſetzt wurde. So begnügt er ſich auch damit die Verbindung des Körpers mit der Seele vorauszuſetzen, als ein Axiom, welches wir nur anzunehmen hätten, obgleich es ihm ein Wunder ſcheint, daß Körperliches und Unkörperliches mit einander verbunden ſind [1]. Er beruft ſich dafür nur auf den allgemeinen Glauben, d. h. auf die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe, ſo wie auf den chriſtlichen Glauben, welcher den Sinnen traue [2]. Die Form des äußern Körpers, ſetzt er dabei voraus, bringe im Sinne gewiſſermaßen die Form hervor, welche jene abbildet, obwohl jene nicht als der eigentliche Grund dieſer angeſehn werden könne; denn jene ſei rein körperlich; dieſe aber, die Form, welche in dem Wahrnehmenden entſtehe, habe etwas Geiſtiges, weil ſie ohne die Seele nicht werden könne. Deswegen nimmt er auch an, daß dabei eine Wirkſamkeit des Willens ſei [3]. Wir ſehen, daß er doch nicht völlig der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe in der Betrachtung dieſer Vorgänge folgt. Er richtet beſonders ſeinen Blick auf die Aufmerkſamkeit, welche in unſerer Seele, ein Werk des Willens, den Sinn oder das Vermögen wahrzunehmen mit dem äußern Gegenſtande verbinde und erſt dadurch es möglich mache, daß wahrgenommen werde [4]. Auf dieſe geiſtige Thätigkeit

---

1) De civ. d. XXI, 10, 1; XXII, 4.

2) Ib. XIX, 18.

3) De trin. XI, 9.

4) Ib. 2. Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria — — consideranda sunt et dignoscenda. Primo ipsa res, quam videmus, — — deinde visio, quae non erat, priusquam rem illam objectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio.

hat er vorzüglich deswegen ſein Augenmerk, weil er ausgehend von ſeiner Anſicht, daß der Körper geringer als die Seele, nicht zugeben will, daß die Seele wider ihren Willen vom Körper beſtimmt oder beherſcht werden könne. Daher ſetzt er weitläuftig auseinander, wie Gott den Körper der Seele unterworfen habe, das Niedere dem Höhern, und daß deswegen der erſtere nichts in die andere hineinbringen könne, wie ein Werkmeiſter in die ihm unterworfene Materie [1]. Sondern der Leib des lebendigen Weſens werde von der Seele belebt und ſei ihrer Herrſchaft unterworfen als eine Materie, aus welcher von ihr etwas gebildet werden ſollte. Dazu gehöre ihre Aufmerkſamkeit, ihr Wille. Aber es geſchehe nun der Seele nach ihrem Verdienſte, daß die körperliche Natur ihrem Willen mehr oder weniger ſich füge und daß ſie daher bald mit größerer, bald mit geringerer Leichtigkeit im Leibe wirke. Hiervon habe ſie eine Empfindung, denn ihre Wirkſamkeit könne ihr nicht verborgen bleiben. Aber nicht weil ſie vom Körper leide, habe ſie die Empfindung, ſondern weil ſie bald leichter, bald ſchwieriger ihren Willen vollbringe [2]. Er denkt ſich dabei eine dopreelle Möglichkeit, daß die ſinnlichen Empfindungen nach entgegengeſetzten Seiten zu ganz verſchwinden würden, theils wenn das Wirken der Seele mit vollkommener Leichtigkeit geſchähe, ſo daß kein Widerſtand empfunden würde, wie bei der vollkommenen Geſundheit, wo alles Leiden fehle, theils wenn die Herrſchaft der Seele über den Körper, ihre Rückwirkung auf das Äußere, ganz aufhörte, was bei der völligen Stumpfheit der Seele (summa stoliditas) ſtattfinden würde [1]. Offenbar geht dieſe Erklärung darauf aus dem Körper alle Macht über die Seele abzuſprechen. Sie ſtellt den Körper in ſeiner Beziehung zur Seele als ein durchaus Ohnmächtiges dar, nur als ein Mittel der Wirkſamkeit, welche theils von der Seele ausgeht, wenn ſie den Körper als ihr Werkzeug gebraucht, theils aber auch von einer höhern Kraft abhängig iſt, welche der Seele nach ihrem Verdienſte ihre Wirkſamkeit bald leichter, bald ſchwieriger von Statten gehn läßt. Daher wird auch dem Körper kein wahres Sein, ſondern nur ein Bild, eine Ähnlichkeit mit dem Wahren zugeſtanden [2]. Wir können uns nicht wundern, daß Auguſtinus bei dieſer Richtung ſeiner Lehre der Phyſik nur einen ſehr geringen Werth beilegte; aber ſeine Abneigung gegen dieſe Wiſſenſchaft bringt es auch natürlich hervor, daß er die idealiſtiſche Richtung, welche in den eben angeführten Gedanken ſich verräth, nicht weiter ausgebildet hat. Außerdem müſſen wir auch die entſchiedene theologiſche Richtung in dieſen Lehren bemerken, indem in der That nach der Strenge ihrer Sätze alle Wahrnehmung der Sinne auf die Weiſe zurückgeführt wird, wie die höhere Kraft Gottes unſere äußere Wirkſamkeit entweder leichter oder ſchwieriger von Statten gehn läßt. Unſtreitig iſt Auguſtinus in dieſen Sätzen ganz nahe daran auszuſprechen, daß Gott nicht allein die höhere Wahrheit, ſondern auch die Wahrheit der ſinnlichen Erſcheinungen uns zeige [1]).

---

[1] De mus. VI, 8.

[2] Ib. 9. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae, aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Ib. 10. Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur.

---

[1] Ib. 13, 15.

[2] Solil. II, 32.

Wenn wir uns nun fragen, warum Auguſtinus bei dem ſcharf eindringenden Verſtande, welcher ihm nicht abgeſprochen werden kann, es doch verabſäumt hat dieſen Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Grundſätze weniger auszubilden als die erſten Begriffe, welche er dem Zweifel entgegenſtellte, ſo möchte unter andern Gründen dahin auch gewirkt haben, daß er, ſo wie überhaupt, ſo vorzüglich im Beſondern bei der Durchdringung der Wahrheit, welche Allgemeines und Einzelnes zur lebendigen Einſicht vereinigt, den Rechten des Glaubens nichts vergeben will.

Nach allem, was wir von ihm ſchon kennen gelernt haben, können wir freilich nicht annehmen, daß es ihm darum zu thun iſt die Vernunft oder den Verſtand herabzuſetzen oder ihr das Gebiet ihres Urtheils zu ſchmälern. Vielmehr dringt er auf das Unzweideutigſte darauf, daß wir alle Kräfte anſtrengen ſollen zu erkennen und den Verſtand auszubilden. Ohne ihn würden wir die heilige Schrift gar nicht verſtehen können; alle Ketzereien, welche von Verehrung der heiligen Schrift ausgehn, beruhen nur darauf, daß man derſelben nicht das rechte Verſtändniß abgewinnen kann. Er eifert alſo nur gegen die ſtolze

---

[1]) Es kommt dieſe Anſicht dem Occaſionalismus nahe.

Vernunft, welche nicht anerkennen will, daß Gott uns den Verſtand giebt[1]. Gott kann die Vernunft in uns nicht haſſen, welche er uns gegeben hat zum Vorzuge vor den unvernünftigen Thieren, die Vernunft, ohne welche wir auch nicht glauben könnten[2]. Es iſt freilich vernünftig, daß wir uns vom Glauben an das Anſehn unſerer Lehrer zur Erkenntniß leiten laſſen, aber dieſer Vorſchrift ſollen wir eben nur folgen, weil ſie vernünftig iſt, und die vernünftige Einſicht, daß wir ihr folgen ſollen, wie geringfügig ſie auch ſein möge, geht nothwendig dem Glauben vorher. Das Anſehn, welchem wir Glauben ſchenken, ſoll geprüft werden[3]. So will er nur einen Glauben, welcher auf Vernunft gegründet iſt, und dringt darauf, daß auch dieſer Glaube mehr und mehr zur vernünftigen Einſicht uns führe, weil wir zwar in vielen und den wichtigſten Dingen erſt glauben müßten, ehe wir erkennen könnten; weil wir aber doch auch nicht beim bloßen Glauben ſtehn bleiben, ſondern weiter vordringend die vernünftige Einſicht in das früher nur Geglaubte ſuchen ſollten. Hierin gilt ihm der alte Spruch: wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen; das

---

[1] Ep. 120, 12.

[2] Ib. 3. Absit namque, ut hoc in nobis deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.

[3] L. l. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. De vera rel. 45. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Ib. 46.

Suchen ſoll uns zum Finden führen und das Finden zum weitern Suchen [1]. Dabei iſt er aber der feſten Überzeugung, und dieſe iſt ein weſentlicher Theil ſeines Glaubens, daß wir alles einzuſehn im Stande ſein werden. Unſere Vernunft hat keine Grenzen; alles hat ſeinen vernünftigen Grund und iſt deswegen der Vernunft zugänglich. Zwar giebt es vieles, wovon wir jetzt den vernünftigen Grund nicht einſehn; aber ein ſolcher iſt doch vorhanden und wir werden ihn einſt finden können [2]. Nur die falſche, zum Irrthum verleitete Vernunft iſt alſo zu fliehen [3], und Auguſtinus iſt weit davon entfernt das Gebiet des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens durch den Glauben einſchränken zu wollen. Aber er nimmt doch den Glauben unter die Grundlagen der Wiſſenſchaft auf; er verlangt, daß er ſich einmiſche in unſer wiſſenſchaftliches Denken, und geht keinesweges darauf aus die Wiſſenſchaft abgeſondert von den Einflüſſen des übrigen vernünftigen Lebens rein aus ihren eigenen Grundſätzen aufzubauen.

Dies wird uns erklärlich, wenn wir ſeine Anſichten über den Glauben uns entwickeln. Er nimmt den Begriff deſſelben in der weiteſten Bedeutung. Da bedeutet er

---

1) Ep. 120, 3; de trin. XV, 2. Fides quaerit, intellectus invenit, propter quod ait propheta, nisi credideritis, non intelligetis. Et rursus intellectus eum, quem invenit, adhuc quaerit. — — Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat deum.

2) Ep. 120, 4. Quam (sc. fidei viam) si non dimiserimus, — — ad summitatem contemplationis — — sine dubitatione perveniemus. Ib. 5. Et re vera sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit deus?

3) Ib. 6.

ihm die Beiſtimmung zum Gedanken, einen Act des Willens, welcher dem Gedanken folge, wie ſchnell er auch bereit ſein möchte ſich ihm zuzugeſellen [1]). Hierbei liegt dieſelbe Anſicht zum Grunde, welche in der ſtoiſchen Philoſophie entſprungen über die chriſtliche Lehre faſt allgemein ſich verbreitet hatte, daß zu einer jeden Erkenntniß eine Zuſtimmung des Willens gehöre. Der Wille, bemerkt Auguſtinus, unterſcheide und verbinde. Was im Gedächtniß aufgefaßt worden, darauf wende er die allgemeine Regel der Vernunft an [2]). Der Gedanke oder, wie wir genauer unterſcheidend ſagen würden, die Vorſtellung geht voraus, darauf folgt, wenn ſie erfolgt, die Zuſtimmung des Willens oder der Glaube und die Erkenntniß, wenn ſie ſich ergeben will, wird erſt durch dieſen gewonnen. Dies findet ſelbſt bei dem Erkennen der allgemeinen Begriffe ſtatt, welche wir in der ewigen Wahrheit ſchauen. Aber bei dieſen folgt die Erkenntniß auf den Glauben unmittelbar, bei andern Gegenſtänden nicht, ſondern oft ergiebt ſich die Erkenntniß erſt viel ſpäter [3]). Daher giebt es vieles, was wir nur glauben, ohne es zu wiſſen, aber nichts, was wir wüßten, ohne es zu glauben [4]).

---

[1] De praed. sanct. 5. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. — — Ipsum credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.

[2] De trin. XI, 6. Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Ib. 17; conf. X, 18.

[3] De div. quaest. 83 qu. 48. Quae mox, ut creduntur, intelliguntur, sicut sunt omnes rationes humanae, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.

[4] De magistro 37.

Es iſt aber für die Denkweiſe des Auguſtinus ſehr bezeichnend, daß er das ſchwer Verſtändliche mehr in den ſinnlichen Dingen, in dem hiſtoriſch Gegebenen, als in den Lehren der Religion findet [1]. Darauf beruht es nun, daß er für alles, was wir im praktiſchen Leben anzunehmen pflegen, für das Daſein der Körperwelt beſonders, den Glauben in Anſpruch nimmt. Die Erkenntniß der allgemeinen, ewigen Wahrheiten iſt uns bei Weitem ſicherer, als die Erkenntniß des Körperlichen [2]; auch das, was wir ſehen, glauben wir nur, indem wir der Evidenz der gegenwärtigen Dinge trauen [3]. Der Chriſt wird angewieſen den Sinnen zu glauben in der Evidenz der Dinge; es wird für eine Pflicht deſſelben angeſehn, daß er auf dem Standpunkte ſeiner Reinigung, welche durch das Zeitliche geſchieht, auch den zeitlichen Dingen ſeinen Glauben ſchenke. Da iſt es mit dem Zweifel des Academikers aus, nicht allein ſofern er die Erſcheinungen, ſondern auch ſofern er das Urtheil über die Dinge angreift [4]. Der Glaube, welchen Auguſtinus im Gegenſatz gegen die

---

1) De div. qu. 83 l. l. Hier wird das Hiſtoriſche geradezu für unverſtändlich ausgegeben, für das, was nur geglaubt, aber nicht verſtanden werden könne. Dies ſchließt ſich an die Platoniſche Unterſcheidung zwiſchen πίστις und ἀλήθεια an (de trin. IV, 24), iſt aber, wie wir ſehn werden, in der Weiſe zu beſchränken, wie es im Text geſchehn.

2) Ep. 120, 9.

3) Enchir. ad Laur. 2.

4) De civ. d. XIX, 18. Creditque sensibus in rei cujusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum. De trin. IV, 24. Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem.

Zweifel des Academikers fordert, nimmt eine durchaus praktiſche Richtung. Wir ſollen glauben, weil wir in dieſem Leben ohne Glauben an die Dinge, welche wir wahrnehmen, zu gar keinem Handeln kommen würden [1]. Der Glaube, bemerkt er beſonders, ſei uns nöthig zur Erkenntniß des Willens anderer Menſchen, welchen wir nicht ſehen könnten, und zeigt dabei auf eine ſehr eindringliche Weiſe, welche Verwirrung aller menſchlichen Dinge daraus erfolgen würde, wenn wir dieſen Glauben nicht feſthalten wollten [2].

Es iſt aber klar, daß in dem weiten Sinne, in welchem Auguſtinus den Begriff des Glaubens nimmt, darunter weder der chriſtliche, noch überhaupt der religiöſe Glaube verſtanden werden kann. Es iſt nur ein Misverſtändniß, wenn dieſe Beweiſe für den Glauben auch für den chriſtlichen Glauben gelten ſollen. Wird doch auch dem Platon dieſer Glaube zugeſtanden. Überdies aber muß man es der theologiſchen Richtung des Auguſtinus zuſchreiben, wie denn Ähnliches ſchon bei andern Kirchenvätern bemerkt worden iſt, daß er ſolche Elemente unſeres Lebens als Beweiſe für die Nothwendigkeit des Glaubens anführt, welche durch eine tiefer greifende Entwicklung der Wiſſenſchaft dieſer hätten gewonnen werden können. Daß er die Wahrheit der Außenwelt nur auf Glauben annimmt, hängt zwar auch mit ſeinem Vertrauen auf die Führung Gottes zuſammen, zeigt aber nicht weniger, daß die Zweifel, von welchen er ausging, doch nicht völlig aus wiſſenſchaftlichem Geſichtspunkte niedergeſchlagen wurden, und deutet eben deswegen darauf hin, daß ſie auch ſchwerlich aus rein wiſſenſchaftlichen Beweggründen hervorgegangen waren. Was ihn beruhigte, das hat er gewollt. Die Beſtreitung des Zweifels ſollte ihm zeigen, auf der einen Seite, daß wir eine ewige Wahrheit anerkennen müßten, auf der andern Seite, daß wir mit ſinnlichen Erſcheinungen zu thun hätten, welche uns das Ewige verhüllen und in Betrachtung desſelben ſtören. Um die Erforſchung der letztern kümmerte er ſich nun weniger, ihm war es weſentlich um die Erkenntniß des Ewigen zu thun. Daher konnte es ihm genügen, daß der Glaube uns das Daſein einer körperlichen Welt bezeuge und daß die praktiſche Thätigkeit, durch welche wir uns reinigen ſollten, um zur Erkenntniß des Ewigen zu gelangen, die Wahrheit der zeitlichen Dinge vorausſetze.

---

[1] Conf. VI, 7. Quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus.

[2] De fide rer., quae n. vid. 2 sqq.

Aber ſeine wiſſenſchaftliche Richtung iſt nun hiermit auch gegeben. Sie führt ihn der Unterſuchung des Ewigen zu, vornehmlich wie es in unſerm Innern gefunden werden ſoll, wie wir es zuerſt im Glauben, alsdann mehr und mehr wachſend in der Erkenntniß uns anzueignen haben, bis wir zum vollkommenen Schauen desſelben gelangen. Um ihm in dieſer Richtung folgen zu können, müſſen wir zunächſt die Grundlage in das Auge faſſen, von welcher ſie ausgeht, den höhern Glauben, den religiöſen Glauben, welcher nicht ſogleich die Erkenntniß in ſeinem Gefolge hat, ſondern erſt allmälig zur Erkenntniß reifen ſoll.

Es ſind zwei Punkte, auf welche Auguſtinus die Nothwendigkeit dieſes Glaubens ſtützt. Der eine liegt darin, daß unſer Streben auf etwas Zukünftiges gerichtet iſt, welches wir als ſolches nicht ſehen können, ſondern im Glauben ſuchen müſſen [1]. Wir ſtreben alle nach dem höchſten Gute; an dieſes müſſen wir glauben, damit wir darnach ſtreben können. Dies iſt der höhere Glaube, der Glaube an das, was nicht geſehen, was nicht ſinnlich erkannt wird. Ihn ſpricht Auguſtinus auch den heidniſchen Philoſophen nicht gänzlich ab; aber er bemerkt mit Recht, daß er allein nicht ausreiche, wenn damit nicht auch die Hoffnung verbunden wäre, daß wir das höchſte Gut erreichen könnten. Daher iſt dem Auguſtinus mit dem rechten Glauben auch die Hoffnung auf das genaueſte verbunden [2]. Denn wer die Hoffnung nicht hegt, daß ihm das höchſte Gut zu Theil werden könne, der muß an ſeinem Heile verzweifeln, der kann ihm nicht nachſtreben und ſo leben, wie er leben müßte, um es zu erreichen. Zu dieſer Hoffnung gehört im Beſondern auch der Glaube, daß wir unſterblich ſind nach allem, was uns vom Guten beiwohnt, alſo wie Auguſtinus dies weiter erklärt, an Leib und an Seele, weil wir nicht in dieſem Leben und überhaupt nicht in der Zeit die ewige Seligkeit erreichen können [3]. Dies hängt nun ſehr genau mit dem chriſtlichen Glauben zuſammen und ſoll uns eben zeigen, daß

---

1) De civ. d. XIX, 4, 1. Neque bonum nostrum jam videmus, unde oportet, ut credendo quaeramus.

2) De civ. d. XIII, 4. Tunc est fides, quando exspectatur in spe, quod in re nondum videtur. Enchir. ad Laur. 2. Cum ergo bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud quam sperantur.

3) De trin. XIII, 25. Beatos esse se velle omnes in corde suo vident. — — Multi vero immortales se esse posse desperant, cum — — beatus nullus esse aliter possit; volunt tamen etiam immortales esse, si possent, sed non credendo, quod possint, non ita vivunt, ut possint. Necessaria ergo est fides etc.

die heidniſche Philoſophie, wiewohl auf Glauben beruhend, doch nicht den rechten und vollſtändigen Glauben hege, durch welchen wir allein gerettet werden können. Noch entſchiedener aber, obgleich an das eben Bemerkte ſich anſchließend, weiſt die Betrachtung auf den chriſtlichen Glauben hin, daß wir auch zur Hoffnung des höchſten Gutes den Weg erblickt haben müßten, auf welchem wandelnd wir unſer Ziel erreichen könnten. Nur wenn wir den Weg ſähen, könnten wir auch den Muth ſchöpfen und die Kraft in uns finden dieſen Weg zu wandeln. Weil nun die heidniſchen Philoſophen zwar den Glauben an das höchſte Gut hatten, aber nicht den rechten Weg ſahen es zu erreichen, nicht Gott vertrauten, ſondern in ihrem eiteln Stolze nur ihren eigenen Gedanken folgen wollten, darum ſind ſie in ihre Irrthümer über das höchſte Gut geſtürzt worden [1]. Mit dieſem erſten Punkte hängt der zweite ſehr genau zuſammen und fügt zu demſelben nur noch ein neues Moment. Daß nemlich das höchſte Gut uns nicht gegenwärtig iſt, das beweiſt ſich in unſerer Abhängigkeit von zeitlichen Vorſtellungen oder darin, daß wir dem ſinnlichen Leben unterworfen ſind. Dies konnte als eine nothwendige Folge davon angeſehn werden, daß wir noch unvollkommen ſind und deswegen nach dem Guten ſtreben müſſen; denn ein ſolches Streben geht nothwendig durch das Zeitliche und Sinnliche hindurch. Auch überſieht Auguſtinus dies nicht; vielmehr ſind ſeiner Anſicht nach alle Geſchöpfe veränderlich und ihr erſter Zuſtand kann nicht als vollkommen gedacht werden 1). Aber er liebt es doch bei Weitem mehr ſeinen Standpunkt in der Erfahrung des gegenwärtigen Lebens zu nehmen, welches ihm als ſo verdorben erſcheint, daß er es für unmöglich hält ſeine Mängel aus einer natürlichen Entwicklung der urſprünglichen Keime abzuleiten; er betrachtet ſie vielmehr als Folge der Ausartung, des Abfalls vom Guten. Deswegen nimmt ſein Beweis von dieſer Seite gewöhnlich die Form an, daß der Glaube uns nöthig ſei wegen der Sünde, um uns zu reinigen von dem Böſen, welches uns aus alter Zeit anklebt 2). Denn durch die Sünde wäre unſer Auge getrübt für das Überſinnliche, durch ſinnliche Mittel daher müßten wir, in der ſinnlichen Welt lebend, erſt geheilt werden, ehe wir das Überſinnliche ſchauen könnten. Dieſe Mittel trügen nun das Bild und die Verheißung des Überſinnlichen an ſich, damit wir an das erinnert würden, was wir verloren hätten, und durch den Glauben an die göttliche Hülfe und das göttliche Anſehn von da uns wieder erheben könnten, wohin wir gefallen wären 3). Alles, was wir

---

[1] De civ. d. XI, 2. Si inter eum, qui tendit, et illud, quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur, qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit? Ib. XIX, 4.

---

1) Ib. XIV, 10; de vera rel. 35.

2) De civ. d. XI, 2. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perfruendum incommutabile lumen, — — fide primum fuerat imbuenda atque purganda. De vera rel. 45.

3) De vera rel. l. l. Sed quia in temporalia devenimus et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat.

erkennen, faſſen wir in ſinnlichen Bildern auf, weil wir ſinnlich ſind; aber wir müſſen, ſo lange wir dies nicht vermeiden können, den Glauben hegen, daß in dieſen ſinnlichen Bildern eine überſinnliche Wahrheit verborgen iſt [1]). Dem Auguſtinus, welcher von der innern Wahrheit und unmittelbaren Gewißheit unſeres Ich, unſeres Seins, Denkens und Lebens ausgeht, erſcheint es als etwas Seltſames, daß wir ſo ſehr dem Sinnlichen und Körperlichen anhängen, welches doch viel weniger gewiß iſt, als unſer eigenes geiſtiges Sein, welches uns auch viel ferner liegt, als dieſes; aber dennoch iſt es ſo, unſere Gewohnheit, wie ſie auch entſtanden ſein möge, hält uns am Körperlichen gefeſſelt und zieht uns immer wieder, wenn wir uns eine Zeit lang über dasſelbe erhoben haben, zu ihm zurück. Dies iſt ihm ein ſicheres Zeichen, daß wir ausgeartet ſind und abgefallen von dem Guten, welchem wir anhangen ſollten. Wir ſollten über den Körper herſchen, laſſen uns aber von ihm überwältigen. Deswegen müſſen wir auch im Körperlichen die Heilsmittel aufſuchen und in ihm den Ähnlichkeiten und Bildern des Überſinnlichen im Glauben, aber nicht im Schauen nachſpüren [2]). Dies iſt die Richtung unſeres Geiſtes, welche unſerm gegenwärtigen Zuſtande geziemt, das Unreine unſeres frühern Lebens im Gedächtniß auszulöſchen, indem wir auf das blicken, was vor uns liegt, vertrauend im Suchen, bis wir zur Erkenntniß gelangen, vertrauend auf Gottes Hülfe, vertrauend auf ein künftiges

---

1) De trin. VII, 11 sq.

2) De trin. XI, 1.

Leben, in welchem die Erkenntniß des Ewigen erſt zur Vollkommenheit gelangen kann [1].

Beide Punkte, auf welche Auguſtinus ſeinen Glauben ſtützt, hängen auf das genaueſte mit dem praktiſchen Leben zuſammen. Es iſt die Zukunft, welche dieſer Glaube ſucht, eine Zukunft, welche nur durch die geſunde und kräftige That erreicht werden kann. Daher ſchließt ſich auch an den Glauben die Hoffnung, an die Hoffnung die Liebe an, welche nichts anderes iſt, als der verſtärkte Wille [2]. Erſt durch die Liebe wird der Glaube thätig; der Glaube ohne Werke iſt todt [3]. Eben ſo wie wir an die Wahrheit glauben und ſie hoffen müſſen, damit wir ſie erreichen können, eben ſo müſſen wir ſie auch wollen und unſere ganze Liebe ihr widmen, um zu ihr zu gelangen. Denn nur eine ausſchließliche Liebe darf dem gewidmet werden, was das Höchſte iſt. Wer noch etwas anderes liebt, als die Wahrheit, der ergiebt ſich dem Schein, dem Irrthum. So haben wir auf Gott unſere Liebe zu richten und alles andere nur in ihm zu lieben. Dieſe Liebe muß nothwendig der Erkenntniß vorausgehn; denn

---

1) De trin. IX, 1. Perfectionem in hac vita dicit (sc. apostolus) non aliud, quam ea, quae retro sunt, oblivisci et in ea, quae ante sunt, extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud, quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem, cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Ib. XIV, 4.

2) De trin. XV, 38 fin.; 41. — Amorem seu dilectionem, quae valentior est voluntas.

3) Enchir. ad Laur. 2; de civ. d. XIX, 27. Fides sine operibus mortua est. — — Fides per dilectionem operatur.

um Gott zu erkennen, müſſen wir es verdienen. Seine Erkenntniß kann nur als Belohnung unſeres Strebens oder unſerer Liebe eintreten und kann daher der Liebe nicht vorausgehn [1]. Hieraus folgt es denn auch unausbleiblich, daß überhaupt ohne die wahre Liebe, welche mit dem wahren Glauben vereinigt iſt, keine wahre Erkenntniß ſtattfinden kann; denn es giebt ja keine andere Erkenntniß als die Erkenntniß der Wahrheit, und in dieſem Sinne ſind die Abmahnungen gegen thörige Neugier und eitle Forſchung zu nehmen, wenn ſie in das rechte Licht gerückt werden ſollen. Sie ſollen uns vor der Forſchung warnen, welche nicht in der Liebe zu Gott oder zur Wahrheit gegründet iſt. Wer aber dieſe beſitzt, der darf auch ohne Beſorgniß forſchen [2]. Daher iſt zur wahren Erkenntniß vor allen Dingen der Glaube nöthig, durch welchen wir uns dem Guten zuwenden, damit wir ſo gereinigt das Gute ſehen und Gott in unſerm Herzen erblicken können [3]. Dies wirft er nun den heidniſchen

---

[1] De mor. eccl. cath. 47. Diligamus igitur deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cujus promissione gaudemus, nec praemium potest praecedere merita priusque homini dari, quam dignus est. — — Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus. Doch ſoll auch die Liebe ſich erſt im ewigen Leben erfüllen, daher verbeſſert Auguſtin retr. I, 7, 4 das plena in sincera.

[2] De div. qu. 83 qu. 68, 2.

[3] Ib. 3. Quapropter cum vivere non possint, nisi recte vivant, nec recte vivere valeant, nisi credant, manifestum est a

Philoſophen vor, daß ſie den Glauben nicht hätten, daß ihnen die Hoffnung und die Liebe fehlten, durch welche das Herz gereinigt werden müſſe, und daß ſie deswegen auch nichts Gutes vermöchten und die Wahrheit nicht zu erkennen im Stande wären. Ihnen wird deswegen auch alle Tugend abgeſprochen. Wir ſehen wohl, daß wir ſeine Folgerung nicht abweiſen könnten, wenn die Vorausſetzung richtig wäre. Er ſetzt aber voraus, daß unſer Geiſt, wenn er den chriſtlichen Glauben nicht hat, vergeblich gegen die ſinnliche Begierde ankämpft und ihr beſtändig unterworfen vom Laſter ſich nicht zu reinigen vermag. Er geſteht wohl zu, daß dabei eine Beherrſchung des Leibes und ein ſiegreicher Kampf gegen das einzelne Laſter möglich ſei; aber alles dies nicht aus den rechten Beweggründen, weil die Heiden ohne Erkenntniß des wahren Gottes, vielmehr böſen Dämonen hingegeben, auf ſich ſelbſt vertrauend und von Stolz aufgeblaſen nur andere Laſter durch das ſchlimmſte aller, durch Stolz und Ruhmſucht, zu unterdrücken vermöchten [1].

Wenn wir nun ſo ſeine Lehre über den Glauben in

---

fide incipiendum, ut praecepta, quibus a saeculo hoc avertuntur, cor mundum faciant, ubi videri deus possit.

[1] De trin. IV, 20; de civ. d. V, 13; XII, 6; XIV, 13; XIX, 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si deo animus et ratio ipsa non servit, sicut sibi serviendum esse ipse deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. — — Nam licet a quibusdam tunc, cum ad se ipsas referuntur, verae et honestae putentur esse virtutes, nec propter aliud expetantur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt, et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt. De div. quaest. 83 qu. 36, 4. Dei timor — inchoat sapientem. Dies ſind die glänzenden Laſter der Heiden.

die heftigſte Polemik ausbrechen ſehen ſogar gegen die heidniſchen Philoſophen, welchen er ſelbſt eine große Anregung zur richtigen Erkenntniß verdankte, ſo müſſen wir uns wohl eingeſtehn, daß er den Glauben doch auf eine zu beſchränkte Weiſe faßte, welchen er zur Grundlage aller Wiſſenſchaft und alles Guten machen wollte. Auguſtinus kann oder will nicht leugnen, daß in den Heiden auch Tugend nur der Tugend wegen war, er kann nicht leugnen, daß ſie eine Wiſſenſchaft beſaßen auch von göttlichen Dingen; aber anſtatt daraus zu ſchließen, daß auch ein Glaube und eine Liebe zum Guten und zur Wahrheit ihnen beiwohnte, ſchließt er umgekehrt, weil ihnen der wahre Glaube gefehlt hätte, ſo hätten ſie auch nicht die wahre Tugend, nicht die wahre Wiſſenſchaft beſitzen können. Unſtreitig hat hier der chriſtliche Glaube eine ausſchließende Wendung genommen. Wo er fehlt, da mag alles ſein, was da will, das Lobenswertheſte wird kein Lob empfangen, weil es die Farbe oder den Grad des Chriſtlichen nicht an ſich trägt. Dies würde uns jedoch für das Philoſophiſche wenig kümmern, ſollte nicht von dieſer Entwicklungsſtufe des chriſtlichen Glaubens, wenn ſie auch die höchſte ſein ſollte, auch die Erkenntniß philoſophiſcher Wahrheit abhängig gemacht werden. Wenn wir nun auch keineswegs leugnen wollen, daß dies etwas Wahres enthalte, — unſer Begriff der chriſtlichen Philoſophie beruht ja auf derſelben Vorausſetzung — ſo müſſen wir doch befürchten, daß durch die Ausführung des Gedankens, welcher nur den chriſtlichen Glauben, und zwar ſo wie Auguſtinus ihn ſich denkt, als die richtige Grundlage der philoſophiſchen Erkenntniß gelten laſſen will, auch die Anſicht vom philoſophiſchen Erkennen der Wahrheit eine ſchiefe Wendung erhalte. Hierüber können wir aber nur dadurch uns unterrichten, daß wir unterſuchen, wie Ariſtoteles den Gegenſtand der Wiſſenſchaft und unſer Verhältniß zu ihm ſich denkt.

Drittes Kapitel.

Über Gott und unſere Erkenntniß Gottes.

Die Erklärungen über den Begriff Gottes, welche wir beim Auguſtinus finden, haben meiſtens eine ſehr allgemeine Haltung, bewegen ſich aber auch in den verſchiedenſten Formeln, und die Freiheit, welche er im Gebrauch ſolcher Formeln ſich nimmt, iſt offenbar nicht eine Folge der dialektiſchen Ungenauigkeit oder des Schwankens über die Stelle, welche er dieſem Begriffe unter allen übrigen anzuweiſen habe, ſondern ſie geht von dem Bewußtſein aus, daß der Gedanke Gottes zwar in allem unſern Denken wirkſam und uns gegenwärtig ſei, aber eben deswegen auch in keinem beſondern Gedanken ſich ausdrücken laſſe, und daß es uns wenig helfe in einer Formel einen Begriff auszudrücken, welcher überall in allem Denken waltet, aber nie beſonders ſich darſtellt. Hierin herſcht die Platoniſche Lehre, daß der Begriff Gottes der höchſte, aber deswegen auch unbeſtimmbar ſei. Mit unſern Definitionen, bemerkt Auguſtinus, kommen wir nicht zu Ende; wir müſſen etwas unmittelbar Bekanntes vorausſetzen, welches keiner Definition bedarf [1]. Dies iſt nun eben der höchſte Gegenſtand unſeres Denkens, welchen wir nicht durch irgend einen andern Gedanken ausdrücken können. Mit größerer Wahrheit denken wir Gott, als wir über ihn ſprechen, mit größerer Wahrheit iſt er, als wir ihn denken [2]. Wir müſſen daran zweifeln, ob wir irgend etwas über ihn im eigentlichen Sinn der Worte ausſagen können [3], ſo wie überhaupt Auguſtinus nach der Erkenntniß des Überſinnlichen ſtrebend bemerkt, daß wir nur Weniges im eigentlichen Sinn reden [4]. Daher geſteht er ſich, daß Gott beſſer gewußt werde im Nicht-Wiſſen, als im Wiſſen, ja daß die Seele keine andere Wiſſenſchaft von ihm habe, als zu wiſſen, wie ſie ihn nicht wiſſe [5]. Nicht leicht läßt ſich ein Name für ihn finden; das höchſte Ding möchte man ihn nennen, aber er iſt vielmehr die Urſache aller Dinge; vielleicht paßt auch dieſer Name nicht für ſeine Herlichkeit [6]. Dem Auguſtinus, welcher aus Irrthümern über Gott ſich herausgearbeitet hatte, mußte es ſchon eine wichtige Sache ſein nur durch verneinende Formeln ſolche Irrthümer ab-

---

1) C. Acad. I, 15 mit unmittelbarer Beziehung auf den Begriff der Weisheit, deſſen Zuſammenhang mit dem Begriffe Gottes ſchon aus dem Frühern bekannt iſt.

2) De trin. VII, 7. Verius enim cogitatur deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

3) Ib. V, 11.

4) Conf. XI, 26.

5) De ord. II, 44. Qui scitur melius nesciendo. Ib. 47. Cujus nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat.

6) De doctr. Chr. I, 5.

weiſen zu können [1]); aber es konnte ihm auch nicht verborgen bleiben, daß die Verneinung des Irrthums ſelbſt ein Wiſſen vorausſetze, da er in jedem Nicht-Wiſſen ein Wiſſen des Nicht-Wiſſens und die Gegenwart des Begriffs der Wahrheit fand. Daher bezweifelt er zwar von vornherein in keiner Weiſe, daß wir Gott nicht erkennen können wie eine mathematiſche Wahrheit oder einen andern allgemeinen Begriff der Wiſſenſchaft, denn er iſt vielmehr das überſchwengliche Licht, welches alles erleuchtet, als einer der Gegenſtände, welcher erleuchtet wird [2]), weiß aber auch ſehr gut, daß eben dies ſchon eine Beſtimmung über die Art abgiebt, in welcher wir ihn denken ſollen. Es liegt darin, daß er ein unmittelbares Verhältniß zu unſerm denkenden Geiſte hat [3]), welchen er erleuchtet, und wie ſchon früher geſagt, die Wahrheit iſt, welche allen vernünftigen Weſen ihr Sein und ihr Erkennen gewährt [4]).

Daher iſt es denn auch eine Vorausſetzung des Auguſtinus, daß wir ein Wiſſen von Gott haben, welcher Art es auch ſein möge. Wir würden ihn nicht anrufen können, wenn wir nicht von ihm wüßten. Wir müſſen ihn von andern Gegenſtänden unterſcheiden, wenn wir ihn als etwas von andern Gegenſtänden Unterſchiedenes anrufen ſollen [1]. So müſſen wir alſo auch in irgend einer Weiſe ſeinen Begriff beſtimmen können, wie unvollkommen es auch ſei. In dieſer Überzeugung ſtellt Auguſtinus ſeine allgemeinen Begriffbeſtimmungen über Gott auf. Sie weiſen uns alle nur auf das Höchſte hin, was wir denken können. Gott iſt das höchſte Sein, das Sein im höchſten Sinne (summe esse), welches ausdrücklich entgegengeſetzt wird dem Sein in irgend einer beſondern Art; denn dies beſondere Sein wird von Gott nur hervorgebracht [2]. So iſt er auch das Leben und das Erkennen und der Wille, alles dies im höchſten Sinn, in einem Sinn genommen, über welchen nichts geht, und zuſammengefaßt zu einer vollkommenen Einheit, in welcher kein Unterſchied iſt des Einen von dem Andern [3]. Dieſe Ausdrücke weiſen auf ein vernünftiges Weſen hin, deſſen Sein nichts als vernünftiges Denken, nichts als Leben und Thätigkeit iſt. Auguſtinus iſt bemüht uns darauf aufmerkſam zu machen, daß die Vernunft, welche wir Gott beilegen möchten, nicht nach dem unvollkommenen Maße gemeſſen werde, nach welchem wir unſere Vernunft meſſen dürfen. Denn bei uns bilden das Sein, das

---

[1]) De trin. VIII, 3. Non enim parvae notitiae pars est, — — si antequam scire possimus, quid sit deus, possumus jam scire, quid non sit.

[2]) Solil. I, 11; 15; de gen. ad lit. XII, 59.

[3]) De mus. VI, 1. Qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet.

[4]) Conf. VII, 16.

---

1) Conf. I, 1. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. Wer Gott liebt, muß ihn kennen. Conf. VII, 16. Caritas novit eam (sc. veritatem). De trin. VIII, 12.

2) De civ. d. XXII, 24, 1. Qui summe est et facit esse, quidquid aliquo modo est.

3) De trin. VI, 11. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus, ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia. Conf. XIII, 12.

Wiſſen und der Wille zwar eine Einheit, können und müſſen aber doch auch von einander unterſchieden werden; in Gott aber iſt ein ſolcher Unterſchied nicht ſtatthaft [1]. Wenn daher Gott der Verſtand genannt wird, in welchem alles iſt, ſo wird auch ſogleich hinzugeſetzt, daß er vielmehr alles ſei oder das Princip aller Dinge [2], d. h. in ihm liege nicht allein alles dem Vermögen nach, wie in unſerm Verſtande, ſondern er denke wirklich alles und ſei der Grund aller Gedanken der Geſchöpfe. Zu dieſen Erklärungen, welche alles in Gott zuſammenfaſſen ſollen, was irgend einen Werth hat, gehören denn auch die oft wiederholten Formeln, daß Gott das ſei, in welchem, aus welchem, von welchem und durch welches alles wahr ſei, was wahr ſei [3], Formeln, an welche ſich alsdann auch ähnliche verneinende Ausdrücke anſchließen, Gott als das bezeichnend, über welchem, außer welchem und ohne welches nichts ſei [4]. Nicht weniger gehören hierher ſolche Erklärungen über den Begriff Gottes, welche ihn über einen jeden Gegenſatz hinausrücken; denn weil er alles umfaßt, was wahrhaft iſt, muß er auch alle Gegenſätze in ſich vereinen und kann nicht durch einen derſelben in Gegenſatz gegen den andern ausgedrückt werden. Dem höchſten Sein kann nichts anderes entgegengeſetzt werden, als das Nicht-Sein; alles daher, welchem ein Sein mit

---

1) De trin. XV, 12.

2) De ord. II, 26.

3) Solil. I, 3. Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia etc. De quant. an. 77; de vera rel. 113; conf. I, 2.

4) Solil. I, 4.

Recht beigelegt wird, iſt ihm nicht entgegen [1]. Das Unendliche iſt in ihm in unausſprechlicher Weiſe begrenzt, indem es ſein Verſtand umfaßt; ſeine Weisheit iſt vielfach einförmig und einförmig vielfach [2]. Einfachheit und Vielfachheit kommen ihm in gleicher Weiſe zu; denn nicht in unwürdiger Weiſe nennen wir ihn groß, gut, weiſe, ſelig und ſonſt noch andere Prädicate legen wir ihm mit Recht bei; aber ſeine Größe iſt ſeine Weisheit, ſeine Güte iſt von ſeiner Weisheit nicht unterſchieden und ſo ſind alle dieſe Prädicate mit ſeinem Sein eins und dasſelbe [3]. Er iſt beſtändig bewegt und beſtändig in Ruhe [4]; in Thätigkeit verſteht er es zu ruhen und in Ruhe thätig zu ſein; das Zeitliche bewegt er, ohne daß er zeitlich wäre [5]. In allen dieſen Formeln wird etwas verlangt, was unſer Faſſungsvermögen überſteigt, und Auguſtinus iſt ſich deſſen wohl bewußt; er weiß es, daß unſer Denken an dem Zeitlichen hängt; er verlangt deswegen, daß wir vom Zeitlichen uns reinigen ſollen, um Gott zu denken [6]. Er weiß es nicht weniger, daß wir uns nicht völlig reinigen können oder dürfen, ſondern im Zeitlichen lebend der zeitlichen Heilmittel bedürfen; aber eben deswegen ſollen wir den Glauben hegen an das, was über dem Zeitlichen iſt, und in den Heilmitteln die Verkündigung der künftigen Geſundheit erblicken [1]. Alles dies zuſammenfaſſend bedient ſich Auguſtinus der bekannten Formel, daß der Begriff Gottes in keiner der Kategorien ausgedrückt werden könne [2]. Dieſen Satz beweiſt er in verſchiedener Weiſe, doch geht alles in ſeinen Beweiſen auf zwei Punkte zurück, theils auf die Einfachheit, theils auf die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit Gottes. Beide Eigenſchaften hängen dem Auguſtinus auch auf das genaueſte zuſammen; denn das Einfache kann nicht verändert werden, weil eine jede Veränderung eine Trennung deſſen, was hat und was gehabt wird, alſo des Subjects vom Prädicate und mithin eine Zuſammenſetzung vorausſetzt [3]. Weil nun Gott unveränderlich iſt, ſo kommt ihm kein Accidens zu und alle Relationen, welche ihm beigelegt werden, ſind zwar von ſeiner Subſtanz verſchieden, dürfen aber doch nicht als etwas Veränderliches an ihm gedacht werden [4]. Seine Einfachheit aber in dem weiten Sinne, in welchem ſie nach dem vorher Angeführten gefaßt wird, ſchließt jeden Unterſchied eines Habens, einer Größe oder Beſchaffenheit aus, welche ihm beigelegt werden könnte [5]. Bei den veränderlichen Dingen iſt eben deswegen, weil ſie veränderlich ſind, die Subſtanz von den veränderlichen Beſchaffenheiten, Zuſtänden u. ſ. w. trennbar und zu unterſcheiden, aber nicht ſo bei dem unveränderlichen Weſen, welches in unveränderlicher Einheit mit allem ihm Zukommenden beſteht und bei welchem wir alſo durchaus keinen Grund haben ſeine Prädicate von ſeinem Subjecte zu unterſcheiden. Den Geſchöpfen werden ihre Eigenſchaften beigelegt; ſie haben nur Theil an denſelben; aber Gott werden ſie nicht beigelegt; er iſt vielmehr das Princip, an welchem alles Theil hat und durch welches alles ſeine Beſchaffenheit erhält [1]. Daher ſcheut ſich Auguſtinus auch Gott eine Subſtanz zu nennen; das Wort Eſſenz gefällt ihm beſſer [2]; er deutet aber auch an, daß alle dieſe Ausdrücke, wie ſie auch gewählt werden möchten, doch den Begriff Gottes im eigentlichen Sinne auszudrücken nicht geeignet wären, und hält es deswegen für gerathen dem Sprachgebrauche der Kirche ſich anzuſchließen [3]. Darin ſind denn alle verneinende Beſtimmungen über den Begriff Gottes ihm gegründet; denn alles, was von Gott in bejahender Weiſe nicht unſchicklich ausgeſagt werden kann, ſteht doch unter der Bedingung, daß es nicht in der Weiſe menſchlicher Ausſagen gefaßt werde, weil dieſe immer das Subject vom Prädicate unterſcheiden. Gott iſt ohne Zweifel gut zu nennen; denn alle Menſchen ſtimmen darin überein, daß nichts beſſer und erhabener ſei, als er, und daß jedes, was weniger gut ſei, als ein anderes, nicht in Wahrheit Gott genannt werden könne [1]; aber dennoch iſt dabei zu bedenken, daß wenn wir ihm das Gute beilegen, dies nicht als ſeine Qualität zu denken ſei; eben ſo iſt er groß ohne Quantität, Schöpfer ohne Bedürftigkeit, ohne Lage allen Dingen vorſitzend, ohne Haltung alles habend, ohne Ort überall ganz, ohne Zeit ewig dauernd, ohne alle Veränderung Veränderliches thuend und nichts leidend [2]. Wenn Gott Princip genannt wird, ſo haben wir darin doch nur den Ausdruck eines Verhältniſſes zu ſehen, welches ihm beigelegt wird [3]. So legen wir ihm viele Verhältniſſe bei, auch zu zeitlichen Dingen, zu der Welt, welche geworden iſt, und zu den einzelnen Geſchöpfen in ihr; dieſe Verhältniſſe können wir nicht anders als zeitlich denken; aber Gott dürfen wir ſie nicht in zeitlicher Weiſe, nicht als etwas Accidentelles zuſchreiben [4]. Selbſt den Gedanken will Auguſtinus nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Gott beilegen; nur in derſelben bildlichen Weiſe, in welcher die Schrift vom Vergeſſen Gottes ſpräche, ſchriebe ſie ihm auch Gedanken zu; denn der Gedanke bezeichne etwas Veränderliches; er komme aus

---

[1] De civ. d. XII, 2.

[2] Ib. 18.

[3] De trin. VI, 6 sqq.; XV, 7 sqq.

[4] Conf. XIII, 37.

[5] De civ. d. X, 12. Temporalia movens temporaliter non movetur. Ib. XII, 17, 2. Novit quiescens agere et agens quiescere. De trin. I, 3.

[6] De trin. l. l.

---

[1] De trin. IV, 24.

[2] Conf. IV, 29; de trin. V, 6.

[3] De civ. d. XI, 10.

[4] De trin. l. l.

[5] Conf. l. l.

---

[1] De civ. d. XI, 10, 2 sq.; de trin. XV, 8; ep. 120, 16; de div. qu. 83 qu. 23.

[2] De trin. III, 21; V, 3; VII, 10. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, cui hoc sit esse, quod illi est, quidquid aliud de illo ad illum dicitur. — — Unde manifestum est deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur.

[3] Ib. II, 35; ep. 120, 17.

---

[1] De doctr. Chr. I, 7; de lib. arb. II, 14.

[2] De trin. V, 2. Ut sic intelligamus deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem.

[3] Ib. 14.

[4] Ib. 17.

der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Formloſigkeit und Formbarkeit zur Form, in Gott aber ſei kein Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit [1]). Es giebt drei Weiſen über Gott zu irren, entweder indem man ihn mit Bildern ſeiner Einbildungskraft verwechſelt oder indem man ihn nach körperlichen Dingen oder nach geiſtigen Geſchöpfen beurtheilt. Der erſte Irrthum iſt der ſchlimmſte, denn er legt Gott etwas bei, was gar nicht vorhanden iſt und keine Wahrheit hat; aber Gott iſt auch nicht einem körperlichen Dinge zu vergleichen, denn alles Körperliche iſt theilbar und ſeine Theile ſind kleiner als das Ganze; Gott dagegen muß als eine Einheit gedacht werden, welche überall ganz iſt; er iſt nicht vergleichbar mit geſchaffenen Geiſtern; weil er nicht veränderlich iſt, wie dieſe [2]).

Man könnte manchen der Ausdrücke, in welchen Auguſtinus den Begriff Gottes darzuſtellen ſucht, eine Neigung zum Pantheismus vorwerfen, wie ja auch ſeine Vorliebe für die Neu-Platoniſche Philoſophie hierzu einen Vorwand abgeben könnte. Allein die Unterſcheidung zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe, zwiſchen Gott und der Welt, welche dem Auguſtinus unerſchütterlich feſtſteht, bildet ein hinlänglich ſtarkes Gegengewicht gegen alle pantheiſtiſche Verirrungen und läßt ihn in keinem Augenblicke die Wahrheit Gottes oder die Wahrheit der Welt oder beider weſentliche Verſchiedenheit vergeſſen. Zwar

---

1) De trin. XV, 25. Verbum dei sine cogitatione dei debet intelligi, ut forma ipsa simplex intelligatur, non habens aliquid formabile, quod esse etiam possit informe.

2) Ib. I, 1; conf. III, 12.

ſteht ihm die Überzeugung feſt, daß Gott die alleinige Wahrheit ſei und daß nur die ewige Wahrheit als Ziel unſeres wiſſenſchaftlichen Strebens angeſehn werden dürfe; aber man würde dieſe Lehre falſch deuten, wenn man glaubte, es ſollte dadurch das Sein und die Wahrheit der Welt aufgehoben werden. Das Für-ſich-ſein der weltlichen Dinge, ihr Werden in der Zeit bezweifelt Auguſtinus deswegen nicht, wie wir geſehn haben, ſondern neben der ewigen Wahrheit erkennt er die Wahrheit der zeitlich ſtrebenden Dinge an, nur daß alle Wahrheit, welche in dieſer iſt, auch in der ewigen Wahrheit ſein muß. Eben ſo erklärt ſich Auguſtinus gegen die Meinung, daß Gott die Welt ſei oder die Weltſeele; weil dies nur unwürdige Vorſtellungen von Gott mit ſich führen würde [1]), und in demſelben Sinne verwirft er die Meinung, daß die vernünftigen Seelen Theile Gottes wären [2]). Das vollkommene Sein, welches er Gott beilegt, umfaßt zwar nothwendiger Weiſe alles Sein in ſich, was wahrhaft iſt; aber es umfaßt dieſes Sein doch in ſolcher Weiſe, daß es nichts von allen Dingen der Welt iſt, und indem es alles bewirkt, doch keine dieſer Wirkungen ihm beigelegt werden kann, als ſeine Thätigkeit; denn ſonſt würden zeitliche Thätigkeiten ihm zukommen. Er wirkt alles in den Dingen ſo, daß dieſe doch ihre eigenen Thätigkeiten haben [3]). Wir ſehen, wie dies die

---

[1]) De civ. d. IV, 12; VII, 5. Mit den Neu-Platonikern nahm er früher die Weltſeele an und betrachtete die Welt als ein belebtes Weſen; ſpäter bezweifelte er dieſe Anſicht, ohne ſie geradezu verwerfen zu wollen. Retr. I, 11, 4.

[2]) De civ. d. IV, 13.

[3]) Ib. VII, 30. Haec autem facit atque agit unus verus

Freiheit der Dinge in der Welt behauptet, welche, ohne Schwankungen feſtgehalten, die ſicherſte Schutzwehr gegen den Pantheiſmus iſt. Auguſtinus hält ſie in dieſem Sinne beſonders in Rückſicht auf das Böſe feſt. Wer könnte es ertragen, daß die vernünftigen Seelen als Theile Gottes angeſehn würden, wenn er bedenkt, daß ſie das Schmählichſte dulden, daß ſie verdammungswürdige Thaten begehn 1)? Wenn auch von Gott alle Kräfte der Welt ſind, ſo doch keinesweges alle Beſchlüſſe des Willens; die böſen Beſchlüſſe können von ihm nicht hergeleitet werden, weil ſie gegen ſeine Ordnung, gegen die Natur ſind 2). Zwar wird auch bemerkt, daß der böſe Wille nur Eitles hervorbringe 3); aber wir werden ſehn, daß dieſes Eitle doch als etwas ſehr Dauerhaftes vom Auguſtinus gedacht wird. Dieſe Fragen genauer zu erörtern müſſen wir uns jedoch für einen ſpätern Theil unſerer Unterſuchungen vorbehalten.

Wenn wir uns nun alle dieſe Gedanken überlegen, in welchen Auguſtinus den Begriff Gottes weniger zu erklären, als zu beſchreiben ſucht, indem er ihn in einer Verbindung einzelner theils verneinender, theils bejahen-

---

deus, sed sicut deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse.

1) De civ. d. IV, 13.

2) Ib. V, 8. A quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ib. 9, 4. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est.

3) Ib. XII, 8.

der Beſtimmungen auseinanderſetzt, ſo bleibt als das Weſentliche, in allem Wechſel dieſer Zuſammenſtellungen Feſtgehaltene übrig, daß wir in unſerm vernünftigen Streben überhaupt ein Höchſtes und Letztes, ein Beſtes, eine einige und unwandelbare Wahrheit anzuerkennen haben, welches Ziel unſeres vernünftigen Strebens wir in den einen Begriff Gottes zuſammenfaſſen. Gehen wir hiervon aus, ſo können wir nicht daran zweifeln, ob wir dieſem Begriffe Wahrheit zuſchreiben ſollen oder nicht. Daß die Wahrheit Wahrheit habe, bedarf nicht erſt des Beweiſes. Zwar finden wir beim Auguſtinus zuweilen ein Beſtreben die Gründe auseinanderzuſetzen, auf welchen ſein Glaube an Gott beruht; aber wenn wir ſie genauer betrachten, ſo laufen ſie doch alle auf das hinaus, was wir ſchon früher auseinandergeſetzt haben, daß der Begriff Gottes, eins mit dem Begriffe der Wahrheit, mit einer Gewißheit uns beiwohne, welcher kein Zweifel widerſtehn könne. Sich anſchließend an die Eintheilung der alten Philoſophie findet Auguſtinus in allen drei Theilen derſelben den Begriff Gottes gegründet, indem die göttliche Weisheit, unveränderlich in ihrem Sein, ſowohl ethiſch das höchſte Gut ſei, als phyſiſch die Urſachen aller Dinge umfaſſe, und logiſch die Sicherheit alles Denkens gewähre [1]. Beſonders aber hält er ſich an den zuletzt erwähnten Punkt, weil der Begriff der Wahrheit, in welchem alle Erkenntniß gegründet iſt, zunächſt eine logiſche Bedeutung hat. Dieſe Wahrheit im höchſten, im unbedingten Sinn, haben wir geſehn, iſt ihm unveränderlich und daher einfach, höher als das Körperliche, höher als der geſchaffene Geiſt, und hierin findet er die Hauptbedingungen, welche zu der Einſicht gehören, daß ein Gott von uns angenommen werden müſſe [1]. Daher iſt es auch nur ſcheinbar, wenn er die Wahl geſtattet entweder anzunehmen, daß die Wahrheit, welche wir nicht leugnen können und welche höher iſt, als unſer Geiſt, Gott ſei, oder daß es noch etwas Höheres als dieſe Wahrheit gebe und daß dieſes Höhere Gott ſei [2]; denn Auguſtinus iſt keinesweges, wie Platon und ſeine Anhänger, dazu geneigt etwas Höheres als die Wahrheit anzunehmen. Nichts Höheres als ſie kann gedacht werden, weil ſie alles wahre Sein umfaßt [3]. Aber nicht weniger feſt ſteht dem Auguſtinus auch die Überzeugung, daß Gott das höchſte Gut ſei, an deſſen Wahrheit wir nicht zweifeln können, weil wir alle nach ihm ſtreben [4]. Ohne dies höchſte Gut würde kein anderes Gut ſein; nur durch Theilnahme an demſelben iſt ein jedes gut, was wahrhaft gut iſt. Es iſt nicht weit entfernt von uns, denn in ihm leben und weben und ſind wir [5]. Was bedürfen wir eines weitern Beweiſes? Auch iſt dieſes höchſte Gut nicht verſchieden von der Wahrheit; denn nur das wahre Sein kann geliebt

---

[1] Ep. 118, 20; cf. de civ. d. VIII, 6 — 8.

---

1) De civ. d. VIII, 6.

2) De lib. arb. II, 39. Man hat mit Recht bemerkt, daß in dieſer Argumentation von §. 11 — 39 die Keime des ſo genannten ontologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes liegen.

3) De vera rel. 57; de trin. VIII, 3.

4) Ib. 4. Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.

5) Ib. 5.

werden; unſere Seele liebt nothwendig die Wahrheit, welche ſie ſucht [1], und wenn ſie dieſelbe liebt, muß ſie dieſelbe auch kennen, denn völlig Unbekanntes kann man nicht lieben [2]. Man könnte bei dieſen Beweiſen oder vielmehr bei dieſen Berufungen auf die unmittelbare Überzeugung, welche uns beiwohne, daß der Begriff Gottes Wahrheit habe, vielleicht dies vermiſſen, daß ſie zwar eine unbedingte Wahrheit und ein höchſtes Gut forderten, aber doch nicht darthäten, daß dieſelben als vorhanden vorausgeſetzt werden müßten, denn es genügte vielleicht anzunehmen, daß ſie werden ſollten. Dagegen erinnert aber Auguſtinus, daß bei der ewigen Regel, nach welcher alles beurtheilt werden müſſe, keine Rede von einem Sollen ſein könnte. Vielmehr müſſe nach ihr alles ſich richten und ſie ſei deswegen als das Frühere anzuſehn, welches nicht anders als ſein könne; ein Werden dürfe dem Ewigen nicht beigelegt werden [3]. Wenn nun von dieſer Seite her der Begriff Gottes dem Auguſtinus vollkommen ſicher ſteht, ſo verſchmäht er doch nicht auch von phyſiſcher Seite her auf die Nothwendigkeit desſelben zu dringen. Da betrachtet er die Schöpfung als den Beweis einer weiſen und vollkommenen Urſache, indem ſie zwar als gut und weiſe und ſchön geordnet ſich ausweiſt, aber doch auch alle Geſchöpfe als unvollkommen ſich zeigen und auf etwas Höheres deuten, weil wir bei ihrer Unvollkommenheit uns nicht beruhigen können. Er ſieht die Betrachtung aller dieſer Dinge doch nur wie eine Leiter an, durch welche wir allmälig von der äußern Natur zu den Tiefen der Seele emporklimmen und von da weiter zu dem, was über der Seele iſt, zu Gott, gelangen ſollen 1). Von dieſer Seite erſcheint ihm Gott als der ewige Grund aller Form, welcher den Geſchöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, als die höchſte Schönheit, welche alle Schönheit in ſich umfaßt, aber dabei über jede körperliche Schönheit ſich erhebt 2). Aber wie gern auch Auguſtinus beſonders der letzten Auffaſſungsweiſe ſich zuwendet, ſo daß in ihr einer der Grundzüge ſeiner Denkart nicht zu verkennen iſt, ſo ſtellt er doch keinesweges in Abrede, daß wir durch das veränderliche Geſchöpf an die beſtändige Wahrheit nur erinnert werden 3). So weiſt uns denn auch dieſe Art des Beweiſes nur darauf hin, daß wir urſprünglich mit der Quelle aller Wahrheit, mit Gott, verbunden ſind und in dieſer Verbindung die Beſtändigkeit alles unſeres Denkens zu ſuchen haben.

---

[1] De lib. arb. II, 36; de vera rel. 21; de trin. VIII, 5.

[2] Ib. 6; X, 1.

[3] De vera rel. 57 sq.; ep. 162, 2. Habes enim librum de vera religione, quem si recoleres atque perspiceres, nunquam tibi videretur ratione cogi deum esse, vel ratiocinando effici deum esse debere. — — Homo enim sapiens esse debet, si est, ut maneat, si nondum est, ut fiat, deus autem sapiens non esse debet, sed est.

Wenn man nun den Begriff Gottes nach der Lehre des Auguſtinus als das höchſte Ziel aller Erkenntniß, aber auch als die Grundlage alles unſeres Wiſſens erkannt hat, ſo wird man darin die doppelte Richtung in ſeiner Art ihn zu behandeln gerechtfertigt finden, indem

---

1) Conf. X, 8 sqq.; de trin. XV, 3; 6.

2) De vera rel. 21; de div. quaest. 83 qu. 44.

3) Conf. XI, 10. Per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur.

er ihn theils als etwas darſtellt, was unſere Erkenntniß bei Weitem überſteige, theils aber auch unaufhörlich bemüht iſt ihn uns ſo nahe, ſo faßlich als möglich vor Augen zu legen. Die Unbegreiflichkeit Gottes für unſer zeitliches Leben iſt ein Grunddogma, ſo wie überhaupt der chriſtlichen, ſo der Auguſtiniſchen Lehre; wir haben ſchon geſehn, wie dieſe nachweiſt, daß alle Formen unſeres Denkens ungenügend ſind das Höchſte auszudrücken, welches wir ſuchen. Aber dies verhindert ſie keinesweges die Frucht unſeres Forſchens über Gott anzuerkennen. Vielmehr ſo wie alle Wahrheit in Gott iſt, ſo erkennen wir auch in aller Wahrheit Gott. Wir erkennen ihn ſchon, indem wir erkennen, wie unbegreiflich er iſt. Wir ſollen aber auch weiter forſchen, um in der Erkenntniß der Geſchöpfe die Wahrheit Gottes zu finden. Denn kein Geſchöpf iſt, als weil Gott daſſelbe weiß [1], und wenn wir daher ein Geſchöpf Gottes erkennen, ſo erkennen wir auch das Wiſſen Gottes oder Gott. Deswegen dürfen wir nun auch nicht verzagen und vor der Forſchung nach Gott zurückſchrecken, ſondern in der Erkenntniß überhaupt fortſchreitend dürfen wir auch ſicher ſein in der Erkenntniß Gottes fortzuſchreiten. Um ihn zu ſuchen, finden wir ihn, und um ihn zu finden, ſuchen wir ihn [2].

---

[1] Conf. VII, 6. Nulla natura est, nisi quia nosti eam.

[2] De trin. XV, 2. Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui, quam sit incomprehensibile, quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse, quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quam diu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur et quae-

Bei dieſem Forſchen um Gott zu erkennen iſt nun das Streben des Auguſtinus zuweilen darauf gerichtet die Eigenſchaften Gottes aus ſeinem Begriffe ſich zu entwickeln, um ſo unmittelbar, wie es ſcheint, zu ſeinem Ziele zu gelangen. Und er iſt hierin ſehr reichhaltig, indem er eine Menge Prädicate Gottes aufzuzählen weiß. Aber wir wiſſen auch ſchon aus dem Obigen, daß er ſeine Prädicate doch nur in uneigentlichem Sinn von Gott gebraucht; er bringt ſie auch wieder auf eine kleinere Zahl zurück und ſieht es als Aufgabe an, wenn ſie über das Sinnbildliche ſich erheben ſollten, ſie zu einer Einheit zuſammenzuziehen [1]. Daher können wir nicht zweifeln, daß ihm dieſer Weg der Unterſuchung von der Einheit des Begriffs zur Vielheit der Eigenſchaften nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Dagegen weiß er uns auf die eindringlichſte Weiſe einen andern Weg zu beſchreiben und dadurch auf das anſchaulichſte darzuthun, daß wir ihn wandelnd nicht ohne Erkenntniß Gottes ſein können. Niemand, ruft er uns zu, niemand ſage: ich weiß nicht, was ich lieben ſoll. Er liebe ſeinen Bruder und er wird die eine Liebe lieben, welche Gott iſt [2]. Wenn wir unſern Bruder lieben, was lieben wir da in ihm? Etwa die Gleichheit der Form, die menſchliche Geſtalt, welche wir an uns und Andern kennen gelernt haben? Lieben wir ihn zufolge einer allgemeinen Kenntniß ſeiner Art

---

rendum invenitur? Nam et quaeritur, ut inveniatur dulcius, et invenitur, ut quaeratur avidius.

[1] De trin. XV, 6 sqq.

[2] Ib. VIII, 12. Nemo dicat, non novi, quid diligam. Diligat fratrem et diliget eandem dilectionem.

oder Gattung? Keinesweges. Denn wir lieben auch Verſtorbene. Aber nur weil wir glauben, das, was wir in ihnen lieben, ſei noch in ihnen vorhanden. Alſo nur das Ewige, von den Bedingungen des zeitlichen Lebens Unabhängige lieben wir in ihnen. Dies iſt das Gute, der gerechte Geiſt. Denn wenn wir jemanden geliebt haben, weil wir von ihm das Beſte glaubten, wir finden aber nachher, daß wir uns hierin irrten, ſo verwandelt ſich unſere Liebe zu ihm; wir lieben ihn alsdann nur noch, weil wir hoffen, daß er noch gut werden könne. Deswegen iſt unſere Liebe zu den Menſchen veränderlich, weil unſere Liebe nicht ſowohl auf ſie gerichtet iſt, als auf das Gute, welches in ihnen entweder wirklich iſt oder doch in ihnen werden kann. Sollen wir aber etwas lieben, ſo müſſen wir es auch kennen. Den Geiſt mögen wir nun wohl in uns kennen lernen; aber nicht ſo den gerechten Geiſt, falls wir nicht ſelbſt gerecht ſein ſollten. Niemand alſo würde den gerechten Geiſt lieben können, welcher nicht ſchon gerecht wäre, wenn er ſeine Kenntniß des Gerechten aus ſich ſelbſt ſchöpfen müßte. Niemand würde daher auch unter dieſer Bedingung wollen können, daß er ſelbſt gerecht wäre. Aber auch der Gerechte würde nicht wiſſen können, daß er gerecht wäre, wenn er nicht eine allgemeine Regel in ſich fände, nach welcher er ſeine eigene, wie alle Gerechtigkeit beurtheilte. Alſo unſere Liebe iſt nur auf das Gerechte gerichtet und dieſes Gerechte finden wir nicht in uns, ſondern in der ewigen Wahrheit Gottes. Daher wenn wir lieben, ſo müſſen wir auch Gott kennen, in welchem wir alles lieben, was liebenswerth iſt. Gott iſt ſelbſt die Liebe und wer die

Liebe hat, weiß, was die Liebe iſt, weiß, was Gott iſt [1]. Beſſer weiß er es, als er ſeinen Nächſten kennt, welchen er liebt, welcher aber nicht ſeine Liebe iſt [2]. Daher wer wahrhaft liebt, muß auch das Gute kennen, das einzig Liebenswerthe, muß auch von Gott wiſſen. Umfaſſe die Liebe, d. h. Gott, und umfaſſe in Liebe Gott, ihn, welcher die Liebe iſt, die alle gute Engel und alle ſeine Knechte unter einander vereinigt durch das Band der Heiligkeit und alles ſich unterwirft, die uns näher iſt, als jeder unſerer Brüder und, weil näher, auch bekannter und gewiſſer [3]. So werden wir es verſtehen, wenn Auguſtinus uns zuruft: die Liebe kennt die Wahrheit, kennt die Ewigkeit [1]. In demſelben Sinne ermahnt er uns in uns zu gehn und da zu finden, was wir ſuchen, Gott, welcher einem jeden wahrhaft liebenden Herzen gegenwärtig iſt, und ebenſo andere Seelen zu ihm zu leiten, in ihm das Gute erkennend, was allein wahrhaft geliebt werden kann [2]. Uns ſchwebt zwar in unſerer Liebe ein noch unbekanntes Gut vor, aber wir lieben es nur wegen der Schönheit, welche wir von ihm ſchon erblicken; ſo iſt auch die Liebe zu Gott, welche wir hegen, nur unter der Vorausſetzung möglich, daß wir ihn in ihr erkannt haben [3]. In aller Liebe wird die Liebe geliebt und ſo iſt der Gott, welcher die Liebe iſt, auch der Gegenſtand jeder Liebe. Alles was lieben kann, liebt Gott wiſſend oder unwiſſend [4].

---

[1] De trin. VIII, 9. Amamus enim animum justum. — — Quid autem sit justus, unde novimus, si justi non sumus? Quod si nemo novit, quid sit justus, nisi qui justus est, nemo diligit justum, nisi justus. — — Ac per hoc, si non diligit justum, nisi justus, quomodo volet quisque justus esse, qui nondum est? Non enim vult quisquam esse, quod non diligit. — — Qui ergo amat homines, aut quia justi sunt, aut ut justi sint, amare debet. Sic enim et semet ipsum amare debet, aut quia justus est, aut ut justus sit; sic enim diligit proximum tamquam se ipsum sine ullo periculo. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quoniam se ad hoc diligit, ut sit injustus, ad hoc ergo, ut sit malus, ac per hoc jam non se diligit. Ib. 10. Qui proximum diligit, consequens est, ut et ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in deo manet. Consequens ergo est, ut praecipue deum diligat. Ib. IX, 11; XIV, 21; solil. I, 7; de civ. d. XIX, 8; de vera rel. 88 sqq.

[2] De trin. VIII, 12. Magis enim novit dilectionem, qua diligit, quam fratrem, quem diligit.

[3] De trin. VIII, 12. Ecce jam potest notiorem deum habere, quam fratrem; plane notiorem, quia praesentiorem, notiorem, quia interiorem, notiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio, quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis nosque et illos conjungit invicem nobis et subjungit sibi.

Wir ſehen, wie dieſe Lehren des Auguſtinus die praktiſche Richtung des Chriſtenthums auf das entſchiedenſte einſchlagen. Die Erkenntniß Gottes, d. h. alle wahre Erkenntniß wird auf die Liebe gebaut, welche nichts anderes iſt als der verſtärkte Wille, und zwar auf die rechte Liebe, welche allein in Wahrheit Liebe iſt, denn was wir misbräuchlicher Weiſe Liebe nennen, iſt nur Begierde 1). Die ſinnliche Liebe wird damit beſeitigt; nur die ſittliche Liebe, die Liebe des Guten, ſetzt die Erkenntniß Gottes voraus. Daher ſollen wir auch nur das Gerechte und das Gute im Menſchen lieben und nicht der Menſch ſeinem ganzen Sein nach ſoll Gegenſtand unſerer wahren Liebe ſein, ſondern nur das, was der Liebe werth iſt, alles nach ſeinem Werthe. So ſollen wir auch uns ſelbſt lieben, was aber Böſes an uns iſt, haſſen. Dadurch wird die Liebe in der wahren Gerechtigkeit einem jeden ſeinen Werth zutheilen, das Beſſere mehr und das Schlechtere weniger lieben, Gott als das höchſte Gut natürlich am meiſten, ja alles allein in ihm, weil er alles umfaßt 2). In die feinſten Regungen der Seele eingehend, worin Auguſtinus überhaupt ein Meiſter iſt, weiß er dieſe Liebe zum Guten, zu Gott, ſogar in ihren Ausartungen wiederzuerkennen. Selbſt das Laſter ermahnt uns zur Tugend; die Neugier erinnert uns an die Erkenntniß, welche nur im Ewigen ihre Ruhe findet; die Herſchſucht ſtrebt nach nichts anderem als nach Macht, nach Freiheit im Handeln, welche man nur findet, indem man Gottes Willen ſich unterwirft; die Wolluſt liebt

---

[1] Conf. VII, 16.

[2] Ib. IV, 18. Si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur, alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum, quas potes, et dic eis: hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit haec et non est longe. De trin. VIII, 11. Ecce deus dilectio est; ut quid imus et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum, quaerentes eum, qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum?

[3] Dies ſehr anſchaulich auseinandergeſetzt de trin. X, 2. Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.

[4] Solil. I, 2. Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens, sive nesciens.

---

1) De trin. VIII, 10; IX, 13; de div. qu. 83 qu. 35, 1.

2) De vera rel. 93. Et haec est perfecta justitia, qua potius potiora et minus minora diligimus. Sapientem animam atque perfectam talem diligat, qualem illam videt; stultam non talem, sed quia esse perfecta et sapiens potest; quia nec se ipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam, nec fiet quisquis, qualis cupit esse, nisi se oderit, qualis est.

nur die unbedürftige Ruhe, welche in Gott allein ihren Sitz hat. So iſt das Streben, die Liebe aller Natur auf Gott gerichtet[1]. Aber weil wir alles nur nach dem höchſten Gute ſchätzen ſollen, ſo ſollen wir auch alles nur in Gott lieben. Dieſe Liebe kann niemals gegen die Ordnung, niemals verkehrt ſein; aber wohl kann die Liebe zu den Geſchöpfen in Begierde ſich verkehren, wenn ſie aus ihrer Ordnung herausſchreitet und die Dinge nicht nach ihrem wahren Werthe liebt; darin aber beſteht die Tugend, daß ſie die Ordnung der Liebe bewahrt[2].

Man wird nun auch begreifen, wie Auguſtinus dazu kommt ein großes Gewicht darauf zu legen, daß Gott ſchön ſei. Man darf wohl ſagen, ein größeres Gewicht, als nach der chriſtlichen Weltanſicht, als beſonders nach der Denkweiſe eines Römers ſich erwarten ließe, welcher doch Schönes und Gutes nicht ſo ſehr in einander liefen, als der Denkweiſe der Griechen. Aber oftmals ſich wiederholend kommt Auguſtinus auf dieſes Prädicat Gottes zurück. Er findet die Schönheit Gottes mit dem Maße in Zuſammenhang, welches ihm zukommt, welches er in ſich ſelbſt hat. Unſtreitig iſt das Maß göttlich, denn Gott fehlt weder etwas, noch iſt in ihm ein Überfluß[3]. Aber auch mit der Wahrheit hängt die Schönheit Gottes zuſammen; denn nichts iſt ſchöner als die überſinnliche und unveränderliche Wahrheit 1). Hierdurch wird, wie ſich erwarten ließ, da unſere Liebe kein ſinnliches Begehren ſein ſoll, alles Sinnliche von der Schönheit Gottes ausgeſchloſſen; aber doch keinesweges, daß Gott der Grund aller körperlichen, ſinnlichen Schönheit ſei, welche er von innen heraus ſeinen Geſchöpfen einbilde, wie ein Künſtler 2). Gott iſt die Form, welche alles geſtaltet, Seele und Körper, die ewige Form, welche weder in Zeit, noch in Raum ausgebreitet, doch Zeitliches und Räumliches bildet 3). Alles dies ſchließt ſich aber daran an, daß der Grundſatz feſtſteht, nur das Schöne könne geliebt werden 4). Wie zweifelhaft nun auch dies ſein möge, ſo giebt dieſe Anſicht der Lehre des Auguſtinus doch eine allgemeinere Richtung oder leitet ſie wenigſtens auf eine Bahn zurück, von welcher man nach ſeiner Weiſe die Erkenntniß Gottes allein von der ſittlichen Entwicklung zu erwarten leicht glauben könnte, daß er ſie dürfte vernachläſſigt haben. Die Liebe, der Grund alles Sittlichen, hängt ihm doch mit dem Natürlichen auf das genaueſte zuſammen, und wie das Chriſtenthum niemals es verleugnet hat, daß Gott der Schöpfer und Erhalter aller Dinge auch in der Natur ſich uns verkünde, ſo hat auch Auguſtinus dieſem Zuge des Chriſtenthums ſich nicht entzogen. Die eigenthümliche Wendung ſeiner Gedanken läßt ihn aber beſonders in der Schönheit der natürlichen Dinge die Offenbarung Gottes erkennen. Gott redet in allen Dingen zu uns durch Spu-

---

[1] De vera rel. 72 sqq.; kurz zuſammengezogen 101.

[2] De civ. d. XV, 22. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari et male; bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. — — Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris.

[3] De ord. I, 26; II, 51; de beata vita 34; c. Acad. II, 9.

---

1) Ep. 118, 23; de trin. XV, 8.
2) De civ. d. XII, 25.
3) De lib. arb. II, 44 sqq.
4) De mus. VI, 38.

ren ſeines Geiſtes, welche er ſeinen Werken eingedrückt hat; ſelbſt durch die äußern körperlichen Formen, von welchen uns verlocken zu laſſen wir nur zu geneigt ſind, ruft er uns zurück zum Innern und verweiſt uns auf unſer Urtheil über das Schöne nach ewigem Geſetze; denn alle dieſe Formen ſind ſchön und von innen nach Maß und Ordnung in beſtimmten Zahlenverhältniſſen geſtaltet, ſo daß wir dadurch aufgefordert werden nach der Quelle dieſer Schönheit zu forſchen, welche uns ergötzt und mit Liebe an ſich zieht [1]. Alles, was da iſt, beſteht nur durch Form oder Maß und Zahl, welche Schönheit verleihen; wollte man dieſe wegnehmen, ſo würde alles in das Nichts zurückkehren. Aber alle ihre Form haben die Dinge nicht von ſich, ſondern nur aus der Quelle alles Daſeins, aus einer ewigen Form, welche deswegen als Quelle aller Schönheit angeſehn werden muß und daher auch allein Liebe verdient, weil ſie alles liebenswerth macht [2]. Aus dieſem Grunde macht uns die Verehrung des einen Gottes auch allen Dingen befreundet, welche etwas Gutes in ſich tragen, indem wir durch ſie dem Ganzen vereinigt werden, der Quelle alles Guten; nicht den Theil ſollen wir verehren, ſondern die Einheit, welche das Ganze umfaßt 1). Daher findet Auguſtinus auch Liebe in allen Dingen, wenn auch nach ihren Graden in verſchiedener Weiſe; ſelbſt in den unvernünftigen Thieren, den Bäumen, den unbelebten Elementen giebt ſich wenigſtens ein Streben zu erkennen, welches wie eine unbewußte Liebe angeſehn werden kann; wir aber ſollen das Ewige lieben, welches in allen Geſchöpfen verbreitet iſt, weil ihnen allen die ſchöpferiſche Kraft in überſinnlicher Gegenwart beiwohnt 2).

---

[1] De lib. arb. II, 41. Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum et quaeras, unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas te id, quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulcritudinis leges, ad quas referas, quaeque pulcra sentis exterius. Ib. 43. Nutus tui sunt omne creaturarum decus.

[2] Ib. 42 sqq. Die drei Grade der Schönheit, welche Plotinus und nach ihm Shaftesbury unterſcheiden, finden ſich auch de div. qu. 83 qu. 78 angedeutet.

Es mag allerdings in dieſer Weiſe die Liebe zu Gott auch in den natürlichen Erſcheinungen zu finden eine Gefahr liegen das Phyſiſche mit dem Ethiſchen zu verwechſeln, ähnlich jener Gefahr, welche uns ſchon früher zu drohen ſchien, wenn Auguſtinus den Begriff des Glaubens in einer gar zu weiten Ausdehnung faßte, ohne vom allgemeinen den höhern religiöſen und chriſtlichen Glauben ſorgfältig genug zu unterſcheiden. Doch die Unterſcheidung einer wiſſenden und unwiſſenden Liebe, welche wir oben bemerkt haben, deutet wenigſtens die Grenze an, durch welche die Liebe der vernünftigen Weſen von der bloß natürlichen Liebe abgeſondert werden ſoll. Indem wir durch die wiſſende Liebe, durch die Liebe mit Bewußtſein, die Erkenntniß Gottes ſuchen ſollen, werden wir nun angewieſen nur in der Entwicklung des Willens zu ſeiner höchſten Stärke dem höchſten Gute, wie der höchſten Erkenntniß nachzutrachten. Daher iſt die

---

1) De vera rel. 112.

2) De civ. d. XI, 28.

Liebe mit dem Glauben und der Hoffnung auf das innigſte verbunden, höher aber als dieſe; denn ſie iſt die Erfüllung des Geglaubten und Gehofften; ſie gewährt die Erkenntniß deſſen, was wir ſuchen, und verbindet uns wahrhaft mit ihm. Das Gute können wir nicht haben, ohne es zu lieben, und nicht erkennen, ohne es zu haben [1]; in der Liebe aber haben wir es. Zu der Erkenntniß Gottes und der Glaubenswahrheiten, nach welcher Auguſtinus ſtrebt, iſt es nothwendig, daß wir gut ſind; aber die Güte des Menſchen wird nicht nach ſeinem Wiſſen vom Guten beurtheilt, ſondern nach ſeiner Liebe zum Guten [2]. Hierdurch wird nun eine Erkenntniß des Guten unterſchieden, welche unfruchtbar iſt, eine todte Erkenntniß, welche die wahre Gegenwart und das wahre Wiſſen des Guten nicht in ſich ſchließt, von einer andern und höhern Erkenntniß, welche ohne die Gegenwart und den wahren Beſitz des Guten nicht denkbar iſt [3]. Jene iſt die Erkenntniß der Philoſophen, welche ohne Liebe iſt und nur aufbläht, dieſe dagegen die Erkenntniß der Chriſten, welche in der Liebe Gottes auch den praktiſchen Antrieb enthält dem Gott, welchen wir lieben, in ſeinem Wohlthun nachzuahmen [4]. Dieſe Liebe iſt auch von allem Stolz frei, indem ſie nur von Liebe und von Gott erfüllt iſt [5].

---

1) De div. qu. 83 qu. 35; enchir. ad Laur. 31.

2) De civ. d. XI, 28. Neque enim vir bonus merito dicitur, qui scit, quod bonum est, sed qui diligit. Enchir. ad Laur. l. l.

3) De div. qu. 83 qu. 35, 1.

4) De civ. d. VIII, 17. Religionis summa imitari, quem colis.

5) De trin. VIII, 12. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi deo plenus est, qui plenus est dilectione?

An Gott aber hängen wir um ſo feſter, je weniger wir unſer Eigenes lieben [1]). Deswegen iſt es auch nöthig, daß wir, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, uns zuvor reinigen von dem Schmutze der Sünde und von der Liebe zum Zeitlichen, aber doch ſo, daß wir das Zeitliche nicht misachten; denn da wir einmal in dieſem Leben ſind und deswegen der Heilmittel bedürfen gegen unſere Krankheit, in welcher wir dem Zeitlichen anhangen, ſo müſſen wir auch im Zeitlichen die Heilung ſuchen, welche wir nöthig haben [2]). Wir ſehen, daß in allen dieſen Sätzen die Unterſcheidung vorausgeſetzt wird von einer doppelten Art der Erkenntniß; aber daß dieſe Unterſcheidung hinlänglich begründet worden wäre, läßt ſich ſchwerlich ſagen. Auguſtinus ſchließt nur aus einer Wirkung, welche er vorausſetzt, auf die Urſache, wenn er den heidniſchen Philoſophen zwar die Erkenntniß Gottes und ſelbſt der Trinität zuſchreibt, aber dabei doch bezweifelt, ob dies die rechte Erkenntniß, weil ſie nicht zum rechten Handeln führe, von der Vielgötterei nicht zurückhalte und die Demuth des Herzens nicht bewirke, welche das Göttliche auch in der fleiſchlichen Geſtalt des Erlöſers wiedererkenne [3]). Wir können in dieſer Art zu ſchließen den Platoniſchen oder vielmehr Sokratiſchen Grundſatz nicht verkennen, daß die rechte Wiſſenſchaft auch das rechte Handeln und die rechte Sinnesweiſe herbeiführen müſſe; aber wie ſteht es alsdann, dieſen Grundſatz vorausgeſetzt,

---

1) De trin. XII, 16. Tanto magis inhaeretur deo, quanto minus diligitur proprium.

2) Ib. IV, 24.

3) De civ. d. X, 29.

mit der andern Vorausſetzung des Auguſtinus, daß unſer Erkennen von der praktiſchen Reinigung unſerer Seele, von unſerer Liebe und unſerem Willen abhängig ſei? Nach dieſem Grundſatze würden wir ſchließen müſſen, weil die alten Philoſophen die Wahrheit, ſogar die überſinnliche Wahrheit der Trinität zu erkennen im Stande geweſen, ſo müßten ſie auch Liebe zum Überſinnlichen, zu Gott gehabt haben. Gewiß die Annahmen des Auguſtinus ſtimmen hier nicht mit ſeinen Grundſätzen und die Grundſätze, wenn ſie auch in Einklang untereinander ſtehen ſollten, ſind doch keinesweges in das volle Licht geſtellt worden, in welchem hierüber kein Zweifel ſein könnte.

Am auffallendſten muß es uns natürlich ſein, daß Auguſtinus, ohne den heidniſchen Philoſophen die wahre Erkenntniß zuzuſchreiben, doch die Erkenntniß der Trinität ihnen zugeſteht. Denn dieſe Lehre möchte ja wohl am meiſten den eigenthümlichen Charakter des Chriſtenthums an ſich zu tragen ſcheinen. Zwar meint Auguſtinus die heidniſchen Philoſophen hätten ſie nur wie durch einen Nebel geſehn; aber er iſt auch durchaus nicht geneigt uns eine vollkommene Erkenntniß derſelben beizulegen; auch wir ſehen ſie nur durch den Spiegel [1]), können ſie nicht recht begreifen und ſind nur in einem Beſtreben ſie durch Bilder uns deutlich zu machen, welche ihr doch keinesweges gleich kommen [2]). Daß nun Auguſtinus unſere Erkenntniß in dieſem Lehrpunkte der philoſophiſchen ziemlich gleich findet, ſetzt offenbar voraus, daß er in ihm nicht eben das Weſentliche oder den Mittelpunkt der chriſtlichen Denkweiſe

---

1) De trin. XV, 44.

2) Ib. 11; 42 sqq.

fand; denn ſollte dies der Fall geweſen ſein, ſo würde ihn gewiß die alte Überlieferung über die Platoniſche Trinität nicht geſchreckt haben. Wie leicht hätte ſie ſich durch Unterſuchung der Thatſachen erſchüttern laſſen. Es iſt aber in der Weiſe dieſer polemiſchen Entwicklung der Glaubenswiſſenſchaft auf den Punkt jedesmal das meiſte Gewicht zu legen und in ihm den Angel der Erkenntniß zu finden, welcher ſo eben in der polemiſchen Fortbildung begriffen iſt. Dieſer, die Lehre von der Gnade, hing nun dem Auguſtinus allerdings auch mit der Trinitätslehre zuſammen, aber doch nicht ſo unabtrennlich, daß er nicht eine Einſicht in dieſe geſtattet hätte, ohne jene in ihrer Wahrheit anzuerkennen. Um dies in das gehörige Licht zu ſetzen, müſſen wir noch einen Blick auf ſeine Trinitätslehre werfen.

Im Allgemeinen müſſen wir ſagen, daß Auguſtinus dieſe Lehre nicht eben weiter gebracht hat, obgleich er ihr einen großen Fleiß zuwendete. Denn ſeinen Fleiß wirft er auf Nebendinge, indem ihn das myſteriöſe Dunkel der Sache zu verleiten ſcheint noch ein anderes Geheimniß darin verborgen zu glauben, als das, was zur Feſtſtellung dieſer Lehre ſchon vor ſeiner Zeit geführt hatte. So wird er in eine Reihe von Unterſuchungen hineingelockt, welche das Weſentliche eher zu verdecken, als an das Licht zu ziehen geeignet ſind. Als das Weſentliche jedoch ſteht ihm, wie den frühern Kirchenvätern, welche dieſe Lehre ausgebildet hatten, die Unterſcheidung feſt zwiſchen dem erſten, durchaus einfachen und unveränderlichen Princip aller Dinge, zwiſchen dem Sohne, durch welchen alles geſchaffen, erhalten und regiert wird, und zwiſchen dem heiligen Geiſte, welcher uns heiligt, erleuchtet, erzieht und ſo alles Gute in uns vollendet [1]. Aber wenn er auch ſo die Eigenthümlichkeiten der drei Perſonen anerkennt, ſo läßt er ſie doch nicht überall in gleicher Kraft hervortreten. Man muß zwei Darſtellungsweiſen der Trinitätslehre bei ihm unterſcheiden, die eine, in welcher er den Begriff Gottes nur im Allgemeinen und in Beziehung zur ganzen Welt faßt, die andere, in welcher er das Verhältniß Gottes zu den einzelnen Dingen der Welt im Auge hat; von dieſen iſt es nun die erſtere, in welcher er faſt nur dahin arbeitet die Eigenthümlichkeiten der Perſonen ſo viel als möglich zu verwiſchen. In der erſten Weiſe bezweckt er hauptſächlich zu bewirken, daß nicht etwa dadurch, daß der einen Perſon etwas beigelegt werde, was der andern nicht zukommt, der Gottheit und vollkommenen Wirkſamkeit der einen Perſon ein Abbruch geſchehe. Zwar wird dem Sohne die Schöpfung der Welt zugeſchrieben, aber in ihr, bemerkt Auguſtinus, waren der Vater und der heilige Geiſt eben ſo ſehr wirkſam, wie jener; zwar kommt dem heiligen Geiſte als ſein eigenthümliches Werk die Vergebung der Sünde zu, aber ſie wird doch durch die ganze Trinität bewirkt. Alle Werke, welche der einen oder der andern Perſon zugeſchrieben werden, das iſt ſeine Formel, geſchehen doch nur durch die Mitwirkung der übrigen Perſonen [2]. Daher hält er auch die Unterſcheidung der drei Perſonen, ungerechnet daß er den Ausdruck Perſon, ſo wie die übrigen kirchlichen Terminologien, nur im uneigentlichen Sinne nimmt [1]), für eine Sache, welche uns nur geboten werde durch unſere ungenügende Auffaſſungs- und Ausdrucksweiſe, ſo wie wir unſere Rede nicht auf einmal, ſondern nur in zeitlicher Folge der Worte auszuſprechen vermögen [2]). Daher behauptet er auch, Vater und Sohn und heiliger Geiſt unterſchieden ſich nur im Verhältniß zu einander, welches aber nicht wie ein Accidens für die göttliche Subſtanz gedacht werden dürfe, weil in ihr nichts veränderlich wäre [3]). Drei Perſonen in der Gottheit machen nicht mehr als eine, weil für Gott kein Größenunterſchied gilt [4]); ſie gelten daher auch gleich in ihrer Wirkſamkeit auf die Welt, nur in ihren Verhältniſſen zu einander ſind ſie verſchieden; der eine Gott heißt Vater im Verhältniß zum Sohn, Sohn im Verhältniß zum Vater und heiliger Geiſt im Verhältniß zu der geiſtigen Kraft, von welcher der geiſtige Hauch ausgeht [5]). Man wird ſich nicht verleugnen können, daß dieſe Richtung der Darſtellungsweiſe nur darauf ausgeht das myſtiſche Dunkel dieſer Lehre zu ſteigern, indem dabei alles auf ein Gebiet geführt wird, welches nur für Gott, aber nicht für uns iſt. Allein man kann dieſe Formeln des Auguſtinus auch

---

[1] C. Maxim. Arian. II, 2; 5; coll. c. Maxim. Arian. 13; conf. XIII, 6 sqq.

[2] De trin. I, 8; serm. 52, 7 sqq.; 71, 28, 33. Proprium est opus spiritus sancti. Patre sane et filio cooperantibus, quia societas est quodam modo patris et filii ipse spiritus sanctus.

---

1) De trin. V, 3; 10; VII, 7; 9.

2) Ib. IV, 30; ep. 11, 4. Propter imbecillitatem nostram, qui ab unitate in varietatem lapsi sumus.

3) De trin. V, 6; VII, 9. Subſtanz und Qualität ſind natürlich in den Perſonen der Trinität nicht verſchieden. Ep. 120, 16.

4) De trin. VII, 11; VIII, 1 sq.

5) Ep. 238, 14.

nur für Ermahnungen zur Vorſicht anſehn, welche die Trinitätslehre vor jedem Schein des Polytheiſtiſchen bewahren ſollen.

Dagegen läßt nun Auguſtinus bei der Unterſuchung über das Verhältniß der Trinität zu den einzelnen Dingen der Welt eine um ſo größere Freiheit. Aber dieſe Unterſuchung beruht auch nur auf Analogien und wenn dadurch, daß ſie zum Verſtändniß der Trinität angewendet werden ſollen, die Gefahr entſtehen könnte, daß die Einfachheit Gottes zu ſehr in den Hintergrund träte, ſo iſt ſogleich die Warnung bereit, daß wir die Verſchiedenheiten in den geſchaffenen Dingen, wenn mit ihnen die Verſchiedenheiten in der Trinität verglichen werden, nicht in derſelben Abſonderung denken dürfen, in welcher ſie bei den Geſchöpfen vorkommen [1]. Dies hebt nun das in ſolchen Analogien Ausgeführte in der That wieder auf und dahin wirkt auch nicht weniger die große Beweglichkeit, mit welcher Auguſtinus in den verſchiedenſten Analogien wechſelt. Er folgt hierin denſelben Bahnen, welche wir ſchon den Gregorius von Nyſſa einſchlagen ſahen, nur mit noch größerer Reichhaltigkeit. Wir können uns enthalten hierüber weitläuftig zu werden, weil man nicht anders als urtheilen kann, daß dieſe Vergleichungen eher zur Kenntniß der Geſchöpfe als des Schöpfers führen. Daher genügt es hier zu erwähnen, daß Auguſtinus, wie Gregorius von Nyſſa, in allen Dingen eine Spur der Trinität vorausſetzt, weil das Werk ſeinem Urheber entſprechen und eine Spur ſeines Weſens zeigen müſſe [1]), und daß er auf verſchiedene Weiſe dieſe Spur nachzuweiſen ſucht, ohne dabei eine gewiſſe Gleichartigkeit des Verfahrens vermiſſen zu laſſen, welche auf einen allgemein durchgreifenden, aber nicht hinlänglich entwickelten Gedanken hindeutet. Die gewöhnliche Weiſe die Trinität in den einzelnen Geſchöpfen aufzuzeigen, drückt ſich in der Formel aus, daß in einem jeden Dinge ſein Sein überhaupt von ſeinem beſondern Sein und beide von ihrer Übereinſtimmung zu einem Ganzen unterſchieden werden müſſen und daß dieſen drei Momenten im einzelnen Dinge die göttliche Trinität entſpreche. Denn das Sein überhaupt iſt dem Auguſtinus das erſte Princip, die Grundlage der beiden andern, gleichſam die Subſtanz oder der Stoff der Dinge; das beſondere Sein aber, durch welches ein jedes Ding dieſes oder jenes iſt, giebt einem jeden ſeine Form, welche nach der Weisheit des Wortes gebildet allen Dingen das Vernünftige und die Wahrheit einpflanzt, und endlich die Übereinſtimmung des Beſondern und des Allgemeinen, der Theile, aus welchen das Ganze zuſammengeſetzt iſt, entſpricht der Liebe, in welcher der heilige Geiſt Vater und Sohn mit einander verbindet [2]).

---

[1] Conf. XIII, 12. Longe aliud sunt ista tria, quam illa trinitas. De trin. XV, 12.

---

1) De trin. VI, 2.

2) De div. quaest. 83 qu. 18. Omne, quod est, aliud est, quo constat, aliud, quo discernitur, aliud, quo congruit. Universa igitur creatura, si et est quoquo modo, et ab eo, quod omnino nihil est, plurimum distat et suis partibus sibimet congruit, causam quoque ejus trinam esse oportet, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit. Creaturae autem causam, id est auctorem, deum dicimus. Oportet ergo esse trinitatem. Ep. 12. Disciplina ipsa et forma dei, per quam facta sunt omnia, quae

Dieſe allgemeinſte Weiſe das Bild der Trinität in jedem einzelnen Geſchöpfe zu finden hat jedoch dem Auguſtinus nur eine untergeordnete Bedeutung. Von der Überzeugung ausgehend, daß die Seele höher als der Körper, der innere Menſch höher als der äußere, und daß je höher das Geſchöpf iſt, um ſo deutlicher auch in ihm das Göttliche ſich ausdrücke, wendet er ſich vorzugsweiſe darauf hin die Spuren der Trinität in der geiſtigen und vernünftigen Schöpfung aufzuſuchen. Hier findet er die Dreiheit in dem Sein des Geiſtes, in ſeinem Erkennen oder Verſtande und in ſeinem Willen oder ſeiner Liebe, welche wir im geſchaffenen Geiſte zwar von einander gewiſſermaßen unterſcheiden müſſen, welche aber im göttlichen Weſen einiger, als in uns, oder genauer beſehen in der That ſchlechthin eins ſind. Denn wir müſſen anerkennen, daß die Erkenntniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat, vollkommen und daher ſeinem Geiſte durchaus gleich ſein und ebenſo ſeine Liebe beide, Erkennen und Geiſt, mit einander umfaſſen und zu einer vollkommenen Einheit in ſich verbinden muß [1]. Daraus fließt ihm denn auch

---

facta sunt, filius nuncupatur. De vera rel. 13. Esse, species, ordo. De quant. an. 77. Principium, sapientia, caritas. Für das esse ſteht auch das unum, de trin. VI, 12, wo auch summa origo, pulchritudo, delectatio zuſammengeſtellt werden. Für ordo ſteht auch manere. Ep. 11, 3 sq. Die species oder forma der Sache iſt ihre Wahrheit. Für esse ſteht ferner auch modus, das Maß, welches das Princip der Wahrheit abgiebt. De vita beata 34 sq. Durch eine weitere Analogie endlich ſchließen ſich hieran auch mensura, numerus, pondus an. De trin. XI, 18. Man ſieht, daß alle dieſe Analogien ſehr locker gehalten ſind.

[1] Conf. XIII, 11; de trin. IX, 4 sqq.; de civ. d. XI, 26. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligi-

die Beſtimmung, daß der heilige Geiſt von Vater und Sohn gleichmäßig ausgehe, weil er nur in der Liebe beſteht, durch welche der erkennende Verſtand und der erkannte Geiſt ſich umfaſſen [1].

Aber dies iſt nicht die einzige Form, in welcher die Trinität dem Auguſtinus im Geiſtigen ſich zu erkennen giebt. Der Wille erſcheint ihm, wie ſchon früher bei Unterſuchung ſeiner Lehre über die Erkenntniß bemerkt wurde, überhaupt als das Verbindende zwiſchen zwei von einander unterſchiedenen Gliedern des geiſtigen Lebens. So verbindet er das Sein mit dem Bewußtſein oder der Anſchauung (visio), ſowohl im Sinnlichen als im Überſinnlichen, und bringt dadurch Wahrheit und Irrthum in unſerm Denken hervor. Das iſt die Verbindung des Vaters oder des Seins mit dem Sohne oder dem Erkennen [2]. Aber in einer doppelten Weiſe zeigt ſie ſich zunächſt in unſerer Seele, indem wir entweder die ſinnliche Wahrnehmung mit ihrem ſinnlichen Gegenſtande oder das vom Gedächtniß feſtgehaltene Bild, als den Gegenſtand unſeres Denkens, mit unſerm Erkennen verbinden [3]. In jenem Falle wird die ſinnliche Sache der Vater der

---

mus. Damit ſindet er die Eintheilung der Philoſophie in Übereinſtimmung, in welcher nun aber die Theile eine verkehrte Stellung erhalten, indem die Phyſik vor der Logik zu ſtehen kommt. Ib. 25.

[1] De trin. IX, 18; XV, 27. Spiritus sanctus — — communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. Ib. 47.

[2] Ib. XI, 10; 16 sq.

[3] Ib. 16. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare, unam, cum visio sentientis formatur ex corpore, aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria.

ſinnlichen Wahrnehmung, in dieſem Falle das Gedächtniß der Vater des Gedankens und in beiden Fällen verbindet der Wille durch ſeine Zuſtimmung Sache und Wahrnehmung, Bild des Gedächtniſſes und Gedanken mit einander, indem er das Zuſammengehören beider anerkennt, oder ſetzt, daß die Wahrnehmung dem ſinnlichen Gegenſtande, der Gedanke dem Bilde im Gedächtniß entſpreche, und ſo ſeine Billigung der Wahrnehmung oder dem Gedanken ertheilt. Da haben wir alſo eine doppelte Trinität, der ſinnlichen Sache, der Wahrnehmung und der Zuſtimmung, des ſinnlichen Bildes, des Gedankens und der Zuſtimmung unſeres Willens. Offenbar iſt nach den Anſichten des Auguſtinus die letztere Zuſammenſtellung der vollkommnere Ausdruck der göttlichen Trinität; doch keineswegs der höchſte, der vollkommenſte. Denn wenn gleich er in allen Stücken dem Leben der Seele angehört, ſo findet bei ihm doch eine Abhängigkeit vom ſinnlichen Eindrucke ſtatt, indem das Gedächtniß nur das äußerlich Wahrgenommene auffaßt und aufbewahrt und hierdurch alsdann auch den geiſtigen Gedanken bildet und unterrichtet. Auguſtinus erinnert ſich dabei auch daran, daß die Thiere nicht minder Gedächtniß haben, als der Menſch [1]. Deswegen rechnet er dieſe Trinität auch nur zum äußern Menſchen. Eine höhere Trinität findet er im innern Menſchen, in der Vernunft, welche das wahre Bild Gottes im Menſchen iſt, nicht mit dem Zeitlichen, ſondern mit dem Ewigen ſich beſchäftigt, und über alles hinausgeht, was gleich den Bildern des Gedächtniſſes eine Ähnlichkeit mit dem Körperlichen an ſich trägt. Da ſteigert ſich das Gedächtniß zum Bewußtſein der Ewigkeit, der Gedanke zur Weisheit, die Liebe zur Seligkeit [1].

---

[1] Conf. X, 26; 36; de gen. ad lit. XII, 15 sqq.

Beſonders auffallend iſt es, wie in dieſer Darſtellungsweiſe der Begriff des Gedächtniſſes an die Spitze der geiſtigen Thätigkeiten geſtellt wird, ſo daß er eine Ausdehnung erhält, welche zuletzt das Ganze des Geiſtes umfaßt [2]. Er erhält dadurch eine weitere und tiefere Bedeutung, als er ſonſt gewöhnlich hat, und Auguſtinus führt dieſelbe mit Vorliebe durch, weil er dadurch Gelegenheit erhält den Zuſammenhang des Zeitlichen mit dem Ewigen auseinander zu ſetzen. Zuerſt in weiterem Sinne wird dieſer Begriff genommen, indem er auch auf gegenwärtige Dinge ſich beziehen ſoll. So ſetzt Auguſtinus das Gedächtniß ſeiner ſelbſt der Selbſtvergeſſenheit entgegen, wo es unſtreitig die wahre Selbſtbeſinnung bezeichnen ſoll [3]. Tiefer aber wird der Begriff gefaßt, indem ein Gedächtniß geſetzt wird, vermittelſt deſſen wir das Überſinnliche uns vregegenwärtigen ſollen [4], wobei eine Erinnerung an die Auffaſſungsweiſe des Platon vorſchweben mag [5], wenngleich Auguſtinus die Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen verwirft. Überhaupt kommt es beim Begriffe des Gedächtniſſes auf den Begriff der Zeit an, weil die Erinnerung nichts anderes iſt, als die Gegenwart des Vergangenen in unſerer Seele. Aber die Zeit iſt allein in der Seele; denn die Vergangenheit iſt nur in unſerm Gedächtniſſe, die Gegenwart des Vergangenen, die Gegenwart nur in der Anſchauung oder dem Aufmerken, die Gegenwart des Gegenwärtigen, endlich die Zukunft nur in der Erwartung, die Gegenwart des Zukünftigen. Alles dies meſſen wir nur in der Seele und zwar in dem ihr Gegenwärtigen. Aber das Gegenwärtige iſt in uns nur geworden und in der Erinnerung wohnt es uns bei. Nicht anders iſt es mit der Erwartung. Wir erwarten etwas eben nur, damit das, was wir erwarten, durch das, worauf wir merken, übergehe in das, wovon wir die Erinnerung haben. So breiten ſich die verſchiedenen Theile der Zeit nur in unſerer Seele aus, doch alle drei Momente der Zeit in beſtändiger Verbindung untereinander. Alles dies deutet auf eine Einheit dieſer Momente hin. Wir werden anerkennen müſſen, daß im Verlaufe der Zeit die Zukunft und die Erwartung immer mehr abnimmt, die Vergangenheit und die Erinnerung immer mehr wächſt; zuletzt wird alles in das Gedächtniß übergehn und in ihm das ganze Leben uns gegenwärtig ſein. Da wird die Zeit verſchwunden ſein und die Ewigkeit als Einheit der drei zeitlichen Momente ſich darſtellen. So werden wir Gott ſchauen, die Wahrheit, in welcher keine Zeit iſt. Gott iſt die Einheit, welche bei uns in die Zeit auseinandergefloſſen iſt, und unſere Sehnſucht geht nur dahin, daß wir gereinigt im Feuer der göttlichen Liebe wieder zuſammenfließen mögen [1].

---

[1] Der Kürze wegen verweiſe ich auf die Recapitulation de trin. XV, 5; ib. 7 sqq.

[2] Conf. X, 26. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas et hoc animus est et hoc ego ipse sum.

[3] De trin. XIV, 14.

[4] Ib. XV, 43. Überhaupt über das Gedächtniß iſt zu vergleichen. conf. X, 12 sqq.

[5] Darauf weiſt conf. X, 27 hin, wo auseinandergeſetzt wird, daß man nicht ſuchen und nicht finden könnte, wenn man das Geſuchte nicht ſchon gewiſſermaßen im Gedächtniß hätte.

Bei dieſer Lehre von der Trinität haben wir nun immer und ſo auch beim Auguſtinus darauf zu achten, daß in ihr die Ordnung uns gewieſen wird, in welcher wir Gott erkennen und ſeiner Gegenwart theilhaftig werden ſollen. Daß dieſe vom heiligen Geiſt ausgehe, das entwickelt Auguſtinus ſchon genügend in jenen Sätzen, in welchen er uns auffordert Gott in der Liebe zu erkennen und einzuſehn, daß wir unſern Bruder nicht lieben können ohne eine Erkenntniß des Guten und mithin auch Gottes zu haben. Denn der heilige Geiſt iſt die Liebe [2]. Dahin ſtreben aber auch noch viele andere Sätze. Der heilige Geiſt iſt die Gabe, welche wir von Gott empfangen [3]; er erleuchtet uns und führt uns zur Wahrheit, d. h. zum Sohne Gottes, deren Maß der Vater iſt [4].

---

1) Conf. XI, 26. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video. Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Ib. 34 sqq.; 37. Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id, quod exspectat, per id, quod attendit, transeat in id, quod meminerit. Ib. 38. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. — — Hoc (sc. fit) in tota vita hominis, cujus partes sunt omnes actiones hominis etc. Ib. 39. Et tu, solatium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

2) De trin. XV, 29; de civ. d. XI, 24.

3) De trin. l. l.; de civ. d. VIII, 1; conf. XIII, 8.

4) Solil. I, 15; de vita beata 35.

Daß nun dieſe Gabe Gottes auch in der That vollkommen ſei und Gott in ſeinem ganzen Weſen uns offenbare, das wird dadurch auf das ſtärkſte ausgedrückt, daß auch wieder die ganze Trinität in der Liebe oder im heiligen Geiſte iſt. Denn in der Liebe ſind dreierlei verſchiedene Dinge, das Liebende, das Geliebte und die Liebe; alle drei ſind aber eins bei Gott, wo die Liebe auf das wahre und vollkommene Weſen gerichtet iſt. Da liebt ſich das ganze Liebende und iſt ganz das Geliebte und ganz Liebe [1]).

Wenn wir nun aber unter dieſem heiligen Geiſte im Sinne des Auguſtinus unſtreitig den Geiſt zu verſtehn haben, welcher in der chriſtlichen Kirche wirkſam iſt und nur in dieſer ſeine volle Wirkſamkeit gewinnt, ſo werden wir auch nicht daran zweifeln können, daß ihm die wahre Erkenntniß Gottes an die Gemeinſchaft mit der chriſtlichen Kirche gebunden iſt. Hierdurch geſchieht es nun, daß er die Verbindung der Trinitätslehre mit der alten Philoſophie im höhern und wahren Sinne des Wortes doch wieder auflöſt, indem er die Gnade des heiligen Geiſtes als etwas betrachtet, was weſentlich verſchieden iſt von der allgemeinen Erkenntniß Gottes auch in ſeiner dreifachen Geſtalt, ſo wie dieſe Erkenntniß bei den heidniſchen Philoſophen ſich vorfand. So nimmt er den Begriff der göttlichen Gnade in einem engern und ausſchließendern Sinne in einer ähnlichen Weiſe, wie uns dasſelbe früher bei dem Begriffe des Glaubens vorgekommen iſt. Dies hängt aber damit zuſammen, daß wir das Bild und mithin auch den Gedanken der Trinität in einer weitern und in einer engern Weiſe in der Welt finden. In einer weitern Weiſe, indem es auch in der körperlichen Natur und im äußern Menſchen ausgeprägt iſt, in einer engern Weiſe, indem es vornehmlich im Überſinnlichen und im innern Menſchen gefunden wird. Wer nun aber nur in jener Weiſe die Trinität im körperlichen und im äußern Menſchen erkennt, der iſt nicht des guten und ſchönen Lebens, nicht der wahren Liebe zu Gott theilhaftig, ſondern wendet ſeine Neigung nur der ſinnlichen Schönheit, den ſinnlichen Dingen und dem Vergänglichen zu; dadurch daß er dieſe Dinge liebt, wird ihm aber das Ewige und wahrhaft Göttliche verhüllt und er ſelbſt ſeinem wahren Weſen entfremdet [1]. So ſetzt Auguſtinus voraus, daß die Wiſſenſchaft, welche die heidniſchen Philoſophen ſuchten und bis zur Erkenntniß der Trinität trieben, doch nicht aus Wahrheitsliebe von ihnen getrieben wurde. Ihre Erkenntniß der Trinität ſchöpften ſie nur aus der Betrachtung der ſinnlichen und zeitlichen Dinge, in welchen das Bild Gottes nicht iſt [2]; denn dies haben wir nur in der Vernunft zu ſehen [3]. Von ihr aber, welche unſer wahres Weſen iſt, werden wir nur abgelenkt, indem wir uns dem Niedern zuwenden; und indem wir dieſem anhangen, müſſen wir nothwendig in Irrthum gerathen über uns ſelbſt und die

---

[1]) De trin. VIII, 14; IX, 2; XV, 10.

---

1) De trin. XI, 8. Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem exterioris hominis, quia et illam trinitatem, quae, licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilium corporaliumque utendorum causa peperit (sc. voluntas). Ib. 9. Quocirca id amare, alienari est. Cf. retr. II, 15, 2.

2) Ib. 8; XII, 4.

3) Ib. XIV, 6; 11.

wahren Güter, welche wir ſuchen ſollen [1]. So iſt denn dieſe Erkenntniß der Dreieinigkeit, ſo wie die ganze heidniſche Philoſophie und alles, was ſonſt das Leben ohne den chriſtlichen Glauben, ohne die göttliche Gnade hervorgebracht hat, wie ſchätzbar es auch ſonſt ſein möge, nur als Erzeugniß einer krankhaften Stimmung der Seele anzuſehn. Es läßt ſich alles dies nur daraus ableiten, daß wir uns ſelbſt entfremdet ſind.

Dem Auguſtinus ſelbſt erſcheint dieſer Zuſtand der Dinge als etwas Räthſelhaftes. Nichts iſt doch dem Geiſte bekannter, als was ihm nahe iſt, und nichts iſt dem Geiſte näher, als er ſelbſt [2]. Dennoch ſuchen wir leichter in dem uns Fremdartigen, als im Geiſte und als im innern Menſchen, die Wahrheit und die Trinität auf, ja indem wir uns dem Körperlichen und uns Fremdartigen zuwenden, verblenden wir uns ſo ſehr über uns ſelbſt, daß wir ſogar unſern Geiſt für einen Körper halten [3]. Wir werden dies nicht anders erklären können, als durch die Annahme, daß der Geiſt einem Niedern untergeordnet worden ſei und von dem beherſcht werde, was er beherſchen ſollte [4]. Dies ſetzt allerdings eine Verkehrung der Ordnung voraus, und daß eine ſolche in der Welt eintreten konnte. Daher wird auch ein Werk des heiligen Geiſtes in der Befeſtigung unſerer Seele gegen alle Ver-

---

1) Ib. X, 10; XIV, 8.

2) Ib. X, 5; XIV, 7. Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.

3) Ib. X, 7 sqq.

4) De civ. d. XIX, 27; de mus. VI, 13.

lockungen der niedern Natur gefunden. Er ſoll uns befähigen in der Erkenntniß der Wahrheit zu bleiben und alles Sterbliche zu verachten, welches uns von der Wahrheit abziehen könnte[1]. Wer nun dieſe Gabe des heiligen Geiſtes nicht hat, der wird vergebens nach der Erkenntniß Gottes ſtreben; nur die Bilder der niedern Natur werden ihn verlocken und nur ein Schatten der Trinität wird ſeinem Geiſte ſich darſtellen. Daß dem aber ſo ſei, wie wir es erfahren, müſſen wir als ein Räthſel betrachten, welches uns allein die Lehre des Auguſtinus über die weltlichen Dinge wird löſen können.

Viertes Kapitel.

Über die Welt im Allgemeinen.

Die Welt haben wir als ein Geſchöpf Gottes zu betrachten, weil ſie ſich verändert; denn das Ungeſchaffene, was ſein Princip in ſich ſelbſt hat, iſt unveränderlich[2]. Sie iſt aber geſchaffen aus dem Nichts; denn außer Gott war nichts, aus welchem ſie hätte gebildet werden können, und wäre ſie aus dem Weſen Gottes gemacht, ſo würde ſie Gott gleich ſein und unveränderliches Weſen haben[3]. Warum Gott die Welt geſchaffen habe, ſollen wir nicht fragen; denn das hieße nach einer höhern Urſache fragen, von welcher der Wille Gottes abhängig wäre. Gott iſt keiner Nothwendigkeit unterworfen [1]. Deswegen aber hat Gott die Welt nicht etwa ohne Grund (ratio) geſchaffen; denn ohne Grund vollbringt er nichts; nur wir können ſeine Gründe nicht erſchöpfen, ſeine Wunder nicht erklären und die Schöpfung der Welt iſt das größeſte Wunder [2]. Dieſe Betrachtung hält jedoch den Auguſtinus nicht davon ab, in der Güte Gottes den Grund der Welt zu ſuchen. Der gute Gott hat ſie gemacht um Gutes zu machen [3]. Dieſe Schöpfung hat er nun aber nicht in der Zeit vollbracht; denn alles, was er vollbringt, iſt in ſeinem ewigen Weſen ohne alle Zeit, welche, wie ſchon früher bemerkt, nur in der Seele iſt; ſein Wille iſt ſein Weſen und eins mit ſeiner Macht; in ſeinem Willen, welcher mit ſeinem Vorherwiſſen eins iſt, iſt das Zukünftige ſchon gegenwärtig. Daher darf man auch nicht fragen, was Gott vorher gethan habe, ehe er die Welt ſchuf, oder ob er nicht ſeinen Willen verändert habe, indem er den Entſchluß faßte die Welt zu ſchaffen [4]. Aber daraus folgt nun keinesweges, daß die Welt von Ewigkeit her und ohne Anfang ſei. Denn es iſt nur eine leere Einbildung die Zeit als in das Unendliche ausgedehnt ſich zu denken, wie daſſelbe auch vom Raume gilt. Es giebt kein Leeres, weil es ohne Wahrheit ſein würde; es giebt alſo auch keinen Raum außer der Welt und ebenſo keine Zeit außer ihr. Alles, wie ſchon früher geſagt, hat ſein

---

[1] Ep. 11, 4.

[2] Conf. XI, 6; de civ. d. XI, 4, 2.

[3] Conf. XII, 7.

---

[1] De div. qu. 83 qu. 22; 28.

[2] De civ. d. X, 12; XI, 5; XXI, 5, 2.

[3] Ib. XI, 21; 22; 23.

[4] Conf. VII, 6; XI, 12 sqq.; de civ. d. XI, 4, 2; XXII, 2, 2; de gen. c. Man. I, 3.

Maß in ſeinem Principe, in Gott. Die Zeit aber wurde mit der Welt, weil die Veränderung mit ihr begann, welche nicht ohne Zeit gedacht werden kann; denn dieſe iſt das Maß jener und aller Bewegung [1]). So iſt nun eine in Zeit und Raum begrenzte Welt geworden [2]). Wir haben ſie als eine Einheit anzuſehen; denn die Vernunft ſtrebt überall nach Einheit; die Annahme vieler Welten erſcheint dagegen dem Auguſtinus wie ein leeres Spiel der Einbildungskraft [3]). Aber daraus, daß die Welt nur eine iſt, folgt keineswegs, daß ſie auch einfach iſt; vielmehr muß ſie als nicht einfach, als mannigfaltig angeſehn werden, weil das Einfache ewig und unveränderlich iſt, indem Subject und Prädicat in ihm eins ſind, welches nach frühern Bemerkungen nur Gott zukommt [4]).

Demungeachtet haben wir anzunehmen, daß Gott in dieſe Welt alle Vollkommenheit niedergelegt habe, welche er wußte. Denn wir haben zuerſt anzuerkennen, daß Gott nicht ohne Wiſſen etwas vollbringen kann. In ihm und ihm gegenwärtig ſind die Gründe aller ſichtbaren und unſichtbaren, aller veränderlichen und unveränderlichen Dinge. Er hat nicht ohne Vernunft alles geſchaffen. Hierauf, haben wir ſchon früher bemerkt, gründet Auguſtinus die Lehre von der Realität der Ideen. Sie bezeichnen zunächſt die allgemeinen Geſetze, nach welchen Gott alles geſchaffen hat und alles regiert; aber nicht allein die allgemeinen Geſetze, ſondern auch jedes Einzelne

---

1) De civ. d. XI, 5 sq.; solil. II, 31; conf. XI, 29 sq.

2) De civ. d. XI, 5.

3) De ord. I, 3; de civ. d. XI, 5.

4) De civ. d. XI, 10.

iſt nach ſeinem beſondern Grunde in Gott, nach einem vernünftigen Begriff geſchaffen; alles trägt daher einen vernünftigen Begriff in ſich, welcher ſein innerſtes Weſen bildet, und iſt dieſem Begriffe entſprechend vernünftig und gut. So wollte Gott, daß alles ſei, und alles iſt geworden [1]. Daher iſt dieſe Welt in allen ihren Theilen gut und alles zuſammengenommen vollſtändig. Ihrem Schöpfer konnte ſie freilich nicht gleich werden, eben deswegen weil ſie werden und daher der Veränderung unterworfen ſein mußte; aber alles in ihr, ſowohl das Bleibende, als das Veränderliche, iſt doch nach den Geſetzen der ewigen Güte geordnet und trägt daher auch das Gute an ſich. Dieſe allgemeinen Gründe ſucht Auguſtinus noch durch eine Reihe von einzelnen Betrachtungen zu unterſtützen, ſo daß man wohl ſieht, welche Wichtigkeit ihm dieſer Lehrpunkt hat. Alle Dinge ſind nur dadurch, daß ein jedes eins iſt; ihre Einheit aber iſt etwas Gutes, denn alles ſtrebt nach Einheit [1]. Zwar die körperliche Natur hat wegen ihrer Theilbarkeit keine rechte, wahre und vollkommene Einheit [2], aber ſie ſtrebt doch darnach und iſt ihrer einigermaßen fähig, was ſchon als etwas Gutes angeſehn werden muß. Alle Dinge haben auch Form und Schönheit, welche beide als eins und als etwas Gutes zu denken ſind, und wenn auch die Körper der Natur nicht die wahre Genauigkeit und Schönheit der geometriſchen Form erreichen [3], ſo iſt doch die Ähnlichkeit mit dieſer, die Nachahmung derſelben, ſollte es auch nur von Ferne ſein, ſchon immer als etwas Gutes zu achten. Selbſt die Materie, welche als der niedrigſte Grad des Daſeins betrachtet, ja welche von Vielen für den Grund alles Übels gehalten wird, muß als etwas Gutes angeſehn werden, denn ſie iſt der Form wenigſtens fähig [4]. Porphyrius irrt, wenn er behauptet, die Seele wäre mit der Materie verbunden worden, um das Böſe kennen zu lernen und dadurch belehrt zum Guten ſich zurückzuwenden; vielmehr iſt der Körper der Seele gegeben worden, um darin das Gute zu wirken [5]. Nicht weniger irrt Origenes, wenn er der Meinung iſt, die körperliche

---

[1] De civ. d. VIII, 6; XI, 10, 3. Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam deus non aliquid nesciens fecit, — — porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ib. 22. — ut essent omnia. De div. qu. 83 qu. 26, 2. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Retr. I, 3, 2. Über die Ideenlehre iſt beſonders d. a. St. aus den div. qu. merkwürdig. Auguſtin ſchätzt dieſe Lehre ſo hoch, daß er keine Weisheit ohne ſie denken kann. Bei ihm iſt es keinem Zweifel unterworfen, was beim Platon bezweifelt worden iſt, daß er Ideen der einzelnen Dinge annimmt, wie auch Ideen der Lebensabſchnitte der natürlichen Arten und Gattungen. Darin unterſcheidet er ſich zu ſeinem Vortheil vom Platon, daß er dieſe natürlichen Ordnungen mehr bei dem, was er Begriffe nennt, im Auge hat, als die künſtlichen Abſtractionen, welche nur als Mittel dienen, obwohl er die letztern auch nicht ganz ausſchließt. Man ſ. z. B. ep. 120, 18.

---

[1] De ord. II, 48.

[2] De vera rel. 60.

[3] Solil. II, 32.

[4] De vera rel. 36. Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae. — — Omne formatum, in quantum formatum est, et omne, quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex deo habet.

[5] De civ. d. X, 30.

Natur wäre nur wegen des Böſen und nach dem Fall der Geiſter entſtanden; ſie gehört vielmehr zur Schönheit der Welt und dient zum Guten [1]. So dürfen wir nicht daran zweifeln, daß alles in der Welt ſein Gutes hat. Alles Leben, ſo weit es lebt, alles Sein, ſo weit es iſt, müſſen wir für gut halten. Das Böſe oder das Übel bezeichnet nur die Beraubung des Guten. Jede Natur hat ihr Maß, ihre Form und Schönheit, ihre Übereinſtimmung und ihren Frieden mit ſich, worin wir das Gute derſelben anerkennen müſſen [2].

Wenn wir zurückgehen auf den oben angeführten Grund dafür, daß die Welt nicht einfach ſein könne, ſo werden wir bemerken, daß er nur die vollkommene Einheit des Subjects mit ſeinen Prädicaten ausſchließt, alſo die Trennbarkeit dieſer von jenem und mithin die Veränderlichkeit der Welt behauptet. Hierin liegt jedoch ſchon die Nothwendigkeit der Materie, welche als der Grund des Veränderlichen gedacht wird, ſowohl des Körperlichen als des Geiſtigen; denn ſie iſt das Formbare. Auguſtinus ſchließt ſich wohl zuweilen an die gewöhnliche Lehrweiſe an, daß Gott zuerſt die Materie und alsdann erſt daraus die geformten Dinge geſchaffen habe; allein er erklärt dieſelbe, wie nicht anders zu erwarten war, auch folgerichtig dahin, daß an ein zeitliches Fortſchreiten im Schaffen Gottes nicht zu denken iſt. Gott verändert ſeinen Willen und ſein Verhältniß zu den Dingen nicht, ſondern nur die Dinge verändern ihr Verhältniß zu ihm, indem ſie das vollziehen, was in ſeinem Willen von Ewigkeit her geſetzt iſt. In der Welt liegen ſogleich bei ihrer Schöpfung, in ihrer Materie, alle die Samen der Dinge, alles das dem Vermögen nach, was ſpäter ſich in ihr entwickeln ſoll. Auch iſt die Materie niemals wirklich ohne Form, ſondern nur als den Grund der Formen, welche aus ihr gebildet werden, welche ſie aber nicht ſelbſt hervorbringt, ſehen wir ſie als das Frühere an 1). Bei der Materie pflegen wir ſogleich auch an die Vielheit der Subſtanzen, nicht allein der Zuſtände und Thätigkeiten zu denken und wahrſcheinlich glaubte auch Auguſtinus nicht nöthig zu haben im Beſondern noch zu beweiſen, daß die Materie der Welt unter eine Vielheit der Dinge ſich vertheile. Doch finden wir unabhängig hiervon bei ihm das Beſtreben darzuthun, daß die Schöpfung eine Vielheit der Dinge enthalten müſſe. Er beruft ſich dafür, ähnlich dem Tertullianus, auf die Ge-

---

[1] De civ. d. XI, 23.

[2] Ib. 22. — cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Ib. XII, 5. Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam. De vera rel. 21. Nam et ipsum (sc. corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. — — Pacem suae formae etc. — — In quantum est, quidquid est, bonum est.

---

1) Conf. XII, 8; 40. Materiam coeli et terrae — videlicet universae, id est intelligibilis corporalisque creaturae. — — Et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit, non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis. De civ. d. XXII, 2; de gen. ad lit. V, 45. Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae cum illo et in illo facta sunt etc. De gen. c. Man. 10; 11. Quasi semen coeli et terrae.

rechtigkeit Gottes. Dieſe verlangt Vertheilung der Güter; Vertheilung aber kann nicht ſein, wo nicht Unterſcheidung der Dinge iſt 1). Nicht weniger beruft er ſich darauf, daß viele Dinge ſein müßten, damit alles ſei, und damit aus den verſchiedenen Arten und Graden der Dinge auch eine Ordnung der Welt gebildet werden könne 2). So ſtehen ihm Zahl und Verſchiedenheit der Dinge mit dem Begriffe der Gerechtigkeit und dieſer wieder mit dem Begriffe der Ordnung in der genaueſten Verbindung; an den Begriff der Ordnung ſchließt ſich aber alsdann auch der Begriff der Schönheit unmittelbar an. Denn offenbar hängt dieſe Vorſtellungsweiſe mit der Platoniſchen Ideenlehre zuſammen, verzweigt ſich aber auch mit der Pythagoreiſchen Verehrung der Zahl und des Maßes, welche durch Schriftſtellen unterſtützt in der Ordnung der Zahlen die überſinnliche Schönheit des Ganzen und eines jeden Einzelnen zu erkennen ſtrebt 3). Im Sinne der Platoniſchen Ideenlehre iſt es, wenn Auguſtinus die Natur der einzelnen Dinge ſo zuſammenfaßt, daß ein jedes für ſich eine Einheit, von einem jeden andern durch ſeine eigenthümliche Form verſchieden, aber mit der Ordnung des Ganzen ſeinem Weſen nach verbunden iſt 4). Auch darin

---

1) De ord. I, 19; cf. ib. II, 22.

2) De div. qu. 83 qu. 41. Quia non essent omnia, si essent aequalia; non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur universitas, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas, et hoc est, quod dicitur omnia.

3) De lib. arb. II, 24.

4) De vera rel. 13. Omnis enim res vel substantia vel essentia vel natura vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.

entfernt er ſich vom Platon nicht, daß er Zahlen und Ideen in engſter Verbindung mit der Schönheit ſich denkt; ja es leuchtet ihm nicht allein die Schönheit der Welt in der Ordnung aller ihrer Theile, Zahlen und Maße ein, ſondern auch Gott iſt ihm, wie früher ſchon bemerkt wurde, die Fülle aller Schönheit [1]), wobei unſtreitig die alterthümliche Gleichſetzung des Guten mit dem Schönen ihre Rolle ſpielt.

Wir können uns nicht enthalten in dieſer Zuſammenſtellung der Begriffe, der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes, der Ordnung und Schönheit der Welt, in der Anpreiſung dieſer beiden, ja in der Vorliebe, mit welcher die Schönheit Gottes hervorgehoben wird, einen Nachhall der alten Philoſophie zu vermuthen, welcher wohl kaum dem innern Zuſammenhange der chriſtlichen Lehre recht eingefügt ſein möchte. Auguſtinus iſt hierin ſehr ausführlich, indem er uns oftmals daran erinnert, daß die Welt eine geordnete Einheit ſei, zuſammengeſetzt aus verſchiedenen Individuen, Arten und Gattungen, welche auch nach Graden des Seins und der Vollkommenheit ſich unterſchieden und, der Veränderung unterworfen, in einer beſtimmten Ordnung der Zeiten ihre Entwicklung hätten. Nichts preiſt er häufiger und beredter, als dieſe Ordnung der Dinge, in welcher ihre Vielheit und Verſchiedenheit, aber auch ihr Friede in ſich, unter einander und mit Gott beſtehe [2]). Außer dieſer Ordnung ſoll nichts ſein, nichts geſchehen; auch nicht die Wunder, welche nur einer uns unbekannten Ordnung oder Natur angehörten, aber nicht gegen die Natur wären. Gegen dieſe Natur, dieſe Ordnung der Welt kann deswegen nichts geſchehen, weil Gott ſie leitet, aber nach einer Verbindung der Urſachen, welche wir jetzt zu begreifen nicht im Stande ſind [1]. Daß alles ſo in einem unverbrüchlichen Ebenmaße geordnet iſt, darin beſteht die Schönheit der Welt, welche uns Gott verkündet und welche durchaus auf das Gute abzweckt [2]. Nicht in der Größe der Welt beſteht ſie, nicht in ihrer Maſſe, wie denn die Größe überhaupt nur im Verhältniß zu etwas Anderem zu denken iſt, ſondern in der Verhältnißmäßigkeit ihrer Theile [3], alſo in einer Ordnung, einem Geſetze, welches über dem Verhältniſſe ſteht. Man wird übrigens nicht erwarten, daß Auguſtinus tief in das Einzelne eingehe, um dieſe Ordnung und Schönheit der Welt zu ermitteln oder zu beſchreiben. Dazu würde eine größere Kenntniß phyſiſcher Dinge gehören, als ſie dieſe Zeit beſitzen konnte oder erſtrebte.

---

[1] Vergl. de vera rel. 21. Der forma und der species, den objectiven Bezeichnungen der Idee, entſprechen formosissimus und speciosissimus.

[2] De civ. d. XIX, 13. Pax omnium rerum tranquillitas

Es geht nun unſtreitig zum Theil aus dieſem Mangel an genauern Unterſuchungen über die natürlichen Unterſchiede der Dinge und ihrer Arten, ſo wie über ihr Verhältniß zu den ſittlichen Unterſchieden hervor, daß es uns nicht gelingen will eine klare Vorſtellung von der Ord-

---

ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

[1] De ord. I, 8; 11; 14; de civ. d. XXI, 8, 2; 5. Er führt die Wunder auf die ſchöpferiſche Kraft Gottes zurück, welche doch nichts ohne Ordnung bewirke.

[2] De civ. d. XI, 4; de qu. anim. 80.

[3] De vera rel. 80; de civ. d. XI, 22

nung der Dinge in der Welt nach Auguſtiniſcher Lehre zu gewinnen, ja daß ſogar dieſe Lehre uns nicht ohne innere Widerſprüche ſich zu entwickeln ſcheint. Eine große Schwierigkeit macht hierbei die Weiſe, in welcher Auguſtinus die ſpecifiſchen Unterſchiede in der Schöpfung mit den Gradunterſchieden in Verbindung bringt. Zunächſt könnte es ſcheinen, als wenn die Annahme weſentlicher Gradunterſchiede in der Welt für die Denkweiſe des Auguſtinus nur willkürlich wäre. Denn was er ſelbſt dafür anführt, will keinesweges genügen. Er meint nemlich, es müßten alle Grade des Guten ſein, damit die Welt vollſtändig wäre [1]; aber dieſer Satz will ſchon deswegen nicht genügen, weil er eher von ſittlichen, als von phyſiſchen Graden verſtanden werden könnte, und überdies ſteht er mit einem andern Satze in Verbindung, deſſen fragliche Natur auf den erſten Blick einleuchtet. Gott nemlich wird als das höchſte Sein bezeichnet, welchem die geſchaffenen Dinge nicht gleich kommen könnten, ſo daß ſie gedacht werden müßten als Gott ähnlich nach verſchiedenen Graden der Ähnlichkeit [2]. Jeder aber ſieht ein, daß es ein uneigentlicher Ausdruck iſt, wenn Gott wie der höchſte Grad des Seins mit ſeinen Geſchöpfen in Vergleichung geſtellt wird. So mag denn dieſe Behauptung von Graden der weltlichen Dinge zunächſt nur als ein Erfahrungsſatz gelten, welcher durch die Offenbarung beſtätigt und erweitert zu werden ſcheint. Da finden wir die Unterſchiede der körperlichen unbelebten Natur

---

1) De gen. c. Man. II, 43; de civ. d. XI, 22.; de lib. arb. III, 24.

2) De div. qu. 83 qu. 51, 2; de qu. anim. 80.

und der belebten Weſen, da finden wir unvernünftige Thiere und vernünftige Weſen, Erde und Himmel von einander unterſchieden und können nicht bezweifeln, daß dieſe einen Vorzug vor jenen, jene einen niedern Grad des Seins als dieſe haben. Die Engel, deren Daſein die heilige Schrift lehrt, müſſen wir für höher achten, als die Menſchen. Es ſind dies für uns unzählbare, von Gott aber gezählte Grade der Arten und Formen [1], worin nichts anderes ausgedrückt iſt, als daß eine philoſophiſche Ableitung dieſer Grade, welche nur durch eine vollſtändige Überſicht über ſie geſchehen könnte, nicht verſucht werden ſoll. Nur in einzelnen Punkten daher wird der Gradunterſchied der Dinge näher beſtimmt. So wenn der geformte Körper über den ungeformten, der ungeformte Geiſt über den geformten Körper geſetzt wird [2]; wenn ferner das, was iſt, geringer heißt, als das, was außer dem Sein auch noch Leben, und dieſes geringer als das, was außer dem Sein und dem Leben auch noch Bewußtſein hat und der Weisheit fähig iſt [3]. Aber alle dieſe Unterſchiede, welche meiſtens von Ariſtoteliſchen Begriffen ausgehn, werden doch nur nebenher vorgebracht. Am auffallendſten iſt unter dieſen Unterſcheidungen die Art, wie Auguſtinus über die Natur der Engel im Vergleich mit den Menſchen ſich erklärt. Seine Anſichten hierüber, wo ſie eine wiſſenſchaftliche Faſſung erſtreben, ſchließen ſich offenbar an die Anſichten der alten Philoſophie vom Sternenhimmel an, doch in der Weiſe, daß er hierüber nichts feſtſtellen will, weil dieſe Dinge über den Kreis unſerer Erkenntniß hinausgehn und die von uns geforderte Forſchung überſchreiten [1]). So läßt er es unentſchieden, ob Sonne und Mond und Geſtirne Engel ſind, was er zu bezweifeln auch überdies Grund hat, weil wir mit den Engeln keine körperliche, ſondern nur geiſtige Gemeinſchaft haben ſollen [2]). Sonſt aber iſt er doch ſehr geneigt den Meinungen der alten Philoſophie über den Himmel beizuſtimmen und ihn für ein verſtändiges Geſchöpf zu halten, nicht ewig wie Gott, aber doch der göttlichen Ewigkeit theilhaftig, indem es die Veränderlichkeit, welche ihm als einem Geſchöpfe zukommt, durch die Süßigkeit der Anſchauung Gottes, in welcher es lebt, beſiegt hat und niemals ihr Folge leiſtet. Für den Himmel ſoll daher auch die Zeit mit ihren Veränderungen nicht vorhanden ſein [3]). Freilich wird ihm dadurch der Fall der böſen Engel unerklärlich [4]); aber er tröſtet ſich darüber, indem er bei dem Dunkel dieſer Dinge überhaupt keine ſichere Lehre verfolgen zu können überzeugt iſt; ja er meint die Sicherheit des ſeligen Lebens für die heiligen Engel doch erſt von dem Augenblicke an rechnen zu können, wo die böſen Engel abgefallen ſind, ſo daß wir das ewige Leben jener doch nicht als etwas ihnen Weſentliches anzuſehn haben würden.

---

[1] De lib. arb. III, 13 sqq.

[2] Conf. XIII, 2.

[3] De div. qu. 83 qu. 51, 2.

Aber das Schwankende in der Lehre des Auguſtinus über dieſe Gradunterſchiede der vernünftigen Weſen offen-

---

1) Enchir. ad Laur. 15; ad Oros. c. Prisc. 14.
2) De civ. d. VIII, 25.
3) Conf. XII, 9 sqq.
4) De civ. d. XI, 11.

bart ſich erſt ohne alle Zweideutigkeit, wenn wir bemerken, daß er den Unterſchied zwiſchen Engeln und Menſchen keinesweges für unüberſteiglich hält. Wir ſollen werden wie jene; die Seelen der ſeligen Menſchen ſollen die Stelle der gefallenen Engel erſetzen, damit im Himmel keine Lücke bleibe; ja wir ſind, auf unſer Weſen, nicht auf den zeitlichen Standpunkt unſeres Lebens geſehen, den Engeln gleich; denn nichts iſt beſſer als die menſchliche Seele [1]. Müſſen wir da nicht annehmen, daß dieſer Unterſchied, der größeſte, welchen es im Reiche vernünftiger Geiſter giebt, der Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde, doch nur auf einer Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen beruht? Dies ſtimmt auch vollkommen einerſeits mit dem allgemeinen Grundſatze überein, daß die Größenunterſchiede, zu welchen doch auch die Gradunterſchiede gehören, das Weſen des Geiſtigen nicht treffen, andererſeits mit der Überzeugung, welche im Bewußtſein unſerer geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott feſtſteht, daß in der Mitte zwiſchen Gott und uns kein anderes Geſchöpf ſeine Stelle habe [2].

An dieſen oberſten Grad der Schöpfung ſtößt nun aber auch ſogleich der niedrigſte Grad ohne Mittelglieder an. Auguſtinus unterſcheidet nämlich zwiſchen dem, was vernünftig iſt, wie die geiſtige Natur der Engel und der

---

[1] De civ. d. VIII, 25; XII, 1. Der Unterſchied zwiſchen guten und böſen Engeln iſt größer als zwiſchen Menſchen und Engeln. De quant. anim. 78. Si quid ergo aliud est eorum, quae deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par, deterius, ut anima pecoris, par, ut angeli, melius autem nihil. De div. qu. 83 qu. 51, 2; enchir. ad Laur. 9.

[2] De div. qu. 83 qu. 51, 2; 4; qu. 54; de trin. VIII, 2; de vera rel. 113.

Menſchen, und zwiſchen dem, was nur vernunftmäßig. Vernunftmäßig iſt alles, was von Gott geſchaffen, weil es nach vernünftiger Abſicht geſchaffen; alles iſt von objectiver Seite vernünftig; dagegen ſind nur einige Geſchöpfe auch in ſubjectivem Sinne vernünftig oder haben ſelbſt Vernunft in ſich und können ſie gebrauchen. Dieſe vernünftigen Geſchöpfe ſetzen das Vernunftmäßige in der übrigen Schöpfung voraus, ſuchen und ſtreben es an in ihrem Denken, weil ſie durch ein natürliches Band mit ihm verbunden ſind [1]. Und deswegen iſt auch zwiſchen der unvernünftigen Natur und der vernünftigen nichts Mittleres; ſondern ſo wie die vernünftige Natur die höchſte Stufe der Schöpfung iſt, welche unmittelbar an Gott grenzt, indem ſie nach dem Bilde Gottes gemacht iſt und eine Ähnlichkeit mit Gott hat, ſo müſſen wir ihr auch zuſchreiben, daß ſie wie Gott das Vernunftmäßige, wenn auch nicht ſchaffen, doch in ſich ſelbſt ausbilden und äußerlich an andern Dingen hervorbringen kann [2]. Dieſe beiden Grade des Seins ſind nun weſentlich von einander abgeſondert und es iſt kein Übergang aus dem einen in den andern möglich. Das Unvernünftige kann nie

---

1) De ord. II, 31. — Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere. — — Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. Ib. 35. Derſelbe Unterſchied iſt zwiſchen dem intellectuale und dem intelligibile; doch wird dieſer de gen. ad lit. XII, 21 ſo genommen, daß intelligibile nur das ſein ſoll, quod solo intellectu percipi potest, woraus ſich denn ergiebt, daß alles intelligibile auch intellectuale iſt.

2) De civ. d. XI, 2.

vernünftig werden und das Vernünftige, wie ſehr es ſich auch verſchlechtern möge, kann nie zum Grade des Unvernünftigen herabſinken. Selbſt der Teufel verliert doch ſein vernünftiges Leben nicht, wenn er auch wollte [1].

Was nun weiter die unvernünftige Schöpfung betrifft, ſo hindert uns nichts in dieſer die größeſte Mannigfaltigkeit der Gradunterſchiede anzunehmen; aber ein jeder fühlt auch ſogleich heraus, daß die Bedeutung der weſentlichen Gradunterſchiede für die Betrachtung der Welt dadurch ſehr herabgeſetzt iſt, daß ſie in der vernünftigen Schöpfung verſchwindet und nur in der unvernünftigen Schöpfung ſich behaupten kann. Denn das Unvernünftige iſt ja dem Auguſtinus weſentlich nur ein Mittel, das Vernünftige dagegen der Zweck der Welt. Deswegen wird man auch nicht erwarten, daß er auf die Unterſuchung dieſer noch übrigen Gradunterſchiede weitläuftig ſich einlaſſen werde. Er führt ſie wieder auf zwei Hauptgrade zurück, welche nichts Mittleres zwiſchen ſich zulaſſen. Das Unvernünftige iſt entweder belebt oder unbelebt, und im erſten Fall wohnt ihm eine belebende Seele bei, im andern Fall iſt es nur Körper. Zwiſchen Körper und Seele iſt nichts Mittleres; denn jener iſt das, was belebt wird, dieſe das, was belebt [2]. Das Belebte iſt ſeiner Natur nach vollkommen und höherer Art, als das Unbelebte; denn dieſem fehlt das Leben, welches jenes hat, während jenem nichts von dem abgeht, was dieſem zukommt. Die Seele aber giebt dem Beſeelten ſeinen Vorzug vor dem

---

[1] De civ. d. XI, 11.

[2] De div. qu. 83 qu. 51, 2; qu. 54, wo ein weitläufiger Beweis geführt wird.

Unbeſeelten; ſie beherſcht den Körper und deswegen muß ſie auch höherer Art ſein, als dieſer. Ihr kommt Freiheit der Bewegung zu, und wenn dieſe auch misbraucht werden kann, ſo bildet ſie doch an ſich einen Vorzug, ſo daß wir auch die niedrigſte Seele noch höher ſtellen müſſen als den höchſten Körper [1].

Betrachten wir nun dieſen Punkt in der Feſtſtellung der Gradunterſchiede, ſo werden wir durch ſeine Bedeutung auch nur darin beſtätigt werden, daß es mit allen dieſen Unterſuchungen dem Auguſtinus doch weſentlich nur auf die Feſtſtellung der Lehren ankommt, welche das vernünftige Leben betreffen. Denn in die Unterſuchung über dieſes greift unſtreitig auch der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele ſehr bedeutend ein. Faſſen wir aber alles zuſammen, was nun von weſentlichen Gradunterſchieden feſtſtehen geblieben iſt, ſo läuft es eben nur auf die drei Beſtandtheile hinaus, aus welchen der Menſch nach Platoniſcher Lehre zuſammengeſetzt iſt. Auguſtinus billigt die Meinung des Platon, daß die Seele nicht ohne Körper ſein könne [2]. Da aber den Thieren auch eine Seele beiwohnt, welche doch des Ewigen nicht theilhaftig iſt, wie die menſchliche, ſo müſſen wir von der Seele oder dem Geiſte noch die Vernunft (mens, ratio) unterſcheiden [3]. Alle Bemühungen um die weſentlichen Gradunterſchiede führen alſo nur zu den Unterſcheidungen, welche das zuſammengeſetzte Weſen des Menſchen erhellen ſollen. Dies iſt der Natur dieſer ausſchließlich kirchlichen

---

[1] De lib. arb. III, 15 sq.; de vera rel. 22.

[2] De civ. d. XXII, 27.

[3] De lib. arb. II, 8 sqq.

Richtung in den Forſchungen des Auguſtinus entſprechend. Sein Beſtreben bezweckt weſentlich nur den vernünftigen Dingen und hauptſächlich dem Menſchen, welcher die Kirche bilden ſoll, ihre richtige Stelle in der Welt anzuweiſen. Zu dieſem Zwecke iſt es aber nothwendig einen Gradunterſchied feſtzuhalten als im Weſen der Dinge liegend, denn das vernünftige Leben iſt gebunden an den Gegenſatz zwiſchen dem Niedern und dem Höhern, indem es ſowohl dem einen, als dem andern ſich zuwenden kann. Es ſollte ſich dem Höhern, d. h. Gott anſchließen, ihm in vernünftiger Einſicht als ſeinem Herrn dienend, in ihm ſeine Ordnung und ſein Geſetz findend; aber es kann auch dem Körper ſich zuwenden, welcher weniger iſt als die Vernunft und ihm unterworfen werden ſollte [1]. Hierdurch ſind alſo zwei Grade der Dinge als nothwendig geſetzt, das Vernünftige und das Unvernünftige; welche Unterſchiede aber auch in dieſem letztern noch hervortreten mögen, ſo ſind ſie doch nur unbedeutend; denn das Unvernünftige erſcheint nur als ein Mittel, welches vorhanden ſein muß, damit die Freiheit des Willens es in der Wahl habe, dem ewigen Geſetze Gottes und den Geboten der Vernunft zu folgen oder den ſinnlichen Dingen ſich zuzuwenden, welche ihr untergeordnet ſein ſollten [2]. Es kommt dabei aber nicht darauf an, welchen Graden der ſinnlichen Dinge ſie ſich anſchließt. Die Seele ſtellt ſich alsdann nur als der mittlere Grad des Daſeins dar, in welchem der Grund der Bewegung ſich findet;

---

[1] De mus. VI, 12 sq.; de quant. an. 80.

[2] De quant. an. l. l.

weil ohne eine ſolche die Freiheit ſich weder der einen noch der andern Seite zuwenden könnte.

Aber wir werden hieraus auch entnehmen müſſen, daß in demſelben Maße, in welchem zufolge der allgemeinen Richtung der Auguſtiniſchen Lehre die Bedeutſamkeit der weſentlichen Gradunterſchiede verſchwindet, dagegen das Gewicht der Gradunterſchiede in der Entwicklung der Dinge zunimmt. Denn auf dieſe kommen doch unſtreitig die Unterſchiede zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zwiſchen Guten und Böſen zurück, und die Ordnung der Welt, welche aus dieſen Gradunterſchieden ſich ergeben ſoll, wird ohne Zweifel den Charakter einer ſittlichen Ordnung an ſich tragen müſſen. Aber indem nun Auguſtinus die Mannigfaltigkeit dieſer Unterſchiede hervorhebt, muß es uns zu einem nicht geringen Anſtoß gereichen, daß er das Gute mit dem Schönen nach alterthümlicher Anſicht gleich ſetzt. Denn indem er die Verſchiedenheit der Dinge nach den mannigfaltigſten Graden vom höchſten bis zum niedrigſten als ein nothwendiges Erforderniß für die Schönheit der Welt verlangt, ergiebt ſich als eine unabweisliche Folgerung, daß auch der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem in allen ſeinen Graden nothwendig von Gott geſetzt ſei. Auguſtinus hütet ſich freilich dieſe Folgerung geradezu auszuſprechen; aber eine gute Zahl ſeiner Sätze ſtreift doch nahe genug an dieſelbe an. Zu allen den Graden der Dinge, welche die Welt erfüllen ſollen, gehört auch das Elend der Sünder, welches doch immer noch ein höherer Grad des Daſeins iſt, als das unvernünftige Geſchöpf [1].

---

[1] De lib. arb. III, 24 sq.

Offenbar trägt es einen ſtarken Beigeſchmack der alten Philoſophie an ſich, wenn gelehrt wird, daß zur Schönheit der Welt auch die Gegenſätze gehören und deswegen Gott Geſchöpfe hervorgebracht habe, von welchen er wußte, daß ſie ſündigen würden, damit durch den Gegenſatz dieſer gegen die Guten die Welt wie eine ſchöne Rede durch Gegenſätze geſchmückt werde[1]. Nicht unnütz iſt das Böſe in dieſer Welt, ſondern es dient dem Guten; es dient dazu, daß durch die Vergleichung des Reiches Gottes mit dem Reiche der Sünde jenes um ſo heller hervorglänzt[2]. Das Böſe alſo darf in der Welt nicht fehlen. Es wird von Gott zum Guten gebraucht und ſeiner Ordnung eingefügt[3]. Was von Gott ſich losſagt, iſt doch nicht ohne Gott, ſondern wird von ihm feſtgehalten[4]. Zwar wenn man es außer ſeinem Zuſammenhange betrachtet, ſo erregt ſein Anblick Abſcheu; wenn wir es aber an ſeiner Stelle aufzufaſſen wiſſen, ſo zeigt ſich, daß es nirgends vorkommt, wo es nicht ſein ſollte. Es iſt zu vergleichen mit den Barbarismen und Solöcismen, welche die Dichter lieben, um dadurch größere Schönheiten hervorzubringen. Damit eröffnet ſich uns der Glaube an eine verborgene Ordnung, welcher es angehört [1]. Das Ganze der Welt iſt auch mit Einſchluß der Sünder ſchön, ſo wie ein ſchönes Gemälde durch die ſchwarze Farbe, welche an ihrer Stelle ſteht, nicht befleckt wird [2]. Auf drei Dingen beruht die untadelhafte Schönheit der Welt, auf der Verdammung der Sünder, auf der Übung der Gerechten und auf der Vollkommenheit der Seligen [3]. Zu der Schönheit der Welt gehört auch das ewige Feuer der Hölle, obgleich es den Verdammten zur Strafe gereicht [4]. Man wird ſchwerlich leugnen können, daß nur zum Theil dieſe Äußerungen ungezwungen in dem Sinne zu deuten ſind, daß ſie nur bedingungsweiſe die Einordnung des Böſen in die ſchöne Zuſammenſetzung der Welt behaupten ſollen, obwohl andere Äußerungen des Auguſtinus in einem ſolchen Sinne lauten. So unterſcheidet er die ſchöpferiſche und die ordnende Thätigkeit Gottes wie den göttlichen Willen, welcher auf den Zweck gerichtet iſt, und das, was Gott zuläßt und nur als

---

[1] De civ. d. XI, 18. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulcritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulcritudo componitur. De ord. I, 18. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit, ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jucundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulcritudo figuratur.

[2] De civ. d. XVII, 11; enchir. 3. Etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

[3] De civ. d. XIV, 27.

[4] De ord. II, 20.

---

1) De ord. II, 11. Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet. Ib. 12 sqq.

2) De civ. d. XI, 23, 1.

3) De vera rel. 44. Et est pulcritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum.

4) De civ. d. XII, 4.

Mittel gebraucht; jener aber ſoll das Gute allein angehören, dieſer nicht allein das Gute, ſondern auch das Böſe, welches gegen die Ordnung des Ganzen ſich empöre, aber von ihr dennoch überwältigt werde [1]. Da äußert er ſich, faſt in der Weiſe der Stoiker, daß der Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen darin beſtehe, daß jene die Ordnung halten, dieſe aber von der Ordnung gehalten werden [2]. Allein dringen wir tiefer in den Zuſammenhang der Gedanken ein, ſo müſſen wir geſtehn, daß dieſe vorſichtige Zurückhaltung, welche nur eine mittelbare Verbindung zwiſchen dem Böſen und zwiſchen Gott geſtatten will, mit den Grundſätzen des Auguſtinus uns kaum vereinbar ſcheint. Betrachten wir noch einmal die enge Verbindung, welche er zwiſchen der Schönheit und Ordnung der Welt und zwiſchen der Gerechtigkeit Gottes findet. Die Gerechtigkeit iſt ihm die innere Schönheit, von welcher alle äußere Schönheit der Verhältniſſe ausgeht, wie beim Menſchen, alſo auch bei Gott [3]. Die Gerechtigkeit aber, wie früher bemerkt, ſchließt die Vertheilung der verſchiedenen Grade des Daſeins nach dem verſchiedenen Werthe der Dinge in ſich und zu den verſchiedenen Graden gehört auch das Beſſere und das Schlechtere; damit daher die Gerechtigkeit Gottes ſei, wird auch das Beſſere und das Schlechtere in der Welt ſein müſſen. Wenn nun auch das Böſe vor der Sünde und dem Willen der vernünftigen Weſen nicht war, ſo wußte doch Gott vorher, daß es ſein würde, und ſein gerechter Beſchluß es der Ordnung der Welt einzufügen, wohnte ihm von Ewigkeit bei, ſo daß ſeine Gerechtigkeit in der Strafe des Böſen zwar erſt in ſpäterer Zeit zur Anwendung kam, aber doch zu den ewigen Eigenſchaften Gottes zu rechnen iſt [1]. So gewiß daher Gott gerecht iſt, ſo nothwendig ſind auch die Unterſchiede des Guten und des Böſen, der Belohnung und der Strafe in dieſer Welt. In einigen Geſchöpfen muß ſich die barmherzige Gnade, in andern die rächende Gerechtigkeit Gottes offenbaren [2]. Man darf auch nicht daran zweifeln, daß dieſe Unterſchiede der guten und der böſen Geiſter in dem ewigen Verſtande Gottes von Anbeginn der Welt geſetzt und begründet ſind.

---

[1] De mor. Man. 9; de div. qu. 83 qu. 79, 1; conf. I, 16. Deus ordinator et creator omnium rerum naturalium, peccatorum autem tantum ordinator. De ord. II, 23; de civ. d. XI, 17. Optimus creator — — justissimus ordinator.

[2] De mus. VI, 46. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri.

[3] Ep. 120, 20.

In der That begegnet uns nun hier etwas Unerwartetes, was wir aber doch wohl hätten vorherſehen können. Wir ſahen zuvor, wie großen Werth Auguſtinus auf die weſentlichen Gradunterſchiede legte; bei genauerer Unterſuchung fanden wir jedoch, daß dieſe Gradunterſchiede wenigſtens in dem Theile der Schöpfung, welcher allein ihm einen ſelbſtändigen Werth hat, in der vernünftigen Schöpfung, ihm unter den Händen verſchwanden und nur noch Gradunterſchiede in und aus der Entwicklung der Dinge hervorgegangen ihm übrigblieben; allein jetzt hat uns unſere Unterſuchung noch weiter geführt und es hat ſich ergeben, daß dieſe erſt aus der Entwicklung hervorgegangenen Gradunterſchiede die weſentlichen und nothwendigen ſind. Denn in der Erzeugung und Vollendung dieſer Unterſchiede beſteht dem Auguſtinus der Zweck der Welt, welcher doch gewiß in dem urſprünglichen Rathſchlage Gottes beſchloſſen ſein wird. Auguſtinus nemlich ſchlägt ſich keineswegs zu der Partei, welche wir bei den morgenländiſchen Kirchenvätern vorherſchend gefunden haben, anzunehmen, daß in irgend einer Weiſe das Böſe aufhören werde. Weder läßt er zu, daß es allein als ein Mittel angeſehn werde, welches zuletzt untergehn würde, wenn es ſeinen Zweck erfüllt hätte, noch verſtattet er eine endliche Bekehrung der böſen Geiſter in Ausſicht zu ſtellen. Gegen die erſte Annahme erinnert er daran, daß am Böſen, welches keine Naturerſcheinung, ſondern im Willen eines freien und geiſtigen Weſens gegründet ſei, kein Geiſt zu Grunde gehe, wie ſchon Platon bemerkt hatte; denn das geiſtige Weſen ſei unſterblich [1]). Die andere Annahme dagegen ſcheint ihm nur aus einem unzeitigen Mitleiden hervorgegangen zu ſein [2]). Daher iſt iſt es ihm gewiß, daß geiſtige Weſen, wenigſtens der Teufel und ſein Anhang [3]), zu ewiger Verdammniß beſtimmt ſind; es muß eine Vollendung des Böſen geben, wie eine Vollendung des Guten, ein höchſtes Gut und ein höchſtes Böſes [4]). Fügen wir nun noch hinzu, daß

---

[1] De ord. I, 19; II, 22 sq.

[2] De civ. d. XXI, 12. — ut in quibusdam demonstretur, quid valeat misericors gratia, in ceteris, quid justa vindicta.

---

1) De civ. d. XI, 12.

2) Ib. XXI, 17; enchir. ad Laur. 29.

3) De civ. d. XXI, 24, 1.

4) Ib. XIX, 1. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit, et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducat.

Auguſtinus auch in der ewigen Verdammung Grade unterſcheidet, ja ſogar in der Beſeligung, obgleich ſie ihm ſonſt eine völlige Gleichheit der Guten zu verſprechen ſcheint, nicht gänzlich alle Verſchiedenheit ausſchließt [1]), ſo ſehen wir wohl, daß die Nothwendigkeit einer Mannigfaltigkeit der Grade ihm auf das Feſteſte eingeprägt iſt, daß ſie ihm unentbehrlich erſcheint wie für die Schönheit, ſo für die Vollendung der Welt. Wenn wir auf dieſe letztere ſehen, ſo hilft es auch gewiß nicht auf den Nutzen des Böſen für das Gute ſich zu berufen, daß z. B. auch die Ketzereien dazu gut ſind die Wahrheit deutlicher an den Tag zu bringen [2]), ſondern wir finden uns hier auf die Nothwendigkeit ewiger Unterſchiede im Grade des Daſeins zurückgeführt. Gott weiß ſie vorher. Was iſt aber dieſes Vorherwiſſen anders als ſein ewiger Verſtand? In ihm iſt jedes Geſchöpf vorgebildet und begründet. So finden wir dieſe Anſichten in der engſten Verbindung mit der Ideenlehre des Auguſtinus.

Überraſchend mag es uns nun allerdings ſein, wenn man dieſe Gedanken verfolgt, zu finden, daß der Gradunterſchied nicht allein der zeitlichen Entwicklung, ſondern dem Weſen der Dinge, wie ſie in Gott vorgebildet ſind, alſo dem Ewigen angehört, ja daß der ſittliche Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem einen ſtärkern Abſchnitt unter den Dingen ihrer ewigen Wahrheit nach machen ſoll, als der natürliche Unterſchied zwiſchen den Arten und Gattungen. Zwar das Böſe ſetzt uns nicht zu dem Grade des

---

1) Enchir. ad Laur. 23; 29; de civ. d. XXII, 30, 2.

2) De civ. d. XVI, 2; de dono persev. 53.

Unvernünftigen herunter, denn die niedrigſte Seele iſt noch immer dem höchſten Körper vorzuziehen, die vernünftige Seele auch in der Sünde und der ewigen Verdammniß dem unvernünftigen Thiere und die verdammte Seele ſollte noch dankbar ſein ihrem Schöpfer wegen ſeiner Güte gegen ſie, dafür daß er das Sein ihr geſchenkt hat, denn es ſei beſſer elend ſein als nicht ſein [1]; allein die Unterſchiede zwiſchen Engel und Menſch, obgleich es ſchien, als ſollten auch ſie im ewigen Verſtande Gottes weſentlich beſtehen, ſollen doch in der That verſchwinden, wenn, wie früher geſagt, der Unterſchied zwiſchen guten und böſen Menſchen größer ſein ſoll, als der Unterſchied zwiſchen Menſchen und Engeln, wenn die guten Menſchen den Engeln gleich werden und die Stelle der gefallenen Engel erſetzen ſollen. Aber, wie ſchon früher geſagt, das Unerwartete hätten wir vorausſehen können. Denn ſehen wir auf den allgemeinen, kirchlichen Charakter der Auguſtiniſchen Lehre, ſo müſſen wir es natürlich finden, daß die natürlichen Ordnungen ihr bei Weitem weniger bedeuten, als die Ordnungen des ſittlichen Lebens. Da nun dieſes überall an die einzelnen Perſonen zunächſt ſich hält, deren Wille das ſittliche Leben geſtaltet, ſo iſt es auch weſentlich eine die Perſonen betreffende Ordnung, welche ſich zuletzt in der Welt herausſtellen muß, eine Ordnung, welche nur durch das allgemeine Band der Kirche im Gegenſatz gegen das Reich der weltlichen Mächte zuſammengehalten wird. Das Auffallende hierbei iſt nur darin zu ſuchen, daß Auguſtinus in ſeiner Lehre von der Welt die Platoniſche Ideenlehre an die Spitze ſtellt und ſie ausdrücklich auf die ewigen Geſetze der Arten und Gattungen deutet, obgleich ihm dieſe natürlichen Unterſchiede im Verlaufe ſeiner Unterſuchung als verſchwindende erſcheinen. Es läßt ſich nicht verkennen, daß hierdurch Elemente in die Weltanſicht des Auguſtinus gekommen ſind, welche wenigſtens nur eine ungenügende Verarbeitung erhalten haben. Das Ende der Weltentwicklung, wie er es beſchreibt, entſpricht der Ewigkeit der allgemeinen Begriffe nicht. Man kann es daher in einem beſſern Einklange mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen finden, daß er in ſeiner Deutung der Ideenlehre auf die Ewigkeit der individuellen Begriffe ein beſonderes Gewicht legte.

---

[1] De civ. d. XIX, 13, 1; de vera rel. 26; 78; de lib. arb. III, 15 sqq.; 18. Ex illo igitur, quod etiam ingratus habes, quod sis, creatoris laudo bonitatem; ex illo autem, quod pateris ingratus, quod non vis, ordinatoris laudo justitiam.

Wenn wir aber der ausſchließlich kirchlichen Richtung der Auguſtiniſchen Lehre gedenken, ſo muß dies auch daran uns erinnern, daß die Kosmologie in ihr nur eine untergeordnete Stellung haben konnte. Der Kirche kommt es weſentlich auf den Menſchen an; die übrige Welt iſt ihr nur Schauplatz und Gegenſtand der menſchlichen Handlungen und Schickſale; ſollte ſie noch von andern vernünftigen Weſen oder Zwecken der Welt wiſſen, ſo blickt ſie doch nur nebenbei auf ſie oder ordnet ſie gar dem Menſchen unter. Daß Auguſtinus das erſtere thut, haben wir ſchon geſehn. Denn bei dem Gewichte, welches ihm der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem hat, iſt es nichts Geringes, wenn er eingeſteht, daß er die Entſtehung des Böſen unter den Engeln ſich nicht erklären könne. Er ſagt es auch geradezu heraus, indem er die Unterſuchung über die Engel, ihre Verſchiedenheiten, ihre Natur und dergleichen mehr zu den überſchwenglichen Fragen verweiſt, über welche er gern ſeine Unwiſſenheit bekennt [1]. Wenn er um das Geſchick und die Natur des Teufels ſich angelegentlicher bekümmert, ſo geſchieht es wohl nur um den Zuſammenhang anzudeuten, in welchem das Böſe im Menſchen mit den übrigen weltlichen Entwicklungen ſteht. Haben wir nun dieſen Punkt im Auge, ſo werden wir es begreiflicher finden, warum Auguſtinus ſo leicht mit dem Unterſchiede der Arten und Gattungen umſpringt; denn ihm kommt es weſentlich nur auf eine Art an, auf die Menſchen. Seine ganze Lehre von der Welt verfolgt weſentlich nur den Zweck uns den Menſchen in ſeinem Leben und Weſen begreiflich zu machen. Wir müſſen daher auch ſeinen Unterſuchungen über dieſen Punkt unſere beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden.

Fünftes Kapitel.

Über den Menſchen.

Wenn Auguſtinus den Menſchen auch nicht als den einzigen Zweck der Welt anſieht, ſo erblickt er doch in ihm einen der vorzüglichſten Zwecke der Schöpfung. Daher muß er auch von ſeinem Schöpfer auf das beſte ausgeſtattet ſein. Sein weſentlicher Vorzug vor andern lebendigen Geſchöpfen der Erde iſt es aber, daß er in der

---

[1] Enchir. ad Laur. 15.

Seele, welche ſeinen Leib belebt, einen vernünftigen Geiſt erhalten hat. Hierin beſteht das Bild Gottes im Menſchen, denn Gott iſt ein vernünftiger Geiſt [1]. Mit einem Körper mußte freilich dieſe Vernunft verbunden ſein und deswegen auch mit einer Seele, welche den vernünftigen Geiſt mit dem Leibe verbindet, denn der Leib gehört zur Natur des menſchlichen Geiſtes, ſo wie das Handeln zum Denken gehört [2]; aber der Körper war urſprünglich der Vernunft durchaus unterworfen und gehorſam, ſo daß er keine Laſt für den Menſchen wurde, wie es in unſerm gegenwärtigen Zuſtande der Fall iſt; er war dem vernünftigen Geiſte als ein Diener gegeben, welcher keine andere Bewegungen in ſich zuließ, als die, welche die Vernunft wollte; denn noch hatte ſich die Ordnung der Dinge nicht verkehrt, noch herſchte die Gerechtigkeit in allen Stücken, einem jeden ſeine gebührende Stelle anweiſend. Daher war auch die Seele von keiner Begierde erfüllt, welche gegen die Vernunft anſtrebte [3]. Wir ſehen, daß wir es hier mit Forderungen zu thun haben, welche davon ausgehen, daß die Gerechtigkeit und Güte Gottes in ſeiner Schöpfung vollkommen ſich erweiſen müſſe. Dazu gehört es denn nicht minder, daß auch die übrige ſchlechtere Natur dem vernünftigen Menſchen unterworfen ſein mußte. Der Menſch lebte da im Paradiſe, in welchem

---

1) De civ. d. XI, 2; de trin. XII, 12. Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem.

2) De civ. d. XXII, 27; de div. qu. 83 qu. 58, 2. Nam et actio temeraria est sine cognitione et sine actione ignava cogitatio.

3) De civ. d. XIII, 16, 1; de peccat. mer. II, 36.

alles ſeinem vernünftigen Begehren entgegen kam, alles ſeiner Herrſchaft unterworfen war, ohne irgend eine Störung des Schmerzes oder der Krankheit ein glückſeliges Leben [1]. Da war keine Zwietracht zwiſchen dem vernünftigen Geiſte und dem Fleiſche und deswegen auch keine Urſache des Todes [2]. Der Menſch konnte zwar ſterben, wie die Erfahrung gezeigt hat, aber er würde nicht geſtorben ſein, wenn er nicht geſündigt hätte und aus dem Paradiſe vertrieben worden wäre. So groß war die Glückſeligkeit dieſes Ortes, daß ſie durch keinen Tod getrübt werden konnte [3]. Auf das anſchaulichſte und weitläuftigſte ergeht ſich die Phantaſie des Auguſtinus in Schilderungen dieſer Zuſtände vor der Sünde, ja in Unterſuchungen über die Möglichkeiten, welche ſich als unmöglich erwieſen haben. Sie bezeugen uns die Feſtigkeit ſeiner Überzeugung davon, daß von Natur alles in Ordnung und Einklang iſt, daß eine völlige Übereinſtimmung des Naturgeſetzes mit dem vernünftigen Willen des Menſchen und der ſittlichen Ordnung des Lebens ſtattfinden würde, wenn nicht der verdorbene Wille des Menſchen den Zwieſpalt und die Unordnung, wenigſtens von ſeiner Seite, in die Welt gebracht hätte [4]. Selbſt die ausgezeichnetſte Weisheit legt Auguſtinus dem Adam im Paradiſe bei, welcher ja allen Dingen ihre Namen bei-

---

1) De civ. d. XIV, 10; op. imperf. c. Julian. VI, 16.

2) Op. imp. c. Jul. IV, 19; VI, 16.

3) De civ. d. XIII, 12 sq. Auguſtin unterſcheidet zwiſchen posse non mori und non posse mori. De corr. et grat. 33. Jenes iſt die immortalitas minor, dies die immortalitas major. Op. imp. c. Jul. VI, 30; enchir. ad Laur. 38.

4) Op. imp. c. Jul. VI, 16. Vitium contra naturam est.

gelegt habe, eine Weisheit, welche an Schnelligkeit des Geiſtes alles übertroffen habe, was jetzt die ausgezeichnetſten Menſchen leiſten; denn ihm war es keine Mühe zu denken und zu lernen, da er von keinem widerſpenſtigen Fleiſche, von keiner ſinnlichen Begierde gedrückt wurde. Wir bemerken jedoch, daß Auguſtinus dadurch keineswegs es ausſchließen will, daß doch auch im Paradiſe ein Fortſchritt in der Erkenntniß, eine Entwicklung des Geiſtes ſtattfinden mußte. Er nimmt an, Adam würde auch im Paradiſe etwas gelernt haben, was ſeinem Leben zum Nutzen gereicht hätte, aber ohne Mühe und ohne Schmerz, indem Gott und ſeine eigene ſelige Natur ihn alles gelehrt haben würden [1].

Denn weit entfernt iſt er doch davon, jenen erſten Zuſtand des Menſchen für etwas Vollkommenes zu halten. Nur würde der Menſch, wenn er nicht geſündigt hätte, ohne Tod und ohne Kampf zur vollkommenen Seligkeit gelangt ſein. Daß aber der Menſch ſündigen konnte, das beweiſt, daß ſeine Seligkeit im Paradiſe nicht ſicher und alſo auch nicht vollkommen war [2]. Gott hätte nun freilich den Fall der Menſchen wie der Engel verhindern können; denn was wäre ſeiner Allmacht unmöglich geweſen? — aber er wollte es nicht, er wollte ſeinen vernünftigen Geſchöpfen nicht die Macht zu ſündigen rauben, damit offenbar würde, wie viel Übel ihr Stolz und wie viel Gutes ſeine Gnade bewirken könne [3]. Die Freiheit des Willens iſt daher den vernünftigen Geſchöpfen verliehen

---

1) Op. imp. c. Jul. V, 1; VI, 9.
2) De civ. d. XI, 12; XIV, 10.
3) Ib. XIV, 27.

worden; ſie gehört zum Weſen der Vernunft. Doch konnten die vernünftigen Geſchöpfe nicht eine ſo vollkommene Freiheit des Willens erhalten, wie der Schöpfer ſie hat, vielmehr mußten ſie als Geſchöpfe eine veränderliche Freiheit haben. Es gehörte zur Ordnung der Welt, daß ein vernünftiges Weſen wurde, welches zwar nicht ſündigen konnte, dem es aber nicht nothwendig war nicht zu ſündigen, und es war beſſer, daß wir zu Knechten Gottes würden, welche nicht gezwungen, ſondern freiwillig ſeinen Willen thäten [1].

Seine Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens bildete Auguſtinus im Streite gegen Pelagius und deſſen Anhänger aus. Wir haben jedoch keine Urſache auf die Lehre der Gegner des Auguſtinus weitläuftiger einzugehn, da ſie nichts Neues von Bedeutung in die Unterſuchung brachte und in philoſophiſcher Rückſicht wenig ausgebildet iſt. Ihr Weſen läßt ſich auf das Beſtreben zurückführen, die Unterſuchung über die Wirklichkeit des Guten und des Böſen fern zu halten von der Frage nach dem Grunde dieſes Gegenſatzes in Gott. Pelagius unterſcheidet dreierlei, das Können, das Wollen und das Sein des Menſchen. Das Können, d. h. das Vermögen (possibilitas) gut oder böſe zu ſein hat Gott gegeben, die beiden andern Punkte aber, das Wollen des Guten oder des Böſen und das Gut- oder Böſeſein ſieht er nur als eine Sache des Menſchen an [1]. Er ſetzt dabei freilich auch eine Beihülfe Gottes in der Vollziehung des Guten, läßt ſich aber nicht weiter darauf ein die Regierung Gottes in der Erhaltung der Welt und in der Entwicklung der menſchlichen Geiſteskräfte genauer zu beſtimmen. Dem Auguſtinus mußte dieſe Anſicht als eine oberflächliche erſcheinen, da ſeine Forſchung vielmehr darauf ausgeht die Welt in allen ihren Stücken als ein Werk der göttlichen Wirkſamkeit zu erkennen. Dieſes Streben muß natürlich bei den Dingen, welche den höchſten Werth haben, nicht weniger hervortreten, als bei den Dingen der niedern Grade. Auch die vernünftigen Weſen daher erſcheinen ihm als durchaus abhängig von Gott; ſie vermögen nichts zu wollen oder zu ſein, was Gott nicht wollte und vollbrächte. Sie ſind Werke ſeiner Gnade oder ſeiner Gerechtigkeit. Auch das Wollen der Geſchöpfe bewirkt Gott in ihnen, möge es durch äußere Einwirkungen veranlaßt werden oder durch ihre innerliche Thätigkeit ſich vollziehen [2]. Daher bedarf der Menſch auch im Paradiſe des Beiſtandes Gottes zum Guten 1) und es iſt in ihm überhaupt nichts, was nicht von Gott wäre.

---

[1] De div. qu. 83 qu. 2. Hominem ergo deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit, quod erat ipse. Melior autem homo est, qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit. De vera rel. 27; enchir. ad Laur. 28.

---

[1] Ap. August. de grat. Chr. 5. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ib. 18. Habemus autem — possibilitatem utriusque partis a deo insitam.

[2] De div. qu. 83 qu. 68, 5. Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle deus operetur in nobis.

So verhehlt ſich denn auch Auguſtinus nicht, welche Schwierigkeiten dem Begriffe der Freiheit für unſere Denkweiſe entgegen ſtehn, wenn wir nicht in oberflächlicher Weiſe die Wirkſamkeit Gottes als eine irgendwie beſchränkte uns vorſtellen. Ja wir dürfen wohl ſagen, daß er, ſeiner Neigung gemäß die Thätigkeiten Gottes in anſchaulicher Weiſe ſich darzuſtellen, in der Richtung dieſe Schwierigkeiten zu verſtärken etwas zu weit geht. Dies geſchieht, indem er die Wirkungen Gottes in uns wie phyſiſche Wirkungen zu faſſen ſucht. So ſtellt er alle Seelen als Lebensgeiſter und Gott als den allgemeinen Lebensgeiſt ſich vor, welcher alles belebe, indem er alles ſchaffe und jedem Willen ſeine Macht verleihe. Daher, lehrt er, vermögen alle Begehrungen unſeres Willens ſo viel, als Gott wollte, daß ſie vermöchten, als er wollte und vorherwußte, ſo daß ſie alles vollbringen werden, was Gott wollte, weil er vorherwußte, daß ſie es vollbringen würden; denn ſein Vorherwiſſen kann nicht irren 2). Dieſe Lehre beruht auf jener idealiſtiſchen Rich-

---

1) De civ. d. XIV, 27; enchir. ad Laur. 28.

2) De civ. d. V, 9, 4. At per hoc efficitur non esse causas efficientes omnium, quae fiunt, nisi voluntarias, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. — — Spiritus ergo vitae, qui vivificat omnia creatorque est omnis creati spiritus, ipse est deus. — — Qui enim non est praescius omnium futurorum, non est utique deus. Quapropter et voluntates nostrae tantum valent, quantum deus eas valere voluit atque praescivit, et ideo, quidquid valent, certissime valent, et quod futurae sunt, ipsae omnino futurae sunt, quia volituras atque futuras ille praescivit, cujus praescientia falli non potest.

tung, welche wir beim Auguſtinus ſchon ſonſt bemerkt haben, indem ſie alles andere außer der Vernunft nur als Werkzeug betrachtet, welchem in der That keine eigene Wirkſamkeit und kein eigenes Sein zukomme. Aber ſie faßt eben deswegen auch die Wirkſamkeit der vernünftigen Weſen in einer Weiſe auf, welche den Unterſchied der Vernunft und der Lebenskraft wenigſtens ohne ſichere Abgränzung läßt [1], ja in Gefahr geräth ihn zu verwiſchen, weil alles von dieſer Seite betrachtet in Vernunft oder in Natur ſich verwandelt. Doch iſt dieſe Darſtellungsweiſe beim Auguſtinus keineswegs herſchend, wie zu erwarten war, da ſie dem Phyſiſchen ſich zuwendet. Bedenklicher jedoch iſt der Punkt, welcher mit ihr in Verbindung erſcheint und auch ſonſt beim Auguſtinus, wie bei andern Kirchenvätern, vorwaltet, daß der freie Wille vom Vorherwiſſen Gottes abhängig gemacht wird, beſonders wenn Auguſtin das Vorherwiſſen Gottes auch mit der Divination in Zuſammenhang findet, ſo daß er ſogar äußert, er möchte lieber die Aſtrologie, welche er ſonſt als Aberglauben verwirft, annehmen, als das Vorherwiſſen Gottes aufgeben [2]. Denn dieſe Verbindung zwiſchen Vorherwiſſen und Vorherſagen ſetzt doch offenbar voraus, daß jenes wie dieſes als ein zeitliches vorgeſtellt wird, und die nothwendige Folge davon iſt, daß der ſpätere Wille als abhängig vom frühern Wiſſen Gottes erſcheint. Man darf ſich nicht verleugnen, daß dieſe Dar-

---

1) Daher wird a. a. O. den unvernünftigen Thieren auch eine Art des Willens zugeſchrieben: si tamen appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi etc.

2) Ib. V, 9, 1.

ſtellungsweiſe der gemeinen Vorſtellung von der Allwiſſenheit Gottes zu viel nachgiebt, und es läßt ſich vorherſehn, daß dieſe Vorſtellung, in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung hereingezogen, nur Verwirrung anrichten werde. Doch verhindert ſie den Auguſtinus nicht den richtigen Punkt im Auge zu behalten, von welchem aus die Allmacht und die Allwiſſenheit Gottes mit der Freiheit der Geſchöpfe in Einklang gebracht werden kann. Sehr entſchieden ſetzt er ſich der Anſicht entgegen, daß die Nothwendigkeit, das Wort in ſeiner weiteſten Bedeutung genommen, alles deſſen, was iſt, die Freiheit aufheben müſſe. Denn ſonſt würde ſogar Gottes Allmacht nicht frei ſein, weil ſie nothwendig Gott zukommt, ſonſt würde auch der Wille nicht frei ſein, weil er nothwendig frei iſt und nothwendig ſein Wollen vorherſieht [1]. Dies bezweckt zu vermeiden, daß die äußere Nothwendigkeit mit der Nothwendigkeit, welche im Weſen eines Dinges liegt, verwechſelt werde. Dem Willen iſt es nothwendig, d. h. weſentlich frei zu ſein, ſollte er auch das äußere Vollbringen nicht haben; er bleibt dennoch der Wille deſſen, welcher ihn will, dieſem zuzuſchreiben als ſeine eigene That; äußere Urſachen daher können den Willen ſeiner Freiheit nicht berauben [2]. Die Ordnung der Urſachen hebt alſo die Freiheit in keiner Weiſe auf, weil ſie ſo geſetzt iſt, daß die freien Urſachen darin ihre Stelle haben. Der freie

---

[1] De civ. d. V, 10, 1; de lib. arbitr. III, 6.

[2] De civ. d. l. l. Nam si voluntas tantum esset, nec posset, quod vellet, potentiore voluntate impediretur; nec sic tamen voluntas, nisi voluntas esset, nec alterius, sed ejus, qui vellet, etsi non posset implere, quod vellet.

Wille des Menſchen iſt nemlich nicht eine Wirkung, ſondern ſelbſt eine Urſache und zwar die Urſache aller menſchlichen Werke [1]. Gott verwaltet die Welt ſo, daß er einigen ſeiner Geſchöpfe erlaubt ihre eigenen Bewegungen zu haben [2]. Er hat ihnen hierzu die Fähigkeit verliehen und daher ſind auch dieſe Bewegungen ſein Werk. Hierbei liegt der Begriff der Freiheit zum Grunde, daß ſie in nichts anderm beſtehe, als in der eigenen That des vernünftigen Weſens. Das iſt das Bewußtſein der Freiheit, daß wir fühlen, wie unſere Seele ſich ſelbſt bewegt, nicht wie ein Körper räumlich, von Ort zu Ort, ſondern geiſtig bringt ſie da ihre eigenen Veränderungen hervor. Wenn wir wollen, ſo iſt das eine Thätigkeit, welche kein Anderer für uns vollziehen kann [3]. Dieſes unſer Wollen iſt frei, weil unſere Seele durch daſſelbe in der That etwas empfängt, was ihr angehört; alles, was ihr eigen iſt, ſtammt aus ihm; alles, was wir uns zuſchreiben können, das iſt dieſe uns eigene Thätigkeit, welche wir

---

1) De civ. d. V, 9, 3. Non est autem consequens, ut si deo certus est omnium ordo caussarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in caussarum ordine sunt, qui certus est deo ejusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum caussae sunt.

2) Ib. VII, 30.

3) De div. qu. 83 qu. 8. Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a deo; qui tamen motus non de loco in locum est, tanquam corporis. De civ. d. V, 9, 3; de lib. arb. III, 7. Non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere? De gratia et lib. arb. 5. Velle enim et nolle propriae voluntatis est.

den Willen nennen. Wir ſind nichts anderes als Willen[1]. So ſpricht Auguſtinus auf das ſtärkſte den Grundſatz aus, welcher ſeine ganze Lehre beherſcht, daß vom Willen alles abhänge, was unſer iſt, unſer Werth und unſer Unwerth, unſer Verdienſt und unſere Verdammung. Es iſt dies der Grundſatz der ethiſchen Anſicht der Welt. Dem Determinismus ſetzt er ſich in den weſentlichſten Punkten entgegen. Weder unſer wahres Weſen iſt uns gegeben und beſtimmt in einer ſolchen gegebenen Weiſe unſern Willen, noch wird unſer Wille durch das Erkennen beſtimmt, ſondern erſt müſſen wir das Gute wollen und lieben, alsdann erſt können wir es erkennen und haben. Doch ſetzt dieſer Begriff der Freiheit auch keinesweges eine völlige Loslöſung des Willens vom Weſen oder gar von Gott, welcher uns alles das Unſrige gewährt. Sondern, daß wir die Seligkeit wollen, das iſt uns weſentlich; das hebt aber auch die Freiheit des Willens nicht auf, denn ſonſt würden wir wider unſern Willen ſelig ſein[2]. Ebenſo hat auch unſer freier Wille ſeine Urſache in Gott, aber iſt nichts deſto weniger freie Urſache, denn eben als ſolche iſt er von Gott geſchaffen. Auguſtinus beruft ſich alſo in Rückſicht auf das Verhältniß der Geſchöpfe zu Gott darauf, daß es das Weſen der Dinge und ihre weſentlichen Thätigkeiten nicht ändern könne, weil es ſie vielmehr ſetze, und daß Weſen und Thätigkeiten der Geſchöpfe darum nicht aufhören den Geſchöpfen eigen zu ſein, weil Gott ſie ihnen gegeben hat. In dieſem Sinne faßt er auch das Geſetztſein der Geſchöpfe und ihrer Thätigkeiten im Verſtande Gottes oder das Vorherwiſſen Gottes auf. Wie ſollte es die Freiheit des Willens aufheben, wenn Gott vorherweiß, daß wir mit freiem Willen das Gute oder Böſe wollen werden? Wenn wir es unter dieſer Vorausſetzung nicht mit freiem Willen wollten, ſo würde ja das Vorherwiſſen Gottes falſch geweſen ſein[1]. Dieſen Begriff der Freiheit müſſen wir als die Grundlage der Auguſtiniſchen Lehre über das Verhältniß zwiſchen Freiheit und Gnade anerkennen. Man ſieht ein, wie Auguſtinus ihm folgend auf der einen Seite ſagen konnte, der Glaube ſei unſere Sache, ein Werk unſeres freien Willens[2], von der andern Seite aber auch, der Glaube ſei ein Geſchenk Gottes[3]. Nur ſo weit als jener Satz einſeitig ohne den andern aufgefaßt wurde, mußte er ihn tadeln. Gott ſelbſt iſt unſere Macht[4].

---

[1] De civ. d. XIV, 6. Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

[2] De lib. arb. 7.

In dieſem Begriffe von der Freiheit liegt aber noch nicht der Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Man muß dieſe allgemeine Freiheit von der Freiheit der Wahl zwiſchen dem Guten und dem Böſen unterſcheiden. Jene kommt allen Weſen zu, welche ſich ſelbſt beſtimmen oder ihre eigenen Bewegungen in ſich haben; dieſe dagegen finden wir beim Menſchen[5]. Wie entſchieden Auguſtinus die eine und die andere Art der Freiheit unterſcheidet, das ſieht man beſonders, wenn er auch Gott Freiheit zuſchreibt und nicht minder den Seligen, obgleich beide das Böſe nicht wählen können. Da unterſcheidet er die Freiheit, welche ſündigen, aber auch nicht ſündigen kann, und die Freiheit des Willens, welche ſündigen nicht kann, und die letztere erſcheint ihm natürlich als die vollkommnere, denn es iſt dies die Freiheit, welche wir mit Gott gemein haben und erſt im ſeligen Leben gewinnen ſollen, wenn wir vollkommen befeſtigt in der Tugend und Frömmigkeit ſein werden [1]). Jene Freiheit der Wahl gehört daher auch nur zu den mittlern Gütern, welche nur wegen der Ordnung in der Welt ſind, damit alle Grade erfüllt werden; denn wie das Höchſte und das Niedrigſte ſein mußte, ſo mußte auch das Mittlere in der Welt ſeine Stelle haben [2]). Gott, lehrt Auguſtinus wie faſt alle Kirchenväter, wollte lieber freiwillige Diener, als nothwendige Werkzeuge ſeiner Macht haben, darum ließ er dem Menſchen die Wahl; an den Gehorſamen ſollte ſich die Macht der göttlichen Gnade, an den Ungehorſamen die Gerechtigkeit ſeines Rathſchluſſes offenbaren. Trotz dieſer allgemeinen Sätze hatte es einige Schwierigkeit dieſen Begriff der Freiheit mit den übrigen Punkten der Auguſtiniſchen Lehre in Einklang zu ſetzen, beſonders mit der unverbrüchlichen Ordnung der Zeiten, in welcher von Gott alles beſchloſſen ſein ſoll. Wie Auguſtinus dieſe Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen ſuchte, das

---

[1] De lib. arb. 6 sqq.; de civ. d. V, 10, 2.

[2] Prop. ex ep. ad Rom. exp. 60. Quod ergo credimus, nostrum est.

[3] De grat. et lib. arb. 17.

[4] Solil. II, 1. Potestas nostra ipse est.

[5] Enchir. ad Laur. 28; de div. qu. 83 qu. 24.

---

1) De corr. et grat. 33. Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare.

2) De lib. arb. II, 50 sqq.; enchir. ad Laur. l. l.

werden wir erſt beurtheilen können, wenn wir ſeine Anſicht über den Gegenſatz zwiſchen dem Guten und dem Böſen uns entwickelt haben.

Was die Wahl des Guten betrifft, ſo hat ſie keine Schwierigkeit, denn alles Gute beſteht nur darin, daß wir vollziehen, was Gott beſchloſſen hat, und durch unſere Thätigkeit ausführen, was in der erſten Anlage der Dinge liegt. Gehorſam gegen Gott, uns anſchließen an die Ordnung der Dinge und nichts für uns begehren, was uns nicht von Gott beſchieden iſt, darin iſt die Summe alles Guten enthalten [1]. Unſere Freiheit im Guten alſo läuft nur darauf hinaus, daß wir Gott uns unterwerfen [2]. Dagegen mußte es dem Auguſtinus um ſo ſchwieriger ſcheinen anzunehmen, daß wir auch das Böſe wählen könnten, je ſtärker früher ſeine Neigung zum Manichäismus geweſen war. Denn in dieſem hatte er eine Vorſtellung vom Böſen angenommen, welche es als eine kräftig wirkſame Macht ſchilderte. Von ſeiner Anhänglichkeit an die Manichäiſche Lehre war er nun auch nur dadurch frei geworden, daß er den metaphyſiſchen Lehren der Neu-Platoniker Beifall ſchenkte und erkennen lernte, das Böſe ſei keine Subſtanz, kein Sein für ſich, ſondern habe nur durch das Verderben einer an ſich guten Natur ſein Beſtehen. Nur im Verluſte des Guten beſtehe das Böſe; wenn aber das Sein, an welchem es vorkommt, ganz verloren gehn ſollte, ſo würde damit auch das Böſe ſein Ende haben; daher könne das Böſe auch nur am Sein ſich finden und alſo am Guten, denn alles Sein als ſolches iſt gut [1]). Man ſieht, daß dieſer Begriff vom Böſen eine durchaus metaphyſiſche Haltung hat. Und in dieſer Haltung ſpricht ſich auch immer die Lehre des Auguſtinus über daſſelbe aus, wenigſtens was die allgemeine Formel betrifft. Er findet ſich darin um ſo feſter, je allgemeiner dieſelbe Formel auch bei den frühern Kirchenlehrern verbreitet war. Ein höchſtes Böſes kann es nicht geben; denn es würde die Beraubung alles Seins ſein. Gott, welcher das Sein ſeinen Geſchöpfen gab, hat alles gut gemacht; nur darin beſteht das Böſe, daß die vernünftigen Geſchöpfe das ihnen von Gott verliehene Gute nicht bewahren, ſondern es aufgebend auch ihr Sein bis auf einen gewiſſen Grad verlieren. Denn hierzu haben ſie den freien Willen erhalten [2]). Es iſt daher ein Verluſt des natürlichen oder angeſchaffenen Guten, eine Beraubung des Seins, ein Verderben der Natur, was wir das Böſe nennen. Nicht ſowohl ein Werk haben wir es zu nennen, als einen Abfall vom Werke Gottes und einen daraus entſtandenen Mangel [3]), welcher weiter und weiter fortſchreiten, aber doch nicht bis zum gänzlichen Nichtſein gehen kann; denn am Sein, am Guten iſt das Böſe immer. Kein Laſter kann ſo gegen die Natur ſein, daß es alle Spuren der Natur verlöſchen könnte. Auguſtinus meint daher ſonderbarer Weiſe, das Böſe ſei gegen den Satz des Widerſpruchs, indem es zugleich böſe und gut ſei [1]. Im Gegenſatz gegen das Schöne und Geformte iſt es die Beraubung der Form, welche aber doch immer nur an einer Form vorkommen kann [2]. Selbſt die ſündige Seele behält noch die Zahlen bei, in welchen ihre Schönheit beſteht, und ſchließt ſich dadurch an die Ordnung des Ganzen an [3]. Offenbar ſtreben alle dieſe Sätze theils dahin das Böſe nur als etwas Nichtiges darzuſtellen, theils aber auch begreiflich zu machen, wie in ihm noch die Herrſchaft Gottes bleibt, welche alle Dinge zuſammenhält. Die böſe Seele iſt zwar eine ungeordnete Seele; aber dennoch führt ſie die Ordnung herbei, indem ſie ihre eigene Strafe in ſich trägt, indem ſie auch andern Dingen Gutes thut, obgleich ſie nicht gut thut [4]. Hierdurch werden wir darauf hingewieſen, daß durch den böſen Willen doch nichts hervorgebracht werden kann, was in die Ordnung der Welt, welche Gott entworfen hat, ſich nicht einfügen müßte. Denn nur Eiteles kann er hervorbringen, da er ſelbſt nur nichtig, nur eine Beraubung iſt; ſeine Nichtigkeit dient aber auch zugleich wieder zu einer Erfüllung, indem

---

[1] De civ. d. XIX, 14; 16; Solil. I, 30.

[2] De lib. arb. II, 37. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati.

---

[1]) Conf. VII, 18.

[2]) De vera rel. 113. — qui (sc. deus) — — in bono ipso alia, quantum vellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit.

[3]) De civ. d. XI, 9. Amissio boni. Ib. 22. Privatio boni. Ib. XIV, 11. Mala vero voluntas prima — — defectus potius fuit quidam ab opere dei ad sua opera, quam opus ullum. Ib. XII, 6. Defectus — inopia. Conf. III, 12; de mor. Man. 2 sq.; enchir. ad Laur. 3; 4. Corruptio naturae.

---

1) De civ. d. XIX, 12, 2; enchir. ad Laur. 4. Es ſpricht ſich darin nur das Bewußtſein aus, daß er den Begriff des Böſen nicht bewältigen konnte.

2) De div. qu. 83 qu. 6.

3) De mus. VI, 56.

4) Conf. I, 19. Nemo autem invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. — — Jussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.

er andern Dingen zum Guten gereicht. Seine Nichtigkeit in das vollſte Licht zu ſtellen und um dadurch auch Gott von aller Schuld am Böſen frei zu ſprechen, erklärt ſich Auguſtinus auch dahin, daß nicht alle Entſchlüſſe des Willens von Gott ſeien, ſondern nur die guten Entſchlüſſe, während dagegen der böſe Wille von Gott nicht ausgehe, weil er nichts ſei. Wollte man weiter fragen, woher er ſtamme, ſo würde man ſagen müſſen, man könnte es nicht wiſſen, weil das Nichts nicht gewußt werden könnte [1]. Das Böſe hat keine bewirkende, ſondern nur eine mangelnde Urſache, wie Auguſtinus ſich ausdrückt, um wenigſtens den Schein einer Urſache für daſſelbe zu retten. Unſer Wille ſoll zwar Urſache ſein, aber der Wille zum Böſen iſt ſelbſt nur ein mangelnder Wille, ein Wille, der abfällt von der Quelle aller Wahrheit und alles Seins; eine Urſache dieſes Willens dürfen wir aber nicht weiter ſuchen; denn eine ſolche würde ſelbſt böſe ſein, was gegen den Grundſatz wäre, daß alles Böſe aus dem böſen Willen ſtamme [2]. So ergiebt ſich dem Auguſtin die Lehre, daß Gott den böſen Willen zwar vorherweiß, aber nicht vorherbeſtimmt. Es könne wohl, meint er, ein Vorherwiſſen ohne Vorherbeſtimmen, aber kein Vorherbeſtimmen ohne Vorherwiſſen Gottes ſtattfinden; denn was Gott nicht allein wiſſe, ſondern auch ſelbſt thue, das gehöre nicht allein ſeinem Vorherwiſſen, ſondern auch ſeinem Vorherbeſtimmen an; aber die Sünde thue Gott nicht ſelbſt, daher wiſſe er ſie zwar vorher, aber beſtimme ſie nicht vorher [1]. Dieſe Formeln laſſen ſich nur dadurch rechtfertigen, daß wir das Böſe als nichts anſehen dürfen; denn alles, was iſt, hat ſeine Urſache in Gott und wird alſo auch von ihm gethan und vorherbeſtimmt. Aber gewiß ſind ſie doch nicht unbedenklich, indem ſie Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen Gottes von einander abſondern und dadurch das Vorherwiſſen Gottes in zwei Theile theilen. Unſtreitig jedoch klingt es noch bedenklicher, wenn Auguſtinus in dieſer Richtung ſeiner Gedanken dahin geführt wird zu behaupten, die Seele ſei nicht verlaſſen worden von Gott, um ihn zu verlaſſen, ſondern ſie habe ihn verlaſſen, um von ihm verlaſſen zu werden; denn

---

[1] Conf. I, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est. De lib. arb. II, 54. Sciri enim non potest, quod nihil est. — — Motus enim ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide, quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. De civ. d. V, 8; 9, 4; XV, 21.

[2] De civ. d. XII, 6. Hujus porro malae voluntatis caussa efficiens si quaeratur, nihil invenitur. Quid est enim, quod facit voluntatem malam, cum ipsa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil etc. Ib. 7. Nemo igitur quaerat efficien-

---

tem caussam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. De div. qu. 83 qu. 3; qu. 4; qu. 21. At ille, ad quem non esse non pertinet, non est caussa deficiendi, id est tendendi ad non esse, quia, ut ita dicam, essendi caussa est.

[1] De praed. sanct. 19. Daher die Definition der Vorherbeſtimmung de dono persever. 41. Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare. Die Stellen, welche eine Prädeſtination auch zur Verdammniß auszuſagen ſcheinen, muß man hiernach deuten. S. Wiggers Verſuch einer pragm. Darſt. des Auguſt. u. Pelag. I S. 305 f.

zum Guten ſei freilich der Wille Gottes früher als der Wille der Seele, zum Böſen aber ſei der Wille der Seele früher als der Wille Gottes [1]. Denn in dieſer Formel, mag man das Früher zeitlich oder auch nur vom Grunde verſtehen, ergiebt ſich eine Abhängigkeit des Schöpfers vom Geſchöpfe, welche Auguſtinus doch ſonſt und mit vollem Rechte auf das ernſtlichſte beſtritt. Das Bedenkliche hierin mochte er auch wohl ſelbſt einſehn und daher finden wir auch noch eine andere Richtung ſeiner Freiheitslehre, welche, abweichend von der vorher entwickelten, aber übereinſtimmend mit ſeinem allgemeinen Begriffe vom Böſen, den böſen Willen nur als eine Ohnmacht und als einen Mangel an freier Selbſtbeſtimmung zu faſſen ſucht. Da unterſcheidet er eine Scheinfreiheit von der wahren Freiheit des Willens; dieſe kommt nur den Guten, jene dagegen den Böſen zu. Die Guten ſind wahrhaft frei, auch wenn ſie Sklaven ſind; die Böſen dagegen ſind Sklaven ihrer eigenen Laſter [2].

---

1) De civ. d. XIII, 15. Non enim deserta est (sc. anima), ut desereret, sed ut desereretur, deseruit. Ad malum quippe ejus prior est voluntas ejus, ad bonum vero ejus prior est voluntas creatoris.

2) Ib. IV, 3. Proinde bonus, etiamsi serviat, liber est, malus autem etiamsi regnet, servus est — — tot dominorum, quot vitiorum. Ib. XIV, 11. Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. In dieſen und andern ähnlichen Stellen iſt die Sklaverei des Böſen doch nicht vom erſten Sündenfall ausgeſagt, und man könnte nach Stellen, wie enchir. ad Laur. 9 zweifeln, ob ſie nicht allein vom ſündigen Zuſtande des Menſchen handelten. Allein der Gegenſatz gegen die Freiheit des Willens im Guten führt doch zur entgegengeſetzten Anſicht und eben dahin geht auch die Lehre von der Nichtigkeit des böſen Willens.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Lehre über den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem und über die Freiheit in beiden doch kein Genüge leiſtet, auch nicht einmal für die Geſichtspunkte, welche Auguſtinus ſelbſt in ſeinen Unterſuchungen verfolgte. Nur die entgegengeſetzten Beſtrebungen ſeiner Lehre macht ſie bemerklich. Auf der einen Seite iſt es ihm außer Zweifel, daß alles in der Welt von Gott ſeinen Urſprung, in ihm ſeine Urſache hat; auf der andern Seite findet er das Böſe in der Welt, welches das größeſte Räthſel uns vorlegt, wenn wir es auf Gott zurückführen wollen. Auguſtinus wagt nicht es Gott zuzuſchreiben. Da glaubt er einen Ausweg zu ſehen, indem er es allein als menſchliche That, als menſchlichen Willen betrachtet. Da aber Gott doch alles bewirkt, was iſt, ſo vermag Auguſtinus nun auch nicht der Folgerung ſich zu entziehen, daß die böſe That wahrhaft nicht ſei; ja der böſe Wille muß ihm nicht weniger nur als ein Nichtiges an den Menſchen erſcheinen. Der böſe Wille ſcheint unſtreitig dem Willen Gottes zu widerſprechen; gegen den Willen Gottes darf aber nichts in der Welt ſein. Zuweilen wenn Auguſtinus dieſes Räthſel betrachtet, verweiſt er uns wohl auf die unerforſchlichen Rathſchlüſſe Gottes 1); aber er möchte doch auch dieſe ergründen. Da ſchwankt er nun in ſeinem Begriffe von der Freiheit. Sehen wir auf ſeinen Begriff von der Prädeſtination aller Dinge durch Gott, ſofern ſie wahrhaft ſind, ſo werden wir nicht anders urtheilen können, als daß die Freiheit der geſchaffenen Weſen nur darin

---

1) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Altae et profundae ordinationis. Ep. 102, 14.

beſtehe, daß ſie die Rathſchlüſſe Gottes vollführen und der Ordnung der Welt ſich unterwerfen. Dies iſt aber nur die Freiheit im Guten [1]. Sehen wir dagegen auf das Böſe, welches dem Auguſtinus doch trotz ſeiner Nichtigkeit eine ſehr wichtige Bedeutung in der Ordnung und Entwicklung der Welt hat, der Anordnung Gottes aber ſich zu entziehn ſcheint, ſo werden wir dem Gedanken zugelenkt, daß es eine Freiheit gebe, welche dem Willen Gottes erſt ſich entziehe, wiewohl ſie ihm nachher wieder durch Zwang unterworfen werde. Dies würde die Freiheit im Böſen ſein, die nicht als fromme Dienſtbarkeit betrachtet werden kann, aber alsdann auch wenigſtens im Innern des Sünders etwas ſetzt, was von Gott nicht bewirkt wird.

Daß hierauf Auguſtinus wider Willen geführt wurde, können wir uns um ſo weniger verhehlen, je klarer es iſt, daß die allgemeinen Formeln, in welchen er das Böſe für etwas Nichtiges erklärt, doch keineswegs ſeinen Sinn in genügender Weiſe ausdrücken. Wenn er nemlich im Einzelnen darauf ausgeht, die Natur des Böſen uns zu ſchildern oder im Allgemeinen den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem uns bezeichnen will, ſo kommt immer etwas Bejahendes zum Vorſchein. Seine Formeln über dieſen Punkt ſind verſchiedener Art, ſtehen aber unter einander in gutem Zuſammenhange. Wenn wir zurückgehn auf die Lehre, welche beim Auguſtinus über das Verhältniß der Geſchöpfe zum Schöpfer herſcht, offenbar den Mittelpunkt dieſer Unterſuchungen, ſo werden wir die Beſtimmung über jenen Unterſchied als den tiefſten und umfaſſendſten Ausdruck ſeiner Gedanken anerkennen müſſen, in welcher er das Gute darin ſetzt, daß wir Gott uns unterwerfen und nichts anderes zu ſein begehren als ſeine Werkzeuge; im Gegenſatz hiergegen ergiebt ſich aber alsdann, daß wir im Böſen etwas Anderes ſein wollen, als Werkzeuge Gottes, nemlich daß wir Gott nachahmen in unſern Handlungen, welche wir als unſere eigene Sache betrachten, als etwas, was uns als ſelbſtändigen Weſen zukomme. Dies iſt die Begierde des Menſchen, welche nach Macht und nach eigener Handlung ſtrebt, ſein Stolz, welcher deswegen als Quelle alles Böſen angeſehn wird[1], welchen Auguſtinus, wie wir ſahen, ſo oft den heidniſchen Philoſophen zum Vorwurf macht. Die Natur dieſes Stolzes wird ſo beſchrieben, daß der Menſch von ihm verleitet von Gott, welcher ſein Innerſtes bildet, dem Äußern ſich zuwendet und von außen etwas ſcheinen will, was er innen nicht iſt[2]. In demſelben Sinne wird neben dem

---

[1] De lib. arb. II, 37; enchir. ad Laur. 9. Ipsa est vera libertas propter recte facti licentiam simul et pia servitus propter praecepti obedientiam.

---

[1] De mus. VI, 40. Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari, quam deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sacris libris — — initium omnis peccati superbia. De gen. ad lit. XI, 15. Superba concupiscentia propriae potestatis. Die Macht iſt an ſich nichts Böſes, aber erſt nach der Gerechtigkeit zu ſuchen und nur in der Ordnung der Dinge, welche Gott uns beſtimmt hat. De trin. XIII, 17.

[2] De mus. l. l.; de gen. c. Man. II, 6. Superbia — — foris videri velle, quod non est. De civ. d. XIV, 13, 1. Superbia — perversae celsitudinis appetitus. Perversa enim celsitudo est deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.

Stolze auch die Habſucht (avaritia) als Weſen und Grund des Böſen angegeben, weil der Menſch in ſeinem Stolze mehr haben oder bedeuten will, als ſein Verhältniß zu Gott und Welt ihm geſtattet [1]. Näher an die Neu-Platoniſche Lehrform ſchließt es ſich an, doch in demſelben Sinne, wenn es heißt, unſere Verwegenheit (audacia) habe die Sünde in die Welt gebracht [2]. Auch weicht es nicht weſentlich von dieſen Gedanken ab, wenn Auguſtinus den Grund des Böſen in der Selbſtliebe des Menſchen ſucht. Der Menſch ſollte nach dem Willen und in der Liebe Gottes leben, aber nicht nach ſeinem eigenen Willen und in der Liebe zu ſich ſelbſt; jenes heißt nach der Wahrheit leben, dieſes nach der Lüge [3]. Da giebt es zwei Lebensweiſen, zwei Gemeinweſen (civitates), das eine, in welchem alles auf den Ruhm Gottes berechnet iſt, das andere, in welchem alles dem Ruhme des Menſchen dienen ſoll, jenes beruhend auf Liebe Gottes bis zur Verachtung ſeiner ſelbſt, dieſes auf Liebe ſeiner ſelbſt bis zur Verachtung Gottes, jenes iſt die Gemeinſchaft der Heiligen, dieſes der weltlich Geſinnten [4]. Es verſteht ſich, daß hierdurch die vernünftige Selbſtliebe nicht verdammt werden ſoll; aber dieſe beſchränkt ſich darauf die Güter des Lebens und ſo auch unſere Kräfte, welche

---

[1] De trin. XII, 14. Noch weiter werden die Momente, welche in der erſten Sünde liegen, auseinandergeſetzt enchir. ad Laur. 13.

[2] De civ. d. XXII, 24, 1.

[3] Ib. XIV, 4, 1.

[4] Ib. 28. Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum dei, — coelestem vero amor dei usque ad contemtum sui.

Gott uns verliehen hat, als allgemeine und öffentliche Güter, d. h. als Beſtandtheile des höchſten Gutes, zu gebrauchen, aber nicht als Güter, die uns eigen und zu beſonderm Gebrauch geſtattet wären [1]). Wir ſehen, wie ſtreng hier der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem gefaßt wird. Es verſchwindet hier der Gradunterſchied, durch welchen das Verhältniß beider zu einander beſtimmt werden ſollte. Das Gute iſt vielmehr das Ergreifen der göttlichen Ordnung oder Gerechtigkeit, das Böſe die Abwendung von ihr, beide in vollem Maße, ſo daß der Menſch entweder die Gerechtigkeit ganz in ſich vollzieht oder ſie ganz verläßt [2]). Die Tugend iſt eins, wer ſie beſitzt, beſitzt ſie ganz; wer ihr ungehorſam iſt, wendet ſich ganz von ihr [3]). Die Ordnung des frommen Lebens iſt durchaus entgegen der Ordnung des Teufels, der nur ſeinem eigenen Willen folgen will [4]). Dieſer eigene Wille wird als etwas gedacht, was nicht vom göttlichen Willen umſchloſſen iſt. Zwar werden auch dieſe Behauptungen mit andern von der beraubenden und nur gradweiſe abfallenden Natur des Böſen in Verbindung gebracht, indem der Menſch vom höchſten Gute ſich abwendend nur dem niedern Gute ſich zuwenden ſoll, vom Ewigen zum

---

1) De trin. XII, 17. Fruendi se, id est tanquam bono quodam privato et proprio, non tanquam publico atque communi, quod est incommutabile bonum. De civ. d. XI, 25, wonach frui und uti unterſchieden werden ſollen. Doch iſt auch das uti geſtattet, aber wir ſollen mundo uti tanquam non utentes. Ib. I, 10, 2.

2) De div. qu. 83 qu. 82, 2. Incommutabilis justitia, quae integra inveniretur a justis, — — integra relinqueretur a peccantibus.

3) De trin. VI, 6.

4) De civ. d. XIV, 3, 2.

Zeitlichen abfallend; aber das Zeitliche wird auch in dieſem Zuſammenhange der Sätze den wahren Gütern nicht zugerechnet und als etwas betrachtet, was in der ewigen Ordnung der Dinge nicht eingeſchloſſen wäre.

Nur aus dieſer Anſicht von der poſitiven Natur des Böſen läßt es ſich erklären, warum Auguſtinus ſetzt, daß, nachdem es eingetreten, die Geſtalt des menſchlichen Lebens völlig ſich geändert habe. Wir haben ſchon erwähnt, wie durch das Böſe die ganze Menſchheit in zwei Reiche ſich geſpalten hat, von welchen das Reich der Guten nach dem Geiſtigen und Ewigen ſtrebt, das Reich der Böſen aber dem Zeitlichen und den fleiſchlichen Lüſten unterthan iſt [1]. Das letztere müſſen wir zuerſt betrachten, weil es die Grundlage des zweiten bildet und deswegen auch zuerſt eintritt; denn wir ſollen nun, da wir vom Guten abgefallen ſind, nur durch das Böſe zum Guten, durch das Zeitliche und Sinnliche zum Ewigen und Geiſtigen gelangen [2]. Das iſt die Folge der Sünde, die Strafe, welche aus ihr nothwendig entſpringt und von der ewigen Gerechtigkeit Gottes über ſie verhängt iſt. Wir ſind nun in einem krankhaften Leben, welches auch bei den zur Heilung Beſtimmten nicht ohne Heilmittel zur Geſundheit zurückgeführt werden kann. Zu dieſen Heilmitteln gehört auch die Strafe [3]. Die natürliche und nothwendige Strafe, welche den Sünder trifft, iſt die Schwierigkeit für ihn wieder zum Guten zu gelangen. So verketten ſich Sünde und Sünde; die Strafe der Sünde iſt die Luſt an der Sünde und nur in der Sünde und ihrer Strafe beſteht alles Böſe. Indem nemlich der Sünder von Gott oder der ewigen und göttlichen Ordnung der Dinge ſich abwendet, wendet er der niedern Natur ſich zu, dem Zeitlichen und Sinnlichen, und geräth in die Knechtſchaft deſſen, was er beherſchen ſollte [1]. Gott ſollte den Geiſt, der Geiſt den Körper beherſchen [2]; dann würde der Geiſt auch Herr über die Natur geblieben ſein; jetzt aber iſt er ihr unterthänig geworden. Wir ſehen, wie weit umfaſſend dieſer Begriff der Strafe iſt. So wie Auguſtinus dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen im Paradiſe die höchſten Güter zugeſteht, ſo ſchildert er nun auch den Zuſtand des Menſchen nach der Sünde als einen Zuſtand des höchſten Elends. Da der Menſch in ſeiner Sünde ein Gut aufgab, welches ewig hätte ſein können, ſo wurde er dadurch auch einer ewigen Strafe würdig [3]. Indem er von Gottes Ordnung abwich, hat er die Herrſchaft über die Natur aufgegeben und iſt unter die Knechtſchaft der Natur gerathen, in die ſinnliche Welt eingetreten. Zwar kann Auguſtinus ſeinen allgemeinen Grundſätzen nach nicht annehmen, daß im Paradiſe das Sinnliche gänzlich gefehlt habe; aber es war da von ſolcher Art, daß es keinem Verderben unterworfen unſerer Entwicklung, unſerm Fortſchreiten zum Guten kein Hinderniß entgegenſetzen konnte; durch die Sünde dagegen iſt es verdorben worden; jetzt iſt es ausgeartet. Jenes Sinnliche, welches ohne Makel war, hatten wir nicht zu fliehen; denn der Körper an ſich belaſtet die Seele nicht; aber das Sinnliche, welches durch das Laſter verdorben iſt, haben wir zu meiden [1]. So ſind auch die Gemüthsbewegungen an ſich nicht als etwas Böſes anzuſehn, wie die Stoiker behaupten, ſondern nur das iſt zu vermeiden, daß ſie unſere Vernunft nicht beherſchen [2]. Aber eben dies iſt das innere Verderben der Seele, welches Auguſtinus als Folge der Sünde beſonders hervorhebt, daß die Gemüthsbewegungen erſt durch unſere Schuld ihre Gewalt über uns erhalten haben. Sie würden gar nicht als Störungen des Geiſtes eingetreten ſein, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre [3]. Daher iſt auch die Sünde nicht als eine Folge des Fleiſches oder der ſinnlichen Begierde anzuſehn, ſonſt würde der Teufel gar nicht haben ſündigen können; ſondern das Fleiſch, die Gewohnheit am Sinnlichen ſich zu vergnügen [4], die ſinnliche Begierde in ihrem Streite gegen das göttliche Geſetz oder gegen die vernünftige Seele iſt erſt die Folge der Sünde, weil das Vergnügen am Sinnlichen erſt in dieſer ſich erzeugt [5]. Wir ſehen, daß Auguſtinus in dieſen Lehren an Meinungen ſich anſchließt, welche wir ſchon bei frühern Kirchenvätern, beſonders dem Methodius und dem Gregorius von Nyſſa, gefunden haben, aber nicht ohne ſie zu verbeſſern, weiter auszuführen und ſicherer zu ſtellen. Dadurch aber, daß die fleiſchliche Begierde im Menſchen ſich erhob, iſt dieſer uneinig geworden in ſich ſelbſt; der Körper, welcher zu dienen beſtimmt war, hat ſich gegen die vernünftige Seele erhoben; der Menſch iſt nun ſeiner Einheit verluſtig, nicht mehr Eins, hat alſo auch nicht mehr das Sein, welches er haben ſollte; er unterliegt nun dem Zwange des Nichtſeins im Streite mit ſich ſelbſt 1). In dieſem Streite aber und in der Herrſchaft der Natur über den Menſchen ergiebt ſich auch der leibliche Tod, welcher deswegen als eine Folge der Sünde angeſehn werden muß 2). Wenn man dieſe Folgen der Sünde überdenkt, durch welche die menſchliche Natur und die menſchliche Geſchichte durchaus umgeändert werden, ſo wird man ſchwerlich leugnen können, daß Auguſtinus unter dem Böſen noch etwas anderes als eine

---

[1] De civ. d. XV, 1 sqq.; XIX, 17.

[2] Ib. XV, 1, 2. Nemo -- erit bonus, qui non erat malus.

[3] De div. qu. 83 qu. 82, 3.

---

[1] De vera rel. 39. Vitium enim animae est, quod fecit, et difficultas ex vitio poena est, quam patitur, et hoc est totum malum. Ib. 76. Cum in omnibus non sit malum, nisi peccatum et poena peccati, hoc est defectus voluntarius a summa essentia et labor in ultima non voluntarius, quod alio modo sic dici potest, libertas a justitia et servitus sub peccato.

[2] De civ. d. XIX, 27.

[3] Ib. XXI, 12.

---

[1] Retract. I, 4, 3.

[2] De civ. d. IX, 5; XIV, 8; 9, 4. Habemus eas (sc. affectiones animi) ex humanae conditionis infirmitate.

[3] Ib. XIV, 10.

[4] De mus. VI, 33.

[5] De civ. d. XIV, 3, 2; 23, 1; de div. qu. 83 qu. 70; de pecc. mer. et rem. II, 26. Weder die cupiditas, noch die con-

---

cupiscentia iſt an ſich etwas Böſes; Auguſtinus unterſcheidet vielmehr die concupiscentia carnalis und die conc. spiritalis, dieſe iſt gut und die caritas ſelbſt iſt nur eine Art der concupiscentia; nur wenn ohne Zuſatz von der concup. die Rede iſt, wird darunter die verderbte ſinnliche Begierde verſtanden. De civ. d. XIV, 7, 2; XV, 5; enchir. ad Laur. 118.

1) De mor. Man. 8. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo, quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur. — — Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. — — Quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem.

2) De civ. d. XIII, 15.

bloße Beraubung ſich dachte. Wie ſollte es ſonſt eine ſolche Verkehrung aller Dinge haben bewirken können?

Dieſer Punkt iſt es nun beſonders, welcher in dem Streite gegen die Pelagianer den Auguſtinus beſchäftigt, und in keinem andern Punkte tritt der Gegenſatz beider Lehren, welche in dieſem Streite ſich mit einander maßen, entſchiedener hervor. Es ſind aber dabei zwei Momente beſonders in das Auge zu faſſen. Das eine beruht auf der Lehre von der Vollkommenheit der Welt, welche aus der Vollkommenheit des Schöpfers fließt, das andere auf dem genauen Zuſammenhange, welcher unter allen Theilen der Welt gefordert wird. In beiden Punkten waren die Pelagianer bei Weitem weniger ſtreng als Auguſtinus. Ihn verletzte es, was den erſten Punkt betrifft, die Welt mit ſo vielen Übeln belaſtet zu ſehn. Das könnte nicht ihr urſprünglicher Zuſtand und das glückſelige Leben ſein, welches ihr Gott verliehen habe. Das Paradis mußte viel herlicher ſein, als die gegenwärtigen Zuſtände unſeres irdiſchen Lebens [1]. Natürlich iſt es beſonders der Zuſtand der Vernunft in dieſer Welt, welcher es ihm außer Zweifel ſetzt, daß wir in einem verdorbenen und krankhaften Leben uns befinden. Die Natur, welche unſerm Willen unterworfen ſein ſollte, weil ſie weniger werth iſt, als der Wille, beſonders die Natur des uns angeſchaffenen Leibes, welcher nur ein Werkzeug unſeres vernünftigen Lebens ſein ſollte, widerſtrebt unſerm Geiſte und verfinſtert ihn; ſie geht ihren eigenen Gang im Zwieſpalt mit unſerm Willen. Daher findet Auguſtinus einen binlänglichen Beweis dafür, daß die Ordnung der Welt verkehrt iſt durch die Sünde, in der Bemerkung, daß unwillkürliche Bewegungen in unſerm Leibe ſich finden, deren wir uns ſchämen müſſen. Hierin beſteht nun der Streit des Fleiſches und des Geiſtes, der ſinnlichen Begierde gegen das Geſetz Gottes, welcher unſere Qual und eine nothwendige Folge der Sünde iſt 1). Im Paradiſe da lebte der Menſch, wie er wollte, ſo lange er das wollte, was Gott befohlen hatte, ſeiner Seele nach in voller Ruhe, am Leibe in voller Geſundheit; jetzt erfreut er ſich eines ſolchen Lebens nicht; das iſt der Beweis dafür, daß er vom Willen Gottes abgefallen und der Strafe anheimgefallen iſt 2). Nur durch die Sünde hat es geſchehen können, daß wir uns ſelbſt entfremdet worden ſind, ſo daß es nun nöthig iſt, daß wir durch Unterſcheidung des Fremdartigen von unſerm Weſen zur Selbſterkenntniß gelangen müſſen 3). Nur durch die Sünde ſind wir mit dem Irrthum belaſtet worden und haben die Ordnung der Natur umgekehrt, indem wir die Vernunft dem Körper, die körperlichen Augen Gott zuwenden und das Fleiſchliche erkennen, das Geiſtige ſehen

---

[1] Op. imperf. c. Jul. VI, 27.

---

1) De civ. d. XIV, 23, 2; 3. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam, vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inobedientia poenali inobedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra illa, ut cetera cuncta, servirent.

2) Ib. 25; 26.

3) De trin. X, 12. Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet, discernere. Nec se, quasi non norit, cognoscat, sed ab eo, quod alterum novit, dignoscat.

wollten[1]. Alles dies weiſt auf eine geſtörte Ordnung der Welt hin, welche nur in dem Eigenwillen der vernünftigen Geſchöpfe, zunächſt für uns der Menſchen ihren Grund haben kann.

Dies hängt aber auch mit dem zweiten Punkte auf das genaueſte zuſammen, daß nemlich auch in Beziehung auf die Sünde oder überhaupt auf den freien Willen das Einzelne nur im Zuſammenhange mit dem Ganzen gedacht werden ſoll. Die Sünde hat die Ordnung der Welt verkehrt; ſie iſt nicht eine Sache nur der Einzelnen, ſondern des Ganzen. Dies iſt der tiefſte Grund der Lehre von der Erbſünde beim Auguſtinus. Er tritt nur deswegen in ſeinen Schriften weniger auffallend an den Tag, weil ſeine praktiſche Richtung auf das kirchliche Leben, wie früher bemerkt, es vermeidet die Lehre von den Engeln und ihrem Fall, ſo viel es nicht unumgänglich nöthig, zu berühren, wodurch es denn geſchieht, daß er die Einheit der Menſchheit mehr, als die Einheit alles Vernünftigen in der Welt, dabei im Auge behält. Doch treten die allgemeinern Beziehungen des ſündhaften Zuſtandes auch deutlich genug in der Lehre hervor, daß der Teufel der Grund aller Sünde ſei und nach der Sünde nun auch die Welt beherſche[2]. Da hat der Teufel, indem er zur Übertretung beredete und die ſinnliche Natur gegen den

---

[1] De vera rel. 62. Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad deum. Quaerit enim intelligere carnalia et videre spiritalia.

[2] De trin. IV, 17 sq.; de nupt. et conc. II, 14. — concupiscentiam carnis, quae non est a patre, sed ex mundo est, cujus mundi princeps dictus est diabolus.

Geiſt aufregte, der Natur eine Wunde geſchlagen [1]. Die ganze Natur iſt dadurch in das Schlechtere verwandelt worden [2]. Dies kann uns nicht wundern, da dem Auguſtinus die Menſchheit oder das vernünftige Weſen als der Mittelpunkt der Welt erſcheint. So wie dieſer verrückt wird, muß auch alles übrige ſich umgeſtalten. Aber hauptſächlich beruft er ſich doch für dieſe Lehre auf die Einheit der Menſchheit, wobei er an die älteren Kirchenlehrer ſich anſchließt, welche ſchon die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe zu demſelben Zwecke benutzt hatten. Das menſchliche Geſchlecht iſt Eins von Natur; in dem erſten Menſchen war ſchon die ganze Menſchheit; in derſelben Art, in welcher ſie in ihm war, mußte ſie auf ſeine Nachkommen übergehn. So wie ſie nun im erſten Menſchen gefallen und der ſinnlichen Begierde unterworfen worden war, ſo mußte ſie mit dieſer ſündhaften Beſchaffenheit auch in den folgenden Geſchlechtern ſich fortpflanzen [3]. Wenn dieſer Beweis den allgemeinen Grundſätzen der Logik angehört, ſo iſt es eine Ausführung desſelben Beweiſes in einer mehr phyſiſchen Art, daß Auguſtinus, um die Nothwendigkeit einer Fortpflanzung der ſündhaften Beſchaffenheit nachzuweiſen, auch auf die Verderbniß des Samens in den Vorfahren ſich

---

1) C. Julian. III, 59. Naturae vulnus est de praevaricatione, quam diabolus persuasit, inflictum.

2) Ib. 60.

3) De civ. d. XIII, 3. Non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerunt, nasceretur. — — Quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. In primo igitur homine — — universum genus humanum fuit. Ib. XVI, 1.

beruft [1]. Dies ſetzt nur in einer beſondern Anwendung, was ſonſt im Allgemeinen behauptet wird, daß die Natur des Menſchen überhaupt durch die Sünde verdorben worden. Daß auch auf die Seele dies Verderben ſich erſtrecke, ergiebt ſich alsdann aus dem natürlichen Zuſammenhange der Seele mit dem Körper. Wenn dieſer der Vernunft nicht mehr unterthan iſt, ergiebt ſich in jener nothwendig der Streit gegen das Fleiſch, in welchem die Schwäche der Seele als Folge der Sünde liegt [2]. Es iſt natürlich, daß bei dieſen allgemeinen Grundſätzen Auguſtinus auf die Unterſuchung über die Art, wie die Seele des Menſchen entſtehe, nur wenig Gewicht legt. Zwar gegen die Präexiſtenz der Seelen, wie früher erwähnt, entſchied er ſich ohne allen Zweifel; aber zwiſchen dem Traducianismus und Creatianismus ſchwankte er, obgleich der erſtere ihm ein willkommenes Mittel an die Hand zu geben ſchien die Übertragung der ſündigen Neigung von den frühern auf die ſpätern Geſchlechter darzuthun [3].

---

1) C. Julian. VI, 17.

2) Daß die Erbſünde eigentlich nicht Sünde ſei, ſondern nur Strafe der Sünde, die aber wieder in Sünde führt, giebt Auguſt. ſelbſt zu. Retr. I, 13, 5 zu de vera rel. 27, wo auseinandergeſetzt wird, daß jede Sünde eine freiwillige ſein müſſe. Nur durch eine gezwungene Wendung ſucht er den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. So iſt auch die concupiscentia nicht im Allgemeinen Sünde, wird aber doch ſo genannt. De nupt. et conc. I, 25. Die Erbſünde iſt nur eine Schwäche, ein languor, der Natur, in welcher wir geboren werden und welche mit der Krankheit des Leibes verglichen wird. De trin. XIV, 23; de nupt. et conc. I, 28; II, 57. Sie wird auch als eine affectionalis qualitas bezeichnet, d. h. als eine Eigenſchaft, welche aus der Sünde ſtammend ſich bei uns feſtgeſetzt hat. C. Julian. VI, 54.

3) Vergl. Wiggers a. a. O. S. 139 ff.; 348 ff.

Er mochte ein dunkles Bewußtſein davon haben, daß beide Annahmen die Frage zu erledigen nicht ausreichten. Für ſeine Lehre von der Erbſünde aber genügte es ihm, daß anerkannt würde, die Seele, wenn auch ſonſt unbefleckt zum Daſein gelangt, könne doch nicht anders, als in einer verdorbenen Natur von dem Gefäße verdorben werden, in welchem ſie ihr Leben beginne [1]. Auch auf den Grundſatz, daß es nicht billig geweſen wäre, wenn Beſſere von Schlechtern entſproſſen wären, beruft er ſich nur nebenbei [2]. Denn die Hauptſache iſt ihm überall, daß die Ordnung der Natur durch die Sünde geſtört iſt; in dieſe geſtörte Ordnung tritt nun ein jeder Geborene ein, und es bedarf daher nicht erſt einer beſondern ſündigen That, um die einzelne Seele in das Verderben zu ſtürzen, ſondern von Natur, in ihrer Wurzel gehört ſie der geſtörten Menſchennatur und dem Verderben an. Was als Strafe die erſten Menſchen traf, das geht von Natur auf die folgenden Menſchen über. Sie ſind alle eine verdammte Maſſe, eine Maſſe des Kothes, der Sünde geworden [3]. Die Menſchen ſind zuerſt freiwillig einen Grad herabgeſtiegen in ihrem Daſein; dieſer aber bleibt ihnen nun als natürliche Strafe; zwar iſt die menſchliche

---

[1] C. Julian. 17. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi, quod nascitur, renascendo emendetur, profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta justitia divinae legis includitur.

[2] De lib. arb. III, 55.

[3] De civ. d. XIII, 3; XIV, 26; enchir. ad Laur. 8; de div. qu. 83 qu. 68, 3.

Seele nicht zur viehiſchen herabgeſunken [1]; aber indem ſie den ſinnlichen Begierden die Herrſchaft überließ, hat ſie doch eine Ähnlichkeit mit der viehiſchen Seele angenommen und nur der Unterſchied findet ſich zwiſchen dieſer und jener, daß im Vieh kein Streit obwaltet zwiſchen der ſinnlichen Begierde und dem vernünftigen Geiſte, weil es der viehiſchen Natur gemäß iſt der ſinnlichen Begierde zu dienen; aber wohl im Menſchen, weil in ihm die ſinnliche Begierde entweder gar nicht ſein oder dem vernünftigen Geiſte unterworfen ſein würde, wenn ſie nicht durch die Sünde oder die Strafe der Sünde verdorben worden wäre [2]. Wir ſehen, welche hohe Idee vom vernünftigen Weſen dem Auguſtinus in dieſer Lehre vorſchwebt, und wie ihn weſentlich dieſe Idee dazu antreibt Gott darüber zu rechtfertigen, daß der Menſch in einer ſo traurigen Lage ſich findet, wie ſie das wirkliche Leben zeigt. Die Entwürdigung der Vernunft unter dem Joche der ſinnlichen Begierden vom zarteſten Kindesalter an ſcheint ihn nicht zu rechtfertigen, wenn man ſie nicht der Sünde als Schuld anrechnet. Er glaubt den Manichäern nicht widerſtehen zu können ohne ſeine Lehre von der Erbſünde. Der Streit des Fleiſches und des Geiſtes würde offenbar dafür zeugen, daß zwei feindliche Naturen in dieſer Welt von Urſprung an vorhanden waren, wenn nicht der Ausweg bliebe, daß dieſe Feindſchaft von der Übertretung des erſten Menſchen ſich herleite, welche alsdann in unſere Natur ſich verwandelt habe. Alle dieſe Noth, in welcher wir ſind, leibliche und geiſtige Schwäche, in welcher wir früher ſind, ehe noch unſer Wille ſich entwickelt, welche uns alſo angeboren iſt, beweiſt dem Auguſtinus, daß für unſere jetzigen Zuſtände das Übel ſich nicht aus der Freiheit unſeres eigenen Willens ableiten laſſe [1]).

---

[1] De quant. an. 78. Quo tamen non usque adeo ſit deterior, ut ei pecoris anima praeferenda aut conferenda sit.

[2] Op. imp. c. Jul. IV, 41. Cur ergo libido spiritui resistit in homine, quod non facit in pecore, nisi quia pertinet ad naturam pecoris, ad poenam vero hominis, sive quia est, quae nulla esset, sive quia resistit, quae subjecta esset, si peccato facta vel vitiata non esset?

Man würde gewiß weniger Bedenken dieſer Lehre des Auguſtinus entgegenzuſetzen haben, wenn ſie nicht mit einigen Beſtimmungen verbunden wäre, welche nicht ſo leicht zugegeben werden können, als die Grundanſicht, welche davon ausgeht, daß wir Menſchen überhaupt an einem Zuſtande Theil nehmen, der nicht urſprünglich in der Natur gegründet iſt, ſondern als Folge der alten Sünde angeſehn werden muß. Die anſtößigen Beſtimmungen ſchließen ſich vornehmlich an die Anſicht an, daß durch die Sünde eine gänzliche Verkehrung der Ordnung eingetreten ſei. Seltſam iſt es unſtreitig, daß der Mann, welcher nach der einen Seite ſeiner Lehre zu das Böſe nur für eine Beraubung am Guten gelten laſſen wollte, von der andern Seite dahin getrieben wurde den Wirkungen des Böſen doch die poſitivſte Gewalt beizulegen.

Denn das können wir auf keine Weiſe zugeben, daß die Wirkungen, welche Auguſtinus der Sünde zuſchreibt und welche alſo im Allgemeinen der Erbſünde zufallen, nur als Folge einer Beraubung angeſehn werden könnten. Aus einer Beraubung kann doch nur eine Verminderung des Seins und des Guten, aber nicht ein Verluſt alles Guten und eine völlige Umkehr der Natur folgen. Wir können es daher wohl als eine richtige Folgerung aus dem Auguſtiniſchen Begriffe der Erbſünde anſehn, wenn er ſagt, wir wären jetzt in der harten Nothwendigkeit Sünde zu haben [1], oder wenn er darüber klagt, daß wir mit verſchwendeten und verdorbenen Kräften nicht im Stande wären von ſelbſt wieder zu Gott zurückzukehren, weil der Geiſt nicht vermöge, wie ſich zu entſtellen, ſo auch ſich wiederherzuſtellen [2]: denn alles dies kann auf Schwächung der Kraft und andere Verneinungen zurückgebracht werden. Aber etwas anderes iſt es, wenn Auguſtinus von der Sünde nicht eine Schmälerung, ſondern eine Umkehrung in der Ordnung der Welt ableitet. Zwar will er nicht eingeſtehn, daß die Ordnung der Welt, wie ſie Gott beſchloſſen hat, durch den Misbrauch der Freiheit wahrhaft geſtört werden könnte, aber er findet ſie doch wirklich nur im Äußern haltbar. Da wird keine Handlung etwas vermögen, was Gott nicht wollte; ſelbſt durch das, was gegen den Willen Gottes ſcheinbar gethan wird, ſoll doch nur der Wille Gottes erfüllt werden [3].

---

[1]) lb. VI, 6. Resiste Manichaeo dicenti in discordia carnis et spiritus duas inter se contrarias mali et boni apparere naturas. Unum est enim, quod respondeamus, ut pestis ista vincatur, hanc scilicet discordiam per praevaricationem primi hominis in nostram vertisse naturam lb. 9, 14.

---

[1] De perf. just. hom. 9. Secuta est peccatum peccatum habendi dura necessitas.

[2] De trin. XII, 16; XIV, 22; de civ. d. X, 22; XIV, 11, 1; de mus. VI, 14.

[3] De praed. sanct. 33. Ut hinc etiam, quod faciunt contra voluntatem dei, non impleatur nisi voluntas dei.

Aber innerlich iſt doch durch die Sünde des erſten Menſchen alles in Empörung gegen Gott, alles dem Eigenwillen und dadurch der fleiſchlichen Begierde im Kampfe gegen den Geiſt unterworfen; und man muß wohl fragen, was es helfe, daß äußerlich das Gute, welches Gott will, ſich nach ſeinem Willen vollzieht, wenn doch die wahren Güter im Innern der vernünftigen Weſen dabei fehlen. In der That ſoll die gefallene Menſchheit nichts mehr vermögen, was wahrhaft den Namen des Guten verdiente. Da ſollen wir, wie früher das Bild und die Ähnlichkeit Gottes, ſo jetzt die Ähnlichkeit des Viehes ſein 1), der ſinnlichen Begierde dienſtbar, wie Auguſtinus meint, völlig dienſtbar, hierin nicht beſſer als das Vieh. Da können wir nicht allein in keiner Handlung ganz frei ſein ohne Beſchränkung und Irrung durch die ſinnliche Begierde und das krankhafte Weſen unſerer verdorbenen Natur, ſondern wir müſſen auch, ſo wie wir die Gerechtigkeit ganz verlaſſen haben, der Ungerechtigkeit ganz anheimgefallen ſein, wir ſollen daher auch nichts Gutes vollbringen können, wenn Gott nicht durch eine neue Verleihung der Gnade in uns wirkt, vielmehr aller Freiheit zum Guten verluſtig ſein 2). Dieſem Lehrſatze

---

1) De trin. XII, 16. Honor ejus (sc. hominis) similitudo dei, dedecus autem ejus similitudo pecoris.

2) Enchir. ad Laur. 9. Quid enim boni operatur perditus, nisi quantum sit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit. Nam libero voluntatis arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim, qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum poterit resuscitare; ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium. Op. imp. c. Jul. VI, 10.

nach würden wir ſagen müſſen, daß dem ſündigen Menſchen nur ein phyſiſches Gut und Daſein übrig geblieben ſei, daß er aber aufgehört habe als ſittliches Weſen zu ſein und zu wirken. Es ſind eben nach dem Auguſtinus zwei Reiche, zwei Staaten oder Herrſchaften, in welche die Menſchen durch die Sünde zerfallen ſind; die eine iſt die Herrſchaft Gottes, in welcher alles Gott gehorcht und darin ſeine wahre Freiheit hat; von dieſer Herrſchaft ſind die Menſchen durch die Sünde abgefallen und können zu ihr nur durch Gottes Wirkſamkeit wieder zurückgeführt werden; durch ihren Abfall von jener haben ſie ſich nun aber einer andern Herrſchaft unterworfen, der Herrſchaft des Teufels oder der Sünde. Auch in dieſer iſt eine gewiſſe Freiheit, aber wie in jener nur die Freiheit im Gehorſam gegen Gott, ſo in dieſer nur die Freiheit im Gehorſam gegen das Fleiſch, in der Liebe und Luſt zur Sünde 1). Da hat der Menſch allerdings ſeinen eigenen Willen, aber iſt doch ein Sklave dieſes von Gott abgewendeten Willens 2). Man kann ſich nicht leicht enthalten, wenn man dieſe Beſchreibungen beider Reiche beim Auguſtinus lieſt, an den Gegenſatz der Gnoſtiker zwiſchen geiſtigen und fleiſchlichen Menſchen zu denken. Freilich von

---

1) Enchir. l. l. Qualis quaeso potest servi addicti esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Op. imp. c. Jul. I, 94. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per ipsum peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati, et eis placet, quod eos libet.

2) C. Julian. II, 23. Libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio.

Natur iſt die Menſchheit nicht in dieſe beiden Reiche geſpalten; aber für uns trägt dies weiter nichts aus, als daß wir zunächſt nicht Gott, ſondern unſern Stammvater darüber zu beſchuldigen haben; für uns und unſere jetzigen Zeiten iſt dieſe völlige Spaltung doch als Natur gegeben und nothwendig, ein Riß durch die Menſchheit, durch welchen ein Theil derſelben vom andern ſchärfer abgeſchnitten wird, als es die Abſonderung der Arten und Gattungen hätte thun können. Müſſen wir nicht ſagen, daß in dieſer Lehre der alte Gegenſatz zwiſchen Volksangehörigen und Barbaren nur in einer andern Geſtalt ſich erneuert? Früher gehörte er dem alten Staate an, jetzt erzeugt er ſich wieder im neuen Staate, in der Kirche.

Gehen wir auf die Frage ein, ob Auguſtinus durch irgend eine Nothwendigkeit, welche aus ſeinen allgemeinen Grundſätzen floß, dazu getrieben worden ſei einen ſolchen Gegenſatz zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen anzunehmen, welcher in der That die Einheit der Art zerbricht, ſo können wir keine Gründe ſie zu bejahen auffinden, vielmehr möchte uns das Gegentheil davon einleuchten. Denn die Lehre von der Erbſünde wird ja von ihm hauptſächlich auf die Lehre von der Einheit der Menſchheit gegründet, und wo auch nicht einmal die Einheit, ſondern nur die Gleichartigkeit der Menſchen zur Sprache kommt, finden ſich zu wiederholten Malen Lehrpunkte, welche nichts weniger als jener weſentlichen Abſonderung der Menſchen von einander das Wort reden. Auguſtinus erkennt es ausdrücklich an, daß dem Menſchen durch die Strafe ſeiner Übertretung das nicht genommen werden konnte, was in ſeinem Weſen lag, das Bild

Gottes, die Vernunft, welche noch immer ein Zeichen ſeiner edeln Natur bleibt [1]. Dieſes Bild Gottes iſt durch die Sünde nur verdeckt, befleckt und unſcheinbar geworden; es bleibt aber dem Menſchen, wie gering auch ſeine Spuren ſein mögen. Schon deswegen iſt dies nöthig, damit der Menſch auch ſeine Strafe fühlen möchte; denn wäre er des Bewußtſeins des Guten ganz beraubt, ſo würde er den Verluſt des Guten nicht empfinden können [2]. Das Bild Gottes oder die Vernunft beſteht nun aber nicht etwa in der Unſterblichkeit der Seele [3] oder in der Freiheit, wie ſie auch im Böſen iſt, ſondern wir haben ſeine Bedeutung unſtreitig nach der Lehre des Auguſtinus in einem weitern Sinne zu faſſen; es gehört zu demſelben auch noch die Freiheit zum Guten; es muß, wo dieſes Bild ſich findet, eine Möglichkeit vorhanden ſein das Gute, wenn auch nur in beſchränkter Weiſe zu vollziehen.

---

[1] De trin. XIV, 6. In anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita. — — Quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc magnus, nunc parvus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana. Ib. 11; de gen. ad lit. XI, 42.

[2] De gen. ad lit. VIII, 31.

[3] Zum Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele führt Auguſtinus mancherlei an, was hier nicht weiter angeführt zu werden braucht, weil es nichts Eigenthümliches enthält. S. darüber die Schrift de immort. an., auch solil. II, 23; 33. Die Beweiſe ſind vom Platon entnommen. Doch ſtützt ſich Aug. über dieſen Punkt lieber auf den Glauben, denn die phil. Gründe können doch nur wenige überzeugen, führen auch nur zur Erkenntniß der Unſterblichkeit der Seele, nicht des Körpers und nicht zur Gewißheit ewiger Seligkeit, wenn man nicht auch den Irrthum von der Ewigkeit der Seele einmiſcht. De trin. XIII, 12; cf. de civ. d. XII, 20.

Wenn Auguſtinus in dem gefallenen Menſchen einen Streit des Fleiſches mit dem Geiſte ſetzt, ſo müſſen wir dieſen Streit als einen Beweis dafür anſehn, daß der Geiſt auch im Stande der Sünde noch etwas vermag, wenn auch nur mit gebrochener Kraft. So führt auch Auguſtinus ſelbſt den Schmerz über das verlorene Gut, die Scham über unſere Knechtſchaft unter dem Fleiſche als Zeichen des noch in uns übrig gebliebenen Guten an [1]. Wenn er aber genauer eingeht in die Betrachtung des ſündigen Zuſtandes der Menſchen, wie ihn die Erfahrung zeigt, ſo kann er nicht umhin noch viele andere Entwicklungen des Guten auch in dieſer Knechtſchaft unter der Sünde anzuerkennen. Er iſt nicht blind gegen die Vorzüge des Menſchen vor den Thieren, gegen die Künſte des Lebens, gegen die Wiſſenſchaft, welche der Menſch durch ſeine Vernunft auszubilden im Stande iſt, auch unter der Herrſchaft der Sünde [2]; er muß auch den Heiden dieſe Vorzüge zugeſtehn; auch in ihnen iſt noch das Bild Gottes, wodurch ſie eine Erkenntniß Gottes und ſelbſt der Trinität haben können [3]. Da muß denn zugeſtanden werden, daß auch die ſchlechteſten Menſchen noch Kraft zu guten Werken haben und daß es unter den Verworfenen noch einen Unterſchied giebt zwiſchen größerer und geringerer Sünde und zwiſchen einem Mehr und Weniger im Guten [4]. Dagegen macht er nun weiter nichts geltend, als daß dieſe Gradunterſchiede unter den

---

1) De gen. ad lit. VIII, 31; XI, 42.

2) De civ. d. XXII, 24, 3.

3) De trin. XIV, 11.

4) De spir. et lit. 48.

Sündern ihnen doch nichts zur Erlangung der Seligkeit helfen; denn ihnen fehle der Glaube, ohne welchen für uns keine Rettung iſt; was aber nicht zur Seligkeit führe, das könne auch nicht für Tugend gelten. Es iſt alles das Gute, was den Ungläubigen beiwohnt, doch ohne Gerechtigkeit, ohne Gehorſam gegen Gott, ohne Liebe zum Guten, mit einem Worte ohne die rechte Geſinnung der Tugend 1). In dieſem Betracht ſoll denn auch den Ungläubigen kein gutes Werk zugeſtanden werden 2). Man wird die Einſeitigkeit dieſer Folgerungen nicht verkennen. Aus einem Mangel in der beſondern Erſcheinung, aus dem Mangel am Bekenntniß des Glaubens, ſchließen ſie auf die Verdorbenheit des Ganzen in ſeinem Grunde, und alsdann wieder aus der Verdorbenheit des allgemeinen Grundes auf die Verwerflichkeit aller beſondern Werke, welche von ihm ausgehn; denn ein ſchlechter Baum kann keine gute Früchte tragen. Dagegen wird die umgekehrte Schlußweiſe nicht zugelaſſen, welche doch nicht weniger Grund gefunden hätte, indem das Gute, welches die Heiden vollbringen, auch auf einen guten Grund in ihnen hinweiſt, indem auch das Ebenbild Gottes im gefallenen Menſchen noch eine Fähigkeit zum Guten in ihm vorausſetzt. Jedoch aus der äußerlich kirchlichen Richtung des Auguſtinus läßt dieſe Einſeitigkeit ſich leicht erklären.

Dieſe tritt nun auch nicht weniger in ſeiner Lehre von der Gnade hervor, durch welche die Folgen der

---

1) C. Julian. IV, 16 sqq.

2) De grat. Chr. 27. Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non est fide, peccatum est et fides per dilectionem operatur

Erbſünde wiederaufgehoben werden ſollen. Nachdem durch die Sünde alles, was der ſündhaften Welt angehört, zu einer Maſſe des Verderbens zuſammengefloſſen, hat Gottes Barmherzigkeit eines Theils der Menſchen ſich erbarmt und ſie aus dieſer Maſſe ausgewählt, um an ihnen ſeine Gnade zu erweiſen [1]. Er erweiſt dieſe ohne einen Beſtimmungsgrund, welcher aus den Handlungen der Menſchen hergenommen werden könnte, ſondern aus freier Gnade [2]. Nur in den verborgenen Rathſchlüſſen Gottes liegt der Beſtimmungsgrund. Der Menſch hat kein Verdienſt dabei; ſeine guten Handlungen gehn dieſer Gnade nicht vorher; der gute Wille, der gläubige Gehorſam iſt nicht vor der Gnade, ſondern nur durch die Gnade giebt Gott Glauben und Handeln [3]. Auguſtinus hat hierüber eine weitläuftige Theorie ausgebildet, in welcher er die Arten der Gnade in ihren verſchiedenen Verhältniſſen zu dem guten Willen und dem guten Leben unterſcheidet und auseinanderſetzt, wie ſie dem Willen vorhergeht, ihn vorbereitet, unterſtützt und im Guten befeſtigt, wie Gott zum Guten vorherbeſtimmt, ruft, rechtfertigt und verklärt [4]. Wir haben jedoch keine Veranlaſſung in das Einzelne dieſer Beſtimmungen einzugehn; denn den Sinn derſelben werden wir leicht faſſen können, wenn wir nur den allgemeinen Grundſatz, welcher dabei herſcht, im Auge behalten.

---

1) Enchir. ad Laur. 25. Sola enim gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis.

2) Ib. 28. Gratia vero nisi gratis est, gratia non est.

3) De civ. d. XIX, 4, 1.

4) Enchir. ad Laur. 9; de civ. d. XXI, 24, 6.

Abgeſehen von dem zeitlichen Verhältniſſe des Vorher und Nachher, welches bei dieſen Unterſuchungen ſtören kann, iſt dieſe Lehre des Auguſtinus unſtreitig in ihrem vollen Rechte, wenn ſie vermeiden will, daß die Wirkſamkeit Gottes im menſchlichen Geiſte als abhängig von dem Willen des Menſchen erſcheine; wir haben jene ohne Zweifel als den Grund, dieſen und alles Gute, was von ihm ausgeht, als das Begründete anzuſehn. Hierzu führt die Lehre vom heiligen Geiſte unausbleiblich. Doch wird man nicht leugnen können, daß Auguſtinus theils die Freiheit des Willens, welche an die Gnade ſich anſchließen muß als die andere unentbehrliche Seite für die Entwicklung des Guten in der Welt, theils den Zuſammenhang oder beſſer die zeitloſe Einheit der göttlichen Wirkungen in ſeinem polemiſchen Gegenſatz gegen die Pelagianer nicht genug beachtet. Dieſe beiden Punkte verdienen wohl eine genauere Erörterung.

Der erſte Punkt tritt in der Darſtellung des Auguſtinus beſonders dadurch hervor, daß er, das Böſe beſonders im Stolz ſuchend, nicht kräftig genug zur Demuth uns glaubt ermahnen zu können. Daher ſpricht er dem Menſchen alles Verdienſt ab. Dies würde mit gutem Grunde geſchehn, wenn der Begriff des Verdienſtes nur in rechtlichem Sinne von ihm genommen würde, als wenn das Verdienſt des Menſchen gleichſam einen Rechtsanſpruch gegen Gott begründete; aber Auguſtinus ſelbſt gebraucht dieſen Begriff wenigſtens nicht immer in dieſem Sinne. Dies ſieht man am deutlichſten, wenn er den Zuſtand des gefallenen Menſchen mit dem Leben im Paradieſe vergleicht. Er meint nemlich, Adam würde ſeines Verdienſtes wegen die Gnade des ewigen Lebens empfangen haben, wenn er nicht geſündigt hätte; als wäre ſein Handeln und Wollen von der göttlichen Gnade weniger abhängig geweſen, als das unſrige. Da ſagt Auguſtinus wohl gar, Gott hätte den Menſchen im Paradiſe ſeinem freien Willen überlaſſen, um zu zeigen, wie wenig er ohne die göttliche Gnade vermöchte; jetzt aber am geſchwächten Willen zeige er, wie viel ſeine wirkende Gnade in uns hervorbringen könnte [1]. Doch meint er freilich nicht, im Paradiſe wäre dem Menſchen der Beiſtand der göttlichen Gnade nicht nöthig geweſen, um Gutes zu wollen und zu thun; aber damals hätte doch mit Gottes Gnade der Menſch den freien Willen gehabt das Gute zu wollen, jetzt müßte auch dieſer freie Wille erſt befreit werden [2]. In dieſer Lehrweiſe wird nun offenbar der Begriff des Verdienſtes nicht in jener rechtlichen Bedeutung genommen, ſondern daß alles Verdienſt dem Menſchen abgeſprochen wird in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande, das iſt gleichbedeutend damit, daß er ſich überhaupt nichts Gutes zueignen ſoll. Auguſtinus behauptet in dieſer Richtung ſeiner Lehre nicht allein, daß Gott unſere Kraft und unſern Trieb zum Guten uns gebe oder wiederherſtelle und innerlich in unſerm Geiſte mit einer unausſprechlichen Lieb-

---

1) De corr. et grat. 38.

2) De trin. XIV, 21; enchir. ad Laur. 28. Nec gratis, si bene. — — Hanc (sc. immortalitatem majorem) est acceptura (sc. natura humana) per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. — — Sed post illam ruinam major est misericordia dei, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute.

lichkeit die Lehre ausgieße [1], daß dieſe Gnade der Wille nur begleite und ihr nur folge [2], daß ſie unſern Willen vorbereite und ihm beiſtehe; ſondern die Rechtfertigung, welche er von Gott ableitet, findet er geradezu darin, daß Gott uns gerecht mache; er erklärt dies ſelbſt ſo, daß die Gerechtigkeit uns von Gott gegeben werde, nicht nur die Kräfte, durch welche wir ſie in uns vollziehen [3]. Die Rückkehr zu Gott ſollen wir uns nicht zueignen [4], gleichſam als wäre ſie nicht unſere eigene Rückkehr. Er ſagt ſogar, Gott mache die Menſchen gut, damit ſie gute Werke thun [5], als wenn die äußern Werke den Menſchen angehörten, das innere Wollen aber Gott. Dahin gehört denn auch die unwiderſtehliche Gnade Gottes, welche zwar nur als ein harter Ausdruck angeſehn werden kann, um dadurch die Allmacht des Willens Gottes zu bezeichnen, dem kein Wille des Menſchen ſich widerſetzen könne [6], aber doch auch einen Gegenſatz zwiſchen dem Willen Gottes und dem Willen des Menſchen vorausſetzt, als wenn ein äußeres Verhältniß zwiſchen beiden anzunehmen wäre, wie zwiſchen den Begehrungen verſchiedener Geſchöpfe. Doch müſſen wir hinzuſetzen, daß dieſe Lehrweiſe des Auguſtinus auch nicht ganz ohne ihre Kehrſeite iſt. Zuweilen ſchreibt er uns noch, unbeſchadet der göttlichen Allmacht, das Wollen und das Handeln ausdrücklich zu [1], wie er auch nicht anders konnte, wenn er ſeinen oberſten Grundſätzen über das ſittliche und vernünftige Leben treu bleiben wollte. Am deutlichſten tritt dies in ſeiner Unterſcheidung zwiſchen der wirkenden und der mitwirkenden Gnade heraus; jene bewirkt ohne unſer Zuthun, daß wir wollen, dieſe aber wirkt nur mit dem thatkräftigen Willen des Menſchen [2], und da ohne dieſe nichts Gutes ſich uns vollzieht, ſo iſt doch das Wollen des Guten unſer; wir dürfen es uns zueignen. Allein man kann nicht leugnen, daß dieſe Seite ſeiner Lehre in ſeinen Streitigkeiten mit den Pelagianern unverhältnißmäßig untergeordnet iſt.

---

[1] De grat. Chr. 14.

[2] Ep. 186, 10. Comitante, non ducente, pedissequa non praevia voluntate.

[3] Ib. 8. Justificari, hoc est justos fieri gratia dei. — — Nobis justitiam dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. Retr. II, 33 u. ſonſt oft wiederholt.

[4] De gen. ad lit. IX, 33.

[5] De corr. et grat. 36. Ipse ergo bonos facit, ut bona faciant.

[6] De corr. et grat. 38; 43. — cui (sc. deo) volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Ib. 45. Die Lehrweiſe von der gratia irresistibilis hat Aug. erſt im Streit gegen die Pelagianer ausgebildet, aber es iſt deswegen keine Änderung in ſeiner Überzeugung anzunehmen, wie Wiggers a. a. O. S. 264 f. meint.

Auch der zweite Punkt, daß Auguſtinus den Zuſammenhang der göttlichen Wirkungen, namentlich in der Schöpfung und in der Gnade, nicht genug im Auge hat, iſt im Widerſpruch mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen, aber dennoch unbeſtreitbar. Er unterſcheidet ein doppeltes Werk der Vorſehung, das eine, wodurch Gott ſeinen

---

[1] De grat. Chr. 26. Non solum enim deus posse nostrum donavit atque adjuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. De div. qu. 83 qu. 68, 5. Etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non sibi potest tribuere, quod vocatus est.

[2] De grat. et lib. arb. 33.

Geſchöpfen ihre Naturen verleiht und erhält, das andere, wodurch er ſie regiert. Zu dieſem gehört die Gnade, welche deswegen eintreten muß, weil die verdorbene Natur ſich nicht ſelbſt wiederherſtellen kann 1). Weil der Menſch abgefallen iſt vom Willen Gottes, iſt erſt dieſer Rathſchluß Gottes entſtanden ihn zu erlöſen, welcher ſonſt nicht ſein würde 2). Dieſe Unterſcheidung der Werke Gottes, einer allgemeinen Gnade, durch welche wir ſind, und beſonderer Gnadenerweiſungen, welche jener allgemeinen Gnade erſt folgen, iſt ganz im Geſchmacke des ſcharfſinnig ſondernden Verſtandes, welchen Auguſtinus im Streite gegen die Pelagianer entwickelte; ſie läßt ſich auch vom menſchlichen Standpunkte nicht vermeiden; aber bedenklich iſt ſie doch, wenn dabei nicht beſtändig das Bewußtſein wach erhalten wird, daß jede ſpätere Entwicklung im Leben des Menſchen, wie auch darin ſei es Gnadenerweiſungen oder Erweiſungen des Zornes Gottes offenbar werden mögen, in einem begriffsmäßigen Zuſammenhange mit den frühern Entwicklungen ſtehn müſſe. Den Schein des Gegentheils vermeidet Auguſtinus nicht. Zwar würde es an ſich keinen Tadel verdienen, daß er für jede That des Menſchen die hülfreiche und wirkende Gnade Gottes in Anſpruch nimmt 3); aber daß er dieſe

---

1) De gen. ad lit. IX, 33. Habet ergo deus in se ipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit, ut sint, sed illo, quo eas administrat, ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi sunt peccatores etc.

2) Enchir. ad Laur. 28.

3) De gest. Pel. 31.

Gnade für die beſondern Thaten in der allgemeinen Gnade nicht mit eingeſchloſſen findet, trägt auf die allgemeine Gnade Gottes eine Abſtraction über, welche nur der unvollkommenen menſchlichen Auffaſſungsweiſe, aber nicht dem vollkommenen Begriffe Gottes entſpricht. Schon früher haben wir geſehn, wie ſehr Auguſtinus vermeidet den Menſchen ein Verdienſt zuzuerkennen, damit es nicht ſcheine, als wüchſe dadurch Gott eine Abhängigkeit in Verleihung ſeiner Gnade zu. In ähnlicher Weiſe will er auch nicht zugeben, daß jemand der göttlichen Gnade würdig ſein könne; denn wäre jemand ihrer würdig, ſo würde Gott ſie ſchuldig ſein, und wäre er ſie ſchuldig, ſo wäre ſie keine Gnade. Nur nachdem uns die Gnade gebeſſert hat, erhalten wir den gebührenden Lohn [1]. Wollten wir dieſe Lehre in allen ihren Folgerungen geltend machen, ſo würden wir behaupten müſſen, daß die frühern Vorgänge des Lebens, ſo weit ſie uns zuzurechnen ſind, die ſpätern gar nicht vorbereiteten. Dahin führen auch die Unterſcheidungen des Auguſtinus zwiſchen der vorbereitenden oder wirkenden und der mitwirkenden Gnade, wenn jene beſchrieben wird als der Anfang des Guten in uns, aber ohne irgend eine Mitwirkung des menſchlichen Willens, während nur bei dieſer eine freie Thätigkeit des Menſchen anerkannt wird [2]. Und hierher iſt denn unſtreitig auch die allzu ſcharfe Abgrenzung des vorchriſtlichen Lebens von dem chriſtlichen zu ziehen, welche aus der einſeitig kirchlichen Faſſung des Glaubens und des Lebens im göttlichen Geiſte ſtammt.

---

[1] De gest. Pel. 33. Quisquis ergo dignus est, debitum est ei; si autem debitum est, gratia non est; gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis; ipse autem facit, ut habeant, quaecunque redditurus est dignis, qui ea, quae non habebant, donavit indignis.

[2] De grat. et lib. arb. 33. Et quis istam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem et cooperando

Doch vertritt auch dieſe Richtung ſeiner Lehre nur die eine Seite ſeines Grundgedankens. Auguſtinus kann den natürlichen Zuſammenhang des Frühern mit dem Spätern nicht überſehn. Dazu iſt ſein Blick zu entſchieden dem Allgemeinen zugewendet und bemüht, die Ordnung der zeitlichen und räumlichen Verhältniſſe im Verſtande Gottes zu erforſchen. Das Leben des einzelnen Menſchen und der ganzen Menſchheit erſcheint ihm daher als ein ſtetiger Verlauf. Die Erneuung des Lebens, welche die Gnade in uns wirkt, iſt keine plötzliche und gänzliche Umwandlung des Menſchen, ſondern wirkt nur allmälig, indem zuerſt durch die Vergebung der Sünden zwar die Sklaverei des Geiſtes unter dem Fleiſche aufgehoben wird oder der Menſch wieder die freie Macht gewinnt das Gute zu lieben, aber dabei doch die Nachwirkung der alten Krankheit bleibt und wir deswegen nur weiter und weiter fortſchreitend unſere Schwäche überwinden lernen [1]. So wird die Gerechtigkeit des Menſchen nur ſchrittweiſe wieder hergeſtellt und ſelbſt im künftigen Leben bleibt uns

---

perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.

[1] De trin. XIV, 23. Sed quemadmodum aliud est carere febribus, aliud ab infirmitate, quae febribus facta est, revalescere; — — ita prima curatio est caussam removere languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum, secundum ipsum sanare languorem, quod fit paullatim proficiendo in renovatione hujus imaginis (sc. dei).

noch vieles übrig von der alten Sündhaftigkeit, von welcher wir uns zu reinigen haben. Die fleiſchliche Begierde verläßt uns ja nicht auf einmal, ſondern muß durch viele Kämpfe beſiegt werden 1). Die Wiedergeburt im Geiſte Gottes befreit uns nur von der allgemeinen Folge der Sünde oder giebt uns eine neue Kraft gegen die ſündige Begierde ſiegreich zu kämpfen; aber dadurch werden uns dieſe Kämpfe keinesweges erſpart, und die Nachwirkungen der beſondern böſen Gewohnheiten des frühern Lebens haben wir noch immer zu fühlen 2). Von der andern Seite erſcheint auch das Gute, welches Gottes Gnade in uns bewirkt, keinesweges als etwas Plötzliches und ohne Grund und Vorbereitung Eintretendes, vielmehr muß es an die Fähigkeit des Menſchen, an den Lauf der Zeiten und die frühern Vorgänge des Lebens ſich anſchließen. Wenn Gott einzelne Menſchen, Völker und das ganze Menſchengeſchlecht zu ſich beruft, ſo geſchieht dies nach der Gelegenheit der Zeiten und gehört einer tiefern Anordnung des göttlichen Rathſchluſſes an 3). Die verdammte Maſſe der Sünder iſt doch nicht in gleicher Verdammniß; auch unter den Heiden, wie früher bemerkt, giebt es verſchiedene Grade der Schuld und daher auch der Strafe; ſogar Verdienſte, wenn auch tief verborgene,

---

1) De trin. XIV, 12; de corr. et grat. 35; de spir. et lit. 64 sqq., wo die justitia minor von der vollkommenen justitia unterſchieden wird.

2) Enchir. ad Laur. 13; c. Julian. VI, 15.

3) De div. qu. 83 qu. 68, 6. Haec autem vocatio, quae sive in singulis hominibus, sive in populis atque in ipso genere humano per temporum opportunitates operatur, altae et profundae ordinationis est.

werden in dieſer verdammten Maſſe der Sünder zugeſtanden. Die Gnadenwahl Gottes aber ſchließt ſich natürlich an dieſe Verſchiedenheiten in der Verdammniß an, damit ſie nicht ungerecht erſcheine; es ſind die Vorgänge des frühern Lebens, welche ſie anerkennt, wiewohl ſie dabei als unabhängig von dieſen menſchlichen Dingen gedacht werden muß 1) und gewiß auch kann, denn alle dieſe Dinge ſind ja von ihr ausgegangen. Doch auch dieſe Äußerungen des Auguſtinus, wie entſprechend ſie auch ſeiner allgemeinen Anſicht der Dinge ſein mögen, werden von der Maſſe ſeiner Polemik überdeckt und faſt zur Unſcheinbarkeit verborgen. Sie bezeichnen uns den Hintergrund ſeiner Seele, welcher, wie feſt er auch ſteht, dennoch nur ſpärlich zum Vorſchein kommt, weil die bewegte Oberfläche kämpfender Gedanken nur ſelten durch ſie hindurchzublicken geſtattet.

Wie nun auch ſolche Gedanken, welche im Hinterhalte liegen, die Anſicht des Auguſtinus in ihrem tiefſten Grunde mildern mögen, ſo bleibt ſeine Lehre von der Gnadenwahl doch unbeugſam hart, wenn wir auf den unbedingten Unterſchied zwiſchen den zur Seligkeit Erwählten und den Sündern ſehen, welche der ewigen Verdammung überlaſſen werden. Auguſtinus läßt ſich in dieſer Beziehung,

---

1) Ib. 4. Prorsus cujus vult, miseretur, et quem vult, obdurat. Sed haec voluntas dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

wie ſchon bemerkt, durch keinen der Gedanken bewegen, welche die morgenländiſchen Kirchenväter gebraucht hatten, um die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen zu mäßigen. Er widmet nicht einmal irgend einem der Mittel, welche ſie hierzu angewendet hatten, eine genauere Prüfung, ſo wie er überhaupt in die Unterſuchung ihrer Lehre nur wenig eingeht [1]). Was ſie zur irrigen Lehre bewegt haben ſoll, iſt allein das Mitleiden mit den Verdammten. Dies findet er in der Ordnung; er lobt es ſogar, ja dürfen wir ſeinen Äußerungen trauen, ſo wird er ſelbſt durch dieſes Mitleiden wenigſtens in Beziehung auf ſeine nächſten Freunde bewegt [2]). Dennoch ſieht er es nur für eine Schwäche an, für eine Gemüthsbewegung, welche die Seeligen nicht treffen könnte [3]). Selbſt die Milderung der Höllenſtrafen, welche er wohl zuweilen für zuläſſig erachtet [4]), ſcheint ihm doch wieder eine Vorausſetzung zu ſein, welche man ſich nicht erlauben ſollte [5]). Um ſo härter erſcheint dieſe Lehre im Zuſammenhange des Auguſtiniſchen Syſtems, je entſchiedener er denſelben Grundſatz vertheidigt, welcher die morgenländiſchen Kirchenväter zu der entgegengeſetzten Annahme geführt hatte. Die Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Gnade, des heiligen

---

1) Nur den Origenes erwähnt er in dieſer Beziehung. Man ſieht dabei deutlich, daß er mit den Lehren der orientaliſchen Kirche nicht vertraut iſt.

2) Conf. XI, 5. Ita misertus es non solum ejus, sed etiam nostri, ne cogitantes egregiam erga nos amici humanitatem, nec eum in grege tuo numerantes dolore intolerabili cruciaremur.

3) De civ. d. IX, 5.

4) Enchir. ad Laur. 29.

5) Enarr. in Ps. 105, 2.

Geiſtes, welcher Gott und allmächtig iſt, gilt ihm ohne allen Zweifel, und es liegt alſo nur daran, daß der göttliche Geiſt nicht allen Menſchen ſich mittheilen will, wenn nicht alle gerettet werden. Nur die Gerechtigkeit Gottes ſucht Auguſtinus in dieſer Rückſicht zu vertheidigen, aber nicht die Fülle ſeiner Gnade. Dieſe erſcheint ihm durch die Gerechtigkeit beſchränkt. Nicht alle ſind gerufen worden, das ſchließt er daraus, daß nicht alle gekommen ſind. Nicht für alle iſt Chriſtus geſtorben; nicht alle hat Gott retten wollen; denn ſonſt würden ſie alle gerettet ſein; ja die wenigſten hat er retten wollen, denn die meiſten Menſchen ſind dem Verderben anheimgefallen. Dieſe Sätze hält er unbedingt feſt, wenn er auch Stellen der Schrift, welche dagegen zu ſprechen ſcheinen, nicht leicht für ſeine Meinung zu deuten weiß; denn das Gegentheil würde der Allmacht Gottes widerſprechen [1]. Man ſieht, er wird hierbei von der Anſchauung des gegenwärtigen Lebens gar zu ſehr beſchränkt. Weil bis jetzt weniger gläubige Chriſten zu ſein ſcheinen, als ungläubige Sünder, ſetzt er dies für immer. Er will über ſolche Dinge nicht ins Weite ſehen, obwohl er wirklich in verneinender Weiſe ins Weite ſieht. Er überſieht in ſeinem polemiſchen Eifer, was er wohl ſonſt, wie früher bemerkt, geltend machte, daß es auch einen verborgenen Glauben an Chriſtum ſelbſt vor ſeiner fleiſchlichen Erſcheinung geben könnte. Die Kirche, die ſichtbare katholiſche Kirche gilt ihm für das einzige Mittel, durch welche der wahre Glaube und das Heil zu uns gelangen könne. Daher hält er auch den Grundſatz feſt, daß nur das gegenwärtige Leben die Zeit der fruchtbaren Reue ſei, ja ſieht das künftige Leben der Verdammten als ein ſolches an, in welchem keine Erinnerung an die Wahrheit, keine vernünftige Folgerung, kein Bekenntniß Gottes ſein werde [1], gleichſam als wäre für ſie nach ſeiner Anſicht von der Gnadenwahl in dieſem Leben noch irgend eine wirkſame Beſſerung zu erwarten.

---

[1] Enchir. ad Laur 24 27.

Unſtreitig wirkt in dieſen Lehren des Auguſtinus ſein engherziger Begriff von der Kirche. Man merkt auch zuweilen in ihrer Haltung den praktiſchen Zweck auf Ermahnung und Beſſerung hinzuwirken. Es ſoll niemand durch die Hoffnung auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit ſicher werden. Auf der andern Seite ſoll auch niemand im gegenwärtigen Leben verzweifeln; denn noch dauert die Zeit fruchtbarer Reue. Wir ſollen daher auch niemanden, ſo lange er lebt, verdammen, vielmehr für ihn in Liebe beten, eingedenk daß unter den Feinden des himmliſchen Reiches ſeine künftigen Freunde verborgen ſind, weil Gott gewollt hat, daß in dieſem weltlichen Leben die beiden ſich feindlichen Reiche mit einander ſich vermiſcht finden, bis ſie im letzten Gerichte von einander getrennt werden [2]. Aber außer dieſer praktiſchen Beſchränktheit, in welcher wir einen Wiederhall der alten politiſchen Scheidung der Menſchen, jetzt nur auf eine religiöſe Spaltung übertragen, nicht verkennen können, wirkt auch die ganze Weltanſicht des Auguſtinus darauf hin, daß er ſeine chriſtlichen Hoffnungen auf eine völlige Seligkeit und Verklärung der Welt für vereinbar hält mit dieſer Scheidung der Geiſter und der Menſchen in zwei entgegengeſetzte Heerlager, die in der Wurzel ihres Lebens geſpalten ſind. Würde hiermit die Einheit der Welt und die Vollkommenheit ihres Weſens, in welcher die Vollkommenheit Gottes ſich offenbaren ſoll, würde hiermit die Einheit der menſchlichen Art, welche ſeine Lehre von der Erbſünde, ſeine Anſicht von der Geſchichte ſo unzweideutig fordert, ihm wohl vereinbar geſchienen haben, wenn er nicht der alten Meinung angehangen hätte, daß die Vollkommenheit Gottes und der Welt in ihrer Schönheit beſtehe und daß die Schönheit nicht ohne Gegenſatz ſein könne? Hiermit ſteht auch unſtreitig ſein Manichäismus in Zuſammenhang, welcher ja auch in dieſer Nothwendigkeit des Gegenſatzes ſeinen Grund und welchen Auguſtinus doch nur halb überwunden hatte, indem er zwar die Einheit des Grundes der Welt in ihrem Anfange, aber nicht in ihrem Fortgange und in ihrer Vollendung anerkannte. Denn man täuſche ſich nicht — nichts anderes will es ſagen, wenn Auguſtinus zwar das Geſchick, aber nicht den Willen des verdammten Reiches von Gott ableiten will. So verbinden ſich Vorurtheile der alten Zeit und einer tief eingewurzelten Weltanſicht der alten Völker mit dem beſchränkten Sinne einer äußerlichen Kirchlichkeit zu derſelben Lehre, welche uns doch nur eine unbefriedigende Löſung der Gegenſätze dieſer Welt verſprechen kann, weil ſie etwas unter ihnen findet, was nicht von Gott ſeinen Urſprung haben ſoll, das Böſe nemlich, und die Annahme eines ſolchen Dinges mit dem Grundſatze, daß alles in dieſer Welt von Gott iſt, nur dadurch zu vereinigen weiß, daß ſie den böſen Willen mit dem Nichtſeienden in eine Claſſe ſetzt [1].

---

[1] De civ. d. XXI, 24, 1; de vera rel. 101.

[2] De civ. d. I, 35. In ipsis inimicis latere cives futuros.

Gewiß wir beurtheilen die Lehre des Auguſtinus nur nach ihrem eigenen Maßſtabe, wenn wir es in ihren unentbehrlichſten Grundſätzen angelegt finden, daß alles Böſe und alle ſeine Folgen nur Mittel ſind, welche im Zwecke Gottes miteingeſchloſſen liegen. Daß Gott ſie aber erſt ſpäter in ſeine Zwecke eingeſchloſſen hätte, nachdem das Böſe geſchehen, können wir mit jenen Grundſätzen nicht vereinen, eben ſo wenig, daß Gott nicht im Stande ſein ſollte es zu überwinden oder, was daſſelbe ſein würde, daß es nicht Mittel, ſondern Beſtandtheil des Zwecks ſein ſollte. Wenn Auguſtinus der Lehre ſich entgegenſetzt, daß alles in einem Kreislaufe komme und gehe, ſo iſt es die Verheißung der ewigen Seligkeit, welche er dagegen anführt; ſie iſt das Neue, welches durch die Entwicklung der Welt gebracht werden ſoll [2]. Dieſe Welt, in welcher wir ſind, muß freilich, wie ſie einen Anfang gehabt hat, ſo auch ein Ende haben, aber nur ihrer Form, nicht ihrer Natur nach wird ſie untergehn [3] und alles, was ſie alsdann ihrer neuen Geſtalt nach zeigen wird, darf nur zum Beſten der Erwählten Gottes ſein. Am Tage des Gerichts wird es ſich zeigen, daß alle Schickungen dieſer Welt gerecht waren und den Guten zum Guten gereichten [4]. Aber wie wandelbar

---

1) Conf. XII, 11. Et hoc solum a te non est, quod non est, motusque voluntatis a te, qui es, ad id, quod minus est.

2) De civ. d. XII, 13, 1.

3) Ib. XII, 12; XX, 14.

4) Ib. XX, 2.

nun auch die Schickungen Gottes und ſeine Geſetze ſein mögen, in welchen er ſeine Schöpfung ihrem Ziele zuleitet, ſo ſteht es dabei immerdar feſt, daß die Gerechtigkeit Gottes unwandelbar iſt [1]. Durch die Abweichung der Engel oder der Menſchen vom Geſetze kann dieſe Unwandelbarkeit des göttlichen Weſens und Willens, welche Auguſtinus überall gleichſam an die Spitze ſeiner Gedanken ſtellt, in keiner Weiſe geſtört werden.

Daher geſtaltet ſich denn auch ſeine ganze Anſicht von dem Leben und der Welt nur in dieſem Sinne, zu zeigen, wie Gottes Führungen uns zum Guten leiten ſollen. Blicken wir auf dieſen Theil ſeiner Lehre, ſo erſcheint uns das Böſe nur als die Folie des Guten. So wie ſeine Lehre von der Sünde, von ihrer Fortpflanzung und von der Zerrüttung unſerer Natur durch ſie nur zu dem Zwecke ausgebildet wurde, um Gottes Güte zu rechtfertigen wegen der Sklaverei des vernünftigen Geiſtes unter dem Fleiſche, ſo mußte dies Beſtreben ſich nun auch weiter fortſetzen, um zu zeigen, wie die Gnade Gottes ferner auch in der ſündigen Welt ſich erweiſe und im Einzelnen wie im Ganzen für den Glauben und die Beſeligung der Gläubigen uns erziehe. Seine Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts gehört nicht minder als ſeine Lehre von der Erbſünde zur Rechtfertigung Gottes. Er ſtrebt dieſelbe durch eine philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte durchzuführen, darin demſelben Zuge der Gedanken folgend, welchen wir ſchon als eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Philoſophie kennen gelernt haben. Er bemerkt, was Gott in den einzelnen Seelen bewirke, das müſſe jeder einzelnen in ſich zu betrachten überlaſſen bleiben, aber was Gott im Allgemeinen mit dem ganzen menſchlichen Geſchlechte betreibe, das offenbare die Geſchichte und die Prophetie, welchen wir uns mehr im Glauben, als im Wiſſen hinzugeben hätten [1]). Dieſer Glaube ſchließt alſo auch die Erkenntniß nicht gänzlich aus. Auguſtinus ſucht ſie in dem demüthigen Sinne ſeines Glaubens weiter auszubilden, als die frühern Kirchenväter es gethan hatten. Aber freilich dürfen wir auch von ihm nicht erwarten, daß er geleiſtet haben werde, was bei dem beſchränkten Geſichtskreiſe der Zeit, bei ihrer Scheu mit weltlichen Dingen ſich nicht zu vertraut zu machen, in einer nur eben begonnenen Forſchung, deren Natur überhaupt nur ſchwankende Forſchritte geſtattet, nicht geleiſtet werden konnte. Die Beſchränktheit des Auguſtinus in den Begriffen ſeiner Zeit, in mancherlei Aberglauben, in der Kenntniß der Geſchichte wie der Natur läßt ſich nicht verkennen [2]). Es läßt ſich von ihm nicht erwarten, daß er die ſtreitigen Angaben der Geſchichte, auf welche er ſich ſtützt, mit kritiſchem Blicke zur Unterſcheidung bringen werde; ſein Standpunkt beruht vielmehr einſeitig

---

[1] Conf. III, 13 sq.

---

1) De vera rel. 46. Quoniam igitur divina providentia non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano tanquam publice consulit, quid cum singulis agatur, deus, qui agit, atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit et per prophetiam. Temporalium autem rerum fides, sive praeteritarum, sive futurarum, magis credendo, quam intelligendo valet.

2) Man vergl. z. B. de civ. d. XVI, 7 sqq.

auf den Überlieferungen der heiligen Schrift; von dieſem Standpunkte aus äußert er nun ſeine Zweifel gegen die Zuverläſſigkeit der Profangeſchichte; die heilige Geſchichte gilt ihm für bei weitem ſicherer als dieſe [1]. Es iſt natürlich, daß er die Überlieferungen vorzieht, welche das religiöſe Leben in der Menſchheit am anſchaulichſten und unmittelbarſten zu erkennen geben, da ſeine Betrachtung der Geſchichte nur die Entwicklung der Religion im Auge hat und auch dieſe nur da zu finden weiß, wo ſie am unzweideutigſten als ſolche ſich darſtellt.

Im Allgemeinen liegt ſeiner Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts die Vergleichung der Perioden der Geſchichte mit den Lebensaltern des Menſchen zum Grunde. Ein jedes dieſer Alter hat ſeine eigene Schönheit, und man darf von dem einen nur nicht erwarten, was das andere leiſten ſoll [2]. So hat auch die Menſchheit verſchiedene Geſetze für verſchiedene Völker und verſchiedene Zeiten von Gott empfangen, wenn gleich durch dieſe Verſchiedenheiten ein Geſetz der Natur hindurchgeht und eine Gerechtigkeit des unveränderlichen Gottes; denn das iſt die Weiſe des Schönen, daß es in der Übereinſtimmung der Theile Mannigfaltigkeit fordert [3]. Alle Menſchen ſtellen ſich wie ein Körper, wie eine zuſammengehörige Einheit dar, welche ebenſo ein in Gemeinſchaft

---

1) De civ. d. XVIII, 11. Nos vero in nostrae religionis historia ſulti auctoritate divina, quidquid ei resistit, non dubitamus esse falsissimum, quomodocunque sese habeant cetera in secularibus literis, quae seu vera seu falsa sint, nihil momenti afferunt, quo recte beateque vivamus.

2) De div. qu. 83 qu. 44; 53.

3) Conf. III, 13 sqq.; de div. qu. 83 qu. 53, 1.

fortſchreitendes Leben hat, wie die Glieder des menſchlichen Leibes. Doch verkennt Auguſtinus nicht, daß dieſe Vergleichung des einzelnen Lebens mit der Geſchichte der ganzen Menſchheit nicht völlig zutreffen könne. Er bemerkt es bei Gelegenheit einer Stelle ſeiner Schriften, wo er die Erſcheinung Chriſti in das Jugendalter der Menſchheit verlegt hatte, während er ſie anderswo in das Greiſenalter verſetzte. Beides laſſe ſich vereinigen, denn im menſchlichen Leibe zwar wären Jugend und Greiſenalter geſchieden, aber nicht im Leben der Menſchheit [1], der Natur gemäß, weil die Menſchheit erſt am Ende ihrer Laufbahn zu ihrer vollen Kraft, zur vollendeten Tugend, ſich entwickeln ſoll [2]. Nur der alte, der äußere Menſch altert im fortſchreitenden Leben, während der neue, der innere Menſch zu neuer Jugend ſich erhebt [3].

Beim Auguſtinus finden ſich nun aber zwei Arten die Zeitalter der Welt oder des Menſchengeſchlechts zu zählen, eine einfachere und eine zuſammengeſetztere. Die einfachere nimmt drei Zeitalter an, eins vor der Mannbarkeit, das andere das mannbare und das dritte das Greiſenalter. Das erſte Alter wird als die Zeit beſchrieben, wo die Menſchheit noch ohne Geſetz war und dem ſinnlichen Leben ohne Hinderniß, ohne Streit gegen die ſinnliche Luſt folgte. Dieſes Zeitalter reichte bis zum Abraham. Alsdann aber trat die Zeit des Geſetzes ein und es begann der Streit gegen die ſinnliche Luſt, in welchem jedoch der

---

1) Retr. I, 26 zu der oben angef. Stelle de div. qu. 83 qu. 44.

2) De div. qu. 83 qu. 53, 1.

3) Ib. qu. 58, 2; qu. 64, 2; de vera rel. 49; de gen. c. Man. 1, 40.

Menſch unterliegen mußte, weil ihn die Gnade Gottes noch nicht von der Sklaverei der Sünde befreit hatte. In dieſer Zeit begann der Verſtand ſich zu entwickeln ſowohl im praktiſchen als im theoretiſchen Leben, vermochte aber gegen die Übermacht der ſinnlichen Begierde nichts. Erſt das dritte Zeitalter ſteht unter der Gnade und beginnt daher mit der Erſcheinung Chriſti; wir ſollen in ihm kämpfen gegen das Fleiſch und in dieſem Kampfe ſiegreich davongehn [1]. Dieſes Zeitalter iſt von unbeſtimmter Dauer, weil niemand den Tag wiſſen ſoll, wo der Herr zu Gericht kommen und die Welt ihr Ende haben wird; denn nur mit dem Ende der Welt wird das Zeitalter des Kampfes für den frommen Staat Gottes enden; auf dieſer Erde wird die Kirche immer nur unter den Verfolgungen ihrer Feinde in der Fremde leben, in ihren Kämpfen aber auch die Tröſtungen Gottes genießen [2].

Die Gedanken, welche dieſer Eintheilung zum Grunde liegen, treten um vieles deutlicher in der zuſammengeſetzten Eintheilung heraus. Sie nimmt ſechs Zeitalter an, von welchen das erſte von Adam bis auf Noah, das zweite von Noah bis auf Abraham, das dritte von dieſem bis auf David, das vierte von da bis zur Babyloniſchen Gefangenſchaft, das fünfte bis zur Erſcheinung Chriſti reicht; das ſechste muß zuletzt die übrige Zeit der weltlichen Entwicklung umfaſſen [1]. Das erſte Zeitalter wird mit der Kindheit des Menſchen verglichen, in welcher wir noch allein mit der Nahrung des Leibes beſchäftigt ſind und keine ſo mächtige Geiſtesthätigkeiten vorkommen, daß wir eine Erinnerung davon übrig behielten. Daher endet dieſes Zeitalter auch mit der Sündfluth, welche alles frühere auslöſcht [2]. Es iſt dies alſo die Zeit nicht allein vor der Geſchichte, ſondern auch vor der Sage. In dem zweiten Zeitalter treten wir aus der Kindheit in die Knabenjahre; die Sprache fängt an ſich zu entwickeln und zugleich mit ihr auch das Gedächtniß; aber der Menſch iſt auch in dieſem Zeitraume noch ganz der Sinnlichkeit unterthan. Mit der Entwicklung der Sprache und des Gedächtniſſes zugleich ſoll jedoch auch das Böſe zum Bewußtſein kommen und das Reich der Gottloſen ſichtbar zu werden anfangen, wie dies an dem ſtolzen Thurmbau zu Babel und der Verwirrung der Sprachen ſich zu erkennen gebe [3]. Wie mislich dieſe Vergleichungen ſind, ſieht man ſchon hieran. Auguſtinus vergißt dabei die Regel, welche er ſelbſt ſonſt gegen die Pelagianer einzuprägen pflegte, daß man den Anfang des menſchlichen Geſchlechts nicht wie den Beginn des gegenwärtigen einzelnen Menſchen denken dürfe, ſonſt würde er wohl kaum ein menſchliches Leben ohne Sprache, noch dazu durch eine lange Reihe von Geſchlechtern durchgeführt ſich gedacht haben. Aber er ſcheint deswegen hierüber auch zu ſchwanken. Seine Analogie führt ihn dazu die Zeiten der Kindheit als faſt ganz thieriſche ſich zu denken, ja in dieſer Rückſicht auch das zweite Zeitalter vor der Mannbarkeit, das Knabenalter, als nicht viel beſſer anzuſehn; denn wenn gleich die Entwicklung der Sprache ſchon auf menſchliche Eigenthümlichkeit hinweiſt, ſo ſoll doch der Verſtand erſt im mannbaren Alter ſich entwickeln, das Gedächtniß aber unterſcheidet noch nicht den Menſchen vom Thiere und die unbedingte Herrſchaft der ſinnlichen Luſt vor dem Zeitalter des Geſetzes weiſt offenbar nur auf ein thieriſches Leben hin. Nach dieſer Seite zu mochte ihn ſeine Neigung ziehen die Sklaverei des Menſchen unter der Sünde in einen grellen Gegenſatz gegen das vernünftige und gottſelige Leben zu ſtellen. Und gewiß iſt dies das Vorherſchende in ſeiner Schilderung der Zeiten, wenn er ſie im Allgemeinen überblickt. Da erſcheint uns die Menſchheit in demſelben Lichte, in welchem ſie ſo viele haben erblicken wollen, die an keinen höhern Urſprung derſelben dachten. Sie ſoll ſich aus einem thieriſchen Zuſtande herausgebildet haben, nur daß dieſer Zuſtand dem Auguſtinus nicht der urſprüngliche iſt, ſondern erſt eine Folge der Sünde. Aber anders ſtellt ſich die Sache ihm dar, wenn er den Überlieferungen der heiligen Schrift im Einzelnen folgt. Da mag er bedenken, daß die Sünde nicht ſogleich alle Keime des Guten, wie ſie früher emporgeſproßt waren, habe austilgen können, daß die Vernunft dem Menſchen geblieben ſei, welche ſogleich gegen die ſinnliche Begierde ankämpfen mußte, ja daß die Erinnerung an das frühere fromme Leben nicht ſogleich erlöſchen konnte. Er findet da in den Zeiten vor Noah auch ſchon ein menſchliches, mit Sprache begabtes Leben, auch ſchon eine Scheidung des Böſen und des Guten, eine Verehrung des einen wahren Gottes und läßt alles dies alsdann auch in den folgenden Zeiten ſich fortſetzen [1]. Die beiden erſten Zeitalter nun, deren Charakter wir geſchildert haben, entſprechen dem erſten Zeitalter der einfachern Eintheilung. Das mannbare Alter unter dem Geſetze umfaßt dagegen drei Abſchnitte der zuſammengeſetztern Eintheilung, das Jünglingsalter, das jugendliche (juventus) und das reife Mannesalter (gravitas). Hier fängt nun, wie geſagt, die Vernunft an ſich geltend zu machen und ſchließt ſich an die Sinne an in Betrachtung und Handlung, indem ſie das Geſetz anerkennt und dadurch zur Erkenntniß der Sünde kommt. Daher ſcheiden ſich auch erſt in dieſer Periode das Reich Gottes und das irdiſche Reich der Gottloſen. Der erſte Abſchnitt, das Jünglingsalter, iſt dadurch ausgezeichnet, daß es die Mannbarkeit gewinnend nun fruchtbar wird zur Erzeugung des Volkes Gottes, deſſen Reich durch David gegründet wird, weswegen mit dieſem ein neuer Abſchnitt beginnt [2]. In dieſem, dem jugendlichen Mannesalter, wächſt das Menſchengeſchlecht zu den öffentlichen Geſchäften heran und bildet daher auch das Königthum aus. Da muß aber auch die jugendliche Kraft unter härtern Geſetzen ſklaviſch gebändigt werden [1]. Von dem dritten Abſchnitte des mannbaren Alters, welches ſich ſchon zum Greiſenalter hinneigt, weiß Auguſtinus am wenigſten etwas Charakteriſtiſches anzugeben, wenn es nicht darin beſtehen ſoll, daß es zur Ruhe ſich neigt [2], aber auch zugleich die Stimmen der Propheten erweckt, welche nicht allein für das Jüdiſche Volk, ſondern für alle Welt das Heil verkünden ſollten. Dies findet er auch in Zuſammenhang mit der Erhebung des Römiſchen Reiches, welches über alle Welt ſeine Herſchermacht auszubreiten beſtimmt war [3]. Wir ſehen hieran, daß, ſo ſehr auch dieſe ganze Eintheilung nach der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes angelegt iſt und Angaben der heiligen Schrift folgt, Auguſtinus darüber die profane Geſchichte nicht ganz vergißt; er iſt vielmehr von ihr überzeugt, daß ſie durchaus im Zuſammenhange mit dem Gange der heiligen Geſchichte und der Entwicklung der ganzen Menſchheit ſtehn müſſe. Daher erblickt er auch in ihr, nicht minder als in der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes die Bilder und Vorbedeutungen der Erlöſung. Aber freilich nur in einer ſehr unvollkommenen Weiſe führt er dieſen Zuſammenhang aus, indem er den drei Zeitaltern der Jüdiſchen Geſchichte zwei Herrſchaften des irdiſchen Reiches zur Seite ſetzt, das Aſſyriſche und das Römiſche Reich, jenes für das Morgenland, dieſes für das Abendland, jenes da aufhörend, wo dieſes anfängt; die übrigen Reiche betrachtet er nur als

---

[1] De div. qu. 83 qu. 61, 7; 66, 3 sqq.; 7. In prima ergo actione, quae est ante legem, nulla pugna est cum voluptatibus hujus seculi; in secunda, quae sub lege est, pugnamus, sed vincimur; in tertia pugnamus et vincimus. De gen. c. Man. I, 42; de vera rel. 52.

[2] De civ. d. XVIII, 51, 2.

---

[1] De gen. c. Man. I, 35 sqq.; de vera rel. 48; de div. qu. 83 qu. 58, 2; 64, 2; de trin. IV, 7; de civ. d. XVI, 43, 3.

[2] De gen. c. Man. I, 35; de vera rel. 48.

[3] De gen. c. Man. I, 36; 42; de vera rel. l. l.; de civ. d. XVI, 10, 2; 43, 3. Prima lingua inventa est, id est Hebraea. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quia fari non potest. Sonſt wird auch die Hebräiſche Sprache als die urſprüngliche Sprache vom Anfange des Menſchengeſchlechts an betrachtet. Ib. XVI, 11.

---

[1] De civ. d. XVI, 10, 3.

[2] De gen. c. Man. I, 37; de vera rel. 48.

---

[1] De gen. c. Man. I, 38; de vera rel. l. l.

[2] De gen. c. Man. I, 39; de vera rel. l. l.

[3] De civ. d. XVIII, 27.

Anhängſel dieſer Hauptreiche [1]; ſo wie auch wiederum das irdiſche Reich überhaupt, nur nach irdiſchen Gütern verlangend, auch nur im Zeitlichen ſeinen Lohn findend, ſonſt keine andere Bedeutung hat, als zum Mittel und nothwendigen Gegenſatz gegen das himmliſche Reich zu dienen [2], alſo auch nur als ein Anhängſel zu dieſem gedacht werden darf. Durch den Verlauf aller dieſer drei Abſchnitte des mannbaren Alters herſcht aber doch die Sünde; nur vergeblich kämpft das Geſetz gegen die ſinnliche Begierde an; durch zeitliche Strafen und zeitliche Verheißungen muß es ſich Eingang verſchaffen, weil die Kraft des Geiſtes nur ſchwach iſt [3]; aber dieſe Mittel, ſelbſt von unvollkommener Art, unterliegen doch immer wieder dem Andrange der Sünde. Daher enden auch alle Abſchnitte dieſer Vorbereitung auf das Reich der Gnade nur mit einer ſchlimmern Ausartung des ſündhaften Lebens, ſo der erſte Abſchnitt mit der Ausartung des Jüdiſchen Volkes in der Übertretung der göttlichen Gebote und in der Bosheit des Saul, des ſchlechteſten Königs, ſo der zweite Abſchnitt mit den Sünden der Könige, durch welche das Jüdiſche Volk die Gefangenſchaft verdiente, ſo auch der dritte Abſchnitt mit der Blindheit des Jüdiſchen Volks, welche ſo groß war, daß es unſern Herrn Jeſum Chriſtum nicht anerkennen konnte [4].

Wir ſehen, daß auf dieſe Weiſe das ſechste Zeitalter, das Zeitalter der Erlöſung, doch im Grunde genommen

---

1) De civ. d. XVIII, 2.
2) Ib. XV, 2; 4; XVII, 11.
3) Ib. IV, 33.
4) De gen. c. Man. I, 37 sqq.

nur ſchwach eingeleitet worden iſt. Dies iſt der Natur der Auguſtiniſchen Lehre gemäß. Selbſt unter der Führung Gottes kann das Menſchengeſchlecht vor der Erlöſung von der Sünde es doch nur zur Erkenntniß des Geſetzes und ſeiner Schwäche bringen. Ein Fortſchritt im Guten wird dadurch nicht gewonnen; denn es iſt überhaupt nichts Gutes vor der Erlöſung und außer der Kirche vorhanden. Die zeitlichen Güter, welche wir da erlangen mögen, ſind keine wahre Güter [1]). Es iſt die ſchwache Seite dieſer Weltanſicht, daß ſie, auf das weltliche Leben nur oberflächlich eingehend, von den Bedingungen wenig zu ſagen weiß, unter welchen die Menſchheit reif zur Erlöſung wird. Daher erſcheint ihr die Hülfe Gottes, durch welche wir gerettet werden, wie ein plötzliches Ereigniß. Sie beruft ſich nur darauf, daß zwiſchen uns und Gott nichts mitten inne ſtehe, daß daher auch unſer Geiſt unmittelbar von Gott gebildet, und wenn er von Gott abgefallen iſt, wieder umgebildet werden kann [2]). Dagegen aber ſticht es nicht wenig ab, wenn von der andern Seite und mit Recht, da die Erlöſung eine Sache der Menſchengeſchichte ſein ſoll, gefordert wird, daß Gott in menſchlicher Geſtalt ſie vollbringen müſſe. Auguſtinus verkennt nicht, daß es Dinge giebt, welche uns abhalten, trotz unſerer unmittelbaren Verbindung mit Gott, unmittelbar mit ihm in Gemeinſchaft zu ſtehn. Darauf weiſt ſeine Lehre hin, daß wir nur allmälig die Schwäche der ſündhaften Gewohnheit überwinden können; deswegen bedurften wir eines Mittlers, der in menſchlicher Geſtalt

---

1) De civ. d. XX, 2.

2) De vera rel. 113.; de div. qu. 83 qu. 51, 2; 4.

uns zu Gott emporführte, indem er nur als Menſch uns Menſchen ein Beiſpiel werden konnte der guten Sitten, durch welche wir allein zu Gott gelangen können [1]. Nur hierdurch iſt er Mittler. Aber zugleich muß er Gott ſein, damit wir wahrhaft durch ihn mit Gott verbunden werden [2]. Auguſtinus ſieht hierin zwar etwas Wunderbares, aber doch nichts völlig Unbegreifliches. Iſt Gottes Weisheit nicht überall in der Welt gegenwärtig? Kann er ſich nicht offenbaren, wie er will, in jedem Theile der Welt, welche ſeinem Willen in allen ihren Theilen gehorcht? So iſt das Wort Gottes Fleiſch geworden ohne ſich zu verändern, ohne aufzuhören Gott zu ſein, ſo wie unſer Gedanke, unſer Wort, welches wir in unſerm Herzen tragen, zum Tone unſerer Stimme wird, Andern ſich zu verkünden, ohne daß darum der Gedanke ſich veränderte [3]. So hat Gott in der Weiſe der Ärzte durch Ähnliches und Unähnliches uns geheilt, durch Ähnliches, indem er unſere Geſtalt annahm, um uns verſtändlich und ein Beiſpiel für uns zu werden, durch Unähnliches, indem er durch ſeine Demuth unſern Stolz, durch ſeine Tugend unſer Laſter heilte [4].

Dieſe ſechs Zeitalter des Auguſtinus ſtehn nun unmittelbar mit den poſitivſten Lehren der heiligen Schrift in Verbindung. Auguſtinus geht in ſeiner Feſtſtellung und Beſchreibung der Zeitalter von den ſechs Schöpfungstagen aus und ſchließt ſich dabei an die Aufzählung der Geſchlechter beim Matthäus an. So wie aber den ſechs Schöpfungstagen der Sabbat folgte, ſo ſoll nun dem entſprechend auch den ſechs Zeiten der Welt die ewige Ruhe und Seligkeit folgen. Das iſt nach der einfachern Eintheilung das vierte Alter, in welchem wir mit den ſinnlichen Begierden nicht mehr kämpfen, ſondern ſie überwunden haben und des Friedens genießen 1). Aber die zuſammengeſetztere Eintheilung zieht Auguſtinus bei Weitem vor und darnach ergeben ſich alsdann ſieben Abſchnitte des Lebens, welche eben ſo viele Stufen in dem Aufſteigen der Menſchheit zu Gott bezeichnen.

---

[1] De doctr. chr. I, 10 sq.

[2] De civ. d. IX, 15, 2. Persistit, quod impedit.

[3] Ib. XI, 2; de doctr. chr. I, 12.

[4] De doctr. chr. I, 13.

So wie nun Auguſtinus gewohnt iſt, das Leben der Menſchheit mit dem Leben des einzelnen Menſchen zu vergleichen, nicht allein in ſeiner körperlichen Entwicklung, ſondern auch in dem Leben ſeiner Seele, ſo ſetzt er jenen ſieben Stufen der Menſchengeſchichte auch ſieben Stufen im Aufſteigen der einzelnen Seele zu Gott zur Seite. Er zählt aber dieſe ſieben Stufen oder Thätigkeiten 2), welche eine jede ein beſonderes Vermögen der Seele in Anſpruch nehmen oder entwickeln, in verſchiedener Weiſe, indem er ſie theils allein von der ſchon erlöſten Seele, theils aber auch von der Seele überhaupt in Rechnung bringt 3). Jene Weiſe zu zählen und einzutheilen ſchließt

---

1) De gen. c. Man. I, 41; de div. qu. 83 qu. 66, 3; 7. Quarta — actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est.

2) De quant. an. 78. Die gradus ſollen beſſer actus heißen. So wird auch actio mehrmals von der einzelnen Stufe gebraucht, wie in der vorigen Anm.

3) Jenes geſchieht de gen. c. Man. I, 43; de vera rel. 49; de doctr. chr. II, 9 sqq., dieſes de quant. an. 70 sqq.

ſich am nächſten an die ſechs Grade der Menſchengeſchichte an, indem ſie den ſechsten Grad derſelben, den erlöſten Menſchen, wieder in ſechs Graden zum ſiebenten Grade oder zur Seligkeit gelangen läßt; ſie iſt aber allen Anzeichen nach dem Auguſtinus ſelbſt zu keiner ſichern Geſtalt gekommen [1]. Dagegen die andere Eintheilungsweiſe, obgleich ſie auch ihre Schwächen haben mag, empfiehlt ſich doch durch eine leichte und anſchauliche Überſichtlichkeit. Sie ſchließt ſich in den niedern Graden, welche ſie aufſtellt, zuerſt an die Ariſtoteliſche Eintheilung der Seele, zuletzt an die Weiſe des Platon an das Aufſteigen der Seele zur Erkenntniß der Schönheit zu ſchildern, doch dies nur ganz im Allgemeinen, am Ende aber fügt ſie die Ausſicht auf eine höhere Entwicklung des Geiſtes hinzu, welche von den chriſtlichen Verheißungen ausgeht. Die beiden erſten Grade gehören der eine dem pflanzenartigen, der andere dem thieriſchen Leben an, ſo wie die beiden erſten Grade in der Geſchichte der Menſchheit auch nur dem Wachsthum und der thieriſchen Entwicklung gewidmet ſein ſollten. Sie werden ganz nach der Weiſe des Ariſtoteles geſchildert [2]. Zum thieriſchen Leben gehören auch Gedächtniß und Einbildungskraft. Im dritten Grade aber erhebt ſich die Seele erſt zur Vernunft und bildet die verſchiedenſten Künſte und Wiſſenſchaften aus; doch ſind alle dieſe Entwicklungen des dritten Grades theils den Gelehrten und Ungelehrten, theils den Guten und Böſen gemeinſam. Offenbar wird mit dieſem Grade das weltliche Leben in der Vielheit der Künſte und Wiſſenſchaften und im Gegenſatz theils gegen das philoſophiſche, theils gegen das chriſtliche Leben gemeint [1]. Erſt auf der vierten Stufe gelangt die Seele zur Tugend, indem ſie nicht allein ihren eigenen Körper beherſchen, ſondern auch einſehen lernt, daß ſie überhaupt über der ganzen Körperwelt erhaben ſei, daß ſie ſich reinigen müſſe von der Knechtſchaft unter dem Fleiſche und an Gott zu glauben habe, welcher durch die ganze Welt mit ihr ſpricht. Doch iſt auf dieſer Stufe der Seele noch der Kampf und die Furcht, weil die Seele ſich erſt reinigen muß [2]. Auf der fünften Stufe erlangt alsdann die Seele Sicherheit im Guten; nachdem ſie ſich gereinigt hat, beſitzt ſie nun die Reinheit und hat nur neue Verunreinigung von ſich abzuwehren; ſie begreift nun ihre Größe und ſtrebt zu Gott auf ihre Belohnung zu empfangen in der Anſchauung der Wahrheit. Aber das Gelangen zu Gott, das Eingehen in ihn wird von dieſer Stufe des Strebens darnach noch unterſchieden und bildet eine ſechste Stufe, welcher alsdann als die ſiebente und höchſte Stufe die Anſchauung Gottes ſich anſchließt [3]. Es iſt dies eine ſehr einfache Bezeichnung des Aufſteigens der Seele zu Gott, welche aber ſpätern Zeiten viel nachzudenken gegeben hat.

---

[1] Die beiden zuerſt angeführten Stellen ſcheinen nicht gut mit einander zu ſtimmen; aber noch entſchiedener weicht von ihnen die dritte ab.

[2] De quant. an. 70 sq.

---

[1] De quant. an. 72. Daher wird dieſer dritte Grad auch ars genannt und ſoll ſich auf den Körper beziehn. Ib. 79. Hierbei ſchwebt unſtreitig die Platoniſche Stufenleiter dem Auguſtinus vor.

[2] Ib. 73. Die Stufe wird virtus genannt. Ib. 79. Ihr Geſchäft iſt die Reinigung, welches wieder an Platoniſche Lehre erinnert.

[3] Ib. 74 sqq.; 79. Der ſechste Grad heißt ingressio, der ſiebente contemplatio oder visio veritatis.

Merkwürdig genug, daß es ſo ſein konnte. Denn Auguſtinus ſelbſt hat ſie nur in einer ſeiner frühern Schriften vorgetragen, nicht ohne manches einzuflechten, was er ſpäter zu verbeſſern fand. Überdies bietet ſie in ſich manches Auffallende dar und iſt endlich vom Auguſtinus ſelbſt ſo gut wie zurückgenommen worden. In ähnlicher Weiſe, wie in ſeiner Betrachtung der Geſchichte der zuſammengeſetztern Eintheilung eine einfachere zur Seite geht, findet ſich auch hier neben der ſiebenfachen eine dreifache Eintheilung. In dieſer werden die Grade oder Thätigkeiten der Seele darnach unterſchieden, daß ſie ihre Wirkſamkeit theils im Körper, theils in der Seele, theils bei Gott haben [1]. Aber ſeltſamer Weiſe, und keinesweges übereinſtimmend mit ſeiner Weiſe jene zuſammengeſetztere Eintheilung der Geſchichte mit der einfachern in Vergleich zu ſtellen, werden die drei erſten Stufen der Seelenthätigkeiten, alſo auch die Stufe der weltlichen Kunſt und Wiſſenſchaft auf den Körper bezogen, ſo daß alsdann den beiden andern größern Abtheilungen nur je zwei Stufen zufallen [2]. Noch auffallender wird dies, wenn wir damit eine andere Eintheilung der geiſtigen Kräfte vergleichen, ebenfalls in drei Arten und ſehr nahe der gewöhnlichen Platoniſchen Eintheilung entſprechend. Da unterſcheidet Auguſtinus drei Arten der Geſichte (visio), das ſinnliche oder körperliche, das geiſtige (spiritalis) und das vernünftige (intellectualis, auch rationalis und mens), wobei er das Geiſtige in einer niedern Bedeutung nimmt, als es ſonſt genommen zu werden pflegt [1]. Man ſollte meinen, dieſe drei Stufen entſprächen ſehr genau den zuvor aufgeſtellten. Allein genauer beſehn weichen beide Eintheilungen ſehr bedeutend von einander ab. Die äußerſten Glieder, auf Körper und Gott ſich beziehend, ſtimmen wohl in den äußerſten Enden mit einander überein, aber die Abweichungen betreffen das mittlere Glied und ſeine Grenzen nach beiden entgegengeſetzten Seiten zu. In der Mitte nemlich zwiſchen dem Sinn und der Vernunft, zwiſchen der körperlichen Anſchauung und der Anſchauung des Göttlichen liegt dem Auguſtinus das Gebiet, in welchem unkörperliche Dinge hervorgebracht werden nach der Ähnlichkeit des Körperlichen, mit einem Worte Vorſtellungen von körperlichen Dingen, und dieſes Gebiet bezeichnet Auguſtinus mit dem Namen des Geiſtes oder der Seele [2]. Ausdrücklich werden ihm die Thätigkeiten des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft zugezählt, in welchen die Seele in ſich ſelbſt wirkt, welche aber nach jener früher betrachteten Eintheilung ſchon dem zweiten Grade der Seelenthätigkeit, dem thieriſchen Leben angehören und daher noch weit mehr, als Künſte und Wiſſenſchaften, mit dem Körper zu thun haben ſollten. Wir ſehen alſo, hier wird die andere Seite dieſer Erſcheinungen hervorgehoben. Das Bild des Körperlichen im Geiſte, die Vorſtellung, iſt nicht als eine Wirkung des Körpers anzuſehn; der Körper kann es nicht hervorbringen, weil das Beſſere nicht vom Schlechtern hervorgebracht werden kann; der Geiſt muß die Vorſtellung bilden; ohne Gedächtniß würde ſie gar nicht vorhanden ſein; denn es gehört dazu eine Thätigkeit frühere und ſpätere Wahrnehmungen zuſammenzufaſſen, welche nur vom Geiſte vollzogen werden kann, wenn gleich dieſer nicht ohne ein körperliches Werkzeug im Gehirne zu wirken im Stande iſt [1]. Dadurch, daß nun dieſer Theil des Menſchen, der Geiſt, von der Einwirkung des Körpers losgelöſt wird, gelingt es auch ihm alle die Thätigkeiten zuzuweiſen, welche einen wunderbaren Anſtrich haben, indem ſie von der körperlichen Wahrnehmung unabhängig ſind, wie der Traum, die Ekſtaſe und jede Art des Divinatoriſchen [2]. Wenn nun hierdurch nach der einen Seite zu das Gebiet des Geiſtigen ausgedehnt wird, ſo erleidet es nach der andern Seite zu auch ſehr bedeutende Beſchränkungen. Nicht allein daß Auguſtinus das Prophetiſche von dem Divinatoriſchen ſehr ſcharf abſondert, indem dieſes die Vorſtellungen des Zukünftigen nur ſehe, jenes ſie aber auch beurtheile, welches der Vernunft, aber nicht dem Geiſte zukomme [3], auch die Anſchauung der Tugend, des Guten, der Liebe und was ſonſt noch zu den Gaben der Gnade gehört, wird keinesweges, wie in der zuvor betrachteten Eintheilung, den Thätigkeiten der Seele in ſich ſelbſt zugeſchrieben, ſondern es ſoll der intellectuellen Anſchauung angehören, welche nur durch göttliche Gnade dem Menſchen zu Theil werden kann [4].

---

[1] De quant. an. 70.

[2] Ib. 79.

---

[1] De gen. ad lit. XII, 15 sqq. Über die verſchiedenen Bedeutungen von spiritus ſ. ib. 18.

[2] Ib. 31.

---

1) De gen. ad lit. XII, 33; 42; cf. ib. VII, 24.
2) Ib. XII, 27.
3) Ib. 20.
4) Ib. 21; 50.

Wenn wir den Zuſammenhang der Lehren des Auguſtinus im Auge haben, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß nur dieſe Art einzutheilen ſeiner Denkweiſe entſpricht, wie ſie allmälig in immer ſtrengerer Kirchlichkeit ſich entwickelt hatte. Nur mit ihr iſt es vereinbar, daß er alles Gute wie der Gnade Gottes, ſo auch der Anſchauung Gottes zuſchreibt. In uns ſelbſt ſchauen wir zwar das Geiſtige an, welches aber erſt durch die Gnadenwirkungen Gottes wahren Werth empfängt. Daher müſſen wir auch, ſelbſt abgeſehn von andern Anzeichen, es für ein Urtheil reiferer Überlegung halten, wenn Auguſtinus zu der Unterſcheidung der drei Arten der Anſchauung hinzufügt, daß es zwar noch Unterſchiede der Gnade in ihnen geben möchte, daß er aber dergleichen nicht habe entdecken können [1], obgleich er hierdurch ſeine zuſammengeſetztere Eintheilung zurücknimmt.

Und doch hätte es ihm ſehr nahe gelegen in der intellectuellen Anſchauung ſolche Unterſchiede der Grade zu machen, wenn er noch nach ſeiner alten Manier hätte verfahren wollen. Denn er ſelbſt bemerkt in ſeiner Aufzählung der Gegenſtände, welche die intellectuelle Anſchauung ſieht, viele und ſehr verſchiedene Punkte, welche leicht zu Gradunterſchieden hätten ausgebildet werden können. Da unterſcheidet er zuerſt im Allgemeinen die intellectuelle Anſchauung deſſen, was wir in uns ſehen, nemlich unſerer Tugenden, die nichts Körperliches, auch nichts dem Körperlichen Ähnliches ſind, alſo etwas rein Intelligibeles, und die intellectuelle Anſchauung des Lichtes, welches uns erleuchtet, d. h. Gottes [1]. Wie nahe kommt nun dieſer Unterſchied jenen früher aufgeſtellten Graden des Aufſteigens durch die Tugend und durch das Schauen Gottes in ihm ſelbſt! Aber Auguſtinus erkennt dieſe Grade nicht an; denn ſein Grundſatz ſtellt ſich dem entgegen, daß alles Gute in uns nur eine Gnadenwirkung Gottes iſt, ſo daß wir alles Gute in uns nur in Gott ſehen, der die Tugend verleiht und der Lohn der Tugend iſt [2]. Wir müſſen uns daran erinnern, daß Gott die Liebe iſt und nur in der Liebe geſchaut wird. Hier iſt von keiner Anſchauung eines uns Fremden die Rede; die Lehre hat mit jener myſtiſchen Anſchauung der Neu-Platoniker, wie ähnlich auch die Worte klingen, wenig gemein. Aber unter den Dingen, welche wir in uns anſchaun, unterſcheidet Auguſtinus auch noch zwei Grade der Tugenden, ſolche nemlich, welche nur für dieſes Leben ſind, wie der Glaube, die Hoffnung, die Geduld, und andere, welche ewig dauern, wie die Frömmigkeit [3]. Auch dieſe Unterſcheidung hat die größeſte Ähnlichkeit mit den zwei höchſten Graden der früher angeführten Eintheilung, mit dem Eingehen in Gott und der Anſchauung Gottes. Warum ſie nun dennoch Auguſtinus nicht als zwei beſondere Grade der intellectuellen Anſchauung unterſcheiden will, dafür können wir nur einen allgemeinen

---

[1] De gen. ad lit. XII, 57.

---

1) De gen. ad lit. XII, 59.

2) L. l. Cum ergo illuc rapitur (sc. anima) et a carnalibus subtracta sensibus illi visioni expressius praesentatur, — — etiam supra se videt illud, quo adjuta videt, quidquid etiam in se intelligendo videt. De civ. d. XXII, 30, 1. Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.

3) De gen. ad lit. l. l.

logiſchen Grund auffinden. Es mochte ihm bedenklich ſcheinen das Eingehen in Gott als einen beſondern Grad zu betrachten, da es nur eine Bewegung bezeichnet. Dies jedoch an ſich würde ihn vielleicht noch nicht beſtimmt haben, denn alle Stufen können ja auch als Übergänge betrachtet werden, wenn ſeine Lehre von den Graden des Aufſteigens nicht an die Unterſcheidung verſchiedener Seelenvermögen ſich angeſchloſſen hätte. Ein beſonderes Vermögen aber für den Glauben und überhaupt für die ſich vollendende Tugend anzunehmen iſt dem Auguſtinus nie eingefallen.

Es ſchmilzt alſo die Lehre des Auguſtinus vom Aufſteigen unſerer Seele zu Gott doch wieder zu den einfachen Ergebniſſen zuſammen, welche wir ſchon ſonſt kennen gelernt haben, daß wir unſern Blick vom Körperlichen abwendend in uns einkehren ſollen um das Geiſtige zu ſchauen, aber auch um in dieſem durch die Anſchauung der Vernunft das Mittel vom Zweck, das Gute vom Böſen, das Göttliche von menſchlicher Zuthat unterſcheiden zu lernen. So ſollen wir allmälig mehr die göttlichen Gaben in uns gegenwärtig finden und immer mehr eingehn in die Anſchauung Gottes, welche das Ziel unſeres Lebens, das höchſte Gut iſt. Denn dem vernünftigen Geſchöpfe genügt zur ſeligen Ruhe nichts, was geringer iſt als Gott [1]. Nur das Ewige kann uns wahrhaft beſeligen, weil es allein ohne Zweifel und Beſorgniß beſeſſen werden kann oder weil wir allein dem vertrauen können, was unvergänglich iſt [1]. Als Geiſt oder intellectuelles Weſen kann aber auch das vernünftige Geſchöpf dieſe höchſte Stufe des Seins und des Lebens gewinnen; denn der vernünftige Geiſt, aber auch er allein kann das Geiſtige in Erkenntniß und in Liebe beſitzen [2]. In der intellectuellen Anſchauung findet aber eine Gleichheit des Gegenſtandes und des Anſchauenden, des Intelligibeln und des Intellectuellen ſtatt; alle Vernunft iſt Gegenſtand des vernünftigen Erkennens und nichts als die Vernunft kann rein von der Vernunft erkannt werden, wenigſtens zweifelt Auguſtinus, ob es außer ihr noch etwas geben könne, was in vernünftiger Anſchauung zu ſchauen wäre [3]. Deswegen iſt auch kein Irrthum in der intellectuellen Anſchauung zu fürchten, denn nur wem das Vernünftige gegenwärtig iſt, kann es wiſſen; wir können es nur ſehen und dann iſt es wahr; ſollte es dagegen nicht wahr ſein, ſo würden wir es auch nicht ſehen können [4]. So erkennen

---

[1] Conf. XIII, 9. Nam et ipsa misera inquietudine defluentium spirituum — — ostendis, quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.

---

1) De div. qu. 83 qu. 35, 2.

2) L. l.

3) De gen. ad lit. XII, 21. Sive autem intellectuale dicamus, sive intelligibile, hoc idem significamus. Quamquam nonnihil interesse nonnulli voluerunt, ut intelligibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest, intellectualis autem mens, quae intelligit. Sed esse aliquam rem, quae solo intellectu cerni possit ac non etiam intelligat, magna et difficilis quaestio est. Esse autem rem, quae intellectu percipiat et non etiam intellectu percipi possit, non arbitror quemquam vel putare vel dicere. Mens quippe non videtur nisi mente; quia ergo videri potest, intelligibilis, quia et videre, intellectualis est.

4) De gen. ad lit. XII, 29; 52. At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (sc. anima); aut enim intelligit et verum est; aut si verum non est, non intelligit Der Satz iſt vom Ariſtoteles.

wir auch Gott oder ſchauen ihn in unmittelbarer Gegenwart; denn nichts iſt zwiſchen ihm und uns. Wir ſchauen ihn in der Liebe, welche ſein Werk in uns iſt. Aber nicht etwa theilweiſe ſchauen wir ihn, denn ihm kommen keine Theile zu. Wir müſſen auch nicht glauben, es könnte dadurch unſer Schauen Gottes beſchränkt werden, daß viele vernünftige Weſen an ihm Theil haben; ſondern ſo wie jeder Einzelne das Wort der Stimme ganz hört; ſo iſt auch Chriſtus überall ganz vorhanden, im Himmel, wie in unſern Herzen [1]. Die himmliſchen Güter ſind ein Gemeingut, welches von allen gemeinſam beſeſſen wird, ſo daß deswegen niemand weniger von ihm beſitzt, weil es viele beſitzen [2]. Daher verlangen wir auch, daß viele mit uns die Wahrheit ſich erringen ſollen, denn dadurch, daß ſie uns gemeinſchaftlich geworden iſt, werden wir nur inniger mit einander verbunden [3]. Da wird auch durch keine Verſchiedenheit der Tugenden das Gute beſchränkt, ſondern nur eine Tugend iſt da, zu lieben, was du ſiehſt, und eine höchſte Glückſeligkeit, zu haben, was du liebſt [4]. Ein Maß der Vernunft findet da freilich auch ſtatt, denn alles Gute hat ſein Maß, auch die Weisheit [5]. Aber die Vernunft will nicht unendlich ſein, ſondern nur durch ſich ſelbſt begrenzt, weil ſie ſich ſelbſt begreifen will 1). So iſt die vernünftige Seele wie Gott, welcher auch ſein Maß allein in ſich hat. So genießt ſie die ewige, unwandelbare Seligkeit, das ewige Leben im Schauen Gottes, indem ſie ſeine Weisheit in ſich aufnimmt, einen vollkommenen Frieden, welchen Gott ihr gewährt. Dieſer Friede iſt, wie alles Gute, was die Geſchöpfe Gottes haben, nur die Wirkſamkeit Gottes in ihnen, aber doch beſteht er in ihrem eigenen Schauen der Herlichkeit Gottes. Denn die vernünftige Seele beſitzt das Ewige ihrem Weſen nach, indem ſie es erkennt 2). Auguſtinus beſchreibt dieſe höchſte Seligkeit, ſo wie er Gottes Weſen beſchreibt, indem er den Gegenſatz zwiſchen der Ruhe und der Bewegung, welchem alle zeitliche Dinge unterworfen ſind, in ihr vereinigt ſetzt. Weil wir die Glieder dieſes Gegenſatzes nicht zu vereinigen vermögen in einen Begriff, überſteigt der Begriff der höchſten Seligkeit unſere gegenwärtige Faſſungskraft, wie die Faſſungskraft eines jeden geſchaffenen Weſens 3). Wir ſollen da ſehen, aber nicht

---

[1] De div. qu. 83 qu. 42.

[2] De trin. XII, 15; de vera rel. 90. Quo enim perveniunt bene viventes, tantundem est omnibus, nec minus ſit, cum plures habuerint.

[3] Solil. I, 22.

[4] De gen. ad lit. XII, 54. Una ibi et tota virtus est amare, quod videas, et summa felicitas habere, quod amas.

[5] De vita beata 32.

---

1) De div. qu. 83 qu. 15. Omne, quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se; ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult, amat enim se.

2) Conf. XIII, 52; de civ. d. IX, 2. Cum quo (sc. deo) solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est. Ib. XIX, 10 sqq.; de div. qu. 83 qu. 35, 2.

3) De div. qu. 83 qu. 66, 7. Quae (sc. pax) quarta est actio, si tamen eam actionem dici oportet, quae summa requies est. De civ. d. XXII, 29, 1. Actio vel potius quies atque otium. — — In dei pace victuri sunt, — — quae superat omnem intellectum. Ebenſo werden pax und aeterna vita zuſam-

nachdenken, nicht forſchen, ſondern alles wird uns klar ſein [1]. Nicht allein wird dieſes ſelige Schauen ewig ſein, ſondern wir werden auch wiſſen, daß es ewig ſein werde; denn wo die vollkommene Gewißheit des Beſitzes fehlt, da iſt keine Glückſeligkeit möglich [2]. Viele haben gefragt, ob die menſchliche Natur einer ſolchen ewigen Glückſeligkeit theilhaftig werden könnte, obgleich ſie haben eingeſtehen müſſen, daß wir das Verlangen nach ihr in uns tragen; die Philoſophie iſt auch nicht im Stande durch ihre Beweiſe darzuthun, daß wir ein ſolches ewiges Leben, eine ſolche wahre Unſterblichkeit zu erreichen vermöchten; aber dem Glauben ſteht dieſe Hoffnung feſt [3]. Ihm widerſpricht auch nicht die Betrachtung der vernünftigen Natur der Geſchöpfe. Denn freilich dieſe Natur ſollen wir nicht ablegen; ſie macht unſer Weſen aus. Wir werden alſo auch im ewigen Leben nicht Gott gleich werden; wir werden nicht Götter werden, ſondern nur Gott ähnlich, ſo wie wir von Anfang an nach ſeinem Bilde, d. h. als Geiſter geſchaffen worden, welche alle Wahrheit begreifen und ſo Gott ſelbſt ſehen können [4]. In dieſem Punkte erhebt ſich Auguſtinus über die mangelhafte Darſtellungsweiſe, welche wir bei den frühern Kirchenvätern gefunden haben und welche auch bei den orientaliſchen Kirchenvätern ſich erhalten hat. Etwas anderes iſt es Gott ſein, etwas

---

mengeſtellt an mehreren Stellen, z. B. de civ. d. XIX, 11. Auch flumen pacis gehört hierher. Ib. XX, 21, 1.

[1] De trin. XV, 45.

[2] De civ. d. XIX, 27; cf. de vita beata 26 sq.

[3] De trin. XIII, 12.

[4] Ib. XIV, 24. In ista imagine dei fieri ejus plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.

anderes an Gott Theil haben [1]). Wir werden ſein wie Gott; wir werden ihn ſehen, wie er iſt; aber doch immer ſo, nach dem Ausdrucke des Auguſtinus, daß der Schöpfer größer iſt als das Geſchöpf, wodurch unſtreitig nur die Unterordnung des Geſchöpfs unter dem Schöpfer, aber nicht ein wahrer Größenunterſchied ausgedrückt werden ſoll, da Gott keine Größe zukommt. Dieſe Unterordnung des Geſchöpfs unter dem Schöpfer wird immer bleiben; Auguſtinus bezieht ſie aber nur auf die Form; der Inhalt des Seins und des Schauens wird dadurch in keiner Weiſe berührt. Auch in der ewigen Seligkeit werden wir nicht das einfache Weſen Gottes haben, welches ganz Form oder Wirklichkeit iſt, in welchem nie etwas Materielles, nie ein Vermögen, welches erſt geformt werden ſollte, vorhanden war; ſondern ſo wie Subject und Prädicat, ſo bleiben auch Bildbares und Gebildetes immer in uns zu unterſcheiden, ſelbſt wenn wir die vollkommene Form erlangt haben werden. Daher ſoll uns auch die Erinnerung an die frühern Zuſtände, durch welche wir gebildet worden, noch im ſeligen Leben begleiten. Auf dieſen Unterſchied läuft es auch hinaus, wenn Auguſtinus auseinanderſetzt, daß wir zwar den Frieden aller Geſchöpfe, auch der Engel, erkennen werden in der Seligkeit, weil wir ihn ſelbſt beſitzen werden, aber doch nicht den Frieden Gottes; denn dieſer iſt ein anderer als der unſere; unſern Frieden haben wir von ihm; ſeinen Frieden hat er nicht von uns. Etwas anderes würde es ſein, wenn Auguſtinus zum Weſen der Geſchöpfe nicht allein das Gewordenſein aus einem bildbaren Vermögen, ſondern auch die Nothwendigkeit ſich beſtändig zu verändern rechnete. Und allerdings ſcheint es zuweilen wohl ſo, als neigten ſich auch hierhin ſeine Gedanken; er hat doch die Gewalt, welche die alte Philoſophie auf die Bildung ſeiner Zeit fortwährend ausübt, nicht ganz überwunden; auch miſchen ſich zeitliche Vorſtellungen natürlich in den Gedanken an das ewige Leben ein, wenn wir ihn uns ausführlich ſchildern wollen; aber wenigſtens ſo weit iſt es ihm gelungen über dieſe Hemmungen ſeiner Richtung hinwegzukommen, daß er es wenigſtens als möglich ſetzt Gott zu ſchauen ohne Forſchen und in einem Blicke ohne Übergehn aus dem einen in den andern Gedanken alle Wahrheit und das Ganze der Wiſſenſchaft zu erkennen [1]. Und dieſe Annahme iſt unſtreitig ſeinen Hoffnungen vom ewigen Leben entſprechender, als die Vorſtellungen, welche er von einem wandelbaren Zuſtande, wenn auch bei einem ruhigen Fortſchreiten in unſerer Entwicklung, zuweilen unvorſichtig mit einmiſcht [1]. Der Unterſchied zwiſchen dem Erkennen Gottes und unſerm Erkennen, zwiſchen Gottes Sein und unſerm Sein iſt freilich groß, denn wir gelangen durch die Veränderung der Zeit hindurchgehend zur Ewigkeit und werden natürlich auch die Spuren hiervon immer an uns tragen; Gott dagegen iſt ewig und unveränderlich von Anfang an. In unſerm Erkennen iſt auch der Gegenſatz zwiſchen Äußerem und Innerm, welcher an der Verſchiedenheit der Dinge hängt; Gott aber ſieht alles in ſich, d. h. in dem Grunde, aus welchem es hervorgeht; wir ſehen die Dinge, weil ſie ſind; Gott aber ſieht ſie in ſeinem Willen, durch welchen ſie ſind, und weil er dieſelben ſieht, ſind ſie. Aber dennoch ſehen wir daſſelbe, was er ſieht, erblicken in den Dingen das Gute und auch die Güte Gottes in den Dingen der Welt, in welchen ſie ſich vollkommen offenbart hat, wie ſie in Gott vollkommen iſt [2].

---

[1]) De civ. d. XXII, 30, 3.

---

[1] De trin. XIV, 5; 12; XV, 26. Semper enim natura minor est faciente, quae facta est. — — Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus; tamen cum et hoc fuerit, si et hoc fuerit, formata erit creatura, quae formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formae, ad quam pervenire deberet; sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma. Enchir. ad Laur. 16; de civ. d. XXII, 29, 1: 30, 4, wo zu der Erinnerung an unſer früheres Leben auch für die vollkommene Erkenntniß der Seligen das Wiſſen von der ewigen Verdammung der Unſeligen folgerichtig gefordert wird. Conf. XIII, 52.

Inzwiſchen das Schauen Gottes in ſeiner Vollkommenheit kann uns nicht zu Theil werden, ſo lange wir in dieſem Körper und nicht wiederhergeſtellt ſind von allen Schwächen, den Folgen unſerer Sünde. Jetzt, indem wir ſtreben das ewige Licht Gottes zu erblicken, zittern wir nur aus Schwäche und fürchten unſer Unvermögen, doch können wir einiges erblicken [1]. Erſt nach der Wiedererweckung unſeres Leibes zu neuem, geiſtigem Leben werden wir das vollkommene Schauen empfangen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß Auguſtinus der Kirchenlehre gemäß nach der Auferſtehung einen Körper uns verſpricht, welcher die Seele nicht beläſtige. Wozu wir ihn aber gebrauchen ſollen, das iſt ihm weniger klar. Er weiß nicht zu ſagen, ob auch zum Schauen Gottes [2]. Freilich ſoll der Menſch in ſeiner Seligkeit können, was er will [3], und zu einer ſolchen Herrſchaft über die Natur möchten auch körperliche Werkzeuge nothwendig zu ſein ſcheinen; aber ſelbſt dieſe Vorſtellung eines praktiſchen Willens, welcher etwas noch nicht Vorhandenes verwirklichen ſoll, paßt nicht zum beſten in die Lehre, daß die Seligkeit nur in der Anſchauung Gottes beſtehen werde. Am wenigſten ſtörend iſt es wohl für ſeine allgemeinen Grundſätze, wenn er dieſe Lehre ſo deutet, daß in der vollkommenen intellectuellen Anſchauung Gottes doch auch die beiden andern Arten der Anſchauung, die ſinnliche und die geiſtige, vorhanden ſein müßten, um alles zu umfaſſen, was in dieſer Welt nothwendig iſt [4]. Denn dieſe Welt ſoll freilich vergehen, aber nicht ihrer Natur, ſondern nur ihrer Geſtalt nach [5]. Es liegt in der Lehre des Auguſtinus auch eine gewiſſe Ewigkeit der körperlichen Natur anzunehmen, da ſie von Gott geſchaffen und die Schönheit des ewigen göttlichen Gedankens in ihr ausgedrückt iſt. Dies ſind die unveränderlichen Zahlen, welche in den geſchaffenen Dingen nach einer beſtimmten Ordnung der Zeiten ſich entwickeln und welche auch der Schönheit unſers Körpers zum Grunde liegen 1). Doch kann man ſich nicht verhehlen, daß die Lehre von der Auferſtehung des Leibes beim Auguſtinus nur eine ſehr äußerliche Faſſung hat, welches natürlich daraus hervorgeht, daß überhaupt der Begriff des Körpers und ſeines Gegenſatzes gegen den Geiſt nur ſehr ungenügend von ihm entwickelt worden iſt. Dieſe äußerliche Faſſung zeigt ſich dann auch ſehr unzweideutig in der unfruchtbaren Mühe, welche Auguſtinus ſich giebt, ſeltſame und abgeſchmackte Fragen über die Auferſtehung des Leibes zu beantworten 2), auf welche man nur eingehn kann, wenn man die Wahrheit des Körperlichen nicht in ſeinem Weſen, ſondern in ſeiner Erſcheinung retten will. Es läßt ſich kaum verkennen, daß auch in dieſem Lehrpunkte Auguſtinus gar zu ängſtlich von den Vorſtellungen der Kirche ſeiner Zeit ſich leiten läßt. Er faßt doch zuletzt den Körper, welcher auferſtehn ſoll, obgleich er ihm ein geiſtiger heißt, ſehr ſinnlich auf, wenn er zu der Annahme ſich neigt, daß der auferſtandene Körper die Geſtalt des jugendlichen Alters nur mit Abzug

---

[1] Am entſchiedenſten ſpricht de trin. XV, 43 fin. eine ſolche Veränderlichkeit aus; aber dieſe Stelle ſteht auch kritiſch nicht ganz ſicher und führt das unveränderliche Sein wenigſtens als Gnade ein. In demſelben Sinn wird auch das non posse peccare als Belohnung der Tugend gedacht, ſchließt aber das Handeln nicht aus. De civ. d. XXII, 30, 3.

[2] Conf. XIII, 53. Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bene sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda.

---

[1] De gen. ad lit. XII, 59.
[2] De civ. d. XXII, 29, 2 sqq.
[3] Ib. XIV, 25; XXII, 30, 3.
[4] De gen. ad lit. XII, 69.
[5] De civ. d. XX, 14.

---

1) De gen. ad lit. V, 14; 20; de civ. d. XXII, 24, 2; de mus. VI, 49. Darauf läuft auch die ratio und das semen hinaus, welche de civ. d. XXII, 14 erwähnt werden.

2) De civ. d. XXII, 12 sqq.

alles Unſchönen an ſich tragen werde [1]). Wo iſt da die Freiheit des Geiſtes geblieben, welche früher den Auguſtinus dahin getrieben hatte in allen Erſcheinungen des Körpers nur ſo viel Wahrheit zu finden, als darin Vernunft wäre?

Dies iſt überhaupt der Entwicklungsgang ſeines Lebens geweſen. In ſeiner Jugend hatte ſein kühner, unbändiger Geiſt die Ordnungen der Geſellſchaft durchbrochen, nachher lernte er ihre Bedeutung verſtehn und erkannte darin den Finger Gottes. Daß er in ſeinem ungebundenen Geiſte keine Beruhigung für ſich finden könnte, das hatte er gründlich erfahren. Wie willig ließ er ſich nun binden! Er ahndete die Geheimniſſe Gottes auch da, wo er kaum einen ſchwachen Schimmer des Verſtändniſſes fand. Die Überlieferung auch in ihrer Entſtellung, der Glaube der Menge iſt ihm etwas Heiliges. Noch immer hegt er den Zweifel, aber gegen ſich ſelbſt, nicht gegen den großen Gang der Entwicklung, in welchem er ſich findet. Noch immer iſt er kühn, ein Gewaltiger im Schwunge ſeiner Gedanken, aber nur gegen die Menſchen, welche den geheiligten Ordnungen ſich entgegenſetzen; gegen alles, was durch ſeine Verbindung mit der Kirche einen Anſpruch auf göttliches Anſehn erheben darf, iſt er demüthig, gläubig, aber auch ſchwach wie ein Kind. Seine Schwäche und ſeine Stärke fließen aus derſelben Quelle. Man ſieht ſehr deutlich an ihm, wie allmälig die poſitive Natur der Kirche die Freiheit des philoſophiſchen Gedankens überwältigt; man ſieht es um ſo deutlicher, je mächtiger dieſer Gedanke noch einmal in ihm ſich zu erheben ſtrebt. So ergiebt ſich ihm denn freilich nur eine freie Ausſicht nach einzelnen Seiten zu; aber man kann an der Stärke, mit welcher er ſie benutzt, die Tiefe ſeines Geiſtes ermeſſen. Wir dürfen dabei nicht außer Acht laſſen, daß Auguſtinus bereits an der Schwelle einer neuen Zeit ſteht, welche in der abendländiſchen Kirche ſich vorbereitete. Dieſer hauptſächlich war er zum Lehrer beſtimmt und für ſie paßte auch keine Eigenthümlichkeit beſſer als die ſeinige, in welcher Licht und Schatten ſo dicht bei einander ſtehn, in welcher die kühnſten Gedanken mit der gläubigſten Hingebung an das äußere Anſehn wechſeln. Denn in einer rohen, aber edel aufſtrebenden Natur finden ſich die ſtärkſten Gegenſätze neben einander, auf der einen Seite Kühnheit bis zum Trotz, auf der andern Seite Demuth bis zum Aberglauben.

---

[1]) Ib. 15; 19, 1. Der Meinung der damaligen Zeit geſteht er ſogar ſo viel zu, daß die Wunden der Martyrer an ihrem wiedererſtandenen Körper ſichtbar ſein würden. Ib. 19, 3.

Wollen wir den Lehren des Auguſtinus im Ganzen einen Zuſammenhang abgewinnen, ſo haben wir ſie unſtreitig von dem Punkte aus uns zur Überſicht zu bringen, welchem er beſonders in der Fortbildung der Kirchenlehre ſein Nachdenken zugewendet hatte, von dem Verhältniſſe der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit. In dieſem Punkte berühren ſich Göttliches und Menſchliches, Überweltliches und Weltliches auf das unmittelbarſte, und zwar nicht, wie in der Prophetie oder in Chriſti Perſon nur in einer ſelten vorkommenden und wunderbaren Weiſe, ſondern in einem Vorgange, der ſich im gläubigen Gemüthe alltäglich vollzieht. Was überhaupt die Aufgabe der philoſophiſchen Einſicht in die Religion iſt, die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott zu begreifen, ohne weder das Für-ſich-ſein des Menſchen aufzuheben, noch das unbedingte Weſen Gottes zu verletzen, das kommt hierbei zur Entſcheidung. Auguſtinus würde die Aufgabe der chriſtlichen Religionsphiloſophie in ihrem tiefſten Grunde gelöſt haben, wenn er dieſen Punkt in ein unzweideutiges Licht geſetzt hätte. Aber dies iſt ihm freilich nicht beſchieden geweſen. Seine Lehre über dieſen Punkt hängt viel zu genau mit ſeiner allgemeinen Weltanſicht zuſammen, als daß ſie nicht von jedem Fehltritte, welcher in der Ausbildung dieſer gemacht worden war, die Nachwirkungen ſpüren ſollte. Wir können uns den Einfluß der heidniſchen Philoſophie auf den Gedankengang des Auguſtinus nicht verhehlen und die Annahme der Auguſtiniſchen Lehre von der Gnadenwahl in ihrer ganzen Verzweigung ſcheint uns daher auch gleichbedeutend mit der Annahme der heidniſchen Vorſtellungsweiſen, von welchen Auguſtinus nicht völlig ſich hatte befreien können.

Zunächſt zwar werden wir anerkennen müſſen, daß die Grundanſicht, von welcher Auguſtinus ausging, über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit eben ſo ſehr dem Entwicklungsgange der chriſtlichen Kirchenlehre entſpricht, als von philoſophiſchen Grundſätzen aus ſich rechtfertigen läßt. Die Ausbildung der Trinitätslehre mußte, wie ſchon bemerkt, in ihren letzten Endpunkten dahin ausſchlagen, daß die Gottheit, d. h. die Allmacht und Unbedingtheit des heiligen Geiſtes, daß Gottes vollendende Thätigkeit in allen Dingen anerkannt wurde. Die Vollendung iſt aber eben die Heiligung des Willens. Dieſe in allen Dingen, von ihrem Beginn an durch alle Stufen ihres Fortgangs hindurch als eine unbedingte Wirkſamkeit Gottes zu behaupten, darauf arbeitet denn die Lehre des Auguſtinus auf das entſchiedenſte hin. Der Freiheit der Vernunft wird dabei nichts anderes vorbehalten, als was ihr gebürte, für Andere als ein Werkzeug des göttlichen Willens zu dienen, für das freie Weſen ſelbſt die Gaben Gottes zu ergreifen, ſie ſich anzueignen und das im Bewußtſein der beſeligenden Wahrheit im eigenen Innern zu verwirklichen, was Gott von Ewigkeit her iſt, offenbart und verliehen hat. So erfüllt ſich das Geſetz der Weltentwicklung, die erziehende Liebe Gottes in dem Einzelnen, wie im Ganzen unfehlbar, indem in demſelben Grade, in welchem ein jeder der Liebe Gottes ſich hingiebt, auch das Gute in ihm ſich verwirklicht und er Gott in ſich erkennt als die Liebe, welche ihn beſeligt zugleich und erleuchtet. Die Freiheit der Geſchöpfe läßt ſich auf keine andere Weiſe gegen die unbedingte Wirkſamkeit Gottes in allen Dingen behaupten, als eben nur dadurch, daß ſie nichts weiter ſein will, als die unbedingte Hingebung an das Geſetz der Weltentwicklung, an den Willen Gottes.

Hiermit ſtimmt nun auch auf das ſchönſte die Lehre des Auguſtinus vom Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen überein, welche er freilich in ihren weſentlichen Punkten ſchon ausgebildet vorfand. Die Zuſtimmung, welche wir den Vorſtellungen in uns geben, ſie iſt keinesweges etwas nur Willkürliches, nur in unſerer Perſönlichkeit Gegründetes, ſondern ſie geht aus dem innerſten Grunde unſeres Daſeins hervor, welcher uns gemeinſam iſt mit aller Welt; ſie hat ihren Grund in der ewigen Wahrheit, welche uns zu ſich emporführen will durch Lehre und Erziehung. Dieſer allmächtigen und unbedingten Wahrheit müſſen wir Vertrauen und Glauben ſchenken; dann erſt werden wir ihren Offenbarungen lauſchen und dadurch fähig werden ſie allmälig zu verſtehen. Hierbei haben wir uns aber anzuſchließen an den Gang der Geſchichte, in welchem Gott das Menſchengeſchlecht leitet, oder an ihren Zweck, die heilige Kirche, in welcher alle Fügungen Gottes ihren Mittelpunkt finden. Denn in ihr hat Gott alle die Seinen wie zu einem Staate verſammelt, daß ſie durch den Verlauf der Zeiten hindurch zwar immer wie in der Fremde gegen die Verſuchungen der Welt kämpfen, aber am Ende aller Zeiten auch in Gottes vollkommene Freude, in das Wiſſen aller Wahrheit, in das Schauen Gottes eingehen. Durch den ganzen Verlauf aller dieſer Dinge haben wir uns als Gefäße zu betrachten, in welche Gott ſeine Gnade ausgießt. Nur von Gott ſtammt alles Gute; er giebt den Glauben, er giebt auch das Wiſſen, welches vom Glauben ausgeht; dennoch haben wir Glauben und Wiſſen, ſo wie alles, was von ihnen auf das praktiſche Leben überfließt, als unſere Lebensthätigkeiten anzuſehn, in welchen wir uns das allgemeine Gut aneignen.

Dieſe Grundbegriffe des religiöſen Lebens mit den allgemeinſten Grundbegriffen der Wiſſenſchaft in Verbindung zu bringen und ihre Übereinſtimmung unter einander zu zeigen, dazu hat Auguſtinus ſeine philoſophiſche Lehre ſich entwickelt. Vom Zweifel ausgehend ſuchte er da zuerſt die beiden entgegengeſetzten Endpunkte in gleicher Weiſe feſtzuſtellen, auf der einen Seite die Wahrheit der Erſcheinung in ſeinem Grundſatze: ich bin, denn ich denke, auf der andern Seite die ewige Wahrheit Gottes, indem er das Streben unſerer Seele nach ihr in allen Regungen der Wiſſenſchaft aufdeckte. Daher mußte ihm denn auch der Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott als einer der Grundpfeiler der Wiſſenſchaft erſcheinen. Seine Aufgabe war eben keine andere, als zu zeigen, wie von den Erſcheinungen der Welt aus die ewige Wahrheit in der Anſchauung Gottes gewonnen werden könne. Es kam ihm darauf an den Weg zu weiſen, durch welchen jene entgegengeſetzten Endpunkte mit einander verbunden werden könnten. Mit Recht erkannte nun auch Auguſtinus keinen andern Weg an, als den, welchen die Kirche wies, den Weg des ganzen Lebens, welches wir in allen ſeinen Beſtandtheilen zu heiligen und durch den Gedanken des Göttlichen zu durchdringen hätten. Auguſtinus folgt hierin den frühern Kirchenvätern, aber keiner hat doch ſo eindringlich wie er die Nothwendigkeit dieſes Weges dargethan. Dabei kann es uns in wiſſenſchaftlicher Rückſicht zwar nicht genügen, daß er die Grundſätze des praktiſchen Lebens nicht wiſſenſchaftlich begründet, ſondern um ſie feſtzuſtellen nur nachweiſt, daß der religiöſe Glaube des Chriſten die Annahme einer Körperwelt außer uns, ſo wie anderer vernünftigen Weſen unſeres Gleichen und einen Zuſammenhang und eine Einigung zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem vorausſetze. Aber dies ſind doch nur Vernachläſſigungen, welche uns faſt in allen philoſophiſchen Syſtemen in nicht geringerem Grade begegnen, hervorgehend aus den Einwirkungen der praktiſchen Meinung auf die wiſſenſchaftliche Überzeugung, deren Einflüſſen noch keine Lehre völlig ſich hat entziehen können. Wenn etwas für ſolche Mängel entſchädigen kann, ſo iſt es der lebendige Geiſt, mit welchem Auguſtinus in das Innerſte unſerer Seele eindringt, um uns nachzuweiſen, daß wir eine Erkenntniß Gottes haben, wenn wir nur mit Liebe das Gute uns anzueignen wiſſen, ja daß in dieſer Welt das Bild des dreifaltigen Gottes überall dem gläubigen Sinn ſich eröffne. Alles iſt von Gott gegründet, alles von ihm geordnet nach ewigen, vernünftigen Geſetzen, deren Begriffe unſer Verſtand in ſich trägt, und was Gott in dieſer Weiſe angelegt hat, das wird er nicht weniger im Innern aller Dinge wirkſam durchzuführen im Stande ſein. So vollendet er auch die Liebe in uns, die wahre Liebe, welche die Liebe des Guten iſt; wer aber das Gute liebt, der muß es kennen, und wer es kennt, kennt ſeinen Gott, welcher die Fülle alles Guten iſt. So werden wir ſagen dürfen, daß Auguſtinus des richtigen Weges von der Erſcheinung zu ihrem ewigen Grunde nicht unkundig iſt, obwohl wir auch eingeſtehn müſſen, daß er Ausgangspunkt und Endpunkt der Unterſuchung wiſſenſchaftlich beſſer feſtgeſtellt hat als die mittlern Punkte der Bahn, durch welche ſie mit einander verbunden werden ſollen.

Ja wir dürfen uns auch nicht verbergen, daß in der Beſchreibung der Art, in welcher die Welt zu ihrer Verherrlichung in Gott gelangen ſoll, unter die Grundſätze der Auguſtiniſchen Theologie Andeutungen ſich einmiſchen, welche uns beſorgt machen müſſen, ob jene Grundſätze auch wohl rein und ohne Störung durchgeführt werden dürften. Dergleichen finden ſich, wenn Auguſtinus nicht mehr ſo zuverſichtlich, als es wohl anfangs ſchien, dem Glauben zugeſtehn will, daß er unſer ſei, obgleich Gottes

Werk in uns [1], wenn er ähnlicher Weiſe dem Wiſſen des Menſchen zwar nicht abſpricht, daß es ſein ſei, es aber doch nur mit Scheu anblickt, als dürften wir, indem wir es behaupteten, dem philoſophiſchen Stolze anheim fallen und des wahren Wiſſens beraubt werden. Doch damit wir nicht zu viel Gewicht hierauf legen, mögen wir bemerken, daß ſolche Äußerungen und Winke doch nur darauf hinauslaufen, daß Auguſtinus es liebt die eine Seite der weltlichen Dinge, ihre Bedingtheit durch Gott, ſtärker hervorzuheben, als die andere, ihre Selbſtſtändigkeit, ihr Sein als Weſen für ſich, ohne daß doch dieſe Seite geleugnet werden ſoll. Wenn nur nicht zu beſorgen wäre, daß dieſe einſeitige Hinneigung mit andern Störungen der gleichmäßigen Entwicklung in der Lehre des Auguſtinus zuſammenhängen dürfte. Wir können, glaube ich, alle dieſe Störungen unter einen Geſichtspunkt bringen. Sie gehen alle von dem Gegenſatze zwiſchen Gutem und Böſem aus; daß dieſer Gegenſatz ohne alle Vermittlung bleibt, ja daß die Ausgleichungen deſſelben, welche ungeſucht ſich darbieten, zurückgewieſen werden und er dadurch noch einen harten Zuſatz empfängt, daß er mit dem Gegenſatze zwiſchen Kirchlichem und Weltlichem faſt für gleich geachtet wird, das giebt der Lehre des Auguſtinus den Charakter, welcher nicht ſelten auch von ihren Grundſätzen zurückgeſchreckt hat.

Darauf geht es unſtreitig zurück, daß der Glaube an die ſichtbare katholiſche Kirche, wie ſie zu Auguſtinus Zeiten beſtand, für den einzigen Grund des wahren Glaubens, ſelbſt des Glaubens an die heilige Schrift, alſo an das unmittelbarſte Zeugniß der urſprünglichen Offenbarungen, gelten ſoll, und daß alsdann mittelbar durch den wahren Glauben auch der Grund alles Guten in dieſer einen Quelle geſucht wird. Eine Annahme von den größeſten, von unüberſehlichen Folgen, welche genau genommen freilich nicht in ihrer vollen Strenge feſtgehalten werden kann, aber doch auch ſchon im Beſtreben ſie ſo weit als möglich geltend zu machen die nachtheiligſten Wirkungen äußert. Wir erblicken dieſe in Beziehung auf die Wiſſenſchaft, wenn wir vorwärts ſehen, in der Ängſtlichkeit des Auguſtinus nicht mehr wiſſen zu wollen, als die Kirche weiß, wenn wir rückwärts blicken, in ſeiner Beſorgniß der heidniſchen Philoſophie nicht etwa Antheil an der höheren Wahrheit zuzugeſtehn, welche er der chriſtlichen Theologie allein zueignen möchte. Hierdurch wird ein Unterſchied eingeführt zwiſchen weltlicher Neugier oder weltlichen Kenntniſſen und zwiſchen religiöſer Einſicht in das Göttliche, welchen die Wiſſenſchaft nicht anerkennen darf, weil ſie dadurch einen Theil ihrer Forſchungen ſich verkümmern würde. Es läßt ſich nicht verkennen, daß jenem Beſtreben die weltliche Neugier zurückzuhalten ein zu enger Begriff vom Wiſſen und genau genommen auch vom Glauben zum Grunde liegt. Nicht weniger entſchieden weiſt es auf dieſelbe Quelle hin, wenn Gutes und Böſes wie Sein und Nicht-Sein einander entgegengeſtellt werden, wodurch allein es dem Auguſtinus möglich wird ohne Widerſpruch mit ſeinen allgemeinen Grundſätzen das Böſe als etwas zu denken, was von Gott nicht begründet, nicht gewollt werde. Wir haben geſehn, daß auch dieſe Weiſe jenen Gegenſatz zu faſſen vom Auguſtinus ohne abzudingen nicht feſtgehalten werden konnte; aber wenn die urſprünglich unbedingte Faſſung deſſelben auch keine andere Folge gehabt haben ſollte, ſo hat ſie doch bewirkt, daß Auguſtinus es verabſäumte und für unnöthig anſah nach dem Zuſammenhang des Guten mit dem Böſen, nach der Bedingtheit des Einen durch das Andere in ihrem tiefſten Grunde in einer weniger oberflächlichen Weiſe zu forſchen, als es ſeine Vorſtellungen von der Nothwendigkeit der Gegenſätze zur Gerechtigkeit Gottes und zur Schönheit der Schöpfung an die Hand gaben.

---

[1] De praed. sanct. 7.

Nun möge man aber nur noch einen Blick auf das kosmologiſche Syſtem des Auguſtinus werfen, um ſich davon zu überzeugen, wie die ungenügende Behandlung jenes Gegenſatzes auf das genaueſte mit dem zuſammenhängt, was wir als Überbleibſel vorchriſtlicher Vorurtheile in der Lehre des Auguſtinus anzuſehen geneigt ſind. Schon wenn wir einen Blick auf das Bild werfen, welches Auguſtinus von dem urſprünglichen Zuſtande der Dinge ſich entwirft, glauben wir hiervon die unzweideutigſten Spuren zu finden. Er behauptet natürlich, daß in dieſem Zuſtande alles gut und vollkommen geweſen ſei, denn darauf geht ja ſein Hauptbeſtreben aus alles, ſo weit es aus Gottes Hand gekommen und in ſeinem Willen gegründet iſt, als etwas Vollkommenes erſcheinen zu laſſen. Betrachten wir aber dieſe Vollkommenheit genauer, ſo wird ſie uns ſchwerlich genügen können. In ihr ſoll eine Über- und Unterordnung der Dinge geſetzt ſein, ein Geiſtiges und ein Körperliches, und die Vollkommenheit in dieſer Zuſammenſetzung aus verſchiedenen Graden beſteht alsdann nur darin, daß ein jedes ſeinem Werthe nach ſeine Stelle empfangen hat, indem das Körperliche keine Macht hat über das Geiſtige, das Geiſtige durch keine Neigung zum Körperlichen herabgezogen wird. Dies iſt eine Vollkommenheit der Welt, welche nur in der verhältnißmäßigen Anordnung aller Theile beſteht; ſie wird daher auch als Schönheit bezeichnet, der zu Liebe aber das unvollkommene Einzelne der harmoniſchen Zuſammenſetzung des Ganzen aufgeopfert wird. Dies iſt die gerechte Vertheilung aller Dinge in der Schöpfung der Welt und die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, welche Auguſtinus vorzugsweiſe erhebt. Es ſind zwei Begriffe des alten Griechiſchen Gedankenkreiſes, welche dem Auguſtinus vorſpiegeln, als hätte bei aller dieſer Unvollkommenheit der einzelnen Dinge Gott doch eine vollkommene Welt gemacht, der Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit und der Begriff der Schönheit im Zuſammenſpiel der Gegenſätze, zwei Begriffe, deren Wahrheit wir nicht verdächtigen wollen, deren Anwendbarkeit aber auf den erſten Zuſtand der Welt, nicht auf ihre Entwicklung, und deren Vereinbarkeit mit einander zur Darſtellung eines Vollkommenen gerechtem Bedenken unterliegen dürften. Doch geſteht Auguſtinus auch ein, daß die Dinge im Paradiſe noch nicht ganz vollkommen ſind. Es ſoll den Menſchen die Vollkommenheit des Nicht-ſterben-könnens, des Nicht-ſündigen-könnens fehlen. Fragen wir, warum ihnen nicht auch dieſe Vollkommenheit verliehen worden ſei, damit die Welt wahrhaft tadellos geſchaffen werden, ſo blickt allerdings wohl in den Äußerungen des Auguſtinus auf dieſe Frage der Gedanke durch, daß die Vollendung der vernünftigen

Dinge nur durch ihre eigene Thätigkeit, durch die Entwicklung ihres freien Willens geſchehen könne; aber daß er dies vollkommen klar ausgeſprochen hätte, daran verhindert ihn doch die Beſorgniß, er möchte dadurch dem Menſchen zu viel beilegen, es möchte daraus hervorgehn, daß der Menſch etwas Gutes durch ſich ſelbſt gewinnen könnte. Dies zeigt unſtreitig, daß Auguſtinus die doppelte Seite in der Freiheit der Geſchöpfe, einerſeits von Gott zu ſein, andererſeits den Geſchöpfen anzugehören, doch nicht gleichmäßig zu würdigen weiß. Eben hierdurch iſt er auch zu dem Beſtreben verführt worden den Stand der Unſchuld mit ſchönern Farben zu ſchmücken, als er verträgt, um dagegen auch das Verderben um ſo lebhafter ſchildern zu können, in welches wir durch die Sünde eingetreten ſind. Nach den Beſchreibungen, welche er vom Zuſtande der Menſchen im Paradiſe giebt, ſollte man faſt glauben, es hätte ihnen nichts weiter gefehlt, als die Sicherheit ihrer Beſitzthümer. Zwar fehlt auch die andere Seite, welche die frühern Kirchenväter mehr hervorgehoben hatten, nicht gänzlich. Auguſtinus erkennt es wohl an, daß die Vernunft nicht ohne Weiteres ihre innern Güter geſchenkt erhalten könne, ſondern durch ihre eigene freie Thätigkeit alles fortſchreitend gewinnen müſſe, was ihr von Gott geboten worden; aber dieſer Act der Aneignung erſcheint ihm als ein ſo geringes, daß er ihn faſt nur fraglich hinſtellt und jede Anſtrengung oder Arbeit davon entfernt wiſſen will. Darauf beruht ſeine Anſicht, daß die ſinnliche Begierde und jede Abhängigkeit der vernünftigen Seele von dem Körper nur eine Folge der Sünde ſei. Aber er ſteht hierin in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er die ſinnliche Empfindung nur als eine Folge der Störungen betrachtet, welche wir in unſerer Wirkſamkeit erfahren, und ohne ſinnliche Empfindung doch auch den Zuſtand im Paradiſe nicht denken kann. Wozu möchte überhaupt die Körperwelt vorhanden ſein, wenn der Vernunft nicht Werkzeuge nöthig wären zur Beſiegung äußerer Hinderniſſe, zur Äußerung und Entwicklung ihrer Kräfte in Anſtrengung und Arbeit? Doch wir vergeſſen dabei, daß Auguſtinus allerdings noch einen andern Zweck des Körperlichen kennt, nemlich die Schönheit der Zahlen und räumlichen Verhältniſſe, welche der Welt zu ihrer Vollkommenheit nicht fehlen dürfe. So ſcheint auch in dieſem Punkte jener alterthümliche Begriff der Schönheit ſeinen Einfluß zu üben, und es geſellt ſich ihm, um dieſe Lehre zu verwirren, die Abneigung zu auf die Unterſuchung des Sinnlichen, des Körperlichen beſonders und der phyſiſchen Seite unſeres Lebens einzugehen, ſonſt würde Auguſtinus nicht haben überſehen können, daß Körperliches und Geiſtiges und eine gegenſeitige Abhängigkeit beider von einander für die Entwicklung lebendiger Weſen nothwendig ſind, daß dabei auch das ſinnliche Begehren und die Werke der Natur nicht fehlen können, genug er würde ſich genöthigt geſehen haben, faſt alle ſeine Meinungen über das Verhältniß des Standes der Sündhaftigkeit zum Stande der Unſchuld umzubilden.

Aber was iſt es überhaupt für eine bedenkliche Sache mit dieſen Vorſtellungen, welche man ſich über Zuſtände macht, die als möglich gedacht werden, über deren Möglichkeit jedoch die Wirklichkeit längſt hinweggegangen iſt! Wenn man auch den Gedanken einer paradiſiſchen Unſchuld für nöthig halten mag zur Rechtfertigung Gottes, zur Erklärung des Bewußtſeins unſerer Schuld, ſo wird man doch eingeſtehn müſſen, daß es dabei hauptſächlich darauf ankommt unſere gegenwärtige Lage richtig zu faſſen und ſowohl die Geſchichte zu begreifen, durch welche ſie geworden iſt, als die Zukunft, welche wir zu erreichen hoffen dürfen. Aber dürfen wir wohl ſagen, daß Auguſtinus unſere Geſchichte und unſere Zukunſt richtig erkannt habe? Wenn wir bei Unterſuchung der Lehre des Tertullianus haben bemerken müſſen, daß die Schilderung, welche ſie vom Fortgange der Weltgeſchichte giebt, zu ausſchließlich das Bild einer nach Naturgeſetzen ſtetig fortſchreitenden Entwicklung darſtellt, ſo müſſen wir dagegen die Schilderung des Auguſtinus von denſelben Vorgängen beſchuldigen, daß ſie ein Bild entwirft, welches nur im dunkelſten Hintergrunde die friedlichen und ſtillen Fortſchritte einer natürlichen Entwicklung ſehen läßt, dagegen in dem hellſten und in einem wahrhaft grellen Lichte den Kampf der ſittlichen Gegenſätze zeigt, einen Kampf, welcher keine rechte Verſöhnung gewährt, weil in der That das Göttliche ſelbſt, welches über den ſittlichen Gegenſätzen ſtehn ſollte, um ſie beherſchen zu können, in ihrem Kampfe verflochten erſcheint. Denn nur im Gegenſatz gegen die Verdammung ſoll die Gnade ſich erweiſen können. Selbſt dem göttlichen Weſen ſoll es nur möglich ſein in der Unterſcheidung der entgegengeſetzten Reiche des Guten und des Böſen und in der Unterordnung des letztern unter das erſtere ſich zu offenbaren. Auch hier ſind es wieder die alten Begriffe der vertheilenden Gerechtigkeit und der ordnenden Schönheit, welche ohne Vermittlung dem Weſen Gottes einverleibt die Schwierigkeiten heben ſollen.

Und nun beherzige man die ſeltſame Geſtalt, in welcher die Lehre des Auguſtinus über Gutes und Böſes ſich darſtellt, wenn man das Einzelne in der Welt beachtet. Er kann es nicht leugnen, daß Gutes und Böſes, wie ſie in der Welt vorkommen und im Gegenſatz gegen einander ſtehn, nur abſtracte Begriffe ſind; nur auf eine zu abſtracte Weiſe faßt er ſie auf, indem er ſie wie Sein und Beraubung einander entgegenſtellt. Aber dennoch will er aus dieſen todten Abſonderungen, wenn ſie nur gehörig von einander geſchieden, wenn ſie nur nach Verdienſt einander über- und untergeordnet würden, die Schönheit der Welt zuſammenſetzen; dennoch verwandelt er ſie, anſtatt ſie gehörig abzuſondern und auch wieder zuſammenzuſetzen, unter der Hand in lebendige Geſtalten, welche das Schauſpiel der Geſchichte aufführen ſollen. Nicht genug iſt es ihm ſie im Herzen der Einzelnen kämpfen zu laſſen, da bilden ſie doch noch ein verſtändliches Ganzes, ſondern dieſer Kampf in dem Einzelnen findet ihm in Wahrheit nur auf der einen Seite der vernünftigen Weſen ſtatt, auf der Seite der Guten, auf der Seite der Böſen iſt es genau beſehen mit ihm nur Spiegelfechterei; denn es iſt da nichts Gutes vorhanden, welches gegen das Böſe kämpfen könnte. Damit dieſer Kampf in der ganzen Menſchheit in ähnlicher Weiſe ſich zeige, wie im Leben des einzelnen Weſens, findet Auguſtinus es für nöthig einen großen Theil derſelben ganz auf die Seite des Böſen zu werfen. Den Widerſachern des Guten oder der Kirche läßt er in Wahrheit nichts Gutes von ſitticher Geltung übrig, wenn er auch ſcheinbar verſchiedene Grade der Verdammung oder des Böſen, d. h. der Beraubung, und mithin auch von der andern Seite des Guten ihnen zugeſteht. Was hilft es den Heiden, daß ſie Künſte und Wiſſenſchaften ausgebildet, daß ſie ihre Leidenſchaften gezügelt, den Staat mit wahrer Vaterlandsliebe verwaltet, Sitte und Ordnung des Lebens gewonnen haben, alles dies iſt bei ihnen nur aus den ärgſten Laſtern, aus Stolz und Ehrgeiz, hervorgegangen; ſie müſſen durch und durch verworfen werden; ihre Tugend iſt keine wahre Tugend, ihre Wiſſenſchaft keine wahre Wiſſenſchaft, das Schöne, welches Auguſtinus ſo ſehr verehrt, ſie haben es hervorgebracht, aber doch nicht geliebt. Genug ſie ſollen nicht nach ihren Werken beurtheilt werden, ſondern nur, weil ihnen der chriſtliche Glaube durchaus fehlte, in der Geſtalt nemlich der Kirche, in welcher Auguſtinus ihn allein bei dieſer Frage gelten laſſen will, nur darum ſoll ihnen alles Gute im ſittlichen Sinne des Wortes gefehlt haben. Deswegen ſind die heidniſchen Völker auch nur Mittel für die Entwicklung der Menſchheit geweſen, und es ergiebt ſich hieraus von ſelbſt, daß Auguſtinus außer Stande iſt eine Anſicht von der Erziehung des Menſchengeſchlechts zu geben, welche die Bedeutung der weltlichen Ordnungen des Lebens und der weltlichen Bildung der Vernunft einigermaßen in das Licht ſtellte.

Wenn wir ihn daher auch mit größerem Fleiße, als ſeine Vorgänger, bemüht ſehen den Zuſammenhang der weltlichen mit der heiligen Geſchichte zu erforſchen, ſo können wir dieſem Bemühen doch nur inſofern einigen Werth beilegen, als es Kenntniſſe auf eine ſpätere Zeit übertrug, welche ohne dieſes Mittel die weltliche Geſchichte der Vorzeit faſt ganz außer Augen verloren haben würde. Gehen wir aber auf die Gedanken zurück, welche ſeiner Beurtheilung der Geſchichte zum Grunde liegen, ſo müſſen wir geſtehn, daß ſie weniger dazu geeignet ſind in das Weſen derſelben einzudringen, als die Anſicht, welche wir über dieſe Dinge bei den frühern Kirchenlehrern gefunden haben. Zwar will Auguſtinus nicht zugeſtehn, daß nachdem die ſinnliche Begierde durch den Sündenfall unter den Menſchen herſchend geworden, dadurch die Vernunft uns verlaſſen habe; zwar erkennt er auch heilige Menſchen und ein Chriſtenthum vor Chriſto an; aber wenn auch im Einzelnen die Vernunft durch Gottes Gnade ihm noch mächtig erſcheint in allen den Perioden der Geſchichte vor der Erlöſung, ſo iſt ſie doch im Allgemeinen ſeiner Anſicht nach todt und führt zu keiner andern Vorbildung für das neue Leben als zur unfruchtbaren Sehnſucht nach Erlöſung. Wahrhaft Gutes, ein wahrer Fortſchritt in der Entwicklung der Vernunft wird dadurch nicht hervorgebracht. Dies ſteht nun offenbar in Widerſpruch mit der Annahme einer Ausbildung der Menſchheit nach Zeitabſchnitten, welche mit den Lebensaltern der einzelnen Menſchen verglichen werden könnten; es iſt aber eine nothwendige Folge der Anſicht, welche Auguſtinus von der Erbſünde gefaßt hatte, als bedürfte es, nachdem ſie des Menſchen ſich bemeiſtert, einer neuen Verleihung der Gnade, nicht allein um von den Störungen und dem Unfrieden der Sünde befreit zu werden, ſondern auch um überhaupt nur das geringſte Gute wollen und vollbringen zu können. Bei dieſer Anſicht iſt es denn freilich nicht möglich die Entwicklungen des Guten in einem ſtetigen Zuſammenhange zu erblicken, in welchem nach dem Auguſtinus doch ſogar die Entwicklungen des Böſen ſtehen ſollen.

Dieſe und andere Mängel und Widerſprüche der Auguſtiniſchen Lehre müſſen uns darauf aufmerkſam machen, daß in der That zwei entgegengeſetzte Grundanſichten in ihr wirkſam ſind, welche, indem keine derſelben zu einer völligen Herrſchaft gelangen kann, um ſich doch die Wage zu halten, in ihrem Streit gegen einander zu den äußerſten Einſeitigkeiten ſich ſteigern. Wir haben geſehn, wie noch immer vorchriſtliche Vorurtheile den Auguſtinus irren; er ſelbſt hält es für eine Gnade der Vorſehung, daß er früher mit der alten Philoſophie bekannt geworden ſei, als mit dem Chriſtenthume, weil er ſonſt ſchwerlich im Stand geweſen wäre einzuſehn, daß ſie nicht ohne den chriſtlichen Glauben zur Erkenntniß der Wahrheit führen könnte. Je ſtärker er nun dieſe Gewalt der alten Philoſophie fühlte, um ſo mehr mußte es ihm nothwendig erſcheinen ihr das Anſehn der Kirche in ihrer ganzen Einſeitigkeit entgegenzuſetzen. So haben auch dieſe Erſcheinungen ihren guten Grund. Es ſtellt ſich in ihnen der Kampf dar, in welchem die alte Welt ſich fand, indem ſie das Chriſtenthum in ſich aufnehmen wollte und doch ihre alte Bildung nicht aufzugeben vermochte. Noch einmal ſtellt er ſich jetzt in ſtärkern Gegenſätzen dar, als je zuvor, jetzt, wo die Lateiniſche Literatur ihre letzten kräftigen und für die Zukunft fruchtbaren Sproſſen trieb, wo es darauf ankam, daß die Ergebniſſe der alten Bildung für das Abendland in der Form erhalten würden, in welcher die neuen Völker während ihres Mittelalters für ſie empfänglich waren. Es endet aber damit auch dieſer Kampf in der Weiſe, in welcher er enden mußte, mit dem Siege der Kirche. Denn unſtreitig iſt in der Miſchung der Auguſtiniſchen Lehre das chriſtliche Element bei Weitem das vorherſchende, und es empfangen daher ſelbſt die alterthümlichen Vorurtheile bei ihm eine Wendung, daß ſie der Kirche dienen müſſen, natürlich nicht der reinen Kirche, ſondern der Kirche, wie Auguſtinus und ſein Zeitalter ſie ſich dachten. Denn freilich hat die Kirche ihren Sieg auch nicht gewinnen können ohne äußere Mittel und die Spuren ihres nicht völlig gerechten Kampfes trägt ſie in ihren eigenen Wunden davon, in der Äußerlichkeit, in welcher ſie ihr Anſehn behauptet, in dem ſchroffen Gegenſatze, in welchem ſie gegen jede andere ſittliche Bildung ſich abſchließt, welche nicht von Anfang an ihre Farbe getragen hat, gleichſam als enthielte ſie allein die Gnadenerweiſungen Gottes in ſich und als beruhte nicht die beſondere und vollkommne Gnade, welche ſie ausſpenden ſoll, auf der allgemeinen und vorbereitenden Gnade, in welcher Gott ſeine Geſchöpfe von Anfang an unaufhörlich geſegnet hat.

Siebentes Buch.

Verfall der patriſtiſchen Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche.

Wir haben ſchon immer eine Verſchiedenheit in der Denkart von der einen Seite der Lateiniſch, von der andern Seite der Griechiſch redenden Bevölkerung bemerken müſſen. So lange jedoch der chriſtlich-kirchliche Geiſt in einem kräftigen Aufſtreben blieb die ihm entgegenſtehenden Gewalten vor ſich niederwerfend, ſo lange war es möglich die Punkte des Streites, welche zwiſchen dieſen verſchiedenen Denkweiſen ſich erheben mochten, im Bewußtſein der weſentlichen Einheit und der gleichen Richtung des Willens zu beſeitigen. Im Kampf gegen die gemeinſchaftlichen Feinde hatte man die lebendigſte Anſchauung der gemeinſamen Zwecke. Aber alle menſchliche Dinge, auch die, welche wir heilig nennen, weil in ihnen der Wille Gottes am deutlichſten ſich uns zu offenbaren ſcheint, ſind dem Verfall unterworfen, ſo lange in ihnen neben der Vernunft auch die noch unbewältigte Natur ihre Macht erweiſt; und ſo mußte es denn auch geſchehn, daß, nachdem die chriſtliche Kirche ihre nächſten Zwecke erreicht ſah der rege und reine Eifer in ihr abzuſterben begann. Was nun früher als unbedeutende, zuläſſige Verſchiedenheit in der Denkart und den Gebräuchen angeſehn worden war, das erſchien jetzt als ein hinlänglicher Grund ſich abzuſondern. Auch wo ein ſolcher Grund nicht fühlbar wurde, da zeugte die Gleichgültigkeit, mit welcher man auf der einen und der andern Seite die Verſchiedenheit der Denkweiſen und des Entwicklungsganges betrachtete, ohne Zweifel davon, daß man innerlich ſich zu trennen begonnen hatte. Ein Beiſpiel der letztern Art finden wir ſchon in den Pelagianiſchen Streitigkeiten. Bisher waren alle wichtige Lehrentwicklungen in der abendländiſchen und der morgenländiſchen Kirche gemeinſam betrieben und durchgeſetzt worden; an dem Pelagianiſchen Streit und an der daraus hervorgegangenen Lehre von der Freiheit und der Gnade nahm die morgenländiſche Kirche nur einen äußerlichen Antheil.

In einem immer ſteigenden Maße ergab ſich nun aber dieſe Trennung beider Kirchen nach der Zeit der Pelagianiſchen Streitigkeiten. Die Bewegungen über die Auguſtiniſche Prädeſtinationslehre, welche im Abendlande fortdauerten, fanden im Morgenlande faſt gar keine Theilnahme, und wenn auch die Römiſchen Biſchöfe an den monophyſitiſchen und monotheletiſchen Streitigkeiten einen gewichtigen Antheil nahmen, ſo waren doch dieſe Bewegungen im Abendlande ohne innere Bedeutung. Im Abendlande ſah man ſich überdies von den Barbaren, welche die Völkerwanderung ausgoß, auf das äußerſte bedrängt und nur ſchwache Funken der wiſſenſchaftlichen Bildung konnten in dieſen Drangſalen eines verwüſtenden und alle Verhältniſſe umſtürzenden Krieges gepflegt worden, während das Morgenland jetzt noch immer vielthätig eine Art der Wiſſenſchaft betrieb, welche zwar mit den Bedürfniſſen der Zeit, mit dem Geiſte der chriſtlichen Kirche und den Geſinnungen der Menſchen nicht in der innigſten Beziehung ſtand, aber um ſo mehr dem Prunke diente und mit dem Gefühl eines überſchüſſigen Reichthums und eines freien Schaltens mit geiſtigen Genüſſen ſchmeichelte. Wie ſehen nun dieſe neuen Griechen, das einzige gebildete Volk der Erde, an das Chriſtenthum gewöhnt und die alte Literatur ihrer Väter wie andern Pomp und höfiſche Sitte als einen Schmuck des Lebens betreibend — nur daß ſie nicht zu viele Mühe und Zeit koſte — auf die verwilderten, ungebildeten Lateiner herab. Zu allen dieſen innern Spaltungen kam es hinzu, daß auch die politiſche und ſpäter die kirchliche Trennung dieſe Theile der Chriſtenheit mehr und mehr von einander ablöſte. Wir haben daher jetzt, obgleich die Trennung kirchlich noch nicht vollzogen war, die Geſchichte der Philoſophie im Abendlande von ihrer Geſchichte im Morgenlande als zwei von einander mehr als je unabhängige Entwicklungen zu betrachten.

Nur das haben beide weſentlich mit einander gemein, daß in ihnen die Philoſophie im Verfall iſt; aber auch dieſer Verfall, als deſſen Folge die Trennung angeſehn werden muß, hatte in beiden Theilen einen verſchiedenen Charakter. Im Abendlande iſt er jäher als im Morgenlande, weil dort alles durch das Hinzutreten einer plötzlichen Völkermiſchung verwirrt wurde, während hier das abſterbende Leben die äußere Geſtalt des Leibes noch eine

Zeit lang bewahrte. Aber aus jenem Verfall ſollte durch die Völkermiſchung ſelbſt, welche ihn beſchleunigte, eine neue lebenskräftige Philoſophie, wenn auch erſt nach Jahrhunderten, ſich entwickeln, während dieſes allmälige Abſterben entweder einen ſolchen Erfolg noch gar nicht gehabt hat oder ſeine Folgen doch nur in einer noch viel ſpätern Zeit als ein ſehr untergeordnetes Element in die Ausbildung unſerer neuern Philoſophie eingegriffen haben. Weil alſo die Lateiniſche Philoſophie dieſer Zeiten an den folgenden Zeitraum unſerer Geſchichte viel genauer ſich anſchließt, als die Griechiſche, wird es ſchon von der äußern Ordnung unſerer Erzählung gefordert dieſe vor jener zu betrachten.

Nachdem die drei Cappadociſchen Biſchöfe, deren Lehre uns zuletzt die Philoſophie der morgenländiſchen Kirche vertrat, in den Streitigkeiten gegen die Arianer den Grund für die Dogmatik der Griechiſchen Kirche gelegt hatten, nahmen die kirchlichen Kämpfe im Morgenlande einen von dem frühern ſehr verſchiedenen Charakter an. Wir ſehen bei dieſer Behauptung weniger darauf, daß jetzt noch mehr als früher Ränke des Hofes und andere äußere Einflüſſe dabei in Bewegung geſetzt wurden; denn ähnliche Dinge waren doch auch früher ſchon vorgekommen; noch finden wir darin die Hauptverſchiedenheit, daß die jetzt eingetretenen Streitigkeiten gegen die Monophyſiten und Monotheleten bedeutende Theile der Chriſtenheit von der Kirche trennten, welche ſeitdem nie wieder mit ihr zur Vereinigung gebracht worden ſind; denn andere Punkte haben wenigſtens für die Entwicklung der Philoſophie eine viel größere Bedeutung. Es iſt von uns bemerkt worden, wie die frühern Streitigkeiten in einem weſentlichen Zuſammenhange unter einander ſtanden und wie aus einem gemeinſamen Triebe fortſchreitend ſich herausarbeiteten. Dies wird nun anders. Zur Vollendung der Lehre über den heiligen Geiſt gehörten unſtreitig die Unterſuchungen über die Gnade und Freiheit, welche zum Syſteme des Auguſtinus führten. Indem die morgenländiſche Kirche dieſen Unterſuchungen nur äußerlich folgte, brach ſie von dem natürlichen Entwicklungsgange ab. Ihre Streitigkeiten wandten ſich nun den Fragen über die Perſon des Erlöſers zu, um ſich die Weiſe vorſtellbar zu machen, wie in ihm Göttliches und Menſchliches verbunden gedacht werden müßten. Dieſe Forſchungen, wie wichtig ſie auch ſein mögen, ſo kehren ſie doch auf einen Punkt zurück, welcher ſchon früher, als die Gottheit des Wortes im Erlöſer durchgefochten wurde, in Frage gekommen war und damals hätte erledigt werden ſollen, ſo weit er überhaupt für dieſe Zeit zu erledigen war [1]. Was nun jetzt gleichſam nachträglich darüber feſtgeſetzt wurde, geht in der That über die Einführung eines gleichmäßigen Sprachgebrauchs nicht hinaus, indem ſchon immer das Menſchliche und das Göttliche in der Einheit des Erlöſers unterſchieden und anerkannt worden waren. Über die Weiſe der Unterſcheidung und die Einheit beider wußte man auch jetzt nichts Genaueres vorzubringen, um ſo weniger, je ſchwankender die Vorſtellungen waren, mit welchen man über die Wirkſamkeit der göttlichen Gnade im Menſchen ſich abgefunden hatte 1). Überdies aber mußte die Frage nach der Perſon Chriſti unſtreitig von den philoſophiſchen Forſchungen abziehn. Alles wohl überlegt können wir doch nur die eine Seite dieſer Frage als einer philoſophiſchen Unterſuchung fähig anſehn. Denn wenn es auch möglich ſein ſollte das Göttliche in einer Perſon der philoſophiſchen Forſchung zu unterziehn, ſo dürfen wir es doch gewiß nicht ſo mit dem Menſchlichen halten. Sollte eine menſchliche Perſon, und wenn es auch unſer Heiland wäre, Gegenſtand der philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſein? Nicht allein die Philoſophie, ſondern auch alle übrige Wiſſenſchaften mit Ausnahme der Menſchengeſchichte und des ihr Angehörigen beſchäftigen ſich nur mit dem Allgemeinen und ſchließen das Einzelne, die Perſon, von den Zwecken aus, welche in ihrem Bereich liegen. Dieſer Grundſatz galt wenigſtens damals allgemein, und ſo wie daher die menſchliche Perſon des Erlöſers in den Streit gezogen wurde, mußte dieſer vorherſchend einen geſchichtlichen Charakter annehmen. Die Geſchichte widerſpricht dieſen allgemeinen Betrachtungen nicht; ſie zeigt vielmehr, daß die monophyſitiſchen und monotheletiſchen Streitigkeiten, wenn gleich auch philoſophiſche Begriffe in ſie verflochten wurden, doch mit dieſen nur in entfernter Weiſe zu thun haben. Wir werden daher auch mit ihnen nur nebenbei uns beſchäftigen.

---

[1] Die Streitigkeiten gegen den Apollinaris bezeichnen die Anregung dieſes Punktes.

---

1) Es ſoll durch das früher Geſagte nicht geleugnet werden, daß von der Unterſuchung über die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes im Menſchen auch die Unterſuchung über die Perſon Chriſti fruchtbare Anregungen empfangen konnte; aber eben dieſe wurden in der Griechiſchen Kirche vernachläſſigt.

Schon früher iſt angedeutet worden, daß mit dem Verfall der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche eine Zerſetzung der Richtungen eintrat, wie es zu geſchehen pflegt, wenn die erfinderiſche und zuſammenhaltende Kraft des Geiſtes nachzulaſſen beginnt. Schon immer hatten ſich in der chriſtlichen Philoſophie unter den alten Völkern zwei Elemente mit einander in Streit zu vereinigen geſucht, auf der einen Seite der Glaube an die chriſtlichen Verheißungen, welcher dem Gedanken an die überſchwengliche Herlichkeit Gottes und ihren Abglanz in unſerer Seele ſich zuwendete, auf der andern Seite die Überzeugung, welche der wiſſenſchaftliche Gedanke, zu einem Syſteme von Begriffen ausgebildet, zu gewähren im Stande iſt. Sie wären wohl fähig geweſen, dieſe beiden Elemente, ſich vollkommen einander zu durchdringen und ſo Glauben und Wiſſen zu verſöhnen, wie es der Zweck der philoſophiſchen Geiſter unter den Kirchenvätern war, wenn nicht von beiden Seiten etwas Menſchliches ſich eingemiſcht hätte. Da forderte man einen Glauben nicht allein an den Gott der Natur und der Geſchichte, welcher zur Erlöſung der Menſchen ſeine Kirche gegründet und mit ſeinem heiligen Geiſte ſie erfüllt hat, ſondern auch einen Glauben an die zeitlichen und äußern Formen, in welchen Menſchen ihre Meinungen ausgeprägt haben. Da war auch das Syſtem philoſophiſcher Begriffe, von der Volksthümlichkeit der Alten ausgegangen, nicht frei geblieben von dem Einfluſſe angeerbter Vorurtheile. So konnte es nun wohl gelingen einzelne Theile dieſes Syſtems mit chriſtlichem Geiſte zum Aufbau einer vollkommenern Einſicht zu benutzen; aber weil im Geiſte der Kirchenväter die alte Volksthümlichkeit noch lebendig war, drangen in ihrer Lehre, wie unſere Geſchichte gezeigt hat, immer wieder hie und da Elemente philoſophiſcher Gedanken durch, welche dem gläubigen Wiſſen widerſprachen, und weil ſie in der Kirche Göttliches und Menſchliches nicht zu ſondern wußten, wurden Forderungen des Glaubens von ihnen geltend gemacht, welche gegen die Grundſätze der Wiſſenſchaft Zweifel erheben mußten. So lange jedoch die Hoffnung auf wiſſenſchaftliche Einſicht und das Ringen nach ihr friſch blieben, konnten Bemerkungen dieſer Art nur zu neuem Forſchen antreiben; als aber der wiſſenſchaftliche Geiſt zu ſinken begann, mußte es eintreten, daß auf der einen Seite die alte Philoſophie, auf der andern Seite der Glaube ſich abſonderte. Wir meinen nicht, daß die Abſonderung völlig und gründlich hätte geſchehen müſſen; dazu würde es einer Anſtrengung in wiſſenſchaftlichem Sinne, einer ſcharfſinnigen Unterſcheidung bedurft haben, welche wir den Zeiten wiſſenſchaftliches Verfalls nicht zutrauen können; aber beide nicht völlig mit einander ausgeglichene Elemente blieben äußerlich mit einander verbunden und ſtanden nur gleichgültig und ohne lebendig durchgreifende Wechſelwirkung neben einander, nur mit einem Übergewichte hier des einen, dort des andern. So bildete ſich auf der einen Seite eine todte Formelweisheit aus; denn wo die Wiſſenſchaft von den lebendigen Beſtrebungen der Gegenwart nicht beſeelt iſt, da wird ihr alles zur Formel; von der andern Seite aber ergab ſich ein Myſticismus, der mit Ausſchluß der Wiſſenſchaft von dem Glauben und der überſinnlichen Erleuchtung allein die Beſeligung des Geiſtes erwartete.

Ähnliche Erſcheinungen finden ſich überall, wo die Philoſophie verfällt. Sie läßt auf der einen Seite ihre Ergebniſſe zurück, zum Theil vermiſcht mit den Kenntniſſen anderer Wiſſenſchaften, und es iſt nun noch geſtattet dieſe Lehren in verſchiedenen Zuſammenſtellungen der Gelehrſamkeit zu überliefern; auf der andern Seite je mehr die lebendig erzeugende Kraft nachläßt, um ſo geringer wird auch die lebendige Überzeugung, um ſo ſtärker greift der Zweifel um ſich, welcher von irgend einer andern Grundlage aus, ſei es vom künſtleriſchen Trieb, oder von der praktiſchen Meinung, oder vom religiöſen Glauben aus, die Wiſſenſchaft anfeindet. Der Myſticismus iſt in der That nur eine der verſchiedenen Formen des Skepticismus.

Die beiden angedeuteten Erſcheinungen, mit welchen wir uns jetzt beſchäftigen müſſen, bieten aber überdies eine ſo große Ähnlichkeit mit dem dar, was wir ſpäter bei den neuern Völkern im Mittelalter finden werden, daß wir uns nicht enthalten können, auf dieſelbe einen Blick zu werfen. Nachdem das polemiſche Beſtreben einen weniger philoſophiſchen Charakter angenommen hatte, mußte der Überreſt des philoſophiſchen Triebes ſein Augenmerk darauf richten die Ergebniſſe des philoſophiſchen Streites zu einem Ganzen zuſammenzuziehn, alſo ein Syſtem der Lehre aufzuſtellen. Hierbei hatte die Philoſophie wenigſtens in formeller Weiſe etwas zu ſchaffen. Dieſem Geſchäfte unterzog ſich für die Griechiſche Kirche Johannes Damaſcenus in einer ähnlichen Weiſe wie ſpäter die Scholaſtiker [1]). Wir haben alſo hierin einen natürlichen Fortgang und gewiſſermaßen auch einen Fortſchritt zu erkennen, indem die Ergebniſſe des Streites zuſammenzuſtellen immer eine gewiſſe Überſicht gewähren wird; der Übergang von der polemiſchen zur ſyſtematiſchen Darſtellung liegt in der Ordnung der Dinge. Wenn aber dieſer Fortſchritt bewerkſtelligt wird weniger durch eine Methode, welche aus der Natur und dem Leben der Sache heraus ſich bildet, als vermittelſt einer von außen herbeigebrachten Form, ſo wird es nicht ausbleiben können, daß mit ihm das Gefühl des Unbefriedigenden ſich einſtellt und ihm zur Seite der Zweifel geht, welcher in etwas anderm als in der Wiſſenſchaft ſeine Befriedigung ſucht. So war es im Mittelalter, ſo in der Griechiſchen Kirche der Zeit, von welcher wir jetzt zu handeln haben, und in beiden Fällen bildete ſich neben dem philoſophiſchen Formalismus der Skepticismus aus, beidemal in der Gaſtalt des Myſticismus, weil er im Intereſſe des religiöſen Glaubens gegen die wiſſenſchaftliche Form ſich geltend machte. Aber wenn auch in dieſen Zeiten, welche wir mit einander vergleichen, aus ähnlichen Urſachen ähnliche Wirkungen hervorgingen, ſo beruht doch die Ähnlichkeit nicht im Weſen der Sache. Denn die neuern Völker hatten doch ein ganz anderes Verhältniß zur alten Philoſophie, als die alten. Dieſe waren in den Meinungen derſelben aufgewachſen, jene mußten ſich in ſie hineinarbeiten, und deswegen iſt der Formalismus der Scholaſtiker, wie ungeſchickt er ihnen ſitzen mag, doch von einer viel größern Arbeit und von viel größerm Leben des Geiſtes durchdrungen, als die ſüße Gemächlichkeit, mit welcher die Griechiſchen Kirchenlehrer die gewohnten Formeln der

---

[1]) Manche haben ihn daher auch als den erſten Scholaſtiker betrachten wollen. S. Brucker hist. phil. III p. 535.

Schule nachſprechen und anwenden. Hieraus ergiebt ſich aber auch, daß der Myſticismus in dem einen anders als in dem andern Zeitalter auftreten mußte. Denn die Stärke der ſkeptiſchen Bewegungen iſt natürlicher Weiſe von der größern oder geringern Lebhaftigkeit des philoſophiſchen Gedankens abhängig, gegen welchen ſie ſich erheben.

Daß wir nun aber die Geſchichte des Myſticismus dieſer Zeit mit in unſere Unterſuchungen ziehen, wird nicht befremden, wenn gleich durch ihn keine bedeutende Ergebniſſe gewonnen wurden. Er wirkte als eine Art des Skepticismus und hat eine geraume Zeit dieſe ſeine Einwirkungen zu behaupten gewußt und um ſo ſtärkern Einfluß auf die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ausgeübt, je poſitiver die Meinungen waren, von welchen aus er gegen die wiſſenſchaftliche Form der Unterſuchung ſich geltend zu machen ſuchte.

Je mehr nun in dieſen Zeiten entgegengeſetzte Richtungen in der Philoſophie zum Vorſchein kamen und je weniger dieſelben mit dem Fortgange der Kirchenlehre, welche doch immer noch das Ziel für die bedeutendſten Beſtrebungen dieſer Zeit war, in einem weſentlichen Zuſammenhange ſtanden, um ſo ſchwieriger iſt es auch einen durchgehenden Faden in unſerer Geſchichte nachzuweiſen. In den Überlieferungen, denen wir folgen müſſen, macht ſich dies daran ſehr bemerklich, daß wir in ihnen zu wiederholten Malen auf Namen und Werke von Männern ſtoßen, von welchen wir zwar wiſſen, daß ſie dieſen Zeiten angehören, deren Wirkſamkeit aber, ja deren Zeit in genauerer Angabe nicht zu ermitteln iſt. Ihre Werke ſtehen eben vereinzelt da oder greifen nicht unmittelbar in die charakteriſtiſch hervortretenden Erſcheinungen der Zeit ein.

Wir müſſen hierin ein unverkennbares Zeichen des Verfalls ſehn. Bei dieſem Zuſtande der Dinge werden wir auch die Folge der Zeiten nicht ſtreng beobachten können. Wir haben hauptſächlich darauf zu achten, daß wir die verſchiedenen Richtungen der Zeit im Auge behalten.

Schon früher iſt bemerkt worden, wie ſehr die allgemeine Verbreitung, welche das Chriſtenthum als Staatsreligion gewonnen, dahin gewirkt hatte auch die Kenntniſſe und Lehren der heidniſchen Literatur unter den Chriſten zu verbreiten. Daß dieſe nicht vom Chriſtenthume überwunden wurden, ſondern gegen die Richtung des Chriſtenthums ſich geltend machten, davon finden wir die entſchiedenſten Beweiſe. Eben dadurch, daß die chriſtliche Lehre jene Kenntniſſe und Lehren verachtet oder vernachläſſigt und nicht in ſich zu verarbeiten gewußt hatte, mußte es geſchehn, daß ſie nun gegen dasſelbe ſich erhoben, wenn auch nicht immer in offenem Kampfe gegen die Lehre der ſiegreichen Kirche, doch in geheim, eine Maſſe feſtſtehender Meinungen in Umlauf bringend, deren Zuſammenhang und Übereinſtimmung mit den theologiſchen Vorausſetzungen wenigſtens ſehr fraglich war. Dieſer Art gehören vor allen andern die Lehren der alten Phyſik an, welche lange von den Chriſten vernachläſſigt noch weniger als die ethiſchen Begriffe der Vorzeit eine chriſtliche Farbe angenommen hatten. Nachdem aber faſt alles chriſtlich geworden war, konnte man auch ſie unter den Chriſten nicht entbehren, und wir haben geſehn, daß ſchon Gregorius von Nyſſa der alten Phyſik eine größere Aufmerkſamkeit zugewendet hatte. Er blieb hierin nicht ohne Nachfolger. Indem man aber die Unterſuchungen der

Phyſik jetzt wieder eifriger in die allgemeine Bildung der Zeit zu ziehen begann, mußte man auch von neuem der Ariſtoteliſchen Philoſophie geneigt werden, welche in den phyſiſchen Unterſuchungen das entſchiedenſte Übergewicht über alle andere Arten der Philoſophie behauptete. Es hängt alſo mit dieſer Richtung der Forſchungen unter den Chriſten ein weſentlicher Punkt in der Umwandlung der philoſophiſchen Anſichten zuſammen, welche in dieſer Zeit ſich ergab, indem allmälig das Anſehn des Ariſtoteles neben und mitten in der Verehrung der Platoniſchen Philoſophie und in immer ſteigendem Maße ſich geltend machte. Wir wollen jedoch hieraus allein keineswegs dieſe Umwandlung erklären, vielmehr ſteht ſie mit andern Neigungen der Zeit in nicht weniger naher Verbindung. Hierzu rechnen wir auch das Übergewicht des Ariſtoteles in den logiſchen Unterſuchungen, welche um ſo mehr begehrt werden mußten, je mehr in der Philoſophie und Theologie der Formalismus Überhand nahm. Damit ging Hand in Hand das Übergewicht, welches die Gelehrſamkeit über die lebensfriſche Forſchung in ſolchen Zeiten gewinnen mußte; denn auch für die gelehrten Kenntniſſe hatte Ariſtoteles bei weitem beſſer geſorgt, als Platon. Wir ſehen daher auch, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie nicht allein bei den Chriſten, ſondern auch bei den Heiden immer mehr Beifall fand.

Auf dieſen Punkt iſt bei den Verhältniſſen der gegenwärtigen Zeit beſonders zu achten. Denn mit dem Verfall der chriſtlichen Philoſophie war es natürlich verbunden, daß die heidniſche Philoſophie einen ſteigenden Einfluß auf ſie ausübte. Zwar auch die Philoſophie des Überreſtes der Heiden, welcher, was die gebildeten Klaſſen des Volkes betrifft, faſt nur in den philoſophiſchen Schulen noch einen Stützpunkt für ſeinen Widerſtand gegen das Chriſtenthum fand, war jetzt in unverkennbarem Verfall und erfuhr eben deswegen auch von der chriſtlichen Denkweiſe einen ſtarken Einfluß, ſo daß jetzt die Parteien ſich ſeltſam miſchten und oft nur durch Vorurtheile von einander getrennt blieben. Aber die heidniſchen Schulen hatten doch in Rückſicht auf Gelehrſamkeit und eine gewiſſe Geſchicklichkeit in der Handhabung philoſophiſcher Begriffe ein Übergewicht über die chriſtlichen Lehrer, welchem dieſe nicht mehr, wie früher, das innere Leben ihrer Lehre entgegenzuſetzen hatten. Daher wuchs jetzt der Einfluß der Griechiſchen Philoſophenſchulen auf die chriſtliche Lehre, wenn auch nur in äußerlichen Dingen, um ſo mehr, je weniger die Chriſten jetzt ſich ſcheuten aus den Hörſälen heidniſcher Philoſophen ihre wiſſenſchaftliche Bildung zu entnehmen. Wenn wir früher gefunden haben, daß die chriſtliche Philoſophie der heidniſchen eher vor-, als nachging, ſo hatte ſich jetzt das Verhältniß faſt umgekehrt. Schon beim Gregorius von Nyſſa und beim Auguſtinus können wir bemerken, wie die Einwirkung der Neu-Platoniſchen Schule ein bedeutendes Gewicht hatte, obwohl der Kern ihrer Lehre von dieſen Einflüſſen frei blieb. In den Zeiten, welche wir jetzt zu betrachten haben, bis zum gänzlichen Ausſterben der heidniſchen Philoſophenſchulen wurde dieſe Einwirkung noch viel bedeutender. Die Neu-Platoniſche Schule aber verwandelte ſich zugleich in ſich ſelbſt, allmälig von der alten Gelehrſamkeit in ſich aufnehmend und von der Verachtung des Weltlichen und dem

Vertrauen auf unmittelbare Anſchauung Gottes zurückkommend, welches Plotinus gehegt hatte. Dadurch kam in ihr die Ariſtoteliſche Philoſophie zu Ehren. Schon Porphyrius zog ſie in die Platoniſchen Forſchungen; noch mehr Syrianus, Proclus und ſeine Nachfolger. Anfangs ſollte ſie dienen; dann wurde ſie der Platoniſchen Philoſophie gleich geſtellt und fand nicht weniger Ausleger als dieſe. Man war nun meiſtens mit dem Hierokles, einem berühmten Lehrer ſeiner Zeit, darüber einverſtanden, daß kein weſentlicher Widerſpruch zwiſchen Platon und Ariſtoteles obwalte. Zuletzt gewannen die Ausleger des Ariſtoteles über die des Platon ſogar die Oberhand und übertrafen dieſe wenigſtens an Fleiß und Gelehrſamkeit [1]. Alles dies fand nun bei den Chriſten ſeinen Nachhall, wenn auch unter gewiſſen Beſchränkungen, und wir haben daher nicht nöthig andere und entferntere Gründe dafür aufzuſuchen, daß ſchon im vierten, noch bei weitem mehr aber im fünften und ſechſten Jahrhundert das Anſehn des Ariſtoteles in der chriſtlichen Philoſophie ſich verbreitete.

1. Nemeſius.

Was vorher über den Zuſammenhang der aufkommenden phyſiſchen Forſchungen mit dem wachſenden Anſehn des Ariſtoteles geſagt wurde, beſtätigt ſich uns ganz beſonders durch die Schrift des Nemeſius über die Natur des Menſchen. Auch gehört dieſer Mann, welcher in der Überſchrift ſeines Werkes Biſchof von Emeſa genannt wird, zu den Beiſpielen, von welchen wir früher ſprachen, daß in dieſer Zeit eine Lehre der Schule ſich ausbildete, welche mit den Hauptbewegungen des gegenwärtigen Lebens wenig zu thun hatte. Wir finden ſeine Schrift in den ſpätern Zeiten fleißig benutzt oder vielmehr ausgeſchrieben, jedoch erſt ſeit dem 6. Jahrhundert [1], während ſeine Zeitgenoſſen ihn ganz mit Stillſchweigen übergehn. Man pflegt anzunehmen, daß er um 400 n. Chr. G. geſchrieben habe, doch genügen die Beweiſe für dieſe Annahme nicht völlig und man dürfte wohl mit größerm Rechte ſeine Schrift in die Mitte des fünften Jahrhunderts ſetzen [2]. Wir finden in ihr zwar nicht eine entſchiedene Anhänglichkeit an die Ariſtoteliſche Philoſophie, wie denn überhaupt Nemeſius für keine Philoſophenſchule ſich erklärt, ſondern die Meinungen der alten Philoſophen meiſtens nur neben einander ſtellt, zuweilen ſie billigend, zuweilen ohne ein eigenes Urtheil beizufügen, zuweilen auch ſie mit Gründen beſtreitend oder die Lehren der Hebräer und die chriſtliche Glaubenslehre ihnen entgegenſtellend; — ſo verfährt er im Weſentlichen eklektiſch; — aber hauptſächlich ſind es doch Ariſtoteliſche Begriffe und Eintheilungen, mit Platoniſchen auch ſtoiſchen hie und da gemiſcht, welche uns in allen Theilen ſeiner Lehre begegnen. Auch die Methode des Ariſtoteles finden wir im Allgemeinen von ihm angewendet. Es ſind oft ſehr ausführliche Schlüſſe, durch welche er ſeine Ergebniſſe zu gewinnen ſucht; er vernachläſſigt es auch nicht bei einer aufgeworfenen Frage zuerſt die Zweifel in das Auge zu faſſen und alsdann durch die Löſungen (λύσεις) dieſer Zweifel ſeine Lehrſätze vorzubereiten, ganz die Weiſe der Forſchung, welche von der ſpäteſten Griechiſchen Literatur auf die Scholaſtiker übergegangen iſt. Dieſe verſtändige Behandlungsweiſe ſeiner Aufgabe, ohne Übermaß und Spitzfindigkeit betrieben, überdies die beſtändige Berückſichtigung der Erfahrung, ebenfalls nach Ariſtoteliſchem Muſter, eine in dieſen Zeiten nur ſelten uns vorkommende Gelehrſamkeit und im Beſondern Kenntniß der Natur des menſchlichen Körpers [1]) haben ihm vieles Lob erworben, welches er auch als ein nüchterner und nicht urtheilloſer Kenner der alten Literatur verdient. Wenn wir aber ſeine Verfahrungsweiſe genauer unterſuchen, ſo werden wir uns durch das Bündige einiger ſeiner Schlüſſe nicht blenden laſſen, ſondern bemerken, daß ſeine Methode zu ſchließen doch nur eine angelernte iſt [2]), daß ſeine Eintheilungen willkürlich auf-

---

[1] S. meine Geſch. der Phil. IV S. 666 ff.; 696 ff.

---

[1] Johannes Philoponus ſcheint der älteſte Schriftſteller zu ſein, welcher die Schrift des Nemeſius gebrauchte. S. Fabricii bibl. gr. VIII p. 449 Harl.

[2] Vergl. die Vorrede der Oxforder Ausg. p. 27 ed. Matthaei, deren Annahmen man gewöhnlich gefolgt iſt. Sie beruhn darauf, daß die Pelagianiſchen Streitigkeiten, Neſtorius und Eutyches vom Nemeſius nicht erwähnt werden. Dagegen aber ſpricht, daß Nemeſius, obgleich die eigentliche Theologie nicht in ſeiner Aufgabe liegt, doch gelegentlich die zwei Naturen in Chriſto mit einem Intereſſe erwähnt, welches Streitigkeiten der Gegenwart zu bezeichnen ſcheint, und dabei die Formel ἀσύγχυτος ἕνωσις gebraucht, welche das Chalcedoniſche Concil (451) feſtſtellte. Warum dabei nicht Eutyches, ſondern Eunomius genannt wird, bin ich freilich zu erklären außer Stande.

---

1) Seine Kenntniß des Blutumlaufs wird beſonders gerühmt. Daß ihm etwas davon eigenthümlich angehörte, iſt nicht wahrſcheinlich. Mit den Schriften der Ärzte, beſonders des Hippocrates und Galenus zeigt er ſich bekannt.

2) Wir müſſen uns bei dieſen Behauptungen im Allgemeinen

treten und von ihm nur äußerlich neben einander geſtellt werden 1), der Inhalt ſeiner Lehre aber faſt immer nur auf Überlieferung beruht. Seine Anhänglichkeit an den Ariſtoteles beurkundet ſich beſonders in dem phyſiſchen Theile ſeiner Lehre und ſcheint uns auch auf dieſem weſentlich gegründet zu ſein; doch greift ſie weiter um ſich und findet ſich beſonders auch in ſeiner Lehre von der Freiheit des Willens, in welcher faſt alle Unterſcheidungen dem Ariſtoteles angehören. Dabei iſt ſein Vertrauen auf die chriſtliche Lehre unbeſtritten, wenn er auch in nicht unbedeutenden Punkten von ihr abweicht; denn dies geſchieht ihm nur unwillkürlich und geht aus ſeiner wähleriſchen Forſchungsweiſe hervor, welche in der chriſtlichen Lehre um ſo weniger ein ſicheres Gegengewicht findet, je äußerlicher dieſe von ihm nur als Überlieferung aufgefaßt wird 2).

---

auf die Überſicht ſeines ganzen Werkes berufen. Doch achte man auf folgende Einzelheiten: Gegen die Lehre, daß die Seele körperlich, werden die Gründe des Ammonios, des Numenios, des Xenokrates vorgebracht (c. 2 p. 29 sqq. ed. Antw.); nachdem aber ſo die Lehre im Allgemeinen feſtgeſtellt iſt, werden durchaus unſchicklich noch im Beſondern die Lehren widerlegt, welche die Seele für eine beſondere Art der Körper halten (p. 31.). Für die Chriſten, meint Nemeſius auch, bedürfe es der Beweiſe nicht, wo die Schrift deutlich ſpreche. Ib. p. 55.

1) Beſonders auffallend iſt die Willkür, wenn Nemeſius die verſchiedenſten Eintheilungen der Seelenvermögen nebeneinanderſtellt ohne etwas zu entſcheiden, außer daß er einen Grund des Panätius gegen die ſtoiſche Eintheilung vorbringt. Vergl. c. 5 fin.; c. 14; 15; 26.

2) Der Satz z. B., daß die Dämonen von Natur wiſſen, widerſpricht offenbar ſeinen Principien. C. 1 p. 19 sqq. Ganz iſolirt borgt er aus der Kirchenlehre den Satz, daß nach dem Tode für uns keine Vergebung der Sünde ſei.

Einige Sätze ſeiner Lehre werden hinreichen, um die Zuſammenſetzung ſeiner eklektiſchen Denkweiſe zu bezeichnen. Für ſein Verfahren oder vielmehr für die Denkweiſe ſeiner Zeit iſt es charakteriſtiſch, daß er nicht ſelten auf die Erkenntniß, welche von Natur uns beiwohne, ſich beruft, eine Weiſe, welche aus ſtoiſcher Lehre ſtammt, aber auch mit der Lehre des Ariſtoteles, daß wir die Grundſätze der Wiſſenſchaften ohne Beweis wiſſen, ſich vereinigen läßt. So ſollen wir eine Erkenntniß davon, daß die Vorſehung auch das Einzelne bedenke, von Natur haben, weil wir alle in der Noth zum Gebet uns wenden [1]); ebenſo nicht weniger, daß ein Gott iſt, ſollen wir von Natur wiſſen, d. h. ſo, daß ohne Lehre der Gedanke Gottes allen Menſchen beiwohne [2]). Auch der Begriff der Freiheit ſei allen Menſchen von Natur eingepflanzt, weil alle Geſetze aufſtellen, ermahnen und zum Guten antreiben, loben und tadeln [3]). Man ſieht, daß dieſes Verfahren auf die allgemein verbreitete Denkweiſe ſich beruft. Es gehört weſentlich der gemeinverſtändlichen Weiſe des Nemeſius an; aber unſtreitig geht dieſe weiter, als die Stoiker, welche doch in einer ähnlichen Richtung ſich bewegten, gebilligt haben würden, weiter auch, als Ariſtoteles den Gebrauch wiſſenſchaftlicher Grundſätze verſtattet hatte, wenn Nemeſius erklärt, daß wir überhaupt das Weſen des Überſinnlichen entweder durch Lernen oder durch phyſiſchen Gedanken uns zur Erkenntniß brächten; denn es komme uns nicht durch eine

---

1) C. 41. p. 176.

2) C. 13 p. 92.

3) C. 39 p. 151.

vorausgehende ſinnliche Vorſtellung zum Bewußtſein [1]). Gewiß iſt dies nicht unbedenklich, daß wir das Überſinnliche nicht durch Hülfe des Sinnlichen erkennen ſollen. Nemeſius aber verknüpft in jenem Satze die beiden Quellen der höhern Erkenntniß, welchen er vertraut, die göttliche Offenbarung, welche uns durch Lehren und Lernen zukommt, und die allgemeine Vorſtellungsweiſe der Menſchen, welche er mit dem Namen des phyſiſchen Gedankens ſchmückt. Er hat es auf eine Belehrung der Chriſten abgeſehn, welche, wo ſie der Erfahrung ſich nicht anſchließt, der Lehre der Kirche und den allgemein verbreiteten Grundſätzen der damaligen Wiſſenſchaften entnommen werden ſoll. Aus dieſen wird er ſeine Beurtheilung der Erſcheinungen ſchöpfen.

Nun iſt es auffallend, wie er in dieſem Sinne den Begriff des Menſchen, den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, ſich entwickelt. Nachdem er den Menſchen für ein vernünftiges Geſchöpf erklärt hat, ſucht er ſeine unterſcheidenden Merkmale zu beſtimmen. Da findet er, daß er von allen übrigen vernünftigen Geſchöpfen dadurch ſich auszeichne, daß er für ſeine Sünden Vergebung und für ſeinen Leib Auferſtehung und Unſterblichkeit empfangen kann. Die erſte Eigenthümlichkeit des Menſchen ſucht er ſich dadurch begreiflich zu machen, daß die gefallenen Engel zwar mit Recht keine Verzeihung der Sünde empfingen, weil ſie keine Entſchuldigung hätten, denn ſie würden durch keine körperliche Bedürfniſſe, durch keine Luſt und Unluſt zum Böſen verleitet, daß die Menſchen aber eine

---

1) C. 13 p. 92. οὐ γὰρ ἐκ προηγησαμένης φαντασίας ἡ τῶν νοητῶν ἀνάληψις, ἀλλ' ἐκ μαθήσεως ἢ φυσικῆς ἐννοίας.

ſolche Entſchuldigung hätten und daher auch Verzeihung erhalten dürften [1]. Wir ſehen hieran, wie wenig die Auguſtiniſche Lehre von Schuld und Gnade in die morgenländiſche Kirche eingedrungen iſt [2]. Die Lehre von der Auferſtehung des Leibes knüpft ſich ihm daran an, daß die Seele des Menſchen als Subſtanz unſterblich iſt, daß aber Seele und Leib zuſammengehören, ſo daß jeder Leib ſeine für ihn paſſende Seele und jede Seele ihren paſſenden Leib erhalten muß [3]. Die Erklärung des Menſchen, welche nun hieraus fließt, hat unſtreitig einen durchaus kirchlichen Charakter. Sie ſetzt das Vorhandenſein der Engel und zwar auch böſer Engel, die Vergebung der Sünden und die Auferſtehung des Leibes voraus. Nemeſius ſtellt aber dicht neben dieſe Erklärung eine andere, welche aus der alten Philoſophie gefloſſen iſt. Ihr zufolge iſt der Menſch ein vernünftiges Thier, welches ſterblich, der Wiſſenſchaft und der Künſte fähig iſt [4]. Daß der Menſch durch ſeine Vernunft von den übrigen Arten ſterblicher Weſen unterſchieden werde, rechtfertigt er beſonders dadurch, daß die übrigen Thiere zwar auch vernunftähnliche Werke und Lebensweiſen zeigen, aber eine jede Art in derſelben Weiſe und nach einem nothwendigen Geſetze, woraus folge, daß nur die Natur in ihnen wirkſam ſei, aber nicht die Vernunft, welche ihrem Weſen nach frei die verſchiedenſten und entgegengeſetzteſten Weiſen des Lebens annehmen kann[1]). Den Zuſatz in der Begriffserklärung aber, daß der Menſch der Künſte und Wiſſenſchaften fähig ſei, hält er deswegen für nöthig, weil man auch Dämonen annehme, welche ſterblich, wie die Menſchen wären, auch wie dieſe eine Erkenntniß hätten, aber doch nur von Natur[2]), gleichſam als wenn dies eine Vernunft wäre, aber doch gegen das ſo eben Geſagte ohne freie Entwicklung. Sehr bemerkenswerth iſt es nun, daß Nemeſius dieſer letzten Erklärung des Menſchen vor der andern, welche er aus der kirchlichen Lehre gezogen hat, doch bei weitem den Vorzug giebt; denn allen ſeinen Folgerungen und Eintheilungen liegt faſt nur ſie zum Grunde. Es fließt dies aber natürlich daraus, daß ſeine weitern Entwicklungen es nur beiläufig mit der Kirchenlehre zu thun haben, vorherſchend dagegen an die alte Philoſophie ſich anſchließen.

---

[1] C. 1 p. 19 sqq.

[2] Freilich nimmt Nemeſius an, daß erſt durch das Böſe die dem Menſchen unterworfene Natur gegen ihn aufſätzig geworden (ib. p. 15; p. 26.); aber offenbar nicht in dem Umfange, in welchem Auguſtinus dies durchgeführt hatte, wie das Vorhergehende zeigt.

[3] Ib. p. 21; c. 2 p. 52; p. 54.

[4] C. 1 p. 21.

Seltſam jedoch, wenn wir die allgemeinen Begriffe überdenken, von welchen er im Aufbau ſeines Werkes ausgeht und welche in der That den lockern Faden ſeiner Unterſcheidungen und Eintheilungen zuſammenhalten, ſo will es uns bedünken, als läge noch ein ganz anderer Begriff vom Menſchen ihm im Hintergrunde ſeiner Seele, als jene, welche er offen an den Tag legt. Eine Vergleichung jener beiden Begriffserklärungen kann uns ſchon davon überzeugen, daß die letztere, welche er vorzugsweiſe gebraucht, doch nicht gar zu viel bedeute. Er ſieht den Menſchen für vernünftig an und findet dabei mehrere Zuſätze nöthig, um ihn von Engeln und Dämonen zu unterſcheiden. Das Weſen der Vernunft wird alsdann in der Freiheit des Willens gefunden; er legt alſo auch den Engeln und Dämonen Freiheit des Willens bei, und in der That dieſer Begriff der Freiheit des Willens iſt ihm ein Hauptpunkt für alle ſeine Unterſuchungen. Der Abſchluß ſeines Buches, faſt die Hälfte des Ganzen, beſchäftigt ſich nur mit ihr; ziemlich kurz und nur wie nebenbei wird alles behandelt, was ſonſt noch über die Vernunft vorkommt; Hauptbeſtreben aber iſt es den Begriff der Freiheit trotz der Natur, trotz der Vorſehung zu retten. Aber welche Freiheit ſchreibt er nun den übrigen vernünftigen Weſen zu außer dem Menſchen? Man möchte zweifeln, ob er die Dämonen für Subſtanzen anſieht, da er ihnen die Unſterblichkeit abſpricht, obgleich alle Subſtanzen unſterblich ſein ſollen; aber noch fraglicher iſt es mit ihrer Freiheit beſtellt; denn ſie ſollen ja von Natur wiſſen, was ſie wiſſen. Ob ſie auch Freiheit zur Wahl des Guten oder Böſen haben ſollen, davon iſt gar nichts geſagt, wenn gleich Nemeſius die Freiheit als etwas anſieht, was ohne dieſe Wahl nicht ſein kann 1). Die Engel haben nun wohl Freiheit zum Guten und zum Böſen; denn ſie können fallen, oder auch zu Gott ſich wenden;

---

[1]) C. 2 p. 53. *ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν· ὅθεν οὐχ ἓν καὶ ταὐτὸν πᾶσιν ἔργον ἀνθρώποις, ὡς ἑκάστῳ εἴδει τῶν ἀλόγων ζῴων· φύσει γὰρ μόνῃ ταῦτα κινεῖται· τὰ δὲ φύσει ὁμοίως παρὰ πᾶσίν ἐστιν, αἱ δὲ λογικαὶ πράξεις ἄλλαι παρ᾽ ἄλλοις καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης αἱ αὐταὶ παρὰ πᾶσιν.*

[2]) C. 1 p. 21.

---

1) C. 41 p. 156 sq.

aber ihre Freiheit iſt doch ſehr beſchränkt; nur einmal können ſie wählen, nachdem ſie aber gefallen, iſt ihnen jeder Weg zur Vergebung oder zum Guten abgeſchnitten. Nur dem Menſchen bleibt die Freiheit der Wahl wenigſtens durch ſein ganzes irdiſches Leben. Wollten wir alſo den Nemeſius ſtreng an ſeinem Begriff feſthalten, ſo würden wir zu dem unerwarteten Ergebniß gelangen, daß Vernunft gegenwärtig in der Welt nur dem Menſchen zukomme, ja daß ſie ihm nur zukomme während ſeines Lebens auf der Erde und in dieſem ſeinem Zuſtande im vergänglichen Leibe, wie denn auch dieſes irdiſche Daſein des Menſchen den eigentlichen Gegenſtand der Schrift des Nemeſius ausmacht. Doch ſo weit ſind unſtreitig ſeine Folgerungen nicht gegangen. Engel und Dämonen erwähnt er nur nebenbei. Wie er mit ihren Begriffen ſich abfinden mochte, darüber verräth er ſeine Gedanken nicht. Aber auf jeden Fall erweckt es doch kein günſtiges Vorurtheil für jene Begriffsbeſtimmungen über den Menſchen, daß er in ihnen auf Unterſchiede Rückſicht nimmt, welche er nur oberflächlich entwickelt hat.

Jedoch auch abgeſehen hiervon zeigt ſich deutlich in der Betrachtungsweiſe des Nemeſius ein noch viel tiefer greifender Begriff des Menſchen, als der in jenen Erklärungen ausgedrückte. Er eröffnet ſeine Unterſuchungen, nachdem er manches über Meinungen der Philoſophen beigebracht hat, was ziemlich bunt umhergeſtreut iſt und nichts Weſentliches zur Sprache bringt, mit einer Betrachtung über die Zuſammenſetzung der Welt. Hierbei iſt ihm die Hauptſache, welche er nach Anleitung der Ariſtoteliſchen Lehre durchführt, daß die Welt eine zuſammenhängende Einheit bilde, welche ſo verbunden ſei, daß durch allmälige Übergänge aus der einen Stufe des Daſeins in die andere, vom Tiefern zum Höhern aufſteigend, Alles mit Allem verwandt und befreundet ſich zeige. Nicht allein die lebendigen Individuen wären ſo zu einem Ganzen verbunden, daß ein Glied dem andern ſich anſchlöſſe und Unempfindliches mit Empfindlichem ſich vereinigte, ſondern auch das Ganze hänge ſo durch ſeine Arten und Gattungen zuſammen, daß überall Übergänge ſich nachweiſen ließen, durch welche die eine Art oder Gattung mit den andern verbunden würde. So verbände der Magnet die lebloſe Natur mit der lebendigen, indem er das Eiſen gleichſam wie ſeine Nahrung an ſich zöge, ſo machten die Zoophyten den Übergang aus der Pflanzenwelt in das thieriſche Leben und in der thieriſchen Welt gäbe es wieder eine Menge von Stufen, durch welche die niedern Grade des Lebens mit den höhern verbunden würden. Auch den Unterſchied zwiſchen dem thieriſchen und dem vernünftigen Leben betrachtet er nicht als einen ſchroffen Gegenſatz, als wenn die Welt plötzlich in ein ganz fremdartiges Gebiet überſetzte, indem ſie das Vernünftige dem Unvernünftigen anfügte, ſondern die Kunſttriebe der unvernünftigen Thiere, ihre Liſt, ihr Verſtand in allerlei Art von Werken bezeugen ihm, daß hier nicht minder allmälige Übergänge angebahnt ſind. So gelangen wir zum Menſchen. Dieſer aber erſcheint ihm nun als das Mittelglied zwiſchen dem Überſinnlichen und dem Sinnlichen. Durch ſeinen Körper gehört er dem letztern an, durch ſeine Vernunft dem erſtern [1].

---

[1] C. 1 p. 10 sqq.

Ein ſolches Weſen mußte werden, damit nicht die beiden Theile der Welt, Sinnliches und Überſinnliches, gleichſam auseinanderfielen [1]). Wir ſehen, Nemeſius ſucht in der Erfahrung ſeine Stützen für dieſe Lehre und er ſchließt daher auch aus dieſer Einheit der Welt, wie er ſie findet, auf die Einheit Gottes. Aber der Nachweis in der Erfahrung iſt natürlich unvollſtändig; ſeine Weltanſicht ſucht deswegen eine tiefere, eine philoſophiſche Grundlage zu gewinnen und er ſchließt nun auch umgekehrt von dem Schöpfer auf die Einheit und den ununterbrochenen Zuſammenhang der Welt. So ſtehen ihm Einheit des Schöpfers und Zuſammenhang der Welt in einem nothwendigen gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander [2]). Alles, was möglich iſt, ſollte in dieſer Welt werden, damit ihr nichts fehlte [3]). Dieſer Satz wird in dem Sinne genommen, daß alle Grade des Daſeins erſchöpft werden müßten zur Vollſtändigkeit der Welt. Es iſt derſelbe Satz, welcher auch dem Begriffe des Auguſtinus von der Schönheit der Welt zum Grunde lag. In ähnlicher Weiſe ſagt auch Nemeſius, der Schöpfer habe die Welt harmoniſch zuſammengefügt, hauptſächlich aber durch den Menſchen,

---

1) Ib. p. 14. νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὁρατῆς ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἀμφοτέρων, ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλότριον αὐτὸ ἑαυτοῦ. ἐγένετο οὖν τὸ συνδέον ἀμφοτέρας τὰς φύσεις ζῶον, ὁ ἄνθρωπος.

2) Ib. p. 11. ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ᾽ ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν. ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.

3) Ib. p. 25. ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ τῇ κτίσει τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι.

welcher den Hauptgegenſatz in der Welt zwiſchen Vernünftigem und Natürlichem, Unſterblichem und Sterblichem, Unkörperlichem und Körperlichem, mit einem Wort zwiſchen Himmel und Erde in ſich vereinigt [1]).

Liegt nun hierin nicht eine bei weitem ſchönere und, wie es ſcheint, auch wiſſenſchaftlicher begründete Begriffserklärung des Menſchen, als jene früher erwähnten? Dies iſt die Eigenthümlichkeit des Menſchen, durch welche er ſich vor allen übrigen Dingen der Welt auszeichnet, daß er die Mitte der Welt einnimmt und die beiden großen Gegenſätze des Seins vereinigt. Seine Stelle in der Welt bezeichnet ſein Weſen. Er iſt eben deswegen das Bild der ganzen Welt, weil er alle Gegenſätze in ſich vereinigt und alles in ſich abſpiegelt, was ſonſt noch der Welt angehört, und mit Recht wird er deswegen die kleine Welt genannt, welche aber auch zugleich, unſtreitig weil die Vernunft im Menſchen iſt, als Bild und Ähnlichkeit Gottes angeſehn werden muß [2]). Daher erklärt ſich auch Nemeſius entſchieden für die Meinung, daß die Welt nur zum Beſten des Menſchen ſei. Dies iſt die Lehre der Hebräer. Denn alles, was iſt, iſt entweder ſeinetwegen oder eines andern wegen; ſeinetwegen jedoch nur, wenn es vernünftig iſt; denn die unvernünftigen Dinge zeigen überall, daß ſie zu dienen beſtimmt ſind; am offenbarſten iſt dies am Menſchen, dem Spiegel aller

---

[1]) Ib. p. 13. *καὶ οὕτω πᾶσι πάντα μοναδικῶς συνέχοντι καὶ συνδέοντι καὶ εἰς ἓν συνάγοντι τά τε νοητὰ καὶ τὰ ὁρατὰ διὰ μέσης τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως.* Körperliches und Unkörperliches p. 11; Sterbliches und Unſterbliches p. 15.

[2]) Ib. p. 26.

Dinge, indem die unvernünftigen Bewegungen ſeiner Seele nur zum Dienſte der Vernunft gut ſind, ſonſt aber nur Böſes bewirken[1]; von den vernünftigen Geſchöpfen kann jedoch allein der Menſch als Zweck der unvernünftigen Schöpfung angeſehen werden; denn die Engel bedürfen ihrer nicht und die Erfahrung zeigt deutlich, wie alle Dinge der Welt theils unmittelbar, theils mittelbar mit unſerm Leben verbunden ſind. Daher ſoll der Menſch über die ganze Natur als Herſcher gebieten[2]. Nemeſius vergißt auch nicht hierbei auf die Erhabenheit der menſchlichen Natur aufmerkſam zu machen, welche auch daraus hervorleuchte, daß Gott ihretwegen Menſch geworden. Alles iſt des Menſchen wegen, Himmel und Erde; alles beherſcht er und ſeine Gedanken ermeſſen die ganze Welt[3]. Aus dieſer Stellung des Menſchen zur ganzen Schöpfung geht es denn auch hervor, was in den andern Begriffserklärungen vorausgeſetzt wurde, daß dem Menſchen Freiheit zukommt. Sie liegt in ſeiner Stellung zur übrigen Welt; denn in der Mitte ſtehend zwiſchen dem Vernünftigen und Unvernünftigen hat er die Wahl zwiſchen beiden, und wenn er dem Körperlichen oder Unvernünftigen ſich zuwendet, wird er dieſem ähnlich und fällt dem Schlechten zu, wenn er aber der Tugend und Frömmigkeit oder der Beſchauung (θεωρία) ſich ergiebt, wird er des Guten theilhaftig[4].

---

1) Ib. 24.

2) Ib. p. 21 sqq.

3) Ib. p. 26.

4) Ib. p. 14. Nemeſius ſetzt Tugend und Frömmigkeit einander entgegen wie das Niedere dem Höhern; jene hat es mit dem Be-

Wenn wir dieſen Begriff vom Menſchen betrachten, wie ihn Nemeſius erklärt, ſo werden wir nicht leugnen können, daß er für eine Philoſophie durchaus ſchicklich iſt, welche ihren Standpunkt in der Betrachtung des Menſchen nimmt. Denn wenn eine ſolche nicht etwa von vornherein darauf ſich beſchränken will nur Vorſtellungen des Menſchen zu entwickeln, ohne entweder auf die Prüfung ihrer Wahrheit einzugehn oder das Bewußtſein des Menſchen für das Bewußtſein der Welt zu erklären, ſo muß ſie den Menſchen als Mittelpunkt und Spiegel der ganzen Welt betrachten, damit ſie in ihm den rechten Standpunkt für die Wiſſenſchaft und die rechte Erkenntniß aller Dinge und Verhältniſſe finden könne. Mag es daher nur in einem unbewußten Triebe geſchehn ſein, ſo hat doch Nemeſius ſehr richtig den Geſichtspunkt bezeichnet, von welchem die Anthropologie ausgehn müßte, wenn ſie in philoſophiſchem Sinne bearbeitet werden ſollte oder könnte. Doch werden wir auch nicht verkennen, daß ihm dieſer Geſichtspunkt von den frühern Entwicklungen der chriſtlichen Theologie an die Hand gegeben wurde. Eine Philoſophie, welche faſt nur für die kirchliche Theologie ausgebildet wurde, mußte die Allgemeinheit des philoſophiſchen Gedankens mehr und mehr aufgeben und dagegen die Betrachtung des Menſchlichen zum Mittelpunkte der

---

herrſchen des Körperlichen zu thun, dieſe aber nur mit der Seele. Der Frömmigkeit aber ſetzt er die *θεωρία* ohne weiteres zur Seite, wie denn überhaupt das Theoretiſche bei ihm ein entſchiedenes Uebergewicht über das Praktiſche hat, welches ebenſo ſehr dem Einfluſſe der Ariſtoteliſchen Lehre, als der chriſtlichen Anſicht von der Anſchauung Gottes als dem letzten Ziele der Vernunft zuzuſchreiben iſt. Vergl. c. 18 p. 105; c. 19 p. 166 sq.; c. 41 p. 157.

Unterſuchung machen, wenn ſie nicht gar auf Pſychologie des Menſchen ſich beſchränken wollte; hiervon aber wurde Nemeſius durch die Neigung zurückgehalten, welche er für die Unterſuchung der Natur hegte.

In dem Begriffe des Menſchen liegt nun, wie geſagt, die Verbindung des Überſinnlichen mit dem Sinnlichen; jenes aber iſt dem Nemeſius die Seele, dieſes der Körper. Denn die Seele iſt unkörperliche, untheilbare Subſtanz, wie Nemeſius nach Neu-Platoniſchem Muſter zu beweiſen ſucht; der Körper dagegen theilbar, veränderlich und durch die Sinne wahrnehmbar. Durch die Seele muß er zuſammengehalten werden [1]). Dabei kommt nun die Verbindung des Körpers mit der Seele in Frage, welche Nemeſius ebenfalls nach der Lehre der Neu-Platoniker zu löſen ſucht. Die Verbindung geſchieht ohne Miſchung beider, indem dies die Natur des Überſinnlichen iſt, daß es durch die Vereinigung mit einem Andern nicht wie das Körperliche eine Veränderung erleidet, ſondern daſſelbe bleibt und nur in ſeinen Thätigkeiten verändert wird. So wird auch die Seele in ihrem Weſen durch die Verbindung mit dem Körperlichen nicht im Geringſten verändert. Es ſtimmt ſogar in der Ausdrucksweiſe mit den Lehren des Plotinus überein, wenn Nemeſius ſagt, die Seele werde nicht vom körperlichen Raum umfaßt, ſondern ſei in überſinnlichen Räumen, entweder in ſich oder in dem darüberliegenden Überſinnlichen; in ſich, wenn ſie überdenke, in der Vernunft, wenn ſie das Vernünftige erkenne; wenn von ihr aber geſagt werde, daß ſie im

---

1) C. 2 p. 29 sqq.

Körper ſei, ſo bedeute das nicht, ſie ſei im Körper wie in einem Ort, ſondern es bezeichne nur ein Verhalten derſelben, daß ſie dem Körper gegenwärtig ſei, ſo wie von Gott geſagt werde, er ſei in uns; nur eine Neigung und Stimmung der Seele ſollte es ausdrücken, ein Gebundenſein der Seele durch den Körper, ſo wie der Liebende von der Geliebten gebunden wird[1]. Auf demſelben Begriff einer überſinnlichen Subſtanz beruht denn auch, wie ſchon angedeutet wurde, ſeine Behauptung der Unſterblichkeit der Seele. Denn das Überſinnliche verändert ſich der Subſtanz nach nicht und kann alſo auch nicht vergehen[2]. Wie mislich jedoch dieſe Lehre von der Seele iſt, das giebt ſich dadurch zu erkennen, daß Nemeſius von ihr zur Behauptung der Präexiſtenz der Seele geführt wurde. Er beſtreitet den Creatianismus, weil alles, was eine zeitliche Entſtehung hat, auch vergänglich und ſterblich ſein müſſe, und weil die Schöpfung unvollſtändig ſein würde, wenn noch fortwährend Seelen geſchaffen werden ſollten[3]. Er verwirft auch den Traducianismus, weil, wenn die Seele durch Erzeugung aus andern Seelen entſtehen ſollte, ſie auch ebenſo dem Vergehen ausgeſetzt ſein würde, wie alles, was nur ein Werk der Erzeugung und der Vorſehung, aber nicht der Schöpfung iſt, oder zur Erhaltung des beſtehenden Geſchlechts in den vergänglichen Individuen, aber nicht zur Entſtehung aus dem Nichts gehört[1]. Dagegen hält er den Grundſatz feſt, daß alles Überſinnliche und alſo auch die Seele ewig ſei[2], und verfällt dadurch in die Lehre, welche Auguſtinus den Verfechtern der Unſterblichkeit unter den heidniſchen Philoſophen vorgeworfen hatte, daß die Ewigkeit der Seelen nicht allein in die Zukunft, ſondern auch in die Vergangenheit reiche. Die Lehre von der Seelenwanderung beſchränkt er nur in der Weiſe, daß ſie den feſtſtehenden Unterſchieden der Arten und Gattungen nicht widerſprechen dürfe; deswegen könne die menſchliche Seele nicht in Körper unvernünftiger Thiere wandern[3]. Das zeitliche Entſtehen der Dinge wird dadurch auf das Sinnliche beſchränkt.

---

[1] C. 3. p. 59. ἡ ψυχὴ ποτὲ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅταν λογίζηται, ποτὲ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ. ἐπὰν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Dieſe Stelle iſt, wie ich meine, aus dem Plotin entnommen.

[2] Ib. p. 56 sqq.

[3] C. 2 p. 45 sq.

Wenn wir annehmen, daß Nemeſius dieſe ſeine Anſicht von der Seele und vom Überſinnlichen nur einigermaßen ſich entwickelt habe, ſo muß er auch der Meinung geweſen ſein, daß die überſinnliche Welt ewig ſei, wie dies Origenes behauptet hatte. Die ſinnliche Welt unterwarf er

---

1) Ib. p. 46 sq.

2) Ib. p. 45. πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν.

3) Ib. p. 50 sq. Er folgt hierin dem Jamblichus und hält dies auch für Lehre des Platon. Auch auf den Moſes beruft er ſich, wenn er behauptet, daß die Seele, wie alles Überſinnliche, keine Entſtehung habe. Ib. p. 45. τὴν γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσιν ὑπογράφων οὐκ ἐν αὐτῇ δὲ καὶ τὴν τῶν νοητῶν ῥητῶς ἔφησεν ὑποστῆναι φύσιν. Dies iſt eine ſehr verbreitete Vorſtellung dieſer Zeiten, daß Moſes nur von der Schöpfung der ſinnlichen Welt handele, die überſinnlichen Dinge aber von Ewigkeit her geſchaffen ſeien.

zwar der unbedingten Herrſchaft des Schöpfers, ſo daß er mit ihr ſchalten könne nach Belieben und nicht einmal durch die Geſetze gebunden, welche er ſelbſt in ihre Bewegungen gelegt hatte; denn dies beweiſen die Wunder und unſer Vertrauen zum Gebete 1); aber nicht ſo unbedingt dachte er ſich die Abhängigkeit der überſinnlichen Weſen von Gott, weil ihnen Freiheit zukommt. So dachte er ſich auch das Verhältniß der Dinge zur ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes anders für die ſinnlichen, als für die überſinnlichen Geſchöpfe. Beide ſind zwar aus dem Nichts geſchaffen worden 2), ſo wie aber jene ein Ende haben in der Zeit, ſo haben ſie auch ihren Anfang in der Zeit erhalten; dieſe dagegen haben weder Anfang, noch Ende 3). Indem Nemeſius die Ariſtoteliſche Erklärung annahm, daß Gott das erſte Bewegende ſelbſt ohne Bewegung ſei 4), ſcheint er daraus die Folgerung gezogen zu haben, daß Gott von Ewigkeit her bewegen oder ſchaffen müſſe, wenn auch nicht die ſinnlichen Dinge. So ſehen wir, daß Meinungen jetzt wieder auftauchten, welche ſchon in der frühern Zeit überwunden zu ſein ſchienen. Sie kommen im Gefolge der alten Philoſophie, beſonders der Neu-Platoniſchen Lehre und der Ariſtoteliſchen Phyſik, welche die Neu-Platoniker ſich angeeignet hatten. Zwar die chriſtliche Schöpfungslehre wollte man nicht aufgeben; aber man glaubte ſie mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt

---

1) C. 38 p. 146.
2) C. 2 p. 46.
3) L. l.; c. 38 p. 148.
4) C. 18 p. 105.

vereinigen zu können, wenn man ſich nur entſchlöſſe die zeitliche Entſtehung der Dinge nur von der ſinnlichen, die Ewigkeit nur von der überſinnlichen Welt gelten zu laſſen. Um ſo eher mochte man bei einem ſolchen Verſuch Chriſtenthum und alte Philoſophie mit einander zu verſöhnen ſich beruhigen, je weniger Bedenken die gegenwärtigen Menſchen fanden überſinnliche und ſinnliche Dinge faſt wie zwei getrennte Hälften der Schöpfung zu betrachten.

Den Einfluß des Ariſtoteles finden wir außer in dieſem Punkte und in den phyſiſchen Lehren, welche übrigens wenig Merkwürdiges darbieten, vielmehr faſt nur in todter Überlieferung übertragen werden, beſonders auch noch in der Lehre von der Freiheit. Wir ſehen, daß dies der zweite Punkt iſt, welcher im Begriffe des Menſchen liegt. In der Mitte ſtehend zwiſchen dem Sinnlichen und Überſinnlichen hat er ſich zu entſcheiden, nach welchen von beiden Seiten er ſich wenden will. Das iſt ſeine Freiheit. Wenn er für das Überſinnliche ſich entſcheidet, ſo gebraucht er ſeine Vernunft, von den ſinnlichen Dingen ſich abwendend und mit Gott ſich verbindend, worin wir die Frömmigkeit und die theoretiſche Thätigkeit erkennen müſſen. Dieſe Entwicklungen der Vernunft ſind ohne Leiden mit vollkommener Luſt verbunden, das Höchſte, was die Seele vermag. Doch findet Nemeſius auch in der praktiſchen Thätigkeit der vernünftigen Seele, welche die vier weltlichen Tugenden erzeugt, eine ſolche Freiheit, welche über das Sinnliche ſich erhebt, obgleich ſie dem Körperlichen ſich zuwendet, obgleich ſie nicht frei von Leiden iſt, ſondern nur mit Mäßigung der Leidenſchaften wirkt; denn der Tugendhafte wird doch von den leidenſchaftlichen, ſinnlichen Bewegungen der Seele nicht gefangen, ſondern weiß ſie zu beherſchen [1]). Aber die menſchliche Seele kann ſich auch nicht weniger dem Sinnlichen zuwenden und alsdann wird ſie ſchlechter, vom Körperlichen beherſcht. Merkwürdig iſt es nun, daß der Beweis dafür, daß etwas in unſerer Gewalt ſei, doch eben von dieſer Seite unſeres Lebens hergenommen wird, wo wir vom Körperlichen beherſcht werden und in der Sklaverei deſſelben ſein ſollen. Nemeſius nemlich folgt doch der chriſtlichen Richtung in der philoſophiſchen Unterſuchung in ſo weit, als er, indem er die Freiheit des Willens feſtſtellen will, die Schwierigkeiten hauptſächlich in der Frage findet, wie ſie mit der göttlichen Vorſehung ſich vereinigen laſſe. Da dient ihm nun das Vorhandenſein des Böſen zum Beweis. Er findet alles, ſo weit es von Gott ausgeht, gut und lebenswerth; von einem gütigen Gott geſchaffen, von ihm durch die Vorſehung beherſcht [2]), würde es Gottesläſterung ſein, wollten wir nicht dabei uns zufrieden geben. Eine Ausnahme aber macht das Böſe und was in unſerer Gewalt iſt; von dem iſt keine Rede, wenn wir alles ſchön finden, ſondern nur von den Werken der Vorſehung und dem, was nicht in unſerer Gewalt iſt [1]). Da iſt vor allen Dingen von dem Böſen anzuerkennen, daß wir es Gott nicht zuſchreiben können; aber auch nicht der Nothwendigkeit oder dem Schickſal oder der Natur oder dem Zufall, ſondern wir müſſen es uns zuſchreiben, und es darf daher nicht gezweifelt werden, ob etwas in unſerer Gewalt ſei [2]). Allein hierbei bleibt Nemeſius nicht ſtehn. Die Freiheit zum Böſen dient ihm nur dazu überhaupt zu beweiſen, daß etwas in unſerer Gewalt ſei. Auch die guten Handlungen aber werden nicht von der Vorſehung beherſcht, ſind nicht Gottes Werke in uns, ſondern ſind nur in unſerer Gewalt; denn die Vorſehung bezieht ſich nur auf die Dinge, welche nicht in unſerer Gewalt ſind [3]). Wir ſehen, wie weit

---

[1]) C. 19 p. 106. *καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν, ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάψας θεῷ· ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς (αὐτοῖς?) καὶ οὐχ ὑπερβάλλων οὐδὲ αἰχμαλωτιζόμενος ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ μᾶλλον κρατῶν αὐτῶν.* Die ethiſchen Tugenden ſind nemlich nach dem Ariſtoteles *ἐν μεσότητι τῶν παθῶν.* C. 32 p. 130. Vergl. c. 1 p. 14 und was oben zu dieſer Stelle angeführt wurde. Das theoretiſche Denken iſt ohne Bewegung und alſo beſſer als das praktiſche, welches mit Bewegung verbunden iſt. C. 18 p. 105. Im Theoretiſchen ſoll auch keine Verbindung mit dem Körperlichen ſtattfinden; aber dennoch wird die Thätigkeit des Verſtandes überhaupt an das Organ der mittlern Gehirnhöle und des *ψυχικὸν πνεῦμα* in ihr gebunden. C. 12 p. 91. Dies iſt eine Inconſequenz des eklektiſchen Verfahrens.

[2]) Einen großen Werth legt Nem. auf den Unterſchied zwiſchen

---

Schöpfung und Vorſehung, was mit ſeiner Freiheitslehre zuſammenhängt. C. 2 p. 46; c. 42 p. 163 sqq.; c. 44 p. 170: 180.

[1]) C. 44 p. 180. ὅταν δὲ λέγωμεν πάντα καλῶς γίνεσθαι, δῆλον ὡς οὐ περὶ τῆς κακίας τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ τῶν ἐφ' ἡμῖν ἔργων καὶ παρ' ἡμῶν γινομένων τὸν λόγον ποιούμεθα, ἀλλὰ περὶ τῶν τῆς προνοίας, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὄντων.

[2]) C. 39 p. 150.

[3]) C. 44 p. 170. ἡ δὲ πρόνοια τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ib. p. 180. ſ. oben. Man vergl. auch c. 44 p. 153 sq., beſonders p. 154. μικτῶν δὲ ὄντων τῶν γινομένων ποτὲ μὲν κατὰ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀποβήσεται, ποτὲ δὲ κατὰ τὸν τῆς προνοίας λόγον, ποτὲ δὲ κατ' ἀμφότερα. — — καὶ μὴ τὴν πρόνοιαν πάντως αἰτίαν εἶναι τῶν τοιούτων.,

Nemeſius von der Auguſtiniſchen Lehre entfernt iſt; wir ſehen es noch mehr, wenn wir bemerken, daß von den Wirkungen des heiligen Geiſtes in uns bei ihm keine Rede iſt und daß die Werke der göttlichen Vorſehung nach allem, was er darüber äußert, nur auf äußere Dinge ſich beziehn, daß namentlich der Gute belohnt, der Böſe beſtraft werde. Zwar vertheidigt er tapfer die Lehre von der Vorſehung über alles Beſondere gegen den Plotin und den Ariſtoteles, welche ihm ſie zu beſchränken oder nur die Vorſehung über das Allgemeine übrig zu laſſen ſcheinen; denn wer das Einzelne aufhebe, der hebe damit auch das Allgemeine auf [1]); aber zu dem Einzelnen ſcheint er das Wichtigſte, unſern guten oder böſen Willen, nicht zu rechnen, denn von einer innern Wirkſamkeit Gottes in der Umbildung unſeres Willens weiß er uns nichts zu ſagen [2]). Der Wille, indem er ihm als frei erſcheint, ſcheint ihm auch unabhängig von Gott ſein zu müſſen. Alle dieſe Unterſuchungen über die Freiheit des Willens ſchließen ſich ihm aber an Ariſtoteliſche Lehre an, und ſchon daraus kann man abnehmen, daß ſie nicht zu tief eindringen werden, da dieſer Theil der Lehre von Ariſtoteles am wenigſten ausgebildet worden iſt. Wie Ariſtoteles räumt auch Nemeſius dem Zufall manches ein und ſogar die Schöpfung erſcheint ihm als etwas Willkürliches und Geſetzloſes, ſo wie die Wunder, welche Gott wirkt [1]. In derſelben Weiſe denkt er ſich auch den Willen als etwas durchaus Unentſchiedenes und gegen alle Beſtimmungen Gleichgültiges. Er führt ihn darauf zurück, daß es etwas gebe, was in gleicher Weiſe nach entgegengeſetzten Seiten möglich ſei, ſo daß wir ſowohl das Eine als das Andere wählen könnten und unſere Vernunft, die Quelle der Handlung, den Ausſchlag nach der einen oder der andern Seite geben müßte [2]. Man muß geſtehn, dieſe willkürliche Freiheit, welche gleichgültig zwiſchen den Gegenſätzen ſchwebt, ſie ſcheint wenig dazu geeignet das zu leiſten, wozu ſie nach der Lehre des Nemeſius beſtimmt iſt, nemlich Sinnliches und Überſinnliches zu verfeſtigen und ſo die Einheit der Welt herzuſtellen; vielmehr indem es ihr freigegeben wird dem Überſinnlichen oder dem Sinnlichen ganz ſich zu ergeben, muß ſie uns als eben ſo geſchickt erſcheinen das Band der Welt aufzulöſen, als es zu knüpfen.

---

[1]) C. 44 p. 167 sqq.; p. 173. τῶν κατὰ μέρος πάντων διαφθειρομένων καὶ τὸ καθόλου διαφθαρήσεται· ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος πάντων τὸ καθόλου συνίσταται.

[2]) Oben haben wir eine Stelle angeführt, wo vom [illegible] die Rede iſt, aber nur ganz beiläufig und nicht im eigentlichen Sinne. Nach ſeiner Lehre iſt alles Sittliche und Vernünftige in unſerer Gewalt und ſteht nicht unter Gottes Vorſehung. C. 42 p. 152 sq.

2. Aeneas von Gaza.

Wie in dieſer Zeit das Eindringen der heidniſchen Philoſophie die alten Fragen von der Ewigkeit der Welt, von dem frühern Leben der Seele u. dgl. mehr von neuem vorzunehmen zwang, darüber geben noch ein Paar andere Schriftſteller Zeugniß, Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene, deren Schriften faſt das Einzige darbieten, was wir von ihnen wiſſen. Auch hierin ſind ſie dem Nemeſius vergleichbar; aber ſie ſtehen dieſem darin nach, daß ihre Schriften von der ſpätern Zeit bei weitem weniger gebraucht worden ſind. Dies findet darin ſeinen genügenden Grund, daß ſie weniger Gelehrſamkeit zeigen und beſonders die phyſiſchen Kenntniſſe des Alterthums nicht, wie jene Schrift des Nemeſius, in einen leicht faßlichen Auszug bringen. Sie beſchäftigen ſich nur mit allgemeinen philoſophiſchen Fragen, nicht ſehr tief eingehend, nur ſelten etwas Neues bringend, ſind aber dennoch nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Zeit. Auffallend iſt ſchon ihre zierliche Schreibart, eine unverkennbare Nachahmung der Platoniſchen Geſpräche, und es iſt merkwürdig genug, daß hierin dieſe Chriſten mehr leiſteten, als alle die heidniſchen Platoniker dieſer Zeit, ſo weit wir wenigſtens nach ihren noch erhaltenen Schriften urtheilen können. Die Heiden ſuchten beim Platon mehr den Inhalt, die Chriſten mehr die Form. Jedoch wenn wir finden, daß dieſe ſich nicht ſcheuten in der Nachahmung des heidniſchen Philoſophen bei den Göttern zu ſchwören, dem Hermes Spenden zu verſprechen und dergleichen mehr[1]), ſo muß man urtheilen, daß ihre Ohren viel weniger keuſch waren als die Ohren der alten Kirchenväter, und man darf vermuthen, daß auch von der Denkweiſe der alten Philoſophie manches auf ſie übergegangen ſein möchte.

---

[1] C. 38 p. 147.

[2] C. 40 p. 152. *ἡ βουλὴ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων.* — — *ἐπίσης δέ ἐστιν ἐνδεχόμενον, ὃ αὐτό τε δυνάμεθα καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ· ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως.*

---

[1]) S. die Beiſpiele aus den Briefen des Aeneas bei Wernsdorf disp. de Aen. Gaz. ed. adorn. II p. XXIII vor der Ausg. v. Boiſſonade, welche ich citiren werde. Ähnliche Übertragungen heidniſcher Ausdrücke finden ſich auch im Theophraſtus des Aeneas. Ganz wie die eleganten Italiener des 15 u. 16 Jahrh.

Aeneas von Gaza, Lehrer der Rhetorik, war in Ägypten in der Neu-Platoniſchen Philoſophie von dem Hierokles unterrichtet worden, welcher lieber die Schriften des Platon und Ariſtoteles für verfälſcht halten, als zugeben wollte, daß beide Philoſophen mit einander in Streit wären [1]. Für die Chriſten, gegen welche die Übereinſtimmung der Philoſophie in ihren Lehren behauptet wurde, gab es kein ſolches Intereſſe den geſchichtlichen Überlieferungen zu widerſprechen. Aeneas von Gaza ſcheint aus dem Unterrichte des Neu-Platonikers nur die Verehrung des Platon gezogen zu haben, deſſen Lehre er in beſſerer Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Philoſophie fand, als die Lehre des Ariſtoteles. Er ſchrieb ein Geſpräch unter dem Titel Theophraſtus ungefähr um das Jahr 487, aus welchem allein wir eine Kenntniß ſeiner Philoſophie ſchöpfen können [2]. Wir finden in ihm die pſychologiſche Richtung wieder, welche die chriſtliche Lehre im Allgemeinen eingeſchlagen hatte. Sein Hauptzweck iſt die Lehre von einem frühern Leben der Seele zu beſtreiten und die Unſterblichkeit der Seele, ſo wie die Auferſtehung des Leibes zu behaupten. Durch dieſen Zweck wird er aber auch auf andere Lehren der heidniſchen Philoſophie, beſonders auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt geführt, welche er ebenfalls beſtreitet.

---

[1] Phot. bibl. cod. 251 p. 750 Hoesch.

[2] Außerdem ſind noch Briefe von ihm vorhanden. Über das, was von ſeiner Perſon und ſeinen Schriften bekannt iſt, ſ. Wernsdorf l. l.

Die Gründe des Aeneas ſind doch nicht ganz ohne Eigenthümlichkeit. Denen, welche ein früheres Leben der Seele für nothwendig halten, weil nur daraus die Verſchiedenheit der Schickſale ſich erklären ließe, ſetzt er nicht allein entgegen, daß es auf die Verſchiedenheit der äußern Schickſale nicht ankomme, weil ſie weder Gutes, noch Böſes gewährten; denn alles hange von dem Gebrauche der Freiheit ab, welche das größeſte Geſchenk der Gottheit, ohne welche keine Tugend ſei [1]; auch beruft er ſich nicht allein darauf, daß, wenn unſere Seele früher gelebt hätte, wir auch eine Erinnerung an ihre frühern Erlebniſſe haben würden, ſondern ſchärft dieſen Grund noch dadurch, daß er bemerkt, wenn man annehme, daß die Seele in den Kämpfen dieſes Lebens ihre Strafe empfangen ſollte für frühere Übelthaten, ſo würde es widerſinnig ſein, wenn Gott nicht zugleich die Erinnerung ihrer frühern Thaten ihr verliehen hätte, damit ſie wüßte, wofür ſie geſtraft würde und was ſie daher künftig zu vermeiden hätte [2]. Doch ſind ſolche neue Bemerkungen beim Aeneas von keinem großen Gewicht; er folgt meiſtens den Bahnen, welche ſchon von Andern eingeſchlagen waren, und nur die Stellung, welche er zur ältern Philoſophie einnimmt, ſcheint uns nicht ganz unbemerkt bleiben zu dürfen.

Mit der Frage nach der Entſtehung der Seele hängt natürlich die Frage nach der Entſtehung der Welt auf das genaueſte zuſammen. Aeneas entſcheidet ſich für den Creatianismus. Das Sein der menſchlichen Seelen vor ihrem Leben im Körper würde unnütz und überflüſſig ſein; denn der Menſch iſt eins, ohne Körper kann er weder wirken, noch erkennen, was er beſitzt; Unnützes aber und Überflüſſiges macht der Schöpfer nicht, der vielmehr alles in der ſchönſten Ordnung hervorbringt; daher kann er auch die Seele nicht ſchaffen, ehe ſie in dieſen irdiſchen Leib herabſteigt[1]). So nimmt denn Aeneas eine fortwährende Schöpfung der Seelen an, welche Gott beliebt habe, um darin ſeine Kraft zu beweiſen und die Philoſophen zu beſchämen, von welchen er vorherwußte, daß ſie viele vernünftige Weſen, ja ſelbſt die ſinnliche Welt als anfangsloſe Götter verehren würden; er zeigt uns dadurch in der Gegenwart das Vergangene und beweiſt, daß jedes vernünftige Weſen vom Schöpfer ſeinen Urſprung habe[2]). Dieſe Lehre von der Schöpfung der Welt vertheidigt er nun gegen die Einwürfe der heidniſchen Philoſophen, welche mit dem Platoniſchen Syſteme die Ariſtoteliſche Lehre von der Ewigkeit der Welt verbinden wollten. Er verſpottet dieſe Ausleger des Platon, welche das „Sie iſt geworden“ deuteten, als ſtände geſchrieben: „Sie iſt nicht geworden“, und behaupteten, Platon hätte nur ſagen wollen, Gott wäre die Urſache, welcher aber die Welt nothwendig wie ihr Schatten folgen müßte[1]. Ja er beruft ſich für ſeine Lehre ſogar auf den Plotinus und deſſen Angriffe gegen den Ariſtoteles, auf den Porphyrius und auf die Chaldäer. Wir haben ſchon mehrmals gefunden, daß die chriſtliche Philoſophie mit der Platoniſchen Lehre, daß die Zeit erſt eine Folge der ſinnlichen Welt ſei, ſich beſſer zu vertragen wußte, als mit der Ariſtoteliſchen Lehre von der Ewigkeit der weltlichen Dinge. Auch hier begegnet uns dieſelbe Erſcheinung. Dem Einwurfe der Gegner, daß Gott bis zur Schöpfung müßig geweſen ſein würde, wenn er nicht von Ewigkeit her die Welt geſchaffen hätte, begegnet Aeneas dadurch, daß er ſich auf die Lehre von der Dreieinigkeit beruft, welche er dahin deutet, daß Gott vor aller Zeit das Wort, durch welches er alles ſchafft, gezeugt und den heiligen Geiſt habe ausgehen laſſen, durch welchen er alles mit Kraft erfüllt und zuſammenhält und an ſich zieht. Aber er findet in der Erzeugung des Wortes auch zugleich die Schöpfung der vernünftigen Weſen, von welchen er annimmt, daß Gott vor aller Zeit ſie gemacht habe, wahrſcheinlich um auf dieſe Weiſe jenem Einwurfe der Platoniker um ſo wirkſamer begegnen zu können[2]. Man ſieht wohl, wie bedenklich dieſer Ausweg iſt, welcher das Wort Gottes zugleich mit der Ideenwelt des Platon und mit der Schaar der Engel gleich ſetzt und überdies eine ewige Schöpfung doch nicht ganz ablehnt, ſondern nur der Schöpfung der ſinnlichen Welt einen Anfang giebt.

---

[1] Theophr. p. 21 sqq.

[2] Ib. p. 47 sq.

---

[1]) Ib. p. 43. εἰ δ᾽ ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου τὴν μὲν ψυχὴν προϋπάρχειν, πολλῷ δ᾽ ὕστερον τὸ σῶμα συμπεπλάσθαι φήσομεν, ἀργή τις ἦν πρὶν καταβῆναι καὶ περιττὴ χρόνον τοσοῦτον ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔδειξεν ἐνεργείᾳ τὴν δύναμιν, οὐδ᾽ ἔγνω ὅπερ εἶχε.

[2]) Ib. p. 42 sq.

---

[1] Ib. p. 52.

[2] Ib. p. 50 sq.

Wie er damit ſeine Lehre, daß die Seelen der Menſchen fortwährend geſchaffen werden, vereinigen konnte, läßt ſich aus ſeinem Werke nicht einſehn. Er beruft ſich in Bezug auf dieſe nur auf die Allmacht Gottes, welcher ſich nicht verändere, indem er ſchafft, und verlangt, wir ſollten nicht weiter fragen, woher Gott die vernünftigen Weſen nehme, welche er in das Daſein ſetzt[1]).

Im Gegenſatz gegen das Überſinnliche iſt nun aber das Materielle zeitlich entſtanden und vergänglich. Um die Entſtehung der Welt zu behaupten beruft ſich Aeneas nicht ſelten auf das materielle Daſein derſelben[2]). Eine ſolche materielle Natur, von geringerem Range als die vernünftigen Weſen ſcheint ihm nothwendig zu ſein, weil alle Grade des Schönen werden mußten, welche möglich waren, damit nicht alles gleich und in Wahrheit nur eins ſei[3]). Aus demſelben Grunde werden auch verſchiedene Grade vernünftiger Weſen angenommen, von welchen der Menſch den unterſten einnimmt, durch ſeine Vernunft und die Unſterblichkeit ſeiner Seele über die unvernünftigen Geſchöpfe ſich erhebend, durch die Sterblichkeit ſeines Körpers aber und das Bedürfniß der Nahrung den höhern Ordnungen der vernünftigen Weſen nachſtehend. In dieſer Weiſe ſoll alles nach verſchiedenen Graden geordnet ſein und, ſolange es in dieſer Ordnung bleibt, ſeine Schönheit haben. Was aber die Ordnung verläßt, wird auch von Gott wieder in ſeine Ordnung zurückgeführt[1]). Wir bemerken, dieſe Lehre, daß zur Schönheit und Vollſtändigkeit des Ganzen alle mögliche Grade der Dinge verlangt werden, iſt in dieſer Zeit ſehr allgemein verbreitet. Aeneas aber verlangt überdies, wie Auguſtinus, zur Ordnung der Welt nicht allein Verſchiedenes, ſondern auch Entgegengeſetztes, Sterbliches und Unſterbliches, Schwarzes und Weißes. Er meint, das vergängliche und veränderliche Sein der körperlichen Dinge ſei nöthig theils um im Wechſel der Geſtalten die Schönheit um ſo mannigfaltiger darzuſtellen, theils um zu zeigen, daß Gott nicht nothwendig, ſondern nur aus Gnade den vernünftigen Weſen Unſterblichkeit verliehen habe[2]). Aber eben dieſe Unſterblichkeit des Menſchen ſchien gefährdet durch den Grundſatz, daß alles Materielle, weil es ſeinen Urſprung nicht von ſich ſelbſt hat, ſeinen Untergang finden müſſe. Aeneas beruft ſich dagegen auf die Allmacht Gottes, welche die Quelle der höhern ewigen Mächte ebenſo wie der menſchlichen Seelen ſei, und ebenſo, wie ſie jene ewig gemacht hat, auch dieſen daſſelbe verleihen könne. Ja er behauptet, das ſei Gottes Geſetz, welches er nicht überſchreiten dürfe, daß kein vernünftiges Weſen ſterblich ſein ſollte. Hat nicht auch Platon anerkannt, daß Entſtandenes unſterblich ſein könne[3])? Aber in der That die Folgerungen des Aeneas gehen noch weiter. Er will auch die Auferſtehung des Körpers nicht fahren laſſen.

---

[1]) Ib. p. 41.

[2]) Ib. p. 48 sq.

[3]) Ib. p. 55 sq. ἀλλά τι τῶν καλῶν μὴ παραλείπειν, ὧν ποιεῖν ἠδύνατο.

---

[1]) Ib. p. 24 sqq.

[2]) Ib. p. 56 sq.

[3]) Ib. p. 44 sq.

Denn der Menſch iſt eine vernünftige Seele, welche einen organiſchen Körper gebraucht[1]; ohne einen ſolchen kann er alſo auch nicht ſein; und Aeneas ſieht ſich deswegen genöthigt jenen Grundſatz, daß alles Materielle vergehn müſſe, ſehr bedeutend zu beſchränken. Er ſtellt ihm den andern Grundſatz entgegen, daß nichts, was vom Schöpfer der Welt ſeinen Urſprung hat, durchaus ſterblich ſein könne[2]. Das Reinſte von allen Dingen ſei unſterblich und bleibe immer, wofür er die Ausſagen heiliger Sprüche über den Olymp, die Inſeln der Seligen und das Elyſium zum Beweiſe anführt[3]. Als das Unvergängliche in der Körperwelt ſieht er aber die Form an oder den Begriff, welchen der Weltſchöpfer in den Körper gelegt hat und aus welchem wie aus einem Samenkorne alles hervorwächſt[4], und daher ergiebt ſich ihm, daß die ganze Körperwelt etwas Ewiges in ſich trage; ſie wird vergehen, aber auch erneuert werden oder zu ihrer Vollendung gelangen. Ihre Natur iſt die Bewegung; in dieſer kann ſie nicht unverändert bleiben; aber alle Bewegung ſtrebt auch nach dem Vollkommenen und dem Einen, aus welchem ſie hervorging; denn ſie iſt nicht ohne

---

[1] Ib. p. 59.

[2] Ib. p. 56. οὐδὲν γὰρ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ γενόμενον παντελῶς θνητόν.

[3] L. l.

[4] Ib. p. 65. ἡ μὲν οὖν ὕλη φθείρεται καὶ διαλύεται· μένει δὲ σῶος καὶ αὐτὸς τοῦ εἴδους ὁ λόγος. ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ σῖτος, ὅταν αὐτὸν οἱ ἄνθρωποι σπείραντες γῇ κρύψωσιν, αὐτὸς μὲν ἐφθάρη καὶ ἐξεχύθη καὶ τέθνηκεν, ὁ δὲ δημιουργικὸς αὐτοῦ λόγος κτλ. Cf. p. 56; 70.

Zweck und dieſen wird ſie erreichen, wenn es Gott will; Gott aber wird es wollen, wenn es Zeit iſt[1]. Wir ſehen, die Lehre des Origenes vom ewigen Samenverhältniſſe iſt nicht verloren gegangen. Über den Zweck der Auflöſung und Wiedererbauung der Welt hat nun Aeneas auch ſeine eigene Vorſtellung. Den Abfall der Menſchen vom Guten konnte Gott nicht vermeiden ohne ihnen die Freiheit zu rauben. Von Gott abgefallen wenden ſie ſich aber dem Materiellen zu, und indem ſie nach dieſem begehren, werden ſie von deſſen unordentlicher Bewegung beherſcht. Sie ſollten jedoch dem nicht auf immer Preis gegeben werden; daher beſchämt ſie Gott, durch die materiellen Dinge ſie überführend, daß ſie für ſich und verlaſſen von Gott nicht bewahren, ſondern nur verderben könnten, und befreit ſie zugleich von der Tyrannei der körperlichen Dinge, indem er dieſe auflöſt und ſo die Begierde nach ihnen unmöglich macht, nachher aber auch dieſen Theil der Welt wieder zur Unſterblichkeit erhebt. So habe Gott allem genügt und nichts unvollkommen gelaſſen, indem er zwar Sterbliches entſtehen ließ, aber nur um es zur Unſterblichkeit zu führen[2]. Auch dieſer Theil der Lehre erinnert an den Origenes; doch ſpricht ſich Aeneas entſchieden gegen die ſtoiſche Lehre von einer oftmals ſich wiederholenden Weltbildung aus; denn ſie würde unnütz ſein; die eine Welt reiche zur Prüfung der Kämpfer aus. So ſetzt er den ſittlichen Geſichtspunkt der Anſicht entgegen, welche die Welt als einen ſtets ſich erneuenden Naturproceß betrachtet. Er meint ſogar, auch Platon habe von dem Untergange der Welt gewußt; aber die chriſtliche Lehre wird dagegen erheben, weil ſie nicht allein den Untergang der gegenwärtigen, ſondern auch die Unſterblichkeit der zukünftigen Welt verkünde [1]).

---

[1] Ib. p. 49.

[2] Ib. p. 57 sq. Dadurch wird alſo alles wieder zur Ordnung zurückgeführt. Ib. p. 27. Zwar iſt p. 40 von einem Gefängniſſe der Strafe die Rede, aus welchem niemand entlaufen dürfe; man würde dies aber nur fälſchlich auf ewige Höllenſtrafen deuten.

Man wird geſtehen müſſen, der Begriff der Unſterblichkeit erhält in dieſen Lehren des Aeneas eine ſehr weite Ausdehnung. Verſtehen wir ihn recht, ſo behauptet er, alles ſei ſeinem Weſen, ſeinem Begriffe nach unſterblich. Doch ſoll dadurch die Unſterblichkeit nicht über den Kreis des Vernünftigen ausgedehnt werden; denn man wird ſich leicht denken können, daß jener ſamenartige, ſchöpferiſche Begriff, welcher im Körperlichen liegt und die unſterbliche Form deſſelben bildet, nichts anderes iſt als das objectiv Vernünftige, während die vernünftige Seele das ſubjectiv Vernünftige vertritt. Daß dieſer Gedanke ſeine Lehre leitet, ſehen wir deutlich an ſeiner Art die Meinung zurückzuweiſen, daß auch die unvernünftigen Thiere an Leib und Seele an der Unſterblichkeit Theil haben müßten. Denn dieſe Thiere ſind eben unvernünftig und werden daher auch vergehen. Um nun aber ſeinen Satz zu retten, daß alles, was von Gott ſeinen Urſprung habe, an der Unſterblichkeit Theil haben müſſe, ſieht er ſich zu der Folgerung genöthigt, daß nicht Gott unmittelbar die unvernünftigen Thiere hervorgebracht habe; ſondern er habe ſie nur mittelbar durch die Elemente hervorbringen laſſen [1]. Auch hier klingt wieder eine Nachahmung des Platon an; ſo wie nach deſſen Lehre nicht der höchſte Gott die ſterblichen Körper der Menſchen hervorbringen darf, damit ſie nicht unſterblich werden, ſondern den gewordenen Göttern dies Geſchäft übertragen wird; ſo glaubt auch Aeneas allen unvernünftigen Weſen in der Welt nur ein mittelbares Verhältniß zu Gott zugeſtehn zu dürfen. Man wird das Bedenkliche hierin nicht verkennen.

---

[1]) Ib. p. 40; 58. Dieſelbe Mißdeutung der Platoniſchen Stelle: Tim. p. 33 αὐτῷ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον, hat auch Zacharias von Mitylene. Ammon. p. 112.

3. Zacharias Scholaſticus.

Mit dem Aeneas wird gewöhnlich Zacharias mit dem Beinamen Scholaſticus zuſammengeſtellt, welcher wahrſcheinlich um ein halbes Jahrhundert ſpäter als jener lebte und als Biſchof von Mitylene auf der Synode zu Conſtantinopel im Jahre 536 thätig war. Außerdem wiſſen wir von ihm nur aus ſeinem ganz kleinen Aufſatze gegen die Manichäer [2] und aus ſeinem Geſpräche Ammonius, welches in Schreibart und Inhalt mit dem Theophraſtus des Aeneas große Ähnlichkeit hat. Man ſchließt aus dieſer Schrift, daß er Schüler des Ammonius Hermeä, welcher am Ende des fünften Jahrhunderts Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie lehrte, zu Alexandria geweſen. Was beim Aeneas Nebenſache iſt, die Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, iſt beim Zacharias Hauptſache; die Lehre von der Auferſtehung, welche beim Aeneas ein Hauptpunkt war, bringt Zacharias nur als Nebenpunkt vor. Auch die Beweiſe beider Schriftſteller ſind ſich einander ſehr ähnlich; beide gehören unſtreitig derſelben Schule der Philoſophie an, doch ſtimmen ſie nicht ganz in ihrer Denkweiſe mit einander überein. Zacharias iſt noch weniger eigenthümlich und unbedeutender, als Aeneas, ſchließt ſich dagegen genauer an die Kirchenlehre an.

---

[1] Ib. p. 69 sq.

[2] Gedruckt in der latein. Überſetzung b. Canis. lect. ant. ed. Basnage I, p. 428.

An einer Stelle, wo er die chriſtliche Lehre der heidniſchen entgegenſetzt, bemerkt er mit Recht, daß die heidniſchen Philoſophen, welche die Ewigkeit der Welt annahmen, dadurch den Begriff Gottes mit dem Begriffe der Welt vermiſchten und das, was Gott allein zukomme, auf die Geſchöpfe übertrügen [1]. Wenn er jedoch dies ſo darſtellt, als bezeichnete der Begriff des Ewigen und Unveränderlichen die charakteriſtiſche Eigenſchaft Gottes, indem auch Gott, wie allem Seienden, eine ſolche zukommen müſſe [2], ja wenn er das ewige Sein als eine Vollkommenheit Gottes bezeichnet [3], ſo kann man eine ſolche Anwendung der Verſtandesbegriffe auf die Idee Gottes nur bedenklich finden. Sie widerſtreitet ohne Zweifel dem Grundſatze, daß die Kategorien auf den Begriff Gottes nicht anwendbar ſind; und doch ſtimmt Zacharias ſelbſt dieſem Grundſatze bei und gebraucht ihn gegen die Manichäer zu der Behauptung, daß Gott keine Eigenſchaft und kein Verhältniß habe und daß ihm daher auch nichts entgegengeſetzt werden könne [1]). Überdies aber kommt er noch von einer andern Seite her mit dem Gegenſatze in das Gedränge, welchen jene Anwendung zwiſchen Schöpfer und Geſchöpfen vorausſetzt. Denn den Einwürfen der heidniſchen Philoſophen, daß man Gott nicht müßig denken dürfe, daß in ſeinem Begriffe das Wohlthun liege und er daher immer müſſe wohlgethan, d. h. geſchaffen haben, begegnete er nicht allein durch die Ausflucht, daß man Wohlthäter ſein könne ohne ſchon wohlzuthun, wie man Arzt ſein könne ohne zu heilen [2]); ſondern er findet es auch nöthig, übereinſtimmend mit dem Aeneas von Gaza, allerdings ein ewiges Schaffen Gottes anzunehmen, doch nicht der ſinnlichen Welt, ſondern der überſinnlichen, ſo daß in der That dieſe Welt ihm doch als ewig erſcheint [3]). Man muß bekennen, daß ſeine Vertheidigung der chriſtlichen gegen die heidniſche Lehre, wie ſehr ſie auch über dieſe ſich erhebt, doch nur ſchwach ihrer ſich zu erwehren weiß.

---

[1] Ammon. p. 139. ed. Boiss.

[2] Ib. p. 126.

[3] Ib. p. 124. Es iſt dies in der Weiſe des ontologiſchen Beweiſes, das Sein als eine Vollkommenheit zu betrachten.

Die Anführung nur weniger Punkte ſeiner Lehre wird uns genügen dies in das klarſte Licht zu ſetzen. Er wirft den Heiden vor, daß ſie zwar behaupteten, die Welt müſſe ewig ſein und dürfe daher auch nicht vergehen, weil ſie von Gott gut zuſammengefügt ſei; wenn man ſie aber nach den einzelnen Menſchen fragte, um derentwillen doch hauptſächlich die weltlichen Dinge geworden und die nicht weniger gut zuſammengefügt wären, ſo wüßten ſie ſich nicht zu helfen, ſondern nähmen geduldig ihre Vergänglichkeit an [1]). Er ſetzt dagegen ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der Menſchen und der Auferſtehung der Körper in einer ähnlichen Weiſe auseinander, wie Aeneas von Gaza, nur daß er den Origeniſtiſchen Lehren, die zu ſeiner Zeit oder etwas ſpäter entſchiedener als je verdammt wurden, ſich weniger geneigt erklärt [2]). Nichts, was Gott ſchuf, konnte durchaus ſterblich ſein oder einem unaufhörlichen Untergange übergeben werden. Doch iſt die ſinnliche Welt einem vorübergehenden Untergange unterworfen worden zum Beſten der vernünftigen Geſchöpfe, damit ſie nicht an einer unſterblichen Krankheit litten. Auch ſollen zugleich durch dieſes kurze Vergehn und durch die Umbildung des Sterblichen zur Unſterblichkeit die vernünftigen Weſen lernen, daß ſie nicht durch Nothwendigkeit ihrer Natur unſterblich geworden ſind, ſondern ſie ſollen dies als eine Gabe des Schöpfers erkennen und dadurch angeleitet werden auf ihren Wohlthäter unaufhörlich zu blicken und das Gute und Eine, die erſte und

---

[1]) C. Manich. p. 428.

[2]) Ammon. p. 117.

[3]) Ib. p. 110; 141. Er ſcheint, wie Aeneas, die überſinnliche Welt als im göttlichen λόγος umfaßt gedacht zu haben. Seine Trinitätslehre ſchließt ſich an den Baſilius und den Gregor von Nazianz an, welche überhaupt ſeine Führer ſind. Daher iſt ihm der λόγος auch δημιουργός und der heilige Geiſt das [illegible]. Ib. p. 130.

---

1) Ib. p. 139 sq.

2) Die Lehre von der Ewigkeit des δημιουργικὸς λόγος wird ganz äußerlich von ihm gefaßt p. 147 sqq.; von einer Bekehrung der Böſen durch die Vernichtung der Materie iſt bei ihm nicht die Rede. Ib. p. 150.

einzige Urſache aller Dinge, nie aus dem Auge zu verlieren. So wird das ſchöpferiſche Wort, welches zuerſt die Geſchöpfe hervorbrachte, auch zum zweiten Male Schöpfer eines neuen Lebens [1]). Wir finden hier wohl einen Schimmer von Zuſammenhang zwiſchen der ſchöpferiſchen und der zu neuem Leben umbildenden Thätigkeit Gottes, aber in der That auch nur einen Schimmer, indem die fortwährende Wirkſamkeit Gottes in unſerm Leben wenigſtens nur ſehr ungenügender Weiſe dabei zum Vorſchein kommt. Denn Zacharias erkennt zwar Gott auch als den Erhalter der Welt an; um aber der Lehre der Heiden von der ewigen Schöpfung durch den Begriff der Schöpfung aus dem Nichts um ſo kräftiger ſich entgegenſetzen zu können, will er in ähnlicher Art, wie Nemeſius, nichts von der weſentlichen Einheit der Schöpfung und der Erhaltung wiſſen [2]), und ſeine Lehre von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in uns iſt auch zu Gunſten der ungebundenen Wahlfreiheit, welche er als weſentlich für die Vernunft in Anſpruch nimmt [3]), durchaus unausgebildet geblieben.

So finden wir, daß dieſe chriſtlichen Platoniker doch nur ſchwach gegen die heidniſche Philoſophie ſich zu vertheidigen wußten. In der Kirchenlehre lagen unſtreitig beſſere Elemente für die Vertheidigung bereit, als die, welche ſie zu gebrauchen wußten; aber die Kirchenlehre ſelbſt war ihnen zum Theil nur eine todte Überlieferung und die Platoniſche Lehre, welche ſie lieb gewonnen hatten ohne ihr unbedingt folgen zu wollen, brachte mancherlei fremdartige Gedanken in ihre Anſichten, wie dies beſonders auffallend an ihrer Lehre von der Ewigkeit der überſinnlichen Welt ſich bemerklich macht. Dennoch ſetzten ſie ſich der Vermiſchung der Ariſtoteliſchen mit der Platoniſchen Philoſophie entgegen und erſcheinen in dieſem Punkte vorurtheilsfreier als viele der heidniſchen Neu-Platoniker dieſer Zeit [1].

---

[1] Ib. p. 138; 141; 149.

[2] Ib. p. 104.

[3] Ib. p. 137

4. Johannes Philoponus.

Der Ausbreitung der Ariſtoteliſchen Lehre auch unter den Chriſten vermochte jedoch dieſer Kampf der chriſtlichen Platoniker keinesweges Schranken zu ſetzen. Aus dem 5 und 6 Jahrhunderte ſind die meiſten Commentare über die Schriften des Ariſtoteles, welche wir noch beſitzen. Zu den Auslegern des Ariſtoteles gehörten auch Chriſten. Schon im 5 Jahrh. finden wir den Armenier David, einen der Männer, welche um die Verbreitung der Griechiſchen Wiſſenſchaften unter den Armeniern ſich Verdienſte erworben haben, zu Athen unter den Schülern des Syrianus, eines Neu-Platonikers, welcher aber auch über Ariſtoteliſche Schriften Auslegungen gab. David ſchrieb nicht allein in Armeniſcher, ſondern auch in Griechiſcher Sprache Commentare zu der Einleitung des Porphyrius in die Kategorien des Ariſtoteles, und beſonders zu den logiſchen, aber auch zu einigen andern echten und unechten Schriften des Ariſtoteles [1]). Unter den chriſtlichen Auslegern des Ariſtoteles hat ſich aber keiner größern Ruhm erworben, als Johannes, welcher ſich ſelbſt Grammaticus nannte, von Andern aber wegen ſeiner Arbeitſamkeit den Beinamen Philoponus erhielt.

---

[1] Ib. p. 123 sq.

Dieſer Johannes war ein Alexandriner und gehörte zu den Monophyſiten, in deren Streitigkeiten gegen die orthodoxe Kirche er ſich einen Namen machte. Aber auch in dieſen theologiſchen Werken beruhte ſeine Bedeutung hauptſächlich auf ſeiner Bekanntſchaft mit der Philoſophie und auf ſeiner Geſchicklichkeit in der Handhabung der Ariſtoteliſchen Begriffe. In dieſer Philoſophie war er ein Schüler deſſelben Ammonius Hermeä, für deſſen Schüler auch Zacharias angeſehen wird, und die Auslegungen ſeines Lehrers liegen mehrern ſeiner Commentare zum Grunde. Doch von chriſtlichem Standpunkte aus beſtritt er auch mehrere Lehren des Ariſtoteles und nicht weniger des Neu-Platonikers Proclus, wurde aber dafür auch wieder vom Simplicius beſtritten, einem nicht viel jüngern, gelehrtern und gründlichern Ausleger des Ariſtoteles. Dies bezeichnet ziemlich genau die Zeiten, in welche ſeine Wirkſamkeit fällt, wenn man dazu noch einige Angaben über ſeine theologiſchen Streitigkeiten beizieht, als meiſtens der erſten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts angehörig, aber doch auch noch in die zweite Hälfte deſſelben hineinreichend [2]). In ſeinem wortreichen und wenig geordneten

---

[1]) S. C. F. Neumann mémoire sur la vie et les ouvrages de David. Par. 1829.

[2]) Über die Zeit des Joh. Phil. herſcht ein ſehr alter Irrthum. Nicht allein die Erzählung, welche ihn in die Fabel von der Zer-

Auslegungen des Ariſtoteles erkennt man nur ſelten den chriſtlichen Philoſophen.

ſtörung der Alexandriniſchen Bibliothek verflicht, verlängert ſein Leben bis zum J. 641, ſondern auch mehrere Angaben, welche aus ſeinen eigenen Schriften entnommen ſind, ſollen auf ähnliche Reſultate führen. 1) In phys. Arist. IV s fol. 2 a ſteht eine Zeitangabe, welche die Abfaſſung dieſer Stelle in das J. 617 verlegt. 2) Sein Hexaemeron widmete er nach Phot. bibl. cod. 240 p. 526 Hoesch. dem Sergius, Patriarchen von Conſtantinopel (610 — 639 n. Chr.). Leider kann ich dieſe Schrift nicht ſelbſt einſehn; aber aus Fabr. bibl. Gr. X p. 642 Harl., ſehe ich, daß zwar die Würde aber nicht der Biſchofsſitz in der Dedication angegeben iſt. Auch ſein Diätetes, das Hauptwerk für ſeinen Tritheismus, ſoll er nach Nicephorus auf Verlangen desſelben Sergius geſchrieben haben; dieſe und ähnliche Angaben desſelben Schriftſtellers übergehe ich aber, weil ſie aus zu ſpäter Zeit ſind um Gewicht zu haben. Andere Angaben über ſeine theologiſchen Streitigkeiten führen ungefähr 50 Jahre höher hinauf. Die Streitigkeiten gegen die Tritheiten, als deren Haupt er angeſehen wurde, fallen ſpäteſtens in das Jahr 568 bei Lebzeiten des Patriarchen Theodoſius von Alexandria. Leont. de sect. act. V, 6 p. 641 Galland.; cf. Phot. bibl. cod. 24. Er ſchrieb gegen den Johannes Scholaſticus, Patriarchen von Conſtantinopel im J. 565. Phot. bibl. cod. 75. Auch mehrere Schriften an den Kaiſer Juſtinianus (ſt. 565) werden von ihm angeführt. Assemann. bibl. or. I p. 613. Wenn es nun ſchon ſehr unwahrſcheinlich iſt, daß dieſe Angaben mit den zuerſt angeführten ſich vereinigen laſſen, ſo iſt es faſt unmöglich mit dieſen auch noch in Übereinſtimmung zu finden, daß er de aetern. mundi XVI, 4 das J. 529 zu ſeiner Lebenszeit rechnet. Dieſe Angabe der Zeit hat aber vor der andern im Commentar zur Phyſik den Vorzug, daß ſie in der gedruckten Ausgabe mit Buchſtaben ausgeſchrieben, die letzte dagegen nur in Zahlzeichen angegeben iſt. Ganz unmöglich iſt es endlich die zuerſt aufgeſtellten Angaben mit ſeiner Stellung unter den Philoſophen zu vereinigen. Sein Lehrer Ammonius lehrte zu Alexandria noch vor dem Tode des Proclus (485). Sein Gegner Simplicius wanderte ſchon 529 nach Perſien aus mit den übrigen Philoſophen.

Wir finden bei ihm denſelben Streit wieder gegen die Ewigkeit der Welt, welchen die beiden vorherbetrachteten Männer zu beſtehn hatten. Er führte ihn gegen die Gründe des Proclus durch in einer weitläuftigen Schrift, welche uns größeſtentheils noch erhalten iſt. Wir werden aus dieſer nur wenig zu bemerken haben, da es meiſtens dieſelben Punkte ſind, wie die früher angeführten, welche auch er zu bedenken giebt. Der größte Theil ſeiner Gründe iſt gegen die Platoniker gerichtet, welche aus dem Platon ſelbſt zu widerlegen ihm nicht ſchwer halten konnte. Auf die Lehre des Ariſtoteles läßt er ſich nur beiläufig ein, indem er ſeine Abſicht zu erkennen giebt ſie, was die Ewigkeit der Welt betrifft, in einer eigenen Schrift zu widerlegen[1]. So zeigt er ſich bei weitem weniger befangen von dem Anſehn der alten Philoſophen als ſein Gegner, welcher auch die Übereinſtimmung des Platon und des Ariſtoteles zu behaupten ſucht, während Johannes

---

Die Zahl in der Phyſik muß alſo verſchrieben ſein und der Sergius, welchem er ſeine Schrift widmete, kann nicht der Patriarch von Conſtantinopel ſein. Auch an ſich hat es etwas Unwahrſcheinliches, daß der Tritheit zu dem orthodoxen Patriarchen in einem ſolchen Verhältniſſe geſtanden haben ſollte. Höchſt wahrſcheinlich hat ſich Photius geirrt, indem er den Sergius, welcher nach dem Tode des bekannten Monophyſiten Severus monophyſitiſcher Patriarch von Antiochia war (Severus ſt. 539 oder 542) und welchem Joh. Phil. mehrere Bücher widmete, mit dem Sergius von Conſtantinopel verwechſelte. S. über den monophyſitiſchen Sergius Assemanni bibl. or. I p. 613; II p. 323 not. 1; p. 327 sqq. Es iſt wahrſcheinlich derſelbe Sergius der Armenier, welchen auch Sophronius unter den Tritheiten anführt. Fabr. bibl. Gr. VIII p. 356.

[1] De aetern. mundi VII, 6; X, 5; XIII, 1.

Philoponus im Sinn der chriſtlichen Polemik die Verſchiedenheit und den Widerſpruch ihrer Behauptungen namentlich in der Ideenlehre ſchonungslos aufdeckt [1]. Gegen die Platoniker beweiſt er, daß die Ideenlehre die Ewigkeit der Welt nicht begünſtige, indem ſie die Ideen an ſich nicht als Vorbilder ſetze, welche nothwendig ein Abbild in der Welt haben müßten, ſondern ihnen ein Weſen unabhängig vom Abbilde beilege [2]. Er will aber auch nicht zugeben, daß die Ideen etwas anderes bedeuteten als ſchöpferiſche Gedanken Gottes [3], und eben dieſer Punkt iſt es, welchen er allen den Beweiſen entgegenſetzt, die aus der Ewigkeit des Weltſchöpfers auf die Ewigkeit der Welt ſchließen wollen. Die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes gehn nicht allein auf das Vergangene und Gegenwärtige, ſondern ſie umfaſſen alle Zeiten; ſie ſchließen die Vorſehung Gottes mit in ſich, welche über alle Dinge ſich erſtreckt, und ſo wie nun hieraus hervorgeht, daß die Dinge, welche in den ſchöpferiſchen Gedanken geſetzt werden, nicht zugleich mit dieſen ſein müſſen, ſo ergiebt ſich daraus auch, daß die Welt nicht ewig ſein müſſe, weil der weltſchöpferiſche Gedanke in Gott ewig iſt [1]). Alles wohnt Gott von Ewigkeit bei, doch nur in ſeiner vorausſehenden Thätigkeit; durch das Sein deſſen, was er hervorbringt, wird alſo ſeine Vollkommenheit in keiner Weiſe vermehrt [2]). Wir ſehen, welchen Vortheil es dem Johannes Philoponus gewährt, daß er, anders als die vorherbetrachteten Philoſophen, die vorſehende von der ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes nicht abſondert. Er hält hierbei an dem Ariſtoteliſchen Satz feſt, daß Gott in aller Weiſe ohne verändert zu werden die Welt bewege. Hierauf beruht ihm der weſentliche Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt, daß dieſe veränderlich, jener unveränderlich iſt. Dieſen Satz, welchen wir ſchon oftmals, beſonders gegen die Neu-Platoniker geltend gemacht fanden, hält auch er unerſchütterlich feſt. Die Welt, das können wir nicht leugnen, verändert ſich in ihren Theilen, und was in ſeinen Theilen ſich verändert, kann nicht unveränderlich ſein; denn das Ganze beſteht ja eben nur in dem Verhältniſſe der Theile zu einander [3]). Was ſich aber verändert, das iſt nicht göttlich, wie auch Platon anerkennt, und es muß daher die Welt von Gott unterſchieden werden [4]). Wenn ihm nun aber die Frage vorgelegt wird, wie Gott bei ſeiner Unveränderlichkeit habe anfangen können die Welt zu bilden, ſo hilft er ſich nicht allein mit der Ausflucht, welche wir ſchon früher kennen gelernt haben, daß Gott immer Schöpfer geweſen ſei ſeiner Kraft nach[1] und daher ſich nicht verändert habe, indem er nun wirklich die Welt ſchuf, ſondern er weiß auch die Ariſtoteliſche Unterſcheidung zwiſchen Bewegung und Energie für ſeinen Zweck zu gebrauchen. Gottes ſchöpferiſche Thätigkeit iſt keine Bewegung oder Veränderung, ſondern eine Energie, d. h. eine überſinnliche, rein vernünftige Thätigkeit, bei welcher kein zeitliches Übergehn aus dem Einen in das Andere ſtattfindet, wie bei der phyſiſchen Ausbildung eines Vermögens zur Fertigkeit. Denn wer eine vollendete Kraft hat, der verändert ſich nicht, wenn er ſie gebraucht. So iſt es nicht allein bei Gott, ſondern auch bei den vernünftigen Geſchöpfen, welche allein durch ihren Willen etwas hervorbringen[2]. Wir bemerken nun wohl, daß dieſes Auskunftsmittel, indem es die göttliche Wirkſamkeit mit der menſchlichen unter einen Begriff bringt, doch ſeine Gefahr hat. Dies entgeht auch dem Johannes Philoponus nicht ganz; er ſchiebt aber die Verſchiedenheit der göttlichen und menſchlichen Wirkſamkeit doch zunächſt nur darauf, daß dieſe der Werkzeuge bedürfe und deswegen auch mit Bewegung verbunden ſei, jene aber nicht. Doch dies genügt ihm ſelbſt nicht, vielmehr fügt er hinzu, wir dürften in Gott keinen Unterſchied zwiſchen Kraft und Energie annehmen[3]. Da iſt es denn doch wieder nur das überſchwengliche Weſen Gottes, welches dieſe Unterſuchungen niederſchlägt, und bei dieſem Ausgange der Forſchung können wir nur ſagen, daß alle die übrigen Unterſcheidungen, welche Johannes Philoponus aus dem Ariſtoteles entnimmt, als ungenügend ſich erweiſen und zuletzt zurückgenommen werden müſſen. Daß er ſie dennoch gebraucht, verräth nur ſeine Neigung Begriffe der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Betrachtung des Göttlichen anzuwenden.

---

[1] Ib. II, 2. Dem Platon werden viele Irrthümer in der Phyſik, wie in der Ethik vorgeworfen. Ib. IX, 2 sqq. Der Vorwurf wird mehrmals wiederholt, daß er aus Furcht vor dem Athenienſiſchen Volke in der Theologie ſich accommodirt habe. Ib. 5; XVIII, 10. Aber auch gegen einzelne Lehren des Ariſtoteles erklärt ſich Joh. Phil. Ib. XIII, 14.

[2] Ib. II, 3 sq.

[3] Ib. 5. Im Griech. Texte iſt eine Nummer ausgefallen, welche in der Inhaltsanzeige ſteht.

---

[1] L. l.

[2] Ib. IV, 16.

[3] Ib. IX, 15. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὅλον καὶ πᾶν, ἢ ἡ τῶν μερῶν [illegible] πρὸς ἄλληλα σχέσις τε καὶ εἰς ταὐτὸν συνδρομή. Alſo gegen die innere Einheit des Allgemeinen.

[4] L. l.; ib. XIII, 10.

---

[1] Er nennt ſie ἕξιν, wie die Tugend.

[2] Ib. IV, 3 sq.; 9.

[3] Ib. IV, 9. κατὰ μηδὲν διαφέρειν ἐπὶ Θεοῦ ἕξιν τε καὶ ἐνέργειαν.

Beſſer gelingt es ihm ſeinen Satz durchzuführen, wenn er bei dem Begriffe der Welt und der weltlichen Dinge ſtehn bleibt. Da beruft er ſich einfach darauf, daß die veränderliche Welt nicht ewig ſei, weil ſie ihrer Urſache nicht gleich ſein könne. Nicht weil Gott ihr etwas aus Neid habe entziehen wollen, komme ihr die Ewigkeit nicht zu, ſondern weil die Wirkung der Urſache nicht gleich ſein kann, ſonſt würde Gott ſich ſelbſt hervorgebracht haben und das Nicht-Gewordene geworden ſein [1]. Bei ſeiner Anhänglichkeit an die Ariſtoteliſche Philoſophie tritt aber hierüber dem Philoponus doch eine Schwierigkeit entgegen, welche aus der Lehre von der Materie fließt. Denn ein jedes Werden, behauptete Ariſtoteles, ſetze eine Materie voraus, in welcher die Form ſich verwirkliche, und die Materie könne deswegen nicht geworden ſein, weil ſie nur aus einer andern Materie geworden ſein würde. Johannes Philoponus nun weiß dieſer Schwierigkeit nicht anders zu begegnen, als dadurch, daß er den Begriff der Materie in der That in einem beſchränktern Sinn nimmt, als ſein Lehrer. Er verwirft den Satz, daß alles Werdende aus einer Materie werden müſſe, denn es zeuge das Daſein immaterieller Geſchöpfe dafür, daß nicht alles der Materie zum Werden bedürfe. So ſei die vernünftige Seele, obgleich durch Gott geworden, einfach und ohne Materie. Hierdurch wird auf der einen Seite der Begriff der Materie auf das Körperliche beſchränkt, auf der andern Seite von der vernünftigen Seele vorausgeſetzt, daß ſie vom Körper trennbar ſei. Was den erſten Punkt betrifft, ſo ſucht Philoponus auch zu zeigen, daß eine körperloſe Materie nicht möglich ſei [1]. Beſonders aber ſtützt er ſich darauf, daß wir die Materie als ein Werk Gottes betrachten müſſen, wenn wir zugeben, daß nur eine Urſache und ein Grund aller Dinge ſei; iſt aber die Materie ein Werk Gottes, ſo iſt ſie geworden, und ſollte ſie wieder aus einer Materie geworden ſein, ſo würden wir dadurch nur in das Unendliche geführt werden, was auch den Grundſätzen des Ariſtoteles zuwider ſei. Sie muß alſo aus dem Nichts geworden ſein. Er fügt dieſen Gründen hinzu, daß die Materie überhaupt nur ein Verhältniß bezeichne, weil ſie allein der Form wegen ſei, und daß ſie daher auch nicht ohne die Form ſein könne, weil das Verhältnißmäßige nicht ohne das gedacht werden könne, zu welchem es in Verhältniß ſtehe [2].

---

[1] Ib. I, 4.

Obgleich wir nun hieraus ſehen, daß Johannes Philoponus keinesweges ſich ſcheute die Begriffe des Ariſtoteles in ſeiner Weiſe zu verbeſſern, wo ſie ihm den chriſtlichen Lehrſätzen zu widerſprechen ſchienen, ſo war es doch gewiß nicht ſo leicht das ganze Syſtem jener Begriffe umzuwandeln, als einzelne Punkte abzuändern, und ſchwer mußte es daher auch halten die Irrungen zu beſeitigen, welche aus dem Hereinbrechen einer ſolchen Maſſe von Begriffen, wie ſie von der Ariſtoteliſchen Philoſophie geboten wurde, der chriſtlichen Lehre drohten. Die geiſtige Fähigkeit, welche Philoponus überhaupt in ſeinen Schriften bekundet, ſcheint uns keinesweges ſo bedeutend zu ſein, daß wir eine ſolche Arbeit ihm zutrauen könnten. Um ſo geneigter ſind wir daher auch den Nachrichten Glauben beizumeſſen, welche uns von ſeinen Ketzereien erzählen, in Berückſichtigung, daß wir auch aus ſeinen Schriften erſehen, wie er durch das Bewußtſein ſeiner ſchwankenden Stellung zwiſchen dem Ariſtoteles und der Kirchenlehre doch von ſehr zuverſichtlichen und von der gemeinen Meinung abweichenden Behauptungen ſich nicht abhalten ließ. Beſonders finden wir, daß in ſeine Anſichten über die menſchliche Seele durch die Weiſe, in welcher er die Ariſtoteliſchen Begriffe der Form und der Materie gebrauchte, vieles Anſtößige gebracht wurde. Zwar iſt er keinesweges geneigt, wie Ariſtoteles, die Seele nur für eine Form zu halten; ſie iſt ihm vielmehr Subſtanz im ſtrengen Sinne des Wortes, und er vertheidigt deswegen auch die Unſterblichkeit der Seele gegen die Auslegung des Alexander von Aphrodiſias, welcher behauptet hatte, Ariſtoteles ſehe die Seele für ſterblich an[1]; aber er geht nun auch weiter in der Zerlegung des Menſchen in mehrere Subſtanzen, und indem er die verſchiedenen Arten der Seele nach dem

---

[1] Ib. XI, 1 sqq.

[2] Ib. XI, 1; 9; 10; XII, 1.

---

[1] In Arist. de anima A fol. 3 a.

Ariſtoteles unterſcheidet, die Pflanzenſeele, die thieriſche und die vernünftige Seele, findet er in jeder dieſer Seelen eine eigene Subſtanz, ſo daß unſere Seele in der That aus drei Seelen zuſammengeſetzt ſein ſoll. Sie wird nur deswegen als eine Seele betrachtet, weil alle drei Seelen ſtetig zuſammenhängen und in einer Sympathie unter einander ſtehn; weil auch die vernünftige Seele die beiden andern als ihre Werkzeuge gebraucht; ganz in derſelben Weiſe, wie auch Leib und Seele von uns als eine Einheit betrachtet werden, wenn gleich ſie es in Wahrheit nicht ſind [1]). Deswegen ſchreibt er auch nicht allein der vernünftigen Seele Unſterblichkeit zu, ſondern nicht weniger den beiden andern Arten der Seele, und bildet ſich beſonders eine Theorie darüber aus, wie die unvernünftige, thieriſche Seele nach dem Tode fortlebe, weil ſie nicht trennbar iſt vom Körper, wie die vernünftige, in einem feinern geiſtigen Leibe nemlich, um Strafe zu empfangen und gereinigt zu werden; denn wenn ſie auch eines Leibes bedarf zu ihrem Thun, wie zu ihrem Leiden, ſo doch nicht dieſes dicken Leibes, ohne welchen nur die Pflanzenſeele nicht ſein kann [2]). Auf zwei Punkte in dieſer Theorie möchten wir beſonders aufmerkſam machen, zuerſt wie ſie für die unvernünftige Schöpfung das Zuſammengehören der Materie und der Form als nothwendig vorausſetzt, davon aber das Sein der vernünftigen Seele ganz geſondert hält, dann wie ſie den geiſtigen Körper in einer ganz andern Weiſe ſich deutet, als er von der chriſtlichen Lehre gefaßt zu werden pflegte.

---

[1]) Ib. fol. 2 b. *λέγω γάρ, ὅτι ὥσπερ ἑνωθεῖσα ἡ ψυχὴ τῷ σώματι τούτῳ δοκεῖ μὲν ἕν τι πρᾶγμα ποιεῖν, κατὰ ἀλήθειαν δὲ οὐχ ἕν τί ἐστιν, οὕτω τῇ τε ἀλόγῳ καὶ τῇ φυτικῇ συνημμένη μίαν μέν τινα συνέχειαν ποιεῖ διὰ τὴν συνάφειαν· ἐξῆπται γὰρ προσεχῶς τῆς μὲν λογικῆς ἡ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φυτική, διὰ δὲ τὴν γινομένην ἐκ τῆς συναφείας ταύτης συμπάθειαν μίαν φαμέν· καὶ ὅτι ὡς ὀργάνοις κέχρηται ταῖς ἄλλαις δυνάμεσιν ἡ ἄλογος* (l. *λογική*).

[2]) Ib. fol. 4 b sq.; cf. Phot. bibl. cod. 240 p. 528 Hoesch. *μηδὲ τὰς ἀλόγους ψυχὰς συγκαταβεβλῆσθαι τοῖς σώμασι, καίτοι χωρὶς σωμάτων μὴ δυναμένας εἶναι.*

Hiermit hängt nun die Ketzerei zuſammen, welche ihm in der Auferſtehungslehre zugeſchrieben wird. Daß die vernünftige Seele in der Auferſtehung einen geiſtigen Körper annehmen ſollte, daran kann er natürlich nicht glauben, weil dies nur der unvernünftigen Seele zukommt, aber nicht der vernünftigen. Der natürliche Körper muß auch vergehen und kann nicht wiederhergeſtellt werden, weil die Form mit der Materie unzertrennlich verbunden iſt. Von dieſem Punkte aus ſcheint Johannes Philoponus ſeine Anſicht geltend gemacht zu haben. Mit der Form unſeres Leibes, behauptete er, würde auch die Materie in Verweſung aufgelöſt werden; alsdann aber ſollten unſere Seelen durch eine neue Schöpfung neue und unvergängliche Leiber erhalten[1]. Dieſe Abweichung von der Kirchenlehre erſcheint um ſo bedeutender, je entſchiedener aus der Zuſammenſtellung derſelben mit den vorhererwähnten Lehrpunkten hervorzugehn ſcheint, daß Johannes Philoponus nach Weiſe der Neu-Platoniker die vernünftige Seele für unbefleckt von aller Sünde und von aller Strafe frei anſah. Auch bei ihm finden wir die Meinung, welche beim Äneas von Gaza und beim Zacharias von Mitylene von uns bemerkt wurde, daß die ſinnliche nicht zugleich mit der überſinnlichen Welt entſtanden ſei [1]), und mit dieſen Männern hat Johannes Philoponus auch dies gemein, daß er die Wiederbringung der Dinge als eine ganz neue Schöpfung betrachtet, ja er geht noch einen Schritt weiter, als ſie, indem er nicht einmal den Keim der neuen Schöpfung in der alten anerkennt und, wie es ſcheint, nicht einmal den neuen Körper als weſentlich denſelben Körper angeſehn wiſſen will, welcher früher nur in einer unvollkommenern Geſtalt vorhanden war.

---

[1] Timotheus de recept. haer. 10. in Cotelerii eccl. Graec. monum. tom. III p. 414 sq. Cf. Phot. bibl. cod. 21—23.

Noch eine andere Ketzerei wird dem Johannes Philoponus vorgeworfen, der Tritheismus [2]). Die Geſchichte dieſer Ketzerei liegt ſehr im Dunkel. Nur ſo viel ſcheint gewiß, daß ſie mit der Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie in genauem Zuſammenhange ſtand, wie ſie auch zu anderer Zeit in einer ſolchen Verbindung ſich gezeigt hat. Nach der Angabe, welche am genaueſten zu ſein ſcheint, war nicht Johannes Philoponus, ſondern ein anderer Ariſtoteliker Johannes Aſkusnaghes, welcher um dieſelbe Zeit lebte, Urheber derſelben und Johannes Philoponus breitete ſie nur durch ſeine Schriften weiter aus und wurde deswegen von Spätern auch für den Urheber gehalten [3]). Nach den Fragmenten des Philoponus ging dieſe ketzeriſche Meinung von derſelben unvorſichtigen Anwendung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Kirchenlehre aus, welche wir ſchon in andern Punkten bei ihm kennen gelernt haben. Der kirchliche Sprachgebrauch über die Trinität hatte ſich an die Platoniſche Ideenlehre angeſchloſſen, indem er die Einheit Gottes als ein Weſen oder eine Subſtanz faßte, welche drei Hypoſtaſen oder Perſonen in ſich ſchließen ſollte. Bei dieſem Sprachgebrauche konnte man Dreiheit und Einheit in gleicher Wahrheit und Würde behaupten, indem die Platoniſche Lehre die Wahrheit ſowohl des Allgemeinen, d. h. der Einheit, als des Beſondern oder der Dreiheit behauptete. Aber nach Ariſtoteliſcher Lehre ſollte das Allgemeine nur eine untergeordnete Bedeutung haben und nicht als Subſtanz im eigentlichen Sinne gedacht werden, denn nur die Individuen wären die eigentlichen Subſtanzen. Folgte man dieſer Lehrweiſe und behielt die Ausdrücke der Kirchenlehre bei, ſo mußte die Einheit Gottes nur eine untergeordnete Bedeutung erhalten, während die drei Perſonen als die wahren Subſtanzen angeſehn wurden. Johannes Philoponus ſcheute ſich nicht auszuſprechen, daß die eine Natur der Gottheit nichts weiter wäre, als der allgemeine Begriff der beſondern Perſonen, welcher daraus entſpränge, daß wir von der Beſonderheit einer jeden Perſon in Gedanken abſtrahirten[1]. Wir finden dies Verfahren in demſelben Geiſte, in welchem er auch die

---

[1] Phot. bibl. cod. 240 p. 528. τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν μηδὲ τῷ ἰδίῳ συνυποστῆναι σώματι· τὸ μὲν γὰρ ἐκ γῆς, ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑστέρως ὑπὸ θεοῦ μετέσχε γενέσεως.

[2] Vergl. Johannes Philoponus. Eine dogmenhiſt. Erörterung v. F. Trechſel in den theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 95 ff.

[3] Barhebraeus ap. Asseman. bibl. or. II p. 328 sq.

---

[1] Ap. Joh. Damasc. de haer. p. 104 ed. Lequien. *τί γὰρ ἐν τῇ μιᾷ φύσει θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος;*

Einheit des Menſchen in zwei geſonderte Weſen, Leib und Seele, und die Seele wieder in drei geſonderte Seelen zerfallen ließ. Wenn dieſe Lehre nicht völlig zum Polytheismus ſich zurückwendete, ſo geſchah es nur deswegen, weil dabei noch ein völlig dunkler Begriff von der Einheit Gottes feſtgehalten werden mochte, wie auch die Einheit des Menſchen und der Seele nur in einem ſolchen dunkeln Begriff dabei ſtehen bleiben konnte.

Wenn nun auch dieſer Gebrauch der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu vielen Ketzereien geführt hatte, ſo konnte dies doch nicht davon abhalten ſie ferner für die Darſtellung der Kirchenlehre zu benutzen. Man brauchte ſie nur noch äußerlicher, noch mehr allein die Form der Begriffe und der Schlüſſe anwendend zu faſſen, um vor ſolchen Abweichungen von der Kirchenlehre ſich zu hüten, wie ſie dem Johannes Philoponus begegnet waren. Zunächſt zwar mochten die Schriften des Johannes dahin wirken, daß die Monophyſiten das Anſehn des Ariſtoteles in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über alles erhoben und dieſen Philoſophen, wie ihnen vorgeworfen wird [1], wie einen Heiligen, wie den dreizehnten Apoſtel verehrten. Aber auch in der orthodoxen Kirche blieb dies nicht ohne Nachwirkung. Die Commentare, welche Johannes Philoponus über die Ariſtoteliſchen Schriften verfaßt hatte, wurden trotz ſeiner Ketzereien fleißig benutzt, ſo wie andere ähnliche Werke der heidniſchen Ariſtoteliker, und wir werden ſpäter beim Johannes Damaſcenus eine Anwendung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Zuſammenſtellung der Kirchenlehren finden, welche ganz in dieſem Sinne verfaßt iſt. Aber freilich das innere Leben der Religion konnte bei einem ſolchen Gebrauche philoſophiſcher Lehren eben ſo wenig gewinnen, als die philoſophiſche Durchbildung der kirchlichen Lehrweiſe, und wir haben es ſchon früher ausgeſprochen, wie eben aus dieſer äußerlichen Faſſung des Kirchenglaubens der Myſticismus hervorging, welcher in dieſer Zeit mit großem Erfolg ſich erhob und dem Geiſte der Zeit ſo zuſagte, daß er bald neben der kirchlichen Faſſung der Lehre eine unbeſtrittene Anerkennung fand, ja von der theologiſchen Lehre ſelbſt gleichſam als ihre Ergänzung aufgenommen wurde[1]. Eben deswegen werden wir ihn zu betrachten haben, ehe wir den Abſchluß der Kirchenlehre im Morgenlande in das Auge faſſen.

---

[1] In einer Schrift, welche unter den Werken des Joh. Damaſc. ſteht, contra Jacobitas p. 399.

5. Der falſche Dionyſius Areopagita.

Der Myſticismus hat ſich zu keiner Zeit aus der chriſtlichen Kirche ganz verloren. Nur durch das wiſſenſchaftliche Streben in ihr wird er niedergehalten; ſo wie aber dieſes doch auch niemals ein vollkommener Ausdruck des heiligen, in der Kirche waltenden Geiſtes geweſen iſt, ſo hat es auch niemals an der Scheu fehlen können, welche dem Myſticismus zum Grunde liegt, an der Scheu vor wiſſenſchaftlicher Behandlung der Dogmen. Nur nicht immer iſt der Myſticismus mit gleicher Stärke rege geweſen, nicht immer hat er mit vollkommen entwickeltem Bewußtſein ſich ausgeſprochen. Er mußte ſo lange zurücktreten, als die Entwicklung der Kirchenlehre mit dem Bewußtſein des Gelingens betrieben wurde und die friſcheſten Kräfte der Kirche in Anſpruch nahm. Doch auch in dieſen Zeiten behaupteten ſich neben dem dogmatiſchen Beſtreben die Zweifel, welche aus den verdrängten Meinungen ſtammten oder überhaupt im Gegenſatz gegen die Formel der Lehre in unentwickelter innerer Beſchaulichkeit Befriedigung ſuchten. So konnten der Gnoſticismus und die Lehren der Alexandriniſchen Kirchenväter, beſonders des Origenes Anknüpfungspunkte des ſpätern Myſticismus werden. Als aber die Entwicklung der Kirchenlehre zu ermatten anfing, mußte das Bewußtſein des Unbefriedigenden in ihren Satzungen deutlicher hervortreten, und es war nunmehr die Zeit gekommen, wo myſtiſche Lehren ihr Haupt offen erheben, ja neben der Kirchenlehre ſich behaupten konnten.

---

[1] Schon Joh. Phil. erwähnt den Dionyſius Areopagita mit dem größten Lobe.

Das Aufkommen des Myſticismus ſteht, wie man bemerkt hat, mit der Ausbreitung des Mönchslebens, beſonders wie es im Orient ſich geſtaltete, in Verbindung. Die eine Erſcheinung aus der andern abzuleiten würde eben ſo wenig wiſſenſchaftlich genügen, als geſchichtlich ſich rechtfertigen laſſen; denn ſie kommen auch getrennt von einander vor[1]; aber ſie hängen doch in einem gemeinſchaftlichen Grunde zuſammen. Wir haben ſchon bemerkt, daß die Abſonderung des Mönchslebens von der Gemeinheit der Kirche weſentlich daraus hervorging, daß bei der weitern Ausbreitung der Kirche die Strenge des alten chriſtlichen Lebens in ihrem Gegenſatz gegen die weltlichen Beſtrebungen ſich nicht feſthalten ließ und daß man dadurch gedrungen wurde in einem engern Kreiſe eine größere Heiligkeit des Lebens zu ſuchen. Ähnlich wie im Praktiſchen fand nun auch im Theoretiſchen eine ſolche Abſonderung ſtatt aus demſelben Triebe heraus. Nachdem die Kirchenlehre ſich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, ſuchte man auch wieder eine größere Tiefe des Glaubens im Gegenſatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieſer in demſelben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichſten zugänglich zu ſein ſchien, den tiefer Strebenden ungenügend erſcheinen mochte.

---

[1] Namentlich weiſt Dionyſius Areopagita dem Mönchthum nur eine niedere Stufe in der kirchlichen Hierarchie an. Ep. 8, 1 sq. u. ſonſt.

Hierzu kam, daß durch die heidniſche Philoſophie, indem ſie von neuem und in größerem Maße unter die Chriſten eindrang, dem Zweifel und mithin dem Myſticismus Nahrung geboten werden mußte. Hieraus erklärt es ſich, daß dieſer beſonders in Verbindung mit der Neu-Platoniſchen Philoſophie ſich zeigt. So konnten wir ſchon beim Eunomius, beim Gregorius von Nyſſa und ihren Zeitgenoſſen eine Neigung zum Myſticismus finden. Dieſe mußte aber allmälig wachſen, ſo wie der philoſophiſche Gedanke von der Bearbeitung der kirchlichen Lehrweiſe ſich zurückzog. Wir können die Spuren hiervon ziemlich weit verfolgen. Schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bildete ſich die ſchwärmeriſche Secte der Mönche, welche unter dem Namen der Euchiten bekannt iſt und ſich Jahrhunderte lang erhielt, in einer entſchieden myſtiſchen Richtung[1]. Unter andern ähnlichen Erſcheinungen finden wir am Ende des fünften Jahrhunderts auch unter den Monophyſiten einen nicht weniger ſchwärmeriſchen Myſtiker, den Bar Sudaili[2], und es waren ebenfalls die Monophyſiten, welche ſich zuerſt im J. 532 auf die Schriften des falſchen Dionyſius Areopagita berieſen, die um dieſe Zeit bekannt wurden und trotz mancher Zweifel gegen ihre Echtheit bald eine allgemeine Anerkennung unter den verſchiedenſten chriſtlichen Parteien fanden und viele Jahrhunderte hindurch eine Hauptquelle myſtiſcher Lehren abgaben.

Der Verfaſſer dieſer Schriften iſt ohne Zweifel ein Betrüger, der abſichtlich eine ihm fremde Perſon ſpielt und für ſeine frommen Zwecke es für erlaubt hält eine geheime Überlieferung kirchlicher Lehre zu erdichten. Nur auf einen Verfaſſer der verſchiedenen Schriften, welche denſelben Namen an der Spitze tragen, haben wir zu rathen, da ſie alle ganz in demſelben Geiſte und in derſelben aufgeblaſenen Schreibart verfaßt ſind. Unter den uns bekannten Männern jedoch können wir keinen auffinden, welchen wir auch nur mit einiger Wahrſcheinlichkeit für den Verfaſſer dieſer Schriften halten dürften. Seinen Ruhm hat er nicht gewollt, ſondern die Verbreitung einer Anſicht, welche er einigermaßen ſyſtematiſch ausbildete und in welcher er wohl weniger die Lehre des Chriſtenthums als das Weſen der Religion zu finden meinte. Die Zeit, wo dieſe Schriften bekannt wurden, iſt wahrſcheinlich von ihrer Entſtehung nicht weit entfernt[1]. Sie gehören ganz dem Gedankenkreiſe an, in welchem unſere Geſchichte ſich ſo eben bewegt, verrathen aber in der That keine ſolche ſchöpferiſche Kraft, daß wir dem Verfaſſer zutrauen könnten, er wäre im Stande geweſen die Vorſtellungen, mit welchen er verkehrt, der Zeit ihrer Verbreitung vorwegzunehmen.

---

[1] S. Neander's Kirchengeſch. II S. 514 ff.

[2] Ebend. S. 1181 ff. Er wird mit dem Hierotheus in Verbindung gebracht, auf welchen ſich Dionyſius Areopagita mehrmals beruft.

Als die Hauptabſicht ſeiner Schrift ſpricht ſich unzweideutig aus der öffentlichen Gottesverehrung und Kirchenlehre eine andere geheime Religion an die Seite zu ſetzen, welche jene zwar nicht ausſchließen ſoll, aber doch als etwas Untergeordnetes behandelt. Er betrachtet ſich als einen in die göttlichen Geheimniſſe Eingeweihten und ermahnt die, welche mit ihm an dieſen Geheimniſſen Theil haben, ſie der Menge nicht zu verrathen. Sie dürfen zwar ausgeſprochen werden, aber nur als Räthſel für die Unkundigen[2]. Überraſcht wird man aber, wenn man findet, daß der falſche Dionyſius zu der uneingeweihten

---

[1] Die Meinung, welche Baumgarten-Cruſius (opusc. theol. p. 261 sqq.) aufgeſtellt hat, daß der Verf. im 3 Jahrh. geſchrieben habe, als der Streit noch gegen die Gnoſtiker herſchte (p. 277.), kann ich nicht theilen. Baumg. Cruſ. meint, die Tendenz gehe hauptſächlich gegen die Gnoſtiker, aber die Gnoſis, welche er nicht ſowohl beſtreitet, als geringſchätzig behandelt, iſt vielmehr die Kirchenlehre. Zwiſchen ſeiner Emanationslehre und der gnoſtiſchen finde ich den weſentlichen Unterſchied nicht, welchen B. C. annimmt. Meine Gründe dieſe Schriften früheſtens gegen das Ende des 5 Jahrh. zu ſetzen, werden aus der Darſtellung der Lehre erhellen.

[2] De div. nom. 1, 8; de coel. hier. 2, 2.

Menge beſonders die rechnet, welche auf die Erkenntniß Gottes ausgehen, nicht eingedenk, daß Gott in Finſterniß ſich verborgen hat[1]. Ein jedes Beſtreben alſo Gott zu erkennen erſcheint ihm nur als ein niederes Werk, welches keinesweges den Eingeweihten gezieme. Dieſe müſſen vielmehr anerkennen, daß ſie ihre Gedanken und Wahrnehmungen zu beſchwichtigen haben, wenn ſie an Gott Theil nehmen wollen. Denn alle Gedanken gehen doch nur auf das Seiende, Gott aber iſt über dem Seienden[2]. Jeder menſchliche Gedanke iſt in Wahrheit nur ein Irrthum, wenn man ihn mit dem Bleibenden der göttlichen Einſicht vergleicht[3]. Nicht einmal eine ſolche Einſicht (*νόησις*) ſollen wir Gott zuſchreiben; er iſt auch nicht die Wahrheit, noch der Irrthum; er iſt nichts vom Seienden oder Nicht-Seienden und überhaupt über jedem Setzen oder Aufheben erhaben und würde nur als das zu bezeichnen ſein, was über allen Gegenſätzen iſt, wenn er überhaupt bezeichnet werden könnte[4]. Alle Wahrheit des Verſtandes daher ſollen wir verlaſſen, uns ſelbſt von uns abſondern und in das Dunkel des Nicht-Wiſſens untertauchen, um dem Geheimniſſe, dem Schweigen Gottes uns zu nahen[5]. Dionyſius thut ſich nicht genug in der

---

[1] De myst. theol. 1, 2. *οἰομένους εἰδέναι τῇ κατ' αὐτοὺς γνώσει τὸν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ.*

[2] De div. nom. 1, 4; 5; 2, 3; 4, 3.

[3] Ib. 7, 1. *πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων.*

[4] De myst. theol. 5; ep. 1.

[5] De myst. theol. 1, 1 sq.; de div. nom. 4, 2; 22.

Verkündigung des verborgenen Gottes; ihn Gott zu nennen reicht ihm nicht aus, er iſt Übergott[1]); nicht allein das Vollkommene und Vollkommenſte will er ihn genannt wiſſen, ſondern auch das Übervollkommene[2]); nicht allein unausſprechlich und unerkennbar iſt er, ſondern überunausſprechlich und überunerkennbar[3]). Nur ſeine Kräfte erkennen wir und in der Weltſchöpfung hat er ſich nicht offenbart, ſondern verhüllt, indem er da alle ſeine Geſchöpfe wie eine Hülle um ſich geworfen, durch welche wir von ihm getrennt ſind[4]). Es werden der Schlaf und das Wachen Gottes unterſchieden; in jenem iſt Gott in ſich; das Geheimniß und Verborgene ſeines Weſens iſt darin ausgedrückt; im Wachen Gottes aber haben wir ein Symbol ſeiner Vorſehung und Sorge für andere Dinge[5]), in welchem er alſo ſein Geheimniß nicht verräth und gleichſam außer ſich iſt. So finden wir den falſchen Dionyſius in einem unzweideutigen Widerſpruch gegen jede Lehre, welche uns zur Erkenntniß Gottes führen will, ſei es durch unmittelbare Unterſuchung ſeines Begriffs, ſei es durch Betrachtung ſeiner Werke und ſeiner Wirkſamkeit in der Welt. Die ſkeptiſche Natur ſeiner Denkweiſe iſt außer allem Zweifel. Daraus erklärt ſich ſeine Gleichgültigkeit gegen die Lehrmeinungen und gegen

---

1) De div. nom. 2, 10; 13, 3.

2) Ib. 13, 1.

3) Ib. 2, 4.

4) Ib. 2, 7; ep. 9, 2.

5) Ep. 9, 6. *θεῖον ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ τῶν προνοουμένων· ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν.*

jede Polemik ſelbſt wider die Heiden. Ihm genügt es Gott zu haben, dies ſcheint ihm jeden Irrthum niederzuſchlagen[1]; zu erkennen aber, was Gott ſei, hält er in aller Rückſicht für unmöglich.

Schneidet er nun ſo den Weg der Erkenntniß ab, um zu Gott zu gelangen, ſo muß er einen andern Weg zu dieſem Ziele ſehen. Aber nicht leicht iſt es aus ſeinen Äußerungen dieſen herauszufinden. Auch die praktiſche Gottesverehrung, ſei es in Werken des Lebens, ſei es in Religionsübungen, gilt ihm eben ſo wenig, als die Erkenntniß[2]. Er läßt alles dies beſtehn, ſchließt ſich in ſeiner Lehrweiſe an die kirchlichen Formeln an und wird es eben ſo auch mit den heiligen Gebräuchen gemacht haben; aber alles dies gilt ihm nur als etwas Äußeres und Niederes gegen die Weihungen ſeiner geheimen Gottesverehrung. Er unterſcheidet von der offenbaren Überlieferung, wie ſie in der heiligen Schrift gegeben iſt, eine geheime, welche nicht, wie jene, beweiſe und lehre, ſondern durch Einweihung thue und in Gott hineinverſetze[3]; aber von der einen Seite kann er doch nicht verhehlen, daß auch die letztere nur in Symbolen von Gott rede, wie die erſtere[4], und von der andern Seite giebt er auch eine Verehrung der heiligen Schrift zu erkennen, welche deren Ausſprüche nicht geringer achtet, als jene geheime Überlieferung[1]. Man kann alſo nicht verkennen, daß es mit jenen heiligen Überlieferungen nicht viel auf ſich habe, daß vielmehr alles auf das Verſtändniß der heiligen Symbole ankomme, wenn wir in den Sinn ſeiner myſtiſchen Lehre eindringen wollen. Offenbar liegt alſo auch ſeinem Skepticismus eine poſitive Lehre zum Grunde, ſo wie eine jede Verneinung aus einer Bejahung hervorgeht; ohne eine ſolche würde er zu einer Erklärung der heiligen Symbole gar nicht gelangen können.

---

[1] Ep. 6; 7, 1 sq.

[2] Ep. 6, wo θρησκεία und δόξα neben einander geſtellt werden.

[3] Ep. 9, 1. δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. De eccl. hier. 1, 4.

[4] Ll. ll.

Aus den Gründen, welche er gegen die Erkenntniß Gottes gebraucht, wird ſich erſehen laſſen, was er eigentlich will. Er nimmt zwei Wege an, auf welchen man zum Gedanken Gottes kommen könnte, den einen durch Bejahungen, den andern durch Verneinungen. Der erſtere gehe von oben nach unten, die Einheit in ihre Vielheit auflöſend, der andere von unten nach oben, das Beſondere zur Einheit des Ganzen zuſammenziehend[2]. Aber es iſt ſehr bezeichnend für ſeine Denkweiſe, daß er den verneinenden Weg dem bejahenden vorzieht[3]. Er führt es als eine Vorſchrift der geheimen Überlieferung an, daß die Verneinungen von Gott wahr, die Bejahungen unpaſſend ſind, und ſchließt daraus, daß es beſſer ſei Gott durch unähnliche Bilder darzuſtellen, als durch ähnliche, welche nur zu Täuſchungen Veranlaſſung gäben[4]. Dies ſtimmt vollkommen damit überein, daß Gott ſelbſt als das Nicht-Seiende betrachtet wird, welches nur durch die Abſonderung alles Seienden unſern Gedanken ſich darſtelle; ja daß wir ſelbſt eine Beraubung in Gott anerkennen ſollen, indem nur das wahrhaft das Gute und Schöne ſei, was mit der Wegnahme aller Dinge geſetzt werde [1]). Hiermit wird nun in der That jeder Gegenſatz in Gott zuſammengefaßt; ſelbſt das Gute und das Böſe iſt in ihm geeinigt; denn das Böſe iſt ja nur das Nicht-Seiende. Das Böſe iſt in ihm aber nicht als Böſes und Nicht-Seiendes, ſondern als Gutes und Seiendes. Gott kennt das Böſe als Gutes [2]). So ſollen wir darauf aufmerkſam gemacht werden, daß unſer Verſtand die Dinge nicht nach ihrer Wahrheit erkennt; daß ſie oft völlig das Gegentheil von dem ſind, was ſie unſerm beſchränkten Denken zu ſein ſcheinen. Aber in der That wir lernen daraus noch mehr; wir erſehen daraus, daß unſer Verſtand doch einiges von Gott zu erkennen im Stande iſt, indem er in ihm die Einheit aller Gegenſätze erblickt. Wie ſich auch der falſche Dionyſius wenden mag, um alle Begriffe des Verſtandes von ſeinen Lehren über Gott zu entfernen, ſo gehen doch alle ſeine

---

[1] De div. nom. 2, 2. Seine ſymboliſchen Auslegungen ſchließen ſich faſt immer an die heilige Schrift an.

[2] Ib. 1, 4; 13, 3; de myst. theol. 2; 3; de coel. hier. 2, 3; 15, 1.

[3] De div. nom. 13, 3.

[4] De coel. hier. 2, 3. εἰ τοίνυν αἱ ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων

ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι, τῇ κρυφιότητι τῶν ἀπορρήτων οἰκειοτέρα μᾶλλόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία. De myst. theol. 2.

[1]) De div. nom. 4, 7. τολμήσει δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν ὁ λόγος, ὅτι καὶ τὸ μὴ ὂν μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ· τότε γὰρ καὶ αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ὅταν ἐν θεῷ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν ὑπερουσίως ὑμνῆται. Ib. 10; 20.

[2]) Ib. 19; 30.

Bejahungen und Verneinungen davon aus, daß Gott, das oberſte Princip aller Dinge, eine Einheit ſei. Keine Zweiheit kann Princip ſein; die Einheit muß einer jeden Zweiheit zum Grunde liegen[1]. Nimm das Eins weg und alles wird dahin ſein[2]. Zwar fällt dem Verfaſſer dieſer untergeſchobenen Schriften ein, daß die Einheit aller Gegenſätze auch Vielheit ebenſo gut wie Einheit in ſich umfaſſen müſſe; aber wenn auch, ſo überwiegen doch und herſchen in den göttlichen Dingen die Einigungen über die Scheidungen[3].

Damit ſtimmt es nun beſtens überein, daß auch der Weg, durch welchen wir zur Gemeinſchaft mit Gott gelangen ſollen und welcher höher geprieſen wird als jedes Denken und Erkennen, der Weg der Einigung heißt[4]. Auf etwas Ähnliches weißt es hin, wenn er Liebe genannt wird, göttliche Liebe, von welcher Dionyſius ſagt, daß ſie ekſtatiſch ſei, indem ſie den Liebenden aus ſich herausverſetze und in das Geliebte einführe[5]. Es iſt das kein Lernen oder Erkennen, ſondern ein Erleiden, welches in Sympathie myſtiſch mit Gott uns vereinigt[6]. Es verſteht ſich aber, daß dieſe myſtiſche Liebe ſehr verſchieden von der praktiſchen Liebe iſt, durch welche Auguſtinus und die ältern Kirchenväter zur Erkenntniß Gottes uns führen wollten. Wie die theoretiſche, ſo iſt die praktiſche Vernunft des Höchſten nicht fähig.

---

[1] Ib. 4, 21.

[2] Ib. 13, 3.

[3] Ib. 2, 11.

[4] Ib. 1, 1. κατὰ τὴν κρείττονα τὴν (l. τῆς) καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν. Ib. 4, 11. ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ.

[5] Ib. 4, 10 sqq.; 13. ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων.

[6] Ib. 2, 9. οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα.

Wollen wir uns ein Verſtändniß deſſen verſchaffen, was Dionyſius unter Einigung und Liebe verſteht, ſo müſſen wir noch etwas weiter die Überzeugungen verfolgen, welche ſeinem Zweifel an alle Wiſſenſchaft zum Grunde liegen. Sie beruhen auf Emanationslehre und ſchließen ſich in dieſem Punkte ganz dem Neu-Platonismus an, nur daß die Grade der Emanation eine chriſtliche Bezeichnung erhalten haben. Dionyſius erklärt, die Liebe Gottes ſei ekſtatiſch, wie unſere Liebe zu Gott; ſeine überfließende Güte habe es nicht geduldet ohne Erzeugniß zu bleiben, und ſo ſei er herausgegangen aus ſich ſelbſt, ſei praktiſch geworden und habe das Seiende von ſich ausfließen laſſen. Gott geht in dieſen Ausflüſſen aus ſich heraus und geht auch nicht heraus [1]), denn er bleibt ja die Einheit aller Gegenſätze, welche alle Vielheit in ſich umfaßt. Da werden auch die alten Bilder wieder gebraucht, daß Gott wegen ſeiner Überfülle überfließe, daß er ausſtrale wie ein Licht und daß alsdann auch die vernünftigen Geiſter, welche von ihm ausgehn, die Kraft empfangen ihre Fülle aus ſich wie aus einer Quelle auszugießen in die Seelen, welche die zweite Stufe der Emanation bilden und nicht minder die Kraft haben weitere Emanationen aus ſich zu entlaſſen [1]. Aus dieſer gradweiſe ſich fortſetzenden Emanation bildet ſich nun die himmliſche Hierarchie, welche der falſche Dionyſius als eine Ordnung der Engel beſchreibt, ſo wie ſie auch durch eine Offenbarung der Engel uns bekannt geworden ſein ſoll [2]. An die himmliſche Hierarchie ſchließt ſich die weltliche, die kirchliche Hierarchie an, welche als ein analoges Abbild der himmliſchen betrachtet wird und nothwendig iſt, weil wir durch ſinnliche Bilder zur höhern Wahrheit aufgeführt werden müſſen [3].

---

[1]) Ib. 4, 10 fin. *αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθουργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπάρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι.* Ib. 13. *ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται. — — πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ.* Eben ſo wird auch de myst. theol. 3 eine Immanenz der Emanationen in Gott geſetzt.

Fragen wir, warum ſolche Grade unter den Ausflüſſen angenommen werden ſollen, ſo wird uns ganz im Sinn der Emanationslehre geantwortet, daß die göttliche Güte doch nicht Allen in gleicher Weiſe ſich mittheilen könne [4]. Denn es gilt als Grundſatz, daß die Wirkung der Urſache nicht vollkommen gleich ſein könne, ſondern geringer ſein müſſe, als dieſe, nur ein Abbild dieſer darſtellend [5], und dieſem Grundſatze gemäß wird auch das Verhältniß des Emanirenden und des Emanirten beurtheilt, ſo daß Gott ſeine Vollkommenheit nicht vollkommen mittheilen kann. Dem Einwurfe, daß ein jedes Nicht-Können der Allmacht Gottes zuwider ſein würde, begegnet der Areopagit nur dadurch, daß er es als etwas Gottes Weſentliches ſetzt das Unmögliche nicht zu vermögen[1]. Er ruft aber auch, um die Ordnung der Grade, in welcher Gott ſich mittheilt, als etwas Nothwendiges darzuſtellen, jenen alterthümlichen Begriff der vertheilenden Gerechtigkeit Gottes zu Hülfe, welchen wir auch beim Auguſtinus gefunden haben. Gott iſt gerecht, indem er jeder Ordnung der Dinge ihr Maß nach ihrer Würdigkeit verleiht und dadurch das abgeſonderte Daſein einem jeden bewahrt[2]. Des einen Seienden ſollten nicht alle Dinge in einer Weiſe theilhaftig ſein, ſondern ſo, wie einem jeden die göttliche Wage ſein Loos nach ſeinem Werthe zutheilte[3]. Mit dieſem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit ſetzt Dionyſius auch in einer ähnlichen Weiſe, wie Auguſtinus, den Begriff der göttlichen Güte und Schönheit in Verbindung[4].

---

[1] De div. nom. 4, 2; 13, 1.

[2] De coel. hier. 6, 1. Es werden §. 2 neun Ordnungen der Engel in drei Triaden angegeben, deren Beſchreibung in den folgenden Capiteln enthalten iſt.

[3] Ib. 1, 3. Am deutlichſten werden die Geſchäfte der Liturgen der Prieſter und der Hierarchen de eccl. hier. 6 cont. 3, 5 unterſchieden.

[4] De div. nom. 4, 20.

[5] Ib. 2, 8. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.

Betrachten wir nun die Folgerungen, welche in dieſer

---

[1] Ib. 8, 6.

[2] Ib. 8, 7; 9. αὕτη γοῦν ἡ θεία δικαιοσύνη καὶ σωτηρία τῶν ὅλων ὑμνεῖται τὴν ἰδίαν ἑκάστου καὶ καθαρὰν ἀπὸ τῶν ἄλλων οὐσίαν καὶ τάξιν ἀποσώζουσα καὶ φυλάττουσα.

[3] De eccl. hier. 1, 2. μετέχουσι δὲ οὐχ ὁμοίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος, ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ τὰ θεῖα ζυγὰ διανέμει κατ' ἀξίαν τὴν ἀποκλήρωσιν.

[4] De div. nom. 4, 7.

Emanationslehre liegen, ſo wird ſich ergeben, was wir unter der Einigung des falſchen Dionyſius zu verſtehn haben. In der abſteigenden Ordnung der Ausflüſſe iſt eine jede Stufe durch ihre Natur an das Maß des Seins gebunden, welche ſie empfangen hat. Nur dieſes Maßes iſt ſie fähig und ihm gemäß wirken die höhern Mächte, von welchen ſie ausgefloſſen iſt, die Offenbarung des Göttlichen, welche ihr zukommt. Zwar wird den Menſchen auch Freiheit zugeſtanden, aber doch keineswegs eine ſolche, welche die Wirkſamkeit der höhern Mächte in ihnen hemmen könnte [1]). Das Maß unſeres Seins iſt uns durch unſere Stellung in der Welt, durch unſern Rang in der Abfolge der Ausflüſſe gegeben, und nur dieſer natürlichen Ordnung des Daſeins uns anſchließend können wir an Gott Theil haben. So iſt es auch mit allen Weſen in der Welt. Sie empfangen alle nach der verſchiedenen Stufe ihres Seins und nach dem verſchiedenen Maße ihrer Kräfte die Gemeinſchaft und Offenbarung Gottes [2]). Wir müſſen uns daher unſerer Ordnung fügen und an ſie uns anſchließen, und nur hierin beſteht die Einigung, welche der falſche Dionyſius preiſt, daß

---

1) De coel. hier. 9, 3 sqq. Man darf in dieſem Punkte keine ſtrenge Folgerichtigkeit erwarten; man findet eine ſolche in keiner Emanationslehre und überdies iſt beim Dion. der Begriff der Freiheit ſo unbeſtimmt, wie in der Griechiſchen Kirche überhaupt. Sie wird vorausgeſetzt, hat aber im Syſteme ihre Grenzen, welche nicht weiter beſtimmt werden.

2) De div. nom. 1, 1; 2, 6; de coel. hier. 4, 1. ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος ἴδιον, τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἑκάστῳ (ἕκαστον?) τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας.

wir nicht durch Verkehrtheit des Willens oder durch Mangel an Liebe uns abzuſondern ſtreben, ſondern den Zuſammenhang der Ordnungen bewahren und durch die nächſt höhere Ordnung, mit welcher wir unmittelbar zuſammenhängen, auch der Gemeinſchaft mit den höhern Ordnungen theilhaftig werden[1]. Die göttlichen Ausflüſſe ziehen uns zu Gott empor; aber ein jeder niedere Grad wird nur durch die mittlern Grade mit dem höchſten verbunden. So hängen wir mit Gott nicht unmittelbar, ſondern nur durch die Engel zuſammen[2]. So müſſen wir an die göttliche Ordnung uns anſchließend zu Gottes Gemeinſchaft aufſteigen, die weniger Kundigen von den Kundigern lernend; ſelbſt unter den Menſchen iſt es ſo, weil auch unter ihnen ſolche Ordnungen und Grade der Erleuchtung ſtattfinden, die kirchlichen Grade, deren höchſter uns durch die Engel mit der himmliſchen Hierarchie verbindet; dies iſt die Kette der Weſen, durch welche alles geeinigt iſt[3]. Da fließen die einzelnen Ordnungen, obwohl eine jede für ſich beſtehend, jede in ihrem eigenthümlichen Weſen, in ihrer beſtimmten Grenze, zu einem Ganzen zuſammen, wie das Licht vieler Leuchten zu einem

---

1) De coel. hier. 12, 2; 13, 3.

2) Ib. 1, 1; 4, 3. *διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σοφῶς ἡ θεολογία, τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν, ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο θεσμοθετούσης, τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι.* De eccl. hier. 6 myst. 3, 6. Zwar wird ib. 4 cont. 3, 2 auch von einer unmittelbaren Erleuchtung der göttlichen Männer geſprochen, aber wie das zu verſtehn ſei, lehren die vorhergehenden Stellen, beſonders de coel. hier. 13, 3.

3) Ep. 8, 3; de div. nom. 7, 3.

Ganzen ſich vereinigt [1]. Aber wie auch dieſe Einigung geſchehen möge, immer haben wir uns dabei zu erinnern, daß ein jedes Weſen nur in dem beſtimmten Grade ſeines Daſeins an Gott Theil hat, nicht in vollkommener Weiſe. Auch die Engel erkennen Gott nicht vollkommen; denn göttliche Einigung iſt höher, als die Einigung der Geiſter und alle Einigung überhaupt kann doch das Weſen Gottes an ſich nicht faſſen [2]. So bleibt ein jedes Weſen auf ſeiner Stufe gebannt; den engliſchen Geiſtern kommt die einige Anſchauung des Geiſtigen zu, welches in Gott iſt; die Seelen haben das Logiſche, welches in zeitlicher Folge der Gedanken um die Wahrheit umher im Kreiſe ſich bewegt, aber das Viele in Eins zuſammenfaſſend doch an den engliſchen Gedanken Theil hat, ſo viel es Seelen vergönnt iſt; ſelbſt die ſinnliche Wahrnehmung darf man einen Nachhall der Weisheit nennen und die gefallenen Dämonen haben doch noch, ſofern ſie Geiſter ſind, Anſpruch darauf aus der Weisheit zu ſein. Nicht anders iſt es mit den Stufen der Menſchen in der kirchlichen Hierarchie. Die Liturgen reinigen, die Prieſter erleuchten; die Hierarchen weihen ein und unter den Laien entſprechen dieſen heiligen Ordnungen die noch zu Reinigenden, welche der Gemeinſchaft noch nicht würdig ſind, das heilige Volk, welches an der Anſchauung Theil hat und die Mönche, welche der Weihen theilhaftig ſind. So hat alles Theil am Göttlichen in ſeiner Ordnung; aber nur Gott allein kommt das Wiſſen ſeiner ſelbſt zu [3].

---

[1] De div. nom. 2, 4.

[2] Ib. 1, 4; 5, 1; 13, 4.

[3] Ib. 7, 2; de eccl. hier. 6 cont. 3, 5.

Wir haben in dieſer Lehre des falſchen Dionyſius die ſtrenge Durchführung eines Grundſatzes anzuerkennen, welcher uns ſchon an manchen Punkten unſerer Geſchichte entgegengetreten iſt, des Grundſatzes, daß alles von Gott nach ewigen Begriffen in gewiſſe Stufen des Daſeins vertheilt ſei. Man wird daraus erkennen, zu welchen Ergebniſſen er führe. Daß mit ihm die Verheißungen des Chriſtenthums, des Schauens Gottes, der Vollendung unſeres Weſens, nicht vereinbar ſind, zeigt ſich deswegen in dieſer Lehre auf das deutlichſte, weil Dionyſius von keiner Folgerung ſich abſchrecken läßt die Einigung oder den weſentlichen Zuſammenhang aller Geſchöpfe in dem ſchöpferiſchen Gedanken Gottes zu behaupten. Wir können auch hieran wieder erkennen, wie die Vernachläſſigung der Unterſuchung über die Natur und über ihr Verhältniß zur Vernunft ſich rächte. Denn in der Betrachtung der Natur mochten allerdings Gradunterſchiede als nothwendig erſcheinen, welche die Vernunft doch nur als überwindliche zugeben durfte. Wo aber die Unüberwindlichkeit der Gradunterſchiede ſo unumwunden behauptet wird, daß darüber die unmittelbare Verbindung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer verloren geht, wie in dieſem Myſticismus des falſchen Dionyſius, da kann man nicht anſtehn zu behaupten, daß eine ſolche Lehre die weſentlichen Punkte des Chriſtenthums außer Augen verliert. Zwiſchen der Emanationslehre der Gnoſtiker und des Dionyſius Areopagita iſt hierin kein weſentlicher Unterſchied. Wie jene ihre Stufen unter den Aeonen haben, ſo hat dieſer ſeine Abſtufungen unter den Engeln; wie jene die natürlichen Unterſchiede zwiſchen geiſtigen, ſeeliſchen und materiellen Menſchen ſetzen, ſo macht dieſer ſeine Unterſchiede in der kirchlichen Hierarchie. Unmittelbar mit Gott ſich verbinden zu wollen, das hält dieſer, wie jene, für einen unſeligen Hochmuth. Daher empfiehlt er auch an die Fürbitten der Heiligen uns zu wenden, ſo wie der Markoſier die Achamoth, ſo wie der Heide ſeine niedern Götter anrief [1]).

Fragen wir nach den zunächſt liegenden geſchichtlichen Anknüpfungspunkten für dieſe Lehre, ſo werden wir nicht darüber zweifeln können, daß ſie in der Neu-Platoniſchen Philoſophie zu finden ſind. Die Emanationslehre in denſelben Bildern und Stufen beim Dionyſius wie bei den Neu-Platonikern iſt hiervon genügendes Zeugniß. Aber Dionyſius entwickelt und beweiſt dieſe Lehre nicht, ſondern ſetzt ſie als allgemein bekannt voraus; er ſchreibt für eine Zeit, in welcher unter den Chriſten dieſe Lehren ſchon weit verbreitet waren. Es iſt auch nicht die erſte Entwicklung der Neu-Platoniſchen Lehre, aus welcher heraus er ſeine Anſicht der Dinge entnimmt. Er iſt weit entfernt der Anſchauung Gottes zu vertrauen, auf welche Plotinus und Porphyrius ſich geſtützt hatten; es iſt vielmehr die myſtiſche Einigung eines Proclus, welcher er ſich zuwendet. Auch genügt ihm jene einfache Emanation nicht, welche Plotinus nur in drei Stufen herabgeführt hatte; die göttlichen und weltlichen Dreiheiten zerlegt er nach der Weiſe des Proclus in andere Dreiheiten. Vollkommen iſt er mit dieſem einverſtanden, daß wir nicht durch Denken und Erkennen, ſondern durch unſer Sein mit Gott zuſammenhangen[1]). Wer dies beachtet, wird nicht daran zweifeln, daß er nur als eine Ausgeburt der ſpäteſten Entwicklung der Neu-Platoniſchen Schule angeſehn werden könne. Er verhält ſich zum Proclus ungefähr in derſelben Weiſe, in welcher Eunomius zum Plotinus ſich verhielt. Von der chriſtlichen Lehre hat er nur die äußerliche Formel und die äußerlichen Gebräuche angenommen; der Kern ſeiner Denkweiſe aber iſt heidniſch, indem er nur durch niedere Gewalten unſern Zuſammenhang mit dem oberſten Gott vermitteln läßt. Daß er dieſe niedern Gewalten nicht Götter nennt, wie Proclus, können wir nur als etwas Unweſentliches anſehn.

---

[1]) De eccl. hier. 7 cont. 3, 6. ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο τοῖς θεαρχικοῖς κρίμασι συνομολογούμενον, τὸ τὰ θεῖα δῶρα τοῖς ἀξίοις τοῦ μετασχεῖν ἐν τάξει θεαρχικωτάτῃ δίδοσθαι ὑπὸ τῶν ἀξίων τοῦ μεταδοῦναι κτλ.

Es iſt ein ausgezeichneter Beweis von Schwäche im Verſtändniß fremder Lehren, daß ein Myſticismus, welcher auf einer ſolchen Grundlage beruhte, dennoch ſo lange Zeit Beifall finden und von den orthodoxeſten Kirchenlehrern als Muſter betrachtet werden konnte. Jedoch dieſer Mangel an Verſtändniß kann uns in dieſen Zeiten nicht auffallen, welche in der Auslegung der heiligen Schrift mit fremden Worten auf das willkürlichſte zu ſchalten ſich gewöhnt hatten. Es war aber unſtreitig ein weit verbreitetes Bedürfniß nach einem tiefern Bewußtſein des Göttlichen, als es die zur Formel erſtarrte Kirchenlehre gewähren konnte, was in den Schriften des falſchen Dionyſius eine Anregung und eine geſchichtliche Stütze für die myſtiſche

---

1) S. meine Geſch. d. Phil. alter Zeit IV S. 705 ff.

Beſchaulichkeit ſuchte. Daraus erklärt es ſich, daß dieſe Schriften trotz ihrer heidniſchen Elemente und ihres fraglichen Alters bald ihre Verehrer, ihre Scholiaſten und Paraphraſten fanden.

6. Maximus der Bekenner.

Unter dieſen Auslegern der Dionyſiſchen Schriften finden wir im ſiebenten Jahrhundert den Mönch Maximus, einen Mann, der unſtreitig zu den ausgezeichnetſten Männern ſeiner Zeit gehört. Maximus war früher zu weltlichen Geſchäften angeleitet worden und erſter Geheimſchreiber des Kaiſers Heraklius; als er jedoch fand, wie die Häreſie der Monotheleten unter der Aſche glimmte und vom kaiſerlichen Hofe begünſtigt wurde, zog er ſich, um die Freiheit ſeines Urtheils zu bewahren, in das Kloſter zurück und wurde nun gegen die kaiſerliche Gewalt und ſelbſt gegen das päpſtliche Anſehn einer der eifrigſten und kräftigſten Vertheidiger des doppelten Willens. Sein Glaubenseifer ließ ihm noch im hohen Alter die härteſten Martern überwinden und erwarb ihm, als er an den Folgen derſelben im J. 662 ſtarb, den Beinamen des Bekenners.

Wenn ſeine Standhaftigkeit uns Zutrauen für ſeinen Charakter einflößt, ſo wird unſere Achtung für ihn durch die Gaben, welche er in ſeinen Schriften entwickelt, noch bedeutend geſteigert[1]. Zwar die Schwächen ſeines Zeitalters und ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Bildung, ſeinen ſchwankenden Eklekticismus, ſeine Formloſigkeit, finden wir auch bei ihm wieder; aber das darf uns nicht hindern bei ihm eine Gelehrſamkeit anzuerkennen, welche für ſeine Zeit ungewöhnlich iſt, Tiefe und Gewandtheit, wenn auch nicht Schärfe der Gedanken und eine erhebende Wärme des Gefühls. Seine Philoſophie beruht faſt ganz auf der Lehre der drei Cappadociſchen Häupter der Griechiſchen Kirche, beſonders aber des Gregorius von Nyſſa, welchen er den Großen nennt [1], und in deſſen Sinn er ſich wohl zu verſetzen weiß; dabei iſt er aber auch von der Verehrung für andere Männer von Anſehn durchdrungen und weiß durch eine ſehr laxe Auslegung die verſchiedenſten Zeugen für ſeine Meinung zu ſtimmen. Denn die geſchichtliche Seite der Auffaſſung, die Auslegung älterer Lehren, im beſondern auch der heiligen Schrift iſt die ſchwächſte Seite dieſer Zeiten [2]. Das geſchichtliche Element ihres Glaubens hat ſich ganz in die unmittelbaren Nachwirkungen zuſammengezogen, welche im

---

[1] Die noch vorhandenen Schriften des Maximus ſind nicht alle gedruckt. Combefiſius, welcher ſeine Werke in 2 Folianten herausgegeben hat, wollte noch einen dritten Band zufügen.

Dieſer ſollte die Scholien zu dem Dionyſius Areopagita enthalten; nicht allein die kürzern, welche bei den Werken des Dionyſ. gedruckt ſind, ſondern auch weitläufigere zum 4 Briefe an den Cajus, welcher eine beſondere Bedeutung für die monotheletiſchen Streitigkeiten hatte. Die kürzern Scholien ſcheinen wenigſtens nicht alle vom Maximus zu ſein. Vergl. Lequien diss. Damascenicae in ed. Joh. Damasc. fol. 38 b sqq.

1) Quaest. in script. qu. 1 p. 15.

2) Die allegoriſche Auslegung herſcht beim Maximus im höchſten Grade vor. Was iſt einer Auslegung unmöglich, welche es zur bildlichen Ausdrucksweiſe der heiligen Überlieferungen rechnet, daß ſie die Tempora verwechſele?

Leben der Gegenwart von der Vergangenheit zeugen. Da iſt es nun die Kirche in ihrer gegenwärtigen und zeitlichen Geſtalt, das letzte Erzeugniß der göttlichen Offenbarung und Erziehung des Menſchengeſchlechts, welche auch vom Maximus als das Bild Gottes verehrt wird und für uns wirken ſoll wie Gott [1]. Faſt möchte man fürchten, dieſe Zeiten wären auf dem Wege aus der göttlichen Dreiheit eine göttliche Vierheit zu machen. Gewiß iſt es nicht ohne eine große Gefahr den Nachwirkungen der Vergangenheit in der Gegenwart, als wäre in ihnen nichts Krankhaftes zu beſorgen, unbedingt ſich zu überlaſſen.

Nur bei einem ſo wenig kritiſchen Sinn konnte Maximus in gläubiger Verehrung auch den Lehren des falſchen Dionyſius ſich hingeben. Er thut es mit einer Beſcheidenheit, welche auch zugleich ein zu tiefes Eingehn in das Einzelne ablehnt. Er hält ſeine Seele nicht für rein genug die Myſterien zu faſſen [2]; denn er habe noch nicht die wahre Furcht des Herrn, die wahre Tugend und Freiheit von allen leidenden Bewegungen der Seele erreicht, welche zur vollkommenen Einſicht verlangt würden; daher dürfe er auch den höhern und myſtiſchern Lehren ſich zu nahen nicht wagen; wer nach ihnen ſtrebe, der möge ſich an den heiligen Dionyſius den Areopagiten wenden [3]. Auf dieſe Weiſe kann er denn auch wenigſtens das Anſtößigſte in der Lehre des Areopagiten entfernen.

---

[1] Mystag. 4 p. 494.

[2] Quaest. in script. qu. 11 p. 29.

[3] Mystag. 24 p. 526 sq.

Wir finden bei ihm nichts von jener Emanationslehre, welche nur durch viele Mittelglieder mit Gott uns zuſammenhangen läßt, nichts davon, daß wir durch unſere Natur abgehalten werden ſollten über den Grad des Daſeins hinauszubringen, welcher uns von der wahren Vollkommenheit ausſchließt, vielmehr wird uns eine Erkenntniß Gottes verſprochen, welche der Erkenntniß der Engel gleicht[1], ja eine Vergötterung ſollen wir erwarten durch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in uns, jedoch nicht ohne unſern freien Willen, in welcher wir Gott wahrhaft erkennen ſollen[2]. Zwar finden wir auch beim Maximus die Anpreiſungen des verborgenen Weſens; er mag die tiefern Geheimniſſe nicht der Schrift anvertrauen[3]; zwar ſtellt er den Begriff Gottes, nicht anders, als der falſche Dionyſius, über alles Sein und Nicht-Sein und über ein jedes Denkbare und Sagbare, über jede Bejahung und Verneinung und ſondert Bejahungen und Verneinungen ſo von einander, daß er meint, die Verneinungen über Gott wären wahrer, als die Bejahungen[4]; aber dergleichen Äußerungen ſind wir auch in einem andern Sinn zu finden gewohnt, als in jenem myſtiſchen, in welchem ſie vom Dionyſius dem Areopagiten vorgebracht wurden, und daß Maximus ſie nur im Sinn der ältern Kirchenväter nimmt, ſehen wir daraus, daß er auch die Seele unerkennbar nennt, doch zugleich hinzufügt, daß ſie durch ihre Werke erkannt werde [1]. So iſt er auch weit davon entfernt zu behaupten, Gott verberge ſich nur in ſeinen Werken, ſondern hält an dem Satze feſt, daß die göttlichen Gedanken im Verborgenen in der Schöpfung und Vorſehung durch Zeichen ſich uns zu erkennen geben [2]; die phyſiſche Verſchiedenheit der Geſchöpfe ſoll nicht ihre Einheit verbergen, ihre Eigenthümlichkeit nicht mächtiger ſein zur Trennung, als die liebevolle Verwandtſchaft, welche ihnen myſtiſch vermöge ihrer Einigung eingepflanzt iſt [3].

---

[1] Ib. 23 p. 516; exp. in orat. dom. p. 347. ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους.

[2] Quaest. in script. qu. 6 p. 22; qu. 9 p. 25; qu. 22 p. 45.

[3] Ib. qu. 21 p. 44.

[4] Ib. qu. 25 p. 53 sq.; mystag. prooem. p. 492 sq.

Wir ſehen freilich hieraus auch, daß Maximus ebenfalls, wie der falſche Dionyſius, auf jene myſtiſche Einigung ſich ſtützt, durch welche wir mit Gott uns verbinden ſollen, und es geſchieht dies in der That in Ausdrücken, welche ſeine Neigung zum Myſticismus unzweideutig verrathen. Zwar ſoll unſere Seele durch die Erkenntniß zu Gott emporgeleitet werden; aber ſie ſoll auch nach der Erkenntniß alles Seiende und alle dem Seienden zugehörige Gedanken überſchreiten und ſich rein loslöſen von jeder eigenen Kraft, ſogar von der Kraft des überſinnlichen Denkens, um die Einigung mit Gott zu erleiden, welche über jeden vernünftigen Gedanken geht [4]. Doch unterſcheidet ſich die Denkweiſe des Maximus ſchon darin weſentlich von der Anſicht des falſchen Dionyſius, daß er die Einigung mit Gott als etwas betrachtet, was uns nicht in dieſem irdiſchen Leben zu Theil werden ſoll, ſondern der Vollendung unſeres Seins angehört. Er nennt ſie eine Wahrnehmung, welche dem zukünftigen Leben vorbehalten ſei, nachdem wir von jeder leidenden Gemüthsſtimmung, von jeder ſinnlichen Begierde frei geworden [1]). Wenn da zuletzt die vernünftigen Gedanken verſchwinden ſollen, ſo wird doch vorausgeſetzt, daß ſie zum Aufſteigen nöthig ſeien, und man darf alſo vermuthen, daß doch ihre Ergebniſſe noch bleiben ſollen, während nur das Unvollkommene, welches an ihnen iſt, aufhört und dem Vollkommenen Platz macht; denn Maximus findet an dem vernünftigen Gedanken eine Bewegung und ein Leiden, welches von ſeinem Gegenſtande ausgeht [2]). Von dieſem Leiden durch die weltlichen Dinge ſollen wir aber befreit werden und eine höhere Einigung mit Gott erleiden; ſo ſollen wir auch dem Wiſſen der Welt abſterben, damit wir in reiner Liebe, welche von ſinnlichem und weltlichem Begehren nichts weiß, Gottes theilhaftig werden. Dieſe Liebe Gottes ſoll aber auch nicht ohne Erkenntniß ſein [3]) und wir ſehen alſo wohl, daß ſeine Anſicht von der Einigung mit Gott eine ganz andere

---

[1] De an. p. 196.

[2] Quaest. in script. qu. 13 p. 20 sq.

[3] Mystag. 7 p. 506 sq. [illegible]

[4] Quaest. in script. prooem. p. 6. [illegible]

πάσης ἀπαλλάττηται καθαρῶς καὶ αὐτῆς πρὸς τὸ νοεῖν οἰκείας δυνάμεως πρὸς αὐτὸν πάθῃ τὸν θεὸν τὴν ἐκεῖ ἤγουν ἕνωσιν.

[1]) L. l.; ib. qu. 60 p. 210.

[2]) De carit. cent. III, 34; 39; 43.

[3]) Quaest. in script. prooem. p. 11 sq

iſt, als die vom falſchen Dionyſius empfohlene. Nach dieſem ſind wir durch unſer Sein mit Gott verbunden, wenn wir uns nur leidend den höhern Kräften hingeben, durch welche wir mit dem Höchſten zuſammenhängen; nach dem Maximus ſollen wir durch Erkenntniß und Entſagung der weltlichen Begierden zum Bewußtſein des Göttlichen gelangen, doch keineswegs ohne durch die verſchlungenen Wege des Lebens hindurchzugehn. In der That ſcheint dieſer Weg nicht eben anders von ihm gedacht zu werden, als ihn frühere Kirchenväter, beſonders Auguſtinus, ſich gedacht hatten. Nur zwei Punkte möchten verdächtig ſcheinen, theils daß in dieſen Beſchreibungen das leidende Verhalten der Seele zu Gott zu ausſchließlich hervorgehoben wird, theils daß Maximus dieſen Weg der Liebe einen abgekürzten Weg zum Heile nennt[1]). Dies ſind freilich eben die beiden Punkte, in welchen der Myſticismus auch in ſeiner gemäßigten Form vom Wahren abzuweichen pflegt.

Nur eine kurze Überſicht über die Lehren des Maximus von dem vernünftigen Leben und ſeinen Gründen kann uns zeigen, wie weit er hierin das Richtige getroffen oder verfehlt haben möge. Seiner Theologie liegt natürlich der Gegenſatz zwiſchen dem ewigen und unveränderlichen Weſen Gottes und zwiſchen der geſchaffenen Welt zum Grunde. Gott iſt nichts entgegengeſetzt; aber in der Natur des Geſchöpfes liegt der Gegenſatz, weil es ſein Weſen aus dem Nicht-Seienden hat und daher ſein

---

1) L. l. [illegible]

Weſen ſelbſt dem Nicht-Seienden entgegengeſetzt iſt. Jedes Geſchöpf hat von der Gnade Gottes alles, was es hat. Zu allem Guten beſitzt es nur die Fähigkeit es empfangen zu können. Das Werden iſt ihm alſo nothwendig [1]. Gott ſchafft daher nicht allein alle Dinge, ſondern ſeine Wirkſamkeit iſt auch ewig in allen Geſchöpfen gegenwärtig ohne Aufhören; als Vater iſt er Grund alles Seins, als Sohn führt er alles zum Daſein in ſchöpferiſcher Thätigkeit und als heiliger Geiſt bringt er alles zur Vollendung [2]. So ſchließt ſich Maximus an die Lehre der Griechiſchen Kirchenväter von der Dreieinigkeit an. In der Schöpfung hat nun Gott nur das Seiende geſchaffen; alles Seiende aber iſt gut, das Böſe beſteht nur im Nicht-Seienden [3]. Daher iſt auch der erſte Menſch ohne Böſes geſchaffen; er hat die Gnade von allen leidenſchaftlichen Bewegungen frei zu ſein. Als Geſchöpf jedoch iſt er dem Werden unterworfen, und da er durch ſeine eigene Thätigkeit des Guten theilhaftig werden ſollte, mußte er auch die Freiheit des Willens empfangen das Gute zu ergreifen. Durch dieſe Freiheit aber iſt er vom Guten abgefallen und hat dadurch ſeine Natur verdorben. Da ſind nun die Leidenſchaften, Luſt und Unluſt, Begierden und Furcht in ihm erwacht, und wie ſie aus der Sünde hervorgegangen, pflanzen ſie auch die Sünde unausbleiblich weiter fort. Indem Maximus dieſer Lehre der ältern Kirchenväter ſich anſchließt, unterſcheidet er auch zwiſchen den natürlichen Bewegungen der menſchlichen Seele und zwiſchen den Bewegungen der verdorbenen Sinnlichkeit. Ohne leidende Bewegung iſt die menſchliche Seele von Natur nicht; ſie iſt ihr angeſchaffen im natürlichen Begehren, indem die Seele in der Wechſelwirkung der Dinge ſich zu erhalten ſtrebt; da begleiten auch Luſt und Unluſt, Begierde und Furcht gleichſam im natürlichen Pulsſchlag des Lebens, wie Aus- und Einathmen, wie Zuſammenziehung und Ausdehnung, das natürliche Daſein des Menſchen; aber dieſe natürlichen und unverdorbenen Bewegungen des Lebens, bei welchen auch ein Leiden iſt, will Maximus nicht Leidenſchaften genannt wiſſen, weil ſie ohne Sünde ſind und durch die Liebe Gottes leicht überwunden werden. Sie ſtreben nur nach dem Ziele der Natur, während die Leidenſchaften gegen die Natur ſind [1]. Indem wir nun aber den Leidenſchaften und durch ſie in natürlicher Folge auch weiterſort der ſündhaften Bewegung unterworfen worden ſind, iſt darum doch nicht alles Gute aus unſerer Seele verſchwunden, ſondern ein Same und Vermögen des Guten iſt uns geblieben, welches auch wieder wachſen und zuletzt durch die Auferſtehung ſeine von Natur ihm beſtimmte Größe und Schönheit empfangen ſoll [1]). Wir bemerken, daß Maximus vor dem Fehler ſich hütet den natürlichen Zuſammenhang im Leben des Menſchen irgendwie, ſei es auch durch eine völlig neue Schöpfung zu zerreißen. Vielmehr ſelbſt die Auferſtehung ſoll an das natürliche Wachsthum der unzerſtörbaren Kraft zum Guten ſich anſchließen. So iſt ihm auch die Strafe der Sünde eine natürliche Folge derſelben, der Teufel ſelbſt nur ein Werkzeug Gottes, ſein Feind, aber auch ſein Rächer, indem er die ſündigen Menſchen zu ihrer Strafe den Leidenſchaften und den Qualen der Sünde unterwirft [2]). Auch die Leidenſchaften ſind nicht etwas Neues in der Seele, ſondern nur eine Verkehrung des natürlichen Begehrens in uns. Alles dies oder vielmehr die Grundanſchauung, von welcher es ausgeht, hat er dem Gregorius von Nyſſa ſehr gut abgelauſcht. Auch die Wirkungen des heiligen Geiſtes erſcheinen ihm daher nur als Erregungen der natürlichen Kräfte in uns. Zwar bezeichnet er ſie auch als eine Schöpfung in unſerer Seele [3]);

---

[1] De carit. cent. III, 27 sqq.

[2] Quaest. in script. qu. 2 p. 16 sq. ὁ μὲν εὐδοκῶν, ὁ δὲ αὐτουργῶν, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐσιωδῶς τήν τε τοῦ πατρὸς ἐπὶ πᾶσι εὐδοκίαν καὶ τὴν αὐτουργίαν τοῦ υἱοῦ συμπληροῦντος. Doch wird Max. auch auf völlige Gleichheit der Hypoſtaſen hingetrieben. Dial. de trin. I p. 395.

[3] Quaest. in script. procem. p. 7 sqq.; anim. brev. ad eos qui dic. an. ante vel post corp. exist. 9. — τὸ κακόν, οὗ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει μόνον ἡ ἀνυπαρξία, οὔτινος ποιητὴν τὸν Θεὸν μήτε ἐννοεῖν ἡμῖν γένοιτο πώποτε. Abgedruckt in analect. nov. vet. patr. Ven. 1781.

---

[1] De carit. cent. I, 27; 35. πάθος ἐστὶ κίνησις ψυχῆς παρὰ φύσιν. Quaest. in script. qu. p. 15; qu. 21 p. 41 sq; 42 p. 91; disp. c. Pyrrho p. 166. Es hängt damit ſein Streit gegen die Monotheleten zuſammen. Chriſto kommt auch der menſchliche Wille zu, aber nur die natürliche Furcht, nicht die ſündhafte, die leidenſchaftliche Bewegung des Willens, weil er nur mit ſeinem Willen dem natürlichen Leiden ſich unterzieht.

---

[1]) Quaest. in script. 26 p. 62. — τὸ μὴ τῆς φύσεως ἀναιρεθῆναι τελείως διὰ παράβασιν τὸ σπέρμα καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ἀγαθότητος —, καθ' ἃς πάλιν λαμβάνουσα τὴν αὔξησιν εἰς τὸ πρέπον φυσικὸν διὰ τῆς ἀναστάσεως ἐπανάγεται μέγεθός τε καὶ κάλλος.

[2]) Ib. 26 p. 57 sq.

[3]) Dial. de trin. III p. 439.

aber mit dieſer Schöpfung ſoll es doch eine ſolche Bewandtniß haben, daß die Gnade des heiligen Geiſtes die Myſterien uns nicht enthüllen kann, wenn nicht die natürlichen Kräfte in uns ſind, welche die offenbarte Erkenntniß zu empfangen vermögen [1]). Sonſt würden wir ſagen müſſen, die Heiligen empfingen die Gaben des Geiſtes ohne ihre Einſicht. Der heilige Geiſt will allen das gewähren, was ihnen nützlich und paſſend iſt; wer ohne Leidenſchaft ſucht, der wird Gewährung finden; wer aber in ſchlechter Weiſe bittet, der wird nicht empfangen können. Wir ſehen, Maximus ſetzt hierbei jenen Samen des Guten, welcher durch die Sünde nicht vertilgt werden kann, in der Seele voraus, welche des Guten theilhaftig werden ſoll. Die Gnade des Geiſtes denkt er ſich nicht gleich jener heidniſchen Begeiſterung, in welcher die Natur, die Kraft des Begeiſterten außer Thätigkeit geſetzt wird; ſondern ſie belebt dieſe Kraft nur von neuem, welche durch widernatürliche Leidenſchaft geſtört worden war, indem ſie den natürlichen Gebrauch der Kräfte durch den Gedanken der göttlichen Dinge zu friſcher Thätigkeit erweckt [2]). Zur Heiligung des Menſchen gehört das natürliche Vermögen der Vernunft, ohne welches ſie nicht gewonnen werden kann. Aber auch von der andern Seite wird dazu die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes verlangt, ohne welche die Vernunft todt bleiben würde, wie ohne das Licht der Sonne das Auge nicht ſehen kann [1]. Der Menſch hat von Natur in der Schöpfung das Vermögen empfangen das Göttliche zu erforſchen; durch die Sünde iſt es nicht verloren gegangen, ſondern nur gleichſam vernagelt worden; die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes befreit es wieder [2].

---

[1]) Quaest. in script. qu. 59 p. 199. οὐ γὰρ ὅλως εἶπεν, ὡς μόνη καθ' αὑτὴν ἡ χάρις ἐνεργεῖ τοῖς ἁγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων χωρὶς τῶν τῆς γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων.

[2]) Ib. p. 201. καὶ τοῦ πνεύματος ἡ χάρις [illegible] τῆς φύσεως κατήργησε τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν τῇ χρήσει τῶν παρὰ φύσιν τρόπων [illegible] (αὐτ.) [illegible] τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν [illegible]

Wir ſehen alſo, daß die myſtiſche Richtung des Maximus doch keinesweges gänzlich unſere natürlichen Kräfte außer Thätigkeit ſetzen will. Aber gehen wir genauer in ſeine Äußerungen über die Beſtandtheile unſeres Lebens ein, ſo finden wir allerdings, daß er die Wirkſamkeit der natürlichen Kräfte in der Entwicklung unſerer Vernunft nicht hoch genug anſchlägt. Dies zeigt ſich darin, daß er mancherlei, was zur Ausbildung des vernünftigen Lebens uns nothwendig ſcheint, als etwas Überflüſſiges betrachtet, ja als etwas Schädliches und der Leidenſchaft Angehöriges, anderes, was für uns den höchſten Werth hat, als etwas anſieht, was nur als Mittel geſchätzt werden dürfe. So iſt es mit der Phyſik, ſo mit dem praktiſchen Leben. Was er über dieſe Erzeugniſſe der Vernunft äußert, hat freilich keinen rechten wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang. Es fehlt ihm wohl nicht völlig der Gedanke, daß auch die niedern Entwicklungen der Seele in den höhern feſtgehalten werden müſſen, daß der Glaube nicht ohne Liebe, die Liebe nicht ohne praktiſche Thätigkeit ſein dürfe, daß auch das Überſinnliche nicht erkannt werden könne ohne das Sinnliche; aber wie dieſe Zweige des Lebens in einander eingreifen, darüber will ſich ihm doch keine haltbare Lehre ergeben[1]. Die praktiſche Vernunft erſcheint ihm nur als etwas Untergeordnetes; ſie wird durch das alte Teſtament bezeichnet, während das neue Teſtament das beſchauliche Eindringen in die Myſterien bedeuten ſoll[2]. Die ſinnliche Erkenntniß iſt ihm nur eine leidenſchaftliche Bewegung der Seele, welche zum Götzendienſt führe[3]; ſie bringt nur eine falſche Vorſtellung von den Dingen in uns hervor[4], und wenn es ſo ſein ſollte, ſo würden wir uns wohl nicht darüber zu wundern haben die Anweiſung zu empfangen, daß wir uns loslöſen ſollten vom Sinnlichen, um durch die Unwiſſenheit gegen das Weltliche uns der göttlichen Gaben würdig zu machen. Man wird nicht verkennen, daß in dieſen und ähnlichen Äußerungen eine Misachtung des weltlichen Lebens liegt, welche uns zur Abſonderung von

---

[1] Ib. p. 200. οὐκοῦν οὔτε ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργεῖ σοφίαν ἐν τοῖς ἁγίοις χωρὶς τοῦ ταύτην δεχομένου νοός, — — οὔτε γνῶσιν χωρὶς τῆς δεκτικῆς τοῦ λόγου δυνάμεως. — — οὔτε μὴν πάλιν ἓν τῶν ἀπηριθμημένων ἄνθρωπος κτήσεται κατὰ δύναμιν φυσικὴν δίχα τῆς χορηγούσης ταῦτα θείας δυνάμεως. Ib. p. 202.

[2] Ib. p. 199.

---

1) Man vergl. nur Mystag. 5 p. 503, wo fünf Grade der vernünftigen Entwicklung mit ihren fünf Energieen zuſammengeſtellt werden; gewiß eine der ſeltſamſten Verknüpfungen. Man ſ. auch quaest. in script. qu. 25 p. 53 sq.; qu. 27 p. 65; de carit. cent. I, 31; cent. III, 45.

2) Quaest. in script. 3 p. 18.

3) Ib. prooem. p. 9.

4) De anima p. 199.

der übrigen Welt auffordert und in dieſer den abgekürzten Weg zu Gott zu finden hofft.

Hiermit hängt nun in natürlicher Verknüpfung das Lob der Verneinungen zuſammen, das Lob der Reinigung, durch welche wir uns der göttlichen Gaben theilhaftig machen ſollen; aber es ſchließt ſich daran auch als weitere Folgerung an, was wir als den zweiten Punkt der myſtiſchen Anſicht bezeichnet haben, daß nur durch ein Leiden der menſchlichen Natur unſer Heil gewonnen werden ſoll. Denn bei der Leere, zu welcher wir durch die Reinigung und Verneinung des Weltlichen gelangt ſind, darf es doch nicht bleiben, an die Stelle des weltlichen Leidens muß nun aber ein göttliches Leiden treten, welches in der Liebe Gottes uns mit der göttlichen Natur erfüllt. Maximus, bemerken wir, iſt in der That erfüllt von den großen Verheißungen des Chriſtenthums; er verſpricht uns eine völlige Vereinigung mit Gott ohne Wandel, eine Erfahrung des Göttlichen in der Vereinigung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, des Maßloſen mit dem Maße, des Bewegten mit dem Unbewegten [1]). Dieſe ſoll eintreten, ohne daß unſere oder die göttliche Natur aufgehoben wird und ohne daß eine von beiden in ihrer Verbindung mit der andern irgend eine Verminderung erfährt. Deswegen iſt ihm die Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto von großem Gewichte, weil ſie das Vorbild unſerer Vereinigung mit Gott abgiebt; denn in Chriſto iſt die ganze Schöpfung mit Gott verbunden; er offenbart den innerſten Boden der väterlichen Güte und zeigt, wie Gott wahrhaft mit der menſchlichen Natur vereinigt ſein kann [1]). Uns erwartet im ewigen Leben eine ähnliche Verbindung des menſchlichen mit dem göttlichen Weſen; dieſe ſoll jedoch nicht als eine Ausbildung unſerer eigenen Natur, unſerer Vernunft, angeſehn werden, denn die Natur hat kein Vermögen das Übernatürliche zu faſſen; ſondern ſie wird betrachtet als eine Umbildung unſeres Weſens, indem uns das Höhere, Göttliche mitgetheilt wird; wir ſollen da eine Erhöhung über die Grenzen unſeres Weſens erfahren, in welcher wir nicht thätig ſind, ſondern leiden [2]). So weiß Maximus doch zuletzt den natürlichen Zuſammenhang in der Entwicklung des Menſchen nicht feſtzuhalten, obwohl er ihn ſonſt ſtandhaft vertheidigt. Seiner Anſicht nach führt die menſchliche Natur oder vielmehr überhaupt die Natur des endlichen Geſchöpfes nur zur Wiederherſtellung der verlorenen Reinheit, zur Entwicklung und zur Erkenntniß des Weltlichen; die höhere Weihe des Göttlichen aber muß uns in einer neuen Schöpfung mitgetheilt werden. So wirkt doch der Gradunterſchied, welchen die Emanationslehre des falſchen Dionyſius ſetzte, welchen aber auch ſo viele Andere als nothwendig für die Geſchöpfe betrachteten, in der Vorſtellungsweiſe des Maximus nach; nur weil ihn die Verheißungen des Chriſtenthums nicht beſtehen laſſen können, ſoll er durch eine neue Schöpfung überwunden werden.

---

[1]) Quaest. in script. qu. 6 p. 210. ἕνωσις γὰρ περιεποιήθη τῶν αἰώνων ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας καὶ κτίστου καὶ κτίσεως καὶ στάσεως καὶ κινήσεως. — — ἵνα περὶ τὸ πάντη καὶ οὐσίαν ἀκίνητον στῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα τῆς πρός τε αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως καὶ λάβῃ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν, τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.

---

[1]) L. l. p. 209 sq. τῆς αὐτῶν κατὰ φύσιν ἀσυνδέτου διαφορᾶς μηδεμίαν καθόλου ἐπάγονται μείωσιν. — — τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν φυσικὴν διαφορὰν ἀπαθῆ διασώζων. — — τὸν ἀδύτατον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερὸν καταστήσας.

[2]) Ib. qu. 22 p. 46 sq. ἐν δὲ τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις πάσχοντες τὴν πρὸς τὸ θεοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν οὐ ποιοῦμεν, ἀλλὰ πάσχομεν· καὶ διὰ τοῦτο οὐ λήγομεν θεοποιούμενοι. ὑπὲρ φύσιν γάρ τότε τὸ πάθος ἐστὶ καὶ μηδένα λόγον ἔχον ὁρίζοντα τῆς εἰς ἄπειρον τῶν τοῦτο πασχόντων θεουργίας. — — καὶ πάσχομεν, ἡνίκα τῶν ἐξ οὐκ ὄντων τελείως τοὺς λόγους διελθόντες, εἰς τὴν τῶν ὄντων ἀγνώστως ἔλθωμεν αἰτίαν καὶ συγκαταπαύσωμεν ταῖς φύσει πεπερασμέναις τὰς οἰκείας δυνάμεις, τοῦτο γενόμενοι, ὅπερ τῆς κατὰ φύσιν δυνάμεως οὐδαμῶς ἐστι κατόρθωμα, ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν. Ib. qu. 54 p. 157

Die Lehre des Maximus von der Einigung aller Dinge mit Gott führt ihn folgerichtiger Weiſe auch zur Lehre von der Wiederbringung aller gefallenen Seelen. Er hatte dieſe Lehre beim Gregorius von Nyſſa gefunden [1]) und konnte ſie nicht anders als billigen, da ſie mit ſeiner Lehre, daß alle Dinge mit Gott durch ſeinen Sohn vereinigt würden, in der beſten Übereinſtimmung ſteht. Das Wort Gottes ſoll Allen Alles werden, um Alle zu retten [2]); am Ende der Welt ſoll eine allgemeine Erneuung des ganzen Menſchengeſchlechts ſtattfinden [1]). Was könnte auch dieſer Gnade Gottes Schranken ſetzen, da ſie die Kraft einer neuen Schöpfung haben ſoll? Gott läßt in Wahrheit niemanden frei, ſondern iſt mit Allen geeinigt, ſoll zuletzt aber Allen in einer vollkommenen Einigung beiwohnen. Doch tritt dabei natürlich die Bedenklichkeit ein, welche aus der entgegengeſetzten Seite ſeiner Denkweiſe ſtammt, daß dieſe Vereinigung doch nur in dem Maße geſchehn könne, in welchem die Geſchöpfe derſelben würdig ſind; da bringt die Vereinigung bald Luſt, bald Schmerzen [2]). Doch die Seele ſucht immer Ruhe und weil ſie dieſelbe nirgends anders finden kann, als bei Gott, endet ihr Suchen nicht eher, als bis ſie Gott gefunden hat. Da ſoll die Seele ihren Körper wieder erhalten, und aller ihrer Tugenden und auch ihrer abgefallenen Kräfte ohne Erinnerung an ihre frühern Übel, zu völliger Geſundheit wiederhergeſtellt, theilhaftig werden [3]).

---

[1]) Quaest. et dub. 13 p. 304. Die Apologie für den Gregorius von Nyſſa über die Wiederbringung der Dinge, welche Caracciolus im Anhange zu ſieben ungedruckten Briefen des Gregorius von Nyſſa (Flor. 1731) hat abdrucken laſſen, iſt nichts als dieſe Quäſtion.

[2]) Quaest. in script. 47 fin. p. 108.

Wir können in den Lehren des Maximus einen Nachhall der Philoſophie, welche in der Griechiſchen Kirche ſich ausgebildet hatte, nicht verkennen; aber der myſtiſche Charakter, welchen dieſe Lehren an ſich tragen, verkündet

---

1) Exp. in Ps. LIX p. 335.

2) Quaest. in script. 59 p. 203. ὁ θεὸς φησὶ κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἑνούμενος· καὶ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἑκάστου ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ θεὸς τοῖς πᾶσιν ἑνούμενος — — τὴν αἴσθησιν ἑκάστῳ παρέχεται, ὡς ἐστιν ἕκαστος ἐφ' ἑαυτοῦ διασκευασμένος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πᾶσιν ἑνοῦσθαι μέλλοντος κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων.

3) Quaest. et dub. I. 1. Die Stelle iſt ſehr dunkel. Man vergl. Neanders Kirchengeſch. III S. 352 Anm. 2.

uns doch ohne Zweifel eine Abnahme des wiſſenſchaftlichen Beſtrebens und läßt deswegen das weltliche Leben, in welchem wir uns bewegen, nur in der trüben Geſtalt einer ungenügenden Offenbarung Gottes erblicken. Dies iſt an dem Charakter der Auffaſſungsweiſe, welche über alle Schriften des Maximus verbreitet iſt, auf das unzweideutigſte ausgeprägt. Schon oft ſind wir der ſymboliſchen Auslegung der heiligen Schrift begegnet. Sie muß uns überall als ein Zeichen erſcheinen, daß man im Texte weniger die Wahrheit, als ein Bild der Wahrheit zu finden erwarte. Beim Maximus iſt dieſe bildliche Deutung im ſtärkſten Maße vorhanden. Aber er deutet ſo nicht allein die heilige Schrift, ſondern die ganze Welt; überall ſieht er Symbole Gottes, wo er die unverhüllte Darlegung göttlicher Macht, Weisheit und Güte zu erkennen bemüht ſein ſollte. Alles verwandelt ſich ihm in Bild und Andeutung, während die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge nur wie ein Schatten vor unſern Augen verſchwindet. In dieſer Auslegung der großen und kleinen Offenbarung wird der verſtändigen und wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nur ein kleiner Raum verſtattet. Gewiß das war es nicht geweſen, was jene alten Kirchenväter wollten, wenn ſie uns aufforderten in der Schöpfung und in der heiligen Geſchichte die Erkenntniß Gottes zu ſuchen. Mochten ſie auch oft in ſchielenden Deutungen ſich ergehen; ſie hatten doch noch ein geſünderes Princip für die Unterſuchung aufrecht erhalten. Aber der Gebrauch dieſes Princips verfiel immer mehr, als man anfing die Schöpfung eben ſo in allegoriſchen Deutungen zu behandeln, wie die heilige Geſchichte. Da man ſo die

Wahrheit der Natur und der vernünftigen Entwicklung in Allegorien verwandelte, mußte der Werth der Wiſſenſchaften, welche die Wirklichkeit im Auge haben, immer tiefer herabſinken. Aber die Abſonderung des kirchlichen vom weltlichen Leben hatte zu einem ſolchen Ergebniſſe führen müſſen, indem dadurch auch die Gegenſtände, welche man noch für des Forſchens werth hielt, die Entwicklungen des kirchlichen Lebens nemlich, aus ihrem natürlichen Zuſammenhange herausgeriſſen und dadurch unverſtändlich wurden. Dabei war es denn auch unvermeidlich, daß die Vollendung unſeres Weſens weniger als die Frucht einer natürlich fortſchreitenden Entwicklung, mehr als eine übernatürliche Erhöhung, ja als eine neue Schöpfung ſich darſtellte. Je weniger dem Zuſammenhange des vernünftigen Weſens mit den weltlichen Dingen ein bejahender Sinn beigelegt wurde, um ſo mehr mußte er in myſtiſches Dunkel ſich hüllen, um ſo ausſchließlicher mußte das Überſchwengliche in unſerm Daſein und Leben geltend gemacht werden.

7. Johannes Damaſcenus.

Wenn wir nun in den vorherbetrachteten Männern nur die Beiſpiele eines allmälig ſich abſchwächenden wiſſenſchaftlichen Eifers erblicken konnten, ſo iſt dies in einem noch viel höhern Grade mit dem Johannes von Damaſcus der Fall. Das Leben dieſes Mannes fällt ſchon in die Zeiten, als durch die wachſende Macht der Arabiſchen Herrſchaft ein großer Theil des Morgenlandes dem Chriſtenthum verloren gegangen war. Er ſelbſt gehörte durch ſeine Geburt dieſem Theile an und ſoll unter den

Omajadiſchen Chalifen ein bedeutendes Staatsamt bekleidet haben. Doch iſt ſeine Geſchichte von vielen Fabeln entſtellt. Aus ſeinen Schriften ſehen wir, daß er Mönch war, einem Kloſter bei Jeruſalem angehörig, welches für die damalige Zeit geiſtige Bildung in einem nicht unbedeutenden Grade nährte. Für uns hat nur ſeine Wirkſamkeit als Schriftſteller für die Kirchenlehre einige Bedeutung. Dieſe gehört, was die Bewegungen der Zeit betrifft, hauptſächlich dem Bilderſtreite an, in welchem er die Verehrung der Bilder gegen die Kaiſer Leo den Iſaurier und Conſtantinus Copronymus um die Mitte des 8 Jahrh. vertheidigte. Es iſt charakteriſtiſch, daß von den Schriften, welche dieſen Streit betreffen, uns bei weitem mehr erhalten worden iſt, als von ſeiner Polemik gegen die Saracenen. In Zeiten des Verfalls finden die innern Streitigkeiten mehr Beachtung, als die äußern. Von größerer Wichtigkeit, als ſeine Polemik, iſt ſein Bemühen die Kirchenlehre als ein Ganzes zuſammenzufaſſen. In dieſem Sinne ſchrieb er ein umfaſſendes Werk unter dem Titel Quelle der Erkenntniß, welches für die Griechiſche Kirche ein herſchendes Anſehn gewonnen hat, aber auch von der Lateiniſchen Kirche fleißig benutzt worden iſt 1). Es beſteht aus drei Theilen, einer Dialektik, einer kurzen Überſicht über die ketzeriſchen Secten und einer dogmatiſchen Zuſammenſtellung der orthodoxen Glaubens-

---

1) Dies gilt beſonders vom 3 Theile de ſide orthodoxa, welchen der Pabſt Eugen der 3 um die Mitte des 12 Jahrh. in das Lateiniſche überſetzen ließ. Daher ſtammt die abweichende Eintheilung des Werkes in den bei den Griechen und den bei den Lateinern gebräuchlichen Ausgaben.

punkte. Der erſte und der dritte Theil ſind beſonders von Wirkung geweſen, jener, indem er die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Logik wenn auch nicht entſchied, doch als entſchieden ausſprach, dieſer, indem er das erſte Muſter einer vollſtändigen Glaubenslehre abgab.

Was den Charakter dieſer Schrift des Johannes von Damascus betrifft, ſo haben wir in ihr nur eine Sammlung zu erblicken, wie denn der Verfaſſer auch in andern Schriften nur als Sammler ſich erweiſt. Er will nichts aus ſich ſchöpfen, nicht allein in den heiligen Dingen, in welchen er die Offenbarungen des heiligen Geiſtes erwartet und dem Anſehn der heiligen Väter ſich hingiebt, ſondern auch in der weltlichen Wiſſenſchaft, in der Dialektik, will er nur die Früchte der frühern Unterſuchungen ſich aneignen[1]). Seine Sammlung entnimmt er hauptſächlich aus den Schriften der angeſehenſten Kirchenväter des Morgenlandes, der beiden Gregore und des Baſilius, aber auch aus dem Dionyſius dem Areopagiten, aus dem Nemeſius, dem Ariſtoteles und dem Porphyrius. Man ſieht das Bunte der Zuſammenſtellung, welches noch mehr dadurch in die Augen fällt, daß auch die Ordnung als ſehr willkürlich und oft durch fremdartige Einſchiebungen unterbrochen erſcheint. Wie ſeltſam nimmt es ſich aus, wenn Johannes ſechs oder mehr Erklärungen der Philoſophie neben einander ſtellt, von welchen keine begründet oder zu Folgerungen gebraucht wird, wenn er alsdann dieſen Erklärungen eine Eintheilung der Philoſophie an die Seite ſtellt, welche nach Ariſtoteliſchem Muſter gemacht iſt und daher auch die Theologie unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften aufzählt [1], nichts aber mehr preiſt als die Erkenntniß des Seienden und mit dem Ariſtoteles an die Wahrnehmung zunächſt uns verweiſt, damit wir durch ſie zu einer analogen Erkenntniß Gottes gelangen möchten [2]; denn Gott, von Natur unſichtbar, wird doch ſichtbar durch ſeine Thaten und aus der Schöpfung und Regierung der Welt erkannt [3]; wenn er aber auch mit allen dieſen Gedanken die Lehre des Dionyſius Areopagita für vereinbar hält, daß Gott über allem Sein und es daher paſſender ſei ihn durch die Verneinung alles Seienden zu bezeichnen, als durch irgend eine Ausſage, welche ſein Weſen ausdrücken ſollte; denn unerfaßlich ſeiner Natur nach laſſe ſich nur ſeine Unendlichkeit und Unerfaßlichkeit auffaſſen [4]. Es iſt wahr, der Lehre des falſchen Dionyſius geht Johannes Damaſcenus in ihre gefährlichen Geheimniſſe eben ſo wenig nach, als Maximus, aber nicht immer vermeidet er das, was jenen Geheimniſſen anhängt, in ſeine Sammlung aufzunehmen. So weiß er auch, obgleich zweifelnd, von den Ordnungen der Engel zu erzählen und wie das Licht der höhern auf die niedere Ordnung übergehe [5]. Nicht weniger ſeltſam als das

---

[1]) Dial. prooem. p. 4 sq. Lequien; 2 p. 9. *ἐρῶ τοίνυν ἐμὸν οὐδέν· τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι.*

---

1) Dial. 3.

2) Ib. 1.

3) De fide orth. 13 p. 151.

4) Ib. 4 p. 127 sq.

5) Ib. 17 p. 157.

Vorherbemerkte, iſt es, wenn Johannes über dieſelben Begriffe zu wiederholten Malen dieſelben oder auch verſchiedene Beſtimmungen vorbringt, aus keinem andern Grunde, als weil ſie in verſchiedenen Werken, aus denen er ſammelt, an verſchiedener Stelle vorkommen [1]), oder wenn er die Unterſuchung über die Ariſtoteliſchen Kategorien plötzlich unterbricht, um eine Reihe von Begriffserklärungen einzuſchieben, über die Natur, die Hypoſtaſe, Perſon und dergl. d. h. über Dinge, welche ihm eine beſondere Wichtigkeit wegen ihrer Bedeutung für die Kirchenlehre haben [2]). Der philoſophiſche und der theologiſche Sprachgebrauch laufen hiernach bei ihm ziemlich bunt durcheinander; zuweilen bemerkt er ihre Verſchiedenheit und alsdann kann er nicht umhin dem letztern den Vorzug vor dem erſtern zu geben und die Philoſophen einer unnützen Rednerei zu beſchuldigen [3]).

Was ſein Verhältniß zur alten Philoſophie betrifft, ſo denkt er ſie für ſeine Quelle der Erkenntniß zu benutzen, doch nur als ein Werkzeug, als eine Dienerin der Theologie oder der offenbarten Wahrheit. Er geſteht ihr zu manches Nützliche für die Seele gefunden zu haben, und dies dürfe der Chriſt gebrauchen, nachdem er den heidniſchen Irrthum davon abgeſondert habe. Deswegen ſoll ſie nicht vernachläſſigt werden, denn ein jeder Künſtler bedürfe der Werkzeuge und der Königin, der Theologie, gezieme es auch ihre Kammermädchen zu haben 1). Dagegen ſteht es ihm fern der Philoſophie für ſich ſelbſt irgend einen Werth zuzugeſtehn. Zwar könnte es auf einen ſolchen Werth zu zielen ſcheinen, wenn er vom Baume der Erkenntniß ſagt, daß er die Erkenntniß ſeiner ſelbſt und der Natur bezeichne, welche eine ſchöne Sache ſei und zur Erkenntniß des Schöpfers führe, denn wenn er auch hinzuſetzt, daß ſie nur den Feſten im Glauben zum Guten ausſchlage, den Schwachen im Glauben dagegen ſchädlich werden könne 2), ſo ſcheint dies doch wenigſtens unter der Bedingung des Glaubens den phyſiſchen und pſychologiſchen Erkenntniſſen einen eigenen Werth beizulegen. Aber er erklärt auch, daß die natürliche Erkenntniß nur ein pſychiſches und dämoniſches Werk ſei, welches zu nichts als zum Unglauben führe; denn das Göttliche ſei über der Natur und überſteige jeden Gedanken; wer daher mit menſchlichen und natürlichen Überlegungen an die Unterſuchung über daſſelbe gehe, und forſche, wie die Geſchöpfe aus dem Nichts geworden ſeien und warum Gott die Welt geſchaffen habe, der ſtürze ſich nur in gänzliche Rathloſigkeit; dem Glauben dagegen ſei alles leicht

---

[1]) So wird über den Begriff der οὐσία einmal nach dem Porphyrius, das anderemal nach dem Ariſtoteles geſprochen. Dial. 4 u. 39. Da begegnet es ihm, daß er zweimal in einem Athem ſich widerſpricht, indem er die Subſtanz (οὐσία) als πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν definirt, von Gott aber, welcher nach dieſer Definition allein Subſtanz ſein würde, ſagt, er ſei οὐσία ὑπερούσιος, und nun auch jedes Geſchöpf eine οὐσία nennt. Es iſt dies bekanntlich auch der Widerſpruch des Carteſius; er entſteht daher, daß die Definition vom Ariſtoteles iſt, die Anwendungen aber theils aus Platoniſcher, theils aus chriſtlicher Lehre entnommen werden.

[2]) Z. B. Dial. 40 sqq.

[3]) Ib. 30.

---

1) Ib. 1.

2) De fide orth. 25 p. 176.

und eben[1]). Daher ſind alle dieſe phyſiſchen und ſelbſt die ethiſchen[2]) Unterſuchungen dem Johannes Damaſcenus nur von ſehr untergeordnetem Werth. Dies iſt ein noch viel nakterer und weniger begründeter Myſticismus als der, welchen wir beim falſchen Dionyſius gefunden haben. Doch läßt er einen Gebrauch der Philoſophie für die formale Richtigkeit der Lehre zu und zu dieſem Zwecke will er von der alten Philoſophie die Dialektik ſich zu Nutze machen, welche er nach Porphyr's Einleitung und nach dem Organon des Ariſtoteles auseinanderſetzt. Zwar nimmt er auch von phyſiſchen und anthropologiſchen Lehren etwas in ſeine Sammlung auf, aber nur aus dem Nemeſius, deſſen Lehren er als etwas dem Chriſtenthume angehöriges betrachtet. Wenn er daher ſagt, er wolle das Beſte, was bei den Griechiſchen Weiſen ſich finden laſſe, ſeinem Werke einverleiben[3]), ſo meint er damit nur die Dialektik. Dieſe erſcheint ihm als ein brauchbares Werkzeug für die Theologie, ſo wie er überhaupt von dem logiſchen Theile der Philoſophie ſagt, daß er mehr ein Werkzeug, als ein Theil der Philoſophie ſei, denn er werde zu allen Beweiſen gebraucht[4]).

Wenn er ihn nur fleißiger zu Beweiſen gebraucht hätte. Aber unterſuchen wir ſeine Glaubenslehre, ſo finden wir auch in ihr nur wenig für die wiſſenſchaftliche

---

[1]) Ib. 74 p. 263.

[2]) Wie dürftig iſt das, was er über die Tugenden ſagt. De virt. et vit. p. 509 sqq.

[3]) Dial. prooem. p. 4.

[4]) Ib. 3 p. 10.

Forſchung geleiſtet. Schon daß er ſeine Unterſuchung über die Ketzereien, wenn man einen trocknen Auszug, keineswegs aus den erſten Quellen geſchöpft, eine Unterſuchung nennen kann, von der Darſtellung der Lehren abgeſondert hat, ohne auch nur auf eine gründliche Widerlegung der Ketzer es abgeſehn zu haben, kann uns keine günſtige Meinung von ſeinem Verfahren erwecken. Wenn wir aber finden, daß er faſt alle ſeine Lehren nur auf das Anſehn früherer Kirchenlehrer ſtützt, ſo ſehen wir wohl, daß ſein Gebrauch der Logik zu den Zwecken der Theologie nur ein ſehr beſchränkter iſt. Man darf ſagen, daß er die Dialektik, daß er die Darſtellung der Ketzereien ſeiner Glaubenslehre vorausſchickt, iſt auch nur eine Sache der Überlieferung. Er will dieſe Ergebniſſe der geiſtigen Arbeit, welche frühere Zeiten gebracht hatten, bei ſeinen Mönchen nicht ganz in Vergeſſenheit gerathen laſſen, ſo wie er auch zu demſelben Zwecke ſeiner Theologie eine Art von Aſtronomie und von phyſiſcher Geographie eingeſchaltet hat 1). Überdies findet ſich bei ihm allerdings auch ein Anfang davon die Lehren der Kirche, mit einigen Beweiſen verſehn, in einem verſtändlichen Zuſammenhange darzuſtellen, aber doch nur ein ſehr ſchwacher Anfang. So wie es ſpäter die Scholaſtiker thaten, ſo ſtellt er auch mehrere Beweiſe für einen und denſelben Lehrſatz zuſammen. So hebt er damit an mehrere Beweiſe für das Daſein Gottes beizubringen 2), fügt dann noch andere Beweiſe

---

1) De fide orth. 20 sqq.

2) Ib. 3.

dafür hinzu, daß es nur einen Gott gebe[1], hat aber dabei, wie es ſcheint, vergeſſen zu beweiſen, daß es nur ein Princip gebe; denn an einer viel ſpätern Stelle ſucht er noch gegen die Manichäer darzuthun, daß wir nicht zwei Principe, ein gutes und ein böſes, anzunehmen hätten[2]. In dem Zuſammenhange, welchen wir vorher angegeben haben, folgt alsdann auf die Lehre von der Einheit Gottes die Lehre von der Trinität, welche wieder mit einem Beweiſe verſehen wird, wenn man eine ſehr unvollkommene Vergleichung des göttlichen mit dem menſchlichen Weſen für einen Beweis gelten laſſen will[3]. Hierauf fallen auf eine geraume Zeit die Beweiſe aus und nur ſehr ſparſam findet ſich in der Folge einer oder der andere wieder ein, wenn etwa ein noch lebendiges polemiſches Intereſſe, wie gegen die Monophyſiten[4], dazu aufferdert die Behauptungen nicht gar zu nackt aufzuſtellen, oder wenn Johannes eine Stelle aus dem Nemeſius abſchreibt, in welcher auch ein Beweis für die Freiheit des Willens vorkommt[5]. Von dieſer Art ſind überhaupt die Beweiſe unſeres Kirchenvaters; ſie haben nichts ihm Eigenes, nur aus ältern Schriftſtellern ſind ſie entlehnt. Auch der Inhalt entſpricht dieſer Form. Zuweilen finden wir in dieſer Quelle der Erkenntniß die tiefern Gedanken der frühern Philoſophen. Da klingt noch einmal der Gedanke an, daß die Schöpfung und Vollendung der Dinge uns dazu nöthige Gott, den in ſich ſeienden Vater, welcher alles in ſeinem Gedanken umfaßt, zu unterſcheiden von ſeinem Worte, welches den Gedanken der Schöpfung vollzieht, und von dem heiligen Geiſte, welcher alles vollendet[1]; da wird auch die Nothwendigkeit eingeſehn, daß derſelbe Sohn Gottes, welcher den Menſchen ſchuf, auch ſeine Kräfte zum Guten wiederherſtellen müſſe[2]; da wird anerkannt, daß der Menſch nicht dem Namen, ſondern der Sache, der Wahrheit nach, d. h. an Güte, Weisheit und Kraft Gott gleich ſein oder werden ſolle, doch alles dies nicht von Natur, wie Gott, ſondern nur durch göttliche Güte habe und nur dadurch vollkommen werde, daß Gott ihn zu ſeinem Sohn annehme[3]. Solche Gedanken zeigen nun wohl, daß die frühere Philoſophie nicht ganz verloren gegangen iſt; wenn wir aber zugleich bemerken, daß ſie nur wie ſeltene Spuren eines tiefern Verſtändniſſes unter einer Maſſe äußerer Überlieferungen vorkommen und daß ſie eben da ſich nicht finden, wo man ſie erwarten ſollte[4]; ſo kann man dieſe Gedanken auch nicht zu hoch anſchlagen; es fehlt ihnen unſtreitig die Kraft in ihrer vollen Bedeutung, durch das Ganze der Lehre durchdringend ſich geltend zu machen.

---

[1] Ib. 5.

[2] Ib. 93.

[3] Ib. 6 sq.

[4] Ib. 47.

[5] Ib. 39.

---

[1] Ib. 16.

[2] Ib. 67 p. 255.

[3] De dial. 31 p. 39.

[4] Wo von der Trinität z. B. ausführlich die Rede iſt und der Beweis für ſie geführt wird, findet ſich nur die äußerliche Überlieferung der Begriffe. De fide orth. 6 sqq.

Betrachten wir dieſe Zuſammenſetzung der Werke des Johannes Damaſcenus, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß er ſein Anſehn bei der ſpätern Zeit nicht durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt, ſondern durch ſeinen Fleiß gewonnen, durch einen Fleiß überdies, welcher nur ſehr herabgekommenen Zeiten gefallen konnte. Er wurde eine Fundgrube für die dürftige Gelehrſamkeit, welche die Griechiſche Kirche ſeit dem 8 Jahrhunderte nährte, nachdem ſie durch die verheerenden und beſonders für die Wiſſenſchaften verderblichen Streitigkeiten über die Verehrung der Bilder zerrüttet worden war. Jetzt mußte es ihr erwünſcht ſein eine kurze Zuſammenſtellung des Brauchbarſten und Unentbehrlichſten aus der alten Philoſophie und aus der kirchlichen Lehre ſtatt aller andern Literatur benutzen zu können. Erſt im neunten Jahrhunderte kamen die Wiſſenſchaften wieder etwas mehr zu Ehren; aber ein Jahrhundert der innern Zwietracht hatte nicht zu erſetzende Verwüſtung angerichtet und die Glückſeligkeit der Zeiten war doch nur ein äußerer Schimmer. Ein Staat, wie das Griechiſche Kaiſerthum, welcher nur durch Gewandtheit in den Geſchäften, in nützlichen Künſten, durch äußerlichen Glanz und Überlegenheit in Benutzung der Umſtände ſich zu erhalten wußte, eine Kirche, die ohne innere Würde den Ränken der Politik diente, ein Volk, welches nur durch beſtändige Zuflüſſe von Fremden die abgehenden Kräfte ſeines mühſamen Alters friſtete, gewiß dieſe Dinge boten für ein kräftiges Leben der Wiſſenſchaft keinen Boden dar. Wir hören zwar noch von Griechiſchen Philoſophen der ſpätern Zeit; aber es ſind nur dürftige Nachklänge der frühern Philoſophie.

was ſie vernehmen laſſen. Eine Zeit, welche einen Johannes Damaſcenus zu ihrem Hauptführer erwählt hatte, konnte in der Philoſophie keine Früchte bringen.

Zweites Kapitel.

Verfall der Philoſophie in der abendländiſchen Kirche.

Wenn unſere Leſe aus der Philoſophie der morgenländiſchen Kirche ſeit dem 5 Jahrhunderte nicht ſehr reich ausgefallen iſt, ſo haben wir doch noch weniger zu erwarten, wenn wir in der abendländiſchen Kirche vom Tode des Auguſtinus an eine ähnliche Muſterung anſtellen. Denn außerdem, daß dieſelben Urſachen, welche im Morgenlande zum Verfall der Philoſophie wirkten, auch im Abendlande vorhanden waren, trat in dieſem auch noch in einem ſtärkern Maße die bittere Noth hinzu, welche durch die Völkerwanderung über das Römiſche Reich und die orthodoxe Kirche gebracht wurde. In Africa unterdrückte bald die Vandaliſche Herrſchaft alles, was bisher für die Wiſſenſchaften hier geſchehn war; in Spanien, Frankreich, Italien waren ſchon früher die philoſophiſchen Studien ſehr wenig fruchtbar geweſen, jetzt durch das Eindringen und die Herrſchaft einer fremden Bevölkerung mußten die wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen noch mehr herabſinken. Es gehörten Jahrhunderte dazu, ehe aus der gemiſchten Bevölkerung, welche in dieſen Ländern ſich bildete, ein neues wiſſenſchaftliches Leben ſich entwickeln konnte.

Aus dem vorhergehenden Abſchnitte unſerer Geſchichte zogen ſich in die Zeiten, von welchen wir jetzt zu reden haben, die Streitigkeiten über die Prädeſtinationslehre herüber, indem die Lehre des Auguſtinus, wie ſchon früher bemerkt, doch keinen unbeſtrittenen Sieg über die ihr entgegenſtehenden Überzeugungen gewinnen konnte. In Frankreich beſonders behauptete ſich die ſogenannte Semipelagianiſche Lehre, anfangs ſogar ſiegreich, bis in das 6 Jahrhundert und wurde auch alsdann nur äußerlich und nicht vollſtändig beſeitigt, nicht aber durch wiſſenſchaftliche Gründe beſiegt. Ihrem Weſen nach war ſie dem Auguſtinismus näher verwandt, als dem Pelagianismus, und ſuchte nur die anſtößige Härte in der Lehre über die Ohnmacht des ſündhaften Willens und über die abſolute Gnadenwahl zu mäßigen. Für die Geſchichte der Philoſophie ſind dieſe Streitigkeiten an ſich von keiner Bedeutung, indem philoſophiſche Begriffe dabei am wenigſten in Anſpruch genommen wurden. Nur ein Nebenpunkt des Streites, der aber in die Entſcheidung desſelben nicht eingriff, kann einen Augenblick unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehn.

In der Lateiniſchen Kirche ſind wir gewohnt eine etwas ſinnlichere Vorſtellungsweiſe zu finden, als in der Griechiſchen. Zwar die Lehre eines Tertullianus, daß Gott körperlich ſei, hatte verſchwinden müſſen, als die Trinitätslehre ſich ausgebildet und auf das Überſchwengliche im Begriff Gottes gedrungen hatte; aber einer der Männer, welche zum Siege der Trinitätslehre in der Lateiniſchen Kirche am meiſten beigetragen haben, Hilarius, Biſchof von Poitiers, in der Mitte des vierten Jahrhunderts behauptete nun doch, daß alles außer Gott, jedes Geſchöpf alſo körperlich ſei [1]. Dieſe Lehre, gegen die Unkörperlichkeit der Seele gerichtet, ging auch auf die Semipelagianer über. Wir finden ſie bei dem Caſſianus welcher als Urheber der Semipelagianiſchen Lehre angeſehn wird, beim Fauſtus, Biſchof von Regium in Gallien, welcher nach der Mitte des 5 Jahrhunderts als Haupt der Semipelagianer das Meiſte zum vorübergehenden Siege ſeiner Partei beitrug, auch beim Gennadius gegen das Ende des 5 Jahrhunderts [2]. Was dieſe Männer für ihre Meinung vorbrachten, iſt faſt nur gelegentliche Äußerung und von wiſſenſchaftlicher Seite nicht ausgeführt. Es erklärt ſich aber leicht aus der Beſchaffenheit der Auguſtiniſchen Lehre, daß dieſe nicht im Stande geweſen war die materialiſtiſchen Vorſtellungen von der Seele ganz zu beſeitigen, weil ſie den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nicht zu völliger Deutlichkeit gebracht hatte. Es wird genügen, wenn wir hier die Gründe des Fauſtus für ſeine Meinung anführen, weil er noch am weitläuftigſten die Streitfrage behandelte. Der Stand der Frage wird ſogleich zu Anfang dadurch verwirrt, daß Körper und Seele als ganze Geſchöpfe oder Subſtanzen für ſich gedacht werden und die Frage nun die Geſtalt gewinnt, ob ein Geſchöpf unkörperlich ſein könne, ſei es Menſch oder Engel, was denn freilich etwas anderes iſt, als die Frage, ob die Seele unkörperlich ſei. Doch in dieſem Punkte iſt die Verwirrung auf beiden Seiten.

---

1) Claud. Mam. de statu an. II, 9 p. 140 c. not. Barth.

2) Wiggers pragm. Darſt. des Auguſt. und Pelag. II S. 61 f; S. 229; 354; 356.

Die Gründe, welche zur Verneinung führen, ſchließen ſich zum Theil an die Lehre an, daß Gott als die Grundlage aller Dinge die Materie geſchaffen und aus ihr allen Dingen ihre Form gebildet habe. Hierbei wird alsdann vorausgeſetzt, daß alles Materielle körperlich ſei, eine Vorausſetzung, welche lange Zeit der Standpunkt der Frage geblieben iſt, doch in damaliger Zeit keinesweges allgemein zugegeben wurde. Andere Gründe ſind, daß Gott allein es zukomme unbegrenzt zu ſein, daß aber alles Begrenzte ein örtliches und mithin körperliches Sein haben müſſe, und daß nur der Begriff Gottes unter keine Kategorie falle, während allen Geſchöpfen Qualität und Quantität zukomme und mit der letztern auch ein räumliches und körperliches Daſein. Alle dieſe Gründe ſind von einer Vergleichung Gottes mit den Geſchöpfen hergenommen; zu ihnen geſellt ſich nur einer, welcher vom Verhältniſſe der Seele zum Leibe ausgeht und daher zu einer genauern Unterſuchung dieſer Begriffe hätte führen können. Fauſtus findet nemlich, daß die Seele im Leibe eingeſchloſſen ſei und in ihm wirkſam nothwendig ein räumliches und körperliches Sein haben müſſe. Aber er geht in eine genauere Unterſuchung hierüber nicht ein, ſo wie überhaupt ſeine Beweiſe nur ſehr unbeholfen vorgetragen ſind, ohne daß irgendwo die philoſophiſchen Grundſätze von der geſchichtlichen Überlieferung abgeſondert hervorträten [1]).

1. Claudianus Mamertus.

Eine philoſophiſchere Geſtalt hat die Widerlegung dieſer Gründe, welche Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu

---

[1] Fausti ep. 16 in Canisii lect. ant. p. 363 sqq. Basn.

Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts dem Briefe des Fauſtus entgegenſetzte, in welcher dieſer ſeine Lehre von der Körperlichkeit der Seele auseinandergeſetzt hatte. Doch wird man nicht erwarten dürfen, daß die obſchwebende Frage zu einer gründlichen Entſcheidung gebracht werden wäre; hierzu hätte eine genauere Unterſcheidung zwiſchen Körper und Geiſt, zwiſchen Leib und Seele, eine tiefere Unterſuchung über ihr Verhältniß zu einander gehört, als dieſem Zeitalter zuzumuthen war. Wir müſſen ſchon zufrieden ſein, wenn wir finden, daß Claudianus Mamertus die Gründe ſeines Gegners im Ganzen in einer beſſern Ordnung ſich zu entwickeln weiß, als dieſer ſelbſt ſie vorgetragen hatte, daß er alsdann von ſeinem Geſichtspunkte aus ſie zu ſchwächen oder zu widerlegen verſteht und ſich hierin als einen nicht ungeſchickten Schüler des Auguſtinus beweiſt[1]. Wir wollen nicht ſagen, daß Auguſtinus nicht tiefer in die Frage eingedrungen ſein würde, wenn er ſie mit ſeinem polemiſchen Geiſte einmal beſonders zu bearbeiten gehabt hätte. Es läßt ſich der Verfall philoſophiſcher Forſchung in der Unbeholfenheit, mit welcher Claudianus ſeine Begriffe handhabt, nicht wohl verkennen[1]; aber ſeinem Gegner zeigt er ſich doch überlegen, und wir können ihm ein Bewußtſein der Grundſätze nicht abſprechen, von welchen ſeine Überlegenheit ausgeht.

---

[1] Als einen ſolchen zeigt ihn beſonders die Erklärung über die Kategorien in ihrem Verhältniſſe zu Gott, wobei der Begriff des habitus ganz wie beim Auguſtinus gefaßt wird (de statu an. I, 19 p. 63 Barth.) und die Eintheilung der Seele in memoria, consilium und voluntas, welche wir auch bei andern Anhängern des Auguſtinus finden. (Ib. I, 20 p. 65). Pflegen doch die am wenigſten entwickelten Gedanken der Lehrer am meiſten auf die Schüler überzugehn. Man hat auf das Neu⸗Platoniſche beim Claud. Mam. zu viel Gewicht gelegt; es geht größtentheils vom Auguſtinus aus. Doch iſt Claud. auch mit ältern Philoſophen nicht unbekannt, namentlich führt er die Pythagoreer Philolaus und Archytas, auch den Platon und Porphyrius an und hält überhaupt die alten Philoſophen höher, als Auguſtinus. Er nennt ſie lumine veritatis afflatos. Ib. II, 7 p. 129.

Die Schwäche ſeiner Beweiſe verräth ſich beſonders, wo er vom Für-ſich-beſtehen der Seele ausgeht. Es möchte ſcheinen, als könnte der Menſch mit größerem Rechte darauf Anſpruch machen ein für ſich beſtehendes Weſen zu ſein, als ſeine Seele; daher erklärt Claudianus, die Seele ſei der wahre Menſch[2], wobei offenbar der innere Menſch nach Auguſtiniſcher Ausdrucksweiſe mit der Seele verwechſelt wird. Als ſelbſtändiges Weſen betrachtet er die Seele als ein Geſchöpf im Gegenſatz gegen den Schöpfer und geſteht ſeinem Gegner zu, daß allein der Begriff Gottes unter keine der Ariſtoteliſchen Kategorien falle, nicht einmal unter die Kategorie der Subſtanz, weil dieſe nur das bedeute, wovon die übrigen Kategorien ausgeſagt werden[3], daß dagegen alle Geſchöpfe vermittelſt der Kategorien gedacht werden könnten. Dieß gilt alſo auch von der Seele; ſie würde Gott ſein, wenn ſie weder Qualität, noch Quantität hätte. Aber es ſoll doch von der Seele in einer geringern Ausdehnung gelten, als vom Körper, indem dieſer allen Kategorien unterworfen ſein ſoll, die Seele aber nicht allen, ſondern zwar der Qualität, aber nicht der Quantität. Der Begriff der Quantität wird nämlich vom Claudianus, wie von ſeinen Gegnern, nur in Beziehung auf das räumliche Daſein gefaßt und er glaubt daher der Folgerung nicht ausweichen zu können, daß die Seele räumlich und alſo auch körperlich ſei, wenn ſie Quantität haben ſollte [1]. Es iſt auffallend genug, in welche Widerſprüche er dadurch ſich verwickelt. Er muß eingeſtehen, daß auch von einer Größe der Seele geredet werden dürfe. Er erinnert ſich an den Spruch welchem er nicht weniger Gewicht beilegt, als Auguſtinus, daß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe; aber die Größe der Seele ſoll keine Größe ſein, weil ſie nicht räumlich gemeſſen werde, ſondern der Tugend oder der Einſicht nach; denn es komme bei ihr nicht darauf an, ob ſie über einen kleinern oder größern Raum ſich erſtrecke; die Seele eines Mannes, wie des Moſes, könne größer ſein als die Seele eines ganzen Volkes [2]. Doch kann man dieſe Widerſprüche dadurch entſchuldigen, daß ſie nur in einem unpaſſenden Sprachgebrauche und in einer unbehülflichen Darſtellungsweiſe gegründet ſind. Aber dieſer Fehler wird dadurch nicht verbeſſert, daß aus der Qualitätloſigkeit der Seele geſchloſſen wird, ſie halte die Mitte zwiſchen Gott und dem Körper, indem jener

---

[1] Sehr deutlich ſtellt ſich dies in der Recapitulation der Beweiſe dar. Ib. III, 14 p. 200 sqq.

[2] Ib. I, 5.

[3] Ib. 19 p. 63. Jam decima (sc. categoria), immo prima est ipsa substantia, de qua haec praedicamenta texuntur.

---

1) Ib. 19 p. 62 sq. Quamlibet, ubi localitas non est, quantitas esse non possit, quia ita sibi mutuo haec eadem nexa sunt, ut aut utrumque in aliquo esse possit aut neutrum. Ex illis Aristotelicis categoriis nulli prorsus subjacet essentia divina. Rursus anima humana non omnibus subjacet. Porro corpus quodlibet subjacet omnibus. Ib. 20; III, 12 p. 198.

2) Ib. I, 20 p. 64; II, 3 p. 109 sqq; 5 p. 119.

ohne Qualität und Quantität, dieſer durch beide, die Seele aber nur durch Qualität, nicht durch Quantität beſtimmt ſei 1). Offenbar wird hierin der weſentliche Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf bei Seite geſetzt. In ähnlicher Weiſe verfährt Claudianus, indem er Gott eine ſtehende (stabilis motus), der Seele eine nicht räumliche, dem Körper eine räumliche Bewegung beilegt, weil er zwar nicht leugnen kann, daß die Seele zeitlich ſich verändere und ihre Qualität wechſele, aber einen Vorzug derſelben vor dem Körper darin findet, daß ſie nicht wie dieſer außer der zeitlichen auch der räumlichen Bewegung unterworfen ſei 2). Alle dieſe Gedanken hängen damit zuſammen, daß Claudianus mit dem Auguſtinus darauf dringt, daß die Welt vollſtändig ſein und daher alle Grade des Daſeins in ſich umfaſſen müſſe, und dabei verlangt, daß zur Erfüllung und Verherrlichung des Ganzen auch die Gegenſätze nicht fehlen dürften. Weil das unkörperliche Geſchöpf möglich war, mußte es geſchaffen werden; ſo wie Gutes und Böſes in der Welt nöthig ſind, ſo müſſen auch Körperliches und Unkörperliches in ihr ſich finden 3).

---

1) Ib. III, 12 p. 298. Jam de qualitate controversia non erit, cui animam subjacere non renui; quae scilicet, si, ut quantitatis, ita etiam qualitatis expers esset, profecto [enim] deus esset. Identidemque si, ut qualitati, ita etiam quantitati cederet, corpus esset. Nunc vero medioximum quiddam naturae incorporeae, sed creatae sortita, nec deus est, quoniam qualitatem habet, nec corpus, quia non habet quantitatem.

2) Ib. I, 18 p. 57; III, 6 p. 176.

3) Ib. I, 4 p. 25 sq. Semiplena benignitate usus esset (sc. deus), si semiplenum aliquid condidisset. Ib. I, 5 p. 26 sqq; II, 1; 2 p. 104.

Wenn aber das Unkörperliche für höher gehalten wird als das Körperliche, ſo ſtimmt das damit überein, daß die völlige Verneinung der Kategorien das Höchſte ſein würde. Je mehr von einem Dinge ausgeſagt werden kann, um ſo unvollkommener iſt es. Dieſe Anſicht hängt in der Tiefe damit zuſammen, daß eine jede Beſtimmung eine Beſchränkung iſt und daß wir alſo nur durch Verneinungen zum Höchſten gelangen können. Dieſe Richtung hält jedoch Claudianus nicht ausſchließlich feſt; auch die entgegengeſetzte Richtung macht ſich bei ihm geltend, welche in den Bejahungen das Weſen ſucht, indem das Böſe als das Nicht-Seiende angeſehn und die Ariſtoteliſche Stufenleiter der Dinge angenommen wird, nach welcher das Belebte beſſer als das Unbelebte, das Empfindliche beſſer als das Unempfindliche, das Vernünftige beſſer als das Unvernünftige iſt [1].

Als Grundſatz bei allen dieſen Unterſuchungen gilt es, daß die Seele einen höhern Grad des Seins inne habe, als der Körper. Daher wird die Annahme des Gegners getadelt, daß die Seele Luft ſei. Weil das Feuer ein beſſeres Element iſt als die Luft, ſo würde es paſſender ſein die Seele, wenn ſie Körper ſein ſollte, für Feuer zu halten [2]. Wenn die Seele Luft wäre, ſo würden auch die Pflanzen beſeelt ſein [3]. Auf dieſer Vorausſetzung beruht es auch, daß dem Gegner nicht zugegeben werden kann, die Seele werde von dem Körper umfaßt. Denn wenn auch das von einem Andern Umfaßte nicht nothwendig körperlich ſein muß, weil Gott denkend ſich ſelbſt umfaßt[1]); ſo meint doch Claudianus, das Umfaſſende ſei beſſer, als das Umfaßte, und behauptet daher, die Seele umfaſſe vielmehr den Körper, indem ſie ihn zuſammenhalte, denn wenn ſie ihn verlaſſe, werde der Körper aufgelöſt[2]), auch noch den Grund hinzufügend, daß die wahrnehmende Seele, wenn ſie im Innern des Körpers von dieſem umſchloſſen ſein ſollte, auch den innern Bau des Körpers wahrnehmen würde[3]). Wenn nun auch dieſe Gründe nicht ganz ohne Kraft ſind, ſo berühren ſie doch einen Punkt, die Verbindung von Körper und Seele, welcher bei der Anſicht, daß die Seele eine Subſtanz für ſich ſei, große Schwierigkeiten erregen mußte. In der Löſung derſelben zeigt ſich Claudianus ſeiner Aufgabe nicht gewachſen und iſt daher auch nicht im Stande die Anſicht ſeines Gegners zu widerlegen. Er hält nur an ſeiner Anſicht feſt, daß die Seele keine räumliche Größe habe, und glaubt daher auch ſogar von den Thätigkeiten, welche die Seele auf den Körper ausübt, behaupten zu dürfen, daß ſie nicht örtlich vollzogen würden. Die Seele belebt den Körper; das Leben aber ſoll nicht örtlich ſein[4]). Er kann zwar ſeinem Gegner nicht ableugnen, daß die Seele da iſt, wo ſie iſt; ſollte ſie überall ſein, ſo würde ſie Gott ſein; ſollte ſie nirgends ſein, ſo würde ſie nichts ſein; aber vom Körper ſoll ſie doch

---

[1] Ib. I, 21.
[2] Ib. 9.
[3] Ib. 21 p. 67.

---

1) Ib. 11 p. 41.

2) Ib. III, 3 p. 168.

3) Ib. 9 p. 187.

4) Ib. I, 21 p. 68. Constat igitur omnem vitam nec localiter abscedere a corpore, nec in corpore velut in loco esse, nec localiter corpori accedere.

dadurch ſich unterſcheiden, daß ſie, ſo wie Gott überall ganz iſt, wenigſtens im Körper, wo ſie iſt, ganz gegenwärtig iſt, während der Körper, als ein theilbares Ding, wo er iſt, immer nur in ſeinem Theile gegenwärtig iſt. Denn nicht ein Theil der Seele macht das Auge ſehen, nicht ein anderer Theil der Seele belebt den Finger, ſondern ganz ſieht ſie im Auge, ganz fühlt ſie im Finger[1]). Es iſt alſo die Einfachheit der Seele, welche er der Theilbarkeit des Körpers entgegenſetzt und nicht ungeſchickt zu benutzen weiß, um den Unterſchied zwiſchen beiden deutlich zu machen. Ein Theil des Körpers kann den andern berühren, ein Theil von dem andern berührt werden; aber die Seele iſt in allen ihren Bewegungen und Handlungen ganz; ihr Sehen, Hören, Denken, Billigen und Misbilligen geſchieht nicht durch ihre Theile, ſondern durch ihr Ganzes[2]). Sie iſt nichts anderes als eine Kraft, welche in ihren Thätigkeiten ganz ſich ausdrückt; ſie iſt nicht Maſſe; wir haben keine andere Subſtanz, kein anderes ihren Thätigkeiten zum Grunde Liegendes, keine Materie als Grundlage ihres Seins zu ſuchen[3]). Claudianus hat jedoch dabei vergeſſen uns zu belehren, wie die Einfachheit der Seele mit ihren Theilen, welche er doch annimmt, und mit der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten, die er auch nicht leugnet, zu vereinigen ſei.

---

1) Ib. III, 2. Illa (sc. anima) quidem non in toto mundo est tota, sed sicut deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore. — Nec alia pars animae sentificat oculum et alia vivificat digitum, sed sicut in oculo tota vivit et per oculum tota videt, ita et in digito tota sentit.

2) Ib. I, 18 p. 60 sq.; 21 p. 72.

3) Ib. 15; 24 p. 83.

Daß er verſchiedene Theile der Seele annimmt, ſieht man beſonders an ſeiner Art die vernünftige von der thieriſchen und von der Pflanzenſeele zu unterſcheiden; denn was die vernünftige Seele betrifft, ſo entſcheidet er ſich für die Anſicht des Auguſtinus, daß die Unterſchiede welche wir in ihr ſetzen, das Gedächtniß, der Verſtand und der Wille, in der That nicht verſchiedene Theile der Seele, ſondern nur eins und daſſelbe in verſchiedenen Beziehungen bedeuten[1]. Auf die vernünftige Seele kommt es ihm aber auch hauptſächlich in allen ſeinen Unterſuchungen an; die thieriſche und die Pflanzenſeele bedenkt er nur nebenbei und verräth über ſie eine Anſicht, welche genau beſehen ihre Selbſtſtändigkeit gänzlich aufhebt. Selbſt die thieriſchen Seelen, geſchweige die Pflanzenſeelen ſollen nicht einmal ſich, viel weniger das, was über ihnen iſt, ſehen können[2]; ſie ſollen auch nicht einmal die Urſache ihrer eigenen Bewegung in ſich haben, weil nur das, was wiſſend und mit Willen ſich bewegt, als Prinzip der Bewegung angeſehn werden könne; ſie werden daher nur als Werkzeuge deſſen betrachtet, welcher die Bewegung in ſie gelegt hat. Nur den Menſchen hat Gott gegeben freiwillig ſich zu bewegen und deswegen haben ſie die Urſache ihrer Bewegung in ſich, obgleich Gott der Angel iſt, um welchen ſich alles dreht[3]. Claudianus ſieht alſo die vernünftige Seele allein als das Selbſtſtändige und für ſich Seiende in der Schöpfung an und auch um ihre Unkörperlichkeit iſt es ihm eigentlich allein zu thun. Wir werden dies in Übereinſtimmung finden müſſen mit der theologiſchen Richtung ſeiner Lehre, welche in der ganzen Haltung ſeiner Schrift ſich nicht verleugnet. Daher iſt auch das Körperliche ihm nur Werkzeug und etwas durchaus Untergeordnetes. In dieſem Körper, in welchem unſere Seele in der Fremde iſt, fühlen wir uns nur deswegen beſchwert, weil er zu dem Dienſte nicht tauglich ſich erweiſt, zu welchem er urſpünglich beſtimmt iſt [1]). Wenn nun Claudianus auf dieſen Punkt gekommen iſt, auf die Betrachtung der vernünftigen Seele, dann finden wir ihn auf dem Gebiete, auf welchem er ſeinem Gegner überlegen iſt; dann verſtehen wir auch erſt recht ſeine Äußerungen über die höhere Würde der Seele vor dem Körper und über die vollkommene Einheit und das Überſchwengliche in ihrem Weſen. Er hat hier etwas im Auge, was über alle Erſcheinung, über jedes Mittel hinweg iſt; der unbedingte Zweck, das Göttliche unſerer Natur treibt ihn zu dieſen Anpreiſungen unſerer Seele an.

---

[1] Ib. I, 20 p. 65; 24 p. 83 sq.; II, 5 p. 121.

[2] Ib. 21 p. 66.

[3] Ib. II, 7 p. 128 sq. Es hängt dies mit der Ariſtoteliſchen Lehre zuſammen, daß nur das Unbewegte bewegen könne, auf welche Claud. ſich mehrmals beruft.

Es iſt wohl der Mühe werth hierüber noch einige Worte hinzuzufügen. Obgleich neue Gedanken uns dabei nicht vorkommen werden, ſo dienen uns die Lehren des Claudianus Mamertus doch dazu ein Maß des Verſtändniſſes zu geben, welches zu ſeiner Zeit ſtattfand und durch ihn auf ſpätere Zeiten überging. Am deutlichſten entwickelt ſich ſeine Lehre hierüber, indem er den Grund ſeines Gegners zurückweiſt, welcher aus dem Spruche gezogen wurde, Gott habe alles nach Maß, Zahl und Gewicht

---

1) lb. I, 22 p. 74 sqq.

geordnet. In ihren Grundzügen iſt es die Platoniſche Lehre, welche er dagegen geltend macht. Wenn alles nach Maß, Zahl und Gewicht geſchaffen iſt, ſo ſind dieſe ſelbſt ungeſchaffen und wir haben ſie als Gründe der Dinge in Gott anzuerkennen. Nicht das Maß, welches gemeſſen wird, iſt das erſte, ſondern das Maß, nach welchem gemeſſen wird. Jenes iſt nur in Verhältniß zu einem Andern, dies aber iſt ſchlechthin, ohne Vergleichung mit einem Andern, unmeßbar durch irgend ein Anderes. Im Allgemeinen ſind es die Ideen, welche von Anfang an die Schöpfung beſtimmt haben und an welcher Theil habend alle Dinge das ſind, was ſie ſind: überall gegenwärtig, jede für ſich und doch alle einander gleich ſind ſie zuſammen der eine Gott[1]). Es iſt kein unbedeutender Punkt, welcher ſich hier dem Claudianus im Verfolg der Trinitätslehre herausſtellt, daß die drei Begriffe, welche ihm die drei Perſonen der Gottheit bezeichnen, doch als einander gleich angeſehn werden ſollen, weil ſie ein jeder die ganze Gottheit bezeichnen. Er führt aber dieſen Gedanken nicht weiter aus. Das unmeßbare Maß, und ſo jede der andern Ideen als Princip gedacht, iſt nur durch keinen körperlichen Sinn zu erkennen; denn jeder Körper iſt meßbar; durch den körperlichen Sinn erkennen wir nur, was dem Körperlichen angehört, wir müſſen uns zur Erkenntniß dieſes Maßes eine Seele beilegen, welche jenem Maße ähnlich, alſo unkörperlich iſt[2]). So

---

1) Ib. II, 4 p. 113 sq. Hinc capias oportet indicium illius non pensi ponderis et immensurabilis mensurae et innumerabilis numeri, quae tria simul aequiterna, semper individua, ubique et ubicunque tota, unus deus sunt.

2) Ib. II, 4 p. 116.

hat die geſchaffene vernünftige Seele Maß, Zahl und Gewicht, aber nicht in körperlicher Weiſe, nicht ein Maß, welches gemeſſen, eine Zahl, welche gezählt, ein Gewicht, welches gewogen wird; ſondern im Verſtande, ohne örtliche Ausdehnung kommt ihr das Maß zu, welches mißt, die Zahl, welche zählt, das Gewicht, welches wägt. Ihr Maß iſt die Weisheit, welche ſie faßt, aber nicht faſſen könnte, wenn ſie körperlich wäre; ihre Zahl iſt die Verhältnißmäßigkeit ihrer Tugenden oder die Zahl, durch welche ſie zählt und wiſſenſchaftlich die Dinge beurtheilt; ihr Gewicht iſt ihr Wille oder beſſer ihre Liebe, durch welche ſie zu ſich oder zu Andern oder zu Gott wie die Körper zu dem Orte, wohin ſie gehören, geführt wird; alles dies iſt unkörperlich[1]. Wir werden hierdurch an unſere Ähnlichkeit mit Gott erinnert. Der menſchlichen Seele kommt Tugend und Erkenntniß zu, wie Gott; dadurch iſt ſie einem unkörperlichen Weſen ähnlich, welches ihr nur zukommen kann, wenn ſie ſelbſt unkörperlich iſt[2]. Wenn der Verſtand des Menſchen räumlich wäre, ſo würde er nicht das Unräumliche, alſo nicht Gott erkennen können[3]. Gott iſt die Wahrheit und alle Wahrheit, welche der Verſtand erkennt, wird von ihm ohne Vermittlung eines Werkzeuges in unkörperlicher Weiſe in Gott erblickt[4]. Die Mannigfaltigkeit der Erkenntniſſe, welche ich im Gedächtniß, in meinem wiſſenſchaftlichen

---

1) Ib. II, 5 p. 118 sqq.

2) Ib. I, 3 p. 12 sq.; 4 p. 26.

3) Ib. I, 14.

4) Ib. III, 9 p. 185.

Bewußtſein auffaſſe, ſie erſtreckt ſich über alle Welt und dieſe Fülle des Seins kann nur durch unkörperliche Faſſungskraft von mir gefaßt werden[1]). Hierin liegt, daß unſere Seele auch das Körperliche in unkörperlicher Weiſe erkennt. Nicht der Körper ſieht, ſondern die Seele ſieht durch den Körper; durch den Körper erkennt ſie Körperliches, ohne ihn, durch ſich ſelbſt erkennt ſie Unkörperliches; das Maß ſieht die Seele durch ſich, durch den Körper erblickt ſie das Meßbare[2]). Es iſt alſo weſentlich die Vernunft, das Gottähnliche im Menſchen, was dem Claudianus die Unkörperlichkeit der Seele bezeugt. Dies iſt die theologiſche Richtung ſeiner Lehre; wie aber dies Gottähnliche in uns mit dem Weltlichen, mit dem Körperlichen, mit den Bedingungen unſeres Daſeins zuſammenhänge, darauf läßt er ſich wenig ein.

Auch noch in ihren letzten Sprößlingen finden wir alſo den Charakter der patriſtiſchen Philoſophie deutlich ausgeprägt, ihren ſichern Blick auf das Überſchwengliche, ihr Schwanken, ihre Unbeſtimmtheit, wenn es darauf ankommt die Verhältniſſe beſonderer Gegenſtände zum Göttlichen in beſtimmten Umriſſen darzuſtellen. Zwar davon iſt man überzeugt, daß Gott ſein überſchwengliches Weſen in dieſer Welt offenbart und in Weſen, die ihm ähnlich ſind, ſich verkündet habe; aber die Kategorien der alten Philoſophie, welche doch den Männern dieſer Zeit tief eingeprägt ſind, findet man unzureichend um die Verwandtſchaft des Menſchlichen und des Göttlichen auszudrücken. Alle die Kategorien des Ariſtoteles ſollen ent fernt werden, wenn wir an Gott denken, und daher ſollen auch die vernünftigen Seelen ihre Ähnlichkeit mit Gott nur darin haben, daß nicht alle dieſe Kategorien auf ſie anwendbar ſind. Dies kann natürlich nur ungenügend durchgeführt werden und würde überdies nur zu verneinenden Ergebniſſen führen. Wendet dagegen dieſe Philoſophie weniger vorſichtig andere Begriffe, die meiſtens aus Platoniſcher Lehre ihr überkommen ſind, auf die weltlichen Dinge an, um ihren Zuſammenhang und ihre Ähnlichkeit mit Gott zu zeigen, wie die Begriffe der Schönheit, des Maßes und der Zahl, oder um die Nothwendigkeit des Gegenſatzes und des Gradunterſchiedes unter den Arten der Geſchöpfe nachzuweiſen, ſo ergeben ſich ihr nur Schwierigkeiten, welche das Ziel ihrer Beſtrebungen gefährden, darzuthun nemlich, wie in unſerer Seele das Bild Gottes zur Vollendung ſich entwickeln ſolle.

---

[1]) Ib. I, 22 p. 77.

[2]) Ib. 23; II, 4 p. 116.

2. Boethius.

Wie gering wir nun auch die Philoſophie des Claudianus Mamertus anſchlagen mögen, ſo würden wir doch in ihr das Bedeutendſte finden müſſen, was die abendländiſche Kirche nach dem Auguſtinus in der Philoſophie geleiſtet hat, wenn nicht noch eine etwas räthſelhafte Geſtalt unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zöge. Ich meine den Boethius, deſſen Chriſtenthum gerechten Zweifeln unterliegt und den wir unbedenklich aus dem Gange unſerer Geſchichte ausſchließen dürften, hätten wir es hier mit Zeiten zu thun, wo Chriſtliches und Heidniſches noch in einem ſtarken Gegenſatz gegen einander ſich geltend machten. Aber wir haben ſchon geſehen, wie die Patriſtiſche

Philoſophie in ihrem Verfall dem Eindringen eines heidniſchen Elements mehr und mehr nachgab, ja wie eine im weſentlichen heidniſche Denkweiſe in dem Myſticismus des falſchen Dionyſius Areopagita für chriſtlich angeſehn werden konnte. Es iſt etwas Ähnliches mit dem Boethius, nur daß dieſer nicht daran Schuld iſt, daß ſeine Philoſophie für chriſtlich galt. Denn daß er es verſchmähete mit dem Scheine chriſtlicher Formen ſich zu umkleiden, hat die ſpätere Zeit nicht abhalten können ſeine Schriften zu ihrem Unterrichte zu benutzen, als wäre in ihnen nichts, was mit dem Chriſtenthume nicht übereinſtimmte. Seine Schriften ſind uns aber nicht allein deswegen merkwürdig, weil ſie der philoſophiſchen Überlieferung für die folgende Zeit ſehr wirkſam dienten, ſondern auch weil ſie zeigen, wie ſelbſt in den beſten Erzeugniſſen der Zeit, von welchen wir hier handeln, die verſchiedenartigſten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unvermittelt neben einander ſtehn. Boethius nimmt unter den Männern, welche in der Lateiniſchen Literatur zur Erhaltung und Verbreitung der Ariſtoteliſchen Logik gewirkt haben, eine der bedeutendſten Stellen ein; dennoch iſt dies für ihn faſt allein eine Sache der Gelehrſamkeit; er hat aber auch eine andere Seite; er iſt nicht ohne ſelbſtſtändige Regſamkeit ſeiner philoſophiſchen Gedanken; aber von dieſer Seite hat er faſt alles mit dem Platon, faſt nichts mit dem Ariſteteles gemein.

Anicius Martius Severinus Boethius [1] ſtammte aus einer der angeſehenſten Römiſchen Familien, in welcher die höchſten Staatswürden geraume Zeit ſich gleichſam vererbt hatten. Die Zeit ſeiner Geburt fällt zwiſchen den Jahren 470—475. Neben ſeiner politiſchen Thätigkeit, in welcher er das Conſulat erwarb und unter der Herrſchaft der Oſtgothen noch einen Schatten der Würde des Römiſchen Senats zu behaupten ſuchte, beſchäftigten ihn Gelehrſamkeit und Philoſophie, in welchen er den höchſten Ruhm ſeiner Zeit gewann. Es half ihm jedoch nichts, daß ſelbſt der König Theodorich in gelehrten Sachen ſeine Hülfe in Anſpruch nahm, die Verhältniſſe der Zeit machen es leicht erklärlich, daß er wie ſein Schwiegervater Symmachus bei den jetzigen Herſchern über das Geſchick Italiens in Verdacht gerieth, anfangs von Rom verbannt und ſeines Reichthums beraubt, zuletzt im Jahre 524 oder 526 hingerichtet ward. Sein Tod hat über ihn den Ruhm eines chriſtlichen Martyrers gebracht, ſo wie ihm auch Schriften gegen die Arianer und Monophyſiten und ein chriſtliches Glaubensbekenntniß untergeſchoben worden ſind. Dieſe Dinge jedoch, welche ihm eine ausgezeichnete chriſtliche Frömmigkeit zueignen ſollen, gehören den Fabeln ſpäterer Zeit an. Sein Leben und ſeine gelehrte Beſchäftigung laſſen ihn in einem andern Lichte erſcheinen. Er gehört allerdings Verhältniſſen des Lebens an, in welchen er den Einflüſſen des Chriſtenthums ſich nicht entziehen konnte; er gebraucht auch wohl Gedanken und Sprüche, welche der heiligen Schrift entnommen ſind 1); aber nirgends bekennt er ſich ausdrücklich

---

[1] S. über ihn den Artikel von Hand in der Encykl. v. Erſch und Gruber.

---

1) Cons. phil. III pr. 12 p. 169 ed. Lugd. 1671. Regit cuncta fortiter suaviterque disponit, ein von den Kirchenvätern oft gebrauchter Spruch aus sap. 8, 1.

zur chriſtlichen Religion, nirgends zeigt er eine Frömmigkeit chriſtlicher Farbe oder eine Anhänglichkeit an die unterſcheidenden Lehren des chriſtlichen Glaubens. Eben ſo wenig geſellt er ſich den Neu-Platonikern ſeiner Zeit zu, welche in einen entſchiedenen Streit gegen das Chriſtenthum ſich ſtellten und die heidniſche Mythologie zu behaupten ſuchten; vielmehr behandelt er dieſe wie eine alte Fabel. Man könnte annehmen, er wäre gegen alle Religion gleichgültig, der Philoſophie allein vertrauend, wenn er nicht doch die Philoſophie ſelbſt auf ein höheres Anſehn, auf einen göttlichen Ausſpruch ſich berufen ließe[1]. Daß er beiläufig die Geſtirne wie niedere Gottheiten anzuführen ſcheint[2], kann in der Frage nach ſeiner Religion keine Entſcheidung abgeben. Man muß ihn für einen Philoſophen halten, welchem die beſondere Religion wenig galt, obgleich er den Glauben an eine höhere Eingebung und Offenbarung Gottes nicht aufgegeben hatte. In ſeiner Stellung zum Chriſtenthume möchten wir ihn mit dem Syneſius vergleichen und er hätte wohl unter ähnlichen Bedingungen wie dieſer ein chriſtlicher Biſchof werden können. Was aber ſeine Philoſophie betrifft, ſo hält er an der alten Lehre eines Ariſtoteles und Platon ſo viel als möglich feſt und es iſt ein Hauptpunkt ſeiner Beſtrebungen die alte wiſſenſchaftliche Bildung bei der

---

[1] Cons. phil. IV pr. 6 p. 220. Die Philoſophie, welche ſich bekanntlich in dieſer Schrift mit dem Boethius unterredet, ſagt hier: nam ut quidam me quoque excellentior ait, ἀνδρὸς ἱεροῦ σῶμα δυνάμεις οἰκοδόμησαν. Wo dieſer Spruch ſtehe, habe ich vergeblich zu ermitteln geſucht.

[2] In Porphyr. a Vict. transl. IV p. 85 sq. in der Ausg. d. Werke Bas. 1570.

Gegenwart anzufriſchen und der Zukunft zu erhalten. Daher hat er einen nicht geringen Fleiß theils auf Überſetzungen, theils auf Erklärungen und Ergänzungen der Schriften des Ariſtoteles, des Porphyrius, Euklides, Nicomachus, Cicero u. A. gewendet. Wir beſitzen von dieſen Werken noch einen großen Theil, welcher theils auf das Organon des Ariſtoteles und dahin einſchlagende Sachen [1]), theils auf die Arithmetik, Geometrie und Muſik ſich bezieht, Schriften, welche für den Unterricht der ſpätern Zeit von großer Bedeutung geweſen ſind. Außerdem hat er ein Werk geſchrieben, welches von mehr eigenthümlicher Erfindung iſt, den Troſt der Philoſophie, halb in Proſa, halb in Verſen, verfaßt während ſeiner Verbannung, im Mittelalter viel geleſen und deswegen von Einfluß auf die philoſophiſche Bildung dieſer Zeiten.

---

1) Ich muß hierbei einen Irrthum berichtigen, der ſeltſamer Weiſe durch viele gangbare Bücher verbreitet iſt. Unter den logiſchen Schriften des Boethius handelt die eine über die hypothetiſchen Schlüſſe; er ſagt hier in der Einleitung p. 606, Ariſtoteles habe nicht, Theophraſtus und Eudemus nur ungenügend über dieſe Art der Schlüſſe gehandelt. Man hat ihm nun zugeſchrieben, er hätte die Lehre von den hypothetiſchen Schlüſſen zuerſt ausführlich entwickelt. Das iſt nicht ſeine Art ſolche neue Theorien zu erfinden. Wer die Geſchichte der Logik kennt, weiß daß die Stoiker längſt jene Lehre weitläuftig ausgebildet hatten. Caſſiodorus de dial. p. 569 b nennt auch die Vorgänger des Boethius, welche in Lateiniſcher Sprache denſelben Gegenſtand behandelt hatten. Daß Boethius die Verdienſte der Stoiker um die Theorie des hypothetiſchen Schluſſes verſchweigt, rührt wohl aus ſeiner Abneigung gegen die ſtoiſche Philoſophie her. Er billigt die Vermiſchung der ſtoiſchen mit der Ariſtoteliſchen Logik nicht (de interpr. ed. sec. p. 315); denn er ſieht die Stoiker, wie die Epikureer für Feinde der wahren Philoſophie an. Cons. phil. I pr. 3 p. 16.

Vergleichen wir dieſe Schrift mit den vorher erwähnten Werken, ſo müſſen wir bemerken, wie entſchieden jetzt das formale Element der Logik von dem Inhalte der Lehre ſich abgeſondert hatte. Von den Begriffen, welche das Organon des Ariſtoteles entwickelt, findet ſich faſt keine Anwendung in der Troſtſchrift des Boethius gemacht, außer was die Form des Schließens betrifft; die Begriffe in dieſer Schrift hängen bei weitem näher mit der Platoniſchen als mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie zuſammen.

Doch kann man nicht leugnen, daß dieſes Werk, wie abhängig es auch von der ältern Philoſophie iſt, einen ſelbſtſtändigen Charakter verräth. Sehen wir von Auguſtin's früheſten Schriften ab, weil ſie in eine andere Claſſe gehören, ſo iſt es das einzige einigermaßen bedeutende Werk in Lateiniſcher Sprache, welches aus der Neu-Platoniſchen Schule hervorgegangen, und der Geiſt der Lateiniſchen Zunge läßt ſich in ihm nicht verkennen. Es iſt im Boethius noch etwas von jenem alten Römiſchen Charakter, von jenem praktiſchen Sinne, der es verſchmäht in unthätige Beſchauung ſich zu verlieren, der bei der Lehre auch nach ihrer Wirkung auf den Willen frägt, von jenem Nerv der Geſinnung, welcher im Unglück wie im Glück die Würde des Mannes zu behaupten ſtrebt; man könnte den Boethius den letzten Römer in der Literatur nennen. Aber eben deswegen entfernt er ſich weit von der Neu-Platoniſchen Philoſophie, aus welcher er einen Theil ſeiner Begriffe entlehnt hat, und in demſelben Maße, in welchem er ſich von ihr entfernt, muß man geſtehn, nähert er ſich der chriſtlichen Denkweiſe an. Denn ſo wie dieſe die morgenländiſche mit der abendländiſchen Weltanſicht zu verſöhnen beſtimmt war, ſo ergiebt ſich beim Boethius eine ähnliche Verbindung, indem er die vorherſchend aus morgenländiſcher Anſicht gefloſſene Neu-Platoniſche Philoſophie mit Römiſcher Denkweiſe verſetzt. Nur müſſen wir freilich nicht erwarten, daß dieſe verſchiedenen Beſtandtheile in der Miſchung ſeiner Lehre in genügender Weiſe ſich werden durchdrungen haben. Vielmehr vertragen ſie ſich nur dadurch mit einander, daß Boethius mit Fleiß die tiefern Gründe der Wiſſenſchaft nur eben berührt und alles von der Hand weiſt, was ſeinen praktiſchen Beſtrebungen fern liegt.

Hierin iſt ein gewiſſer Skepticismus nicht zu verkennen, an welchem praktiſche und myſtiſche Richtung einen faſt gleichen Antheil haben, ſehr nahe entſprechend der Wendung, welche die chriſtliche Philoſophie in dieſer Zeit genommen hatte. Die Ordnung des Geſchicks, welche Gott gegründet hat, nennt Boethius zu wiederholten Malen ein Wunder [1]. Die Bewegung der menſchlichen Schlüſſe kann ſich der Einfachheit des göttlichen Vorherwiſſens nicht nahen [2]. Uns kommt nur Sinn, Einbildungskraft und Vernunft zu, drei verſchiedene Auffaſſungsweiſen der Dinge, welche von der Natur des Auffaſſenden, aber nicht von der Natur der Gegenſtände abhängen. So wie einem jeden Sinne die Dinge anders erſcheinen als dem andern, ſo wie die Rundung anders gefühlt, als geſehen wird, ſo erſcheinen uns auch die Gegenſtände verſchieden, je nachdem wir ſie durch die Sinne oder durch die Einbildungskraft oder durch die Vernunft beurtheilen. Faſſen wir ſie durch die Sinne auf, ſo denken wir in ihnen die körperliche Form in der Materie; die Einbildungskraft dagegen hat es mit der körperlichen Form ohne die Materie zu thun; die Vernunft überwindet auch die körperliche Form und erkennt das Einzelne im allgemeinen Begriff; ſo kann alles nur nach der Natur deſſen, welcher es auffaßt, von ihm erkannt werden[1]; die höchſte und vollkommene Erkenntniß aber, die wahre Einſicht (intelligentia) kommt uns nicht zu. Gott allein hat ſie ſich vorbehalten[2]. Daher werden wir denn auch dazu aufgefordert in Liebe uns mit Gott zu verbinden. Nur dadurch kann das abhängige Weſen ſeine Dauer gewinnen, daß es liebend der Urſache ſich zuwendet, welche ihm das Daſein gegeben hat[3]. Aber die Liebe, welche Boethius empfiehlt, iſt nicht eine unthätige, welche, nach der Weiſe eines Proclus oder Dionyſius des Areopagiten gedacht, im Sein oder der Betrachtung Gott ſich anſchlöſſe, ſondern wir ſollen in ihr die ſinnliche Begierde überwinden, um der wahren Seeligkeit, welche Gott iſt, theilhaftig zu werden[4] und die Liebe ſoll uns regieren,

---

[1] Cons. phil. IV pr. 6 p. 211; 219.

[2] Ib. V pr. 4 in.

---

1) Ib. V, pr. 4 p. 249 sq. Cujus erroris caussa est, quod omnia, quae quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci existimat, quae sciuntur, quod totum contra est. Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. Nam ut brevi liqueat exemplo, eandem corporis rotunditatem aliter visus, aliter tactus agnoscit etc. Ib. metr. 4, wo Boethius beſonders ſtark gegen den Senſualismus und Realismus der Stoiker ſich erklärt. Ib. pros. 6 in.

2) Ib. V pr. 5 p. 255.

3) Ib. IV metr. 6 p. 226.

4) Ib. III, pr. 10; metr. 10.

wie ſie den Himmel regiert; das ſoll unſere Glückſeligkeit ſein[1]. Durch dieſe Überzeugung wird denn Boethius dem Praktiſchen zugewendet. In ſeiner Troſtſchrift verſchmäht er es nicht außer der Philoſophie auch andere Beruhigungsmittel zu gebrauchen; die Philoſophie hält es ſelbſt für nöthig erſt durch Überredung und durch die ſüßen Schmeicheleien der Dichtkunſt die Seele zu beruhigen, aber doch nur um ſie vorzubereiten und die Stimmung herbeizuführen, in welcher ſie fähig wird die Gründe der Philoſophie zu vernehmen. Dieſe treten nun mit der Ermahnung auf in Verachtung der äußern Güter über das Irdiſche uns zu erheben und uns zu überzeugen, daß unter der Leitung der Vorſehung uns nichts treffen werde, was nicht zu unſerm Beſten diene. Was zu dieſem Zwecke nicht brauchbar iſt, das läßt Boethius bei Seite liegen und ſo werden denn auch die Streitfragen meiſtens vermieden, welche zwiſchen der alten und der chriſtlichen Philoſophie ſchwebten.

Seine Überzeugung beruht nun darauf, daß ein vollkommen guter Gott iſt. Er ſtützt ſie darauf, daß nicht allein das Vollkommene denkbar ſei, denn ſonſt würde auch das Unvollkommene nicht gedacht werden können, weil es nur als Beſchränkung des Vollkommenen zu denken ſei[2], ſondern daß es auch als nothwendig angenommen werden müſſe, weil nur unter Vorausſetzung eines Vollkommenen auch die beſchränkte Vollkommenheit ſein könne. Den vollkommenen Grund aller Dinge erkenne aber der allgemeine Begriff aller Menſchen als Gott an[1]. In eine weitläufigere Unterſuchung über den Begriff Gottes, um ſeine Eigenſchaften oder ſein Verhältniß zur Welt zu beſtimmen, ſich einzulaſſen hält er nicht für nöthig. Ebenſo übergeht er mit leiſem Fuße die Punkte, welche das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt betreffend zwiſchen den Neu-Platonikern und den Chriſten in Streit waren. Vergebens wird man eine Auskunft darüber bei ihm ſuchen, ob die Welt aus Gottes Weſen gefloſſen oder von ihm geſchaffen worden ſei[2]. Auch auf die Frage läßt er nicht weitläufiger ſich ein, ob die Hervorbringung der Welt eine Materie vorausſetze oder als Schöpfung aus dem Nichts zu denken ſei. Zwar ſoll die Welt aus flüſſiger Materie gebildet worden ſein[3]; aber den Grundſatz: aus nichts wird nichts, billigt er doch nur unter der Einſchränkung, daß er nicht im Sinne der ältern Philoſophie von dem Materiellen, ſondern von dem wirkenden Princip genommen werde[4]. Ihm genügt es ſehr einfach daran feſtzuhalten, daß Gott zur Regierung der Welt keiner ihm äußern Hülfsmittel bedürfe 1). Etwas weitläuftiger, doch auch nur beiläufig, läßt er ſich über die Ewigkeit der Welt aus, welche er in Platoniſcher Weiſe zu denken geneigt iſt, nicht als Ewigkeit im wahren Sinn, aber doch als eine Zeitdauer, die zwar einen Anfang, aber kein Ende habe 2). Hierin finden wir ihn nun freilich auf der Seite der heidniſchen Philoſophie, aber doch nur in einem Punkte, welcher in dieſer Zeit auch unter den Chriſten manchen Zweifeln Raum gegeben hatte. Von größerer Wichtigkeit aber als ſolche rein theoretiſche Punkte iſt ihm die Unterſuchung über Gutes und Böſes; er ſieht ſich genöthigt ausführlicher auf ſie einzugehen. Sehr charakteriſtiſch iſt es nun, welche Wendung er gebraucht, um auch hierüber eine zu weit eingehende Unterſuchung zu vermeiden. Übereinſtimmend mit den Neu-Platonikern und mit der patriſtiſchen Philoſophie beugt er den Schwierigkeiten zunächſt dadurch aus, daß er das Böſe für das Nichts erklärt. Gott iſt allmächtig und nichts iſt, was ihm unmöglich wäre; das Böſe aber iſt ihm unmöglich, alſo iſt das Böſe nichts. Das Böſe ſetzt uns nur herunter und beraubt uns der Natur, welche wir haben ſollten. In dieſer Richtung geht Boethius ſogar weiter, als Auguſtinus es gewagt hatte. So wie die Menſchen durch das Gute über ihre Natur erhöht werden, ſo verlieren ſie durch das Böſe das, was ſie hatten; ſie ſinken unter die Natur herunter, welche ihnen zukam; ſie werden wie das

---

[1] Ib. II metr. 8 fin. O felix hominum genus,
Si vestros animos amor,
Quo coelum regitur, regat.

[2] Dies iſt bekanntlich der Punkt, welchen Leibnitz an dem ontologiſchen Beweiſe des Carteſius vermißte.

---

[1] Ib. III pr. 10 p. 134 sq.

[2] Aus dem refluant ib. IV metr. 6 im letzten Verſe auf Emanationslehre zu ſchließen würde auf einen poetiſchen Ausdruck zu viel Gewicht legen.

[3] Ib. III metr. 9 p. 142.

[4] Ib. V pr. 1 p. 236. Nam nihil ex nihilo existere, vera sententia est, cui nemo unquam refragatus est, quamquam id illi non de operante principio, sed de materiali subjecto, hoc est de natura omnium rationum quasi quoddam jecerint fundamentum.

---

1) Ib. III pr. 12 p. 168.

2) Ib. V pr. 6 p. 258 sqq.; cf. ib. II pr. 7 p. 95.

Vieh und hören in der That auf Menſchen zu ſein [1]. Aber wie ſehr dieſer Gedanke ihn auch befriedigen mag, ſo beruht ſeine Kraft doch weſentlich nur darauf, daß er vom Sein, welches im Böſen iſt, die Augen abwendet. Boethius ſelbſt ſcheint hiervon ein Bewußtſein zu haben. In einer anmuthigen Anwendung der Fabel von dem Orpheus und der Eurydice giebt er die Lehre, daß die, welche das Licht des Himmels und des Heils erblicken wollen, vorwärts, aber nicht rückwärts, nicht in die Nacht des Tartarus ſchauen ſollen, um nicht, das Böſe erblickend, den Gewinn ihres Lebens zu verlieren [2]. Auch hierin verräth ſich der ſkeptiſche Sinn, welcher abräth das Dunkele zu erforſchen, damit nicht durch überſchwengliche Fragen die ſichern Grundſätze in Zweifel geſtellt werden.

In dem praktiſchen Beſtreben, welches ihn beherſcht, ſind es aber beſonders zwei Punkte, welche ihn beſchäfti-

---

1) Ib. III pr. 12 p. 170. Malum igitur — nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest. Ib. IV pr. 2 p. 188 sqq. Nam uti cadaver hominem mortuum dixeris, simpliciter vero hominem appellare non possis, ita vitiosos malos quidem esse concesserim, sed esse absolute nequeam confiteri. Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam, quod vero ab hac deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit. Ib. pr. 3 p. 195 sq. Ita fit, ut, qui probitate deserta homo esse desierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam. Cf. ib. II pr. 5 p. 80.

2) Ib. metr. 12 p. 178. Vos haec fabula respicit,
Quicunque in superum diem
Mentem ducere quaeritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid praecipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

gen, die Fragen nach der Freiheit der menſchlichen Seele und nach der göttlichen Vorſehung. Sie hängen beide auf das genaueſte mit ſeinem philoſophiſchen Troſte zuſammen. Denn auf der einen Seite muß er uns die Gewähr geben, daß unſer Leben nicht von einem blinden Schickſale abhänge, ſondern von einer einſichtigen Vorſehung geleitet werde, welche das Gute belohne, das Böſe beſtrafe; auf der andern Seite muß er uns ermahnen unſern Troſt zu ſuchen, indem wir mit Freiheit dem Guten uns zuwenden und dadurch über die Schläge des Schickſals uns erheben. Dem entſprechend iſt nun auch ſeine Unterſcheidung zwiſchen Schickſal und Vorſehung, welche ähnlichen Gedanken der Neu-Platoniker entſpricht. Doch ſtimmt er mit dieſen nicht überein, wenn ſie den Begriff Gottes nur durch Verneinungen zu beſtimmen ſuchten und ſo über alles Denkbare ſich verſtiegen. Er lebt der Überzeugung, daß wir Gott ähnlich ſind und Gott alſo auch uns[1]. Er legt daher Gott auch Liebe und Wiſſen und eine durch beide geleitete Regierung der Welt bei. Das Gute erhält Gott, das Böſe wendet er ab; nicht allein die Körperwelt beherrſcht er, ſondern er iſt auch Lenker und Arzt der Geiſter und ſeiner Unvergänglichkeit unbeſchadet verwaltet er das Wunder der Schickſalsordnung[2]. So erkennt er zwar eine Gewalt des Schickſals an, aber unter der Vorſehung Gottes. Dieſe beiden unterſcheidet er ſo, daß dieſe die einfache, ewige und unveränderliche Vernunft bezeichnen ſoll, welche

---

1) Ib. I pr. 4 p. 35; II pr. 5 p. 80.

2) Ib. IV pr. 6 p. 219. Rector ac medicator mentium deus. — — Ab sciente gignitur, quod stupeant ignorantes.

alles umfaßt und einem jeden ſein Maß beſtimmt, während jenes in den einzelnen, veränderlichen und zeitlichen Urſachen ſeinen Sitz hat. Dieſe Urſachen verhalten ſich aber zur Vorſehung Gottes wie das Beſondere zum Allgemeinen, ſind alſo der Vorſehung untergeordnet und nur ihre Werkzeuge [1]. Was daher dem Schickſale unterliegt, das ſteht nicht minder unter der Vorſehung Gottes; aber nicht alles iſt dem Schickſale unterworfen, weil das dem Schickſale ſich entzieht, was nur der Vorſehung ſich anſchließt und zu ihrer Einfachheit und Ewigkeit ſich erhebend außer dem Umfange der Mittel ſteht, welchen die Vielheit veränderlicher Dinge unterworfen iſt. Um ſo freier vom Schickſal ſind alſo die Dinge, je näher ſie ſich Gott anſchließen [2]. Dies gilt zunächſt von den höhern und göttlichen Subſtanzen, denen durchdringende Einſicht, unverdorbener Wille und wirkſame Macht zur Vollbringung des Begehrten beiwohnt. Es gilt aber auch von jedem vernünftigen Weſen; denn Vernunft kann nicht ohne Freiheit gedacht werden, weil ihr von Natur Urtheil zukommt, durch welches ſie unterſcheidet, was durch ſie zu begehren oder zu verabſcheuen iſt. Wir Menſchen können uns dem Schickſal entziehen, indem wir uns zu Gott erheben, und um ſo freier ſind wir, je weniger wir uns körperlichen und verächtlichen Künſten der Erde zuwenden, je mehr wir unſere Gedanken zur Erkenntniß des göttlichen Geiſtes aufrichten [3].

---

[1] Ib. p. 211 sqq.

[2] Ib. p. 216 sqq.

[3] Ib. V pr. 2 p. 228 sq.

Die Stärke dieſer Beweiſe beruht jedoch nur darin, daß hier Dinge unterſchieden werden, welche unter der Gewalt göttlicher Werkzeuge, d. h. des Schickſals ſtehen, und andere, welche ſelbſt zu dieſen Werkzeugen gehören und zu ſolchen Werkzeugen ſich machen, indem ſie der göttlichen Vorſehung ſich zuwenden, ihren Willen erkennen und vollführen. Dadurch werden aber die vernünftigen Weſen von der Gewalt der Vorſehung nicht entbunden. Boethius ſieht ſich daher genöthigt, um die Freiheit der vernünftigen Weſen zu vertheidigen, die Frage zu unterſuchen, wie ſie mit der Vorſehung Gottes beſtehen könne. Dies muß er nicht weniger deswegen unternehmen, weil ſonſt folgen würde, daß Gott auch Urſache des Böſen wie des Guten ſei, daß alſo weder Belohnung noch Beſtrafung von ihm zuerkannt werden könne, weil auch ſonſt eben ſo wenig Gebet und Hoffnung auf Gott und ſo alle unſere Gemeinſchaft mit Gott aufgehoben werden würde [1]. Er verwirft aber zur Rettung der Freiheit die Auskunft, daß Gottes Vorherwiſſen den Erfolg nicht nothwendig herbeiführe, weil das Vorherwiſſen vielmehr vom Erfolge, als der Erfolg vom Vorherwiſſen abhängig wäre; denn zwar thut das Wiſſen keinem Dinge Gewalt an, weder das Wiſſen des Gegenwärtigen dem Gegenwärtigen, noch das Wiſſen des Zukünftigen dem Zukünftigen; aber das Vorherwiſſen kann doch als ein Zeichen angeſehn werden, daß, was vorhergewußt wird, nothwendig geſchehn werde. Daher kann gezweifelt werden, ob es ein Vorherwiſſen ſolcher Dinge geben könne, welche nicht mit Nothwendigkeit geſchehn 1). Dieſer Zweifel jedoch rührt nur aus der Meinung her, als könnte nur das als gewiß und nothwendig vorhergewußt werden, was wirklich gewiß und nothwendig erfolgen werde, weil ſonſt das Vorhergewußte nur falſch beurtheilt werden würde 2). Aber hierin liegt der Irrthum verborgen, als wäre das Denken von der Natur des Gegenſtandes, nicht von der Natur des Denkenden abhängig. Wir müſſen darauf achten, daß zwar die niedere Erkenntnißweiſe von der höhern, aber nicht umgekehrt die höhere von der niedern beurtheilt werden könne, weil nur die höhere die niedere umfaßt, aber nicht umgekehrt. So kann der Verſtand die ſinnliche Wahrnehmung und die Vorſtellungen der Einbildungskraft beurtheilen; aber die göttliche Einſicht der Vorſehung und ihr Verhältniß zu unſerm Willen und unſern Handlungen zu würdigen iſt er nicht im Stande. Daher dürfen wir uns nicht herausnehmen zu behaupten, weil unſere Vernunft das Zukünftige nur, ſofern es nothwendig iſt, zu erkennen vermöge, daß es eben ſo mit dem Vorherwiſſen Gottes der Fall ſein müßte 3). Dieſer Ausweg, bemerken wir, wendet ſich ganz der ſkeptiſchen Denkweiſe

---

[1] Ib. pr. 3 p. 244 sq.

---

1) Ib. p. 242 sq.: pr. 4 p. 248 sq. Sed praescientia — tametsi futuris eveniendi necessitas non est, signum tamen est necessario ea esse ventura. — — Nam sicut scientia praesentium rerum nihil his, quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae futura sunt, necessitatis importat. Sed hoc ipsum — dubitatur, an earum rerum, quae necessarios exitus non habent, ulla possit esse praenotio.

2) Ib. p. 249. Quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem.

3) Ib. pr. 4 p. 429 sqq; pr. 5 p. 254 sqq.

zu, welche ſchon früher beim Boethius ſich uns zu erkennen gab. Nur ſoviel behauptet er, können wir im Blick auf das göttliche Weſen von ſeiner Einſicht erkennen, daß ſie ohne alle Zeit alles in ewiger Anſchauung als gegenwärtig weiß. Hierin liegt der Unterſchied des Göttlichen vom Weltlichen; nur unter dieſer Bedingung iſt die vollkommene Einfachheit Gottes zu denken. Daher ſollten wir auch nicht vom Vorherwiſſen Gottes reden, als wenn ſein Wiſſen zeitlich wäre; der Ausdruck Verſehung gefällt dem Boethius beſſer[1]). Dieſe Bemerkung genügt ihm aber auch zur Einſicht, daß die Vorſehung Gottes die Freiheit unſeres Willens nicht aufhebe. Denn die gegenwärtige Erkenntniß eines Gegenſtandes verändert deſſen Natur nicht, mag er als etwas Nothwendiges oder als etwas Freies erkannt werden[2]). Boethius unterſcheidet hierbei noch eine doppelte Art der Nothwendigkeit, die eine, welche in der Natur der Sache liege, und die andere, welche nur in Beziehung zur Erkenntniß ſich finde. Jene zwar, nicht aber dieſe mache das nothwendig, was ihr unterliege. So würde alſo auch der Wille durch ſein Verhältniß zum göttlichen Wiſſen der Freiheit nicht beraubt[3]). Dieſe Unterſcheidung kann die Natur der gegebenen Löſung nicht verändern; es iſt nur ein ſkeptiſcher Ausweg, welchen Boethius findet; er genügt ihm, weil es ihm allein um ein praktiſches Ergebniß zu thun iſt.

Mögen wir nun den Boethius für einen Heiden oder

---

1) Ib. pr. 6 p. 258 sqq.

2) Ib. p. 261 sq.

3) Ib. p. 262 sq.

für einen Chriſten halten, über den Charakter ſeiner Philoſophie können wir nicht zweifelhaft ſein. Er erinnert uns daran, daß die Neu-Platoniſche Philoſophie in ihrem Abſterben, ebenſo wie die Patriſtiſche trotz den überaus dogmatiſchen Formeln, durch welche ſie in das Überſchwengliche ſich zu ſchwingen verſucht hatte, der ſkeptiſchen Richtung Nahrung gab; er erinnert uns beſonders an den letzten echten Neu-Platoniker, den Damaſcius von Damaſcus[1], in welchem der myſtiſche Skepticismus als Ausgangspunkt dieſer Richtung in den gröbſten Formen ſich ausſprach. Aber nur auf eine für ihn vortheilhafte Weiſe erinnert uns Boethius an dieſen ſeinen Zeitgenoſſen und Geiſtesverwandten. Denn während Damaſcius, dem Dionyſius Areopagita vergleichbar, in unfruchtbaren Formeln, welche ſich nur gegenſeitig aufheben ſollen, umherſchwankt, findet Boethius in einer praktiſchen Überzeugung ſeinen ſichern Haltpunkt. Freilich muß uns dieſer als wiſſenſchaftlich nicht genügend erſcheinen; aber er bot doch wenigſtens einen Anknüpfungspunkt für weitere Forſchungen dar. Und hierin ſchließen ſich die Unterſuchungen des Boethius an die Lehren der Kirchenväter an, ſo daß man begreifen kann, wie ſie von ſpäterer Zeit auch in dieſem Sinn genommen werden konnten, ſo daß die Lehre des Boethius mit der Lehre des Auguſtinus in derſelben Richtung wirkte. Sie ergänzt dieſe gewiſſermaßen, indem ſie unſere Freiheit nur im Guten, in unſerer Erhebung über das Schickſal findet, während Auguſtinus die vorherſchende Neigung zeigt ſie auf das Böſe zu beſchranken.

---

[1] S. Geſch. d. alten Phil. IV p. 725 f.

Caſſiodorus.

Wir dürfen zuletzt noch dieſen Zeitgenoſſen und Landsmann des Boethius nicht ganz übergehn, wiewohl er dieſem an philoſophiſchem Geiſt weit nachſteht. Er zeigt um ſo unzweideutiger, wie ſchnell die Philoſophie in der Lateiniſchen Kirche unter dem Druck der Zeiten erlag.

Magnus Aurelius Caſſiodorus Senator war geboren um das Jahr 469 zu Squillaci in Unteritalien. Er ſtammte aus einer reichen und vornehmen Römiſchen Familie und diente den größten Theil ſeines langen Lebens in den höchſten Staatsämtern zuerſt dem Odoacer, nachher den Oſtgothiſchen Königen, welche über Italien herſchten. Als die Oſtgothiſche Herrſchaft ihrem Ende ſich nahte, gegen das 70 Jahr ſeines Lebens zog er ſich weltlicher Geſchäfte müde in ein Kloſter zurück, welches er geſtiftet hatte, und lebte nun hier noch eine Reihe von Jahren in geiſtigen Übungen, beſorgt vorzüglich für die wiſſenſchaftliche Bildung ſeiner Mönche, ſo wie er ſchon früher das Bedürfniß eines chriſtlichen gelehrten Unterrichts gefühlt hatte. Hieraus ſind die meiſten ſeiner Schriften hervorgegangen, auf welche wir einen Blick zu werfen haben.

Die Bemühungen des Caſſiodorus für die Wiſſenſchaft haben eine große Ähnlichkeit mit dem, was in ſpäterer Zeit Johannes von Damaſcus für die Griechiſche Kirche that, nur daß ſich jener nicht ſo weit verſtieg eine vollſtändige Sammlung der Kirchenlehren geben zu wollen, ſondern hauptſächlich nur für die Auslegung der heiligen Schrift und ihre Hülfswiſſenſchaften ſorgte. In dieſem

Sinn iſt ſeine Schrift über den Unterricht in den göttlichen Wiſſenſchaften verfaßt und an dieſe ſchließt ſich auch ſein Werk über die freien Künſte und Wiſſenſchaften an. Caſſiodorus hält dieſe Wiſſenſchaften für nützlich, weil ſie zum Verſtändniß der heiligen Schriften und der Theologie dienen, empfiehlt ſie aber in dieſem Sinne nur mit der Beſchränkung, daß man auch ohne ſie bei redlicher Forſchung mit Hülfe der Kirchenväter und durch die Weisheit, welche Gott gebe, zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen könnte[1]. Auf eigene Forſchung iſt es in ſeinen Werken nicht abgeſehn. Er beruft ſich auf die gewöhnliche Überlieferung; ihm genügt es, daß es ſo Gebrauch iſt bei den Lehrern der Philoſophie[2]; weitere Gründe anzugeben glaubt er nicht nöthig zu haben. Er will nur aus den Schriften, welche er geleſen, eine Sammlung des Nothwendigſten geben[3]. Es kommt ihm hierbei darauf an unter gewiſſe allgemeine Geſichtspunkte die weitläuftigen Unterſuchungen der Frühern zuſammenzuſtellen, damit die Ergebniſſe in ſolcher Weiſe dem Gedächtniſſe leichter ſich einprägen laſſen[4]. Es iſt dies daſſelbe Verfahren, welches er auch in der Auslegung der heiligen Schrift für nöthig fand, indem er durch Auszüge aus den weitläuftigern Commentaren der Kirchenväter für das Bedürfniß einer Zeit zu ſorgen ſuchte, welche in der Fülle der alten Literatur nur eine Laſt ſuchte. Dabei können wir die fromme Abſicht nicht verkennen, welche auch beſonders darin hervorleuchtet, daß er für genaue Abſchriften der heiligen Schrift zu ſorgen ſuchte[1], und bei dieſer ſeiner Abſicht hat er auch die Beſchaffenheit der Zeiten wohl überlegt; davon zeugt es, daß ſeine Schriften viel benutzt und für nützlich gehalten worden ſind; aber daß ſo etwas einem klugen Manne räthlich und nothwendig erſcheinen konnte, beweiſt auch, wie tief der allgemeine Bildungsſtand geſunken war. Denn ſehen wir die Beſchaffenheit ſeiner Sammlungen an, vergleichen wir ſie namentlich mit den Sammlungen des Johannes von Damaſcus, ſo finden wir ſie doch überaus dürftig. Sie beſtehen meiſtens nur in Erklärungen von Kunſtausdrücken, welche aus den bekannten Muſtern dieſer Zeit zuſammengeſtellt werden und keinen andern Zweck haben können, als die Ergebniſſe der Forſchungen früherer Zeiten wenigſtens durch eine Formel im Gedächtniß zu erhalten. Wie tief ſteht in dieſen Schriften Caſſiodorus unter dem Boethius, auf deſſen reichhaltigere Zuſammenſtellungen er oft verweiſt. Er empfiehlt dieſen ſeinen Vorgänger, wagt aber im Allgemeinen nicht ſeinen Mönchen ein ſo weitſchichtiges Forſchen zuzumuthen, als deſſen Werke verlangen. Sollen wir ſagen, daß die kurze Zeit, welche inzwiſchen verlaufen war, als Boethius in ſeiner Jugend, Caſſiodorus in ſeinem Alter ſchrieb, einen ſo großen Abſtand in der wiſſenſchaftlichen Bildung herbeigeführt hatte? Man erinnerte ſich noch der Schriften des Boethius, man wollte ſie nicht gänzlich beſeitigen; aber die kürzern Auszüge wurden doch für räthlich gehalten und viele begnügten ſich mit ihnen.

---

[1] De instit. div. lit. 28 p. 553 b sq. ed. Garet.

[2] De art. ac disc. lib. lit. 3 p. 567 b. Consuetudo itaque est doctoribus philosophiae.

[3] De anima 12 p. 637 a. Respondemus, ut diversa lectione collegimus.

[4] Ib. p. 639 a.

---

[1] De instit. div. lit. 29. Tot vulnera Satanas accipit, quot antiquarius domini verba scribit.

Noch eine andere Bemerkung wird durch die Schriften des Caſſiodorus in uns aufgeregt. Unter ihnen allen giebt es nur eine, welche durch ihren Inhalt und die Behandlung ihrer Aufgabe einigermaßen darauf Anſpruch machen könnte für eine Frucht philoſophiſches Nachdenkens zu gelten, und dieſe handelt über die Seele. Wir werden dadurch an die pſychologiſche und anthropologiſche Richtung erinnert, welche die chriſtliche Philoſophie eingeſchlagen hatte, denn daß in ihr hauptſächlich von der menſchlichen Seele die Rede ſein werde, wird man ſchon vermuthen. Caſſiodorus erklärt dies offener als Claudianus Mamertus; er geht ſogar ſo weit zu behaupten, im eigentlichen Sinne ſei nur beim Menſchen von einer Seele zu ſprechen, weil nur die menſchliche Seele unſterblich ſei, das Leben der unvernünftigen Thiere aber nur in ihrem Blute liege[1]. Was dieſe Philoſophie hauptſächlich zur Betrachtung der menſchlichen Seele treibt, das ſpricht auch Caſſiodorus ſehr deutlich aus. Nur die geiſtigen Subſtanzen ſind, wie das Höchſte, ſo der Zweck der Schöpfung; denn ſie allein ſind zu ihrer Seligkeit oder zur Erkenntniß Gottes geſchaffen worden; die übrigen Dinge dagegen ſind allein zur Ergötzung der denkenden Weſen[2]. Außerdem bewegt ihn freilich auch noch der

---

[1] De anima 1 in.

[2] Ib. 12 p. 639 a. Reliqua enim facta sunt ad intelligentium delectationem, haec autem ad suam beatitudinem, quae veneratur auctorem.

Gedanke, daß es Unrecht ſein würde das ununterſucht zu laſſen, was alles unterſucht, und von dem nichts zu wiſſen, was alles weiß [1]). Die anthropologiſche Pſychologie nun, welche wir hier erhalten, ſo kurz ſie iſt, ſo unzweideutig trägt ſie doch den theologiſchen Charakter der Unterſuchungen an ſich, aus welchen ſie hervorgegangen. Wir finden ihn, was den philoſophiſchen Gedanken betrifft, beſonders darin ausgedrückt, daß Caſſiodorus noch mehr als Claudianus Mamertus die Gottähnlichkeit der vernünftigen Seele hervorzuheben ſtrebt und in dieſer Rückſicht denn auch die Lehre von der Körperlichkeit der Seele nach Kräften bekämpft. Sehr mit Unrecht würde man aus einigen unvorſichtigen Ausdrücken bezweifeln, ob er die Seele im wahren Sinne des Wortes für unkörperlich gehalten hätte [2]). Nur einer ſolchen unvorſichtigen Ausdrucksweiſe haben wir es Schuld zu geben, wenn er den unſterblichen Geiſt doch nur eine feine Subſtanz nennt, wenn er unſere Seele zwar nicht für Feuer, aber für ein ſubſtantielles Licht gehalten wiſſen will, welches wir fänden, wenn wir etwas Feines, Bewegliches und Klares in uns wahrnähmen; denn Caſſiodorus beruft ſich dabei zugleich auf die Unerkennbarkeit Gottes, mit welcher unſere Seele verglichen werden müßte [3]), und ſpricht ſich ſonſt ohne Zweideutigkeit dafür aus, daß unſere Seele unkörperlich ſei, weil wir das Geiſtige zu erkennen vermögen, ſelbſt unſern Schöpfer, und nach dem Geiſtigen als dem uns Ähnlichen ſtreben [1]. Alles Körperliche, bemerkt er, iſt nach drei Maßen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet; davon aber findet ſich in unſerer Seele nichts [2]. In dieſer Richtung finden wir nun auch die Gedanken wieder, welche Claudianus Mamertus geltend machte. Zwar ſind Seele und Körper, zwei ſehr verſchiedene Naturen, auf eine wunderbare Weiſe im Menſchen vereinigt; aber die Seele iſt nicht, wie der Körper, überall nur theilweiſe, ſondern in allen Gliedern des Körpers iſt ſie ihrer Subſtanz nach ganz gegenwärtig [3]. Die Seele iſt keiner Quantität unterworfen, nicht der räumlichen, ſtetigen, wie ſchon Claudianus auseinandergeſetzt hatte, aber auch nicht der diſcreten Größe der Arithmetik; ja Caſſiodorus geht in dieſer Richtung noch einen bedeutenden Schritt weiter, als Claudianus, indem er ſogar bezweifelt, ob der Seele auch nur Qualität zukomme; wenigſtens meint er, würde die Qualität der Seele ohne Form ſein, wobei er denn freilich den Begriff der Form nur auf die räumliche Ausdehnung bezieht [4]. Wohin dieſe Sätze ſtreben, das iſt unverkennbar; ſie ſollen uns dahin weiſen, daß wir die Ähnlichkeit Gottes in unſerer Seele anerkennen. Zwar bemerkt Caſſiodorus, daß wir unſere Seele nicht für einen Theil Gottes halten dürfen; denn ihre Veränderlichkeit zum Guten und Böſen zeige, daß ſie nicht dem Göttlichen angehöre 1); auch dürfen wir uns in unſerer Macht nicht mit Gott vergleichen; denn Unſterbliches zu ſchaffen iſt dem Menſchen nicht gegeben, wie es der Schöpfer vermag; aber in unſerer Tugend ſollen wir nach dem Maaße der Geſchöpfe Gott ähnlich werden und wir dürfen uns daher wohl zueignen, daß wir im Verhältniß zu Gott die Ähnlichkeit eines Abbildes erreichen können 2).

---

[1]) Ib. praef.

[2]) S. Stäudlin kirchenhiſtor. Archiv 1825 S. 397.

[3]) Ib. 1 p. 628 a; 3 p. 631 a.

---

[1] Ib. 2 p. 628 b; 629 a.

[2] Ib. p. 628 b.

[3] Ib. p. 629 a. — ubique substantialiter inserta est. — — Tota ergo est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est; sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur.

[4] Ib. 4. Ubicunque est nec formam recipit.

So leuchtet uns auch noch aus dem äußerſten Ausgange der patriſtiſchen Philoſophie, welcher nur mit Mühe die alte wiſſenſchaftliche Bildung zu bewahren wußte, das Beſtreben entgegen einen würdigen Begriff von dem Weſen der menſchlichen Seele uns einzupflanzen und an ihre erhabene Beſtimmung uns zu erinnern, aber auch zugleich den Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf nicht außer Augen zu laſſen, auf dem alle wahre Gottesverehrung und jede richtige Erklärung der weltlichen Erſcheinungen beruht. Dieſe Angriffe gegen die Anwendbarkeit der Kategorien auf den Begriff der vernünftigen Seele mögen allerdings unbeholfen ſein; aber ſie erſcheinen als natürliche Ausflüſſe der kräftigen Überzeugung, daß in der vernünftigen Seele etwas Gottähnliches anzuerkennen ſei, nachdem man die alten Kategorien für unbrauchbar zur Erkenntniß Gottes gefunden hatte.

Hiermit ſchließt die Überlieferung philoſophiſcher Leh-

---

1) Ib. 3 p. 630 b.

2) Ib. 2 p. 630 a.

ren bei den alten Völkern der Lateiniſchen Kirche. Denn nach dem Caſſiodorus finden wir bei ihnen nichts, was noch irgend darauf Anſpruch machen könnte in unſerer Geſchichte erwähnt zu werden. Gegen das Ende des 6ten Jahrhunderts waren die alten Völker des Abendlandes ſo geſchwächt, daß ſie ihre alte Literatur faſt vergeſſen hatten oder auch in einer falſchen Frömmigkeit ſie aus ihren Schulen ausſchloſſen und ſelbſt die Regeln ihrer Sprache verachteten [1]. Es beginnt nun alsbald eine neue Literatur ſich zu bilden, indem die neuern Europäiſchen Völker die Trümmer der alten wiſſenſchaftlichen Bildung für ſich zu benutzen ſuchten.

Durch Dazwiſchenkunft äußerer Verhältniſſe, durch den Druck einer ſchweren Zeit, welche die Geburtswehen einer neuen Völkerbildung begleiten mußten, wurde hier ein Faden der Unterſuchung abgeriſſen, welcher unſtreitig unter andern Umſtänden noch weiter hätte ausgeſponnen werden können. Doch werden wir dies nicht ſehr beklagen dürfen, auch wenn wir allein auf das Gedeihen der Philoſophie ſehen, wenn wir es mit dem Geſchick der Philoſophie in der morgenländiſchen Kirche vergleichen. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß es nicht allein äußere, ſondern nicht weniger innere Gründe waren, welche den Verfall und das Ende der patriſtiſchen Philoſophie in beiden Kirchen herbeiführten.

Zwei Elemente finden ſich in der Philoſophie nothwendig mit einander verbunden. Wie wir in ihr eine

---

[1] Die Äußerungen des Pabſtes Gregors des Großen hierüber ſind bekannt.

Wiſſenſchaft zu ſehen haben, ſo muß ihr ein innerer Grund ihrer Bewegung beiwohnen, ein aus ihrem Weſen hervorgehender Trieb, welcher eine fortſchreitende Entwicklung der Gedanken erzeugt. Aber der unruhig ſchwankende Gang ihrer Fortſchritte beweiſt, daß ſie von den Bedingungen der Zeit und der Verhältniſſe in einem hohen Grade abhängig iſt. Nur im Streite gegen die wechſelnden Anforderungen ihrer Lage zu andern Beſtrebungen des vernünftigen Lebens kann ſie ihren Fortgang gewinnen. Beſtändig hat ſie mit Vorurtheilen der Zeit, mit den unvollendeten verworrenen Gedanken anderer Wiſſenſchaften zu kämpfen, indem ſie das Ganze unſerer Denk- und Handlungsweiſe im Lichte der Wiſſenſchaft abzuſpiegeln ſucht. So miſcht ſich mit ihren rein wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ein polemiſches Element, ohne welches ſie faſt keinen Schritt vorwärts zu thun vermag. Darin daß dieſe beiden Elemente ſich das Gleichgewicht halten und gegenſeitig ſich unterſtützen, liegt die volle Kraft und Geſundheit ihrer Wirkſamkeit. Wenn eins dieſer Elemente zum vorherſchenden wird, ſo verliert ſie dadurch an Sicherheit und Macht. In der patriſtiſchen Philoſophie hatte nun von jeher das polemiſche Element Übergewicht gehabt; anders konnte es nicht ſein bei ihrer Stellung gegen das Heidenthum und die alte Philoſophie. Dieſe bekämpfend, gegen ſie den Begriff der Kirche durchführend hat ſie ihre äußere Wirkſamkeit gewonnen. Aber ſie hat es nicht vermocht in Gleichgewicht damit das im Streit Errungene zu einem feſten, ſeiner ſelbſt bewußten wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang auszubilden. Hierin liegt einer der bedeutendſten Gründe ihres ſpätern Verfalls.

Im Zuſammenhang mit ihm ſteht ein anderer nicht weniger bedeutender Grund, der einſeitige Standpunkt, welchen dieſe Philoſophie ergriffen hatte. Dieſer, der theologiſche, wurde ihr durch den Gegenſtand des Streites aufgedrungen; er lag nicht in ihrer Wahl; aber eben deswegen konnte er auch nicht mit wiſſenſchaftlicher Freiheit benutzt werden und blieb in einer dunkeln Abneigung gegen das weltliche Forſchen befangen. Man mußte wohl zuletzt gewahr werden, daß von dieſem Standpunkte aus nicht alles ſich bewältigen laſſe, und es war nun unausbleiblich, daß der Zweifel ſich einſtellte, ob man im Stande ſei von ihm aus eine rein wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu gewinnen. Die Folge des einſeitigen theologiſchen Standpunkts in der Philoſophie mußte es ſein, daß zuletzt kirchliche und weltliche Wiſſenſchaft von einander ſich abſonderten; aber indem die Wiſſenſchaft ſo in zwei getrennte Gebiete zerfiel, konnte man in keinem von beiden eine völlige Befriedigung des wiſſenſchaftlichen Strebens finden.

Die theologiſche, auf das Überſchwengliche gerichtete Forſchung kann doch immer nur in Beziehung auf das Weltliche zur Breite der Wiſſenſchaft ſich entfalten. Auch die chriſtliche Theologie mußte das Weltliche beachten, indem ſie Gott in ſeinen Werken, in der Natur, wie in der Geſchichte erkennen lehrte. Aber das Beſtreben die Kirche zu gründen und ihre geſchichtlichen Grundlagen zu erforſchen wendete die Aufmerkſamkeit zu ausſchließlich einem kleinen Kreiſe der weltlichen Dinge zu. Aus dieſem konnten nur ungenügende Grundſätze für das wiſſenſchaftliche Verfahren entnommen werden. Daher geſtaltete die patriſtiſche Philoſophie die Wiſſenſchaft nicht in ihren erſten Grundlagen um, ſondern erlaubte es ſich Grundſätze und Verfahrungsweiſen der alten Philoſophie ihren Bedürfniſſen nur im Einzelnen anzubequemen. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß immer wieder das Bewußtſein der Unſicherheit auftauchte, welche eine ſolche Zuſammenſetzung verſchiedenartiger Beſtandtheile haben mußte.

Wenn nun auch dieſe Gründe es verhinderten, daß durch die patriſtiſche Philoſophie ein haltbares Syſtem zu Stande kam, ſo machten ſie doch die Verſuche nicht unmöglich die Ergebniſſe der bisherigen Forſchung überſichtlich zuſammenzuſtellen. Die Anfänge hierzu finden wir beſonders beim Johannes Damaſcenus; doch nirgends wurden ſie kräftig durchgeführt, am wenigſten in der Lateiniſchen Kirche. Frägt man ſich nun, warum aus der Polemik der Kirchenväter ein wenn auch nur einſeitiges Syſtem ſich nicht herausbildete, ſo wird man nicht umhinkönnen den äußern Verhältniſſen, unter welchen die Philoſophie in dieſen Zeiten ſtand, ein ſehr bedeutendes Gewicht beizulegen. Sie befand ſich in der Mitte großer, allgemeiner Entwicklungen, welchen ſie zu folgen genöthigt war. Das Chriſtenthum, ihre Grundlage, war ſiegreich in ſeiner Ausbreitung durchgedrungen. Aber wie alles, was unter den Menſchen ſich entwickelt, hatte es doch ſeine Bedingungen. Nicht auf einmal ſollte es über alle Völker der Erde gleichmäßig ſich verbreiten. Zunächſt waren ihm zu ſeinem Wirkungskreiſe und zur Grundlage ſeines Daſeins die Völker angewieſen, welche durch Griechiſche und Lateiniſche Bildung befähigt worden waren, es in ſeiner damaligen Geſtalt ſich anzueignen. Zwar iſt es auch zu andern Völkern gedrungen; wenn wir aber ſehen, daß es bei ihnen doch keinen lebendigen Fortgang gewonnen, weder in ihrer Wiſſenſchaft, noch in ihrer Kunſt und in ihrem öffentlichen Leben ſeine weltgeſchichtliche Bedeutung hat bewähren können, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß ihre Zeit noch nicht gekommen war von dem Strome des chriſtlichen Lebens in voller Gewalt ergriffen zu werden. Nur die Völker, welche wir oben bezeichneten, erblicken wir in unſerer Geſchichte dieſem Strome hingegeben und jedes nach ſeiner Eigenthümlichkeit in ihm wirkſam. Auch die Griechiſche Bildung hat nach ihrer Weiſe hierbei eine andere Rolle geſpielt, als das Römiſche Weſen. Jene ſollte die wiſſenſchaftliche Vorbereitung abgeben, dieſes das Chriſtenthum in die Handlung des Lebens einführen; denn die Ausbreitung des Römiſchen Reiches, in einem allgemeinen Sinn, auf eine Weltherrſchaft angelegt, bahnte der allgemeinen Kirche ihren Eingang. Wir wiſſen aber auch und ſind hierauf in unſerer Geſchichte zu wiederholten Malen aufmerkſam gemacht worden, daß die Sinnesweiſe der alten Völker mit dem Chriſtenthume nicht völlig übereinſtimmte; daher mußten ſie neuen Völkern Platz machen, wenn das Chriſtenthum mit der Volksthümlichkeit und dem auf ihr gegründeten Staatsweſen zu einer dauernden Einheit gebracht werden ſollte. Da war es auch wieder nicht die Griechiſche Bildung, ſondern das Römiſche Staatsweſen, was den Zuſammenhang der alten und der neuen Völker vermitteln ſollte. Es hätte daher auch die Römiſche Denkweiſe ſein müſſen, von welcher eine ſyſtematiſche Darſtellung der Philoſophie hätte ausgehn müſſen, wenn eine ſolche in die folgenden Zeiten erfolgreich hätte eingreifen ſollen. Die Wirkſamkeit der Auguſtiniſchen Lehre beweiſt dies auf das augenſcheinlichſte. Von dieſer Seite aber war eine ſyſtematiſche Darſtellung am wenigſten zu erwarten, da der Römiſche Sinn immer mehr dem Praktiſchen, als dem Theoretiſchen ſich zugewendet hat und da der jähe Verfall der wiſſenſchaftlichen Bildung im Abendlande während der Verwirrung der Völkerwanderung keinen Raum für ſolche Unternehmungen geſtattete.

Unter allen dieſen Verhältniſſen konnte die patriſtiſche Philoſophie nicht dazu gelangen ihre Lehren in einer Faſſung abzuſchließen, welche ſie befähigt hätte künftigen Zweifeln in einer geſchloſſenen Ordnung entgegenzutreten. Zwar ſtehen die Entwicklungen der einzelnen Lehrpunkte, wie früher auseinandergeſetzt wurde, in einem inneren Zuſammenhange; aber theils gelangen ſie nicht zu einem entſcheidenden Ende, theils kommen ſie nicht zu einer ruhigen Überſicht ihres Zuſammenhangs, weil durch die Hitze des Kampfes um den einen Lehrpunkt die Bedeutſamkeit der übrigen Lehrpunkte in den Schatten geſtellt werden mußte. Das letztere ſehen wir beſonders an der Lehre von der Dreieinigkeit, deren weſentliche Punkte ſchnell von unweſentlichen Formeln und von ungenügenden Analogien verdunkelt wurden; das erſtere zeigt ſich am deutlichſten an der Art, wie die Auguſtiniſche Lehre von der Gnadenwahl nur einen zweideutigen Sieg erfocht; denn das Ergebniß, welches ſie gewährte, ſollte noch oftmals beſtritten, noch oftmals Gegenſtand entſtellender Deutungen werden. In ihr hatte ſich der Gegenſatz zwiſchen dem, was die Kirche gewährt und was außer ihr erzeugt wird, zu einer ſolchen Härte geſteigert, daß nur jenes einen wahren Werth behaupten, dieſes ſchlechthin werthlos ſein ſollte. Dies aber war zu derſelben Zeit geſchehn, als man von der andern Seite immer deutlicher zu bemerken anfing, daß die heidniſche Wiſſenſchaft in logiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen etwas darbiete, was aus der heiligen Schrift und den Bildungsmitteln der Kirche nicht geſchöpft werden konnte. Mußte man nicht durch ſolche Bemerkungen darauf aufmerkſam gemacht werden, daß man Weltliches und Kirchliches zu ſcharf von einander abſchneide, wenn man in jenem nur das Verderben der menſchlichen Natur, in dieſem den für ſich genügenden Weg zum Heile der Menſchheit erblicken wollte?

In der That die verſchiedene Richtung der Elemente, aus welchen die patriſtiſche Philoſophie ſich bildete, enthüllte ſich im weitern Verfolge ihrer Entwicklung nur immer deutlicher. Wir ſehen es daran, wie ſich jetzt die Theologie von den weltlichen Wiſſenſchaften gänzlich abſonderte, indem man das Trivium und Quadrivium doch nicht entbehren konnte, aber in der Theologie doch das zu beſitzen wähnte, was allein zur Erkenntniß Gottes, d. h. der Wahrheit führe. Dieſe Abſonderung mußte um ſo größer ſein, je weniger man den Kategorien der weltlichen Wiſſenſchaft zugeſtehn wollte, daß ſie zur Erkenntniß des wahren Weſens dienen könnten. Seltſam genug, daß ſie dennoch als ein Werkzeug für die Wiſſenſchaft überhaupt angeſehn wurden. Man konnte ſie ja freilich nicht entbehren; aber nur in der weltlichen Wiſſenſchaft wurden ſie mit Abſicht gebraucht, dagegen in die Unterſuchung über Gott drängten ſie unbewußter Weiſe ſich ein. So wie die Wiſſenſchaften getrennt wurden, ſo ſchnitt man nicht minder die Welt in zwei Hälften, indem man den Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und überſinnlicher Welt jetzt ſo faßte, als läge er nicht in der Auffaſſungsweiſe, ſondern in der Natur der Gegenſtände. Wie nahe hing dieſe Trennung der beiden Welten damit zuſammen, daß man die ſinnliche Begierde nur für eine Folge der Sünde, für eine Ausartung der menſchlichen Natur anſah und jede weltliche Neigung verdammte! Man war nahe daran nur die überſinnliche Welt für Wahrheit, die ſinnliche nur für Bild zu halten und bei dieſer Richtung war es natürlich, daß man ſolche Verſuche machte, wie ſie am Ausgange der patriſtiſchen Philoſophie gefunden werden, die vernünftige Seele der überſinnlichen Welt zuzuweiſen. Dieſe Endpunkte liegen freilich weit ab von den Ausgangspunkten dieſer Lehren, aber ſie gingen doch aus der Einſeitigkeit, mit welcher ſchon dieſe angelegt waren, in natürlicher Folge hervor. Die chriſtliche Philoſophie war von der Überzeugung ausgegangen, daß Gott in der Schöpfung und Verwaltung der Dinge im Allgemeinen, im Beſondern aber in der heiligen Geſchichte ſich uns vollkommen offenbart habe. Dieſer Gedanke recht erwogen mußte zur Erforſchung der Natur und der Geſchichte führen; aber zunächſt wurde man durch ihn doch den Unterſuchungen über die beſondere Offenbarung Gottes zugelenkt, weil in dieſer eine neue Quelle der Erkenntniß ſich eröffnete und die Unterſchiede des neuen und des alten Glaubens lagen. Bei dem Mangel an Überſicht über das ganze Gebiet der Wiſſenſchaft hatte man nun nicht gehörig im Auge, daß weder die heilige Geſchichte ohne die profane, noch die Geſchichte überhaupt ohne die Natur begriffen werden könne, und im Streite begriffen mit der alten Religion und wiſſenſchaftlichen Denkweiſe hob man wohl ſeine Abweichungen von dieſer hervor und beleuchtete die Verſchiedenheiten der einander entgegenſtehenden Anſichten, vernachläſſigte aber darüber ihre Übereinſtimmung mit einander ſich zur Einſicht zu bringen und dadurch eine Vereinigung und Ausgleichung des Streites durch Belehrung des Gegners und durch Eingehn in ſeinen Gedankenkreis einzuleiten. So kam es, daß die alten Kategorien für die Erkenntniß des theologiſchen Gebiets überhaupt verworfen wurden, ohne daß man gewußt hätte ihre Anwendbarkeit genauer zu beſtimmen oder richtigere allgemeine Begriffe an ihre Stelle zu ſetzen. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß ſich das Weltliche nur in myſtiſcher Trübung darſtellte; dieſe Trübung mußte ſelbſt das Verſtändniß der heiligen Geſchichte umhüllen. Indem man überall das Göttliche unmittelbar und in ſeinem tiefſten Weſen enthüllt erblicken wollte, mußten die gewöhnlichen Dinge und Worte die Bedeutung eines göttlichen Zeichens annehmen und zur Andeutung eines göttlichen Geheimniſſes zu dienen ſcheinen. Daher die allegoriſche Deutung, welche von der heiligen Schrift auf die Betrachtung aller weltlichen Dinge ſich verbreitete, daher jene Analogien, welche man zwiſchen den weltlichen Dingen und der Trinität aufzuſpüren ſuchte; es ſchien, als käme es der Wiſſenſchaft mehr darauf an zu erforſchen, was ein Ding bildlich bedeute, als was es ſei.

Wenn wir nun aber im Weſen der patriſtiſchen Philoſophie die Keime ihres Verfalls finden, ſo darf dies uns nicht abhalten anzuerkennen, daß ſie auch Ergebniſſe gebracht hat, welche durch den Verfall zwar erſchüttert, aber nicht hinweggenommen werden konnten. Es verlohnt ſich wohl der Mühe von dieſem Punkte das Wichtigſte hier noch anzudeuten, aber auch zu zeigen, wie mit einem jeden derſelben noch Zweifel und Unbeſtimmtheiten verwachſen waren.

Wir können zwei Arten der Wirkſamkeit, welche das Chriſtenthum auf die Philoſophie ausgeübt hat, unterſcheiden, die eine betrifft den Inhalt der Philoſophie, die andere ihr Verhältniß zu andern Entwicklungen des vernünftigen Lebens, beſonders zur Religion. Die letztere vorzüglich iſt ſehr auffallend; ſie iſt der patriſtiſchen Philoſophie ſogar zum Vorwurf gemacht worden. Wir wollen von ihr unſere überſichtlichen Betrachtungen beginnen, weil ſie am tiefſten in das Leben unſerer Geſchichte einſchneidet.

Wer die Philoſophie in ihrem Leben und Weben und nicht bloß in einem abſtracten Begriff kennt, weiß, daß ſie nicht ohne ihre Vorausſetzungen iſt. Dies war auch den alten Philoſophen nicht unbekannt geblieben. Ariſtoteles geſteht, daß ſie die Erfahrung, Platon, daß ſie die Meinung zu ihrer Grundlage hat. Doch meinen wir dieſe Bedingungen nicht allein, welche einen ganz oder halb wiſſenſchaftlichen Charakter haben; noch andere Elemente des vernünftigen Lebens greifen in die Lehren der Philoſophie ein, vor allem Sitten und Geſetze der Völker, nicht minder die Religion. Auch dies hatten die Alten nicht gänzlich überſehen. Platon ſah den Enthuſiasmus eines von Gott ergriffenen Gemüths für eine nicht unwürdige Grundlage philoſophiſcher Geſinnung an; Ariſtoteles verlangte, daß, ehe wir zur Einſicht in das Gute gelangen könnten, unſere Sitten durch die Erziehung, durch die Geſetze des Staats gebeſſert werden müßten. Es wußten alſo dieſe Häupter der alten Weisheit wohl, daß zur fruchtbaren Entwicklung der Philoſophie eine poſitive Grundlage verlangt werde, eine geſchichtlich gewonnene Bildung der Vernunft, welche nicht von der Philoſophie gemacht werde, ſondern der Philoſophie vorausgehen müſſe, um ſie aus ſich hervorgehen zu laſſen. Aber die Gedanken, welche dies anerkannten, fanden im Alterthum keine hinlängliche Stütze. Es mußte als etwas Bedenkliches erſcheinen auf Erziehung und Geſetze des Staats, welche überall verſchieden ſind, die allgemeinen Lehren der Philoſophie zu bauen. Noch bedenklicher war es einem Enthuſiasmus zu vertrauen, welcher ohne Beſonnenheit uns ergreift und auf die dunkeln Gewalten fabelhafter Götter und Dämonen zurückgeführt wurde. Daher konnte die alte Philoſophie ihren poſitiven Grundlagen keinen vollen Glauben ſchenken; ſie findet ſich zuweilen mit ihnen in Widerſpruch; zuweilen dünkt ſie ſich erhaben über ſie oder ſcheint ſich ihrer zu ſchämen. Zwar im Verfall der alten Philoſophie, bei den Neu-Platonikern beſonders, mochte man auch wohl die alte Mythologie als Grundlage philoſophiſcher Lehren zum Zeugniß der Wahrheit aufrufen; aber dies erſcheint nur wie ein Zerrbild des chriſtlichen Glaubens. Erſt von der patriſtiſchen Philoſophie iſt es alſo in einer zweifelloſen Weiſe durchgeſetzt worden, daß die Philoſophie den poſitiven Grundlagen geſchichtlicher Bildung vertrauen dürfe, indem das Chriſtenthum dieſelben geheiligt hatte und nun erſt die

Philoſophie den Grundſatz unerſchütterlich feſthalten konnte, daß nur der Glaube zum Wiſſen führe. Freilich werden wir uns eingeſtehen müſſen, daß auch dieſer Grundſatz ſeine Unbeſtimmtheiten und Einſeitigkeiten in ſich trug; aber einen haltbaren und durchgängig feſtgehaltenen Punkt wird man doch darin nicht vermiſſen. Seine Unbeſtimmtheit liegt in der Weiſe, wie der Begriff des Glaubens im Streite gegen die Heiden anfangs zu weit, nachher zu eng gefaßt wurde. Zu weit, indem man zuerſt nur die Nothwendigkeit des Glaubens darzuthun ſuchte, und dafür Beweiſe beibrachte, welche mit dem religiöſen Glauben, auf welchen es ankam, gar nichts zu thun hatten, wie die Überzeugung von der Wahrheit der ſinnlichen Wahrnehmungen, der Außenwelt und der wiſſenſchaftlichen Grundſätze. Doch ſchon beim Origenes reinigte ſich dieſer Begriff und gründete ſich ausſchließlicher auf das Vertrauen zu Gott und zu ſeinen Anſtalten zur Erziehung und Beſeligung der Menſchen, und mit den Streitigkeiten über den heiligen Geiſt und ſeine Wirkungen in der Kirche bildete ſich dieſer Begriff des chriſtlichen Glaubens immer beſtimmter aus und geſtaltete ſich zuletzt beim Auguſtinus zu der feſten Überzeugung, daß wir nur in der gläubigen Hingabe an das göttliche Anſehn, in der Liebe Gottes und in der Gemeinſchaft der Kirche die Erkenntniß der Wahrheit gewinnen könnten. Damit war aber auch der Wendepunkt gekommen, wo nun dieſer Begriff eine zu enge Faſſung annahm. Auf das Entſchiedenſte zeigt ſich dies in der einſeitigen Auffaſſung, in welcher die Lehre von der Erziehung der Menſchheit durchgeführt wurde. Auf ihr beruht der Glaube, deſſen die Philoſophie ſich nicht zu ſchämen braucht. Denn ſie muß es anerkennen, daß ſie ſelbſt mit aller Geſchichte in einer höhern Hand ſteht und ihren eigenen Grundlagen nur inſofern vertrauen kann, als ſie in ihnen die Fügungen Gottes erkennt oder ahndet. Aber wenn nun die Kirchenväter die Erziehung der Menſchheit faſt nur in der heiligen Geſchichte, in der Gründung der Kirche ſahen und ihren Glauben nur auf die Lehren der Kirche beſchränkten, wenn Auguſtinus ſelbſt das Anſehn der heiligen Schrift von dem Glauben der katholiſchen Kirche abhängig machte, dann können wir nicht daran zweifeln, daß der Glaube, welchen man zur Grundlage des Wiſſens machen wollte, eine viel zu enge Bedeutung erhalten hatte und ſtatt die Wirkſamkeit Gottes in allen weſentlichen Zügen der Geſchichte zu ſuchen, nur engherzig und furchtſam an eine äußerliche Anſtalt ſich anſchloß. Die einſeitige theologiſche Richtung der patriſtiſchen Philoſophie erklärt dieſe Erſcheinung hinreichend; von Anfang an mußte ſie auf dies Ergebniß hinarbeiten. An die theologiſchen Überzeugungen, an die Verheißungen der chriſtlichen Offenbarung hatte ihr Glaube ſich angeſchloſſen. Um ihn zu rechtfertigen hatte ſie anfangs manches herbeigezogen, was von verwandten Erſcheinungen auch in andern Gebieten ſich fand. Aber um den Glauben rein zu erhalten, ſonderte ſie allmälig alles ab, was der Kirche nicht einverleibt werden konnte. Nur in dieſer wollte ſie lautere Offenbarung des göttlichen Willens finden. Sie mußte dadurch einen doppelten Irrthum nähren, indem ſie theils die Kirche ſelbſt für völlig rein von allem Ungöttlichen, theils die übrige Welt nicht allein für verunreinigt, ſondern auch für gänzlich leer von der Offenbarung des göttlichen Willens zu halten geneigt wurde. Dies iſt denn freilich nicht die Weiſe, in welcher die Philoſophie mit den geſchichtlichen Grundlagen der Bildung ſich befreunden kann, ſondern eine neue Parteiung, welche nicht, wie der urſprüngliche Geiſt des Chriſtenthums, die Welt für ſich zu gewinnen, ſondern ſie zu beherſchen denkt. Wir haben geſehn, welche Folgen ſich hieraus ergaben, indem die patriſtiſche Philoſophie einer ſolchen Parteiung ſich nicht zu entziehen wußte. Sie ſtarb ab in ihren Formeln, weil jeder Zweig des menſchlichen Lebens, von der Wechſelwirkung mit allen übrigen, von der lebendigen Geſammtheit losgelöſt, die ihm nothwendigen Erregungen verliert, aus welchen ſeine fortſchreitende Entwicklung hervorgehen müßte. Sie gab dem ſkeptiſchen Myſticismus Raum, weil ſie das Bedürfniß eines lebendigen Glaubens nicht befriedigen konnte, und neben den theologiſchen Formeln, welche ſie erzeugt hatte, mußte ſie andere Formeln der weltlichen Wiſſenſchaft dulden, gleichſam zum Zeichen, daß dieſe chriſtliche Philoſophie doch nicht alle Ergebniſſe der alten Bildung in ſich zu verarbeiten gewußt hatte. Denken wir über die wiſſenſchaftliche Bildung dieſer Zeiten nach, ſo muß uns dieſer Erfolg als nothwendig erſcheinen. Aus zwei verſchiedenartigen Elementen, der Philoſophie im Charakter der alten Völker und dem chriſtlichen Glauben, war ſie hervorgegangen. Sie ſuchte beide zu vereinigen, fand es aber unmöglich, und weil ſie keins dieſer Elemente gänzlich aufgeben konnte, mußten ſich beide im Streite gegen einander abſchwächen; zuletzt konnten ſie nur abgeſondert von einander in einem ſchwachen Bewußtſein ihres Zuſammengehörens ſich erhalten. Da ſah ſich aber auch der chriſtliche Glaube, welcher zum Wiſſen durchzudringen geſucht hatte, genöthigt dies Streben einſtweilig fallen zu laſſen und mußte in ſeinem Gegenſatz gegen das Wiſſen dem Myſticismus Nahrung geben. Auch bei dieſem Ausgange iſt ſein Streit gegen den Hochmuth einer Philoſophie, welche vom religiöſen Glauben nichts wiſſen wollte, nicht ohne Erfolg geweſen.

Wenn nun das Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen die Grundlage der patriſtiſchen Philoſophie bildet und deswegen auch gleich anfangs mit großer Entſchiedenheit zur Sprache kam, ſo iſt dagegen der Inhalt der Lehre aus dieſer Grundlage nur allmälig erwachſen. Was ſich zunächſt aus der Heiligung des Glaubens ergeben mußte, war die feſte Behauptung des Einzelnen und Perſönlichen gegen das Allgemeine, weil der Glaube dem eigenthümlichen Bewußtſein, der Geſinnung und Überzeugung, ja dem ſittlichen Charakter der Perſon angehört. Daher wird das Herz von der chriſtlichen Philoſophie hochgehalten und das Perſönliche erlangt im chriſtlichen Glauben eine Verklärung, welche es vorher nie erfahren hatte. Daher wird jetzt die Freiheit der Perſon bei aller Hingebung an Gott, welche den Frommen beleben ſoll, man möchte ſagen trotz der Allmacht des göttlichen Geiſtes, eine ſo feſte Überzeugung, daß jeder Zweifel, welcher gegen ſie erhoben werden könnte, doch nur als ein Zeichen der Unvollkommenheit der Wiſſenſchaft angeſehen wurde. Wenn man auch dem Staate ſein Leben, der Kirche ſeinen Glauben unterwerfen mochte, ſo war man doch bereit die Freiheit ſeiner Überzeugung mit ſeinem Blute zu beſiegeln. Und nicht weniger feſt als dieſe Freiheit hielt man auch die Unſterblichkeit ſeiner Perſon, nicht allein der Seele, ſondern auch dem Körper, d. h. der ganzen Einheit des Menſchen Antheil am ewigen Weſen verſprechend. Sollte jemand großes Gewicht darauf legen, daß die Vorſtellungen von der Auferſtehung des Körpers zuweilen ſehr roh waren und nirgends in einer wiſſenſchaftlich genügenden Geſtalt ſich herausſtellen wollten, ſo wird man doch nicht leugnen können, daß im Allgemeinen die Gewißheit des unſterblichen Lebens für den einzelnen Menſchen durch die patriſtiſche viel kräftiger, als durch die alte Philoſophie vertreten wurde, und daß ſelbſt die rohen Vorſtellungen von der Auferſtehung des Leibes viel weniger phantaſtiſch waren, als die alte Weiſe die Hoffnung der Unſterblichkeit an die Lehre von der Seelenwanderung zu knüpfen. Alle dieſe Gedanken aber, der hohe Werth, welchen man auf Freiheit und Unſterblichkeit der Perſon legte, ſie wurden von der großen Hoffnung des Chriſtenthums, von der Ausſicht auf das ewige ſelige Leben, auf den Gewinn des höchſten Guts getragen. Dieſe Hoffnung hatte das Alterthum nicht gekannt; es hatte es für unmöglich gehalten, daß die einzelne Perſon die Fülle des Guten faſſen könne; es war mehr der Beſchränkungen der Natur und der Geſetze, welche Gattung, Art und Einzelweſen einengen, eingedenk geweſen, als der Würde der Vernunft, welche auch im Kleinſten, auch in der Perſon es vermag durch ihre eigene freie That alle wahren Güter ſich anzueignen und für die Ewigkeit zu gewinnen. Sie vermag dies als Ebenbild ihres Schöpfers und unter der Leitung ſeiner

Vorſehung, welche alle Gewalten der Natur zu ihrem Beſten kehrt, beſeelt durch den heiligen Geiſt, welcher alles Gute in ihr vollbringt. Dies iſt die weltüberwindende Überzeugung, welche den Kirchenvätern ihre Zuverſicht giebt. Gewiß dieſe ihre Philoſophie hat einen ganz andern Glauben an die Würde der Vernunft, als in den Lehren der heidniſchen Philoſophie herſcht; ſie ſucht das Große nicht in der räumlichen Ausdehnung, nicht in der zeitlichen Dauer, nicht in der phyſiſchen Macht, ſondern darin, daß auch im Kleinſten, in der einzelnen Perſon, ja in der einzelnen Anſchauung des geiſtigen, von Gott erleuchteten Auges die ganze Fülle der Wahrheit und des Guten ſich offenbare.

Mit dieſer Verherlichung der Perſon fallen nun aber auch alle die pantheiſtiſchen Vorſtellungen hinweg, welche die alte Philoſophie in verſchiedenen Richtungen aufgezogen hatte. Denn zum Weſen des Pantheismus gehört es das Einzelne im Allgemeinen untergehn zu laſſen. Die patriſtiſche Philoſophie hält dagegen durchgehends den Grundſatz aufrecht, daß die weltlichen Dinge nicht als Theile Gottes, nicht in irgend einer Weiſe als Gott einverleibt betrachtet werden dürften, weil ſie veränderlich und mithin unvollkommen ſind. Schon Juſtinus erkannte die Nothwendigkeit dieſes Lehrpunktes. Wenn aber der Pantheismus nur aus dem Streben der Vernunft überall Gottes Wirken und das Vollkommene zu erblicken ſeine Nahrung zieht, ſo konnte die patriſtiſche Philoſophie ihn nur dadurch beſiegen, daß ſie dieſes Streben anzuerkennen und beſſer zu deuten wußte. Denn ſo wie die einzelne Perſon, ſo verherlichte ſie auch die ganze Schöpfung.

Dem Satze von der Veränderlichkeit und Unvollkommenheit aller Dinge ſtellt ſie den andern Satz zur Seite, daß auch alle Welt zur Vollkommenheit beſtimmt ſei; ein Satz, durch welchen erſt jene Verherrlichung der Perſon ihre allgemeine Grundlage erhält. Er fließt aus der Überzeugung, daß Gott zum Zwecke der Welt nur das Vollkommene gemacht haben könne und iſt alſo mit allen den Beſtrebungen verflochten, welche Gott wegen der Unvollkommenheit der Welt rechtfertigen ſollen. Dieſe durchzuführen iſt erſt der chriſtlichen Philoſophie gelungen, indem ſie die Lehre von der Schöpfung der Welt aufſtellte.

Wir haben dieſe als eins der Erzeugniſſe zu betrachten, welche am meiſten ihre Eigenthümlichkeit bezeichnen. Zunächſt mußte ſie durchgeſetzt werden gegen die dualiſtiſchen Lehren, welche in der Zeit, als die chriſtliche Lehre ſich verbreitete, ſehr allgemein angenommen wurden, hervorgegangen aus dem tiefen Gefühl des Übels und des Böſen in dieſer Welt und aus der Hoffnungsloſigkeit dieſe Maſſe der Gebrechen unſerer Natur und unſerer Lage je überwinden zu können. Da hatte die chriſtliche Geſinnung nicht allein den groben Dualismus zu überwinden, welcher aus zwei einander entgegengeſetzten und durch nichts Höheres verbundenen Grundweſen Gutes und Böſes, Sein und Beraubung in dieſer Welt ableitete, ſondern auch den feineren Dualismus mußte ſie beſiegen, welcher von der Meinung ausgeht, daß in dieſer Welt der Gegenſatz nothwendig iſt und deswegen eine Beſchränkung allen Dingen der Welt ankleben müſſe. In dieſer Weiſe ſtanden ihr nicht allein die Lehren der dualiſtiſchen Gnoſtiker, der Manichäer und der materialiſtiſchen Dualiſten entgegen, ſondern auch die Syſteme eines Platon, Ariſtoteles und der Stoiker. Sie überwand dieſe unvollkommenen Vorſtellungsweiſen im Glauben an die allmächtige Güte Gottes und an die erhabene Beſtimmung und die ihr entſprechende Kraft der Vernunft, welche von göttlichem Geiſte ſich leiten laſſen. Doch haben wir bemerken müſſen, daß ſie den feinern Dualismus nicht ganz zu bewältigen wußte. Wir ſind nicht geneigt die Schwächen der Grundlage zu bemänteln, von welcher die patriſtiſche Philoſophie ausging. Dieſe liegen darin, daß man zunächſt das perſönliche Heil im Auge hatte, alsdann auch das Heil der Kirche, zuletzt aber von dem praktiſchen Beſtreben dieſe zu begründen vollauf beſchäftigt, nur in einem fernen Hintergrunde, nur in einer dunkeln Vorſtellung das Heil der ganzen Welt erblickte, ohne es mit wiſſenſchaftlicher Deutlichkeit ſich darſtellen zu können. Man erkannte wohl, daß der Einzelne ſein Heil nur aus dem Heile der Kirche, der Geſammtheit, welche man praktiſch betrieb, zu ſchöpfen vermöchte; aber wie dieſe Geſammtheit mit dem Heile einer noch größern Geſammtheit zuſammenhinge, das ließ der dualiſtiſche Gegenſatz zwiſchen Kirche und Welt nicht völlig zur Klarheit kommen. Hierauf wirkte es nothwendig hin, daß die patriſtiſche Philoſophie zu wenig auf die Unterſuchung der weltlichen Dinge einging und deswegen beſtändig geſtört werden mußte durch die alterthümliche Denkweiſe und durch die Begriffe der Griechiſchen Philoſophie, welche die Verſchiedenheit der Gattungen, Arten und Individuen und die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede unter ihnen vorſpiegelten und daraus die Unmöglichkeit einer Vollendung der Dinge in einem jeden Einzelnen ableiten wollten. So verband ſich die kirchliche Einſeitigkeit mit alten Vorurtheilen oder mit halbentwickelten Begriffen der Philoſophie, um im Einzelnen Zweifel gegen Grundſätze anzuregen, welche im Allgemeinen anerkannt werden mußten. Unſtreitig hätten die allgemeinſten Begriffe, welche man zur Beurtheilung aller Dinge gebraucht, im chriſtlichen Sinne eine Umbildung erfahren müſſen, wenn die Schöpfungslehre mit Ausſchließung alles Dualismus folgerichtig hätte durchgeführt werden ſollen. Auf dieſe Nothwendigkeit deutet es hin, daß man die alten Ariſtoteliſchen Kategorien nicht zureichend fand nicht allein zur Erkenntniß Gottes, ſondern auch nur zur Erkenntniß der vernünftigen Seele; aber um das Geforderte zu leiſten, wäre es nicht allein nothwendig geweſen dieſe Kategorien zu beſeitigen, ſondern auch ſie umzubilden oder andere an ihre Stelle zu ſetzen.

Es war jedoch nicht der Dualismus allein, gegen welchen die Schöpfungslehre durchgeführt werden mußte, ſondern auch die Emanationslehre ſtand ihr entgegen. Ihr Streit mit dieſer iſt zum Theil eine Fortſetzung ihres Streites mit dem feinern Dualismus, inwiefern die Emanationslehre darauf ausgeht durch Annahme einer gradweiſe abſteigenden Vollkommenheit der Ausflüſſe die Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu erklären, aber auch als eine nothwendige und unüberwindliche zu ſetzen. Außerdem aber kamen dabei auch noch andere Grundſätze zur Sprache. Die Emanationslehre hängt mit der Anſicht des Heidenthums zuſammen, daß die irdiſchen und menſchlichen Dinge, in einem weiten Abſtande vom höchſten Grunde, keine unmittelbare Gemeinſchaft mit ihm haben können. Dieſer Anſicht mußte die chriſtliche Lehre die Würde und die Beſtimmung der Vernunft entgegenſetzen, welche nach der Vollkommenheit ſich ſehnt und zur Vollkommenheit ſich berufen fühlt. Nur allmälig jedoch konnte dieſer Streit zu vollem Bewußtſein ſich entwickeln. Auch im Chriſtenthum ſuchte ſich anfangs der Gedanke an einen Mittler, welcher nicht der höchſte Gott ſei, geltend zu machen, wie beim Tertullianus und in allen Formen der Subordinationslehre; auch im Chriſtenthum wollte man anfangs einen nothwendigen Abſtand zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen behaupten, welcher die endliche Vollendung der Schöpfung nicht zulaſſe, wie namentlich Origenes lehrte. Als aber die Trinitätslehre durchdrang, mußten dieſe Meinungen der Überzeugung Platz machen, daß zwar der Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf nie aufhören werde, daß aber doch nichts Trennendes zwiſchen beiden ſich finde, nichts, was das vernünftige Geſchöpf verhindern könnte, ganz die Vollkommenheit ſeines Schöpfers in Einſicht und Tugend ſich anzueignen. Hiermit mußte auch das Vorurtheil der Emanationslehre verſchwinden, als wäre die Schranke eines jeden bedingten Weſens ihm von Natur geſetzt, vielmehr die praktiſche Richtung der chriſtlichen Lehrer konnte nicht anders als die Freiheit der Vernunft dagegen geltend machen, welche eine jede von Natur gegebene Schranke verſchmäht und das Natürliche zwar anerkennt, aber nur als Grundlage und Gegenſtand des Handelns. Dieſer Geſichtspunkt war dem praktiſchen Beſtreben der Kirche zu tief eingeprägt, als daß er nicht immer hätte anerkannt werden ſollen.

Doch die Beſchränktheit der Kirchenväter in Beziehung auf alle weltliche Unterſuchungen ließ eine gleichmäßige Durchführung desſelben nicht zu und es ergaben ſich daher nur verſchiedene Richtungen im Beſtreben ihn geltend zu machen. Auf der einen Seite war man geneigt die Nothwendigkeit anzuerkennen, daß ein jedes vernünftige Weſen anfangs unvollkommen ſein müſſe, um erſt im Verlaufe ſeines Lebens alles ſich anzueignen, was in ſein natürliches Vermögen von Gott gelegt worden, und alſo das Leben der Vernunft als eine natürlich fortſchreitende Entwicklung von ihrer erſten Unmündigkeit bis zu ihrer vollendeten Freiheit in Gott ſich zu denken, wie dieſe Lehrweiſe beſonders beim Tertullianus und Gregorius von Nyſſa ſich geltend machte. Auf der andern Seite aber ließ man auch von der Neigung ſich leiten über die Unvollkommenheiten der Vernunft in dieſer Welt Gott zu rechtfertigen und anzunehmen, daß nur der böſe Wille der vernünftigen Weſen das Verderben herbeigeführt und uns in die unglückliche Stellung zur Welt verſetzt habe, in welcher wir uns gegenwärtig finden. Von dieſer Vorausſetzung ausgehend glaubte man nun die Annahme rechtfertigen zu können, daß die urſprünglich uns verliehenen Kräfte nicht ausreichten, uns zur Einigkeit mit uns und der übrigen Welt zurückzuführen, eine Anſicht der Dinge, in welcher die ſehr verſchiedenartigen Lehren des Origenes, Methodius und Auguſtinus ſich begegnen. Zwiſchen dieſen beiden Richtungen in der Betrachtung des vernünftigen Lebens hat keine genügende Ausgleichung gefunden werden können, und dies iſt als ein Hauptgrund anzuſehn, warum die Lehren der Kirchenväter über das

Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Wirkſamkeit in der Welt zu keinem entſcheidenden Ergebniſſe geführt werden konnten.

Außer dieſem Punkte war aber noch ein anderer Grundſatz der Emanationslehre zu beſeitigen. Indem dieſe das Verhältniß Gottes zu ſeinen Ausflüſſen als ein natürliches ſetzt, ergiebt ſich ihr, daß Gott ohne ſeine Ausflüſſe, alſo ohne die Welt gar nicht gedacht werden könne, und es wird daraus alsdann die Ewigkeit der Welt, wenigſtens der überſinnlichen Welt gefolgert. Ganz anders die chriſtliche Philoſophie. Wenn dieſe in der ſinnlichen Welt die volle Offenbarung Gottes anerkennt, ſo bedarf ſie keiner überſinnlichen Welt, welche außer der ſinnlichen und von dieſer ihrem Sein nach verſchieden wäre; ſie kann am wenigſten der Meinung beiſtimmen, daß die ſinnliche Welt erſt aus dem Abfall der überſinnlichen entſtanden ſei, da ihr vielmehr die Welt, in welcher wir leben, als ein vollkommenes Werk der göttlichen Liebe erſcheint. Gehen wir auf die tiefſten Beweggründe zurück, welche ſie in dieſer Annahme leiten, ſo werden wir dieſe darin zu erkennen haben, daß ſie vom weltlichen Standpunkte ausgehend in dieſem die Mittel ſucht ihre Sehnſucht nach dem Göttlichen zu befriedigen. Indem ſie ſich hierin unter der Leitung der göttlichen Vorſehung erblickt und der Erziehung Gottes in ihren Schickſalen und in allen Offenbarungen Gottes vertraut, muß ſie auch einen Anfang aller dieſer Entwicklungen des weltlichen Lebens anerkennen und zwar vom weltlichen Standpunkte ausgehend auch zugeben, daß ſie Gott ohne die Welt nicht zu denken vermöge, wird aber dadurch keineswegs ſich verleiten laſſen auf die Ewigkeit der Welt zu ſchließen; denn ſie erblickt Gott über der Welt und ſetzt ein überſchwengliches Weſen, einen Grund, welcher als unabhängig von allem Begründeten gedacht werden müſſe. Hierbei verfährt die Lehre der Kirchenväter jedoch nicht vollkommen gleichmäßig, weil ſie nicht von einem deutlichen Bewußtſein der Gründe ihres Verfahrens geleitet wird. Der weltliche Standpunkt bot, wenn man auf den göttlichen Grund von ihm aus, zurückgehen wollte, zwei Analogien für die Entſtehung des Gewordenen dar, eine natürliche und eine ſittliche; daß die Kirchenväter für die letztere ſich entſchieden und alſo den Willen Gottes als Grund der Welt anſahen, ergab ſich faſt nothwendig aus ihrem Streite gegen die Emanationslehre, welche die erſte Analogie ergriffen hatte; doch lag es keineswegs in ihrem Begriffe von Gott, welcher vielmehr dahin geführt haben würde, daß keine von dieſen Analogien das überſchwengliche Weſen Gottes erreichen könne. Daher konnte auch dieſer Lehrpunkt niemals vollkommen folgerichtig durchgeführt werden, vielmehr ſträubten ſich alle die Anſichten dagegen, welche noch in irgend einem Sinne die Ewigkeit der Welt behaupten zu dürfen glaubten, wie denn unſere Geſchichte gezeigt hat, daß die Lehre von der Ewigkeit der überſinnlichen Welt, wie Origenes ſie vorgetragen hatte, noch in den letzten Zeiten der patriſtiſchen Philoſophie keineswegs völlig verſchwunden war. Dieſe Vorſtellung der überſinnlichen Welt jedoch, ſofern ſie als abgelöſt von der ſinnlichen Welt gedacht wird, bildet zuletzt in der patriſtiſchen Philoſophie nur eine Vorausſetzung, welche auf ihre wiſſenſchaftlichen Begriffe keinen weſentlichen Einfluß ausübt, und man darf daher ſagen, daß die Macht der Emanationslehre auch in dieſer Beziehung von der Entwicklung der patriſtiſchen Philoſophie gebrochen worden war.

Sie würde aber völlig gebrochen worden ſein, wenn die Trinitätslehre, auf welche die Lehre von der Schöpfung führte, mit einem klaren Bewußtſein ihrer Beſtrebungen ſich entwickelt hätte. Ihr Beſtreben geht darauf aus in Gott einerſeits das Unbedingte der Wahrheit ohne alles Verhältniß, andererſeits das Bedingende zu erkennen, welches aller Wahrheit der weltlichen Dinge zum Grunde liegt und daher nur im Verhältniß zur Welt gedacht werden kann. Wäre nun dieſe doppelte Seite des Begriffs Gottes mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit aufgefaßt worden, ſo würde ſich daraus ergeben haben, daß die überſinnliche Welt nichts anderes ſei als die Welt, ſofern der göttliche Grund in ihr iſt, ſofern das göttliche Wort die Dinge in ihr ſchafft und der heilige Geiſt ſie vollendet. Mit großer Entſchiedenheit wurde es nun allerdings feſtgehalten, daß wir Gottes Begriff nicht abhängig zu machen hätten von dem Sein der weltlichen Dinge, daß Gott vielmehr ein Sein für ſich, ein Bewußtſein ſeiner ſelbſt zukäme und daß wir von dieſem zu unterſcheiden hätten ſein Sein für andere Dinge, ſeine Verhältniſſe zur Welt oder ſein Sein als Schöpfer und als heiligender Geiſt, daß wir endlich auch dieſen ſeinen Verhältniſſen zur Welt eine volle Wahrheit und die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit beizulegen hätten, ohne das Sein und die Wirkſamkeit Gottes zu beſchränken und ſeine Einheit aufzuheben. Aber wie hoch auch dieſe Ergebniſſe anzuſchlagen ſind, ſo entwickelten ſie ſich doch ohne ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein davon, daß man in ihnen von dem Standpunkte weltlicher Forſchung ausging und nur das verzeichnete, was als Bedingung des religiöſen Lebens und der ihm entſprechenden und auf ihm gebauten Wiſſenſchaft anerkannt werden müßte. Man verlor dies aus den Augen, indem man der theologiſchen Richtung folgend aus dem Begriffe Gottes die drei Momente der Trinität ſich abzuleiten ſuchte, dabei aber Begriffe anzuwenden genöthigt war, welche doch nur aus der alten Philoſophie und ihrer weltlichen Forſchung ſich ergeben hatten. Je mehr nun dieſe Begriffe in Anwendung auf die Trinität feſtgeſtellt wurden zum Behuf einer gleichmäßig anerkannten kirchlichen Formel, um ſo weniger war man im Stande dabei die eigentlichen Beweggründe der Unterſcheidung zwiſchen Vater, Sohn und heiligem Geiſt mit wiſſenſchaftlicher Sicherheit ſich im Bewußtſein zu erhalten. Die Lehre von der Trinität nahm nun das geheimnißvolle Dunkel an, in welchem man die Erzeugniſſe ſeines eigenen Nachdenkens zu erblicken pflegt, wenn man der Beweggründe, welche zu ihnen geführt haben, ſich nicht mehr bewußt iſt. So wenig wir das Dunkel leugnen mögen, welches von Natur über den Offenbarungen und ſelbſt über dem Begriffe Gottes ſchwebt, ſo können wir doch in jenem Dunkel nur etwas künſtlich Gemachtes erblicken, welches daraus hervorging, daß man Begriffe anſchaulicher Art und von Verhältniſſen der Welt hergenommen mit dem Begriffe Gottes vermiſchte. Wir haben geſehn, wie hieraus ſich ergab, daß man die Eigenthümlichkeiten der drei Hypoſtaſen über die vollkommene Gleichheit alles Göttlichen faſt aus dem Geſichte verlor und in unfruchtbaren Analogien das Geheimniß der Trinität ſich begreiflich zu machen ſuchte. Alles dies konnte nur auf der einen Seite der todten Formel, auf der andern Seite dem Myſticismus in die Hände arbeiten.

In der Lehre von der Trinität lag nun auch die Lehre von der Göttlichkeit und der Allmacht des heiligen Geiſtes, welche mit der Freiheit der vernünftigen Weſen zu vereinigen war. Was wir jedoch der patriſtiſchen Philoſophie in dieſer Beziehung verdanken, erſtreckt ſich nicht viel weiter als auf die deutlichere Entwicklung der Fragen, welche hierbei in Unterſuchung kommen. Auf der einen Seite erkannte man wohl die Nothwendigkeit alles Gute in der Welt Gott zuzueignen, auf der andern Seite verleugnete man ſich auch nicht, daß alles wahrhaft Gute in der Welt nur darin beſtehen könne, daß die vernünftigen Weſen es in ihrem eigenen freien Willen, durch ihre eigene That ſich ſelbſt aneignen. Dieſe ſich ſcheinbar widerſprechenden Sätze wußte man auch wohl einigermaßen zu vereinigen, indem man einſah, daß der heilige Geiſt Gottes in ſeinen Geſchöpfen wirke und dieſe dagegen um ſo freier werden, je mehr ſie zu Werkzeugen Gottes ſich machen; aber je weniger man geneigt war die weltlichen Gegenſätze zwiſchen Natur und Vernunft, zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen kirchlichem und weltlichem Leben durch eine in das Einzelne eindringende Unterſuchung ſich aufzuhellen, um ſo mehr Dunkelheiten mußten auch über dieſen ganzen Gegenſtand zurückbleiben. Zwar wurde von Auguſtinus, wie von den frühern Kirchenlehrern, zugeſtanden, daß den vernünftigen Geſchöpfen ihre Vollkommenheit in der Schöpfung nicht ſo verliehen werden könne, daß nichts von ihnen hinzuzuſetzen wäre; durch ihre freie Wahl ſollten ſie übergehn aus der niedern Gerechtigkeit in die höhere; aber dies erſchien ihm bei den Engeln wenigſtens wie ein Entſchluß, nicht wie eine allmälige Entwicklung der natürlichen Anlagen, und er konnte in ähnlicher Weiſe auch bei den Menſchen annehmen, daß die Entwicklung durch das ſinnliche Begehren hindurch nicht in ihrem Weſen als Geſchöpfe, ſondern in ihrem Sündenfall gegründet ſei. Die Vorſtellungen von der Vollkommenheit des Menſchen im Paradiſe ſchienen zu der Anſicht zu führen, daß es für die vernünftigen Geſchöpfe auch ein Gutes von Natur und nicht allein durch die Entwicklung ihres Willens gebe, und damit ſtimmte auch die Meinung überein, welche das Gute im Schönen und ſelbſt in der ſtrafenden Gerechtigkeit fand. Wer dieſen Gedanken nachgab, dem konnte es nicht ſchwer halten auch eine Gnadenwirkung Gottes anzunehmen, gegen welche das vernünftige Geſchöpf nur leidend ſich verhalte; ſollte doch auch das Gute als dem Sein gleich gedacht werden. Offenbar weiſen alle dieſe Vorſtellungen darauf hin, daß Auguſtinus den Begriff des Guten viel zu unbeſtimmt aufgefaßt hatte und dieſe unbeſtimmte Auffaſſungsweiſe theilt er mit allen Kirchenvätern mehr oder weniger, welche den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem nur wie den Gegenſatz zwiſchen Sein und Nicht-Sein faſſen wollten. Freilich haben wir geſehn, daß er durch die Einzelheiten ſeiner Unterſuchung über dieſen vagen Begriff hinausgetrieben wurde; ſonſt hätte er nicht allem, was der Kirche nicht angehört, das ſittlich Gute abſprechen können; aber eben dieſer ſchroffe Gegenſatz, welchen er zwiſchen dem kirchlichen und dem weltlichen Leben ſetzte, jenem allein das Gute, dieſem nur das Böſe zuſchreibend, muß uns beweiſen, daß die Forſchungen, welche er betrieb, auf eine tiefere Grundlage hinweiſen, welche er nicht aufzudecken vermochte. Dieſes ſein Unvermögen iſt jedoch nicht ein perſönliches; es liegt in der Natur der patriſtiſchen Philoſophie, welche nur die Zwecke der Kirche betreibend auch nur in dieſen das Gute zu erkennen, was aber in die Zwecke der Kirche von außen eingreift, nur äußerlich zu würdigen vermag. Daher mußte jener ſchroffe Gegenſatz des Auguſtinus ſiegreich ſich verbreiten und es war eine nothwendige Folge deſſelben, daß die Gnadenwirkungen Gottes und das Gute, welches ſie bewirken, nicht in ihrem ganzen Zuſammenhange erkannt wurden, ſondern nur in dem Theile, in welchem ſie am glänzendſten ſich erweiſen, in der Erbauung und Leitung der Kirche. So aus ihrem natürlichen Zuſammenhange herausgeriſſen mußten ſie denn auch als etwas Wunderbares, ja Willkürliches erſcheinen und die entgegengeſetzten Anſichten, welche den Zuſammenhang der Erlöſung mit der Schöpfung, der Gnade mit der Natur vertraten, mußten zurückgeſchoben werden um der Meinung Platz zu machen, daß der heilige Geiſt nicht das Weſen der Geſchöpfe zur Entwicklung und Vollendung führe, ſondern erhöhe und über ſeine natürlichen Grenzen erweitere. Mit ſolchen Gnadenerweiſungen Gottes ließ ſich die Freiheit der Vernunft nicht vereinigen. Die ſtetige Folge der Lebensentwicklungen wird dadurch unterbrochen und die Verleihung der Gnade erſcheint nun als ein neuer Anfang, als eine neue Schöpfung, welche durch das frühere Leben nicht bedingt ſein kann, weil dieſes nichts Gutes, alſo auch keinen Anknüpfungspunkt für das Gute enthält. Sonderbar, um die Macht Gottes zu erhöhen hält man ſich für berechtigt die Wirkſamkeit der Vernunft herabzuſetzen, da doch in dieſer allein ſeine Macht in wahrhaft göttlicher Fülle ſich erweiſen ſoll.

So ſtoßen wir überall in der patriſtiſchen Philoſophie auf ungenügende, ſogar auf verwirrende Auskunftsmittel, wenn es darauf ankommt das Weltliche in ſeiner wahren Bedeutung aufzufaſſen. Ihr Blick iſt vor allen Dingen auf das Ziel gerichtet; ſie vernachläſſigt darüber die Mittel zu würdigen. Sie ſieht in dieſen ſelbſt mehr das Ziel, Gottes Gegenwart, ſeine Kraft und ſeine Gnade, als die eigene, freie Thätigkeit der Geſchöpfe. Eben deswegen iſt es den Philoſophen dieſer Zeit nicht möglich geweſen eine Wiſſenſchaft in ſcharf begrenzten und von einander abgeſonderten Gliedern darzuſtellen. Denn die göttliche Macht und Gnade iſt überall eins; ihre unbedingte Fülle, wo wir ſie erblicken ſollten, da würde ſich uns ein Wunder, ein Gegenſtand des Staunens, aber nicht der Wiſſenſchaft eröffnen, da würden wir uns aus dem Zuſammenhange der Mittel entrückt ſehen. Die Vorſehung Gottes gebraucht aber ihre Mittel, nicht für ſich, ſondern für uns, und unſere Vernunft ſelbſt iſt ihr Werkzeug. Daher ſollen wir ſie als ſolches gebrauchen und durch ſie in der Wiſſenſchaft die Ordnungen Gottes erkennen lernen, wie ſie in Dingen unterſchiedener Art die Fülle der Wahrheit uns zu enthüllen beſtimmt ſind.

Iſt es uns erlaubt einen Blick in die Fügungen Gottes zu werfen, ſo können wir es nur für eine Gnade der

Vorſehung achten, daß es zu keinem abgeſchloſſenen Syſteme in dieſer Entwicklung der patriſtiſchen Philoſophie kam. Denn ein ſolches Syſtem einſeitig, wie es doch hätte ausfallen müſſen, es würde noch mit einer ganz andern Gewalt über die Gemüther der Menſchen geherſcht haben, als andere Syſteme der Philoſophie; es würde mit dem Anſehn einer geheiligten Lehre bekleidet geweſen ſein und dadurch unſtreitig auf ſehr lange Zeit eine jede ſelbſtſtändige Forſchung zum Schweigen gebracht haben; wäre es aber zuletzt dennoch von der Gewalt der Zeit überwältigt worden, ſo würden dadurch alle Ergebniſſe der kirchlichen Lehre erſchüttert worden ſein. Dagegen genügte es für die Gründung der Kirche eine Summe von Glaubenslehren entwickelt zu haben, welche den Charakter des Chriſtenthums in ſeinem Gegenſatz gegen Judenthum und Heidenthum zu bezeichnen geeignet war, und für die Philoſophie künftiger Zeiten war es beſſer, daß ſie anfangs durch ſolche einzelne Lehren und Gedanken zum Forſchen über ihren Zuſammenhang angeregt, als durch das übermächtige Anſehn eines Syſtems zu einem voreiligen Vertrauen hingeriſſen wurde, nachher aber, als der Zweifel gegen einzelne Kirchenlehren erwachte, ſich doch nicht genöthigt ſah, alles Poſitive zu verwerfen, was die Wiſſenſchaft der erſten chriſtlichen Jahrhunderte gebracht hatte. Was wir ſo als wünſchenswerth und als Fügung der Vorſehung anſehn müſſen, das wurde aber auch durch die Miſchung der Elemente, welche in der Bildung der Kirchenväter lagen, auf natürlichem Wege vollbracht.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterich'ſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Siebenter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1844.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Dritter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1844.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorrede.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter wird in dieſem Werke zwei ziemlich ſtarke Bände füllen. Ich glaubte ſie auf einen kleinern Raum beſchränken zu können, aber bei der Vernachläſſigung, welche dieſen Zeitraum der Geſchichte lange Zeit getroffen hat, bei den vielen Vorurtheilen, welche über ihn verbreitet ſind, mußte ich befürchten misverſtanden zu werden oder keinen Glauben zu finden, wenn ich kürzer geweſen wäre. Selbſt manches, was die Geſchichte der Philoſophie nur aus größerer Ferne berührt, habe ich einzuflechten für nöthig gehalten, um die Verhältniſſe der allgemeinen Literatur kennbar zu machen, unter welchen die Philoſophie des Mittelalters ſich bildete und welche zum Verſtändniß derſelben beachtet werden müſſen.

Kein Theil meines Werkes iſt mir ſchwieriger geworden als dieſer. Zuweilen bin ich faſt in Verzweifelung gerathen den Sinn einer verſchlungenen Dialektik zu entdecken, deren Abſichten uns meiſtens ſehr fern liegen. Ich habe mir alsdann jüngere Kräfte zu dieſem Werke gewünſcht; doch weiß ich nicht, ob einem jungen Manne zu rathen wäre vorzugsweiſe an dieſe Arbeit zu gehen, welche zwar reiche Belehrung verſpricht, aber auch tüchtige Kräfte ermüden und ſelbſt verwirren kann. Es darf als eine Aufgabe unſerer Zeit angeſehn werden, auch die Philoſophie des Mittelalters verſtehen zu lernen, wie ſchon andere Seiten dieſes Zeitraums unſerm Verſtändniſſe wieder näher gerückt worden ſind. Aber die Maſſe der ſcholaſtiſchen Literatur iſt zu groß und bisher zu wenig geſichtet, als daß dies auf einen Angriff zur Genüge gelingen ſollte. Man muß hoffen, daß jene Aufgabe durch vereinte Kräfte allmälig zu löſen uns beſchieden ſei.

Wenn ich alſo meine dafür etwas geleiſtet zu haben, ſo bin ich doch weit entfernt zu hoffen alles gethan zu haben, was dafür zu thun wäre. Die Maſſe der Literatur, welche in die Geſchichte der mittelalterlichen Philoſophie einſchlägt, iſt größer, als meine Kraft ſie zu bewältigen war. Ich habe mich darauf beſchränken müſſen die Hauptwerke zu leſen und werde an geeigneter Stelle angeben, was ich benutzt und was ich bei Seite liegen gelaſſen habe, damit andere es um ſo leichter finden meine Arbeit zu ergänzen. In Handſchriften liegt noch vieles verborgen; auch von gedruckten Bücherſchätzen habe ich manches ungern entbehrt, da unſere Göttinger Bibliothek im Fache der mittelalterlichen Philoſophie nicht ſehr reich iſt und andere Bibliotheken, deren Bereitwilligkeit ich in Anſpruch nahm, mir auch nicht alles gewähren konnten. Nur zu Paris, glaube ich, würde man im Stande ſein ein einigermaßen vollſtändiges Material für die Literatur, welche ich hier bearbeite, zuſammenzufinden.

Da ich mich beſchränken mußte, habe ich auf den Hauptpunkt, auf welchen eine Geſchichte der Philoſophie zu ſehen hat, auf den Zuſammenhang der einzelnen Gedanken und ganzer Syſteme unter einander, meine vorzüglichſte Sorgfalt gerichtet. Wie viel dafür zu leiſten war, wird der ermeſſen können, welcher ſich die Mühe nimmt, meine Geſchichte der Philoſophie mit den Werken Tiedemann's und Tennemann's zu vergleichen. Einzelne Monographien der neuern Zeit haben mir eine erwünſchte Hülfe geleiſtet. Wo es aber darauf ankam die einzelnen Erſcheinungen in den Verlauf des Ganzen einzureihen, fand ich mich von ihnen verlaſſen. Die Philoſophie des 12. Jahrh. kannte man bisher wenig; nach dem, was Couſin über ſie mitgetheilt hat, darf man auch noch weitere Aufſchlüſſe über ſie aus Handſchriften hoffen. Das Verhältniß der Syſteme des 13. Jahrh. lag bisher im Dunkel. Wenn es mir gelungen ſein ſollte über die Stellung Alberts des Großen, des Thomas von Aquino und des Duns Scotus zu einander Licht zu verbreiten, ſo würde man es mir wohl verzeihen können, daß ich andere weniger bedeutende Erſcheinungen dieſer Zeit habe in den Hintergrund zurücktreten laſſen. Ähnliches gilt vom 14. Jahrh. Es kam mir vor allem darauf an die Hauptpunkte deutlich und ausführlich hervortreten zu laſſen.

Weniger als die Geſchichte der innern Entwicklung iſt von mir die äußere Geſchichte der Philoſophen und ihrer Literatur bedacht worden. Nicht überall habe ich ſie bis auf die letzten Quellen verfolgt, weil ich einſah, daß dies mich zur Unterſuchung einer mir fremden Literatur führen würde, zu einer Kritik, für welche mir faſt alle Hülfsmittel fehlten. Daher habe ich, auch in dieſer Hinſicht meine Kräfte ſparend, in ſolchen Dingen mich meiſtens an meine Vorgänger angeſchloſſen, deren Schwächen ich wohl hie und da bemerken, aber nicht ſo leicht vermeiden konnte. Nur an einigen Stellen habe ich nicht unterlaſſen können über das hinauszugehn, was aus den Schriften der Philoſophen über ihre Literatur ſich ergab.

Was von dieſer Seite gewonnen wurde, wird doch nicht unfruchtbar für die Literatur des Mittelalters überhaupt ſein, ſollte es auch nur dazu dienen eingewurzelte Vorurtheile zu beſeitigen. Um nur eins von dieſen anzuführen, welches ich gründlich gehoben zu haben glaube, in wie vielen Büchern findet man noch immer die Meinung verbreitet, daß die Philoſophie des Mittelalters den Ariſtoteles zu ihrem Führer gehabt hätte. Schon Jourdain hätte dagegen Zweifel erregen ſollen. Friedr. v. Raumer mußte die Entdeckung machen, daß Ariſtoteles in den merkwürdigen Schulen des 12. Jahrh. unmittelbar noch gar keine entſcheidende Rolle ſpiele und ſelbſt im 13.

Jahrh. bekämpft werde, ſobald ſeine Lehren mit dem Chriſtenthum unverträglich erſcheinen (Hiſt. Taſchenb. 1840 S. 468.). Es iſt dies die Stimme eines Mannes, welcher, wie er ſagt, nur als Liebhaber der Philoſophie mit ihrer Geſchichte ſich beſchäftigt, aber freilich von den philoſophiſchen Werken des Mittelalters mehr geleſen hat, als viele, welche die Geſchichte aus ihren Quellen ſchreiben wollten. Es wird uns hoffentlich gelungen ſein zu zeigen, daß bis zum 13. Jahrh. die Platoniſche Philoſophie unter manchen Abänderungen herſchte, daß ſie in dieſem Jahrh. nur allmälig durch die Ariſtoteliſche Philoſophie verdrängt wurde, und auch die Grenzen anzugeben, innerhalb welcher von da an das Anſehn des Ariſtoteles ſich hielt.

Einige Franzöſiſche Werke, wie Taillandier über den Scotus Erigena und die zweite Ausgabe von Jourdain's Schrift über die Überſetzungen des Ariſtoteles, ſind mir zu ſpät zugekommen, als daß ich ſie hätte benutzen können. Daſſelbe gilt von der Recenſion, welche Schmölders zu ſeiner Vertheidigung gegen meine Abhandlung über unſere Kenntniß der Arabiſchen Phil. u. ſ. w. in den Berl. Jahrb. f. wiſſenſch. Kritik gerichtet hat. Aus derſelben habe ich zu S. 704 nachzutragen, daß Schmölders jetzt beſtätigt, was ich vermuthet hatte, daß ſeine Gewährsmänner für die Lehre der Motakhallim durchgängig Aſchariten ſind. Er wird wohl ſelbſt einſehn, daß ſich dies viel beſſer ausgenommen hätte, wenn es an gehöriger Stelle in ſeinem essai bemerkt worden wäre. Die Art, wie er in dieſer Schrift über die Lehre der Aſchariten ſich ausdrückt, iſt mindeſtens ſehr zweideutig. Meine Überzeugung von der Glaubhaftigkeit des Averroes und des Moſes Maimonides kann ich gegen ſeine Behauptungen nicht aufgeben. Den einen Punkt, welchen er gegen ſie beibringt, kann ich nicht für ſehr wichtig halten. Übrigens thut es mir leid einen noch jungen Schriftſteller, von deſſen Eifer für dieſen Theil der Literatur ſich beſſere Früchte erwarten laſſen, zu einer langen Recenſion gereizt zu haben, aus welcher ich nicht mehr als das eben Bemerkte habe lernen können 1).

---

1) Selbſt einige Belehrungen, welche mir Schmölders über die Bedeutung und Schreibung Arabiſcher Worte ertheilen will, weiß ich nicht zu gebrauchen. Er tadelt meine Erklärung des Wortes Motakhallim, aber in ſo umwunde-

ner Weiſe, daß ich den Grund ſeines Tadels nicht begreife. Wenn ich Muatazile ſchreibe, er dagegen dieſe Form für eine falſche erklärt, welche gar nicht Arabiſch ſein könne, ſo berufe ich mich dagegen noch einmal auf Delitzſch, welcher die von mir gebrauchte Form für die allein richtige erklärt hat. Literaturbl. d. Orients. 1840. S. 700 Anm. 6. Schmölders macht mir einige Vorwürfe, gegen welche ich mich vertheidigen muß. Er wirft mir Reticenzen, Misdeutungen ſeiner Worte, grobe Unwahrheiten vor. Was die Reticenzen betrifft, ſo ſoll ich ohne ein Wort davon zu ſagen die Lehre der Motakhallim nach ſeiner Darſtellung geben, dies aber dadurch verdecken, daß ich lieber den Averroes und Moſes Maimonides als ſeine Schrift citire. Ich habe das eine gethan, das andere nicht gelaſſen und das Verdienſt meines Gegners ausdrücklich anerkannt. Es iſt nicht meine Schuld, daß es außer ſeiner auch noch andere Autoritäten für die Lehre der Motakhallim giebt, und wenn ich auch willig zugebe, daß Schmölders zuerſt eine Überſicht über das ganze Syſtem möglich gemacht hat, ſo haben doch die ältern Autoritäten bei weitem beſſer die charakteriſtiſchen Lehren der alten Aſchariten hervorgehoben, namentlich ihre Atomenlehre, ihre Beſtreitung der Körperlichkeit, der urſachlichen Verbindung, den Unterſchied zwiſchen causa und agens u. ſ. w. Wenn Schmölders mir die Entſtellung des Sinns ſeiner Worte vorwirft, ſo beruht dies theils auf dem Begriff der Originalität, welchen ich im gewöhnlichen Sinn genommen habe, er dagegen in einer ungewöhnlichen Weiſe ſteigert, theils auf der Auslegung einer Stelle, welche er jetzt lieber nicht ſo geſchrieben haben möchte, wie ſie doch geſchrieben ſteht. Er ſagt von den Arabiſchen Ariſtotelikern: tous ces hommes — — n'ont point de titres suffisants, pour fixer spécialement notre attention. Der Sinn ſei: alle dieſe Männer ſpeciel zu behandeln ſei der Mühe nicht werth. Er habe nur ſagen wollen: nicht alle dieſe Männer u. ſ. w. Ich aber hätte es genommen, als hieße es: aucun de ces hommes. Es iſt etwas anderes, was Schmölders hat ſagen wollen und was er geſagt hat. Alle dieſe Männer verdienen nicht, heißt, keiner dieſer Männer verdient. Nicht alle dieſe Männer verdienen, ſchließt in ſich, einige dieſer Männer verdienen. Das ſind die Lehren der Logik. Und wenn er nur dieſes und nicht jenes hat ſagen wollen, warum hat er doch keinen der Arabiſchen Ariſtoteliker einer ſpeciellen Auseinanderſetzung ſeiner Lehre gewürdigt? Noch einmal muß ich ſagen, es lag dies in ſeiner Aufgabe. Denn wenn er auch nur einen Verſuch über die philoſophiſchen Schulen der Araber ſchrieb, ſo wollte er doch über alle Schulen derſelben ſchreiben, welche uns bekannt ſind, und durfte dabei die wichtigſte nicht am kürzeſten behandeln, ohne ſich gerechten Vorwürfen auszuſetzen. Die Ausrede, es wären die Ariſtoteliker uns hinlänglich oder wenigſtens ziemlich gut bekannt, gehört zu den bedeutenden Irthümern, welche Schmölders in ſeinen ſchwankenden Ausſagen über dieſe Philoſophen nicht vermieden hat. Hierdurch wie durch andere in meiner Abhandlung angeführte Stellen glaube ich meine Behauptung gerechtfertigt zu haben, daß „in ſeiner Schrift auch Äußerungen vorkämen, welche andere davon abhalten möchten, den Arabiſchen Ariſtotelikern ſorgfältiger nachzuforſchen.“ Wenn er dem andere Stellen ſeiner Schrift entgegenſetzt, ſo beweiſt dies allein, daß er ſich ſchwankend geäußert hat. Endlich will Schmölders einer groben Unwahrheit mich anklagen, wenn ich ihm die Stelle nicht nachweiſe, in welcher er Verdacht gegen die Lateiniſchen Überſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker erregt habe. Nun wohl. Die Stelle ſteht Docum. phil. Arab. p. 9 sq. Andere Vorwürfe, welche mir Schmölders gemacht hat, darf ich wohl übergehn.

Inhalt.

Achtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Erſtes Kapitel. Das Mittelalter überhaupt. S. 3—28.

Zweites Kapitel. Gang der Entwicklung im Mittelalter. S. 28—66.

Das Karolingiſche Reich. 30. Die mit ihm zuſammenhängende Philoſophie. 33. Herſchaft der Deutſchen. 35. Verfall der Philoſophie. 37. Aufkommen der Hierarchie. 37. Geiſtige Bildung im Gefolge der Hierarchie 53. Verfall der Hierarchie. 55. Verfall der Literatur des Mittelalters. 62.

Drittes Kapitel. Schulen und wiſſenſchaftliche Literatur des Mittelalters in Beziehung auf die Philoſophie. S. 66—111.

Geſtalt der Wiſſenſchaften, welche aus dem Alterthum auf das Mittelalter kamen. Unkenntniß des Griechiſchen. 67. Lateiniſche Überſetzungen aus dem Griechiſchen. 68. Kenntniß der alten Lateiniſchen Literatur. 71. Seltenheit der Schriften. 72. Wiſſenſchaftliche Bildung der Geiſtlichkeit. 73. Verdienſte der Geiſtlichkeit um die Wiſſenſchaften. Schulen. 76. Aufſchwung der Wiſſenſchaften ſeit dem 11. Jahrh. 78. Neue Wendung der allgemeinen Wiſſenſchaften im 13. Jahrh. Die Univerſität zu Paris. 82. Ariſtoteles und die Arabiſche Philoſophie. 83. Was zur Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie beitrug. 86. Keine ſklaviſche Abhängigkeit vom Ariſtoteles. 91. Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen Philoſophie und Theologie. 92. Einfluß der Phyſik des Ariſtoteles. 94.

Verfall der Grammatik, der Rhetorik und der Kenntniß der Lateiniſchen Literatur. 97. Verfall der theologiſchen Wiſſenſchaft. 98. Myſtik des 14. Jahrh. 101. Nominalismus des 14. Jahrh. 104. Die Univerſität zu Paris und die neuern Univerſitäten im 14. und 15. Jahrh. 106.

Viertes Kapitel. Begriff und Eintheilung der Philoſophie des Mittelalters. S. 111—168.

Die Benennung ſcholaſtiſche Philoſophie iſt unpaſſend. 111. Anfang der Philoſophie des Mittelalters. 113. Charakter der Philoſophie im Mittelalter. 118. Vorwürfe, welche man der mittelalterlichen Philoſophie macht. 122. Übliche Eintheilung der Perioden ihrer Geſchichte. 129. Über den Einfluß, welchen man dem Streite zwiſchen Nominalismus und Realismus hierauf zugeſchrieben hat. 130. Gründe der Eintheilung. 137.

Neuntes Buch.

Übergang der alten Philoſophie zu den neuern Völkern.

Erſtes Kapitel. Die Philoſophie im Mittelalter noch vorherſchend als Überlieferung. S. 171—205.

1. Iſidorus von Hiſpalis. Wiſſenſchaftliche Bewegungen in Spanien. 171. Richtung in den wiſſenſchaftlichen Werken Iſidor's. 172. Mangel an philoſophiſcher Forſchung. 175.

2. Beda der Ehrwürdige. Seine Gelehrſamkeit. 176. Verfall der alten Wiſſenſchaft. 177. Fortſchritt in der Aneignung derſelben an die neuern Völker. 178. Überlieferung philoſophiſcher Gedanken. 179.

3. Alcuinus. Seine Gelehrſamkeit. 181. Philoſophie und ihre Theile. 183. Erkenntniß des Glaubens. 184. Pſychologie. Platonismus. 185. Einheit der Seele. 186.

4. Fredegiſus. Alle Autorität beruht auf Vernunft. 188. Schöpfungslehre. Realismus. 189.

5. Hrabanus Maurus. Seine Verdienſte um die Überlieferung. 193. Ihm zugeſchriebene Gloſſen zum Porphyr. 195.

6. Paſchaſius Ratpertus. Seine Lehre über Glauben und Erkenntniß. 197. Arten des Glaubens. 199. Erkenntnißlehre. 201.

Überblick. 204.

Zweites Kapitel. Johannes Scotus Erigena S. 206 — 296.

Sein Leben und ſeine Gelehrſamkeit. 206. Seine Autoritäten und Anknüpfungspunkte. 209. Verhältniß ſeiner Philoſophie zur Religion und zur Autorität. 211. Eintheilungen der Natur. 215. Sein und Nichtſein. 216. Schein und Wahrheit. 221. Sinn der oberſten Eintheilung der Natur. Gott iſt alles in allem. 223. Gott iſt in keiner Form des Verſtandes zu erkennen. 225. Widerſpruch zwiſchen Form und Inhalt dieſer Lehrweiſe. 228. Die erſte Art der Natur vorherſchend in der Weiſe der verneinenden Theologie geſchildert. 230. Die zweite Natur. 231. Der Sohn Gottes als Schöpfer. Ewigkeit der Schöpfung. 232. Schöpfung aus dem Weſen Gottes und aus Nichts; Offenbarung und Selbſtoffenbarung Gottes. 234. In Gott geſchaffene Urſachen der Dinge und ihre Einheit. 238. Ideenlehre. 239. Theiſtiſche Richtung neben der pantheiſtiſchen. 242. Die dritte Art der Natur. 245. Auch im Geringſten iſt ewige Wahrheit. 246. Nichtigkeit der Wirkungen. 248. Lehre von der Dreieinigkeit. 249. Wahrheit der ſinnlichen Welt. 254. Theophanien. 256. In ihnen liegt alle Offenbarung Gottes. 258. Accidenzen und Accidenzen als Subſtanzen. 260. Idealismus. 261. Der Körper als Zuſammengeſetztes. 264. Das, woraus er zuſammengeſetzt, iſt unkörperlich. 265. Gründe der ſinnlichen Verwirrung. 268. Die Sünde. 269. Sie iſt unvermeidlich. 270. Die vierte Art der Natur. Rückkehr der Dinge zu Gott. 274. Beſtehn der einzelnen Dinge dabei. 275. Schwankungen in dieſer Lehre. Auferſtehung des Körpers. 276. Grade in der Seligkeit. 278. Die Gaben der Gnade erhöhn die Natur. 280. Ewige Verdammung der Verworfenen. 281. Allgemeiner Fall der Geiſter. 283. Beurtheilung dieſer Schwankungen. 286. Wege der Rückkehr zu Gott. 288. Beurtheilung. 290.

Zehntes Buch.

Zerſtreute Verſuche zur Ausbildung des theologiſchen Syſtems.

Erſtes Kapitel. Die erſten Bewegungen in der Dialektik. S. 299 — 315.

1. **Gerbert.** 300. Seine Stellung zur frühern und zur ſpätern Zeit. 302. Dialektiſche Richtung ſeiner Unterſuchungen. 304.

2. Berengarius von Tours. 307. Vernunft iſt über Autorität. 309.

3. Der Nominalismus. Roſcelin. 310. Die allgemeinen Begriffe ſind nur Worte. 311. Keinem Dinge kommen Theile zu. 312. Tritheismus. 314. Vertheidigung des Glaubens durch die Vernunft. 315.

Zweites Kapitel. Anſelmus von Canterbury. S. 315—354.

Sein Leben. 316. Seine Stellung zur Hierarchie. 319. Seine philoſophiſchen Schriften. 322. Verhältniß des Wiſſens zum Glauben. 324. Die wahre Erkenntniß hängt von der Reinheit des Willens ab. 325. Erkenntniß beruht auf Erfahrung, höhere Erkenntniß auf höherer Erfahrung und Glauben an das Höhere. 327. Liebe zu Gott und zur Vernunft ihrer ſelbſt wegen. 329. Die Nothwendigkeit des Glaubens auf den chriſtlichen Glauben übertragen. 332. Ontologiſcher Beweis für das Daſein Gottes. 334. Zweifel Gaunilo's gegen dieſen Beweis. 336. Zuſammenhang des ontologiſchen Beweiſes mit dem Realismus. 339. Das Überſchwengliche im Begriff Gottes. 340. Erkenntniß Gottes in ſeinen Werken. Er iſt Geiſt. 341. Trinität. 342. Ewigkeit der Schöpfung in Gott. 343. Schöpfung aus nichts. 344. Pantheiſtiſch klingende Formeln. 345. Freiheit der Geſchöpfe. 346. Das Böſe. 349. Verdammung und Erlöſung. 350.

Drittes Kapitel. Fortſetzung der Bewegungen in der Dialektik. S. 354—381.

1. Wilhelm von Champeaux. Übertreibungen des Realismus. 355. Wilhelm's Realismus. 356. Änderung ſeiner Formel. 358. Andere Übertreibungen der Realiſten. 359.

2. Nominalismus und Conceptualismus. Joſcelin von Soiſſons. 360. Conceptualismus. 361. Die Schrift über Gattungen und Arten. 362. Joſcelin. 364. Arten und Gattungen ſind Sammlungen von Individuen. 365. Die Unterſuchung beſchränkt ſich auf das Körperliche oder Natürliche. 367. Atome. Materie und Form. 368. Verſchiedenheit der Formen für die Theile und für das Ganze. 370. Stellung dieſer Lehre zum Nominalismus und zum Realismus. 372.

Einfluß der Erfahrung und der phyſiſchen Unterſuchungen auf die logiſche Richtung dieſer Lehre. 376.

Viertes Kapitel. Platoniker. S. 381—401.

1. Adelard von Bath. 381. Sein Platonismus. 383. Über das Allgemeine und Beſondere. 385.

2. Bernhard von Chartres. 386. Seine Lehre von den Gründen der Dinge. 387. Weltſeele; unverbrüchliche Ordnung der Zeiten. 388. Die Realität des Allgemeinen. 391. Alle Dinge ſind bleibend, die veränderlichen Körper nur Erſcheinungen. 392. Die Geiſter ſind unveränderlich in einem ewigen Leben. 393.

3. Wilhelm von Conches. 394. Seine Stellung zur Theologie. 396.

4. Walter von Mortagne. 397. Sein Realismus. 398.

Fünftes Kapitel. Der Platonismus in der Theologie. S. 401—474.

1. Abälard. Über ſeine Bedeutung und ſein Leben. 401. Seine Stellung zu ſeiner Zeit. 406. Über Glauben und Erkennen. 409. Trinitätslehre. Abhängigkeit des Willens vom Erkennen. 414. Dialektik. 415. Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus. 416. Universalia in re, non ante rem. 418. Unterſchied zwiſchen Dingen, ihrem Verſtändniß und ihrem Ausdruck in der Rede. 419. Unzulänglichkeit unſerer Sprache und unſerer Gedanken zur Erkenntniß des Göttlichen. 420. Gott über den Regeln der Dialektik, nur bildlich darzuſtellen. 421. Schwankungen hierin und in ſeiner Theologie überhaupt. 422. Ethik. Laſterhafter Hang des Menſchen. 427. Gott hat nicht alle Sünde verboten. 429. Gutes und Böſes beſteht nur in der Abſicht, die Handlung iſt gleichgültig. 430. Das natürliche Geſetz und das poſitive Gebot Gottes. 431. Überſicht. 433.

2. Honorius von Autun. 435. Sein Platonismus. 436.

3. Gilbert de la Porrée. 437. Glaube und Erkenntniß. 440. Das Sein früher als das, was etwas iſt. 442. In Gott iſt Subject und Prädicat eins. 443. Das Weſen und das, was am Weſen Theil hat. 444. Vom einfachen Weſen Gottes läßt ſich nichts ausſagen. 447. Die Theologie hat ihre

eigenen Grundſätze. 448. Gottes Erkennbarkeit. 450. Gott iſt von Ewigkeit her Princip der Geſchöpfe. 452. Materie und Ideen. 453. Realität der allgemeinen Begriffe. 456. Sie ſind die von Natur eingeborenen Formen der Dinge. 458. Die Individuen ſind auch allgemein und nicht bloß Subſiſtenzen, ſondern auch Subſtanzen. 459. Übergang vom Überſinnlichen zum Sinnlichen. 460. Schwanken über die Bedeutſamkeit der Accidenzen. 464. Zur Erklärung derſelben wird die Verbindung des Körpers mit der Seele herbeigezogen. 467. Vernachläſſigung der Unterſuchungen über das Sittliche und Religiöſe. 469. Erkenntniß Gottes in der Natur. 471. Mäßigung des Realismus. 472.

Sechſtes Kapitel. Theologiſche Sammlungen. Peter der Lombarde. S. 474 — 501.

Sammlungen der Kirchengeſetze und der Kirchenlehren. 477. Die Sentenzen Peters des Lombarden. 477. Richtung der Forſchung vorherſchend auf das ſittliche Leben. 480. Überſicht über das Ganze ſeiner Anordnung. 481. Realismus und Nominalismus, Dinge und Zeichen. 485. Strenger Gegenſatz zwiſchen Gott und Geſchöpf. 486. Von Gott giebt es nur Zeichen. 489. Die beſten Zeichen in der chriſtlichen Kirche. Gegen die heidniſche Philoſophie. 490. Gegen die Dialektik. 491. Praktiſche Richtung. 492. Lehre vom heiligen Geiſt; Gegenſatz gegen die Platoniker. 493. Gründe des Anſehns, welches die Sentenzen gewannen. 495. Lehre von den Sacramenten. 497. Beurtheilung dieſer ethiſchen Lehre. 499.

Siebentes Kapitel. Der Myſticismus des zwölften Jahrhunderts. S. 502 — 591.

Falſchheit des Gegenſatzes zwiſchen Myſtikern und Scholaſtikern. 502. Nur ſchwache hiſtoriſche Anknüpfungspunkte der Myſtiker. 504. Bedürfniſſe der Zeit, aus welcher er hervorgegangen. Der heilige Bernhard. 505.

1. Hugo von St. Victor. 507. Theologiſche Richtung ſeiner Lehre. 509. Erkenntniß Gottes in der Natur. 510. Übereinſtimmung der Offenbarung mit der Vernunft. 511. Die Offenbarung ſoll weiter in der Erkenntniß Gottes führen. 512. Der Glaube an den Schöpfer und an den Erlöſer. 515. Verwirrung unſerer Vernunft durch die Sünde. 516. Beſtimmung

und Vollkommenheit der Vernunft. Die drei Principien. 517. Das Körperliche trägt nur einzelne Ideen, die Vernunft alle Ideen Gottes in ſich. 518. Das Werden der Vernunft in freier Entwicklung. 519. Gnade. Nothwendigkeit der zeitlichen Güter und der Körperwelt. 520. Sittlichkeit iſt mit Erkenntniß nothwendig verbunden. 521. Gott nicht durch das Denken, ſondern nur durch Anſchauung zu erkennen. 522. Dreifaches Auge des Menſchen. 523. Sündenfall. 524. Pſychologiſche Richtung der Lehre. 525. Verſöhnung mit Gott durch die wiederherſtellende Gnade. 528. Erziehung des Menſchengeſchlechts. Zuſammenhang der Lehre im Streben nach Erkenntniß Gottes in der Selbſterkenntniß. 529. Beſchränkungen dieſer Richtung. 530. Quelle ſeines Myſticismus. Pſychologiſche Richtung desſelben. 532. Einheit der Seele. 533. Stufen des Aufſteigens von dem Sinnlichen zu Gott. 534. Anſchauung Gottes. 537. Verhältniß des Praktiſchen zum Theoretiſchen. 541. Das Begehren als Affect. 542. Beurtheilung. 544.

2. **Richard von St. Victor.** Verſchiedene Arten ſeiner Schriften. 547. Seine Stellung zur Philoſophie. 549. Einſicht in die Gründe des Glaubens iſt nur eine niedere Stufe der Erkenntniß. 550. Stellung der Vernunft. 552. Ekſtaſe ohne Freiheit und Bewußtſein. 555. Supernaturalismus. 556. Apathie der Seele. 557. Verſchloſſenheit der Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit. 558. Genauere Unterſcheidungen über die Stufen der Anſchauung. 564. Verſchiedenheit der Gegenſtände in den verſchiedenen Graden der Anſchauung. 569. Beurtheilung. 570.

3. **Iſaak von Stella und Alcher.** 574. Gott iſt das Klarſte, der Körper das Dunkelſte, die Seele zwiſchen beiden in der Mitte. 575. Einfachheit Gottes, Zuſammengeſetztheit des Körpers, die Seele hält die Mitte. 576. Die Seele hat keine Theile. 577. Accidenzen der Seele als Gnadengaben Gottes. 578. Nach ihren Thätigkeiten erhält die Seele verſchiedene Namen. Lehre über die verſchiedenen Thätigkeiten der Seele. 579. Stufen in der Welt durch die Seele hindurch bis zu Gott hinauf. Verbindung des Körpers mit der Seele. 581. Idealiſtiſche Neigung. 582. Stufenleiter des Erkennens den Stufen des Seins entſprechend. 583. Myſtiſche Erkenntniß Gottes. Trinitätslehre. 586. Gott muß unſern Verſtand zur

Erkenntniß Gottes bewegen. 587. Neigung zur phyſiſchen Unterſuchung 589. Beſonders bei Alcher. 590.

Achtes Kapitel. Ausgänge des zweiten Zeitalters der mittelalterlichen Philoſophie. S. 592—633.

1. Alain von Lille. 593. Seine Stellung zu ſeinen Vorgängern, beſonders zu Richard von St. Victor. 594. Zu Petrus Lombardus. Ethiſche Richtung ſeiner Lehre. 596. Zu Gilbertus Porretanus. 599. Oberflächlichkeit in der Auffaſſung der Kirchenlehre. 601. Neigung zum Skepticismus. 603.

2. Johannes von Salisbury. 605. Seine Schriften. 608. Stellung zur alten Philoſophie. Die Univerſalien. 610. Sein Skepticismus. 612. Gründe ſeiner ſkeptiſchen Denkart. Praktiſche Richtung. 615. Seine Stellung zu ſeiner Zeit. 617.

3. Äußerſte Richtungen in antiphiloſophiſcher Theologie und in philoſophiſchen Ketzereien. 620. Walter von St. Victor. 621. Simon von Tournay. 623. Streben nach innerer Reform der Kirche. Joachim von Floris. 624. Amalrich von Bene. 625. David von Dinant. 628. Seine Lehre. 629. Über die hiſtoriſchen Punkte, an welche ſie wahrſcheinlich ſich anſchloß. 632.

Neuntes Kapitel. Überſicht und Schlußbetrachtungen. S. 633—662.

Elftes Buch.

Die Arabiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel. Die Araber und ihre Philoſophie. S. 665—703.

Einleitung über die Araber überhaupt. 666. Einführung fremder Bildung unter ihnen. 669. Ihre Wiſſenſchaft. 672. Überſetzungen aus dem Griechiſchen. 678. Bekanntſchaft mit der Indiſchen Philoſophie. 682. Secten der Araber, welche auf Philoſophie Bezug haben. 683. Die Ariſtoteliker unter den Arabern. 686. Verlauf und Abſchnitte in ihrer Geſchichte. 687. Ihr Verhältniß zum Arabiſchen Weſen. 689. Die Lehre der Arabiſchen Dogmatiker nicht aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie hervorgegangen. 690. Ihre Entſtehung. 691. Weſen des Unterſchiedes zwiſchen Muatazile und Motakhallim. 693. Verlauf der Lehrentwicklung bei den Motakhallim. 698. Geſchichte der Aſchariten. 700.

Zweites Kapitel. Die Philoſophie der orthodoxen Motakhallim. S. 703 — 747.

Quellen. 703. Verhältniß der Dogmatik zur Philoſophie und Eintheilung derſelben. 704. Logik. 706. Strenger Gegenſatz zwiſchen Sein und Nicht-Sein. 708. Das Ding und das Verhältniß. 710. Beſtreitung der urſachlichen Verbindung, der Quantität u. ſ. w. 712. Subſtanz und Qualität (Accidens) ſind allein das Wahre. 713. Sie gehören nothwendig zuſammen. 714. Kein Accidens dauert zwei Zeiten. 715. Es giebt kein Vermögen der Dinge und keine Materie. 716. Verſchiedenheiten der Dinge. 718. Die Körper beſtehn aus einfachen Subſtanzen. 719. Das Leere. 720. Was wir Körpern beilegen, gehört nur den Atomen an. Geiſtige Subſtanzen. 721. Zeitatome. Die Welt weder in Raum noch in Zeit unendlich. 723. Gott als Schöpfer der Welt. 725. Unterſchied zwiſchen der Urſache und dem Bewirkenden. 728. Gott Grund des Verhältniſſes zwiſchen den Atomen. 729. Einheit Gottes und Vielheit ſeiner Attribute. 730. Gott ſchafft die Welt als freie Urſache. 732. Schöpfung aus nichts ohne Mittelurſache. 733. Alles wird in jedem Augenblicke neu geſchaffen ohne Zuſammenhang mit einem andern Sein. 734. Rechtfertigung der Wunder. 736. Beſchränkungen dieſer Lehre. 737. Sittliche Ordnung unter den Dingen. 738. Fatalismus. 739. Milderungen desſelben. 741. Überſicht. 742.

Drittes Kapitel. Die Philoſophie der Muatazile. S. 747 — [illegible]0.

Wiſſen und Glauben. 748. Das einfache Weſen Gottes. 749. Bedeutung der Attribute Gottes. 750. Der Begriff des Zuſtandes. 751. Weſen Gottes und ſeine Thätigkeiten. 754. Beſchränkung der Willkür Gottes in der Schöpfung. 756. Freiheit des Menſchen. 757. Atomenlehre. 758.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

Achtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Erſtes Capitel.

Das Mittelalter überhaupt.

Wenn wir die Zeit ungefär vom Anfange des 5. bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts Mittelalter nennen, ſo ſehen wir darauf, daß in ihr die neuern Völker und Reiche Europa's in ihrer Bildung begriffen waren. Die Völker, welche weder von Römiſchem noch von Deutſchem Urſprung ſind, werden dabei nicht berückſichtigt. Jene neuern Völker aber haben ſich faſt zu gleicher Zeit zu bilden begonnen und faſt zu gleicher Zeit, um uns eines geläufigen Bildes zu bedienen, ihre Jugendbildung geſchloſſen. So eng ſind ſie in ihrer Geſchichte mit einander verbunden.

Daß ſie faſt zu gleicher Zeit ſich zu bilden begannen, hat ſeinen natürlichen Grund darin, daß ſie ſämtlich aus der Völkerwanderung hervorgegangen ſind, welche ungefär in dem Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten ſich vollendete. Der Zeitraum, in welchem ihre Jugendbildung abgeſchloſſen wurde, iſt noch nicht einmal eben ſo groß. Worin mag es gelegen ſein, daß eine Sache von einer ſolchen Größe, bei den verſchiedenen Völkern von den verſchiedenſten Bedingungen abhängig, für ihre umfaſſende Bedeutung in ſo kurze Zeit ſich zuſammendrängte? Wir müſſen wohl annehmen, daß die neuern Europäiſchen Völker Römiſch-Deutſcher Abkunft nicht allein einen gemeinſamen Urſprung, ſondern auch einen gemeinſamen Zweck in ihrer Entwicklung hatten, welcher unter ihnen in einer geiſtigen Wechſelwirkung und in einer Gemeinſchaft ihres Lebens ſich vollziehen ſollte. Unſtreitig iſt dieſer Zweck von noch tieferer Bedeutung für ihr Daſein, als ihr gleichartiger Urſprung, aber auch eben deswegen nicht ſo leicht zu entdecken.

Am Ausgange des Mittelalters findet man bei den meiſten Europäiſchen Völkern, welche in Betracht kommen, eine endliche Befeſtigung ihres Staats. So in Frankreich, welches erſt durch den Fall der Burgundiſchen Macht ſeine Einheit geſichert ſah, in England, welches nach den Kämpfen der beiden Roſen endlich zu innerem Frieden gelangt war, nicht minder in Spanien, welches jetzt durch die Vereinigung von Caſtilien und Aragon zu einem Reiche erwuchs. Selbſt in den nordiſchen Reichen hatte nicht viel ſpäter etwas Ähnliches ſtatt, als Schweden von Dänemark und Norwegen bleibend ſich trennte. Italien berückſichtigen wir hierbei weniger, obwohl auch für dieſes Land die feſtere Geſtaltung des Kirchenſtaats ein wichtiger und folgereicher Wendepunkt iſt; aber früher ſchon waren die Italiener, wenn wir ihre geiſtige Reife betrachten, aus dem Mittelalter herausgetreten und auf ihre politiſchen Zuſtände haben wir weniger zu achten, weil ſie als Ganzes in politiſchen Dingen nur wenig zählen. Von Deutſchland jedoch kann man nicht daſſelbe behaupten.

Es trat aus dem Mittelalter nicht als eins hervor und es fehlte viel daran, daß damals auch nur ſeine politiſchen Kräfte in einem Gleichgewichte der Parteien ſich feſtgeſtellt hätten. Dennoch, wer möchte ſagen, daß es für das Ganze unſerer Geſchichte nur von untergeordneter Bedeutung geweſen wäre oder daß ſein Mittelalter ſpäter geendet hätte, als das Mittelalter Dänemarks oder Schwedens? Eben damals griff es durch die kaiſerliche Krone, welche es noch immer vergab, durch ihre enge Verbindung mit dem Pabſtthum und mit Spanien, vornemlich aber durch die kirchliche Reformation, ſein Werk und ein Zeugniß ſeiner geiſtigen Reife, auf das erfolgreichſte in die Geſtaltung der Dinge ein. Man wird daher nicht behaupten können, daß der Ausgang des Mittelalters in politiſchen Verhältniſſen lag; er hat eine viel weiter greifende geiſtige Bedeutung, von welcher ſelbſt jene politiſchen Umwandlungen bedingt ſind.

Dies iſt nicht verkannt worden. Man geſteht es ausdrücklich zu, wenn man das Mittelalter mit der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften oder mit der Reformation der Kirche für abgeſchloſſen anſieht. Jenes jedoch kann nur von einer Geſchichte geſchehn, welche ſich ganz auf den Geſichtskreis des Gelehrten beſchränkt, dies iſt zwar von einem tiefern Blick in die Dinge ausgegangen, würde aber folgerichtig durchgeführt das Urtheil über die neuere Geſchichte gerade ebenſo ſpalten, wie die Reformation den religiöſen Glauben Europa's in zwei Parteien geſpalten hat. Man hat außer dieſen Punkten noch mehrere andere zu bemerken, welche den Übergang aus dem Mittelalter in die neuere Zeit gebahnt haben, und eben daß es mehrere ſind, welche alle auf dieſelbe Wirkung hinarbeiteten, muß uns beweiſen, daß ſie eine gemeinſame Quelle haben, welche nur deswegen verborgen iſt, weil ſie nicht ſowohl in irgend einer beſondern Offenbarung, als in der allgemeinen Tiefe des Geiſtes unſerer neuern Völker ſtrömt.

Die erſte und tiefſte Quelle des geiſtigen Lebens zu denken und auszudrücken wird erſt alsdann gelingen, wenn der Lauf der Vernunſt zu ſeinem Zwecke gekommen iſt. Aber es giebt eine Annäherung an dieſes Ziel, indem man die Richtungen der Geſchichte, wie ſie von einem Punkte ausgehen und nach einem Punkte zu zielen ſcheinen, zu belauſchen ſucht. Nur in einem ſolchen geſchichtlichen Fortgange kann man zu begreifen und zu ſchildern hoffen, was die Fäden unſeres Lebens zuſammenhält und bewegt. Nichts kann es geben, was uns mehr dazu aufforderte dies zu verſuchen, als der Lauf der Zeiten, welcher unſere Völker und mit ihnen uns ſelbſt auf die gegenwärtige Stufe unſerer Bildung erhoben hat.

Völkern wie Menſchen fließt alles, was ſie gewinnen ſollen, aus zwei Quellen, aus ihrer eigenen freien Kraft und aus den Einwirkungen, welche Vorzeit und Mitwelt auf ſie ausüben. So iſt auch den neuern Völkern ihr Beſitzthum theils aus einer Erbſchaft der frühern Zeiten überkommen, theils haben ſie es unter den Begünſtigungen oder Hemmungen ihrer äußern Lage durch ihre eigene Anſtrengung errungen. Die friſche Lebenskraft der neuern Völker aber ſtammt zum bei Weitem größeſten Theile aus dem Deutſchen Elemente, welches die Völkerwanderung und ihre Folgen in alle Gegenden des gebildeten Europa getragen haben. Eine abgeſtorbene Geſellſchaftsordnung iſt durch dasſelbe zu neuer organiſcher Thätigkeit erweckt worden. Um aber das Leben der Menſchheit in dieſer verjüngten Geſtalt zu neuen Fortſchritten zu führen, mußten die neuern Völker die Erbſchaft der Bildung übernehmen, welche Griechen und Römer früher gepflegt hatten. Weil ſie zunächſt durch die Römer auf ſie übertragen wurde, pflegen wir dies das Romaniſche Element in der neuern Zeit zu nennen.

Die Beſitzthümer früherer Zeiten eignet man ſich nicht eben leicht und nicht ſogleich vollſtändig an. Den eigenthümlichen Beſtrebungen der neuern Völker, den Verhältniſſen, welche in ihrem innern und äußern Leben ſich gebildet hatten, mußte vieles, was die alten Völker mit Sicherheit und Leichtigkeit gehandhabt hatten, fremd, unverſtändlich, ſchwer und unpaſſend erſcheinen. Sie haben eine lange Schule durchmachen müſſen, um ſich allmälig das anzueignen, was in der alten Bildung bleibenden Werth zu haben ſchien. Nur die hervorſtechendſten Güter derſelben gingen zunächſt auf die neue Ordnung der Dinge über. Wie hätte es anders ſein können, da ſelbſt die alten Völker im Abſterben ihrer geiſtigen Kraft, im Verfall ihres Gemeinweſens nur einen ſchwachen Abglanz ihrer frühern Herlichkeit hatten bewahren und überliefern können?

Vor allen Dingen war es nun die chriſtliche Religion, welche aus der alten Zeit in das Mittelalter mit gewaltiger Hand eingriff, zuerſt den erobernden Stämmen oder Heerzügen der Deutſchen ſich mittheilte, von ihnen aus aber auch öſtlich und nördlich vordrang, ſo daß ſie zuletzt faſt ganz Europa ſich zugewendet hat. Zuweilen haben hierzu politiſche Beweggründe beigetragen; auch die Betriebſamkeit der chriſtlichen Glaubensboten, welche nicht immer von reinem Eifer beſeelt war, hat hierauf durch verſchiedene Mittel eingewirkt; das Gepränge religiöſer Feier und heiliger Feſte mochte auf die ſtaunenden Sinne einfacher Menſchen einen überwältigenden Eindruck ausüben, das geſchreckte Gewiſſen verwilderter Krieger im neuen Aberglauben Beruhigung ſuchen; aber alles dies und anderes ähnlicher Art würde doch wenig auf die Dauer vermocht haben, wenn nicht die Wahrheit der Religion den ſchwachen Mitteln einen mächtigen Rückhalt gegeben hätte. So wurde das Chriſtenthum die Brücke, über welche die Bildung der alten Welt in die neue Welt einzog. Mitten unter den Stürmen einer hin und her fluthenden Bewegung politiſcher Kämpfe, ſich bildender und wieder aufgelöſter Herſchaften, während alles Alte verſchlungen zu werden fürchten mußte, während ſelbſt die rohen doch einfachen Sitten der Deutſchen Eroberer im Kampf der Parteien ſich verwilderten und überall Barbarei hereinzubrechen drohte, hat die chriſtliche Kirche wenigſtens Überreſte der frühern Wiſſenſchaft und Kunſt als Keime einer ſpätern Bildung gerettet und den Blick auf Sitte, göttliches Gebot und auf die höchſten Güter der Menſchheit feſtgehalten.

Es iſt ſeitdem nie anders geweſen, als daß der erſte Eintritt eines jeden Volkes oder einer jeden Gemeinſchaft in den Kreis Europäiſcher Bildung durch die Annahme des Chriſtenthums bezeichnet wurde. Auch andere Völker anderer Religion haben im Mittelalter und in der neuern Zeit in Europa gewohnt und einen Theil desſelben beherſcht, unter allen an Macht ausgezeichnet die Araber und die Türken. Aber ſie gehören und gehörten nicht zu unſerm ſittlichen Gemeinweſen; faſt nur als Fremde ſind ſie uns begegnet; als ein Reizmittel haben ſie auf uns zuweilen ſehr ſtark eingewirkt; einiges von ihrer Bildung iſt auch als Gährungsſtoff in unſer Leben eingedrungen; aber eine Gemeinſchaft geſchichtliches Fortſchritts haben wir mit ihnen nicht gewinnen können. Faſt möchte es ſcheinen, als wären jene beiden Elemente der neuern Völker, das Romaniſch-Chriſtliche und das Deutſche, beide in gleicher Weiſe dazu nöthig um ein Volk in den Kreis unſerer Geſchichte zu ziehen. Das Oſtrömiſche Reich hat ihr nicht angehört, weil es wohl chriſtlich, aber nicht deutſch war. Irland und Ungarn ſind mit ihr verflochten worden, weil ſie unter Romaniſch-Deutſche Herſchaft kamen und von Romaniſch-Deutſcher Bevölkerung einen guten Theil in ſich aufnahmen. Auch die Slaviſchen Völker ſind zugleich durch das Chriſtenthum und die Deutſchen Beſtandtheile ihrer Miſchung mit uns vereinigt worden und wir fühlen uns in demſelben Grade ihnen verwandt, in welchem ſie dadurch uns näher getreten ſind. Unſere Sache iſt es nicht der Zukunft ihre Geſetze vorſchreiben zu wollen; das Chriſtenthum iſt ohne Zweifel nicht für einen Volksſtamm allein; auch ſehen wir nicht ein, warum es unmöglich ſein ſollte, daß andere Völker als die aus Deutſchem Stamm entſproſſenen oder mit Deutſchem Stamm gemiſchten die Grundlagen menſchlicher Bildung ſich aneigneten, welche die Griechen und Römer gelegt haben, aber in den Zeiten, von welchen wir hier zu reden haben, und bis auf unſere Zeiten herab iſt es unſtreitig ſo geweſen, daß nur die Romaniſch-Deutſchen Völker das

Chriſtenthum in Lehre und Leben und die Überlieferung der Griechiſch-Römiſchen Bildung in lebendiger und geſchichtlich bedeutſamer Entwicklung getragen haben.

Die beiden Elemente, durch welche der Lauf der neuern Geſchichte beſtimmt worden iſt, ſollten nun erſt allmälig mit einander verſchmolzen werden. Ohne zu bezweifeln, daß wir in vielen Stücken weiter gekommen ſind als die Alten, möchte ich doch ſagen, wir wären jetzt noch ziemlich weit davon entfernt in vielen wahrhaft menſchlichen Leiſtungen über die Stufe der Nachahmung hinaus zu einer völligen Durchdringung des Alterthums gekommen zu ſein. Gewiß iſt es, daß wir im Mittelalter nur einen Anfang haben die Bildung des Alterthums den neuern Völkern allmälig zugänglich zu machen. Wenn man vorausſetzt, was im Allgemeinen unbeſtreitbar iſt, daß auch das Chriſtenthum nur im Zuſammenhange mit dem Alterthum begriffen werden kann, ſo ſieht man, wie damit zuſammenhängt, daß zu gleicher Zeit auch das Chriſtenthum nicht in voller Reinheit erkannt werden konnte. Beide Elemente zogen ſich an im Bewußtſein ihrer gegenſeitigen Bedürftigkeit; aber ſie ſtießen ſich auch wieder ab, weil der Grund ihres Zuſammengehörens ihnen dunkel war. Nur aus einer oftmals feindſeligen Wechſelwirkung zwiſchen beiden läßt ſich die Geſchichte dieſes Zeitraums erklären.

Beide hatten hierbei unſtreitig eine ſehr verſchiedene Rolle. Will man den Hauptpunkt ihrer Verſchiedenheit kurz bezeichnen, ſo wird man ſagen können, das Romaniſche Element habe zur Vereinigung, das Deutſche zur Trennung der verſchiedenen Europäiſchen Reiche und Völker geführt. Man hätte es anders erwarten dürfen, wenn man darauf ſieht, daß die neuern Staaten nur durch das Zerfallen des Römiſchen Reiches ſich gebildet haben und daß die vereinigende politiſche Kraft bei den Deutſchen Eroberern war, welche ein neues Staatsweſen bilden und deswegen die geſellſchaftlichen Zuſtände gliedern und unter eine organiſche Ordnung bringen mußten. Die Erſcheinungen jedoch ſprechen zu offenbar für unſere Behauptung, als daß man ſie hätte überſehen können. Man hat dieſe Thatſache daraus erklären wollen, daß die Deutſchen von je her einen ſtarken Unabhängigkeitsſinn, welcher zur Zerſplitterung führe, gehabt hätten; aber dies würde doch theils nur die eine Seite der Erſcheinung erklären; theils überſieht man dabei auch die andere Seite des Deutſchen Charakters, welcher ein mächtiges Streben nach Einigkeit in den entſcheidenden Fällen nicht vermiſſen läßt, eine Eigenſchaft, ohne welche überhaupt kein Volk groß werden kann. Es iſt allerdings ein ſeltſames Wechſelſpiel der Kräfte, daß die erobernde Gewalt alsbald zerſtreut, das unterworfene Element eine gewiſſe Einheit bewahrt. Nur daraus jedoch läßt es ſich begreifen, daß die Einheit der neuern Deutſchen Völker bei Weitem weniger auf politiſchen Grundlagen, als auf einer anderweitigen ſittlichen und geiſtigen Bildung beruht. Wir ſind dadurch eins, daß wir die Griechiſch-Römiſche Bildung in uns aufgenommen und für den Fortſchritt der Menſchheit bewahrt haben, daß aus ihr beſonders das Chriſtenthum uns überkommen iſt, welches überhaupt die Vereinigung der Völker zu einem religiöſen Gemeinweſen bezweckt, und daß wir lebendig in dasſelbe eingehend die Träger einer fortſchreitenden Entwicklung der Menſchheit geworden ſind. Nur durch dieſe innerlich wirkſamen Kräfte hat unter ſo vielen Kämpfen, unter ſo vielen Feindſchaften unſerer Völker eine Art der Gemeinſchaft und ein ähnlicher Verlauf ihrer Geſchichte ſich erhalten können. Wie ein Keil waren die Deutſchen in das Römiſche Reich eingedrungen, es ſpaltend, aber auch ſich ſelbſt ſpaltend. Schon von Anfang an hatten ſie nur einen lockern Zuſammenhang unter ſich gehabt; wie ſie zur Eroberung ſchritten, gewannen verſchiedene ihrer Theile ein jeder für ſich einen beſondern Beſitz und die Gewalt dieſes wiederholt beſtrittenen Beſitzes über die Herren führte nur zu noch größerer Spaltung unter denſelben. Die Vereinigung der zerſtreuten Glieder mußte friedlichern Zeiten und friedlichern Künſten überlaſſen bleiben.

Weil aber die zuſammenhaltende Kraft nicht von den Deutſchen, ſondern von den Römiſch-Gebildeten ausging, ſind auch jene nicht ſchlechthin als die Sieger, dieſe als die Unterworfenen zu betrachten. Vielmehr während jene die politiſche Herſchaft an ſich riſſen, wurden ſie durch die Religion, durch die Wiſſenſchaften und Künſte, ſogar durch die Sitten und Geſetze dieſer wenn auch nicht gänzlich beherſcht, ſo doch in ihrem innerſten Weſen umgewandelt. Das deutlichſte Zeichen hiervon iſt die Veränderung ihrer Sprache, welche zum großen Theil die Sieger von den Beſiegten annahmen. Jene politiſche Eroberung hatte ihren Zug meiſtens von Oſten nach Weſten und von Norden nach Süden, dieſe Eroberung durch geiſtige Bildung ging den entgegengeſetzten Weg.

So wie aber die Umbildung der Sprache nicht in allen Ländern Europa's in gleichem Maße ſich vollzog, ſo miſchte ſich auch das Romaniſche und das Deutſche Element in ihnen nicht in gleichen Verhältniſſen. Mehr nach Weſten und Süden zu gewann das Romaniſche, mehr nach Oſten und Norden zu behielt das Deutſche Element die Oberhand. Dieſe Verſchiedenheit der Miſchung unter den Elementen unſeres Europäiſchen Weſens hat auch eine Verſchiedenheit der Völker zur Folge gehabt und wenn es ein Kampf dieſer Elemente war, in welchem unſer Weſen ſich gebildet hat, ſo wurde es dadurch zugleich auch ein Kampf der Völker. Es iſt wie durch eine Fügung der Vorſehung geſchehen, daß beide, ſowohl das Römiſche als das Deutſche Weſen hierbei ihre Verkämpfer fanden. Das Römiſche Weſen hatte ſeinen Mittelpunkt in Rom, das Deutſche Weſen konnte nur dadurch gegen dasſelbe im Gleichgewicht ſich erhalten, daß es mit einer überwiegenden Kraft und Reinheit im Deutſchen Reiche ſich behauptet hatte.

Es waren aber nicht allein dieſe Elemente, welche im Mittelalter mit einander zu kämpfen und ſich zu einigen hatten; nur die beiden Hauptelemente haben wir genannt. Sonſt gab es noch ein Chaos verſchiedenartiger Dinge, welche durch die Eroberung erſt entſtanden oder in Berührung mit einander gebracht worden waren, nun aber allmälig ſich durchdringen oder ſich abſtoßen, zuletzt aber doch in irgend eine Form des Gemeinweſens ſich vereinigen ſollten. Wir haben ſchon erwähnt, wie die Deutſchen Stämme durch ihr Eindringen in die Römiſchen Provinzen ſich ſelbſt immer mehr ſpalteten. Zwar im Augenblick der Eroberung und wo es galt ihren gewonnenen

Beſitz gegen äußere Feinde zu vertheidigen, wurden ihre Haufen durch das Geſetz des Krieges zuſammengehalten; aber zerſtreut über die verſchiedenen Länder, welche ſie gewonnen hatten, reichten der ſchwache Verkehr unter ihnen und die lockern Bande ihrer Geſellſchaftsordnung, ſo weit ſie auf den Frieden berechnet waren, nicht dazu aus der Zerſplitterung vorzubeugen, welche ihre Zerſtreuung über ein großes Gebiet, ihre Vermiſchung mit einer fremden Bevölkerung über ſie bringen mußte. Auch die Eroberungen kamen nicht alle unbedingt oder unter gleichen Bedingungen in ihre Gewalt; verſchiedene Arten der Unterwürfigkeit, verſchiedene Ordnungen des Rechts wurden dadurch eingeführt. Beſonders die Anſprüche der Kirche, welcher die Eroberer ſich unterworfen hatten, auf die Handhabung vieldeutiger und in das Weltliche eingreifender Rechte, unter verſchiedenen Umſtänden in verſchiedenem Maße durchgeſetzt, gaben die mannigfaltigſten Geſtaltungen der geſellſchaftlichen Zuſtände ab. Wir wiſſen es, daß die Eroberer nicht die Abſicht hatten durch ihre Herſchaft das ausgebildete Rechtsſyſtem des Römiſchen Staates gänzlich zu beſeitigen, vielmehr drang ſogleich in ihre allmälig ſich verändernde Rechtsverfaſſung und Geſetzgebung ein guter Theil des Römiſchen Rechts ein und zwar in ſteigendem Maße, ſo daß ſogar in der Mitte des Mittelalters der Gedanke aufſteigen konnte, das ganze Römiſche Recht als allgemeine noch beſtehende Norm in Anſpruch zu nehmen. Rechne man nun noch hinzu, daß in den meiſten Römiſchen Provinzen, welche die Deutſchen Stämme ſich unterworfen hatten, auch die Reſte einer alten Bevölkerung, ſei es Iberiſches, ſei es Keltiſches

Stammes, noch keineswegeſ abgeſtorben waren und jetzt vom Römiſchen Joche befreit, unter den lockern Banden ſich bildender Staaten wieder aufathmeten, daß nicht weniger in der Bewegung der Völkerwanderung fremde Stämme den Deutſchen ſich vermiſcht hatten und in den Romaniſch-Deutſchen Bildungsgang gezogen worden waren, ſo wird man eine Vorſtellung davon ſich machen können, welche Aufgabe es war aus dieſen wie zufällig oder gewaltſam zuſammengeſchüttelten Beſtandtheilen einen organiſchen Zuſammenhang der Glieder zu gewinnen. Eben deswegen hat unſer Mittelalter ſo lange, über zehn Jahrhunderte gedauert.

Betrachten wir die Aufgabe im Einzelnen. Vor allen Dingen kam es darauf an, daß aus den verſchiedenartigen Beſtandtheilen von beſonderer Volksthümlichkeit ein Ganzes neuer Art erwuchs. Römiſches und Deutſches, um nur die Hauptbeſtandtheile zu erwähnen, mußten ſich zu einem neuen Völkerweſen verſchmelzen. Wir wiſſen, daß dies nicht überall in gleicher Weiſe geſchehen iſt; mehrere Europäiſche Völker haben ſich gebildet; dieſe aber mußten ſich ein jedes als ein Ganzes zuſammenſchließen und von einander abſondern; ſie mußten in ihren einzelnen Theilen die Verſchiedenheiten ihres Urſprungs ausgleichen, ſo daß eine Sitte, ein Volkscharakter bei ihnen erwuchs. Zu der Erreichung dieſes Zwecks arbeiteten zwei einander widerſtrebende Kräfte in entgegengeſetzter Richtung, auf der einen Seite die Römiſche Bildung, hauptſächlich von der Kirche vertreten, welche nach allgemeinen Grundſätzen die Chriſtenheit zu vereinigen und zu ordnen bedacht war, auf der andern Seite die Mächte des weltlichen Lebens, welche die Freiheiten ihres Landes, ihres Beſitzes gegen die allgemeine Norm des geiſtlichen Geſetzes zu vertheidigen hatten und hierdurch die Keime der ſich bildenden Volksthümlichkeiten pflegten. Aus dem Kampfe dieſer beiden Kräfte iſt eben das mittlere Ergebniß erwachſen, eine Trennung der Europäiſchen Reiche nach verſchiedenen Völkerſchaften, aber dennoch auch eine Einheit derſelben zu einem Europäiſch-Chriſtlichen Gemeinweſen.

Ein zweiter Punkt in der Aufgabe des Mittelalters betrifft das Verhältniß der verſchiedenen Stände im Staate. Die Entſtehung der neuern Staaten führte ſie überall in ähnlicher Weiſe herbei. Da waren zuerſt die erobernden Krieger auch zugleich die Herrn und der Adel; die übrige Menge wurde unfrei oder zählte nicht im Rathe über allgemeine Dinge. Wie die Verfaſſung aus dem Kriege hervorgegangen und für den Krieg berechnet war, ſo mußte auch in ihr anfangs die kriegeriſche Unterordnung überall ſich geltend machen. Hierin war das Deutſche Element das herſchende. Aber neben ihm erhob ſich alsbald das Romaniſche, welches in der Geiſtlichkeit ſeine Vertreter fand. Die ſchriftgelehrte Bildung, welche ſie in ſich trug, welche ſie auch alsbald den Deutſchen Stämmen einpflanzte, machte die Cleriker zu Schreibern und Räthen der Großen. Das göttliche Recht, welches ſie gegen das weltliche in Anſpruch nahm, bewahrte ihr eine ſelbſtändige Haltung. In ſolcher war ſie gegen die herſchenden Krieger ein natürlicher Schutz der Unterworfenen gegen die Sieger, der Niedern gegen die Höhern. Ihre Macht beruhte nicht auf den Waffen, weniger auf Geſetz und Reichthum, als auf der Meinung des Volkes. Das waren die erſten Stände, welche in ihrer Wechſelwirkung unter einander die Geſchicke der Völker leiteten. Sie und in ihnen Deutſches und Romaniſches haben ſich oft mit einander gemiſcht und dadurch iſt ihre Natur zuweilen verdunkelt worden; aber von verſchiedenen Grundlagen ausgehend hat doch ihr Gegenſatz gegen einander nicht verborgen bleiben können, er iſt vielmehr in den heftigſten Kämpfen an den Tag getreten, in Kämpfen, welche in der That die höchſten Kraftanſtrengungen des Mittelalters in ſeinen politiſchen Beſtrebungen hervorriefen und die höchſten geiſtigen Entwicklungen desſelben in ihrem Gefolge hatten. Entſchieden aber wurde dieſes Ringen der Hierarchie mit der weltlichen Macht nur durch das Emporkommen eines dritten Standes, welcher der allgemeinen Herſchaft der Kirche die Eigenthümlichkeit der neuern Völker entgegen warf, aber auch zugleich die Gewalt des Kriegerſtandes über das unterworfene Volk brach. Die politiſche Macht, zu welcher gegen das Ende des Mittelalters die Städte gelangten, iſt als der hauptſächlichſte Träger der Vermittlung anzuſehn, durch welche die einander entgegengeſetzten Stände der Geiſtlichkeit und des Adels zu einem Geſammtweſen verbunden wurden.

Aber noch auf einen dritten Punkt müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit richten, wenn wir die Kämpfe des Mittelalters begreifen wollen. Er iſt um ſo mehr für unſere Geſchichte zu beachten, je tiefer er in die geiſtigen Beſtrebungen des Mittelalters eindringt. Wenn das Mittelalter dazu beſtimmt war, die neuern Völker bis zur Reife ihres Daſeins heranzubilden, ſo gehörte dazu nicht allein, daß die Stände derſelben in einem politiſchen

Verein ſich geltend machten, ſondern ſie mußten auch an der geiſtigen Gemeinſchaft einer Volksthümlichkeit Antheil erhalten. Auch dies wurde erſt durch das Eingreifen des Bürgerſtandes in die politiſche Bewegung der Staaten erreicht. So lange Geiſtlichkeit und Adel oder Ritterthum das Heft der Dinge in Händen hatten, war auch die höhere Bildung unſerer Völker nur bei zwei von einander geſonderten Ständen und eben dadurch geſpalten. Zwar hatten beide Stände zuweilen und bis auf eine gewiſſe Stufe dieſelben Schulen mit einander gemein, aber nur die roheſten Elemente wurden bis auf dieſe Stufe getrieben; durch die für das Leben fruchtbaren Künſte wurden jene Stände von einander abgeſondert. Daher gab es im Mittelalter eine geiſtliche neben einer ritterlichen Bildung, und wenn auch beide nicht in allen Zeitaltern desſelben in gleich ſchroffem Gegenſatze gegen einander ſtanden, ſo ſind doch eben die höchſten Erzeugniſſe dieſer Zeit gewonnen worden, als die Trennung und der Kampf zwiſchen ihnen in voller Thätigkeit war. Am deutlichſten ſtellt ſich dies heraus an allen den Werken des Geiſtes, welche in der Rede ſich ausdrücken. Es ſtanden ſich hier zwei Sprachen einander entgegen, die Lateiniſche und die Volksſprache. Jene zu gebrauchen und zu größern Werken der Schrift auszubilden, fiel faſt allein dem geiſtlichen Stande zu; dieſe kam für die Schrift im Fortgange der Zeit allmälig mehr und mehr in den Gebrauch des kriegeriſchen Standes. Zwar anfangs, als es noch darauf ankam das Chriſtenthum dem Volke zu predigen und durch alle Mittel der Rede zugänglich und annehmlich zu machen, konnte auch der Geiſtliche dem Gebrauche der Volksſprache in Rede und Schrift ſich nicht entziehen. Wir haben davon noch die unzweideutigſten Zeichen in Werken der Proſa und der Dichtkunſt. Auch hörte das Bedürfniß dem Volke in ſeiner Sprache ſich mitzutheilen für die Geiſtlichkeit nie ganz auf. Aber ſo wie die Dichtkunſt einen verfeinertern Charakter im Sinne des Ritterthums annahm und ſo wie die Geiſtlichkeit ſich mehr zuſammenſchloß als ein allgemeiner, über alle Völker verbreiteter Stand, und demgemäß auch eine eigene Bildung für ſich in Anſpruch nahm, zog der Clerus von jener Dichtkunſt ſich zurück und beſchränkte ſich faſt ganz auf den Gebrauch der Lateiniſchen Sprache. Wir werden bemerken können, daß erſt durch das Hinzutreten des Bürgerſtandes dieſe Trennung der Bildungsweiſen allmälig ausgeglichen wurde.

Dies mußte einen ſehr großen Einfluß auf alle geiſtige Werke des Mittelalters ausüben. Es fehlt demſelben nicht an ſolchen Werken ſowohl der Wiſſenſchaft als der Kunſt, welche alle Aufmerkſamkeit verdienen, man könnte wohl mit einigem Schein behaupten, daß es nach beiden Seiten zu eben ſo Großes und gut Zuſammenhängendes hervorgebracht habe, als die neueſte Zeit; aber es fehlt ihm an wechſelſeitiger Durchdringung beider Seiten des geiſtigen Lebens. Eine harmoniſche Verſchmelzung der Wiſſenſchaft und der Erzeugniſſe der Phantaſie würde man in der Blüthe des Mittelalters vergeblich ſuchen. So wie die Stände des Mittelalters faſt nur im Streite ſich begegnen, ſo ſtehen auch Wiſſenſchaft und Dichtkunſt desſelben einander fremd gegenüber, jene faſt nur von Geiſtlichen in Lateiniſcher Sprache, dieſe faſt nur vom Ritterſtande und dem, was ſich ihm anſchloß, in der

Volksſprache geübt. Die Ausnahmen entgehen uns nicht; wie hätten ſie ausbleiben können bei ſo naher Berührung der Parteien? aber es ſind Ausnahmen, den Überläufern vergleichbar, welche jede Partei kennt. So kommen wohl entſprungene Mönche unter den Dichtern oder Sängern vor, auch Prieſter unter den Troubadours; aber im Allgemeinen war das nicht gebilligt, von den Geſetzen der Kirche wurde es verboten *). Es iſt von ähnlicher Art, wenn die Stoffe der alten Heldenlieder in Lateiniſchen Verſen behandelt wurden. Zu der allgemeinen Übung der Cleriker gehörte nur die Lateiniſche Dichtkunſt, welche im Mittelalter dürftig genug war. Von der andern Seite ſehen wir freilich gar nicht ſelten den Adel nach geiſtlichen Würden und geiſtlicher Macht ſtreben; wenn er aber wahrhaft geiſtlichen und wiſſenſchaftlichen Sinn in ſich gewann, ſo wurde er dadurch auch unumgänglich von der engern Gemeinſchaft mit dem Stande ſeiner Geburt abgezogen. Daß im Herzen des Mittelalters Andere als Cleriker in fruchtbarer Weiſe mit der Wiſſenſchaft ſich beſchäftigt hätten, davon findet ſich kaum ein Beiſpiel. Eine ſolche Trennung der Kunſt und der Wiſſenſchaft konnte natürlich beiden nur zum Nachtheil gereichen. Daher kommt es, daß wärend ſchon alles chriſtlich war, die Dichtkunſt noch ſo viele Spuren des Heidniſchen in ſich verräth, ſo daß wir um den Quellen unſerer Sagen nachzuſpüren faſt überall in das heidniſche Alterthum zurückgeführt werden. Wenn man über das Phantaſtiſche der mittelalterlichen Poeſie geklagt hat, ſo iſt dies eben haupt-

---

*) Diez Geſch. der Prov. Dichtk. S. 34.

ſächlich ihrer Entfremdung von der wiſſenſchaftlichen Richtung des Geiſtes Schuld zu geben. Von der andern Seite vermißt man in den wiſſenſchaftlichen Werken des Mittelalters den Geſchmack und die Lebendigkeit der Anſchauung, welche nur die Beſchäftigung mit der ſchönen Kunſt gewähren kann. Wie oft iſt über die barbariſche Sprache, über das todte Formelweſen der Scholaſtiker geklagt worden. Es ſind dies die nothwendigen Folgen einer wiſſenſchaftlichen Richtung, welche mit der Dichtkunſt des Volkes ſo wenig als möglich gemein haben wollte.

Dieſe unnatürliche Trennung zuſammengehöriger Entwicklungen kann natürlich nur als der Erfolg eines geſteigerten Gegenſatzes unter den Bildungselementen des Mittelalters angeſehn werden. Als ſolcher konnte ſie nur allmälig eintreten und nur kurze Zeit in voller Strenge dauern. Ihre höchſte Steigerung aber fällt eben in die Blüthe des Mittelalters, als auf der einen Seite die Syſteme der Scholaſtiker, auf der andern Seite die höfiſche Dichtkunſt in der größeſten Fülle ihrer Erzeugniſſe glänzten, beide faſt zu derſelben Zeit und faſt ohne allen merklichen Zuſammenhang. Als beide ſich mit einander zu miſchen und in einander einzudringen begannen, wie z. B. bei Dante, da findet ſich auch ſchon eine Auflöſung der mittelalterlichen Zuſtände, da bereitet ſich ein neues Leben vor, welches aber nur durch den Verfall des alten Lebens ſich Bahn brechen konnte. Es waren hier wieder die allgemeinen volksthümlichen Elemente, vom Bürgerſtande vertreten, welche die Vermittlung der geiſtlichen Wiſſenſchaft und der bürgerlichen Dichtkunſt förderten, indem ſie auf der einen Seite das wiſſenſchaftliche Streben in die Volksſprache herüberleiteten und ihm dadurch eine Richtung auf das weltliche Leben gaben, auf der andern Seite auch in die Dichtkunſt ein der Wirklichkeit des Lebens und dem ganzen Bildungsſtande entſprechendes Nachdenken brachten. Leider iſt unſere Kenntniß des Mittelalters noch nicht genug aufgehellt um dieſen Fortgang überall nachweiſen zu können. Auch iſt es unter allen Umſtänden ſchwer das innere Getriebe des Lebens zu belauſchen. Aber im Allgemeinen wird wohl zugegeben werden müſſen, daß mit dem Emporſtreben der Städte im Mittelalter auch die geiſtige Richtung allmälig ſich ändern mußte. So wie die größere Maſſe des Volkes von unten herauf an der durch das Alterthum vermittelten Bildung Antheil zu gewinnen anfing, konnte die wiſſenſchaftliche Forſchung nicht mehr auf theologiſche Unterſuchungen beſchränkt bleiben; ſie mußte ſich der weltlichen Bildung der Alten zu bemächtigen ſuchen. Daraus fließt zu Ende des Mittelalters das Erwachen der Liebe zur alten Literatur in einem viel weitern Umfange ihrer Leiſtungen, in einem viel weitern Kreiſe der Theilnehmenden, als früher der Fall geweſen war. Zu gleicher Zeit mußte man auch dahin ſtreben ſeine Wiſſenſchaft und ſeine Kunſt für die größere Maſſe des Volkes verſtändlich, in der Sprache des Volkes auszudrücken. Auch die Nachahmung der Alten mußte hierauf wirken und eine völlige Umbildung der neuern Literatur hiervon der Erfolg ſein. Eben ſo wenig als die theologiſche Schulweisheit konnte dem betriebſamen Volke die ritterliche, höfiſche Dichtkunſt genügen. Es mußte vielmehr einen getreuen Ausdruck ſeiner Denkweiſe ſuchen, welche tiefer in die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens einſchnitt, mehr der ſich bildenden Zukunft ſich zuwandte. Einer Vergangenheit, welche nur noch in trüben und verſchwindenden Schatten nachwirkte, konnte ſie ihren vollen Antheil nicht ſchenken. Man hat bemerkt, daß die Ausbreitung der lehrhaften Dichtkunſt in Zuſammenhang ſteht mit dem Aufkommen des Bürgerſtandes; ſie iſt der natürliche Übergang zur proſaiſchen Literatur, welche im Mittelalter, was die neuern Sprachen betrifft, nur in einer ſehr untergeordneten Weiſe getrieben wurde. Wir können nicht daran zweifeln, daß ſo wie die Bildung des Bürgerſtandes in die Höhe ſtieg und auch über die andern Stände, deren Verbindung ſie vermittelte, ſich zu verbreiten anfing, die ritterliche Poeſie und die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft in Verfall und in Verachtung geriethen. Von da war jedoch bei den meiſten Romaniſch-Deutſchen Völkern noch ein weiter Weg bis zur Entwicklung einer allgemeinen volksthümlichen Literatur in den neuern Sprachen, welcher auch wieder das Muſter der Alten zum Führer, nicht ſelten auch zur Verwirrung dienen mußte.

Wir blicken hier in eine Reihe der manigfaltigſten Erſcheinungen, welche alle unter einem Geſichtspunkt zu faſſen ſind, aber uns faſt verwirren. Nach dem, was wir zuvor geſagt haben, wird es nicht zu kühn lauten, daß überall da das Ende des Mittelalters zu ſetzen ſei, wo eine volksthümliche Literatur erſcheint. Wir verſtehen aber hierunter eine Literatur, welche aus dem Gedächtniß ihres Volkes niemals entſchwunden iſt und niemals der Auffriſchung durch Gelehrſamkeit bedurft hat, weil ſie mit dem Leben des Volkes verwachſen iſt. Eine ſolche Literatur hat das Mittelalter nicht gekannt; ſeine Literatur gehört nur den Ständen an, welche noch im Kampf mit einander nach ihrer Vereinigung ſtrebten. So gehört die Lateiniſche Literatur des Mittelalters dem Klerus an und iſt als ein Geſamteigenthum aller Europäiſchen Völker zu betrachten, faſt ohne Spur einer volksthümlichen Eigenheit. Die Literatur dagegen der neuern Sprachen im Mittelalter gehört ihrem bei Weitem größten und wichtigſten Theile nach dem Kriegerſtande an und iſt von oder für ihn verfaßt. Dieſer Stand vertrat nun zwar allerdings gewiſſermaßen die Eigenthümlichkeit der neuern Völker, aber nur ſehr unvollkommen, nur wie im Keime, theils weil er eben nur ein abgeſchloſſener Stand derſelben war, theils weil dieſe Völker noch gar nicht ſich abgerundet hatten, weder in einem Staats-, noch in einem Sprachverbande, weil noch örtliche und landſchaftliche Verhältniſſe mehr galten, als die Volkseinheit, welche nur im Werden war.

Um dieſen Geſichtspunkt feſtzuhalten, muß man aber freilich die Zeiten des Mittelalters unterſcheiden. Weder zu Anfang noch zu Ende des Mittelalters ſtellt ſich der Charakter dieſes Zeitraums ſo entſchieden heraus, als in ſeiner Mitte. Aber wer die Bedeutung einer Zeit begreifen will, der hat vor allen Dingen auf den Mittelpunkt des Lebens zu ſehn, nach welchem das Frühere aufſtrebt und in welchem die Knotenpunkte der ſpätern Erfolge liegen. Kein Zweifel, daß die Deutſchen Völkerſchaften, welche in der Völkerwanderung über Europa ſich ergoſſen, eine ſtarke und friſche Volksthümlichkeit in die Entwicklung der neuern Geſchichte brachten. Sie werden dieſelbe in ihren Thaten bewährt, in ihrer Sage bewahrt haben; wir zweifeln auch nicht daran, daß in den Zeiten, als ſie ihre Eroberungen vollbrachten, eine größere Einheit in dieſen Völkerſchaften beſtand, als ſpäter, nachdem aus dem Siege in ihnen eine Adelsherſchaft hervorgegangen war. Aber ſie waren nicht dazu beſtimmt in einer grade aufſchießenden Entwicklung ihrer Volksthümlichkeit die Bahn ihres Lebens zu vollenden; ſie ſollten in einen größern Kreis der Geſchichte eintretend die Aufgabe der Menſchheit da aufnehmen, wo die alten Völker ſie fallen gelaſſen hatten, und dies konnte nur dadurch geſchehn, daß ihre alten Erinnerungen ihnen in den Hintergrund ihres Geſichtskreiſes traten, indem ſie, um ihrer Aufgabe zu genügen, mit Fremden ſich zu verſetzen hatten, nur dadurch, daß ſie in der Miſchung mit andern Volksthümlichkeiten ſich ſpalteten, und ein Geſetz und eine Bildung in ſich aufnahmen, welche ihre urſprüngliche Freiheit und Volksthümlichkeit theilweiſe unterdrückten und an deren Stelle ein anderes Weſen und Leben eintreten ließen. Daher haben wir aus dem Munde unſerer Vorfahren ſelbſt über ihre Urſprünge und erſten Thaten kaum eine dunkle Andeutung der Sage. Nach einem natürlichen Proceſſe der Umwandlung trat an die Stelle der Sage die Geſchichte und an die Stelle der Rede die Schrift. Wo dieſe eintraten, da ſind die früher nahe verwandten Völkerſchaften der Deutſchen ſchon ſehr auseinander getreten und aus einer jeden derſelben haben ſich auch ſchon die Verſchiedenheiten der Stände entwickelt, welche wir ſchon früher betrachteten. Eben weil dieſe nicht bleiben konnten, haben auch die Erzeugniſſe der Literatur, welche ihnen angehörte, in bleibendem Andenken ſich nicht erhalten können. Sie haben nachher durch gelehrte Forſchung wieder entdeckt werden müſſen. So iſt es nicht allein mit der Dichtkunſt in den neuern Sprachen, ſondern auch mit der Philoſophie des 12. Jahrhunderts, wovon unſere Geſchichte Beiſpiele liefern wird. Etwas anderes iſt es mit den ſpätern Zeiten des Mittelalters und ihren Erzeugniſſen. Sie bereiten die neuern Zeiten vor, ſind zum Theil Vorboten derſelben oder greifen in dieſelben wirkſam ein. Daher haben ſie auch nie in demſelben Maße vergeſſen werden können, obwohl man ſie oft verkannt hat. Bei Betrachtung aber der Ausgänge des Mittelalters hat man zu beachten, daß nicht bei allen neuern Völkern zu gleicher Zeit die Grundlagen ihrer neuern Literatur gelegt worden ſind. Dieſe ſind unſerer Anſicht nach da zu ſuchen, wo die neuern Schrift-Sprachen von den Mundarten einzelner Landſchaften ſich loslöſten, ſo daß unter ſehr verſchiedenen Umſtänden und Veranlaſſungen, aber doch in allen Romaniſch-Deutſchen Reichen faſt durchgängig in jedem eine allgemeine Schriftſprache herſchend wurde. Nicht zu gleicher Zeit iſt dies in Europa geſchehen, weil die Völker Europa's um ſo näher dieſer Stufe der Entwicklung ſtanden, je vorherſchender in ihnen das Romaniſche Element war, welches die Grundlage und das Muſter der neuern Literatur wurde. Daher hat beſonders Italien vor allen übrigen Ländern ſeine Literatur gegründet, ſchon im Verlauf des 14. Jahrhunderts, als Dante, Petrarca, Boccaccio Werke verfaßten, welche von allen ſpätern Jahrhunderten geleſen und als Muſter anerkannt worden ſind. Durch dieſe Werke iſt es in die neuere Zeit eingetreten; durch ſie und durch den Wetteifer mit der alten Literatur, welcher zu gleicher Zeit und durch dieſelben Männer in ihm angefacht wurde, hat es einen weitgreifenden Einfluß auf die neuere Geſchichte Europa's gewonnen.

Die Grenzen, welche wir hiernach dem Mittelalter geben, ſind allerdings nicht ſehr beſtimmt und unſtreitig zu unbeſtimmt für eine Geſchichte, welche ihre Abſchnitte nur von äußern Thatſachen hernimmt. Aber man wird nicht überſehen dürfen, daß überhaupt der Begriff des Mittelalters keine ſcharfe Begränzung verträgt. Daß für denſelben die Bildung der politiſchen Stände von entſcheidender Wichtigkeit iſt, wird man nicht leugnen können; ſie iſt aber ihrer Natur nach nur ein allmäliges Werden. Auch die Geſtaltung der neuern Monarchie, welche mit ihr zuſammenhängt, iſt nur ein allmäliger Proceß, in welchem das Ritterthum durch das Söldnerweſen gebrochen wurde und in die Hand der Landesherrn kam und in welchem auch die Hierarchie untergieng, weil ſie mit der Selbſtändigkeit der einzelnen Europäiſchen Völker nicht beſtehen konnte. Wir überlaſſen es der politiſchen Geſchichte dies weiter auszuführen. Hier, wo wir es mit einem Theile der Literaturgeſchichte zu thun haben, werden wir uns davon nicht losſagen können die Keime der Entwicklung, aus welcher die neuere Zeit erwachſen iſt, vornehmlich da zu ſuchen, wo ſie in der Literatur ihr geheimes Leben zu zeigen beginnen, wenn wir auch dadurch tief in die Zeiten zurückgeführt werden, welche man gemeinlich dem Mittelalter zuzählt. In der Literatur ſtirbt nichts plötzlich ab und kommt nichts plötzlich zum Leben.

Wärend an vielen Orten die ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie, die Philoſophie des Mittelalters, noch lange nachher ſich erhalten ſollte, war ſie ſchon an andern Orten verſchwunden und an ihrer Stelle begann eine andere Denkweiſe hervorzutreten. So folgen wir für unſere Geſchichte zum Theil andern Abſchnitten, als den gewöhnlichen, welche Staats- oder Kirchengeſchichte für ſich bequem finden mögen, und folgen dem Gange der Literatur, welche uns als ein getreuer Abdruck des Volkslebens nach ſeinen innern Zuſtänden und Beſtrebungen erſcheint, indem wir das Ende des Mittelalters da ſetzen, wo das eigentlich volksthümliche Leben unſerer Romaniſch-Deutſchen Völker in der Ausbildung eines allgemein durchdringenden Schriftweſens ſich verkündet. Es ſei erlaubt noch einmal zu wiederholen, daß wir dadurch dem Mittelalter die Eigenthümlichkeit ſeiner Völker keinesweges gänzlich abſprechen wollen, ſondern nur behaupten, daß die Grundlagen derſelben wärend dieſer Zeit von mancherlei Intereſſen der Stände, der Landſchaften, der Stämme und anderer Beſonderheiten verdeckt wurden.

Zweites Capitel.

Gang der Entwicklung im Mittelalter.

Man iſt lange Zeit gewohnt geweſen im Mittelalter nur eine Zeit der Barbarei zu ſehen, eine natürliche Folge davon, daß man nur durch einen Kampf gegen die Gewalten des Mittelalters von ſeinen Zuſtänden ſich hatte befreien können. Wir haben darüber eine Zeit lang die dankbare Anerkennung gegen unſere Vorfahren vergeſſen, welche mit Anſtrengung ihrer Kräfte uns dahin gebracht haben, daß wir jenen Kampf beſtehen konnten. Sie ſind ſelbſt nur durch viele Kämpfe dahin gelangt uns dies möglich zu machen. Die große Arbeit ihrer Kämpfe, die Tüchtigkeit der Kraft, welche ſie vorausſetzen, hat auch ein flüchtiger Blick nicht leicht überſehen können; aber lange hat man es überſehen, daß in ihnen ein Fortſchritt wie nach einem verſtändigen Plane iſt; die Barbarei des Mittelalters hat man eben darin zu erkennen geglaubt, daß es in wüſtem und unnützem Hader ſeine Kräfte aufgerieben habe. Dem iſt aber nicht ſo. Die lange Dauer des Mittelalters, das Hin- und Herwogen ſeiner Streitigkeiten, es läßt ſich dies alles daraus ſehr wohl erklären, daß ſeine Aufgabe ſehr ſchwierig war, Elemente des Lebens mit einander zu vereinigen oder in Gleichgewicht zu ſetzen, welche kaum mit einander vereinbar ſchienen, Deutſches und Romaniſches, weltliche und geiſtliche Gewalt. Wenn wir den Gang der Philoſophie in dieſer Zeit begreifen wollen, ſo dürfen wir es nicht unterlaſſen auch auf dieſen Fortgang der Entwicklung im Mittelalter unſer Auge zu werfen.

Es begreift ſich, daß eine geraume Zeit darüber vergehen mußte, ehe die Deutſchen in ihren neuen Eroberungen ſich feſtſetzen konnten. Dies geſchah nur dadurch, daß die Eroberer Romaniſches Weſen annahmen und in allen geiſtlichen Dingen den Unterworfenen ſich anſchloſſen, nicht allein aus Heiden Chriſten, ſondern auch aus Arianern Orthodoxe wurden und von mancherlei ältern und freiern Gebräuchen ihrer Sitten, ihrer Kirchen immer mehr zu den Gebräuchen der Römiſchen Kirche ſich bequemten. Es gehörte dazu nicht weniger, daß unter den verſchiedenen Deutſchen Völkerſchaften ein einigermaßen geſicherter Friede über ihre eroberte Herſchaft ſich herſtellte. Erſt als Spanien von den Arabern erobert worden war, dieſer Eroberung aber auch Karl Martell ihre Grenzen geſetzt hatte, als in Frankreich und dem weſtlichen Deutſchland die Fränkiſche Herſchaft überall ſiegreich war, als ſie nun auch über die Alpen hinüber dem Pabſtthum die Hand bot und dadurch die Longobardiſche Macht ihrem Fall entgegenging, war der Zeitpunkt eingetreten, wo eine dauernde Geſtaltung des Romaniſch-Deutſchen Reiches ſich hoffen ließ. Da war es nun nicht ohne Bedeutung, daß zu gleicher Zeit, im 8. Jahrhundert, die Römiſche Kirche von der Griechiſchen ſich getrennt hatte. Es ſchien nun als ſollte das Karolingiſche Reich in Abſonderung auf der einen Seite vom Griechiſchen Kaiſerthum, auf der andern Seite von den Heiden und Muhammedanern, ſeinen Nachbaren, eine feſte Grundlage für die Romaniſch-Deutſche Bildung abgeben und neben ihm kein anderes Reich derſelben Bildung beſtehn, außer etwa England, welches durch ſeine abgeſonderte Lage auch eine unabhängige Entwicklung in Anſpruch nehmen konnte.

Aber bei dieſer erſten Geſtaltung der Dinge unter den neuern Völkern Europa's hat es nicht bleiben ſollen. Wie groß auch die Herſchermacht Karl's des Großen, wie groß auch ſein durchdringender Geiſt war, eine bleibende Ordnung der Dinge hat er nicht herbeizuführen vermocht. Es verlohnt ſich wohl der Mühe zu fragen, warum das nicht ſein konnte und nicht ſein ſollte.

In der Vereinigung des Reiches, welches er gewonnen hatte, fanden ſich unſtreitig zu viele widerſtrebende Elemente, als daß ſie ohne einen langwierigen Kampf mit einander ſich hätten ausgleichen können. Beſonders hat man dabei auf die Verſchiedenheit der ſüdweſtlichen und der nordöſtlichen Länder zu ſehen. In der That waren jetzt die Bewegungen der Völkerwanderung noch nicht vollendet. Auch die Frieſen, die Sachſen, die Normannen waren in den Zug nach Weſten und Süden gezogen worden, welcher die übrigen Deutſchen Völkerſchaften früher und mächtiger in neue Wohnſitze getrieben hatte. Ihre ſpätern Eroberungen, von Gefolgſchaften ausgegangen, wie die Eroberungen der andern Deutſchen, ſind von dieſen ſonſt nicht weſentlich unterſchieden, außer daß ſie dabei ihre alten Sitze behaupteten. Wenn nun die Karolinger ſie angriffen und, ſoweit ſie dieſelben erreichen konnten, zur Unterwürfigkeit zwangen, ſo haben wir das als einen Krieg anzuſehn nicht weniger der Vertheidigung als der Eroberung.

Daß hierdurch die nordöſtlichen Völkerſchaften in den Kreis unſerer Geſchichte gezogen wurden, haben wir als etwas Entſcheidendes für den Gang aller ſpätern Entwicklung anzuſehn. Denn erſt hierdurch, meinen wir, iſt das Gleichgewicht zwiſchen dem Deutſchen und dem Romaniſchen Elemente in der Miſchung unſeres Lebens hervorgebracht worden. Sehen wir, wie das Fränkiſche Reich erwuchs und das Römiſche Kaiſerthum an ſich brachte, ſo können wir uns darüber nicht täuſchen, daß in ihm das Romaniſche Element im Übergewichte und in einem fortſchreitenden Wachsthum war. Die Eroberungen dieſes Reiches tragen überall das Chriſtenthum mit ſich; darin daß ſie es verbreiten, finden ſie ihre Befeſtigung, ihre Heiligung. Wie ſie Deutſchland dem Römiſchen Stul unterwerfen, ſo bringen ſie auch Frankreich und Italien unter ſeinen Gehorſam. Sein Recht auf die Königswürde läßt ſich Pipin vom Pabſte gewähren; Karl der Große empfängt vom Pabſte die Kaiſerkrone, ein Vorgang von der größeſten Nachwirkung. Auch mit der Geiſtlichkeit der alten Eroberungen ſtand dieſe Fränkiſche Herſchaft im genaueſten Bunde. Wie hoch man auch das Verdienſt Karl's des Großen um die Deutſchen Heldenlieder anſchlagen mag, es iſt verſchollen; was er dagegen für das Emporbringen der Lateiniſchen Literatur gethan, das hat für die Bildung des geiſtlichen Standes nachweisbare Früchte getragen. Das Römiſche Kaiſerthum unter ſeinem Scepter war nach dem Bilde des Griechiſchen Kaiſerthums geſtaltet worden und es iſt merkwürdig genug, daß wir auch in der Literatur, welche ſich jetzt von Neuem belebte, einen Nachklang der Griechiſchen Denkweiſe finden werden. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß alles Streben nach Bildung, ſo wie es von den Fränkiſchen Königen gefördert wurde, den Römiſchen Zuſchnitt annahm. Es war dies eine Herſchaft, in welcher die weltliche Macht mit der geiſtlichen ſich zu verſchmelzen und alles unter das gleiche weltlich-geiſtliche Geſetz zu bringen ſuchte. Wenn die Karolingiſche Geſtalt des Staats durchgedrungen wäre, würden wir in Europa eine Univerſalmonarchie in hierarchiſchem Sinne, ähnlich dem Griechiſchen Kaiſerthum oder dem Arabiſchen Chalifate, erhalten haben.

Daß es hierzu nicht gekommen iſt, davor haben uns eben die nordöſtlichen Völker unſeres Romaniſch-Deutſchen Gemeinweſens bewahrt, indem ſie ein vorherſchend Deutſches Element in unſere Geſchichte brachten, dadurch dem vorherſchend Romaniſchen Elemente das Gleichgewicht hielten und vor einer voreiligen Vereinigung der in uns wirkenden Kräfte ſicherten. Mit ihnen war es doch etwas anderes, als mit den Franken, Burgunden, Weſtgothen in Gallien und Spanien, mit den Longobarden in Italien. Zwar nahmen ſie das Chriſtenthum an und unterwarfen ſich den Ordnungen des Römiſchen Stuls; aber in einem viel geringern Grade vermiſchten ſie ſich mit Römiſch-Gebildeten; von der Lateiniſchen Sprache den größeſten Theil ihrer Ausdrucksweiſe anzunehmen und ſo ihre Sprache in ihren Grundlagen umzuwandeln hatten ſie keine Veranlaſſung. Wie ihre Sprache blieben auch ihre Sitten und Geſetze meiſtens der Deutſchen Art getreu. So waren ſie geſchickt dieſe in der Entwicklung der kommenden Dinge zu vertreten.

Wir können hiernach die Karolingiſche Herſchaft nur als einen unreifen Verſuch betrachten, welcher darauf ausging die Einheit der neuern Völker in einem Reiche darzuſtellen, von den Umſtänden herbeigeführt und von dem Gedanken an das alte Römiſche Reich wie an ein Muſter geleitet. Dieſer Verſuch iſt auch für unſere Geſchichte der Philoſophie von Bedeutung, weil an ihn eine Entwicklung der Literatur und der Philoſophie ſich anſchloß, welche denſelben Charakter eines Verſuches an ſich trägt.

Nach einem kurzen Aufblicken der geſetzmäßigen Ordnung und der friedlichen Künſte, welches ſchönere Tage zu verſprechen ſchien, löſte ſich alles wieder in Hader und Zwietracht auf und die vielberufene Barbarei des 10. Jahrh. iſt ſeine Folge. Der Verſuch des Karolingiſchen Reiches ſcheiterte an zwei Klippen. Wenn es die geiſtliche Gewalt in ſich zu umfaſſen gedacht hatte, ſo war dies allerdings auch ein vom Alterthum ſich herleitender Gedanke und in der Zeit der Karolinger findet ſich kaum eine Spur davon, daß die Geiſtlichkeit ein Bedenken gefunden hätte hierauf einzugehen; aber es war dies durchaus nicht im Sinne der neuern Romaniſch-Deutſchen Völker, welche immer zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht unterſchieden und jene keinesweges niedriger als dieſe geſtellt haben. Im Sinne dieſer Völker mußte Freiheit des kirchlichen Weſens von der weltlichen Herſchaft nothwendig gewonnen werden. Und die Keime hierzu hatte die Karolingiſche Herſchaft ſelbſt gepflegt. Aus der Mitte der Geiſtlichkeit, welche ſich im Gegenſatz gegen das Deutſche Weſen zu fühlen begann, und recht in der Mitte des Fränkiſchen Reiches, da, wo Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, die Ehrfurcht vor dem Römiſchen Stule gepflanzt hatte, gingen ſchon im 9. Jahrhunderte die Pſeudo-Iſidoriſchen Decretalen hervor, welche wenn nicht als Grundlage der hierarchiſchen Macht, doch als eins der früheſten Denkmale und der vorzüglichſten Mittel hierarchiſcher Geſinnung im Mittelalter angeſehn werden müſſen. Dies war alſo die eine Klippe. Die andere lag in den Keimen volksthümlicher Verſchiedenheit, welche jenem Reiche ſich entgegenſetzten. Wenn das neue Weſt-Römiſche Kaiſerthum alle Romaniſch-Deutſche Völker unter einer Herſchaft vereinigt zu halten gedacht hatte, ſo erhob ſich dagegen alsbald der Unterſchied der Länder und ihrer Bewohner. Bald ſonderten ſich Deutſchland, Italien, Frankreich wieder von einander, ja eine noch viel größere Zerſpaltung der Herſchaft in dieſen Ländern ergab ſich aus wechſelvollen Kämpfen der eiferſüchtigen Stämme, Landſchaften und Gemeinheiten, als vorher geweſen war.

Hierbei gewann nun zuerſt das Deutſche Element das Übergewicht und ſtellte zuerſt Ordnung und Einheit der Herſchaft wieder her. Wenn im Karolingiſchen Reiche der Romaniſche Geiſt vorgeherſcht hatte, ſo war es beim Schwanken der beiden Gegengewichte nothwendig, daß nun das Deutſche Weſen ſich hob, und es führte ſeine Erhebung ſchnell bis zum vollſtändigen Siege durch. Es iſt merkwürdig, wie bald nach ihrer Unterjochung durch Karl den Großen die Sachſen mit den Deutſch gebliebenen Franken, mit den Schwaben, den Baiern trotz der Eiferſucht der Stämme, welche noch lange blieb, eine Partei machten. Da erwies ſich die abſondernde Natur, welche im Deutſchen Elemente war. Sie regte ſich auch in Frankreich und Italien, doch in einem geringern Grade. So zerfiel das Karolingiſche Reich bald in drei, nicht lange darauf in mehr Herſchaften; der Vertrag von Verdun iſt nur der Anfang dieſer Auflöſung. Zu gleicher Zeit erhoben ſich die Normannen zu erobernden Zügen und verſtärkten das Deutſche Blut in den weſtlichen Reichen, aber auch die Zerſplitterung des Ganzen. Es hat einen innern Zuſammenhang mit dieſem Geſchick des Fränkiſchen Reiches, daß auch das Angelſächſiſche Reich, welches in ähnlicher Weiſe wie das Fränkiſche einen geiſtlichen, kirchlichen Charakter angenommen hatte, durch die Einfälle und Eroberungen der Dänen einen Zuwachs an Deutſchen Beſtandtheilen erhielt, aber auch im Streite der ſich miſchenden Beſtandtheile dem Zuſtande der Schwäche zugeführt wurde, welcher es zu einer leichten Beute der Franzöſiſchen Normannen machte. Aus der Verwirrung, welche der Sturz des Fränkiſchen Reiches herbeigeführt hatte, erhob ſich nun zuerſt wieder das Deutſche Reich zu einer geordneten Geſtalt trotz der feindlichen Anfälle, welche es von ſeinen öſtlichen Nachbaren, den Magyaren und den Slaven zu erdulden hatte, bald ſiegreich über ſie, bald ſie an ſeinen Gränzen zur Abhängigkeit zwingend. Unter ſeinen Sächſiſchen und Fränkiſchen Königen brachte es die Römiſche Kaiſerkrone an ſich mit der Herſchaft über Italien, mit den weiteſten Anſprüchen auf eine Oberlehnsherrlichkeit über alle Könige der abendländiſchen Chriſtenheit. Die Deutſchen Könige verfehlten nicht hiervon gelegentlich Anwendung zu machen. Über Italien herſchten ſie, ſoweit es die Umſtände irgend erlaubten; nicht minder brachten die Fränkiſchen Könige das Burgundiſche Reich unter ihre Herſchaft, dadurch ihre mächtige Hand weit in das jetzige Frankreich hineinſtreckend; Böhmen war ihnen unterworfen, den Slaviſchen Völkerſchaften gewannen ſie mehr und mehr von ihrer Herſchaft ab und brachen deren Macht an ihren Grenzen völlig; in Polen und Ungarn ſetzten ſie ihre Könige; die geiſtliche Gewalt ihrer Biſchöfe erſtreckte ſich über Dänemark und Skandinavien; die päbſtliche Gewalt war in ihrer Hand und wo ſie ſich ausbreitete, ſchien auch der Einfluß der Römiſchen Kaiſer geſichert. Da, als Kaiſer Heinrich der III. herſchte, ſchien in der That keine geringe Gefahr vorhanden zu ſein, daß alle Europäiſche Völker Romaniſch-Deutſcher Abkunft unter eine Obergewalt kämen; die Karolingiſche Herſchaft ſchien ſich wiederherſtellen zu wollen, nur daß die höchſte Macht in Europa jetzt im Mittelpunkte des Deutſchen Weſens, nicht in den ehemaligen Römiſchen Provinzen ihren Sitz hatte.

Sehen wir auf dieſen Zeitraum vom Verfall der Karolingiſchen Herſchaft bis auf den höchſten Glanz der Fränkiſchen Kaiſer, um ſeine Literatur und ſeine Philoſophie zu finden, ſo zeigen ſich nur wenige Spuren eines freien Denkens, welche unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnten. Das Bemerkenswerthe gehört meiſtens noch den Zeiten Karolingiſcher Bildung an; nur ſchwache Vorläufer ſcheinen eine kommende Philoſophie verkünden zu wollen. Die Philoſophie des Mittelalters gehört nicht den Zeiten an, wo das Deutſche Element die Herſchaft hatte; ſie iſt vorherſchend Romaniſcher Natur.

Wir haben ſo eben die Gefahr betrachtet, in welcher die Europäiſchen Völker im 11. Jahrh. bei der Übermacht der Deutſchen Herſchaft ſchwebten. Es iſt vielleicht in Europa niemals eine Gefahr ähnlicher Art größer geweſen. Allein in demſelben Augenblicke, wo ſie am größeſten war, erhob ſich auch die Gewalt, welche die Übermacht des Deutſchen Kaiſerthums brechen ſollte. Unſtreitig erhob ſie ſich von der Romaniſchen Seite am ſtärkſten; denn ſie war geiſtlicher Natur und ging vom Chriſtenthum aus, ſollte es auch nur von einem Misverſtändniſſe des Chriſtenthums geweſen ſein. Daher trug ſie auch ein

Princip der Vereinigung für unſere Völker in ſich. Indem ſie die politiſche Einheit des Deutſchen Reiches lockerte oder ſprengte, indem ſie überhaupt der politiſchen Einheit gefährlich ward, wollte ſie nur eine viel durchgreiſendere Verbindung der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit, die Hierarchie der Päbſte, gründen. Es iſt nicht unſere Meinung, daß hieran nicht auch das Deutſche Volk ſeinen Antheil gehabt hätte. Zu viel von der Romaniſchen Denkweiſe und Sitte war ſchon in dasſelbe übergegangen, als daß es bei dieſer allgemeinen Bewegung des Romaniſchen Elements hätte unbetheiligt bleiben können. Es nahm um ſo lebhaftern Antheil daran, je empfänglicher es von jeher geweſen iſt für jede Art menſchlicher Bildung, von welcher Seite ſie ihm auch geboten werden mochte. Unter den Karolingern waren ſeine Schulen ganz im Romaniſchen Geiſte gegründet worden; auch die Sächſiſchen Ottonen hatten den Reiz der alten Bildung empfunden; unter den erſten Fränkiſchen Königen finden wir jene Schulen in einem eifrigen Beſtreben Romaniſche Gelehrſamkeit und Kunſt auf die Deutſche Zunge zu übertragen. Die geiſtliche Gewalt von ihren Schlacken zu reinigen, zu entfeſſeln und emporzubringen hat eben der Kaiſer Heinrich III., welcher die höchſte weltliche Macht der Deutſchen in ſeinen Händen hielt, mit dem größeſten Erfolge geſtrebt. Als die Reform der Kirche begann, zählte ſie unter ihren eifrigſten und reinſten Anhängern auch viele Deutſche Biſchöfe. Aber demungeachtet kann kein Zweifel ſein, daß die Erhebung der Hierarchie den Verfall der Deutſchen Macht bezeichnet. Beſonders deswegen iſt ſie unter uns Deutſchen mit großer Misgunſt beurtheilt worden. Nur ſchwer hat man davon ſich überzeugen können, daß alle ihre weſentlichen Punkte in dem Entwicklungsgange der neuern Völker nicht zu umgehende Fortſchritte waren.

Das Chriſtenthum mußte gleich anfangs gegen die Deutſchen Völkerſchaften eine ganz andere Stellung annehmen, als gegen die gebildeten Völker der alten Welt. Wenn es bei dieſen durch Lehre und Ermahnung wirkte, den Irthümern und Laſtern einer überfeinerten Bildung ſich entgegenſetzend, welche für die verwickeltſten Fragen noch immer leicht erregt war, ſo konnten dieſe Mittel bei einem vorher durch Krieg und Eroberung verwilderten Volke nur wenig anſchlagen. Nur durch Zucht und Strafe war ihm beizukommen; feſte geſetzliche Einrichtungen, ein obrigkeitliches Anſehn mußte dem Chriſtenthum beiwohnen, damit es die wilde und unbändige Kindheit dieſes Volkes zähmen könnte. Nicht wie bei den alten Völkern war das Chriſtenthum auch bei den neuern Völkern hervorgewachſen gleichſam aus ihrem eigenen Bildungsſtande, nicht als eine nothwendige Forderung, ein Bedürfniß, welches ſich ihnen innerlich aufgedrängt hätte; vielmehr als etwas Fremdes war es ihnen angekommen, weil ſie mit andern Völkern in Berührung gerathen waren, deren höhere Bildung ihnen Achtung abzwang, deren Sitten, Wiſſenſchaften und Künſte ſie mit Staunen ergriffen. Daher die große Gewalt der Autorität älterer Zeiten im Mittelalter. Wie die lernbegierige Jugend ihren Erziehern ein gläubiges Ohr leiht, weil ſie überzeugt iſt, daß dieſe wiſſen, was ſie erfahren möchten, weil ſie täglich von ihnen ſich gefördert ſieht, ſo horchte das Mittelalter begierig auf die Überlieferungen der Alten, welche durch die Geiſtlichkeit ihm zugingen. Bis man alle dieſe Dinge begreifen könnte, ſuchte man ſie vorerſt nachzumachen und im Gedächtniß zu bewahren. So kam das Chriſtenthum zu den neuern Völkern, ſo hat es lange bei ihnen ſich erhalten, als Geſetz und äußerliche Zucht, als Überlieferung und unverſtandene, ja unverſtändliche Lehre. Bei denen, welche ſich ihm unterwarfen, was konnte es zunächſt hervorbringen, als Werkheiligkeit und Glauben an das todte Wort?

Doch hüten wir uns vor Übertreibungen. Man hat den Katholicismus des Mittelalters beſchuldigt, daß es nichts als Werkheiligkeit und jenen todten Glauben gekannt habe. Man hat jene beiden, Werkheiligkeit und Glauben an die Formel, für durchaus unfruchtbar, ja für verderblich gehalten. Nichts iſt unbilliger. Werkheiligkeit iſt Übung, Zähmung durch das Geſetz; ſie ſchließt in ſich die Gewöhnung ſich ſelbſt zu überwinden. Dieſe Dinge ſind allen Menſchen nöthig um zur wahren Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Lebens zu gelangen. Wir ſehen es an den Kindern. Sie müſſen erſt dem Worte glauben und gehorchen lernen, ehe ſie zu größeren Dingen fähig werden. Auch iſt es nicht allein das leere Wort und die mechaniſche Übung, was die noch unerfahrene Jugend am Munde und im Gehorſam der Überlieferung feſthält, ſondern unter dieſer Hülle verbirgt ſich die Ahndung eines Höhern, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, welches man nur in reiner Geſtalt nicht faſſen kann, welches man verkörpert ſehen will und von ſeiner groben Hülle nicht zu unterſcheiden weiß. Man würde dem Mittelalter großes Unrecht thun, wenn man in ſeinem Aberglauben nicht auch den Glauben, in ſeiner Verehrung vor Heiligen und vor Prieſtern nicht auch die Verehrung vor dem göttlichen Geſetze erkennen wollte. Man hat die Prieſter des Mittelalters beſchuldigt, daß ſie die Werkheiligkeit und den todten Glauben abſichtlich genährt hätten beim Volke. In allen Claſſen der Menſchen giebt es Nichtswürdige. Aber ſo abſichtlich, wie man meint, wird nichts Großes betrieben. Als wenn die Prieſter die allein Wiſſenden geweſen wären unter ſo großer Unwiſſenheit. Man muß ſich erinnern, daß mit den Schülern auch der Lehrer ſinkt, daß der Geſichtskreis des Clerus unter ſo vielen Beſchränkungen der Zeit ſich verengern mußte, daß indem er zu dem ungebildeten Volke ſich herabließ, um es emporzuziehen, bald um nicht viel höher ſtand, als ſeine Zöglinge. Doch werden wir in unſerer Geſchichte auch oft Veranlaſſung haben zu bemerken, wie er redlich bemüht war ſich mit ihnen wieder emporzuarbeiten und das Verſtändniß einer Lehre zu gewinnen, welche er ſelbſt zuerſt nur als todte Formel hatte kennen lernen. Indem wir aber dies alles für den Klerus des Mittelalters und für ſeine Hierarchie in die Wage legen, wollen wir keinesweges leugnen, daß eine ſolche Geſtalt der Dinge nur für eine gewiſſe Stufe der Bildung möglich und nützlich war. Hierarchie iſt überall ein Zeichen, daß eine alte Bildung auf neue Verhältniſſe übertragen werden ſoll; ſo wie die Übertragung bis auf einen gewiſſen Punkt gelungen iſt, muß ſie verſchwinden. Daß ſie im Mittelalter auch über dieſen Punkt hinaus ſich zu erhalten ſtrebte, iſt in der Natur der Dinge gegründet, aber nur zu entſchuldigen, nicht zu loben. Jene Werkheiligkeit, jener blinde Glaube ohne auch nur den Grund der Autorität zu prüfen, ſie wurden ſchädlich, ſobald ſie über ihre Zeit hinaus ſich zu erhalten ſtrebten, ſobald ſie gedachten nicht als Mittel, ſondern als Zweck ſich geltend zu machen.

Wir dürfen noch einige Einzelheiten nicht übergehen, welche die geiſtliche Gewalt im Mittelalter emporbrachten, aber auch verweltlichten und dadurch zur hierarchiſchen Reform antrieben. Schon von Alters her, ſo wie das Chriſtenthum auch eine andere Anſicht über rechtliche Dinge gebracht hatte, war die Geiſtlichkeit in den Beſitz einer gewiſſen Rechtsgewalt gekommen. Sie ordnete vieles zum Theil nach dem Muſter des jüdiſchen Geſetzes. Als die Staaten chriſtlich geworden waren, kam dies nicht außer Übung, vielmehr vermehrte ſich allmälig der Umfang der geiſtlichen Gerichtsbefugniſſe, jemehr die Sitten ſich verwilderten. Hierzu trug die Miſchung der Völker nicht wenig bei, welche ſchon im Römiſchen Reiche die Völkerwanderung verbreitete. Die Völker, welche den Römiſchen Staat zertrümmerten, hatten mehr Achtung vor dem göttlichen, als vor dem weltlichen Geſetze. Wärend ſie dieſes brachen, unterwarfen ſie ſich jenem mehr oder weniger freiwillig. Dadurch kam auch die freiwillige Gerichtsbarkeit empor, welche die Geiſtlichkeit übte. Beſonders war auch die Bewachung des Ehegeſetzes in ihrer Hand, bei den fleiſchlichen Neigungen und Vergehungen der Zeit eine reichliche Quelle der Macht. In den von den Deutſchen eroberten Provinzen des Römiſchen Reichs war ferner die Geiſtlichkeit, anfangs ganz Römiſch und immer mit dem Romaniſchen Weſen verwandt, der natürliche Schutz der Unterjochten. An den Biſchofsſitzen waren und ſammelten ſich die Städte und kamen allmälig zu größerem Anſehn, anfangs von der Geiſtlichkeit vertreten, ſpäter zur Selbſtändigkeit emporwachſend. Was ihrer Größe diente, das trug lange Zeit zum weltlichen Anſehn ihrer Biſchöfe bei. Ihrem geiſtlichen Gericht unterwarfen ſich von Anfang an ſelbſt Könige ohne Schaden ihrer weltlichen Macht, denn vor der Geiſtlichkeit ſich zu demüthigen, das ſchien nur Demuth vor Gott. Aber indem der Clerus ſo an weltlicher Macht wuchs, wurde er auch allmälig verweltlicht. Von Reichthum und Länderbeſitz umgeben, den Städten vorſtehend, Lehen von den Königen empfangend ordnete er mit Gewalt die ihm Untergebenen, zog in die Schlacht, war Schreiber, Rath, Kanzler der Fürſten. So miſchten ſich Dinge, welche doch nach den Grundſätzen jener Zeit unvereinbar ſchienen. Wir haben bemerkt, wie weit dieſe Miſchung im Karolingiſchen Reiche vorgeſchritten war. Durch ſie kam die geiſtliche Herſchaft faſt ganz wieder in die Hände der weltlichen. Man ſieht es am deutlichſten an ihrem Haupte, dem Pabſtthum. Mit dem Verfall der Karolingiſchen Macht kam es in die Gewalt der Italieniſchen Großen, welche es ſo ſchamlos misbrauchten, daß es eine Erleichterung ſeines Joches ſchien, wenn Sächſiſche oder Fränkiſche Kaiſer, über den Italieniſchen Parteien ſtehend, es weniger aus weltlichen Rückſichten, als nach Verdienſt vergaben.

Aber indeſſen bildete ſich im Schooße der Kirche ſelbſt eine Reform der Geiſtlichkeit vor. So lange als der Gegenſatz zwiſchen Klerus und Laien in der ſchroffen Form blieb, in welcher allein das Mittelalter ihn zu faſſen wußte, in welcher er bleiben mußte, ſo lange ein großer

Theil des Gottesdienſtes und faſt alle kirchliche Wiſſenſchaft der Lateiniſchen Sprache ſich bediente, ſo lange iſt jede Reform der Kirche aus ſich ſelbſt von der äußerſten Spitze dieſes Gegenſatzes nach der geiſtlichen Seite zu, vom Mönchsthume ausgegangen. Wer wird es verkennen, daß in dieſer klöſterlichen Abſonderung der Mönche von der Welt ein Ideal der Frömmigkeit angeſtrebt wird, welchem die menſchliche Natur widerſpricht, daß ſelbſt die mildern Mönchsregeln ein Joch auflegen, welchem kaum der Einzelne, viel weniger große Geſellſchaften treu ſich zu unterwerfen vermögen? Daher ſind auch alle geiſtliche Orden bald nach ihrer Entſtehung ausgeartet und in Verfall gerathen. Aber wie ſehr ſie im Weſen des Mittelalters lagen, wie ſehr ſie ſeiner Kirche nothwendig und durch die Meinung des Volkes begünſtigt waren, das zeigt die Geſchichte ihrer Reihenfolge, indem ſobald der eine Orden verfiel, nur ein anderer, nur eine ſtrengere Verfaſſung, eine Schärfung der Ordensgelübde an ſeine Stelle trat. Gleichſam als wären die Forderungen der Natur nicht verletzt, ſondern nur nicht genug unterdrückt worden. Den Cluniacenſern folgten die Ciſtercienſer, den Ciſtercienſern die Bettelorden, faſt die äußerſte Steigerung der mönchiſchen Enthaltſamkeit, in der Gunſt der Zeiten nach; das neuere Pabſtthum hat ähnliche Erſcheinungen nachzuweiſen. Von jenen Mönchsorden iſt für die Erhebung der geiſtlichen Gewalt die Congregation der Cluniacenſer die wichtigſte. Auch die Klöſter waren ganz weltlich geworden, ſie hatten große Güter an ſich gebracht, welche die Habſucht reizten; ſie waren in die Hände von Laien gekommen, ja ſogar erblich geworden, als im Anfange des 10. Jahrh. im Kloſter zu Clugny (Cluniacum) die Benedictiner Regel wieder hergeſtellt und geſchärft wurde. Das Kloſter erhielt die freie Wahl ſeiner Aebte; nur dem Pabſte war es unterworfen; nach ſeiner Regel wurden allmälig viele Klöſter eingerichtet, alle aber ſtanden unter dem einen Abte zu Clugny und bildeten eine Congregation unter der Gewalt eines geiſtlichen Oberhauptes. Alles dies iſt ein Vorbild der Reform der Kirche, welche anderthalb Jahrhunderte ſpäter eingeleitet wurde. Bei dieſer finden wir die Cluniacenſer und andere reformirte Benedictiner in voller Thätigkeit. Petrus Damiani und Hildebrand, welcher als Pabſt Gregor VII. hieß, gehörten zu dieſen Benedictinern, der Abt Hugo von Clugny war unter den vertrauteſten Freunden dieſes Pabſtes, unter ſeinen eifrigſten Rathgebern; es iſt ſehr bezeichnend, daß eine ſpätere Erzählung, wenn auch vielleicht nur eine Sage, den Hildebrand zu Clugny mit dem erwählten Pabſte Leo IX., mit welchem die Reform begann, zuſammentreffen und dieſem die Weiſung ertheilen läßt, nicht auf die weltliche und königliche Einſetzung, ſondern nur auf die Wahl der Römiſchen Geiſtlichkeit und der Gemeinde ſich ſtützend den päbſtlichen Stul zu beſteigen *). Als der Cluniacenſer Orden von ſeiner Strenge nachließ und verfiel, trat der ſtrengere Ciſtercienſer Orden an ſeine Stelle; man braucht unter ſeinen Aebten nur den heiligen Bernhard von Clairvaux zu nennen, um den Einfluß zu bezeichnen, welchen er auf die Erhöhung der päbſtlichen Macht und

---

*) S. Neanders's Kircheng. IV. S. 223 Note 2.

des Klerus ausgeübt hat. Als auch dieſer Orden und andere ihm ähnliche und gleichzeitige verfallen waren, erhoben ſich im 13. Jahrh. die Bettelorden, deren Bedeutung für die geiſtigen Bewegungen dieſer Zeit wir noch oft werden berühren müſſen.

Das Mönchiſche in der Reform der Kirche, welche nun durchgeſetzt werden ſollte, kann man nicht verkennen. Es offenbart ſich am deutlichſten in dem Dringen auf die Eheloſigkeit des Klerus, welches ſelbſt unter den Geiſtlichen ſo viele dieſen Neuerungen abgeneigt machte. Die Eheloſigkeit ſchien ihnen ein unerträgliches Joch aufzulegen; das Gebot derſelben ſchien gegen die Natur anzukämpfen und zu Laſtern zu verlocken; aber dennoch wurde ſie von der allgemeinen Meinung der Zeit gefordert. Wenn ein Prieſter ſich ihr widerſetzte, ſo ſchien er nur ſeine perſönliche Schwäche vorzuſchützen. So viele fromme Männer hatten ein Beiſpiel der Enthaltſamkeit gegeben! Je höher die Würde war, welche der Klerus gegenüber den Laien in Anſpruch nahm, um ſo mehr mußte er auch durch ein reines Leben ſich auszeichnen. Kein Punkt der Reform iſt daher ſo ſtreng durchgeſetzt worden, als dieſer. Mönchiſch war nicht weniger die Scheu durch die Berührung der geiſtlichen Würde mit weltlicher Vergebung ihrer Reinheit Eintrag zu thun. Wie ſehr wurde durch dieſen Streit zwiſchen weltlicher und geiſtlicher Macht der alte Gedanke an die Armuth der Apoſtel wieder angeregt! Konnte doch der Pabſt Paſchalis II. den Gedanken faſſen der weltlichen Herſchaft des Königs alle die Verleihungen zurückzugeben, welche die Biſchöfe und Aebte zu mächtigen Herrn gemacht hatten. Das mönchiſche Gelübde der

Armuth, wie es eben damals die Ciſtercienſer beſonders wieder angeregt hatten, ſchwebte ihm vor. Wie waren ſolche Gedanken zu umgehn, da man in dieſer Zeit am liebſten Mönche zu den höchſten Würden der Kirche heranzog? Ein ſolcher Mönch, Anſelm der Erzbiſchof von Canterbury, welcher in dieſer Reform keine unbedeutende Rolle überkam, war nicht minder mit jenem Gedanken ſeines Pabſtes vertraut. Schon beim Namen des Eigenthums faßte ihn ein Schauder *).

Doch mit ſolchen Gedanken allein wird keine Umwälzung der Dinge durchgeſetzt, welche tief in das politiſche Leben eingreift. Es war ein Kampf, in welchem jene mönchiſche Anſicht von der Heiligkeit und Reinheit des Klerus durchgefochten werden ſollte, gegen die weltliche Macht, gegen die weltliche Geſinnung des Klerus ſelbſt. Wie hätte ein ſolcher Kampf ohne weltliche Mittel durchgeführt werden mögen? Wie wären dabei Übergriffe der Parteien gegen die Grundſätze ſelbſt, aus welchen der Kampf hervorging, zu vermeiden geweſen? Es ſchien nicht mehr als billig, daß die Wahlen zu den geiſtlichen Ämtern von der Macht weltlicher Großen unabhängig gemacht würden, zuerſt die Pabſtwahl, alsdann auch die Wahlen der Biſchöfe und Aebte. An einen wirkſamen Einfluß des niedern Volkes war in dieſen Zeiten nicht zu denken. So ſuchte der geiſtliche Stand in ſeiner innern Einrichtung von den weltlichen Ständen ſich völlig frei zu machen. Dies entſprach dem Gegenſatze der Elemente, welche die chriſtlichen Völker des Romaniſch-Deut-

---

*) Eadmerus de vita Anselmi p. 8 b ed. Gerberon.

ſchen Weſens durchdrangen. Um jedoch zu dieſem Ziele zu gelangen, mußte die Geiſtlichkeit unter einem Haupte ſich zuſammenſcharen und das Pabſtthum eine zuvor nie geſehene Macht gewinnen. Die Verfaſſung der Kirche wurde nun immer monarchiſcher. Ihre Beſtimmung in dieſer Zeit war nicht jedes Unrecht zu dulden. Dazu berufen das Recht in einem weitern Kreiſe zu üben mußte ſie die Macht ihren Ausſprüchen die Vollſtreckung zu ſichern behaupten oder gewinnen. Der Bann der Kirche nahm nun ein furchtbares Anſehn in Anſpruch. Wo er keinen Gehorſam fand, mußte er Gehorſam zu erzwingen ſuchen. So konnte es nur der Gedanke einfacher Mönche ſein, daß dieſe Prieſterſchaft weltlicher Macht ſich entkleiden könnte, und Reichthum iſt nur eine Art der Macht. Jenes Geſchenk des Conſtantinus und des Pipinus, das Erbtheil des Römiſchen Stuls, konnte ſelbſt als eine weltliche Verleihung angeſehn werden; ſollten nicht auch hierin die Biſchöfe den Päbſten gleich geſtellt bleiben? Aber das war keine Frage, daß der geiſtliche Stand durch ſolche Beſitzthümer von den Laien, über welche er an Gottes Statt zu richten hätte, nicht abhängig werden dürfte. So hängen in der That alle dieſe Forderungen, welche in der Mitte des 11. Jahrh. von den Päbſten nicht ſowohl erhoben, als vertreten wurden, auf das Genaueſte zuſammen. Von dem Gedanken, daß die geiſtliche Macht, den Willen und das Geſetz Gottes verwaltend, höher ſei als die weltliche, gingen ſie aus. Es war eine ſchöne Täuſchung, daß man das Geſetz Gottes gleichſam verkörpern, in einem von weltlichen Begierden abgelöſten, heiligen, unter einem heiligen Willen vereinigtem Stande darſtellen wollte. Eben weil er eine Täuſchung, konnte jener Gedanke in keinem Menſchen ſich rein erhalten, viel weniger im Ganzen rein durchgeführt werden.

Wir haben noch einen Punkt zu bemerken. Die Erhebung des Pabſtthums gegen das Römiſch-Deutſche Kaiſerthum pflegt uns bittere Gefühle zu erregen, weil ſie dieſes Kaiſerthum von ſeinem Glanze herabwarf und nicht allein die Übermacht unſeres Volkes niederdrückte, ſondern auch das Innerſte unſeres Staats zerrüttete. Aber fragen wir, ob dies nicht heilſam war für das Ganze Europa's und dadurch auch für uns ſelbſt. Wir haben bemerkt, wie gewaltig unter Heinrich III. die Macht des Römiſchen Kaiſerthums ausgebreitet war. Hätte ſie die Päbſte in ihrem Gehorſam erhalten können, die geiſtliche mit der weltlichen Gewalt vereinend, welche Freiheit in Europa hätte dabei beſtehen können? Die Gefahr, daß dieſe kaiſerliche Herſchaft mit ihren weiten, durch die Erneuung des Römiſchen Rechts nur geſchärften Anſprüchen der übrigen Welt zu groß werden würde, iſt noch lange nachher geblieben. So wie einen Augenblick der Streit zwiſchen Pabſt und Kaiſer ruhte, trat ſie von Neuem hervor. Welche weitausſehende Entwürfe beſchäftigten den Kaiſer Heinrich V. kurz vor ſeinem Ende, Entwürfe, deren Ausführung dem Innern Deutſchlands eine ganz neue Geſtalt gegeben haben würden [1]). Mit nicht kleinern Plänen beſtieg Friedrich I. den Kaiſerthron. Auch auf dieſe Gefahren hatten die Päbſte und ihre Partei wohl ihr Auge gerichtet; zu ihr gehörten nicht allein fromme, aber der Welt unkundige Seelen, ſondern in ihr iſt auch der Urſprung der umſichtigen Politik zu ſuchen, deren Blick Europa umfaßt und die in ihm herſchenden Völker und Staaten im Gleichgewicht zu halten ſucht [1]).

---

[1]) S. Stenzel's Geſch. der Deutſchen unter den Fränk. Kaiſern I. S. 719.

Wie merkwürdig hat ſich der Lauf dieſer Dinge geſtaltet. Zuerſt hatte die weltliche Macht, aber im engſten Bunde mit der geiſtlichen und das Deutſche Weſen faſt ganz mit dem Romaniſchen zu verſchmelzen bemüht, die Einheit unſerer Völker zu umfaſſen geſucht; dann war die Übermacht an die Deutſchen gekommen, welche nun in dem Namen des Römiſchen Kaiſerthums die geiſtliche Gewalt und Europa zu beherſchen ſtrebten; aber die Natur des Klerus, ja wir müſſen ſagen, die Grundlage unſerer

---

1) Am beſten ſcheinen mir dies die Briefe des Johannes von Salisbury zu beweiſen; weil dieſe Briefe weniger beachtet worden ſind, als ſie zu verdienen ſcheinen, will ich ein Paar Stellen aus dem 95. Briefe in der Sammlung von Maſſen, welcher wärend des Schisma zwiſchen Alexander III. und Victor IV. geſchrieben iſt, hierher ſetzen. Quis Teutonicos constituit judices nationum? — Vom Anfange der Regierung Friedrichs I. berichtet er als Augenzeuge über das, was der König mit dem Pabſte Eugen III. verhandelt habe. Promittebat enim se totius orbis reformaturum imperium, urbem, urbi subigendum orbem eventuque facili omnia subacturum, si ei ad hoc solius Romani Pontificis favor adesset. Id enim agebat, ut in quemcunque demutatis inimicitiis materialem gladium Imperator, in eundem Romanus Pontifex spiritualem gladium exerceret. — Dagegen erhebt er das Princip: Libera debent esse judicia, — — porro ecclesiastica debent esse liberrima.

ganzen geiſtigen Bildung ſetzte ſich dem entgegen und es erhob ſich nun das Pabſtthum mit dem Anſpruche an eine geiſtliche Gewalt, welche alle Europäiſche Mächte unter ein göttliches Geſetz beugen ſollte. Nicht allein im Innern will es herſchen, ſondern es führt auch in den Kreuzzügen die Scharen unſerer Völker gegen den natürlichen Feind, gegen den Feind des Chriſtenthums. Um jedoch ſeine Pläne durchzuſetzen iſt es genöthigt mit weltlicher Macht ſich zu umgeben; da untergräbt es ſeine eigenen Grundlagen, da ſtößt es auf den nothwendigen Widerſtand der weltlichen Kräfte und wird in den großartigſten Kampf getrieben, welchen das Mittelalter geſehn hat, in einen Kampf, unter welchem auch die geiſtigen Entwicklungen des Mittelalters in ihren glänzendſten Erzeugniſſen gediehen. Dieſer Kampf mußte das Römiſche Kaiſerthum von ſeiner Höhe herabwerfen, aber auch zugleich die Kräfte des Pabſtthums aufreiben. Seine eigene Macht reichte nicht aus ihn durchzuführen; es mußte die Freiheit der Völker gegen die Übermacht des Römiſchen Kaiſerthums zu Hülfe rufen um ſich zu behaupten; dieſe Freiheit aber mußte auch alsbald eine volksthümliche Entwicklung der Kirche in Anſpruch nehmen und ſo wie dieſe Forderung ſich geltend machte, war es mit der Allgewalt des Römiſchen Stuls vorbei.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß die Hierarchie der Päbſte eine Umwälzung des bisher Beſtehenden war. In dem Verlaufe ihrer Ausbildung kommen alle die Gewaltſamkeiten vor, welche eine ſolche zu begleiten pflegen. Auf das beſtehende Recht konnte ſie ſich nicht berufen. Aber ſie wurde in der Kraft der öffentlichen Meinung unternommen und nur durch ſie konnte ſie durchgeſetzt werden. Dieſe zu bilden, dazu hatte das Streben dieſer Zeit Geiſtliches und Weltliches in einem ſtrengen Gegenſatze zu erhalten und jenem dennoch nicht allein einen Vorrang, ſondern auch eine richterliche Entſcheidung über dieſes einzuräumen in einem immer fortſchreitenden Maße gewirkt. Es war dies auch keinesweges eine noch unreife, noch zu erziehende Meinung, als ſie zur Wirkſamkeit im öffentlichen Leben ſchritt, ſondern in den entſchiedenſten und unzweideutigſten Äußerungen hatte ſie ſich bereits ausgeprägt, ja im Geheim ſchon ein geſetzliches Anſehn gewonnen, welches ſie jetzt nur in der Ausübung im weiteſten Sinne geltend zu machen ſuchte. Viele einzelne Fälle konnten angeführt werden, in welchen Laien, Fürſten und Könige, vor der geiſtlichen Macht ſich gedemüthigt hatten; viele Beſchlüſſe der Concilien und Päbſte waren für die Neuerung anzuführen; für ſie ſprachen die Pſeudo-Iſidoriſchen Decretalen, welche damals das Anſehn gültiger Geſetze ohne Widerſpruch behaupteten. Daher konnten die Päbſte alle ihre Neuerungen für Wiederherſtellungen des Rechts ausgeben und bei der Unkunde der Geſchichte, welche in dieſen Zeiten herſchte, ſahen ihre Gegner ſich meiſtens genöthigt nur das Unkluge und Unzweckmäßige derſelben dagegen geltend zu machen. So wie nun die öffentliche Meinung in allgemeinen Dingen nur dann mit Kraft und Erfolg ſich zu erheben pflegt, wenn ein Bedürfniß der Zeit einen Fortſchritt in der Entwicklung erheiſcht, ſo können wir auch die Erhebung der geiſtlichen Macht gegen die weltliche im Gange des Mittelalters nur für einen Fortſchritt halten. Daß die

Hierarchie jedoch nicht der Zweck war, welchen unſere Völker in der Anordnung ihrer öffentlichen Angelegenheiten erreichen wollten, hat der Fortgang der Zeiten bewieſen.

Wir haben uns etwas länger bei der Auseinanderſetzung dieſer Verhältniſſe verweilen müſſen, nicht allein weil manche Vorurtheile hartnäckig der unparteiiſchen Beurtheilung der Hierarchie ſich entgegenſetzen, ſondern auch weil die Zeit, in welcher ſie ſich emporſchwang und behauptete, die wichtigſten Entwicklungen für unſere Geſchichte mit ſich führte. Wer die geiſtigen Erzeugniſſe des Mittelalters in ihrem höchſten Glanze erblicken will, der muß auf dieſe Zeit ſein Augenmerk richten. Künſte und Wiſſenſchaften wurden mit gleicher Kraft durch den Kampf der geiſtlichen und der weltlichen Macht emporgetrieben. Es iſt nicht der Friede allein, welcher ſie in ſeinem Geleite hat. Nur bei einem ſchwächlichen Geſchlechte mögen ſie nur unter dieſer Bedingung gedeihen. In ſtarken Geiſtern iſt es der Kampf mit feindlichen Gewalten, welcher zur tiefſten Erregung des Gemüths antreibt. Zugleich mit der Erhebung der Hierarchie beginnt das Romaniſche Element einen größern Einfluß auf die Bildung der Zeit zu gewinnen. Beſonders von Italien aus, dem Sitze der Hierarchie, verbreitete ſich die Erinnerung an die alte Gelehrſamkeit und faßte einen feſten Fuß in Frankreich. Aus Italien kamen hierher Lanfranc und Anſelm, wärend ſich zu gleicher Zeit die hier heimiſchen Schulen zu regen begannen. Mitten unter den Bedrängniſſen, welche ihm ſein Streit für die Grundſätze des Römiſchen Stuls bereitete, verfaßte Anſelm von Canterbury ſeine tiefſinnigen

Werke. So beginnt ſeit der Mitte des 11. Jahrh. eine Reihe wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen, welche ſeitdem durch keine Ungunſt der Zeiten unterbrochen wurde. Anfangs ſind dieſe Forſchungen natürlich noch von geringerem Umfange, noch weniger entwickelt; ſo wie die Hierarchie zuſammenhängender, mit dem Bewußtſein einer organiſchen Geſtaltung ſich ausbildete, ſo erreichten auch ſie immer vollere Gliederung. In den Klöſtern urſprünglich genährt gewannen ſie mit der Steigerung des Mönchthums ihren Fortſchritt; in der höchſten Blüthe ſtanden ſie, als das mönchiſche Leben in den Bettelorden ſeine höchſte Steigerung erfahren hatte. Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, die Schöpfer der ausgearbeitetſten ſcholaſtiſchen Syſteme, gehörten ſämmtlich den Bettelorden an. Neben dieſen Entwicklungen der geiſtlichen Literatur mußte auch das weltliche Leben, um im Kampfe dagegen beſtehen zu können, ſeine kräftigſten Erzeugniſſe heraustreiben. Wir gewahren dies, wenn wir darauf achten, wie das Ritterthum neben dem Mönchthum ſich entfaltet, wie es in den Kreuzzügen, unter den Schwäbiſchen Kaiſern mit künſtleriſcher Bildung ſich umgiebt und einen feinern Schwung nimmt, für die Freuden geiſtiger Minne und der Dichtkunſt keinesweges unempfänglich. Das 12. und 13. Jahrh. haben die höchſten Erzeugniſſe der ritterlichen Poeſie gebracht. Auch die Baukunſt des Mittelalters erreichte erſt im 13. Jahrh. ihren höchſten Gipfel. Wie es der Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, daß ſie zu voller Entwicklung erſt dann gelangt, wenn die übrigen Kräfte des Geiſtes ſich ausgearbeitet haben, weil ſie die Frucht des reifeſten Alters iſt, ſo hat auch die Philoſophie des Mittelalters erſt etwas ſpäter als ſeine Übung in den ſchönen Künſten ihren höchſten Schwung genommen. Ihre Blüthe fällt in das 13. Jahrh. und reicht bis in das 14. hinein.

Alle dieſe Erzeugniſſe des Mittelalters haben nur für die Zeit in kräftigem Leben ſich erhalten können, in welcher die Hierarchie über der weltlichen Gewalt ein Übergewicht hatte. So wie der Gang der Entwicklung, aus welchem die Hierarchie ſich entfaltet hatte, in's Stocken gerieth, begann auch das Leben unſerer Völker ein kränkliches Anſehn zu gewinnen, innerlich zu zerfallen, nach außen ſchwächer zu werden und erſt gegen das Ende des Mittelalters fangen die einzelnen Länder unſeres Erdtheils an ſich wieder zuſammenzunehmen und dem Laufe der Dinge eine geregeltere Geſtalt zu geben. Man blicke nur um ſich. Zu welchen muthigen Unternehmungen ſind das 12. und 13. Jahrh. bereit. Man denkt dabei zuerſt an die Kreuzzüge, welche das Chriſtenthum und den Fränkiſchen Namen an die Küſten von Aſien und Afrika trugen. Es iſt wahr, ſie haben mehr einen glänzenden Ruf, als einen bleibenden Erfolg; was man ſich von ihnen verſprochen hatte, wurde nicht erfüllt; aber dennoch tragen ſie die Zeichen eines muthig ſich aufſchwingenden Geiſtes unverkennbar an ſich. Von dauerhafterem Erfolge waren andere Unternehmungen derſelben Zeit; vor allem die Beſiegung der Araber in Spanien, die Unterwerfung und Bekehrung der Völker an der Oſtſee. Der Andrang mächtiger Feinde, wie der Mongolen im Oſten, der Almohaden im Weſten wurde mit Leichtigkeit gebrochen. Damals erhoben ſich in Frankreich, in Italien und an den Grenzen beider Länder gefährliche, ſchwärmeriſche Ketzereien; ſie wurden beſiegt, und wenn wir auch die Grauſamkeit, mit welcher ſie niedergehalten wurden, nicht loben können, ſo haben wir doch auch dieſe Vorgänge als ein Zeugniß der Entſchloſſenheit des Zeitalters anzuerkennen. Überall ſehen wir in ihm die Kraft der Romaniſch-Deutſchen Völker in ſiegreichem Vordringen. Anders wurde dies, ſo wie die Hierarchie verfiel. Den Grund ihres Verfalls hatte ſie ſelbſt gelegt; Geiſtliches hatte ſie in äußerlichen Werken, durch weltliche Mittel betreiben wollen; dieſe Mittel empörten ſich gegen ſie ſelbſt; ſie wollten ihr eigenes Leben haben, ihre eigenen Zwecke betreiben; Zwecke, welche ſie noch kaum begriffen hatten, welche ihnen ſelbſt, gegen die Zwecke der Hierarchie gehalten, wie etwas Unheiliges erſcheinen mochten. Nur das ſchien man erkannt zu haben, daß eben ſo wenig die geiſtliche Macht des Pabſtthums, wie früher die weltliche Macht des Kaiſerthums das Ganze unſeres Lebens beherſchen, zuſammenhalten und vertreten könnte. Da geſchah es, was zu geſchehen pflegt, wenn wir einen Gedanken, der lange uns genährt und belebt hat, dennoch zuletzt aufgeben müſſen, ohne daß ſogleich die Hoffnung auf einen andern höhern Zweck unſere Kräfte beflügelte. Es bemeiſterte ſich der Völker Niedergeſchlagenheit, ein allgemeines Klagen, faſt Verzweiflung an den allgemeinen Beſtrebungen der Gegenwart. Da ſah man die Scharen der Geißler durch das Land ziehen, nur zur Buße, ohne Muth zu allgemeiner Unternehmung; nur für ſich dachte ein jeder leidend oder thätig zu ſorgen oder nur für die kleinern Kreiſe der Gemeinſchaft hatte der Gemeingeiſt noch Leben; mit der Wildheit der Verzweiflung zerfleiſchten ſich die Staaten; mit Ingrimm wurde der Krieg als ein Handwerk getrieben. Das pflegen wir den Verfall des Mittelalters zu nennen. Wir verkennen es nicht, daß in ihm neues Leben ſich vorbereitet. Erſt in engern Kreiſen ſollte der Gemeingeiſt der neuern Völker ſich entwickeln, um ſich um ſo feſter an den Boden der Heimath anzuſchließen und die Bedeutſamkeit der weltlichen Beſtrebungen in den nächſten Umgebungen kennen zu lernen, in welchen ſie uns am leichteſten erkennbar ſind. Nur auf dieſem Wege konnte es gelingen allmälig die Einſicht herbeizuführen, daß die Europäiſche Chriſtenheit nicht allein in geiſtlichen, ſondern auch in weltlichen Dingen über den Eigennutz ſich erheben ſolle und dazu beſtimmt ſei in einem politiſchen Leben den Gemeingeiſt einzelner Völker zu entwickeln ohne die Gemeinſchaft unter allen dieſen Völkern aufzugeben. So ſehen wir denn auch aus der Verwirrung, in welche nach dem Verfall der Hierarchie alles ſich ſtürzte, allmälig das Bewußtſein ſich erheben, daß eine Reform der Kirche nöthig ſei, und zu gleicher Zeit ordnen ſich auch die neuern Staaten, treten in die ihnen beſtimmten Grenzen ein und ſtellen ſich in einen geregelten Verkehr unter einander.

Betrachten wir dies etwas mehr im Beſondern. Als die hierarchiſchen Grundſätze zuerſt durchgeſetzt werden ſollten, fanden ſie einen bedeutenden Widerſtand in der Geiſtlichkeit ſelbſt von den niedern Graden derſelben an bis zu den Biſchöfen hinauf. Die Eheloſigkeit, die ſtrengern Sitten, welche ihr aufgelegt werden ſollten, konnten nicht allen willkommen ſein. Doch die Stimme der Natur wurde von der öffentlichen Meinung unterdrückt; im

Volke, welches Geiſtliches und Weltliches in einem ſchroffen Gegenſatz zu erblicken gewohnt war, fand jene keinen kräftigen Nachhalt. Viel bedeutender war es, daß den einzelnen Kirchen ihre beſondern Rechte, ihre Selbſtändigkeit geraubt werden ſollten, um alles dem Gebote des Pabſtes zu unterwerfen. Das Volk, welches in Rom ſelbſt ſeine Rechte bei der Wahl des Pabſtes gehabt hatte, wollte dieſelben auch anderswo bei der Wahl ſeiner Biſchöfe nicht entbehren. Es wollte eben ſo wenig ſeine Gewählten an ihrer Würde und Freiheit kürzen laſſen. Hier erhob ſich ein Widerſtand, welcher im Boden einer aufblühenden Macht gegründet war. Er mußte ſich da am ſtärkſten zeigen, wo die Eingriffe der päbſtlichen Herſchaft am nächſten lagen und wo die Macht der Städte am ſtärkſten entwickelt war, im obern Italien. Aber bald begriffen dieſe Städte, daß die Erhebung des Pabſtthums ihrer Sache nur förderlich war; ſie wurden nun die eifrigſten und erfolgreichſten Parteigänger deſſelben. Früher waren ſie von ihren Biſchöfen und dem Adel, welcher ſich um ſie ſcharte, abhängig geweſen; indem das Volk eine Stütze derſelben wurde, lernte es ſeine eigene Macht begreifen. Nicht weniger warf es die Herſchaft der Könige von ſich ab, ſobald es dieſelbe im Streit mit der geiſtlichen Herſchaft erblickte. So kamen die Städte Ober-Italiens bis in den Kirchenſtaat hinein unter den hartnäckigſten Kämpfen, zerriſſen von Parteien, nicht ſelten eine Beute ſoldatiſcher Tyrannei dennoch zu einer Blüthe, deren Trümmer wir jetzt noch bewundern müſſen. In dieſen Städten erzeugte ſich nun zuerſt in Europa eine neue Bildung, weſentlich verſchieden von der mönchiſchen und geiſtlichen Bildung des Mittelalters, etwas näher verwandt dem Ritterweſen und ſeiner Dichtkunſt. Als ſich nun hier die Volksſprache zur Schriftſprache ausbildete, trat auch die Liebe zum volksthümlichen Elemente in der alten Literatur hinzu; man lernte dieſe erſt jetzt in ihrem Ganzen, im Zuſammenhange mit ihrer Geſchichte kennen; man fing an in ihrer Nachahmung ſich zu verſuchen. Seitdem war das Übergewicht der theologiſchen Richtung aus dieſem Volke verſchwunden; die Hierarchie, welche ſelbſt im Kampfe um weltliche Herſchaft ausgeartet war, konnte es nicht erhalten. Seit dem Aufkommen der volksthümlichen Literatur hat Italien keinen ausgezeichneten Scholaſtiker hervorgebracht.

Anders als in Italien geſtalteten ſich die Dinge in den übrigen Ländern Europa's. Früher hatten in ihnen die öffentlichen Angelegenheiten überall einen ſehr ähnlichen Verlauf gehabt und waren von einem allgemeinen Intereſſe, den Streitigkeiten zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Macht und ihrer Ausgleichung, geleitet worden. Jetzt dagegen wendeten die einzelnen Völker ein jedes ſich ſeinen eigenen Angelegenheiten zu. Seitdem die Kämpfe zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht mit dem Ausgange der Hohenſtaufen eine Entſcheidung gewonnen hatten, ſehen wir die Deutſchen Könige nur ſelten, nur wie in der Erinnerung vergangener Zeiten über die Alpen ſteigen, um hier die Entſcheidung der Dinge zu ſuchen', dagegen ſind ſie bemüht in Deutſchland ihre Hausmacht zu gründen gleich andern Fürſten Deutſchlands, welche neben ihnen emporwuchſen oder ſich befeſtigten. Nicht minder kamen neben ihnen die Städte empor zu einer faſt ſelbſtändigen Herſchaft und bei dieſer Vertheilung der Gewalt, welche in Städte- und Länder-Bündniſſen ſich zu ſichern ſuchte, konnte in Deutſchland die Macht eines einigen Reiches nur ſelten ſich geltend machen. Um ſo mehr ſah man darauf ſich angewieſen ſeine Entwicklung in ſich ſelbſt zu ſuchen. In Frankreich, wo ſo viel Romaniſches Blut war, wo ſeit alter Zeit das geiſtliche Element mit dem weltlichen in engerer Verbindung und im Allgemeinen in Frieden gelebt hatte, ſollte jetzt auch der Kampf zwiſchen Pabſtthum und Königthum beginnen, aber auch ſogleich durch die Niederlage des erſtern bezeichnet werden. Denn hier ſetzte ſich ohne Zögern der volksthümliche Geiſt der Franzoſen der päbſtlichen Anmaßung entgegen und die zuſammenberufenen Reichsſtände, unter welchen zum erſtenmale auch der Bürgerſtand vertreten war, unterſtützten die Gewalt ihres Königs. Nun kam durch Künſte einer unedlen Politik das Pabſtthum in die Botmäßigkeit der Könige von Frankreich, welche dasſelbe ſchon jetzt zur Erlangung einer nie geſehenen Machtfülle benutzt haben würden, wenn nicht die gefährlichſten Kriege mit den Königen von England ſie gehindert hätten. Da half es ihnen nichts, daß einſt König Johann wärend der höchſten Macht des Pabſtthums von dieſem ſein Reich zu Lehen genommen hatte; eben hiergegen hatte der volksthümliche Sinn der Engländer ſich empört und dem Könige die Grundlage der Engliſchen Freiheit, die große Charta, abgewonnen. Es offenbarte ſich überall, daß die Gewalt der geiſtlichen Intereſſen über alle Länder Europa's in gleicher Weiſe zu herſchen aufgehört hatte. An ihre Stelle waren politiſche Beſtrebungen und eine

Abſonderung der Völker getreten. Die Kriege zwiſchen Frankreich und England führten nur zu einer tief wurzelnden Feindſchaft zwiſchen beiden Völkern und endeten damit, daß jedes von ihnen in ſeine natürlichen Grenzen kam.

Mit der Abſonderung der Völker von einander, ja mit ihrer Zerſplitterung ging das Schisma im Pabſtthum einen ähnlichen Weg. An ihm offenbarte ſich aber auch wie an andern Erſcheinungen, daß die Sorge um das Geiſtliche von dem Prieſterthum auf die Geſammtheit des Volkes, von der Geſammtheit der Geiſtlichkeit, wie ſie monarchiſch im Pabſtthum dargeſtellt war, auf die Landeskirchen übergegangen war. Den Bettelorden, zum Theil von ihrer urſprünglichen Strenge und von ihren frühern Zwecken abgefallen, zum Theil geſpalten, war ihr alter Einfluß entſunken; dagegen erhoben ſich vom 14. Jahrh. an mancherlei Secten, zum Theil wirklich, zum Theil ſcheinbar ketzeriſch geſinnt, welche die fromme Geſinnung des Volkes bearbeiteten. Wir können ſie nur als die äußerſte Spitze in der Richtung betrachten, welche überhaupt jetzt die Äußerungen des geiſtlichen Lebens genommen hatten. Die Forderung, daß der Gottesdienſt in den Landesſprachen gehalten werden ſollte, wurde immer allgemeiner; die frommen Erbauungsbücher, welche dieſer Sprachen ſich bedienten, breiteten ſich immer mehr aus. Von der äußerlichen Übung der Religion waren die niedern Stände des Volkes zu einer innerlichen Frömmigkeit gekommen, in welcher das Mönchsthum ſich übertroffen ſah, welche überhaupt die äußere Werkheiligkeit des mittelalterlichen Katholicismus brechen ſollte ¹). Die Gewalt des Pabſtthums reichte jetzt nicht mehr aus jene Forderungen, jene Secten zu unterdrücken. Doch war die Hoffnung noch nicht verſchwunden, daß die Einheit der chriſtlich katholiſchen Völker auch in der Vereinigung einer geiſtlichen Gewalt ſich darſtellen ließe. Nur da das Pabſtthum in ſich geſpalten ſich zu ohnmächtig gezeigt hatte die Einheit der Kirche zu bewahren, hoffte man jetzt auf ein allgemeines Concil, welchem die oberſte Macht des Pabſtes ſich unterwerfen müßte. Zugleich gegen die Spaltung des Pabſtthums und gegen die Secten, welche beide die Einheit der Kirche gefährdeten, ſollte es einſchreiten. Den Stand der Dinge bezeichnet es, daß vom Concil zu Conſtanz der Beſchluß nach Nationen zu ſtimmen gefaßt wurde. In dieſer Bahn ſchritt man auch weiter fort, als das Baſeler Concil damit endete, daß einzelne Reiche Europa's für ſich mit der Hierarchie ihre Verträge ſchloſſen. Unſtreitig hatte dies nicht das Ende erreicht, welches man gehofft hatte. Eine weitere Reform der Kirche mußte in Ausſicht behalten werden. Wer den bisherigen Gang der Dinge vor Augen hatte, hätte wohl vorausſehen können, daß auch dieſe aus der Mitte der einzelnen Völker hervorbrechen und an verſchiedenen Orten in verſchiedener Weiſe ſich vollziehen würde.

Mit dem Verfall des Pabſtthums mußte auch die Literatur, welche mit ihm erwachſen war, ihren Verfall erleben. Was man mit dem Namen der Scholaſtik zu be-

---

1) Vergl. Gieſeler's Kirchengeſch. II, 3 §. 113 und Zuſatz dazu S. 333.

zeichnen pflegt, hatte in der letzten Periode des Mittelalters offenbar ſich überlebt. Ihre Erzeugniſſe aus dieſer Zeit ſind mit den frühern nicht zu vergleichen. Zerriſſenheit im Ganzen und im Einzelnen, Unſicherheit in ſich ſelbſt, welche nur ſchlecht hinter kecker und hartnäckiger Behauptung ſich verſteckt, geringe Erfindungsgabe, welche um ſo mehr das Äußerſte zu ergreifen geneigt iſt, Unvermögen auch nur die Ergebniſſe früherer Unterſuchungen feſtzuhalten, welches um ſo feſter an gebräuchliche und eingeübte Formeln ſich anklammert, die größeſte Geſetzloſigkeit und Barbarei der Sprache, alles dies herſcht in vollem Maße in dem größeſten Theile des 14. und des 15. Jahrhunderts. Dieſe Zeiten ſind es, welche den Namen der Scholaſtik, deſſen ſonſt jeder ſich rühmte, zum Geſpött gemacht haben. Auf ihre Blüthe vermochten die Spätern kaum zurückzuſehn; man hatte ſie faſt aus dem Gedächtniſſe verloren; ihre nächſten Erzeugniſſe, in welchen ſie das Ziel ihrer Beſtrebungen erreicht zu haben ſchien, glaubte man zum Maßſtabe für ihre Beurtheilung nehmen zu dürfen. Die Gründe des Verfalls jener ſcholaſtiſchen Literatur ſind nicht zu verkennen. Der Aufſchwung des Pabſtthums hatte dem Romaniſchen Elemente in unſerer Bildung das Übergewicht gewonnen, doch keinesweges ſo, daß nicht auch das Deutſche in einem rühmlichern Kampfe, in einem beharrlichen Wetteifer dagegen ſich behauptet hätte; denn es war zu ſpätern Siegen beſtimmt. Wir werden dieſes Deutſche Element auch noch in der Bildung der Romaniſchen Sprachen und in ihrer Dichtkunſt wiedererkennen, wie viele fremde Beſtandtheile ſich ihm da auch beigemiſcht haben mochten.

Eine ſolche Miſchung hervorzubringen war eben der Zweck des Mittelalters. Je weiter es vorſchritt, in ſo größerem Maße trat ſie ein. Aber in der mittlern Periode, in welcher das Pabſtthum blühte, rangen noch einmal beide Elemente um die Herſchaft, und das Übergewicht des Pabſtthums konnte auch nur eine Literatur zu Wege bringen, in welcher der volle Gegenſatz des geiſtlichen Bewußtſeins gegen die weltlichen Beſtrebungen ſich ausſprach. So erſcheint uns die Theologie und Philoſophie vorzüglich des 13. und des 14. Jahrh. Im Sinne des Romaniſchen Elements hatte ſie auch die Einheit aller Europäiſcher Völker unſerer Abſtammung im Auge und man würde Unrecht thun, wollte man die wiſſenſchaftliche Literatur dieſer Zeiten nach Völkern theilen. In ihrer Ausbildung haben die verſchiedenſten Völker zuſammengewirkt und unter den Philoſophen dieſer Zeiten Italiener, Franzoſen, Engländer und Deutſche faſt zu gleichen Theilen Ruhm erworben. Ihre Volksthümlichkeit kommt dabei wenig in Betracht. So wie dagegen die Europäiſchen Völker mehr von einander ſich abſonderten, trat auch ihre Volksthümlichkeit mehr hervor in den Wiſſenſchaften und es mußte ſich dadurch eine ganz neue Geſtalt der wiſſenſchaftlichen Forſchung ergeben. Jetzt war die Ausbildung der Lehre nicht mehr auf die Gebiete zu beſchränken, welche der Theologie zu nächſt liegen; die weltlichen Intereſſen mußten ſich in ihr zu rühren beginnen und es konnte die Einförmigkeit der wiſſenſchaftlichen Richtung durch alle Romaniſch-Deutſche Völker nicht bleiben, welche nur durch das Vorherſchen des theologiſchen Intereſſes hervorgebracht worden war. Wir ſehen nun beſonders in Italien und Deutſchland — in andern Ländern hat dieſelbe Erſcheinung vielleicht nur mangelhafte Kenntniß verhüllt —, wie die Literatur der neuern Sprachen auch wiſſenſchaftlichen Einfluß zu gewinnen ſuchte. Aber auch was in Lateiniſcher Sprache geſchrieben wurde, begann jetzt einen andern Charakter anzunehmen. Der Einfluß, welchen die alte Literatur auf die neuern Völker ausüben ſollte, war noch lange nicht erſchöpft. Die Scholaſtiker hatten nur das von ihr ſich anzueignen gewußt, was der theologiſchen Richtung förderlich zu ſein verſprach. Faſt alles in ihr, was auf das bürgerliche Leben ſich bezieht, war den Neuern nur ſehr lückenhaft zugekommen oder fremd geblieben, ja ſogar allmälig fremder geworden. Aber eben auf dieſe Seite des Lebens warf ſich jetzt die Entwicklung, ſo wie der dritte Stand emporkam. Da ergriff das neuere Europa eine faſt wunderbare, für uns nicht leicht begreifliche Liebe zu ſeiner Vergangenheit, zu den frühern Völkern, welche es zuerſt zu menſchlicher Bildung bebaut hatten. Die Griechen wurden wieder, die Römer mit einem neuen Eifer, mit einem neuen Geiſte geleſen. Könige wetteiferten mit Bürgern, Weiber mit Männern in dieſen neuen Beſtrebungen; faſt vergaßen viele das Chriſtenthum in ihrem Eifer den Heiden nachzuahmen. Italien in allen bürgerlichen Künſten dem übrigen Europa voran wurde noch einmal die allgemeine Schule der feinern Bildung. Hierdurch und durch den Wetteifer der neuern Sprachen mit den alten begannen die Wiſſenſchaften eine neue Laufbahn. Was aus dieſen Beſtrebungen zum Theil ſchon im 14, in einem größern Maße aber im 15. Jahrh. hervorgegangen, gehört der

Geſchichte des Mittelalters und ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung nicht mehr an; wir müſſen in ihm die Keime der neuern Zeit erblicken.

Drittes Kapitel.

Schulen und wiſſenſchaftliche Literatur des Mittelalters in Beziehung auf die Philoſophie.

Der Gang der Wiſſenſchaft hat in keiner Zeit den allgemeinen Einflüſſen des Lebens ſich entziehen können. Sie führen nicht ein abgeſondertes, ſelbſtändiges Daſein, welches nur ſeine eigenen Geſetze ſich ſchreiben könnte. Sie leben nur im Menſchen. Daher liegt auch in der Schilderung der mittelalterlichen Zuſtände im Allgemeinen ſchon der Lauf verzeichnet, welchen die Wiſſenſchaften dieſer Zeiten nehmen mußten. Auch die Philoſophie des Mittelalters wird ſich dieſem Laufe nicht haben entziehen können. Doch hat der Gang der Wiſſenſchaften auch ſeine Beſonderheiten; ſie ſind nicht Sklaven des Lebens im Allgemeinen; vielmehr ihre eigenen Erzeugniſſe treiben ſie aus ſich hervor, geſtalten die Einrichtungen, durch welche ſie überliefert, ausgebreitet und fortgebildet werden, und durch alles dies gewinnen ſie auch eine Rückwirkung auf andere Richtungen des Lebens. Wir werden von dieſen Beſonderheiten noch einiges zu bemerken haben.

Nicht ſogleich mit dem Eindringen der Deutſchen Völkerſchaften in das Römiſche Gebiet ging die Literatur zu

Grunde, welche hier gepflegt worden war. Sie erhielt ſich noch eine geraume Zeit bei dem Römiſchen Beſtandtheile der Bevölkerung, anfangs bei Geiſtlichen und Laien, dann nur noch bei den Erſtern. Wir wiſſen auch aus unſerer Geſchichte der Philoſophie, daß noch im 6. Jahrhunderte in Italien und ſelbſt in Gallien eine Art der Wiſſenſchaft ſich fortgepflanzt hatte, welche nur als eine reine Fortſetzung der Lateiniſchen Literatur zu betrachten iſt. Nachher kamen auch Abkömmlinge der Deutſchen Stämme zu literariſcher Bildung, wie wir denn ſchon im 6. Jahrh. von Fränkiſchen Biſchöfen hören. Seit der Zeit bildete ſich nun die Literatur aus, mit welcher wir es in unſerer Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter zu thun haben werden. Gegen das Ende des 6. Jahrh. war die alte Lateiniſche Literatur völlig im Abſterben. Jetzt hatte aber auch nur der Klerus mit wiſſenſchaftlichen Dingen etwas zu thun, oder es gehörte wenigſtens zur Seltenheit, wenn ein Laie mit Gelehrſamkeit ſich beſchäftigte.

Was von der alten Literatur auf die neuern Völker überging, trug anfangs faſt nur den Charakter des Überlieferten und kaum halb Verſtandenen an ſich. Auch hatte die Überlieferung ſehr enge Grenzen. Man muß dieſe wenigſtens annäherungsweiſe zu überſchlagen wiſſen, um die Leiſtungen dieſer Zeiten ſchätzen zu können.

Zuerſt iſt zu erwähnen, daß die Kenntniß der Griechiſchen Sprache und mit ihr der Griechiſchen Literatur im weſtlichen Europa faſt ganz verloren ging, ſo wie dasſelbe von den Deutſchen Völkern eingenommen worden war. Von den Schriftſtellern des Mittelalters iſt im Allgemeinen anzunehmen, daß ſie kein Griechiſch bis auf einige ſehr verbreitete Worte verſtanden haben, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil erwähnt wird. Und zwar verlor ſich die Kenntniß der Griechiſchen Sprache bis in das 14. Jahrh. hinein mit Ausnahme weniger und geringer Schwankungen immer mehr, wenn da von einer Steigerung geſprochen werden kann, wo der höchſte Gipfel der Unkenntniß ſehr bald und viel früher erreicht war. Nur von England wiſſen wir mit Sicherheit, daß in ihm Schulen beſtanden, welche die Kenntniß der Griechiſchen Sprache im 7. und 8. Jahrh. bewahrten. Hierzu trug beſonders Theodorus von Tarſus, Erzbiſchof von Canterbury, mit ſeinem Gefährten Hadrianus bei, welche gegen das Ende des 7. Jahrhunderts in England Schulen auch für die Griechiſche Sprache gründeten. Durch den Einfluß dieſer Schulen ſcheint eine Bekanntſchaft mit der Griechiſchen Literatur noch bis in das 9. Jahrh. in England ſich erhalten zu haben. Nachher hat ſich zwar die Kenntniß der Griechiſchen Sprache im Mittelalter wohl nie ganz aus dem Abendlande verloren [1]; aber ſie war faſt ganz ohne Anregung für die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, ſelbſt als im 12. und 13. Jahrh. die Berührungen mit Griechenland häufiger wurden.

Wer aber Griechiſche Werke nicht in der Urſprache leſen konnte, dem kamen Lateiniſche Überſetzungen nur ſparſam zu Hülfe. Was hier beſonders von uns bemerkt werden muß, ſind die Überſetzungen philoſophiſcher Werke.

---

[1] S. Jourdain üb. d. lateiniſchen Überſetzungen des Ariſt. Kap. 2. S. 46 ff. d. Deutſch. Überſ.

Von dieſen ſtanden gleich beim Beginn des Mittelalters die logiſchen Schriften des Ariſtoteles im höchſten Anſehn, weil, wie unſere Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie gezeigt hat, die formale Seite der alten Philoſophie immer mehr über die reale Seite das Übergewicht gewonnen hatte. Lange Zeit jedoch hatte man im Mittelalter nur Überſetzungen der beiden erſten Schriften im Organon des Ariſtoteles, der Schriften über die Kategorien und über die Sätze. Was ſonſt noch zur Dialektik gezählt wurde, ſchöpfte man hauptſächlich aus den Erklärungen des Boethius. Erſt um die Mitte des 12. Jahrh. kamen Lateiniſche Überſetzungen auch der Analytiken und der übrigen logiſchen Schriften in Umlauf und wurden auch ſogleich fleißig benutzt [1]). Mit dem Anfange des 13. Jahrh. wurden auch die übrigen Werke des Ariſtoteles verbreitet, worauf wir ſpäter werden zurückkommen müſſen. An die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſchloß ſich eine alte Überſetzung an, wahrſcheinlich vom Victorinus verfaßt, welche die Einleitung des Porphyrius dem Mittelalter zugänglich machte. Neben dieſen Schriften wurde aber auch der Timäos des Platon fleißig ſtudirt und blieb

---

1) V. Cousin ouvrages inédits d'Abélard p. LI sqq. Couſin hat das Verdienſt dies zuerſt gezeigt zu haben. Johannes von Salisbury gebrauchte die übrigen logiſchen Schriften. Daß er auch die Nikomachiſche Ethik und die Bücher de coelo gehabt habe, wie Peterſen (Joh. Saresb. entheticus p. 93 sq.) annimmt, beruht nur auf unſichern Andeutungen. Die Commentare des Manno über den Ariſtoteles und Platon, über welche Peterſen eine ſchätzbare Notiz beibringt, fallen in das 9. Jahrh. und ſcheinen dem ſpätern Mittelalter eben ſo verborgen geweſen zu ſein, als die Schriften des Johannes Scotus.

lange Zeit die Hauptquelle für den Inhalt der alten Philoſophie, aus welcher man mit Begierde ſeine Begeiſterung für die Ideenlehre ſchöpfte. Denn um es hier ſchon anzudeuten, was ſpäter bewieſen werden wird, es iſt nur eine Fabel alter Unwiſſenheit, daß man im Mittelalter nur der Ariſtoteliſchen Philoſophie ergeben geweſen ſei. Andere Schriften des Platon außer dem Timäos ſcheinen wärend der erſten Hälfte des Mittelalters in Lateiniſcher Überſetzung nicht verbreitet geweſen zu ſein und vielleicht kannte man ſelbſt den Timäos nur in der unvollſtändigen Überſetzung des Chalcidius 1). Von andern Platonikern ſcheint man keine Überſetzungen beſeſſen zu haben, es müßten denn dahin einige Schriften des Plutarch gerechnet werden, von welchen einige Spuren vorkommen. Fleißiger wurden Schriften der Griechiſchen Kirchenväter benutzt, welche man in Lateiniſcher Sprache hatte, beſonders des Origenes, des Athanaſius, der beiden Gregore, des Baſilius, zu welchen im 12. Jahrh. auch das dogmatiſche Syſtem des Johannes Damaſcenus kam. Eine große Aufmerkſamkeit nahmen nicht weniger die Werke des fal-

---

1) Vergl. V. Cousin l. l. p. 646. Die Commentare des Mannon habe ich ſchon oben erwähnt. Vielleicht hatte man auch die Überſetzung des Phädon von Appulejus, welchen ſich unter dem Namen des Ariſtippus verſteckt zu haben ſcheint. Fabric. bibl. gr. III. p. 75. Wichtiger iſt, daß Gunzo ein Italiener im 10. Jahrh. den Timäos des Platon nach St. Gallen brachte. Martene et Durand ampl. coll. I. p. 304. Daß er auch die Topik des Ariſtoteles mitgebracht habe, wie er angiebt, wird dadurch zweifelhaft, daß hier Cicero gleich neben dem Ariſt. ſteht. Durch die Araber lernte man im 13. Jahrh. faſt alle Schriften des Platon kennen; ſie wurden aber neben dem Ariſt. wenig benutzt; ihre Zeit war vorüber.

ſchen Dionyſius Areopagita in Anſpruch, beſonders ſeitdem ſie vom Johannes Scotus Erigena im 9. Jahrh. in einer neuen Lateiniſchen Überſetzung verbreitet worden waren. Für die Hülfsmittel zu ihrer Verbreitung und ihrem Verſtändniſſe trugen fortwärend die Mönche von St. Denis Sorge [1], obwohl nicht ſie, ſondern die Neigung der Zeit zu tiefer und verborgener Weisheit die Sätze dieſer Schriften fruchtbar gemacht haben [2]. Überall hat nicht der Beſitz und ſelbſt nicht das Leſen der Schriften, ſondern die Liebe, welche man zu ihrem Inhalte trug, ihnen ihre Wirkung gegeben, beſonders in dieſen Zeiten des Mittelalters, wo das Verſtändniß der Alten ſeine großen Schwierigkeiten hatte.

Reichlicher floſſen die Quellen der Lateiniſchen Literatur. Von ihr beſaß das Mittelalter mehr, als wir jetzt in unſern Händen haben. Faſt alles, was uns davon gerettet iſt, verdanken wir den fleißigen Schreibern jenes Zeitraums; aber vieles, was wir vermiſſen, iſt auch durch ihre Sorgloſigkeit und Vernachläſſigung der beſſern Literatur zu Grunde gegangen. In den Verzeichniſſen der Schriften, welche man zu Fulda beſaß, welche noch Johannes von Salisbury benutzte, findet ſich manches, was

---

1) Johannes Saracenus (geſtorben ungefär 1180), Mönch von St. Denis, Abt zu Vercelli, philoſophiſcher Lehrer, überſetzte und gloſſirte die Schriften des Dion. Areop. Hist. lit. de la France XIV. p. 191 sqq. Sein Zeitgenoſſe Wilhelm von Gap, bis 1186 Abt von St. Denis, theilte dieſe Studien. Er war früher von ſeinem Abte um Bücher zu ſammeln nach Griechenland geſchickt worden. Ib. p. 374 sqq.

2) Schon früher hatte Hugo von St. Victor die himmliſche Hierarchie des Dion. Areop. commentirt.

wir ungern vermiſſen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß eben die Zeit, welche das Beſte in der Theologie und Philoſophie des Mittelalters hervorbrachte, das 13. und 14. Jahrh., von der alten Lateiniſchen Literatur manches verloren gehen ließ, weil ſie dieſe Dinge nicht achtete. Schon früher hatte man die alten Dichter, Redner, Geſchichtſchreiber und Philoſophen der Römer zwar nicht vernachläſſigt; aber bei Weitem fleißiger waren doch die Schriftſteller der ſpätern Latinität benutzt worden. Vor allen andern die Lateiniſchen Kirchenväter, beſonders Auguſtinus, und die gewöhnlichen Hülfsmittel der Schulen, Priſcian, Donat, die logiſchen, muſicaliſchen und mathematiſchen Schriften des Boethius, Caſſiodorus, Martianus Capella. Auch den Macrobius dürfen wir nicht vergeſſen, aus welchem man eine Bekanntſchaft mit Platoniſcher Philoſophie ſchöpfte. Man wird bemerken, daß man nicht allzu tief in die Vergangenheit zurückging, um ſich ſeinen Unterricht zu holen, wie es denn immer im Verfall der Literatur geſchehen iſt, daß man den nächſten Führern folgte und die Kraft der Alten nicht zu würdigen, nicht zu ertragen vermochte.

Überdies wenn man die Wirkung dieſer Hülfsmittel auf das Mittelalter berechnen will, muß man in Anſchlag bringen, daß wenn ſie auch überhaupt bekannt waren, darum doch noch nicht jeder ſie beſaß, welcher ſie in ſeinen Nutzen zu verwenden ſuchen mochte[1]). Die Abſchriften der Bücher waren ſelten und nicht immer feil.

---

[1]) Abälard kannte die Philoſophie des Platon nur aus dem Macrobius; die Überſetzung des Timäos war ihm unbekannt. Cousin l. l. p. XLIX.

Erſt im 12. Jahrh., ſo viel wir ſehen können, kam der Buchhandel zu Paris in ſteigende Aufnahme. Hierzu trug die Veränderung der Gelehrſamkeit, welche ſich ſeit der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. ergeben hatte, das Meiſte bei. Mit ihr wurden auch die Mittel des Unterrichts vervielfältigt.

Die gelehrten Beſchäftigungen des Mittelalters überhaupt mußten ſich zunächſt an die Kirche anſchließen, in welcher ſie ihren einzigen Haltpunkt gefunden hatten. Was daher der kirchlichen Gelehrſamkeit fern lag, konnte auch nur eine geringe Beachtung finden. Schon früher, ehe noch die Deutſchen Völkerſchaften in den Gang der Literatur entſcheidend eingriffen, war der Kreis deſſen, was für die Bildung des geiſtlichen Standes erforderlich ſei, in der allgemeinen Meinung feſtgeſtellt worden. Man faßte es in das Trivium und Quadrivium zuſammen, von welchem jenes Grammatik, Rhetorik und Dialektik, dieſes Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik lehren ſollte [1]. Die Lehrbücher, deren ſich das Mittelalter für dieſe Wiſſenſchaften bediente, ſtanden im Allgemeinen ſeſt. Sie enthielten nur dürftige Auszüge deſſen, was die Alten in ihnen geleiſtet hatten, aber für die, welche gründlich forſchen wollten, doch auch Anregung und Anleitung ſich weiter umzuſehn. Die Theologie war alsdann die Wiſſenſchaft, auf welche alle jene Hülfsmittel abzweckten; in ihr glaubte man nicht genug thun zu können. Dagegen in der Erforſchung der weltlichen Wiſſenſchaften zu tief ſich zu verſenken ſchien vielen gefährlich. Selbſt jene Hülfswiſſenſchaften ſollten nur mit Mäßigung betrieben werden. Über ſolche Beſchränkungen, welche das Vorherſchen der Theologie herbeiführte, haben wir die beſtimmteſten Ausſagen von Männern, welche an der Spitze der Bildung ihrer Zeit ſtanden. Es ſind aus dieſer Richtung des Geiſtes die Geſetze der Päbſte und der Kirchenverſammlungen hervorgegangen, welche Mönchen und Geiſtlichen verboten Medicin und weltliche Rechtskunde zu treiben. Verlangten doch ſogar die Dominikaner, welche ihrer Gelehrſamkeit einen großen Theil ihres Anſehns verdankten, von den Gliedern ihres Ordens, daß Schriften über die Phyſik von ihnen nicht geleſen werden ſollten [1].

---

[1] Daß die Zuſammenſtellung der drei freien Wiſſenſchaften und der vier freien Künſte nicht erſt im Mittelalter entſtanden ſei, wie manchmal behauptet worden iſt, geht daraus hervor, daß ſie auch bei den Griechen ſich findet. Tzetzes ſchreibt ſie dem Porphyrios zu. Chil. XI, 532. Dies mag dahin geſtellt bleiben; aber es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß ſie dadurch entſtanden iſt, daß die Dialektik oder Logik ſich allmälig von den philoſophiſchen Wiſſenſchaften losgelöſt, eine bloß formale Bedeutung angenommen hatte und nur als Organon aller Wiſſenſchaften betrachtet wurde. Beim Sextos Empirikos iſt ſie noch mit den philoſophiſchen Wiſſenſchaften verbunden, ſonſt aber ſtimmt ſeine Aufzählung der Wiſſenſchaften ſchon ganz mit der ſpäter üblichen überein.

---

[1] Wachsmuth Europ. Sittengeſch. III, 1 S. 307; Savigny's Geſch. des Röm. Rechts im Mittelalter III, S. 362 ff.; Hurter Geſch. Pabſt Innozenz III. Bd. 4 S. 610; 613. Phyſik ſteht im Mittelalter oft für Medicin, aber nicht immer und namentlich im vorliegenden Geſetze nicht. Savigny und Hurter geben beſondere Gründe für dieſe Beſchränkungen an, welche wohl mitwirken mochten, der Hauptgrund aber liegt in dem Beſtreben die Grenze zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Studien ſo ſtreng als möglich feſtzuhalten. Daher traten jene Geſetze auch erſt hervor, als der Gegenſatz zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem ſich recht feſtgeſetzt hatte, im 12. und 13. Jahrh. Daß auch Ausnahmen gemacht werden

Man kennt die Kraft ſolcher Verbote; die Wiſſenſchaft hat zu allen Zeiten über ſie hinweg ihren Weg gefunden. Sie waren jedoch unterſtützt von einer weitverbreiteten Meinung, welche den Abſtand zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem nicht groß genug finden konnte. Wir hören daher auch von ſolchen Männern, welche durch wiſſenſchaftlichen Eifer über die Grenzen der theologiſchen Forſchung hinausgetrieben wurden, wie ſie in Sorgen ſchwebten, ob darunter ihre Frömmigkeit nicht leiden möchte. Bei dieſer ängſtlichen und einſeitigen Richtung der Gelehrſamkeit mußten beſonders die Wiſſenſchaften leiden, welche der Erſcheinung ſei es der Natur oder des menſchlichen Lebens ſich zuwenden. Von der alten Phyſik finden wir in dieſen Zeiten meiſtens nur die dürftigſten Abriſſe, welchen man es anſieht, wie ſie durch eine lange Überlieferung ohne eigenes Forſchen heruntergekommen und faſt nur zu äußerlichen Zwecken erhalten worden ſind[1]. Doch dieſes Schickſal hatten die Naturwiſſenſchaften wenn auch in niederem Grade ſchon lange erfahren. Aber auch die Kenntniß der Geſchichte verfiel jetzt in einer beklagenswerthen Weiſe. Es giebt Zeiten im Mittelalter, welchen ſelbſt die Aufzeichnung des Wiſſenswerthen aus der Gegenwart nicht mehr gelang. Die Dunkelheit, welche über das Aufkommen der neuen Reiche, welche über das 10. Jahrhundert verbreitet iſt, giebt davon das ſicherſte Zeug-

---

mußten und zu neuen Geſetzen entgegengeſetzter Richtung führten, lag in der Natur der Sache.

1) Man vergleiche die Schriften des Iſidorus Hiſpalenſis und des Beda *de rerum natura*, dann die Schrift des Hrabanus Maurus *de universo* mit einander.

niß. Daß die Sage mit der Geſchichte ſich vermiſchte, kann dafür keine Entſchädigung bieten. Aber wenn auch aus beſſern Zeiten einige Geſchichtſchreiber glänzen, ſo bieten ſie doch nur da Vortreffliches, wo ſie von ihrer eigenen Zeit reden, das Verſtändniß der Vergangenheit finden wir bei ihnen nicht. Ihre Anſicht von der Geſchichte im Allgemeinen iſt ohne Anſchaulichkeit und beſchränkt ſich darauf durch einige Beſonderheiten die Eintheilung der Weltalter auszufüllen, welche von den Kirchenvätern herrührt und allerdings den Keim einer weltgeſchichtlichen Auffaſſung in ſich trägt, aber auch zugleich verräth, wie abhängig in dieſer Zeit faſt jeder allgemeine Gedanke von der theologiſchen Überlieferung war.

Es würde jedoch eine ungerechte Beſchuldigung ſein, wenn wir ſagen wollten, die Kirche und ihre Theologie hätten damals die Wiſſenſchaft in Knechtſchaft erhalten. Was die Schuld Aller oder Keines, was nur eine Folge der Lage der Dinge war, darf man nicht einem Stande oder einer Einrichtung des Lebens zur Laſt legen. Vielmehr die Kirche war es faſt allein, welche die Wiſſenſchaften erhielt und pflegte, wenn ſie dieſelben auch nur nach den beſchränkten Vorſtellungen und Neigungen der Zeit fördern konnte. In den Klöſtern und an den Biſchofsſitzen waren die Schulen, welche nur mit Noth der andringenden Barbarei in den erſten Jahrhunderten des Mittelalters wehrten. Als im 6. und 7. Jahrhunderte die Verwilderung auf dem Feſtlande Europa's immer mehr Überhand nahm, zogen ſich die Wiſſenſchaften in die Klöſter Irlands zurück, wurden von der Geiſtlichkeit Schulen in England geſtiftet, zu Cambridge, zu Malmesbury, nicht minder in Schottland, auf der Inſel Hy, dieſelben Schulen, welche durch ihre Sendboten in Frankreich und Deutſchland das Chriſtenthum verbreiteten [1]. Da ſuchte man das, was damals Philoſophie genannt wurde, hauptſächlich in Irland. So noch im Anfange des 8. Jahrh. als der Mönch Beda der Ehrwürdige in England blühte und die Spuren der verfallenen Gelehrſamkeit in Werken ſammelte, welche der ſpäteren Zeit lange eine Fundgrube des Wiſſens geweſen ſind. Mit ihm vertraut, in Irland gebildet, war Egbert, welcher als Erzbiſchof von York bei ſeiner Kirche Bibliothek und Schule gründete. Als nun Karl der Große die Gelehrten fremder Länder um ſeinen Hof verſammelte, da fand er in dieſer Schule den Alcuinus, welcher vor allen andern geſchickt war einen neuen Eifer für die Wiſſenſchaft anzuregen. Durch ihn wurde der Ruhm der Kloſterſchule von Tours gegründet, welchen ſie bis in das 11. Jahrh. unter verſchiedenen Schickſalen behauptet hat. Seine Schüler ſtanden in Klöſtern und an Stiftern andern Schulen in Frankreich und in Deutſchland vor, wärend zu gleicher Zeit die Schulen Großbritanniens nicht aufhörten einen Einfluß auf die Gelehrſamkeit des feſten Landes auszuüben, wie der große Ruhm des Johannes Scotus Erigena im 9. Jahrh. beweiſt, ja unter dem Könige Alfred zu einem neuen Glanze kamen. Als jedoch im 10. Jahrhundert die Wiſſenſchaften noch einmal der Ungunſt der Zeiten erlagen, da waren es wieder einige Kloſter- und Stiftſchulen, welche

---

1) Murray de Britannia atque Hibernia saec. a VI — X liter. domicil. in nov. comment. soc. Gott. II, 2 p. 73 sqq.

ihren gänzlichen Untergang abhielten. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß jetzt die Cluniacenſer Mönche erſtanden; nicht weniger berühmt ſind die Mönche von St. Gallen, aus deren Schule im 11. Jahrh. unter der Pflege der Fränkiſchen Kaiſer ein Notker Labeo, ein Hermannus Contractus hervorgingen. In einem Kloſter, welches nach der Regel von Clugny geordnet war, wurde Gerbert oder Pabſt Sylveſter II. gebildet, welcher im 10. Jahrh. vor allen in den Wiſſenſchaften ſich auszeichnete.

Wir werden ſpäter zu zeigen ſuchen, daß dieſer Mann ſchon auf den Umſchwung hinweiſt, welchen die Wiſſenſchaften im 11. Jahrh. gewinnen ſollten. Er hatte in Frankreich zu Reims gelehrt und ſein Schüler Fulbert brachte die Schule zu Chartres zu hohem Ruhme. Auch in Italien, in ſeinem Kloſter Bobbio war er für die Verbreitung der Wiſſenſchaften thätig geweſen. Hauptſächlich aber von dieſen beiden Ländern aus kamen die erſten Anregungen zu einem neuen wiſſenſchaftlichen Leben. In Italien hatte ſich immer eine alte Überlieferung der Wiſſenſchaft, wenn auch ohne fortſchreitendes Leben erhalten. Im Kloſter Monte Caſſino und in Salerno wurde beſonders Medicin getrieben. Schon in der Mitte des 11. Jahrh. erhielt die Salernitaniſche Schule Privilegien; in derſelben Zeit lehrte hier und zu Monte Caſſino Conſtantinus Africanus, welcher die Medicin der Araber in einem größern Kreiſe durch Überſetzungen und eigene Werke verbreitete. Wenn man jetzt die alten Rechte des Pabſtthums und des Klerus wieder geltend machte, ſo mußte man das kanoniſche Recht ſtudiren, und bald machte ſich der Grundſatz geltend, der Kanoniſt müſſe auch Civiliſt ſein. Nun blühten zu Ende des 11. Jahrhunderts die wiſſenſchaftlichen Bemühungen um das Römiſche Recht wieder auf und fanden vor allem ihren Sitz zu Bologna, welches bald zu einer Univerſität für die Rechtswiſſenſchaft vornehmlich heranwachſen ſollte. Daß die Dialektik in Italien auch nicht vernachläſſigt wurde, beweiſt Lanfrancus, der durch ſie in Frankreich glänzte und mit ſeinem Landsmanne und Schüler Anſelmus von der Mitte bis zu Ende des 11. Jahrhunderts den Ruhm der Kloſterſchule zu Bec in der Normandie verbreitete. Aber zu gleicher Zeit blühte auch die Schule zu Tours, an welcher Berengarius, der Schüler Fulberts von Chartres, durch dialektiſchen Geiſt ſich auszeichnete. Von nun an durch das 12. und 13. Jahrh. hindurch wurden dialektiſche und theologiſche Studien in Frankreich mit Wetteifer betrieben, und breiteten ſich auch von hieraus ſchon durch Lanfrancus und Anſelmus über England, durch deren Schüler über Deutſchland und das übrige Europa aus. Ein faſt unglaublicher Eifer für die Dialektik, deren Anwendung auf die Theologie vornehmlich Anſelmus gezeigt hatte, doch hierin keineswegs allein ſtehend, bemächtigte ſich jetzt der Geiſter. Ein reger Wettſtreit der Meinungen erhob ſich dadurch um die Form der Wiſſenſchaft, ſo daß manche befürchteten, darüber dürfte ihr Inhalt leiden. Doch wurde die Ausbreitung der Kenntniſſe, ſo weit es der Geſichtskreis der Zeit geſtattete, keinesweges vernachläſſigt. Vom Ende des 11. durch das ganze 12. Jahrhundert hindurch wendete man den Quellen der alten Bildung den redlichſten Fleiß zu. Vornehmlich die encyklopädiſchen Werke, welche dieſe Zeit hervorbrachte oder welche im 13. Jahrh. als eine Frucht jener frühern Bemühungen zuſammengeſtellt wurden, die Werke eines Hugo von St. Victor, eines Vincent von Beauvais, nicht minder die Schriften eines Johannes von Salisbury beweiſen es. Jetzt wurde beſonders die Philoſophie des Platon wieder an das Licht gezogen, um aus ihr leitende Gedanken, um aus ihr eine Überſicht über die Werke der Natur zu ziehen. Denn wenn auch Kirche und Theologie nach einer andern Seite zogen und den Blick vorherſchend dem ſittlichen Leben zuwendeten, ſo konnte man doch nicht umhin das Bedürfniß zu fühlen auch über die Natur als die Grundlage des ethiſchen Lebens eine Meinung ſich zu bilden. Dies hat zu verſchiedenen Zeiten die Gedanken des Mittelalters der Griechiſchen Philoſophie wieder zugewendet, bald der Platoniſchen, bald der Ariſtoteliſchen. Im 11. und 12. Jahrh. war die Platoniſche Philoſophie im entſchiedenen Übergewichte, ſchon deswegen weil man die Ariſtoteliſche faſt gar nicht, nur nach ihren logiſchen Lehren und nach ſehr unzureichenden Berichten über ihre Phyſik und Metaphyſik kannte. Für die Platoniſche Lehre hatte man beſſere Quellen, außer dem Auguſtinus auch den Timäos. Dadurch, daß ſeine Philoſophie in vielen Punkten vom Chriſtenthume abzuweichen ſchien, ließ man keineswegesſich irren. Man glaubte durch ihre Hülfe dennoch hinter manches Geheimniß der chriſtlichen Lehre kommen zu können. Die Lehre von den drei Principien, wie man den Platon erklärte, Gott nemlich, der Materie und der Seele, wurde ungeſcheut von den orthodoxen Theologen behauptet. Es gab auch wohl andere Lehrer dieſer Philoſophie, welche mit der Theologie ſich gar nicht befaſſen wollten, wie Bernhard von Chartres, der zur Verbreitung der Platoniſchen Phyſik das Meiſte beigetragen zu haben ſcheint. Dieſe Schule der Philoſophie iſt nicht ohne einen Fortſchritt der Meinungen, welche ſich tief in die Theologie erſtrecken. Wir werden dieſe Meinungen eines Abälard, eines Gilbert, eines Hugo von St. Victor nicht übergehen dürfen. Wärend aber ſo die Platoniſche Philoſophie ſich verbreitete und zu eigenthümlichen Erfindungen führte, machte auch das Bedürfniß ſich geltend eine vollſtändige und ſyſtematiſch geordnete Überſicht über die Kirchenlehre zu gewinnen. Um die Mitte des 12. Jahrh. ſehen wir mehrere Werke dieſer Art von einem Hugo von St. Victor, von einem Petrus Lombardus u. A. hervortreten und einen weiten Wirkungskreis gewinnen, der auf die ſpätern Jahrhunderte ſich erſtrecken ſollte. Wir werden dieſe Zeiten nicht als träge in den Wiſſenſchaften ſchelten können. Inzwiſchen geben ſie doch das Bild eines Menſchen, welcher noch keinen feſten Standpunkt für ſeine Überzeugungen, keinen Mittelpunkt ſeiner Gedanken gefunden hat. Der Streit der Schulen ſpaltete ſich in ihnen in das Unermeßliche; faſt ſo viele Meinungen als Lehrer. Unter den Lehrern ragt kein Haupt hervor, welches den Gang der Wiſſenſchaft in eine beſtimmte Bahn hätte treiben können. Wenn auch die Vorliebe für Platoniſche Philoſophie im Allgemeinen herſchend iſt, ſo muß ſie doch viele ſehr verſchiedene Deutungen ſich gefallen laſſen, um theils der Ariſtoteliſchen Logik, theils der chriſtlichen Theologie ſich zu bequemen. Mit dieſen zerſtreuten Richtungen in Philoſophie und Theologie ſteht es im Zuſammenhange, daß auch die Schulen für dieſe Wiſſenſchaften noch keinen feſten Sitz gefunden hatten. Zwar fingen im 12. Jahrh. die Schulen zu Paris, an verſchiedenen Orten gegründet, bereits an ſich auszuzeichnen, aber ſie hatten noch bedeutende Nebenbuhlerinnen an den Schulen zu Chartres, zu Tours, zu Poitiers und ſonſt an andern Orten, wo es eben einem berühmten Lehrer gefiel ſeinen Hörſal zu eröffnen.

Merkwürdig iſt es, wie auch in dieſen Dingen äußere Einrichtungen und innere Entwicklung in gleichem Schritte vorwärts gehen. Erſt nachdem die Wiſſenſchaften durch das Emporkommen der Univerſitäten feſtere Mittelpunkte für ihre Schulen gewonnen hatten, trat auch eine feſtere Richtung in ihrer Ausbildung hervor. Für die allgemeinen Wiſſenſchaften war das Aufkommen und die Befeſtigung der Pariſer Univerſität zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrh. von Entſcheidung. Erſt als hier die Bettelorden nach langem Streite ſich feſtgeſetzt und das Übergewicht gewonnen hatten, traten aus ihrem Schoße die berühmten Lehrer hervor, welche, ſo wie ſie ihr Anſehn in Paris gegründet hatten, nun auch die allgemeine Meinung über philoſophiſche Lehre in ganz Europa beherſchten. Zwar blieben auch jetzt noch andere Schulen für die Philoſophie von Bedeutung, namentlich Köln und Oxford; aber ihr Steigen und ihr Sinken hing von den Geſchicken in Paris ab, und kein Haupt der Schule hat in dieſen Zeiten ſich erhoben, welches nicht in Paris ſeinen Ruhm hätte bewähren müſſen. Die Pariſer ſelbſt haben hieran keinen Theil, vielmehr wurde ihnen vorgeworfen, daß nur wenige von ihnen in den Wiſſenſchaften ſich auszeichneten [1]; auch Frankreich kann ſich deſſen nicht beſonders rühmen, denn unter denen, welche wärend der Blüthe der Philoſophie im Mittelalter zu Häuptern der Schule ſich erhoben, iſt kein Franzoſe zu finden; es iſt aber das ganze chriſtlich katholiſche Europa, welches in dieſer Zeit ſeine Schule für die Philoſophie in Paris gefunden hatte.

Dieſe Umwandlung in der äußern Geſtalt der Überlieferung traf mit einer Erweiterung der Forſchungen zuſammen, welche zu den erfolgreichſten in der Geſchichte der Wiſſenſchaften zu zählen iſt. Erſt jetzt wurde dem Mittelalter die Philoſophie des Ariſtoteles in ihrem ganzen Umfange bekannt. Die frühern Scholaſtiker hatten ſeine Logik gekannt und ihm in dieſer Wiſſenſchaft ein unbeſtreitbares Anſehn eingeräumt, jetzt lernte man ſeine Phyſik, ſeine Metaphyſik, auch ſeine Ethik und Politik kennen [2] und wenigſtens in den zuerſt genannten Zweigen der Wiſſenſchaft gewann er ein faſt eben ſo großes Anſehn. Zu den mancherlei Autoritäten, von welchen die Lehre des Mittelalters ſich abhängig fühlte, kam auch noch dieſe hinzu. Mit ihr zugleich eine andere, welche jedoch etwas beſtrittener war, indem mit den Ariſtoteliſchen Schriften auch die Werke ſeiner Arabiſchen Ausleger bekannt wurden.

---

[1] Schloſſer Vincent von Beauvais II. S. 95.

[2] Einen Abriß der Ariſtoteliſchen Philoſophie kannte man natürlich auch vor dieſer Zeit aus abgeleiteten Quellen, z. B. aus dem Cicero, aus der Sentenzenſammlung, welche unter Beda's Schriften ſteht. Über die Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Mittelalter vergl. Jourdain über Alter und Urſprung der Lat. Überſ. des Ariſt. überſ. v. A. Stahr. Halle 1831. Dies gründliche Werk hat, leider durch den Tod des Verf. unterbrochen, nicht in allen Unterſuchungen ſeinen Abſchluß gefunden. Es zeigt zur völligen Überzeugung nach, daß die Hauptquelle, aus welcher die Kenntniß der Ariſtot. Philoſophie geſchöpft wurde, bei den Arabern zu ſuchen iſt. Die Kreuzzüge und ſelbſt die Eroberung von Conſtantinopel durch die Kreuzfahrer thaten dazu nur wenig. S. 212. Die Naturwiſſenſchaften, Medicin, Aſtronomie, nebſt Mathematik bahnten der Arabiſchen Philoſophie den Weg. Auch vom Ariſtoteles wurden durch die Araber hindurch anfangs nur

Erſt zu Anfange des 13. Jahrh. kamen die neuern Überſetzungen, welche man vom Ariſtoteles jetzt in größerer Anzahl gefertigt hatte, theils aus dem Arabiſchen, theils aus dem Griechiſchen, in den lebendigen Verkehr der allgemeinen Wiſſenſchaften. Man hat den Einfluß,

---

Schriften, welche auf dieſe Wiſſenſchaften ſich beziehen, in das Lateiniſche überſetzt, wie das Verzeichniß der Überſetzungen beweiſt, welches Jourdain S. 101 — 133 giebt. Die einzigen Ausnahmen ſind im 12. Jahrh. die Überſetzungen Arabiſcher philoſophiſcher Werke von Dominicus Gondiſalvus und von Gerhard von Cremona. Juden bildeten nur Mittelsperſonen beim Überſetzen. — Wenn nun auch im 12. Jahrh. ſchon einige Schriften Arabiſcher Commentatoren u. ſ. w. überſetzt waren, ſo wirkten ſie doch wenig. Erſt im 13. Jahrh. ergriff man dieſe Schriften mit Eifer und nun wurden die Überſetzungen häufiger; nun lernte man auch die Schwierigkeiten kennen, welche dieſe Überſetzungen aus dem Arabiſchen bereiteten, und veranſtaltete Überſetzungen aus dem Griechiſchen, um dieſe Schwierigkeiten zu überwinden. — Bei meinem Leſen, welches die philoſophiſchen Schriften des 12. Jahrh., ſoweit ſie gedruckt ſind, faſt vollſtändig umfaßt, ſind mir nur 2 Stellen vorgekommen, welche gegen Jourdain's Reſultate angeführt werden könnten. Die eine beim Abälard theol. christ. III p. 1268 A, wo die Phyſik des Ariſt. citirt wird. Das Citat iſt aber wahrſcheinlich eingeſchoben. S. Goldhorn de princ. phil. Abaelard. p. 30 not. 35. Die andere beim Gilbertus Porretanus lib. sex princ. c. 3., wo eine Schrift de generatione angeführt wird. Damit iſt aber wahrſcheinlich nicht die Ariſtoteliſche, ſondern eine verlorne Schrift des Gilbertus ſelbſt gemeint.

welchen die Kreuzzüge und die Eroberung Conſtantinopels hierauf und auf die jetzt beginnende Umwandlung der Wiſſenſchaften hatten, zu hoch angeſchlagen. Denn unſtreitig hatten die Lateiniſchen Überſetzungen aus den Griechiſchen Urſchriften, wie willkommen ſie auch waren, nur einen geringern Erfolg, als die Überſetzungen aus dem Arabiſchen mit ihren Erklärungen, welchen wir überall in den Schriften der Philoſophen im 13. Jahrh. begegnen. Unſtreitig waren auch die Verbindungen, in welchen die Araber mit unſern Völkern gekommen waren, in Spanien viel genauer und tiefer in das Leben eindringend als in Syrien. Die Arabiſchen Erklärer dienten aber zu einer nicht unbedeutenden Hülfe, um in den ſchwierigen Sinn des Ariſtoteles einzudringen.

Man kann ſich nicht darüber wundern, daß dieſe neue Quelle der Erkenntniß, welche einen weiten Geſichtskreis eröffnete, jetzt den Philoſophen reichlich ſich ergoß und mit dem größeſten Eifer benutzt wurde, eher dürfte es eine Frage der Verwunderung ſein, warum ſie nicht früher aufgefunden wurde. Daß erſt kurze Zeit vorher gegen das Ende des 12. Jahrh. die Arabiſche Philoſophie ihre volle Blüthe erreicht und Averroes ſeinen ganzen Fleiß angewendet hatte die Schriften des Ariſtoteles zu erläutern, daß aber dieſe Forſchungen vornehmlich den Scholaſtikern ihre Bahn ebneten, wird noch keinesweges eine genügende Erklärung abgeben. Das Anſehn des Ariſtoteles war ſchon im 12. Jahrh. immer ſehr groß geweſen; auch die Kenntniß des Griechiſchen, wenn auch ſparſam verbreitet, hätte wohl dazu ausgereicht ſo unvollkommene Überſetzungen ſeiner Werke zu gewinnen, wie ſie das Mittelalter kannte. Mit den Arabern ſtand man ſeit langer Zeit in hinlänglichem Verkehr, um auch ihre Erklärungen benutzen zu können, und daß von ihnen wiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu gewinnen wären, war nicht unbekannt geblieben. Gerbert hatte wahrſcheinlich aus dieſer Quelle ſchon im 10. Jahrh. arithmetiſche und aſtronomiſche Kenntniſſe geſchöpft, im 11. Jahrh. hatten Hermannus Contractus und Conſtantinus Africanus den Ruhm der Arabiſchen Aſtronomie und Medicin verbreitet, viel weniger hatte dem 12. Jahrh. die Arabiſche Gelehrſamkeit unbekannt bleiben können. Adelard von Bath, welchem eine Überſetzung des Euklides aus dem Arabiſchen zugeſchrieben wird, hatte zu Anfange dieſes Jahrhunderts weite Reiſen unternommen, um von der Arabiſchen Philoſophie ſich zu unterrichten [1]), und zu Ende desſelben waren die Aſtronomen und Ärzte der Araber als die Vorzüglichſten in ihren Wiſſenſchaften allgemein berühmt. Indeſſen hatten Jahrhunderte dazu gehört, ehe alle die Mittel, welche man beſaß, mit der Arabiſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie in Verbindung zu kommen einen bedeutenden Erfolg zu Wege brachten. Denn wiſſenſchaftliche Hülfsmittel werden überall nur dann mit Eifer geſucht, wenn der Geiſt reif iſt ihrer ſich zu bedienen. Ihn für die Ariſtoteliſche Philoſophie vorzubereiten, dazu hatte das 12. Jahrhundert mit ſeinen Platoniſchen und theologiſchen Beſtrebungen das Seinige beigetragen.

Man wird es nicht ſchwer begreiflich finden, daß die Platoniſche Philoſophie eine Vorbereitung auf die Ariſtoteliſche abgeben konnte; denn auch in der alten Philoſophie war jene dieſer vorausgegangen; nicht ſo leicht wird man zugeſtehen, daß auch die theologiſchen Beſtrebungen des 12. Jahrh. der Ariſtoteliſchen Philoſophie den Weg bahnten. Man hätte fürchten ſollen, die Liebe zur heidniſchen Philoſophie dürfte der chriſtlichen Frömmigkeit Schaden thun, und die Theologie dürfte daher Grund gehabt haben jener Liebe ſich entgegenzuſetzen. Eine ähnliche Furcht hatte man ſchon früher vor der Platoniſchen Philoſophie und der Ariſtoteliſchen Logik gehegt. Sie war nur dadurch beſiegt worden, daß man auf den Auguſtinus ſich berufen durfte und daß die frommſten Anhänger der Orthodoxie die Platoniſche Lehre in ihrem Sinn zu erklären wußten. Verſchwunden war ſie darum nicht ganz. Wie viel ſtärker mußte ſie jetzt ſich wieder erheben, da man den Ariſtoteles mit einem faſt unglaublichen Eifer ergriff. Man weiß, wie ein Albertus Magnus der Affe des Ariſtoteles genannt, wie über die Ariſtoteliſche Ethik gepredigt wurde, wie man von ihr behauptete, ſie könnte das Evangelium erſetzen. In der That ſcheinen ſich auch mit der Verbreitung der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie mancherlei Ketzereien verſchwiſtert zu haben 1) und wiederholte Verbote der Ariſtoteliſchen Schrif-

---

[1]) Jourdain a. a. O. S. 260.

---

1) Interreſſant iſt die Vergleichung, welche Jourdain a. a. O. S. 218 zwiſchen den 1240 und 1270 zu Paris verdammten Artikeln anſtellt. Unſtreitig hängen die Artikel von 1270 genauer mit der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie zuſammen, als die Artikel von 1240. Doch weiſen auch ſchon die letztern, namentlich Art. 2, 5, 10 auf Ariſtoteliſche Lehre hin. S. Bulaei hist. univ. Paris. III p. 175 sqq.; 397. Ob ſchon die Ketzereien des David von Divant aus dem Ariſt. hervorgingen, bezweifle ich. Doch

ten beweiſen die Furcht, welche man vor dieſer neuen Autorität hegte [1]. Es war nicht ohne Gefar, daß einem Zeitalter, welches an Autorität gewöhnt war und der Autorität bedurfte, neben dem Anſehn der chriſtlichen Lehre ein neues, faſt eben ſo ſtarkes Anſehn ſich aufdrang. Sollten beide mit einander übereinſtimmen? Würde ihr Streit nicht den innerſten Kern des Glaubens zerrütten? Man vergeſſe dabei nicht, daß die Ariſtoteliſche Phyſik und Metaphyſik durch die alten Feinde des Chriſtenthums, durch Muhammedaner und Juden, bekannt wurden und mit den Gedanken dieſer gleichſam verſetzt waren. Welche neue Gefar! Da lag nun wohl etwas Beruhigendes darin, daß auch ſchon früher Chriſten der Ariſtoteliſchen Philoſophie ohne Gefar für ihren Glauben ſich bedient hatten. Boethius, Caſſiodorus, Johannes von Damaſcus hatten ſie in Anſehn gebracht. Außerdem war es nicht ohne Bedeutung, daß die Araber ein Beiſpiel gegeben hatten, wie mit der alten Philoſophie eine poſitive Religionslehre ſich vereinigen laſſe. Doch alles dies will nur

---

wurde ſchon bei Gelegenheit dieſer Ketzereien das Leſen des Ariſtoteles verboten.

[1] Vergl. Jourdain a. a. O. S. 195 ff. Die Berichte über dieſe Verbote geben manches zu bedenken, weil phyſiſche und metaphyſiſche Schriften nicht genau unterſchieden werden. Wahrſcheinlich unterſchied man ſie damals überhaupt noch nicht genau. Sie erfolgten in den J. 1209, 1215 und 1231. Daß die erſten Verbote nur auf begränzte Zeit gegeben worden waren, wie Jourdain meint, kann ich nicht annehmen; nur das letzte Verbot war bedingt. Daß ſie wiederholt werden mußten und zwar mit Abänderungen und Zuſätzen, beweiſt nicht, daß die frühern Verbote bedingt waren, ſondern nur, daß ſie als unwirkſam ſich erwieſen hatten.

wenig ſagen. Das Entſcheidende iſt, daß die ganze dogmatiſche Bewegung, in welcher man ſich befand, zu einer immer poſitivern Faſſung der Lehre antrieb und daß die Ariſtoteliſche Philoſophie hierzu ein ſehr paſſendes Hülfsmittel abgab. Schon im 11. Jahrh. hatte man begonnen durch Dialektik einzelne Lehren der Kirche zu verfeſtigen; im 12. Jahrh. war man hierin allmälig weiter gegangen und einmal darauf aufmerkſam gemacht, wie der dialektiſche Beweis einen Zuſammenhang der Lehre von den oberſten Grundſätzen bis zu den letzten Folgerungen gewähre, mußte das Streben erwachen ein vollſtändiges Syſtem der Glaubenslehren zu gewinnen. Da traten nun die Sammlungen hervor, an welchen dieſes Jahrhundert überaus reich iſt, dazu beſtimmt eine Überſicht über den ganzen Inhalt des chriſtlichen Glaubens zu geben und ihn durch Autoritäten wie durch Vernunftgründe zu unterſtützen. Die beſten Köpfe der Zeit haben ſich hieran geübt, ein Abälard, ein Hugo von St. Victor, ein Petrus Lombardus, ein Alanus. Aber an Autoritäten hatten ſie nur zu viel. Abälard hatte angefangen die einander widerſtreitenden Ausſprüche der Philoſophen, der heilgen Schrift, der Kirchenväter und Kirchenlehrer zuſammenzuſtellen, ein kühnes Unternehmen für ſeine Zeit. Aber die folgenden Scholaſtiker konnten nicht umhin ſeinem Beiſpiele zu folgen. Da hallte es wider von alten Widerſprüchen, über welche man ſich nicht hinwegſetzen durfte, welche auch durch Kritik zu beſeitigen dieſe Zeit nur geringe Mittel beſaß. Es bedurfte eines nicht gemeinen Scharfſinns ſie zu bewältigen. Das Unterſcheiden des verſchiedenen Sinnes, in welchem ein Ausdruck, ein Begriff genommen werden könnte, war die unentbehrlichſte Kunſt, welche im Laufe der Zeit immerfort ſich ſteigern mußte. Denn eine Schwierigkeit gehoben brachte alsbald nur eine neue zu Tage. Welche unendliche Aufgabe hatte dieſe Zeit Denkweiſen der entlegenſten Jahrhunderte, der verſchiedenſten Völker, weit auseinander gehender Richtungen unter einander und vor allem mit den Beſtrebungen der Gegenwart zu ſtimmen. Zwar über manches Anſtößige half die allegoriſche Auslegung hinweg; aber die Stellen, welche in dieſer Zeit die Aufmerkſamkeit am meiſten beſchäftigten, weil ſie eine dogmatiſche Haltung in Anſpruch nahmen, konnten doch auf dieſe Weiſe nicht beſeitigt werden; auch ſagte dieſe Art der Auslegung weder dem Sinne des Abendlandes ſonderlich zu, noch insbeſondere dem lehrhaften Sinn der Scholaſtiker, bei welchen ſie bald in immer engere Grenzen eingeſchloſſen wurde. So machte ſich mehr und mehr das Bedürfniß geltend, die feinſten Unterſcheidungen aufzutreiben und auf der einen Seite das Schwankende im Sprachgebrauche der alten Lehrer zu bemerken, auf der andern Seite einen feſten Sprachgebrauch für die Schule und das Syſtem ihrer Lehren einzuführen. Auf dieſem Wege finden wir ſchon die Scholaſtiker des 12. Jahrh., vor allen andern den Petrus Lombardus und den Alanus, bei welchen die feinen Unterſcheidungen der Ariſtoteliſchen Schule wie im Keime ſich vorgebildet finden. Keine andere Philoſophie konnte nun den Scholaſtikern ſo willkommen ſein für das Werk, welches ſie zu betreiben hatten, wie die Philoſophie dieſer Schule. Von welchem weiten Gebrauche waren nicht ihre Unterſchiede zwiſchen Form und Materie, zwiſchen Vermögen, Bewegung, Wirklichkeit und Fertigkeit und wie viele andere noch! So kam man in Betracht des nützlichen Gebrauchs, welchen dieſe Philoſophie gewährte, über alle die Bedenklichkeiten hinweg, welche die unchriſtlichen Lehrweiſen des Ariſtoteles und der Araber erregen mußten, ja ſelbſt dieſe mußten dem Gange der Bildung dienen, in welchem man begriffen war, indem ſie den Scharfſinn der Philoſophen zu neuen Unterſcheidungen aufforderten, wie denn überhaupt der herſchende Zug des Geiſtes ſelbſt die Schwierigkeiten der Mittel, welche er ergreift, nicht allein zu überwinden, ſondern auch zu neuen Schönheiten, zur Entwicklung größerer Fertigkeit und größerer Einſicht zu benutzen weiß.

Wir bemerken hierbei, daß man gewöhnlich die Abhängigkeit der Scholaſtiker vom Ariſtoteles ſich größer vorzuſtellen pflegt, als ſie iſt. Nicht allein daß es ein altes Vorurtheil iſt, wenn man ſie über das ganze Mittelalter ſich verbreitet denkt, da ſie doch erſt beginnen konnte, als man im 13. Jahrh. die Schriften des Ariſtoteles kennen lernte, ſondern auch von dieſer Zeit an iſt ſie keinesweges eine völlig ſklaviſche. Sie konnte es ſchon deswegen nicht ſein, weil ſeine Lehre durch die Araber, mit welchen man in einem entſchiedenen Gegenſatze ſich fühlte, zu den Chriſten kam. Schon Albert der Große, welcher unter den Scholaſtikern das Meiſte zur Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie beigetragen hat, widerſpricht ihr in vielen und bedeutenden Punkten ohne Scheu[1]).

---

[1]) Wie hierüber die falſcheſten Vorſtellungen verbreitet ſind, zeigt z. B. Tennemann Geſch. d. Phil. VIII S. 705. „Einen Be-

Dabei konnte das Anſehn des Ariſtoteles dennoch aufrecht erhalten werden, wenn auch nicht in allen Dingen. Die Entſchuldigung lag zur Hand, daß jener verehrte Lehrer, welcher den Namen des Philoſophen vorzugsweiſe führte, von der chriſtlichen Offenbarung nicht erleuchtet, die Wahrheit der göttlichen Dinge nicht deutlich habe erblicken können; die Wahrheit der weltlichen Dinge kennen zu lehren, dafür konnte er immer noch als Meiſter gelten. Man gab auch wohl ſogar zu, daß er ſeinem Zuge nach Erkenntniß des Weltlichen folgend wichtige Wahrheiten in der Theologie überſehen habe, welche ſelbſt den Heiden ohne Offenbarung zugänglich geweſen wären, ohne dadurch ſeiner Herſchaft in Erforſchung der weltlichen Dinge Abbruch thun zu wollen. Man kann ſagen, daß man durch dieſe Vergleichungen des Gegenſatzes zwiſchen Chriſtlichem und Heidniſchem ſich erſt recht bewußt wurde, und wir werden ſehen, daß erſt hierdurch der Gegenſatz zwiſchen weltlicher und kirchlicher Lehre, zwiſchen Philoſophie und Theologie zu einer recht durchgreifenden Unterſcheidung gedieh.

Für den, welcher die Entwicklung der Wiſſenſchaft im Mittelalter begreifen will, muß es ein Hauptaugenmerk ſein den Fortgang in der Geſtaltung dieſes Gegenſatzes zu entdecken. Freilich hatte man ſchon früher, ſo wie man der Theologie vorherſchend ſein Beſtreben zuwendete, ih-

---

weis davon giebt die Lehre von der Schöpfung aus nichts, welche nicht allein Thomas, ſondern auch Scotus in dem Ariſtoteles zu finden glaubten.“ Man ſollte glauben, Tenneman hätte dieſe beiden Philoſophen gar nicht geleſen. Eben ſo falſch iſt faſt alles, was Braniß Geſch. d. Phil. ſeit Kant I S. 400 ff. über den Einfluß des Ariſt. auf die Phil. des Mittelalters, über Kennen und Verkennen des Ariſt. u. ſ. w. beibringt.

ren Unterſchied von der weltlichen Wiſſenſchaft nicht überſehen können. Aber damals hatte der Satz der Kirchenväter: Glaubet, damit ihr erkennet, noch ſeine alte Kraft behauptet; auf dem Grunde des Glaubens und einer innern Erfahrung des göttlichen Lebens hatte man gehofft zur Erkenntnuß der Wahrheit zu gelangen. Allmälig jedoch machte die Gewalt der poſitiven Lehren in der Theologie in immer ſteigendem Grade ſich geltend; man glaubte die geſchichtlich gebildete Autorität der Kirche um ſo mehr zu erhöhen, je mehr man ſie der dialektiſchen Unterſuchung der Vernunft entzog, je unbegreiflicher man ihre Ausſprüche fand. Einiges wenigſtens ſollte zu erkennen der Theologie allein vorbehalten werden. Als nun zuerſt die Platoniſche, dann noch mehr die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange bekannt wurde, wie verſchieden fand man ſie nun vom Inhalte der Glaubenslehre. Da war es nicht zu verwundern, daß man den Grund hiervon in der Verſchiedenheit des Standpunktes ſuchte, der Grundſätze, von welchen Theologie und Philoſophie ausgingen. Zwar die Behauptung, in der Theologie ſei etwas anderes wahr, als in der Philoſophie, konnte noch keine allgemeine Billigung ſich erwerben; ſie wurde verdammt und die Lehre der gefeiertſten Theologen ſtimmte mit ihr keineswegs überein; aber allmälig brach ſie ſich dennoch Bahn. Man fand es für nöthig einen Unterſchied zu machen zwiſchen dem, was durch die Natur offenbart ſei und nach den natürlichen Geſetzen geſchehe, und zwiſchen dem, was ohne Vermittlung der Natur offenbar werde und was der göttliche Wille ſich gleichſam vorbehalten habe. Eine Auflöſung dieſes

Gegenſatzes konnte man um ſo weniger gewinnen, je mehr man in Beſtimmung der natürlichen Wahrheiten durch die Lehren des Ariſtoteles ſich hatte binden laſſen. Den Widerſtreit Ariſtoteliſcher Lehren mit den Grundſätzen des Chriſtenthums immer deutlicher erkennend ſah man ſich genöthigt dem übernatürlichen Willen und der übernatürlichen Offenbarung Gottes immer mehr einzuräumen und ſeiner Allmacht eine Bedeutung zu leihen, welche alle Geſetze der Natur zu durchbrechen drohte. Es iſt wahr, erſt im 14. Jahrh. kam man völlig ſo weit; aber die Keime zu dieſer Richtung der Lehre gehen viel höher hinauf; ſie laſſen ſich von der Zeit an deutlich erkennen, wo die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie ihre Einwirkung auf das Syſtem der Theologie auszuüben begonnen hatten. Wir werden ſie in den Lehren eines Gilbert von Poitiers, eines Richard von St. Victor, eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus ſehr deutlich ausgedrückt finden.

Doch iſt es keinesweges unſere Meinung, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie nur von Seiten ihrer theologiſchen Brauchbarkeit ſich empfohlen habe. Noch viel unmittelbarer, noch viel plötzlicher mußte es einleuchten, wie ſie neben ihren metaphyſiſchen Unterſcheidungen auch einen großen Kreis poſitiver Kenntniſſe eröffnete. Zwar der Theil dieſer Kenntniſſe, welcher ſich auf die alte Geſchichte bezog, beſonders auch auf die Geſchichte der alten Philoſophie, wurde wenig benutzt und noch weniger verſtanden, ja er ſchlug bei unzulänglicher, verfälſchender Überlieferung faſt nur zur Verwirrung aus; aber um ſo mehr Wirkung hatten die Kenntniſſe der Natur, welche ſeine Schriften verbreiteten, unterſtützt durch die Richtung, welche die Arabiſche Philoſophie vorherſchend nach dieſer Seite zu genommen hatte. Man braucht nur an einen Albertus Magnus, an einen Rogerius Baco zu denken, um ſich davon zu überzeugen, daß dieſe Anregungen nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen waren. Schon früher hatte die Phyſik des Platoniſchen Timäos die Aufmerkſamkeit in einem hohen Grade erregt, um viel mehr mußten die viel ausführlichern und genauern Lehren der Ariſtoteliſchen Phyſik Eindruck machen. Noch einmal begegnet uns hier dieſelbe Erſcheinung. Bei der ethiſch-religiöſen Richtung des Mittelalters erwacht von Neuem das Bewußtſein, daß ſie ohne Berückſichtigung der Phyſik ihre Zwecke nicht zu erreichen im Stande ſein werde. So ſehen wir ein wiederholtes Beſtreben ſich dieſer Zeiten bemeiſtern, welches immer wieder auftaucht, weil es in der Natur der Dinge liegt, ein Beſtreben der Erkenntniß der Natur zu ihrem Rechte zu verhelfen. Es erwacht dieſes Beſtreben immer von Friſchem, ſo wie eine neue bedeutende Entwicklung der Wiſſenſchaft ſich vorbereitet. Da wird durch den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkt auch das Beſtreben nach Einſicht in die Kräfte der Natur belebt. Aber dies Beſtreben kann im Mittelalter nicht durchdringen; dieſe Zeit wird doch immer wieder durch ihre vorherſchende Neigung zur Theologie gezogen und alle Beſtrebungen für die Phyſik bleiben deswegen nur unvollendete Verſuche. So hatte ſich die Platoniſche Phyſik in die myſtiſche Pſychologie verlaufen, welche wir vornehmlich bei den Mönchen von St. Victor finden; ſo wurde auch die Ariſtoteliſche Phyſik durch das theologiſche Syſtem überwältigt. Man weiß, wie jene Phyſiker, Albert der Große und Roger Baco der Magie verdächtig wurden, wie der letztere darüber ſchwere Verfolgung zu erdulden hatte. Doch lege ich hierauf weniger Gewicht. Die äußern Hinderniſſe, auf welche dieſe Naturwiſſenſchaften jetzt unſtreitig ſtießen, würden doch ſchwerlich im Stande geweſen ſein ihren Fortgang in dem Maße zu hintertreiben, in welchem es wirklich geſchah, wenn nicht die Neigung der Zeit eine entgegengeſetzte Richtung eingeſchlagen hätte. Es war die Anwendung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Theologie, zu welcher faſt alle Bewegungen der Gegenwart antrieben, welcher die ſcharfſinnigſten und tiefſten Forſcher ſich zuwendeten. Wir ſehen, daß zwar die erſten Schüler der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie den Naturwiſſenſchaften großen Fleiß widmeten, wie von einer neueröffneten Ausſicht auf ein weites Feld der Forſchung ergriffen, ihre Nachfolger aber in erſter und zweiter Abkunft, ein Thomas von Aquino, ein Duns Scotus und noch mehr die darauf Folgenden, ſind hierin von viel geringerm Eifer oder vernachläſſigen dieſe Seite der Forſchung gänzlich und wollen nur Theologen ſein. Es iſt nicht unſere Meinung, daß die Anregung, welche durch die erſte Bekanntſchaft mit der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Phyſik gegeben worden war, gänzlich verloren gegangen wäre, vielmehr ein Keim für ein ſpäteres Wachsthum blieb zurück, aber nur im Verborgenen wucherte dieſe Wurzel fort und hatte hier die beſte Gelegenheit mit Aberglauben und geheimen Künſten ſich zu verſetzen. Was bei den erſten Ariſtoteliſchen Scholaſtikern eine Sache reiner Wißbegier geweſen war, das wurde nun ein geheimes Gelüſt und ein lichtſcheues Geſchäft, welches weniger Erkenntniß als Macht über Natur und Menſchen ſuchte.

Man ſieht hieran, daß die Erfolge, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie hatte, nicht in aller Beziehung günſtig für die Wiſſenſchaften waren. Zum Theil ſchlugen ſie nur zur Verwirrung aus. Noch einen Punkt haben wir in dieſer Beziehung zu erwähnen. Im 12. Jahrh. war die Beſchäftigung mit der alten Lateiniſchen Literatur ziemlich lebhaft geweſen; Grammatik und Rhetorik hatten neben der Dialektik geblüht; ein nicht ganz unfruchtbares Beſtreben nach Geſchmack und Zierlichkeit im Ausdruck läßt ſich als Folge dieſer Bemühungen bei den beſſern Schriftſtellern wahrnehmen. Alles dies wurde durch die Ariſtoteliſche Scholaſtik verdrängt. Gegen die Metaphyſik ſchienen die Kenntniſſe der Grammatik und Rhetorik nur verächtlicher Art. Roger Baco behauptet, daß es zu ſeiner Zeit kaum vier Gelehrte gegeben habe, welche die Grammatik inne hatten [1]. Sehr bezeichnend für dieſe Umwandlung der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen iſt ein Franzöſiſches Gedicht des Henri d'Andely, die Schlacht der ſieben Künſte, in welchem nach der damals beliebten allegoriſchen Weiſe beſchrieben wird, wie die Grammatik mit ihren Scharen, unter welchen die Poeſie glänzt, von Orleans aus gegen die Logik und Philoſophie, welche zu Paris ihren Sitz haben, zu Felde zieht, aber nach ſchwankendem Kampf beſiegt wird. „Seit dieſer Zeit hat ſich Poeſie, die gewandte, zwiſchen Orleans

---

[1] Dies führt Jebb aus einer Handſchr. an in ſ. Vorr. zum opus majus fol. 3 b.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

und Bleis ziehen müſſen und ihre Nebenbuhlerin hat den Sieg in ganz Frankreich davon getragen. Bei Engländern und Deutſchen gilt ſie indeſſen noch etwas; die Lombarden aber können ſie gar nicht leiden und würden ſie, wenn ſie in ihre Hände fiele, erdroſſeln[1].“ Bei dieſer Richtung der Wiſſenſchaften iſt es begreiflich, wie die Ausdrucksweiſe immer barbariſcher ward; ſelbſt den Zeitgenoſſen wurde dies fühlbar und ſchon gegen das Ende des 13. Jahrh. hatte es einen ſehr hohen Grad erreicht. Die Abſonderung der Philoſophie von der Kunſt der Darſtellung war jetzt völlig entſchieden. Auch war nun die Philoſophie faſt ganz in die Hände der Bettelmönche gekommen. Früher finden wir Biſchöfe und andere Männer, welche mit weltlichen Geſchäften viel zu thun hatten, unter denen, welche an der Spitze der wiſſenſchaftlichen Bewegung ſtanden; allmälig war dies anders geworden. Zwar Albert der Große war noch eine Zeitlang an der Spitze eines Biſthums geſtellt, bald aber zog er ſich wieder in ſein Kloſter zurück; Thomas von Aquino und Duns Scotus haben ihr Kloſter niemals verlaſſen.

Man kann nicht verkennen, daß in dieſem Entwicklungsgange die Keime des Verfalls lagen, welcher nicht lange zurückgehalten werden konnte. Auch hat die Blüthe der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche mit der Verbreitung des Ariſtoteliſchen Syſtems begann, wirklich nicht über drei Menſchenalter gedauert. Im Allgemeinen werden wir bemerken müſſen, daß jetzt der Zeitpunkt eingetreten war, wo die Leitung der Kirche, welche anfangs den Wiſſenſchaften Vortheile gewährt hatte, auch ihre ſehr nachtheiligen Folgen zu äußern begann. Es iſt nicht anders mit allen menſchlichen Einrichtungen; eine Zeit lang wirken ſie hülfreich in dem Geiſte, in welchem ſie emporgekommen, nachher, je feſter ſie ſich eingerichtet haben, um ſo hartnäckiger wollen ſie ſich behaupten, und gegen die Beſtrebungen, welche über ſie hinausgehen, wirken ſie nun als eine hemmende Kraft. Die Hierarchie hatte die Wiſſenſchaften des Mittelalters erzogen; nachdem dieſe mündig geworden, wollte ſie dieſelben noch vorſichtig überwachen, daß ſie nicht ausſchreiten möchten; was ſie nicht überſehen konnte, das dachte ſie zu regieren, in Schranken zu halten. Wenn man darüber klagt, daß die Kirche im Mittelalter die Wiſſenſchaften in Knechtſchaft ſich zu unterwerfen geſucht habe, ſo iſt das nicht ohne Grund; nur muß man die Zeiten unterſcheiden und die Punkte im Auge haben, in welchen ſie fördernd und in welchen ſie beſchränkend wirkte.

---

[1] Nach Schloſſer's Vincent von Beauvais S. 160 ff. Der Vorwurf am Schluſſe trifft nicht den Petrus Lombardus ſelbſt, ſondern ſeine Ariſtoteliſchen Erklärer. Für die Bezeichnung des Verhältniſſes der Ariſtoteliſchen Scholaſtiker zu den frühern iſt es charakteriſtiſch, daß der Anticlaudianus des Alanus, eines der letzten Scholaſtiker vor der Einführung der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, unter den Vaſallen der Grammatik kämpft. Etwas mochte es zur Verachtung der Rhetorik bei den Ariſtotelikern beitragen, daß die Rhetorik des Ariſtoteles ihnen erſt ſehr ſpät bekannt wurde. S. Jourdain a. a. O. S. 333.

Die Keime des Verfalls liegen in der innern Uneinigkeit, in der Unterdrückung ſolcher Beſtrebungen, welche nach dem natürlichen Gange der Dinge ſich erhoben, aber durch die Übermacht der vorherſchenden Richtung mit Gewalt zurückgehalten wurden. Wir haben ſchon zwei ſolcher

Momente erwähnen müſſen. Wir ſahen, daß die Richtung auf die Naturwiſſenſchaft, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie angeregt hatte, im 13. Jahrh. keinen friſchen Fortgang gewinnen konnte. Der Gang der Entwicklung, in welchem man ſich befand, hatte daran ſeinen Antheil; aber deswegen dürfen wir doch die kirchlichen Einrichtungen nicht von aller Schuld frei ſprechen. Nicht nur daß ſie dieſen Zweig der Wiſſenſchaften vernachläſſigten, ſie nährten auch den Verdacht gegen ihn und zwangen dieſe Forſchungen im Verborgenen zu leben. Zwar von dieſer Seite war lange Zeit keine bedeutende Gegenwirkung zu ſpüren, nicht einmal als im 14. Jahrh. in Italien eine durch Mathematik unterſtützte Naturforſchung ſich zu regen begann, ſich anſchließend an die nützlichen Künſte des Lebens, welche in der Freiheit der Städte wurzelten; aber ohne Zweifel wirkten doch auch die geheimen Künſte, auf einem dunkeln Gefül ihrer Berechtigung zu freierer Forſchung fußend, darauf hin das Mistrauen gegen die herſchende Richtung der kirchlichen Wiſſenſchaft zu nähren. Wir haben auch gefunden, daß Grammatik, Rhetorik und Poeſie durch die ſcholaſtiſche Theologie verdrängt wurden und dadurch erſt jetzt die Verbindung der neuern Völker mit der alten volksthümlichen Literatur recht gründlich abgebrochen worden war, unſtreitig eine Folge der Steigerung, in welcher die Theologie der Kirche den weltlichen Wiſſenſchaften ſich entgegengeſetzt hatte. Aber gewiß hat auch die Liebe zu jenen verdrängten Studien im Verborgenen ſich fortgeſetzt, da wir alsbald ſie wieder erwachen ſehen, ſowie in Italien die volksthümliche Literatur ſich emporzuſchwingen begann.

Noch andere Erſcheinungen ähnlicher Art ſtehen mit der Weiſe der Ariſtoteliſchen Scholaſtik in genaueſter Verbindung. Durch die Genauigkeit der Unterſcheidungen, welche man jetzt ſuchte, durch die Strenge des Syſtems, welche mit Ängſtlichkeit die Ausdrücke bewachte, wurde eine andere Art der theologiſchen Denkweiſe, welche früher im Mittelalter viel gegolten hatte, allmälig faſt ganz zurückgedrängt und aus der Schule verbannt, nemlich jene Myſtik, welche in der Vertiefung des Geiſtes und in der Anſchauung des Göttlichen im Geiſte ihre Befriedigung weit mehr als in den Formeln der Lehre geſucht hatte. Noch im 12. Jahrh. war ſie beſonders von den Mönchen des Kloſters von St. Victor eifrig gepflegt worden, hatte damals auch mit der Dialektik ſich befreundet und das Anſehn einer regelrechten Lehre gewonnen; ſo wie aber dieſes Kloſter mit der Pariſer Univerſität ſich verſchmolz, ſo wie auf dieſer die Ariſtoteliſche Philoſophie zu herſchen begann, verſchwanden auch allmälig die Regungen dieſer Myſtik. Zwar ſuchte man ſie anfangs noch immer mit dem theologiſchen Syſteme zu vereinen; aber ſie hatte ihre Nahrung in einer freiern Regung des individuellen Geiſtes, mit den ängſtlichen Formen der Schule konnte ſie ſich nicht vertragen. Doch auch dieſe myſtiſche Theologie iſt gewiß nicht ohne Folge für die ſpätere Zeit geblieben; im Verborgenen erhielt ſie ſich fortwährend, und wir ſehen ſie ſpäter wieder auftauchen, als die Theologie anfing an das Volk ſich zu wenden. So lange jedoch die Ariſtoteliſche Scholaſtik die Herſchaft führte, wurde ſie vom öffentlichen Schauplatz verdrängt, verworfen, ja verdammt. Es giebt ſich hierin zu erkennen der ariſtokratiſche Charakter dieſer Kirchenherſchaft, welche über das Volk ſich erhoben und von ihm im hartnäckigen Feſthalten einer fremden Sprache ſich abgeſondert hatte. In den neuern Sprachen wurde indeſſen dieſe Myſtik freilich in verſchiedenen Geſtalten, aber in ununterbrochener Folge fortgepflanzt. Wahrſcheinlich war ſchon die in Franzöſiſcher Sprache geſchriebene Theologie, welche zu Anfange des 13. Jahrh. zu Paris verboten wurde 1), ein Werk dieſer Richtung. Als aber beſonders um dieſelbe Zeit die Albigenſer und Waldenſer mit Feuer und Schwerdt verfolgt und aus ihren alten Sitzen getrieben wurden, miſchten ſich ketzeriſche Secten mit der myſtiſchen Neigung des Volkes und verbreiteten im Geheim eine ſchwärmeriſche Lehre, welche zwar von jener orthodoxen Myſtik der Mönche von St. Victor weit abweicht, aber doch mit ihr einen innern Zuſammenhang hat. In den Alpen, wo die Freiheit der Schweizer ſich regte 1), am Oberrhein, nicht minder in den niedern Gegenden Deutſchlands, wo die Stedinger gegen die Hierarchie ſich erhoben, wo Begharden und Lollharden in einer mehr praktiſchen Richtung ihre Wirkſamkeit hatten, aber auch ſchwärmeriſche Franciscaner und die Secte des freien Geiſtes ſich einverleibten, und in wie vielen andern Gegenden ſonſt verkündete ſich im Volke ein unwiderſtehlicher Drang nach tieferer

---

1) Schloſſer Vincent von Beauvais II S. 127; Jourdain a. a. O. S. 196, wo ein Irthum in der Erklärung zu herſchen ſcheint. Auch eine Schrift de amore sive de deo amoris, welche 1277 verboten wurde, möchte dieſer Richtung angehört haben. Siehe den Brief des Biſchof Stephan von Paris hinter den Sentenzen des Petrus Lombardus.

2) Müller's Schweizergeſch. IV. Kap. 4.

Frömmigkeit. Im 14. Jahr. verbreiteten ſich die Gottesfreunde vorzüglich im obern Deutſchland, theils in einem offenen Bruch mit der Kirche, theils im Beſtreben mit ihr ſich abzufinden. Es iſt eine tiefſinnige Myſtik zuweilen mit philoſophiſchen, zuweilen mit pantheiſtiſchen Anklängen, was ihre dunkle, noch nicht genug gekannte Lehre zu athmen ſcheint. Von jetzt an werden Deutſche Schriften über theologiſche Lehren häufiger. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß auch hierin die Dichtkunſt die Vermittlerin der Proſa wurde; auch in jener laſſen ſich Spuren der myſtiſchen Lehre erkennen, welche nicht ohne Verwandtſchaft mit der ſcholaſtiſchen Lehre derſelben Richtung ſind, hauptſächlich nachdem die Dichtung zum Lehrgedichte und zur Allegorie ſich gewandt hatte [1]. Man hat mit Liebe unter uns Deutſchen das Andenken der Dominicaner-Mönche Eckart, Tauler, Suſo gepflegt und ſo auch der Schrift gedacht, welche unter dem Titel der Deutſchen Theologie bekannt iſt; in allen dieſen Erſcheinungen haben wir zu erkennen, wie die myſtiſche Richtung aus den Schulen der Scholaſtiker ſich zurückgezogen und an das Volk ſich gerichtet hatte. Als ſie nun ſpäter im 15. Jahrh. auch unter den Scholaſtikern ſich wieder erhob, als Johannes Gerſon ſeinen Ruhm für ſie in die Wagſchale legte, da war in der That eine neue Zeit im Beginn anzubrechen und die Scholaſtik neigte ſich ihrem Ende zu.

---

[1] Vergl. Gervinus Handbuch der poet. Nationalliteratur der Deutſchen §. 105 – 107. Ein paar Einzelheiten, welche mir aufgefallen ſind, will ich hier anführen. Die Stetigkeit, welche Thomaſin als Grund aller Tugend preiſt (Gervinus Geſch. der poet. Nationallit. I S. 401.), erinnert ſehr an die Stetigkeit (stabilitas), welche Richard von St. Victor Benjam. min. 39 nicht minder empfielt. In einem alten Deutſchen Gedichte wird Gott „nihtes iht und ihtes niht“ genannt. Wilh. Grimm Konrad's von Würzburg goldene Schmiede. S. XXVII.

Eine andere Erſcheinung, welche hier erwähnt werden muß, geht noch tiefer in das innerſte Leben der Philoſophie im Mittelalter ein. Die Anwendung der Ariſtoteliſchen Unterſcheidungen auf die Theologie konnte doch nicht alles erſchöpfen, was die Beſchäftigung mit den Ariſtoteliſchen Schriften für das Nachdenken darbot. Wenn wir auch ſeine Phyſik außer Spiel laſſen, ſo geben doch ſeine Metaphyſik, ſeine pſychologiſchen Unterſuchungen, ſeine Ethik und Politik vielerlei zu bedenken, was mit den Grundlagen der Kirchenlehre nicht recht ſtimmen wollte. Es war zu erwarten, daß dieſer und jener Punkt in der Betrachtung des Weltlichen, in welcher man ihm zu folgen keinen Anſtand nahm, je mehr er durchdacht wurde, um ſo größere Gährung in die Gemüther werfen würde. Von dieſen Punkten ſind beſonders zwei zu bemerken, welche unter einander eng zuſammenhängen. Für die Lehre der Kirche war hauptſächlich Auguſtinus Führer; ſein Anſehn beſtimmte die philoſophirenden Theologen bei Weitem mehr als die Sätze des Ariſtoteles; ſeine Lehren aber beruhten in weſentlichen Punkten auf der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe. Daher waren auch frühere dialektiſche Unterſuchungen, welche gegen dieſe Lehre und für den Nominalismus ſich entſchieden hatten, ſchnell unterdrückt worden, weniger durch eine gründliche Würdigung, als durch die theologiſche Richtung der geſammten wiſſenſchaftlichen Bewegung. Aber auch Ariſtoteles hatte ſich gegen die Realität der allgemeinen Begriffe erklärt. Anfangs freilich wußte man ſich dies theils zu verbergen, theils in ſeinen Wirkungen zu ſchwächen. Aber bald erhob von den Ariſtoteliſchen Grundſätzen aus der Nominalismus von Neuem ſein Haupt und nun begannen auch wieder die Streitigkeiten um die erſten Grundſätze der Wiſſenſchaft. Wie wenig förderlich dies dem ſyſtematiſchen Aufbau der Theologie war, zeigen alle Erſcheinungen von dieſer Zeit an, welche nur eine Auflöſung der dogmatiſchen Beſtrebungen in Polemik verkünden. Mit dem Nominalismus ſteht der Empirismus der Ariſtoteliker in genauer Verbindung. Wie viel Gewicht Ariſtoteles auf die Erfahrung legte, konnte niemanden verborgen bleiben, welcher ſeine Schriften las. Aber was war aus der Erfahrung für die Theologie zu gewinnen, für jene Theologie, welche über alle Erfahrung hinausging? Gewiß konnten die Forſchungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt und zum Menſchen, weil ſie mit den Gründen der Erfahrung, welche vor aller Erfahrung liegen, zu thun hatten, aus der Unterſuchung der Erſcheinungen keine großen Ergebniſſe für ſich erwarten. Daher wendeten auch die erſten Ariſtoteliker, welche für die Theologie des Mittelalters arbeiteten, auf dieſe Seite der Lehre nur eine geringe Aufmerkſamkeit. Die Nominaliſten dagegen mußten ſie hervorheben. Um ſo ſchärfer trat nun bei ihnen der Gegenſatz zwiſchen weltlicher Wiſſenſchaft und zwiſchen Theologie heraus. Es erwachten jetzt von Neuem die Behauptungen, daß beide völlig von einander geſchieden wären, daß in der einen etwas für wahr erkannt werden könnte, was die andere leugnen müßte, daß, was unmöglich wäre nach der Erfahrung und der auf ihr gegründeten Wiſſenſchaft, doch als möglich für die Allmacht Gottes angeſehn werden dürfte, und wenn auch anfangs ſolche Behauptungen nur dazu dienten der theologiſchen Lehre ein um ſo poſitiveres und ſtarreres Anſehn zu geben, wenn ſie auch in dieſem Sinne als zuläſſig erſchienen, ſo lag doch ohne Zweifel darin eine große Gefar, daß in dieſer Weiſe die Theile der Wiſſenſchaft gewaltſam auseinander geriſſen, ja feindlich einander entgegengeſtellt wurden. Dieſe wurde nur größer als im Laufe der Zeit auch außer dem geiſtlichen Stande Lehrer der weltlichen Wiſſenſchaften auftraten und nun eine Philoſophie ſich bildete, welche unter dem Schein den Lehren der Kirche ſich zu unterwerfen nur bemüht war die Folgerungen der weltlichen Wiſſenſchaft an den Tag zu legen und vor allen Dingen die ſtreitigen Punkte zwiſchen der Ariſtoteliſchen Philoſophie und der Kirchenlehre aufdeckte. Unſtreitig war dies eine Wendung, durch welche die wiſſenſchaftliche Forſchung von den hemmenden Einflüſſen der Kirchenlehre ſich frei zu machen ſuchte. Jetzt hatten die ſtreitenden Autoritäten das Feld gleichſam zwiſchen ſich getheilt. Wenn die ſcholaſtiſche Philoſophie gehofft hatte, das ganze Gebiet wiſſenſchaftlicher Unterſuchung beherſchen zu können, ſo war dieſe Hoffnung jetzt verſchwunden.

Alles, was wir hier aufgezählt haben, wirkte im 14. und 15. Jahrh. zuſammen um die Macht der alten kirchlichen Wiſſenſchaft zu untergraben, wärend ſie dem offenen Anſchein nach feſt beſtand, ja im Wachſen zu ſein ſchien. Wärend der ſtärkſten Centraliſation des Pabſtthums hatten die Bildungsanſtalten in Europa auf wenige

Mittelpunkte ſich zuſammengezogen, Bologna und Paris waren die Univerſitäten der Welt geworden. Paris, der Mittelpunkt der Philoſophie und Theologie, ſchien mit dem Pabſtthum wie verwachſen zu ſein. Auch im 14. und 15. Jahrh. blieb die Univerſität zu Paris in der höchſten Achtung, ja in den Streitigkeiten des Königs mit dem Pabſte, in dem Schisma der Kirche und bei den allgemeinen Concilien, in ſo vielen andern Fällen, in welchen ihr Rath oder ihre Entſcheidung in Anſpruch genommen wurde, ſtellte ſich erſt recht heraus, wie hoch die Meinung war, welche man von ihrer Wiſſenſchaft hatte. Nach ihrem Muſter wurden in dieſen Jahrhunderten viele andere Univerſitäten gegründet oder eingerichtet, welche wie Töchteranſtalten erſcheinen konnten, nur geeignet den Ruhm der Mutter zu verbreiten und dieſelbe Wiſſenſchaft zu vertreten, welche Paris pflegte. Selbſt was wir als feindlich der ſcholaſtiſchen Theologie bezeichnet haben, ſchien ihrem Anſehn huldigen zu müſſen. So ungefügig waren die Univerſitäten nicht, daß ſie die Mittel der Wiſſenſchaft, welche jetzt von mancherlei Seiten herbeiſtrömten, nicht auch in ſich aufgenommen und zu ihren Zwecken benutzt hätten. Die Kenntniß der alten Sprachen, als die Luſt zu ihnen ſich wieder regte, fand auch bei dieſen Univerſitäten ihre Pflege. Selbſt die myſtiſche Theologie hatte einen ihrer würdigſten Vertreter in dem berühmten Kanzler der Pariſer Univerſität Johannes von Gerſon, und die Männer, welche ſie in praktiſcher Richtung fruchtbar für das Volk zu machen ſuchten, ſie waren in allen ihren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen von der Bildung ausgegangen, welche von Paris aus ſich verbreitete. Auch der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus ſchien nur dazu dienen zu können, das wiſſenſchaftliche Intereſſe aufrecht zu erhalten. Über ſeine Bedeutung konnte man nur bei den Philoſophen und Theologen der Univerſitäten Auskunft erhalten.

Dieſe ſcheinbare Blüthe der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaften und ihrer Anſtalten kann jedoch nicht täuſchen, wenn man vergebens umherblickt nach den feſten Haltpunkten, welche ihr Dauer hätten verſprechen können. Wir ſuchen vergebens im 14. und 15. Jahrh. nach einem Manne, welcher in der theologiſchen Richtung der Wiſſenſchaft als Haupt einer Schule gelten könnte, wie im 13. Jahrh. mehrern Männern es gelungen war in dieſer Würde ſich zu bewähren. Allerdings ſind jene Jahrhunderte von einer großen Bedeutung für die Wiſſenſchaft der folgenden Zeit, aber nicht in den Bahnen der Wiſſenſchaft, welche man mit dem Namen der ſcholaſtiſchen zu bezeichnen pflegt, und ihre Erfolge, wo ſie dem Scholaſticismus wenigſtens zum Theil ſich noch anſchließen, ſind mehr auf eine Verbreitung als auf eine tiefere Begründung der Wiſſenſchaft gerichtet. Dieſe Verbreitung nehmen wir in doppeltem Sinne. Denn auf der einen Seite wurden durch ſie Kenntniſſe und Lehrweiſen in einem immer weitern Kreiſe bekannt, beſonders durch die neuen Univerſitäten, welche in dieſer Zeit über ganz Europa ſich ausbreiteten. Auf der andern Seite gewannen auch die Wiſſenſchaften einen größern Umfang von Kenntniſſen, indem bisher unbekannte Erfahrungen, Überlieferungen und Erfindungen der Mathematik in den Bereich der Gelehrſamkeit gezogen wurden. Hierauf mußte natürlicher Weiſe der Nominalismus und die Neigung zum empiriſchen Elemente in der Ariſtoteliſchen Philoſophie hinwirken. Doch finden wir nicht, daß die Häupter der Nominaliſten hierzu viel beigetragen hätten. Daß in dieſen die zuſammenhaltende Kraft der Philoſophie an ihrer Stärke verloren hatte, kann man nicht verkennen, wenn man beobachtet, wie ſie zuerſt der Erfahrung das Wort reden, alsdann aber nur der Theologie nachgehn, ohne um den Anbau der Wiſſenſchaft, welche auf Erfahrung beruht, ſich weiter zu kümmern.

Wir haben früher erwähnt, wie das Schisma des Pabſtthums auf den Verfall der Wiſſenſchaften, welche im Mittelalter betrieben worden waren, nachtheilig einwirken mußte. In ähnlicher Weiſe wirkten auch andere Spaltungen, welche faſt zu gleicher Zeit eintraten und zum Theil mit ihm Zuſammenhang haben. Unter den beiden wichtigſten der Bettelorden, den Dominicanern und Franciscanern, war ſchon früh Eiferſucht und Neid rege; durch Verſchiedenheit wiſſenſchaftlicher Meinungen kam es zu gegenſeitigen öffentlichen Befeindungen. Auch war der Franciscanerorden, der gegen das Ende des 13. Jahrh. und ſpäter die meiſte wiſſenſchaftliche Kraft entwickelt hatte, ſchon früh in ſich geſpalten und hatte dieſe Trennung ſeiner Glieder nicht wieder ausheilen können. Eben die, welche als Schismatiker in ihm galten, übten die größeſte Wirkung auf die wiſſenſchaftliche Meinung aus und wagten es den Pabſt, welcher ihnen zuwider war, auch von ihrer Seite anzugreifen. Dieſe Streitigkeiten der Bettelorden unter einander, in ihrem Innern und mit dem Haupte der geiſtlichen Macht haben ohne Zweifel einen großen Antheil daran, daß die Scholaſtik zuletzt in ein unfruchtbares Gezänk ausartete.

Auch die Stellung der Pariſer Univerſität, ſo entſcheidend für die Philoſophie und Theologie des Mittelalters, war im 14. und 15. Jahrh. doch eine ganz andere als im vorhergehenden. Früher mit dem Pabſtthum eng befreundet war ſie ein Sammelplatz aller ausgezeichneten Geiſter Europa's geweſen, deren Kräfte ſich jenen Wiſſenſchaften gewidmet hatten; die Franzöſiſche Volksthümlichkeit hatte damals unter ihren Lehrern keineswegs vorgeherſcht. So wie aber das Pabſtthum mit dem Franzöſiſchen Volke in Streit kam, änderte ſich dies alles. Die Pariſer Univerſität ſtand auf der Seite des Königs, ſie nährte von jetzt an Grundſätze in ihrem Schoße, welche dem Pabſtthume mehr als alles andere Gefar drohten, und nun erſt begann auch an dieſer Hochſchule der Franzöſiſche Volkscharakter vorherſchend zu werden; unter ihren berühmteſten Lehrern finden wir von jetzt an die Franzoſen bei Weitem in der größeſten Zahl. Hierzu trug unſtreitig auch bei, daß ſo viele neue Univerſitäten in allen Ländern geſtiftet worden waren. Wir haben erwähnt, daß es nur dem Ruhme der Pariſer Univerſität dienen konnte, daß die meiſten nach ihrem Muſter gebildet wurden; aber ohne Zweifel war das Beſtehen dieſer Univerſitäten der Vereinigung aller Wiſſenſchaften um eine theologiſche Denkweiſe nicht günſtig; dem Ruhme von Paris wurden ſie allmälig gefährliche Nebenbuhlerinnen. Zwar in der ſcholaſtiſchen Theologie blieb es fortwärend Meiſter; aber als die philologiſchen Beſtrebungen um ſich griffen, beſonders in Italien, als die Mathematik in Italien und in Wien einen neuen Aufſchwung nahm, als der praktiſche Myſticismus an die erſten und einfachſten Grundlagen des chriſtlichen Glaubens verwies und mit Geſchichte und Philologie befreundet das Leſen der heiligen Schrift empfal, da war es nicht mehr Paris, welches hierin den Ton angegeben hätte; an den neu emporgekommenen Univerſitäten finden wir dieſe Beſtrebungen in Wirkſamkeit. Das Eindringen der volksthümlichen Bewegungen in den Kreis der Gelehrſamkeit trug hierzu das Seinige bei. So machten Mathematik und Phyſik, Philologie und Geſchichte allmälige Fortſchritte im 14. und noch mehr im 15. Jahrh., wärend die ſcholaſtiſche Philoſophie nur kärglich bedacht wurde und die Philoſophie überhaupt entweder nur einen entfernten Antheil an dieſer Bewegung der Wiſſenſchaften hatte oder andere Bahnen einzuſchlagen anfing, welche als Vorboten einer neuen Zeit nur mit Unrecht in die Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters gezogen werden könnten.

Viertes Kapitel.

Begriff und Eintheilung der Philoſophie des Mittelalters.

Der Philoſophie des Mittelalters hat man gewöhnlich im Allgemeinen den Namen der ſcholaſtiſchen beigelegt. Dieſer Name iſt willkürlich gewählt, vieldeutig und daher verwirrend. Wie vieldeutig er ſein müſſe, ergiebt ſich von ſelbſt, wenn man erwägt, daß er vom ſpätern Alterthum entnommen durch alle Zeiten des Mittelalters ſich hindurchgezogen hat und endlich in der neuern Zeit zur Bezeichnung der Wiſſenſchaft im Mittelalter von einer Meinung gebraucht worden iſt, welche den Gegenſtand dieſes Namens nur in ſehr ſchwankenden Umriſſen erblickte. Dieſer Meinung mochte ein ſolcher Name um ſo willkommener ſein, je paſſender für eine unbekannte Sache ein in Dunkel gehüllter Name ſchien. Man hat ihn daraus abgeleitet, daß im Mittelalter ein gewiſſes kirchliches Amt, welches mit dem Schulweſen in Verbindung war oder ihm vorſtand, den Titel eines Scholaſticus mit ſich führte. Aber dieſes Amt wird nur ſehr ſelten erwähnt; es ſcheint nur an wenigen Schulen vorgekommen zu ſein und die wenigſten, welche zur Ausbildung und Ausbreitung der mittelalterlichen Theologie und Philoſophie beigetragen haben, können in dieſem Sinne Scholaſtiker genannt werden. Von einem viel weitern Gebrauche war dieſes Wort in dem Sinne, in welchem ſchon von alten Zeiten her alle Gelehrte ſich Scholaſtiker zu nennen pflegten[1]. Doch gewährt dieſe Bedeutung nichts Charakteriſtiſches. Erſt in den Zeiten, in welchen man von der wiſſenſchaftlichen Richtung des Mittelalters ſich losgeſagt hatte, hat man dem Worte ſcholaſtiſch eine ausſchließende Bedeutung beigelegt, welche zugleich den Widerſpruch ausdrücken ſollte, in welchem man gegen die vergangene Schulbildung gegenwärtig ſich erklärt hatte. Dieſer Standpunkt war nicht dazu geeignet in die Bedeutung jener abgelaufenen Zeiten einzudringen, welche man mit Spott verfolgte und von welchen man durch einen Parteinamen ſich abſonderte. Daher iſt der Name ſcholaſtiſch zur Bezeichnung der Lehren des Mittelalters auch nur von einer ganz relativen Bedeutung, welche nur im Munde jener Zeit verſtanden werden kann; er bedeutet nichts anderes als das, was der alten, jetzt verworfenen Schule angehört. Deswegen wäre es wohl zu wünſchen, daß wir uns entſchlöſſen dieſem Namen ganz zu entſagen. Wir würden dadurch einer Laſt von willkürlichen Erklärungen, welche man von der ſcholaſtiſchen Philoſophie gegeben hat, uns entledigen und der Verführung entgehn, welche dieſe Erklärungen mit ſich geführt haben, der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie bald zu enge, bald zu weite Grenzen zu ſetzen [1]). Bei Weitem paſſender iſt der Name Philoſophie des Mittelalters, welcher von uns und für die Romaniſch-Deutſchen Völker gebraucht über den Umfang der Zeiten kaum einen Zweifel verſtattet.

---

[1] Pseudo-Augustin. princ. dial. 10. Nam cum scholastici non solum proprie, sed et primitus dicantur ii, qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in literis vivunt, nomen hoc usurpant. In dieſem Sinne war der Name eines Scholaſtikers zu Karls des Großen Zeiten in hohen Ehren.

Durch dieſe Vertauſchung des Namens kommen wir über die Frage hinweg, wo der Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu ſetzen ſei. Auch hierüber hat man in ſehr verſchiedener Weiſe ſich entſchieden. Die Meinung, daß ſie ihren Anfang erſt im 13. Jahrh. genommen habe, darauf ſich ſtützend, daß man in dieſer Zeit anfing, den Ariſtoteles als Führer in der Philoſophie allgemein anzuerkennen[1], kann als veraltet angeſehn werden; ſie beruht nur auf der vorgefaßten Meinung, welche man von den letzten Zeiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie entnommen hatte, als man von ihr ſich loszuſagen begann. Dagegen hat in neueſter Zeit eine andere Meinung, welche die ſcholaſtiſche Philoſophie erſt mit den dialektiſchen Unterſuchungen des 11. Jahrh. beginnen läßt, eine große Verbreitung gefunden[2]. Wir müſſen ihr nach unſern frühern Sätzen zugeſtehn, daß um dieſe Zeit eine neue Entwicklung der Philoſophie ihren Anfang nahm, welche nun ohne Unterbrechung ihren Verlauf hatte, und man wird nicht leugnen können, daß ſie durch Ausſchließung der frühern philoſophiſchen Forſchungen des Mittelalters den Vortheil gewinnt die Entwicklung der ſcholaſtiſchen Philoſophie als einen ungeſtörten Verlauf darſtellen zu können. Dies iſt jedoch ein Vortheil mehr für die Darſtellung als für das Verſtändniß der vorliegenden Thatſachen. Im Mittelalter hat die Entwicklung der Wiſſenſchaft keinen ſo ununterbrochenen Verlauf, vielmehr je tiefer wir in die Erforſchung ſeiner Geſchichte eingehn, um ſo mehr gewahren wir, daß in ſeiner Bildung mehrmals Anſätze gemacht wurden, welche einen raſchern Fortgang zu verſprechen ſchienen, als ſie nachher gewannen; ſie wurden bald wieder fallen gelaſſen, um vielleicht ſpäter noch einmal wieder aufzutauchen; ſie erſcheinen wie Verſuche, welche eine weiter fortgeſchrittene Zeit vorausverkündigen, aber in der Gegenwart noch nicht durchgeſetzt werden können. Keine andere Erſcheinung bezeichnet die Unſelbſtändigkeit der mittelalterlichen Wiſſenſchaft mehr als dieſe. So ſehen wir im 12. Jahrh. die myſtiſche Theologie ſich erheben, anknüpfend an Fäden, welche eine frühere Zeit bereits gezogen hatte, im 13. Jahrh. aber verſchwindet ſie aus den Schulen der Philoſophie, um erſt im 15. Jahrh. ſich wieder geltend zu machen. So tauchen die phyſiſchen Forſchungen im Anfange des 12. Jahrh. zugleich mit der Platoniſchen Philoſophie auf, verlieren ſich dann wieder, kehren noch einmal mit der Herſchaft der Ariſtoteliſchen Philoſophie im 13. Jahrh. zurück und verſchwinden noch einmal in das Dunkel. Selbſt der Nominalismus, auf welchen man bei den Unterſuchungen über den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie ein ſehr großes Gewicht gelegt hat, darf ſich keiner ununterbrochenen Entwicklung rühmen; vielmehr nachdem er durch den Roſcelin erweckt keck ſein Haupt erhoben hatte, ſinkt er plötzlich wieder, nicht beſiegt, ſondern nur vergeſſen, um jedoch in einer neuen Geſtalt zwei Jahrhunderte ſpäter ſich von neuem geltend zu machen. Einem ſolchen Laufe der Dinge würde man Gewalt anthun müſſen, wollte man ſeiner Geſchichte einen ſtetigen Fortgang in einem und demſelben Sinn, in einer und derſelben Richtung einzwängen. Auch iſt es nur eine zu beſchränkte Vorſtellung von der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche ihren Anfang in das 11. Jahrhundert ſetzt. Wenn man von der Scholaſtik die Theologie abſondern will, um nur die Philoſophie in ihr zu betrachten, ſo geräth man in die Verſuchung die Scholaſtik auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus zu beſchränken [1]. Aber in der That hierdurch würden wir ſie auf ein Kleinſtes zurückbringen, in welchem die anerkannteſten Häupter der Schule kaum mitzuzählen wären; das Weſentlichſte in ihr würde uns dadurch ganz verloren gehn: denn die theologiſchen Unterſuchungen, d. h. die mit der kirchlichen Überlieferung zuſammenhängenden Fragen über das Verhältniß der Welt und beſonders des Menſchen zu Gott bilden den Ausgang und den Fortgang aller Wiſſenſchaft des Mittelalters, ſofern ſie nicht bloß einzelnen Aufgaben obliegt, ſondern in philoſophiſchem Sinne das Ganze unſerer Erkenntniß im Auge hat. Viel ſcheinbarer iſt es, wenn das 11. Jahrh. noch von einer andern Seite her Anſpruch darauf macht der ſcholaſtiſchen Philoſophie ihren Urſprung gegeben zu haben, weil nemlich in ihm Anſelmus zuerſt die Aufgabe mit vollem Bewußtſein erkannt habe das kirchliche Dogma mit dialektiſchem Geiſte zu bewältigen [2]. Unſtreitig hat Anſelm für die Philoſophie des Mittelalters eine viel größere Bedeutung als Roſcelin. Aber daß er jene Aufgabe zuerſt erkannt hätte, dem widerſprechen die Thatſachen. Sie erkannt zu haben iſt nicht einmal das Verdienſt des Mittelalters; wir würden noch viel zu wenig ſagen, wenn wir behaupteten, ſie hätte im Geiſte des Chriſtenthums gelegen; ſie liegt im Geiſte aller poſitiven Religion; nur wer eben ſo unphiloſophiſch als unhiſtoriſch die poſitive Religion für ein Machwerk des Prieſterbetrugs hält, kann daran zweifeln. An jene Aufgabe hatten die Kirchenväter lange zuvor gedacht, an ihrer Löſung ſich geübt; wenn Anſelmus ſie unzweideutig ausſprach, ſo hatte er ſogar die Formel für ſeine Lehre vom Auguſtinus empfangen, und nicht einmal das Verdienſt können wir ihm zugeſtehn zuerſt im Mittelalter die Hand angelegt zu haben das Ganze der chriſtlichen Lehre mit dialektiſchem Geiſte zu durchdringen. Auf dieſen Ruhm könnte mit bei weitem größerm Rechte zwei Jahrhunderte früher Johannes Scotus Erigena Anſpruch machen, ein Mann, welcher die beiden Seiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie, Myſtik und Dialektik, in einem ſonſt faſt unerreichten Grade vereinigte und deswegen gewiß nicht verdient aus dem Begriffe ausgeſchloſſen zu werden, welchen man von dieſer Philoſophie ſich machen möchte. Sollte nun dennoch jemand noch bei der Meinung beharren wollen, daß erſt im 11. Jahrh. die ſcholaſtiſche Philoſophie ihren Anfang genommen, nicht auf Roſcelin oder auf Anſelm, ſondern auf beide ſich ſtützend, oder auch für den erſtern, wenig bekannten Mann, den berühmtern Namen des Abälard einrückend 1), ſo würden wir uns dagegen auf den Einfluß zu berufen haben, welchen die frühern Zeiten des Mittelalters auf die ſpä-

---

[1]) Vergl. Tennemann Geſch. der Phil. VIII, 1 S. 27 ff. Beiläufig bemerke ich, daß es nur zu neuen Verwirrungen führt, wenn man, wie gegenwärtig oft geſchieht, Myſtiker und Scholaſtiker des Mittelalters einander entgegenſetzt.

---

[1] Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 335 ff.

[2] Sie hat beſonders unter den Franzoſen ihre Anhänger, findet ſich aber auch ſonſt. Victor Couſin, welcher doch cours de l'histoire de la phil. I p. 336 sqq. anders ſich ausſpricht, ſcheint den meiſten Einfluß auf die Verbreitung dieſer Meinung gehabt zu haben. S. Oeuvr. inéd. d'Abélard p. LXV.

---

[1] Cous. l. l.

[2] Braniß Geſch. der Phil. ſeit Kant. I. S. 410. „Mit ihm begann die ſcholaſtiſche Philoſophie.“

---

1) Bornemann Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi. Havniae 1840. S. beſonders p. 28 sqq.

tern auszuüben nicht aufgehört haben, und auf den gleichartigen Charakter, welcher ſie alle vereinigt. Man wird nicht leugnen können, daß vom 8. bis zum 10. Jahrh. die Literatur unter den Romaniſch-Deutſchen Völkern ſchon einen ganz andern Charakter an ſich trägt, als die Literatur bei den Kirchenvätern, einen Charakter, der ſpäter weiter ſich ausbildete, aber keine weſentlichen Veränderungen erlitt; wenn nun in jenen Jahrhunderten auch ſchon Philoſophie ſich zu regen begann, was noch weniger geleugnet werden kann, ſo würden wir ihrem Weſen nach zuſammengehörige Erſcheinungen gewaltſam aus einander reißen, wenn wir es über uns gewinnen könnten jene Philoſophie entweder der Philoſophie der Kirchenväter einzuverleiben oder als eine für ſich beſtehende, den beiden Kreiſen der Literatur, zwiſchen welchen ſie ſtände, gleich zu achtende Periode der philoſophiſchen Entwicklung zu behandeln. In allen geſchichtlichen Unterſuchungen, welche das Ganze im Auge haben, muß uns die Betrachtung der allgemeinen Geſtaltung der Dinge leiten; aus ihr haben wir das Verſtändniß der beſondern Erſcheinungen zu ſchöpfen; nach einem voraus angenommenen Begriffe zu trennen und zu verbinden kann uns nur zur Verwirrung ausſchlagen. So müſſen wir auch bei unſerer Geſchichte der Philoſophie daran uns halten, daß ſo wie die Geſchichte der Völker im Mittelalter einen gleichartigen Charakter hat, ſo auch dieſer Charakter durch die Philoſophie des Mittelalters hindurchgehen werde.

Betrachten wir nun mit Beſeitigung aller beſchränkenden Begriffe, welche an den Namen der Scholaſtik ſich angeſchloſſen haben, die Philoſophie, welche im Verlaufe des ganzen Mittelalters ſich ausgebildet hat, ſo kommen wir, um ihren Charakter uns zu beſtimmen, auf den Unterſchied zurück, welchen wir ſchon früher zwiſchen der patriſtiſchen und der mittelalterlichen Philoſophie angeben konnten, weil er aus allgemeinen Betrachtungen über das Verhältniß der Zeiten zu einander ſich ergiebt [1]. Beide haben die vorherſchend theologiſche Richtung mit einander gemein, jene aber hatte eine überwiegend polemiſche Richtung eingeſchlagen, dieſe mußte eine überwiegend dogmatiſche und ſyſtematiſche Haltung annehmen. Dies Ergebniß zogen wir hauptſächlich aus der Stellung der chriſtlichen Theologie zu den neuern Völkern, bei denen kein Bedürfniß war einer ausgebildeten Lehre durch Polemik entgegenzutreten, bei welchen aber wohl das Bedürfniß ſich fand dem Syſteme ihrer hierarchiſchen Einrichtungen ein eben ſo feſtes Syſtem der Lehre zur Seite zu ſtellen. So wie nun die Hierarchie aus dem Verhältniſſe der neuern Völker zum Alterthum hervorging und ihre feſte Grundlage nur darin hatte, daß ſie das Amt verwaltete die Ergebniſſe der alten Bildung auf die neuern Völker zu bringen, ſo liegt in dieſem Verhältniſſe auch noch ein anderer Punkt, welcher nicht minder der Philoſophie des Mittelalters eine dogmatiſche Haltung geben mußte. Denn in der Überlieferung nimmt jede Lehre eine dogmatiſche Geſtalt an. Mag ſie auch in ihrer Entſtehung aus einem Kampfe geiſtiger Bewegungen ſich gebildet haben, ſo wie die Ergebniſſe hervorgetreten ſind, ſo wie ſie in einer Schule auf die nachwachſenden Geſchlechter übertragen werden, bleibt nichts anderes übrig, als ſie in den paſſendſten Formeln zuſammenzuſtellen, ſie untereinander zu ordnen und den beſten und bequemſten Weg zu finden, in welchem eine Überſicht über ihren Zuſammenhang gewonnen werden kann. Dies iſt das Geſchäft, welchem die Theologie des Mittelalters ſich mit großem Fleiße unterzogen hat. In der Entwicklung neuer Dogmen iſt zwar auch einiges von ihr geleiſtet worden, aber doch bei Weitem weniger als in der Sammlung und ſyſtematiſchen Zuſammenſtellung der Gedanken, welche ein kirchliches, geſetzgebendes Anſehn gewonnen hatten. Die Theologen des Mittelalters fußen faſt überall auf den Lehren der Kirchenväter, hauptſächlich der Lateiniſchen, und Auguſtinus vor allen Übrigen iſt ihre ſtehende Autorität. Ihr Augenmerk iſt darauf gerichtet die mit einander ſtreitenden Ausſprüche ihrer Führer auszugleichen, ſo gut es gehen will, und Geſichtspunkte zu finden, von welchen aus eine Überſicht über das Ganze gewonnen werden kann. Daher iſt auch von Anfang an die Verehrung der wiſſenſchaftlichen Form bei ihnen herſchend; denn ihr Geſchäft bewegt ſich dem Übergewichte nach im Formalen. Es erklärt ſich hieraus, daß auch ſogleich neben dem Anſehn der Kirchenväter das Gewicht der Ariſtoteliſchen Logik ſich fühlbar machte, ſich wenn auch nicht feſtſetzte, doch durch das ganze Mittelalter erhielt; denn daß es ſchon früher gegründet war, hat uns die Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie gezeigt. Daraus erklärt es ſich nicht minder, wiewohl auch andere Gründe nicht fehlen, daß die Platoniſche Philoſophie, wenn auch im Mittelalter keineswegs unbekannt und zu verſchiedenen Zeiten ſehr hoch gehalten, doch für die höchſte Entwicklung der Philoſophie im Mittelalter keinen ſo entſcheidenden Einfluß gewinnen konnte, wie die Ariſtoteliſche, weil ſie für die formale Bearbeitung des Syſtems nur geringere Hülfsmittel darbot. Von wie großer Wichtigkeit aber das Anſehn des Ariſtoteles war, das zeigte ſich erſt in ſeinem ganzen Umfange, als nicht allein ſeine Logik, ſondern auch ſeine Phyſik und Metaphyſik geleſen wurden und in das Getriebe der Wiſſenſchaften eingriffen. Denn man hat ſich davor wohl zu hüten, daß man das formale Geſchäft der Philoſophie im Mittelalter nicht zu gering anſchlage, und dies würde man thun, wollte man es als darauf beſchränkt ſich denken, daß nur Sammlungen der Dogmen nach einer äußerlich angewendeten logiſchen Ordnung angelegt wurden. Ein ſolches Geſchäft würde Völkern und Zeiten gepaßt haben, welche in ihrem wiſſenſchaftlichen Leben abgeſtorben allein darauf bedacht ſein konnten den aufgehäuften Vorrath früherer Jahrhunderte kümmerlich zu bewahren; aber anders war es mit dieſen Zeiten und Völkern des Mittelalters beſtellt; in ihnen regt ſich von Anfang an ein lebendiger Geiſt, der nach innerer Ordnung ſtrebt und ein tief gefühltes Bedürfniß des ſelbſtändigen Forſchens zu allen Aufgaben bringt, welche die Elemente ſeiner Bildung ihm vorlegen. Da konnten ſie nun nicht bei jenem Geſchäfte zu ſammeln und äußerlich zuſammenzuſtellen ſtehen bleiben, ſondern ſie mußten in die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche den Dogmen der Kirche im Verborgenen zum Grunde lagen, ſie mußten in die metaphyſiſchen Begriffe eindringen, welche auch eine formale Bedeutung haben, indem ſie allgemeine

---

[1] Vergl. Geſch. der chriſtl. Phil. I S. 58 ff.

Geſichtspunkte für alle Wiſſenſchaften abgeben; von ſolchen Geſichtspunkten aus mußten ſie verſuchen, in wie weit ſie im Stande ſein würden ein Syſtem der Theologie zu gewinnen. Dies Unternehmen hat das Mittelalter nicht aufgegeben, ſo lange es in einer lebendigen Entwicklung ſeiner Philoſophie blieb. Man faßte es damals unter den Ausdruck zuſammen, daß man nach Einſicht in den Glauben zu ſtreben habe. Dies iſt die Formel, welche man ſchon von Auguſtinus und von noch ältern Kirchenvätern ererbt hatte und deren Bedeutung die ganze Aufgabe der Philoſophie im Mittelalter in ſich trägt. Was ſie bedeute, wird man erſt gewahr werden, wenn man darauf achtet, daß neben den religiöſen auch wiſſenſchaftliche Bedürfniſſe zur Ausbildung der Glaubenslehren geführt hatten, daß in ihnen philoſophiſche Begriffe verſteckt lagen, zum Theil in gemeinverſtändliche, zum Theil in nicht ſehr paſſende philoſophiſche Ausdrücke gekleidet, und daß es nun darauf ankam den dunkeln Sinn dieſer Formeln ſich zu enthüllen, ein Werk, welches um ſo ſchwieriger war, je weniger man hierzu geſchichtlicher Mittel ſich zu bedienen wußte, je ausſchließlicher man alſo an das philoſophiſche Nachdenken verwieſen war.

Aus dieſem Charakter der Philoſophie im Mittelalter ſind ihr die bedeutendſten Vorwürfe erwachſen, welche man gegen die Scholaſtik erhoben hat. Man hat ihr vorgeworfen, daß ſie nach Erkenntniß des Überſinnlichen ſtrebend, um ſie zu gewinnen ſklaviſch an Autoritäten, ſei es der Kirchenlehre, ſei es des Ariſtoteles, ſich gebunden habe 1).

---

1) Tennemann Geſch. der Phil. VIII S. 27 ff.; Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 338.

Was ihr Streben nach der Erkenntniß des Überſinnlichen betrifft, ſo wird ihr dasſelbe an ſich bei niemanden zum Tadel gereichen können, welcher weiß, daß jedes Nachdenken über die ſinnliche Erſcheinung dem Gedanken an das Überſinnliche nachgeht und daß es nur einer oberflächlichen Wiſſenſchaft einfallen kann das Sinnliche ohne ſeine überſinnlichen Gründe zu denken. Etwas anderes würde es ſein, wollte man der Philoſophie des Mittelalters vorwerfen, daß ſie zu ausſchließlich dem Gedanken an das Überſinnliche nachgehangen, daß ſie das Sinnliche nicht genug erforſcht hätte, um in ihm die rechten und ſichern Ausgangspunkte für die Erkenntniß des Überſinnlichen zu finden, daß ſie zu voreilig von den niedrigſten Grundlagen zu den höchſten Gipfeln der Wiſſenſchaft überzuſpringen verſucht habe ohne die nothwendigen Mittelſtufen zu beachten. Dies würden wir zugeben müſſen. Es liegt in der Natur dieſer Philoſophie, darin, daß ſie einen vorherſchend und einſeitig theologiſchen Charakter an ſich trägt. Dies zuzugeben wird dem Tiefſinn der Männer, welche dieſe Philoſophie betrieben, keinen Eintrag thun.

Viel härter würde der Vorwurf ſclaviſcher Abhängigkeit von der Autorität treffen, wenn er eben ſo begründet wäre, als er ſcheinbar iſt. Zwar haben wir ſchon früher erwähnt, daß die Philoſophen des Mittelalters nicht ſo abhängig von Ariſtoteles waren, als man gemeiniglich angenommen hat; aber um ſo abhängiger, könnte es ſcheinen, wären ſie eben deswegen von der Kirchenlehre geweſen, weil es eine leichtere Knechtſchaft ſein dürfte, wenn noch zwiſchen den Geboten zweier Herrn zu wählen erlaubt iſt, als wenn man unbedingt den Geboten eines

Einzigen gehorchen muß. Läßt es ſich nun aber leugnen, daß die Scholaſtiker die Artikel der Glaubenslehre nicht leugnen durften? daß ſie nur darauf ausgingen ſie durch Beweiſe zu unterſtützen? und läßt ſich bei dieſer Knechtſchaft der Überzeugungen ein freier Geiſt denken, wie er dem Philoſophen geziemt und wie er allein die Wohnung philoſophiſcher Forſchung ſein kann?

Wir werden nicht zögern einzugeſtehn, daß Freiheit des Geiſtes zur Philoſophie gehöre. Sie beruht nur auf freiem Nachdenken. Doch iſt ein ſolches auch wohl mit Vorurtheilen vereinbar. Sonſt würden wir ſagen müſſen, es habe nie Philoſophie gegeben; denn wir finden zu keiner Zeit der Geſchichte irgend einen Menſchen frei von allen Vorurtheilen. Alterthum und Mittelalter theilten das Vorurtheil, daß die Erde in der Mitte der kugelrunden Welt ſtehe, das Alterthum glaubte überdies, daß geiſtige Bildung ohne Sclaverei unmöglich ſei, daß es viele Götter gebe; was das allgemein verbreitete Vorurtheil glaublich machte, das hat auch die Philoſophie zuweilen zu beweiſen geſucht und iſt darüber zur ſophiſtiſchen Vertheidigung des Irthums herabgeſunken; aber dennoch hat ſolcher Aberglaube die Philoſophie im Alterthum zwar verunſtalten, aber nicht vernichten können. Sollte der mindere Aberglaube des Mittelalters das vermocht haben, was der größere Aberglaube des Alterthums nicht vermochte?

Man wird uns vielleicht erwidern, daß wenn auch im Allgemeinen der Aberglaube das Alterthum ſchwerer belaſtet habe, als das Mittelalter, doch in jener Zeit die Philoſophie weniger von ihm beſchränkt worden ſei, als in dieſer. Es würde auf den Beweis hiervon ankommen. Mit Unrecht, glaube ich, würde man dafür anführen, daß die Kirche des Mittelalters die Freiheit der Meinungen und der Lehre mehr beſchränkt hätte, als die Volksbeſchlüſſe des Alterthums. Denn wenn man zuſammenzählen wollte die Martyrer der Philoſophie in beiden Zeiträumen, ſo würden die Zahlen ſich ziemlich das Gleichgewicht halten[1]. Wollte man freilich auf die beſchränkenden Geſetze ſehen, welche im Mittelalter der Lehre und dem Lernen einen Weg vorſchreiben ſollten, ſo würde man für die gewöhnliche Meinung von der Sklaverei der Scholaſtik vieles anzuführen haben. Aber dieſe Geſetze hatten nur da Kraft, wo die allgemeine Meinung ſie unterſtützte. Vermochten doch die Verordnungen der Päbſte, der Univerſitäten, der Mönchsorden nichts gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie, gegen das Römiſche Recht, gegen die Medicin, und die geheimen Wiſſenſchaften; ein jeder Mönch ſetzte ſich darüber hinweg, und wenn er ſonſt keinen Anſtoß gab, oder nicht in beſondere Feindſchaften ſich verwickelt ſah, konnte er ungeſtört ſeinen Gedanken folgen und ſie offen verbreiten. Daß nun in ſolchen Geſetzen, welche durch die allgemeine Meinung ihre Kraft erhielten, noch immer viel Beſchränkendes für die wiſſenſchaftliche Forſchung lag, wer möchte das beſtreiten? Aber es iſt dies die Beſchränkung, welcher eine jede Zeit unterliegt, die Beſchränkung durch ihre eigenen Vorurtheile, durch ihre Liebe und ihren Haß. Die Philoſophie pflegt hiervon nur mittelbare Einwirkungen zu erfahren; zunächſt trafen im Mittelalter dieſe Beſchränkungen das praktiſche Leben, die kirchliche Übung und die kirchliche Formel. Wenn es die Aufgabe der Philoſophie iſt das allgemeine wiſſenſchaftliche Bewußtſein ihrer Zeit auszudrücken, ſo konnten die Vorurtheile der Zeit, welche auch dieſem Bewußtſein angehören, ſie daran nicht hindern.

---

[1] Natürlich können wir Martyrer für Ketzereien oder auch für den wahren Glauben nicht zu den Martyrern für die Philoſophie zählen.

Zu dieſen Vorurtheilen müſſen wir auch die Autoritäten dieſer Zeit in der Philoſophie zählen. Daß ſie zum Theil auch kirchliches Anſehn genoſſen machte ihren Einfluß noch bedeutender. Daß jedoch ihr Einfluß nur nachtheilig geweſen ſei, wird niemand glauben, welcher überlegt hat, wie die Gedanken des Auguſtinus, des Platon das wiſſenſchaftliche Verſtändniß im Mittelalter groß gezogen, wie die Schriften des Ariſtoteles den Geſichtskreis des 13. Jahrh. erweitert haben. Auch in der Philoſophie ſind wir nicht auf Autodidarie angewieſen. Eine verſtändige Rückſicht auf frühere Lehrweiſe wird uns nur fördern können. Den tappenden Verſuchen des Mittelalters konnten erfahrene Führer nur nützlich ſein. Wohin jene Verſuche geführt haben würden ohne die Fingerzeige dieſer Führer, das kann man am Beiſpiele der ſchwärmeriſchen Secten abnehmen, welche nur dem eigenen freien Geiſte folgen wollten. Man kann den geſunden Sinn des Mittelalters nur loben, daß es im Gefül ſeiner Bedürftigkeit bei ſeinen Autoritäten heilſame Nahrung ſuchte und dadurch vor dem Taumel, welchen mehrmals ſchwärmeriſche Bewegungen in daſſelbe zu bringen drohten, ſich zu wahren wußte. Doch hemmende Vorurtheile lagen in jenen Autoritäten allerdings. Sie waren, wie alle Mittel, zum Guten und zum Böſen brauchbar. Nur ſchnitten ſie nicht alle Freiheit des Denkens ab. Dies ergiebt ſich ſchon, wenn wir ihre Natur betrachten, da theils die Kirchenlehre, wir möchten ſagen, glücklicher Weiſe aus den Händen der Kirchenväter nicht als eine völlig abgeſchloſſene hervorgegangen war, theils die Lehre des Ariſtoteles wie ein Element der Gährung in die chriſtliche Anſicht der Dinge hereintrat.

Wie weit nun die Freiheit des Denkens im Mittelalter bei allen ſeinen Autoritäten ging, darüber werden wir erſt urtheilen können, wenn wir ſeine philoſophiſchen Gedanken kennen gelernt haben. Doch um einem Vorurtheile zu begegnen, welches unſerm Unternehmen ſtörend entgegentritt, mögen noch einige Punkte hier berührt werden, welche zeigen können, daß die Freiheit des Geiſtes im Mittelalter viel größer war, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Es mag vorläufig zugegeben werden, daß die letzten Ergebniſſe für die Unterſuchung feſtſtanden, daß man zu keinen andern Entſcheidungen kommen durfte und kommen wollte, als wie ſie ſchon zuvor durch die Glaubenslehre angegeben waren, und nur nach Beweiſen für dieſe Lehrſätze ſuchte. Aber hängen nicht Beweiſe und Folgerungen ſo zuſammen, daß jene ſich ohne dieſe nicht umwandeln können? Mancher hat wohl, um ſogleich einen Mittelpunkt der Sache zu treffen, einen Beweis für das Daſein Gottes aufgeſtellt, aber was er bewieſen hatte, war nicht Gott im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ſondern etwa das allgemeine Sein oder die Subſtanz oder die ſittliche Weltordnung, und wenn er nun weiter in ſeinen Gedanken fortfuhr, ſo konnte er nicht umhin auch an das, was er wirklich bewieſen hatte, zurückzudenken und es unter dem Namen Gottes in ſeinem Syſteme weiter fortzuführen. Wie vieldeutig ſind unſere Worte, zumal wenn ſie einen philoſophiſchen oder einen religiöſen Sinn in ſich aufnehmen. Im Syſteme werden ſie den Sinn, den Geſchmack des ganzen Syſtems an ſich tragen. Man laſſe ſich doch nicht von Formeln täuſchen. Es wird nicht leicht eine Glaubensformel gefunden werden, welche nicht zu verſchiedenen Zeiten verſchieden gedeutet worden wäre. Eben in dieſem Gebiete iſt die Vieldeutigkeit an der Tagesordnung, nicht allein nothwendig, ſondern auch heilſam. Und nun beſonders in dieſen Zeiten, deren Schwäche mehr im Hiſtoriſchen, als im Philoſophiſchen lag, denen eine jede andere Auslegungskunſt fehlte, als die taſtende und zuweilen glücklich, zuweilen unglücklich tappende. In ſolchen Zeiten mußte Naturtrieb, unbewußte Neigung, Meinung der Kunſtverſtändigen oder Philoſophie in der Deutung einer dunkeln Formel den Ausſchlag geben. Daher geht durch das ganze Mittelalter in der That eine große Freiheit der Meinungen. Man ſehe nur nicht auf die Ähnlichkeit der Formeln, ſondern blicke etwas tiefer. Die Lehre von der Dreieinigkeit wurde zwar überall bekannt, den Einen aber ſoll ſie zum Tritheismus geführt haben, ein Anderer deutete ſie auf die Vereinigung von Macht, Weisheit und Liebe in der Gottheit, ein Dritter auf Materie, Form und ihre Verbindung in der Subſtanz, noch Andere ſahen darin die Lehre ausgedrückt, daß Gott in verſchiedenen Potenzen und zu verſchiedenen Zeiten nach verſchiedenen Geſetzen die Welt regiert habe. Zwar ſagte niemand von der Anbetung Gottes ſich los; aber indem man nach dem richtigen Begriff Gottes ſuchte, kam man zu den verſchiedenſten Anſichten, welche bald nahe an Atheismus, bald nahe an Akosmismus ſtreiſten, und indem man die Eigenſchaften Gottes zu beſtimmen ſtrebte, verſenkte man ſich in die Tieſen der Pſychologie, um bald den Willen vom Verſtande, bald den Verſtand vom Willen abhängig zu machen oder auch die Einheit beider zu behaupten. Man wird wohl eingeſtehn müſſen, daß die Aufgabe, um welche die Philoſophen des Mittelalters ſich bemühten, ein Syſtem der Theologie zu entwerfen, weder durch ein bloß formales Verfahren mit gegebenen Begriffen, noch bei einer ſklaviſchen Anhänglichkeit an die Gedanken der Vorzeit auch nur einigermaßen ſich durchführen ließ.

Je nachdem man nun den Begriff der ſcholaſtiſchen Philoſophie in einem engern oder weitern Sinn faßte, hat man natürlich zu verſchiedenen Eintheilungen ihrer Perioden kommen müſſen. Doch iſt die Verſchiedenheit der Meinungen hierüber nicht ſo groß, als man erwarten möchte. Der Gang der Dinge im Mittelalter giebt ſehr deutlich gewiſſe Abſchnitte ab, welche man nicht überſehen konnte. Nur über die Bedeutung, welche ihnen beizulegen, über die Gründe dieſer Eintheilung können verſchiedene Meinungen herſchen. Faſſen wir die Philoſophie durch das ganze Mittelalter zuſammen, ſo kann man darüber nicht zweifelhaft ſein, daß der Verfall der philoſophiſchen Unterſuchungen vom Ende des 9. bis gegen das Ende des 11. Jahrh. zwiſchen der frühern und der ſpätern Zeit einen Abſchnitt ſetzt, daß alsdann nicht weniger das Eingreifen der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie zu Anfange des 13. Jahrh. dem Gange der Unterſuchung einen neuen Charakter giebt, und wenn auch mit dem 14. Jahrh. nicht eine ſo entſchiedene Wendung der Dinge ſich ergiebt, als bei den vorher angegebenen Abſchnitten, ſo hat man doch nicht überſehen können, daß der Verfall der Hierarchie, zum Theil von einer Auflehnung der Scholaſtik gegen das Pabſtthum begleitet, der Streit der Nominaliſten und Realiſten und der Mangel an hervorragenden Häuptern der Schule uns nöthigen hier eine neue Periode zu beginnen. Es zerfällt alſo dieſe Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter in vier Zeitabſchnitte, von welchen der erſte alle die vereinzelten Anfänge der Philoſophie zu umfaſſen hat, welche ſeit dem Aufkommen philoſophiſcher Forſchung unter den neuern Völkern ſich gezeigt haben, bis ſie durch das Dunkel von faſt zwei Jahrhunderten unterbrochen wurden, der zweite im 11. und 12. Jahrhunderte ein neues Aufleben der Philoſophie in mehr zuſammenhängender Folge gewahren läßt, der dritte den Aufbau der kühnſten theologiſchen Syſteme des 13. Jahrh. in ſich ſchließt, endlich aber der vierte das Ende dieſer Art der Philoſophie bezeichnet, indem das ſyſtematiſche Beſtreben in Polemik und ſich abſondernde Bewegungen zerfällt.

Wenn nun aber nach den innern Gründen dieſer Abſchnitte geſucht wird, ſo erhebt ſich gegen die Anſicht, welche wir zu vertreten uns gedrungen fühlen, eine ſehr verbreitete Meinung. Schon früher haben wir bemerken müſſen, daß man für die Philoſophie des Mittelalters auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus das größeſte Gewicht gelegt hat. Auf den Verlauf dieſes Streites hat man die ganze Eintheilung der ſcholaſtiſchen Philoſophie bauen wollen. Dieſe Meinung iſt durch Männer vertreten worden, deren Verdienſt um unſere Kenntniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie wir nicht beſtreiten wollen. Sie hat ſich in der neueſten Zeit noch dadurch verſtärkt, daß Entdeckungen über jene Streitigkeiten gemacht worden ſind, welche ihre weite Verbreitung im 12. Jahrh. nicht bezweifeln laſſen[1]; um ſo feſter wird ſie ſich geſetzt haben, je tiefern Eindruck das Neue zu machen pflegt. Wir müſſen ſehen, ob ſie ſich halten läßt.

Betrachten wir die Schickſale, welche Realismus und Nominalismus in ihrem Verlaufe wärend des Mittelalters gehabt haben; ſo wird man dieſe der Vorſtellung wenig entſprechend finden, welche man von dem Gange eines herſchenden Princips ſich machen möchte. In der erſten Periode fehlt der Nominalismus ganz; es herſcht blinder Realismus, wie man geſagt hat; dann in der zweiten Periode kommt der Nominalismus zum Vorſchein, wird aber bald unterdrückt, nachdem die Streitigkeiten zwiſchen ihm und dem Realismus eine Zeit lang die Schule lebhaft beſchäftigt haben; die dritte Periode hat wieder dem Realismus ganz ſich ergeben und erſt in der vierten Periode kommt es von Neuem zu einem Streite zwiſchen beiden Lehrweiſen, in welchem der Nominalismus an Kraft ſeiner Anhänger das Übergewicht behauptet [1]). Dies Fehlen, Auftauchen, Wiederverſchwinden und Wiederhervortreten des Nominalismus hat eine zu unregelmäßige Geſtalt, als daß man hierin ein Geſetz der Entwicklung erblicken möchte. Wollte man an dieſem Eintheilungsgrunde feſthalten, ſo würde es unſtreitig eine paſſendere Anordnung geben, wenn man die erſte Periode ganz fallen ließe und nun die zweite als den rechten Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie betrachtete, damit man in der erſten Periode auch ſogleich den Anfang jenes Streites, in der zweiten den Sieg des Realismus, in der dritten den Sieg des Nominalismus hätte [2]). In der That die nette Form dieſer Eintheilung ſcheint nicht wenig zu ihrer Empfehlung beigetragen zu haben. Aber wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß die erſte Periode von der Philoſophie des Mittelalters nicht getrennt werden darf, und wollte man ſie auch mit der zweiten zuſammenfaſſen, ſo würde nur um ſo entſchiedener ſich herausſtellen, daß der hier erhobene Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus nur einen kleinen Theil dieſes langen Zeitraums erfüllte, in der That einen Theil, welcher gegen die wichtigern Bewegungen in der Philoſophie desſelben kaum in An-

---

[1] Die Entdeckungen Couſin's, welche er bei Herausgabe der oeuvres inédits d'Abélard mitgetheilt hat. Tennemann iſt es beſonders, welcher die von uns beſtrittene Meinung eingeführt hat. Geſch. d. Phil. VIII 1. Hälfte S. 38 ff. Er beruft ſich auf von Eberſtein über die Beſchaffenheit der Logik und Metaphyſik der reinen Peripatetiker Vorr. S. 9 und auf Degerando hist. comp. des syst. de phil. I p. 75; IV p. 332 sq. nach d. 2. Ausg., welche aber beide nur im Allgemeinen auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus aufmerkſam machen, ohne darnach eintheilen zu wollen. Couſin am angeführten Orte p. LXV folgt Tennemann, nur daß er die erſte Periode von der Eintheilung ausſchließt.

---

1) Tennemann a. a. O.

2) Cousin l. l.

ſchlag gebracht werden könnte. Denn gehen wir genauer auf die Unterſuchung dieſer Kämpfe ein, ſo finden wir zwar, daß ſie eine Zeit lang ſehr lebhaft geführt wurden, und wahrſcheinlich haben wir über ſie aus den verborgenen Schätzen unſerer Bibliotheken noch manche Aufklärung zu erwarten, welche ihre Bedeutſamkeit noch in ein helleres Licht ſtellen dürfte; aber wir ſehen auch, daß ſie keinesweges die ganze philoſophiſche Thätigkeit der Zeit, in welcher ſie geführt wurden, in Anſpruch nahmen, ja daß ſie nicht einmal ſehr bedeutend in die Hauptbeſtrebungen derſelben eingriffen. Dieſe, müſſen wir wiederholen, blieben der Theologie zugewendet und auf die philoſophiſchen Unterſuchungen, welche die Glaubenslehre hätten aufhellen können, hatten in jener Zeit die Kämpfe um Nominalismus und Realismus faſt gar keinen Einfluß. Freilich ſoll Roſcelin durch ſeinen Nominalismus auf Tritheismus geführt worden ſein, aber dies iſt eine vorübergehende Erſcheinung, deren tiefer eingreifende Folgen man vergeblich aufſuchen würde. Freilich iſt auch Abälard zu den Nominaliſten gezählt worden. Geſetzt er wäre es geweſen, haben wir ihm etwa bleibende, nachhaltige Wirkungen auf die Philoſophie dieſer Zeit zuzuſchreiben? Und abermals geſetzt, wir hätten es, würden wir dies auf die Rechnung ſeines Nominalismus zu ſchreiben haben? Er ſelbſt thut es keinesweges. Als er ſich der Theologie zuwendete, ließ er den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus als eine Sache der philoſophiſchen Schule zurück. In ſeinen theologiſchen Schriften hat man vergeblich nach ſeinem Nominalismus geſucht. So ſtand dieſer Streit in dieſer Zeit als etwas Vereinzeltes da, nicht allein bei Abälard, ſondern auch bei Andern. Johannes von Salisbury, dem wir die ausführlichſten Nachrichten über die Nominaliſten und Realiſten dieſer Zeit verdanken, betrachtet ihre Streitigkeiten als eine Sache der dialektiſchen Schule, welche für Wiſſenſchaft und Leben unfruchtbar bleibe; er würde ihnen eine größere Wichtigkeit beigelegt haben, wenn ſie auch auf die Theologie ihren Einfluß ausgeübt hätten. Viele andere Theologen dieſer Zeit ſind gewiß eben ſo wie er durch die dialektiſche Schule hindurchgegangen und haben von jenen Streitigkeiten gehört; in ihren Schriften aber finden wir davon kaum eine Spur. Auch ſie müſſen dieſe Kämpfe der Dialektik nicht für ſehr wichtig gehalten haben. Ihre Bemühungen ſind hauptſächlich auf das theologiſche Syſtem gerichtet und zu dieſem Zwecke bedienen ſie ſich beſonders der Platoniſchen Philoſophie. Wenn auch die verſchiedenen Meinungen über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe auf dieſe Hauptaufgabe der Zeit einen Einfluß hätten ausüben können, ſo waren doch im 12. Jahrh. die Folgerungen noch nicht gezogen, durch welche dies hätte geſchehen können. Hieraus mag es auch abgeleitet werden, daß die lebhafte Theilnahme, welche jener Streit eine Zeit lang fand, doch am Ende des 12. Jahrh., alſo noch vor Ablauf der angenommenen Periode wieder ganz verſchwunden zu ſein ſcheint.

Es hat hiernach wohl kaum den Anſchein, als dürfte jene Meinung das Weſen der Abſchnitte, welche für die Philoſophie des Mittelalters zu ſetzen ſind, richtig bezeichnen. Doch bauen wir unſern Widerſpruch nicht allein auf die Betrachtung der äußern Form, in welcher der

Streit über die allgemeinen Begriffe auftrat. Wir ſehen dabei auch auf ſeine Wirkungen. Dieſe wurden erſt gegen das Ende des Mittelalters unzweideutig kund, und es wird niemand leugnen können, daß nun jener Streit zur Auflöſung der bisherigen Philoſophie führte. Sollte nun wohl, ſo müſſen wir uns fragen, das auflöſende Princip, welches in einer Zeit verborgen iſt, dazu geeignet ſein die weſentlichen Abſchnitte derſelben abzugeben? Wer dies behaupten wollte, der würde im Stillen oder offen die Überzeugung hegen müſſen, daß eben dieſe Zeit nur dadurch ihre weſentlichen Fortſchritte machte, daß ſie ſich ſelbſt auflöſte. Die weitere Folgerung, welche hieran anzuſchließen wäre, würde ſein, daß eine ſolche Zeit nur in einem durchaus irrigen Streben geweſen ſei. Wir wollen nicht unterſuchen, ob die Männer, welche für die Eintheilung der Philoſophie im Mittelalter ein ſolches Princip vorgeſchlagen haben, nicht im Stillen die Meinung hegten, die ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie ſei doch nur eine Art der Sophiſtik geweſen, aber auf etwas Ähnliches würde in der That ihr Vorſchlag folgerichtig durchgeführt hinauslaufen.

Es iſt wahr, die Wirkungen, welche das Auftreten des Nominalismus in der letzten Periode des Mittelalters hatte, zeigte er nicht, als er im 11. und 12. Jahrh. auftrat. Forſchen wir aber den Gründen nach, ſo ergiebt ſich nur noch ſtärker die Nothwendigkeit von dieſem Eintheilungsgrunde abzulaſſen. Iſt wohl das, was man Nominalismus nennt, im Mittelalter immer dasſelbe geblieben? Hat es nicht ſolche Abänderungen erfahren, welche ſein Weſen völlig umwandelten? Es ſcheint uns, daß der Nominalismus im 11. und 12. Jahrh. in der That etwas durchaus anderes war als der Nominalismus des 14. Jahrh. In jener Zeit beruhte er auf einer Schulſtreitigkeit über das, was man Ding nennen ſollte, erhoben über den Sprachgebrauch des Ariſtoteles, des Porphyrios und Boethius; wenn man auch einige weitere Folgerungen daran anſchloß, ſo gingen dieſe doch namentlich in die Fragen nicht ein, von welchen aus der Nominalismus des 14. Jahrh. ſich begründete. Dieſe betrafen die Wahrheit unſerer natürlichen Erkenntniſſe im Gegenſatz gegen die übernatürliche Offenbarung und die Gründe jener Erkenntniſſe, welche der Nominalismus, ſeiner Meinung nach dem Ariſtoteles folgend, allein in den Sinnen ſuchte. Mit einem Worte der Nominalismus des 14. Jahrh. iſt ſeinem Weſen nach Senſualismus; was man dagegen früher mit dieſem Namen bezeichnete, hat keine Ahndung von dieſer Richtung der Lehre. Soll man nun eine Eintheilung auf ein Princip gründen, welches nur dem Namen nach eins, der Sache nach aber zwei iſt?

Doch mehr als allen dieſen Gründen haben wir noch einem letzten Grunde zu vertrauen, der aus dem innerſten Weſen der mittelalterlichen Philoſophie geſchöpft iſt. Eine jede richtige Eintheilung muß ſich an den Begriff anſchließen, den ſie in ſeine Theile zerlegen ſoll. Wäre nun die Eintheilung, welche von dem Streite über die allgemeinen Begriffe hergenommen wird, die richtige für die Philoſophie des Mittelalters, ſo würden wir erwarten müſſen, daß dieſe Philoſophie weſentlich einen polemiſchen Charakter an ſich trüge. Dies können wir nicht zugeben. Als wir früher aus den allgemeinen Verhältniſſen des Mittelalters zu ermitteln ſuchten, welche Aufgabe die Philoſophie in ihm gehabt haben möchte, haben wir geſehen, daß dieſe Zeiten vielmehr einer dogmatiſchen Haltung der Philoſophie ſich zuwenden mußten. In dieſer Vorausſetzung wird uns die genauere Erforſchung ihrer Lehren nur beſtätigen können. Was von ihnen aus auf unſere gegenwärtige Denkweiſe übergegangen iſt, liegt faſt alles auf der Seite des theologiſchen Syſtems, welches ſie geſchaffen haben und deſſen Macht durch eine lange Reihe von Zeiten niemand ſich wird verhehlen können, ſollten auch viele geneigt ſein ſich ihr zu entziehen. Es entgeht uns nicht, daß eben von ſolchen unſern Behauptungen über Begriff und Bedeutung der mittelalterlichen Philoſophie wird widerſprochen werden; aber erſt dann würden wir uns von den Gründen der Gegner für überwunden erklären müſſen, wenn ſie uns den verborgenen Streit nachweiſen könnten, welcher den Fortſchritt dieſer Philoſophie geregelt und in beſtimmte Abſchnitte zerlegt hätte. Daß die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten dieſen nicht enthalten, ſcheinen die angeführten Gründe deutlich genug zu zeigen.

Mit Beſeitigung alſo dieſer vorgefaßten Meinung müſſen wir einen andern Eintheilungsgrund ſuchen. Wir werden ihn nur in dem Bemühn der Theologie finden können ihr Syſtem zu entwickeln. Dies konnte nur unter Begünſtigung der Zeiten geſchehen und anfangs waren dieſe Zeiten nicht ſehr günſtig. Aus einer rohen Unwiſſenheit mußte das wiſſenſchaftliche Leben ſich wieder hervorarbeiten. Aber ſo wie dies geſchieht, treten auch die

Verſuche hervor die Überbleibſel der alten Gelehrſamkeit zu ſammeln und, ſo gut es gehen wollte, in Zuſammenhang darzuſtellen. Es waren dies anfangs natürlicher Weiſe nur ſehr ſchwache, unſelbſtändige Verſuche, faſt nur in die Fußtapfen der Alten tretend. Um ſo mehr mußte dies der Fall ſein, als ihnen noch nicht gelungen war das Theologiſche von dem übrigen Inhalte der Philoſophie und von allerlei weltlichen Kenntniſſen abzuſondern. Der theologiſche Inhalt dieſer erſten Syſteme oder Encyklopädien des Mittelalters, wie man ſie in den Schriften über die Natur der Dinge oder über das Univerſum eines Iſidorus von Sevilla, eines Beda, eines Hrabanus Maurus finden kann, iſt auch verhältnißmäßig noch dürftig, in viel größerer Breite wird in ihnen abgehandelt, was man von der Erde und dem Weltgebäude wußte, wärend man noch nach der Weiſe der Kirchenväter ſeine theologiſchen Kenntniſſe in Erklärungen der heiligen Schrift und in polemiſchen Werken auszubreiten pflegte. Man wird bemerken können, daß dieſe Werke doch ſehr getreu die Natur ihrer Zeit darſtellen, deren wiſſenſchaftliche Bildung durchaus theologiſcher Art, deren Theologie aber doch noch keinesweges vom Weltlichen abgeſondert war, vielmehr ganz unter der Herſchaft des Staates ſtand. In jenen Werken wird man noch wenig eigenthümliche Kraft in der Durchführung philoſophiſcher Gedanken finden. Anders aber iſt es mit der Lehre des Johannes Scotus Erigena, welche man nicht wird anſtehn können als das ausführlichſte Zeugniß für die Philoſophie dieſes Zeitraums anzuſehn, unſtreitig einem der merkwürdigſten Verſuche das Ganze der chriſtlichen Lehre mit allen Überbleibſeln der alten Philoſophie in eine Überſicht zuſammenzufaſſen. Doch hatte dieſer Aufſchwung des wiſſenſchaftlichen Lebens im 8. und 9. Jahrh. keine ununterbrochene Folge. Wir haben ſchon früher die Gründe entwickelt, welche in der allgemeinen politiſch-kirchlichen Entwicklung des Mittelalters liegend das Fränkiſche Kaiſerthum nur als einen unreifen Verſuch erſcheinen laſſen das Ganze unſerer Romaniſch-Deutſchen Völker zu einem Gemeinweſen zuſammenzufaſſen. In einem ähnlichen Lichte erſcheinen uns auch die wiſſenſchaftlichen Erzeugniſſe, welche ihm zur Seite gehen. So wie Karl's des Großen Herſchaft ein Meteor iſt, welches nur ſchwach vorbereitet plötzlich aufblitzt und plötzlich wieder erliſcht, ſo iſt auch die Philoſophie des Johannes Scotus Erigena ein ſolches. In einem faſt myſtiſchen Glanze erſchienen beide den ſpätern Zeiten und ihre Nachwirkungen tauchen nur in einer dunkeln, aber mächtig ergreifenden Erinnerung zuweilen hervor. Wie die weltliche Herſchaft, welche hier mit der kirchlichen ſich verſchmolzen hatte, der ſpätern Zeit nur als eine unberechtigte Anmaßung hätte erſcheinen können, wenn ſie in ihrer wahren Natur erkannt worden wäre, wie ſie faſt als eine Wiederholung des Griechiſchen Kaiſerthums in ſeinen Verhältniſſen zur Kirche auftrat, ſo hatte auch die Lehre des Johannes eine halb ketzeriſche Faſſung, indem ſie, wenn auch in einem frommen Sinne, dennoch nicht ohne Gewaltſamkeit die Theologie mit der Philoſophie zu verſchmelzen und jene in einer allzufreien Auslegung dieſer zu unterwerfen ſuchte, und unverkennbar iſt in ihr die Hinneigung zu der Griechiſchen Lehrweiſe, welche von jetzt an der Römiſch-katholiſchen Chriſtenheit fremder werden mußte, da um dieſelbe Zeit Pabſtthum und Griechiſche Kirche unheilbar ſich entzweiten. Wenn wir daher durch die Verſchiedenheit dieſer und der folgenden philoſophiſchen Entwicklung uns gedrungen ſehen jener einen beſondern Abſchnitt zu widmen, ſo können wir doch in ihr kaum anders als nur ein Vorſpiel deſſen ſehen, was in dieſer in einem andern, dem Mittelalter entſprechendern Sinne fortgeſetzt werden ſollte.

Es iſt daher allerdings nicht leicht den erſten und den zweiten Abſchnitt der mittelalterlichen Philoſophie charakteriſtiſch zu unterſcheiden. Auch im zweiten Abſchnitt finden wir nur zerſtreute Verſuche ein Syſtem zu gewinnen und einen noch ſchwankenden Gang der Entwicklung, obwohl auch hier das Streben nach dem Syſtem ſich nicht verkennen läßt. Schon die erſte Erſcheinung, welche in dieſem Abſchnitte unſer Auge feſſelt, die Lehre des Anſelmus von Canterbury, dringt auf den ſtrengſten Zuſammenhang in der Form des Schluſſes, in welcher wir das ganze philoſophiſche Mittelalter ſich bewegen ſehen, ſie geht darauf aus den Mittelpunkt der Lehre feſtzuſtellen, den Begriff Gottes aus ſich zu rechtfertigen und macht wiederholte Verſuche von hieraus auch entlegnere Punkte der Lehre heranzuziehen. Dies Unternehmen iſt nicht ganz zur Ausführung gekommen, hat ſich aber doch Anerkennung gewonnen in allen folgenden Zeiten, und wenn es auch zuerſt in einem weniger ſtrengen Sinn von den Nachfolgern des Anſelmus fortgeſetzt wurde, ſo ſchließen ſich doch alle die Verſuche, welche von jetzt an ſich wiederholten, die Lehren der Kirche zu ſammeln und die verſchieden lautenden Ausſprüche der Autoritäten zuſammenzuſtellen und zu vereinigen an dasſelbe an; auch fehlt es keinesweges an ſolchen, welche hierin nach einer ſtrengen Methode verfahren möchten, vielmehr im Verlauf des 12. Jahrh. werden ſolche Verſuche immer bedeutender. Ihnen zur Seite gehen die Unterſuchungen über die Dialektik, welche nur vergeblich eine ſelbſtändige Bedeutung in dieſer Zeit in Anſpruch nehmen würden; ſie wurden für die Theologie unternommen und auf ſie angewendet; ſie ſollten die Fertigkeit in der Zuſammenſtellung der theologiſchen Lehren, in der Aufdeckung und Auflöſung ihrer ſcheinbaren Widerſprüche üben. Für dieſe Seite der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung ſind auch die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten von Erfolg geweſen, indem ſie zu feinerer Unterſcheidung in den Elementen der wiſſenſchaftlichen Formen aufforderten. Aber in der That fallen in dieſem Abſchnitte des Mittelalters die Unterſuchungen über die Form der Wiſſenſchaft und den Inhalt der Lehre noch ſehr auseinander und eben deswegen trägt alles, was im 11. und 12. Jahrh. von philoſophiſchen Lehren hervorgebracht wurde, nur den Charakter noch unreifer Verſuche an ſich. Hierzu mochte es auch beitragen, daß die Platoniſche Lehre, welche in den beiden erſten Abſchnitten der mittelalterlichen Philoſophie herſchte, der ſyſtematiſchen Behandlung der chriſtlichen Lehre, wie wir ſehen werden, nicht günſtig war.

Von dieſem Geſichtspunkte aus könnte man nun wohl ſich verſucht fühlen dieſe beiden Abſchnitte in eine Periode zuſammenzufaſſen, weil beide in ihrem Streben nach Syſtem doch nur in vereinzelten Verſuchen ſich bewegen. Doch wird jeder, welcher Sinn für geſchichtliche Verhältniſſe und für die Schicklichkeit ihrer Anordnung hat, von einer ſolchen Vereinigung ſich zurückgeſtoßen fühlen. Wir haben ſchon auseinandergeſetzt, wie der allgemeine Verlauf der Geſchichte das Karolingiſche Kaiſerthum durch einen ſehr bedeutenden Zeitraum von den Jahrhunderten abſondert, in welchen die päbſtliche Gewalt zur Herſchaft ſich erhob, und es wird niemand leugnen wollen, daß der erſte Abſchnitt der mittelalterlichen Philoſophie der Bildung jener, der zweite der Bildung dieſer Zeit entſpricht. Daher wird denn auch die Aufgabe nicht umgangen werden dürfen die Verſchiedenheit der beiden Arten der Philoſophie, welche in jenen beiden Zeiten herſchten, charakteriſtiſch zu beſtimmen. Hierzu weiſt uns auch die Vergleichung jener Perioden einen ſehr deutlichen Weg. Offenbar haben wir in der erſten dem Übergewichte nach nur Verſuche zu erwarten, welche die alte Bildung zu erhalten oder wiederherzuſtellen ſuchten, ſo wie das Karolingiſche Kaiſerthum ein ähnlicher Verſuch war der Geiſtlichkeit nur in ihrer Unterordnung unter der weltlichen Herſchaft eine höhere Geltung zu verſchaffen, wärend dagegen im 11. und 12. Jahrh. ganz andere Verſuche gemacht wurden, Verſuche einer fortſchreitenden Bewegung, welche eine durchaus neue Geſtalt der Welt und der Wiſſenſchaft herſtellen ſollten. Es verſteht ſich dabei, daß alle Beſtrebungen das Alte zu erhalten, oder gar es unter ſehr veränderten Bedingungen des Lebens wiederherzuſtellen nur zu Neuerungen führen können. Dies zeigt ſich im vorliegenden Falle ſehr augenſcheinlich darin, daß die Wiſſenſchaft, welche jetzt wiederhergeſtellt werden ſollte, eine Sammlung theils weltlicher Kenntniſſe, theils chriſtlich theologiſcher Lehren, doch früher niemals in einer ſolchen abgeſchloſſenen ſyſtematiſchen Geſtalt ſich gezeigt hatte, in welcher ſie jetzt ſich darzuſtellen verſuchte. Man wird zwei Arten dieſer neuen Hervorbringungen unterſcheiden können. Die eine erzeugte ſich wie mit Nothwendigkeit unter den gegebenen Verhältniſſen; die freie bewußte Thätigkeit hatte daran nur einen geringen Antheil. Aber indem das, was in früherer Zeit aus lebendiger Entwicklung und zum großen Theil in polemiſcher Haltung hervorgegangen war, nur als Ergebniß feſtgehalten wurde und auf eine kleinere Summe der Lehren zuſammenſchmolz, kam es unwillkürlich in eine feſtere Form und in einen gedrungenern Zuſammenhang, welcher das Anſehn eines Syſtems gewann. Die andere Art wurde mit größerm Bewußtſein betrieben; aber indem ſie alte Überlieferung und Neues, was den Stand der gegenwärtigen Dinge ausdrücken ſollte, mit einander zu vereinigen ſtrebte, kam es bei der großen Verſchiedenartigkeit beider Elemente nur zu einer phantaſtiſchen Verknüpfung des Syſtems. Die erſte Art bildet die größere Maſſe, die zweite aber pflegt die Aufmerkſamkeit mehr auf ſich zu ziehen; wir werden ſie beſonders in dem wunderſamen Syſteme des Johannes Scotus Erigena finden, in welchem ein phantaſtiſcher Trieb nach Geſtaltung die Lehre wie eine Dichtung emportreibt, wenig bekümmert um den geſchichtlich überlieferten Stoff, noch um die bedingenden Schranken der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Bildung, ſondern die Philoſophie frei wie ein Werk der Phantaſie treibend. Wie viel verſtändiger, wie viel beſonnener gehen die ſpätern Verſuche des 11. und 12. Jahrh. zu Werke. Ihre

Aufgabe ſtellen ſie ſich ſehr genau. Sie wiſſen, daß ſie von Autorität geleitet werden, daß ſie ihrer bedürfen; ſie wollen ſie aber auch begreifen. Zwar mögen ſie wohl die Furcht hegen, daß ſie die Lehren ihrer höchſten Autorität nicht völlig zu begreifen im Stande wären, wie ein noch ſchwacher Schüler mit ſtaunender Ehrfurcht ſeinen Lehrer für unerreichbar hält; aber ſie wollen ſich möglichſt bemühen, und wo es ihnen nicht gelingen ſollte, ſich beſcheiden und der Autorität ſich unterwerfen, ihrer Schwäche eingedenk. Alsdann aber ſind ſie darauf bedacht, wie ſie die Mittel zu ihrem Werke finden oder ſich bereiten können. Da bearbeiten ſie die Dialektik, welche ſie überliefert erhalten haben, mit einer unglaublichen Mühſamkeit. Und wenn ſie von dieſer Seite der wiſſenſchaftlichen Form ſich zu bemächtigen ſuchen, ſo ſorgen ſie auch nicht weniger für den Stoff ihrer Wiſſenſchaft; ſie ſammeln die Autoritäten, vergleichen ihre Ausſprüche mit einander und ſuchen ſie unter einander zu ſtimmen. Gewiß einen wohlüberlegenden Verſtand, welcher die beſchränkten Mittel ſeines Haushaltes zu benutzen verſteht, kann man dieſem Zeitalter nicht abſprechen.

Indem wir auf ſolche Weiſe den Unterſchied zwiſchen dem erſten und dem zweiten Zeitraum der mittelalterlichen Philoſophie faſſen, werden wir uns freilich eingeſtehn müſſen, daß darin nur ein ſtufenartiges Fortſchreiten in derſelben Richtung ausgedrückt iſt. In dem erſten Zeitraume iſt die Nachahmung des Alten noch vorherſchender, als im zweiten, wo man ſchon eine neue Geſtalt des Lebens auszubilden und in der Wiſſenſchaft abzubilden beginnt; in dem zweiten Zeitraume iſt die Herſchaft der geiſtlichen Gewalt in der Wiſſenſchaft ſchon entſchieden ausgeſprochen, wärend ſie in dem erſten Zeitraume von dem weltlichen Weſen noch weniger ſich losgeſagt hat. Dies iſt den Grundlagen unſerer Geſchichte gemäß. Nachdem unſere neuern Völker die Erbſchaft des Alterthums übernommen hatten, glaubten ſie anfangs auch die Formen ihres geiſtigen Lebens ohne weitere Auswahl auf ſich übertragen zu können; aber es zeigte ſich bald, daß nicht alle derſelben in gleicher Weiſe, nicht in gleicher Unmittelbarkeit herüber genommen werden konnten; da ſtellte ſich das theologiſche Element, als der Anfang eines neuen Lebens, immer mehr in den Vordergrund, wärend die weltlichen Elemente der alten Bildung noch ſpätere Zeiten zu ihrer Wiedererweckung zu erwarten hatten.

Wir haben bemerkt, daß in dem zweiten unſerer Zeiträume, die Mittel, welche zum Aufbau einer ſyſtematiſchen Theologie vorhanden waren, mit Sorgfalt benutzt wurden. Aber ſie waren allerdings noch zu beſchränkt um das, worauf es ankam, zu leiſten. Unſtreitig reichte die Syllogiſtik, welche für Dialektik galt, nicht dazu aus die ſchwierigſten Fragen einer ſehr feinen und überall auf Beweis dringenden Theologie zu bewältigen. Wir ſehen es an den Syſtemen, welche in dieſem Zeitraume ſehr reichlich verſucht wurden, welche aber alle theils ſehr locker, theils ſehr dürftig erſcheinen, ganz gegen den Geſchmack des Mittelalters, welcher die reichſte Fülle und die künſtlichſte Verknüpfung liebt. Die Übung im Schließen, welche man ſich erworben hatte, ſie erſchien wie eine fremde Zuthat, wenn ſie auf die poſitiven Lehren der Theologie angewendet wurde. Es mochte ein Gefül dieſer Verbindung fremdartiger Elemente ſein, was gegen eine ſolche Anwendung der Dialektik auf die Theologie noch immer einen lebhaften Widerſpruch aufkommen ließ. Noch fehlte es an einer Lehre über die menſchliche Erkenntniß und über die allgemeinen Begriffe der Wiſſenſchaft, welche der chriſtlichen Theologie paſſende Anknüpfungspunkte dargeboten hätte. Nach der Weiſe des Mittelalters mußte eine ſolche durch die Autorität des Alterthums unterſtützt werden, um eine allgemeine Anerkennung zu gewinnen. Zwar hatte man um dies Bedürfniß zu befriedigen die Platoniſche Philoſophie im 12. Jahrh. mehr im Einzelnen erforſcht und wiederum zur Bearbeitung der Theologie herbeigezogen; aber es iſt nur ein Vorurtheil, daß dieſe Philoſophie dem Chriſtenthum günſtig ſei; ihre Unzulänglichkeit für die Bedürfniſſe der Zeit zeigte ſich bald. Da zur günſtigen Stunde bot ſich die Autorität des Ariſtoteles und ſeiner Arabiſchen Commentatoren dar, um eine vollſtändigere Abhülfe zu bringen. Es iſt kein Wunder, daß ſie mit einer unwiderſtehlichen Begierde ergriffen wurde. Hiermit aber beginnt ein neues Zeitalter für die Philoſophie des Mittelalters.

Wenn wir in dasſelbe eintreten, werden wir nicht vermeiden können einen Blick auf die Arabiſche Philoſophie zu werfen, weil von ihr viele Gedanken und Unterſuchungen der Philoſophie im 13. Jahrh. angeregt wurden. Es bildet dies eine Einſchaltung in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, welche uns darthut, wie das Leben der chriſtlichen Völker von äußern Bedingungen abhängig iſt, wie es aber auch ſeine Fähigkeit bewieſen hat Fremdartiges in ſich aufzunehmen und ſeinem Charakter anzueignen. Leider iſt dieſe Arabiſche Philoſophie, ein nicht verächtlicher Theil der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, noch nicht ſo aufgehellt, wie man es von dem regen Geiſte unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung und von den Hülfsmitteln, welche wir beſitzen, erwarten könnte. Wir werden uns damit begnügen müſſen die Hauptzüge derſelben kenntlich zu machen.

Der Einfluß der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie auf die Theologie des 13. Jahrh. iſt unbeſtreitbar; aber zuweilen iſt er zu hoch, zuweilen zu niedrig angeſchlagen worden. Es iſt eine Übertreibung, wenn man meint, die Scholaſtiker hätten ihre Philoſophie aus dem Ariſtoteles oder aus den Arabiſchen Ariſtotelikern entnommen. Ein Blick in ihre Syſteme reicht hin um zu zeigen, wie himmelweit ſie von dieſen ihren Lehrern abſtehn. Es iſt aber auch nicht weniger übertrieben, wenn Andere behaupten, die wahre Ariſtoteliſche Philoſophie wäre den Scholaſtikern gar nicht bekannt geweſen, ſondern ſie hätten nur ein Schattenbild derſelben, theils von ihnen ſelbſt, theils von den Arabiſchen Auslegern entworfen, zum Gegenſtande ihrer blinden Verehrung gemacht. Die unmittelbarſten Zeugniſſe aus den Schriften der bedeutendſten Philoſophen des 13. Jahrh. beweiſen vielmehr, daß ſie im Ganzen die Lehre des Ariſtoteles recht gut kannten, davon meiſtens ſehr gut die Meinungen der Arabiſchen Ariſtoteliker zu unterſcheiden wußten und nicht minder der Verſchiedenheit ihrer chriſtlichen Philoſophie von den Lehren ihrer philoſophiſchen Autoritäten ſich bewußt waren. Es ſoll damit nicht geſagt ſein, daß nicht viele Misverſtändniſſe der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie mit untergelaufen wären; ſo etwas war unvermeidlich bei der Unlauterkeit der Quellen, aus welchen geſchöpft wurde, aus rohen Überſetzungen, von Männern verfaßt, denen wir unterſcheidende Einſicht in das Weſentliche und Unweſentliche nicht zutrauen können, welche nur als Mittelsmänner von den ſprachunkundigen Philoſophen gebraucht wurden. Daher hören wir auch im Mittelalter ſelbſt nicht ſelten über die Unzuverläſſigkeit der Überſetzer klagen und die, welche ſich ſorgfältiger zu unterrichten ſuchen, ſehen wir zu dem Hülfsmittel die Zuflucht nehmen durch Vergleichung verſchiedener Überſetzungen größere Gewißheit ſich zu ſchaffen. Daher konnte ſogar ein Rogerius Baco meinen, es würde beſſer ſein alle Schriften des Ariſtoteles zu verbrennen, weil die Beſchäftigung mit ihren unlösbaren Räthſeln nur die Zeit tödte und eine Quelle des Irrthums und der Unwiſſenheit würde 1). Aber dennoch gaben dieſe unvollkommenen Hülfsmittel den kunſtfertigen Händen, welche ſie zu gebrauchen wußten, eine meiſtens ſehr richtige Antwort auf die Fragen, welche ihnen vorgelegt wurden. Nur würde man eine ganz falſche Vorſtellung von den Häuptern dieſer theologiſchen Schule ſich machen, wenn man glaubte, ſie hätten an den Ariſtoteles und die Araber Fragen in der Abſicht geſtellt von ihnen die lautere Wahrheit zu erfahren. Ihr Hauptführer, was die Ergebniſſe der Lehre betrifft, war und blieb Auguſtinus. Was ſie beim Ariſtoteles ſuchten, das beſtand weſentlich in allgemeinen Grundſätzen der Wiſſen-

---

1) Jebb praef. ad op. maj. fol. 3 a.

ſchaft, welche auf die Theologie angewendet werden könnten, in einer Überſicht der weltlichen Dinge, in einer ſcharfſinnigen Unterſcheidung zwiſchen dem, was der Erſcheinung und was dem wahren Weſen der Dinge angehört. Alles dies eigneten ſie ſich nur unter der Vorausſetzung an, daß es den Lehren der Kirche nicht widerſpräche; wo ſie nicht durch Deutung nach der einen oder der andern Seite den Widerſpruch vermeiden konnten, da gaben ſie den Ariſtoteles auf. Noch weniger ſtanden ſie mit den Arabiſchen Ariſtotelikern in Einklang; bei ihnen ſuchten ſie nur eine Hülfe für das Verſtändniß des Ariſtoteles; dagegen boten die Lehren, welche jene entwickelt hatten, meiſtens nur eine Veranlaſſung zur Polemik dar. Man war alſo eben ſo weit davon entfernt dem Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ſklaviſch zu folgen, als aus ihren Schriften nur Misverſtändniſſe zu ſchöpfen. Was die Bekanntſchaft mit dieſer bisher verborgenen Philoſophie wirklich brachte, war die Anregung zu philoſophiſchen Unterſuchungen in einem weitern Kreiſe, die Gegeneinanderſtellung entgegengeſetzter Meinungen, welche die Grundſätze der Religion und der Wiſſenſchaft ſchärfer in das Auge faſſen ließ, die Einführung gewiſſer weitgreifender Unterſcheidungen, welche zur Löſung ſchwieriger Fragen die erwünſchteſte Hülfe leiſteten. Was ſich nun aus dieſen Elementen ergab, könnte man eher einen Eklekticismus als eine ſklaviſche Anhänglichkeit an frühere Lehren nennen, wenn es nicht vielmehr eine geiſtige Übung geweſen wäre, durch welche die wiſſenſchaftliche Forſchung eine hinlängliche Beweglichkeit und einen hinlänglichen Raum zur Bewegung gewinnen ſollte, um befähigt zu werden das Ganze der Kirchenlehre in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange zu erblicken.

Es iſt allerdings eine auffallende Erſcheinung, daß in die Entwicklung der chriſtlichen Dogmatik eine fremde Philoſophie, wenn auch nicht mit unbedingter Autorität ſich eindrängte. Doch war es nicht das erſtemal, daß ſo etwas ſich ereignete. Und wie es früher geweſen war, ſo war es auch wieder jetzt. Nur mit bedeutenden Abänderungen wurde die fremde Lehre der heimiſchen einverleibt. Wenn man es als Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie betrachtet, die Wahrheit aller frühern Lehren in ſich aufzunehmen und nach ihrer Weiſe zu verarbeiten, ſo könnte man ſagen, dieſes Geſchäft hätte ſich erſt jetzt ſeinen Hauptpunkten nach vollendet. Früher bei den Kirchenvätern waren es hauptſächlich die ſtoiſche und die Platoniſche Philoſophie geweſen, welche ihre Grundſätze zur Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit abgegeben hatten; nachher und auch ſchon bei den Kirchenvätern war auch die Ariſtoteliſche Philoſophie herbeigezogen worden, aber doch vorherſchend nur ihrer logiſchen Bedeutung nach; erſt jetzt wurde auch der Metaphyſik des Ariſtoteles ihre volle Würdigung zu Theil. Doch wir wollen dabei nicht verkennen, daß dies Geſchäft der Aneignung früherer Lehren eine faſt unendliche Aufgabe iſt, daß es nie vollſtändig vollzogen worden und daher noch manchmal unſere neuern Völker nach den Schriften der Alten greifen werden um daraus eine genauere Kenntniß ihrer Denkweiſen und für ſich ſelbſt Belehrung zu ſchöpfen. Hat doch auch das Mittelalter noch einmal Belehrung aus den Platoniſchen Schriften geſucht. Was aber beſonders uns bewegen muß auf die vorher angeführte Bemerkung keinen zu großen Werth zu legen, das iſt die Unregelmäßigkeit, in welcher die chriſtliche Philoſophie mit der alten ſich zu befreunden ſuchte. Zuerſt hatte ſie ſtoiſche, alsdann Platoniſche, zuletzt Ariſtoteliſche Lehren an ſich gezogen. Wir müſſen geſtehn hierin keinen Plan, keinen regelmäßigen Fortſchritt entdecken zu können. Einen Fortſchritt wird man nur im Allgemeinen darin gewahr werden, daß man durch die Erneuerung der Ariſtoteliſchen Lehre dem Alterthum und ſeiner Denkweiſe um einen Schritt näher getreten war, wie es um zwei Jahrhunderte ſpäter ſich zeigte, als aus der peripatetiſchen Schule des Mittelalters andere und reinere Peripatetiker hervorgingen. Um dieſen Fortſchritt jedoch war es dem 13. Jahrh. nicht zu thun, wie daraus deutlich wird, daß der Eifer für die Ariſtoteliſche Philoſophie, wie früher bemerkt wurde, die Bemühungen um das übrige Alterthum nicht förderte, ſondern in Vergeſſenheit brachte.

Wo uns die Aufdeckung innerer Gründe nicht gelingen will, ſehen wir uns genöthigt äußere Gründe zur Erklärung herbeizuziehn. Dieſe fließen für unſern Fall reichlicher. Schon in den letzten Zeiten der patriſtiſchen Philoſophie hatte die Ariſtoteliſche Philoſophie zum Theil durch ihre Phyſik, noch mehr durch ihre Vorzüge in formeller Rückſicht und in unmittelbar lehrhafter Haltung ein Übergewicht über die Platoniſche Lehre gewonnen. So kam ſie an die Araber, freilich nicht allein; die Platoniſche Lehre war mit ihr vermiſcht worden; auch die Platoniſchen Schriften hatte man in das Arabiſche überſetzt, auch ſie hatten ihre Erklärer unter den Arabern gefunden. Aber auch hier gewann die lehrhafte Haltung des Ariſtoteles der Platoniſchen Kunſt den Vorrang ab und es geſellte ſich dazu um denſelben Erfolg hervorzubringen die Richtung, welche von Anfang an die Arabiſche Philoſophie auf die Medicin und die Naturwiſſenſchaft genommen hatte. Hierin war die Hülfe, welche Platon leiſten konnte, gering, um ſo größer der Unterricht, welcher aus dem Ariſtoteles zu ziehen war. Als nun die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber eben in der Blüthe ihrer Entwicklung den Scholaſtikern mittheilte, was ſie beſaß, konnte es nicht anders geſchehn, als daß ſie auch ihre Verehrung für den Ariſtoteles auf dieſe übertrug.

Aber wir würden dieſen äußern Gründen zu viel Gewicht beilegen, wenn wir ihnen allein die Entſcheidung zuſchreiben wollten. Nicht aus einem unbeſtimmten Wiſſensdrange ging der Eifer für die Ariſtoteliſche Philoſophie im 13. Jahrh. hervor, ſondern es war ein ſehr beſtimmtes Bedürfniß, welches in ihr ſeine Befriedigung ſuchte. Wir haben es ſchon früher angedeutet. Man ſuchte ein Syſtem der Theologie, welches auf der einen Seite in Verbindung mit der weltlichen Wiſſenſchaft, auf der andern Seite in Gegenſatz gegen dieſelbe ſich darſtellen mußte, ſo wie dieſer Gegenſatz zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem überhaupt dieſe Zeit bewegte. Selbſt bei der einſeitigſten Richtung der theologiſchen Forſchung kann ſie die Grundlage einer weltlichen Wiſſenſchaft nicht entbehren und ihre Geſtalt wird ſich erſt dadurch in ſcharfen Umriſſen darſtellen laſſen, daß ſie gleichſam zu ihrem dunkeln Hintergrunde dasſelbe weltliche Wiſſen wählt, von welchem ſie ſich loslöſen möchte. Ein ſolches zu erzeugen iſt jedoch von der einſeitigen theologiſchen Richtung nicht zu verlangen, ſie würde ſonſt über, nicht in dem Gegenſatze ſtehen müſſen; daher kann ſie es nur von einem ſchon vorhandenen Syſteme borgen. So war es ſchon immer geweſen, ſeitdem die theologiſche Richtung vorgeherſcht hatte, ſo war es auch jetzt wieder. Aber die Ariſtoteliſch-Arabiſche Philoſophie bot hierzu nicht geringe Vortheile dar. Denn auf der einen Seite gab ſie eine vollſtändige Überſicht alles deſſen ab, was die weltliche Wiſſenſchaft auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte leiſten könnte, welche denn, wie es zu geſchehn pflegt, auch zur Abſchätzung ihrer Leiſtungen überhaupt gebraucht werden konnte, auf der andern Seite hatte ſie auch ſchon unter den Arabern gelernt, wie man vom philoſophiſchen Standpunkte aus dazu gelangen könnte die Möglichkeit und Nothwendigkeit göttlicher Eingebungen zu begreifen. So war ſie in aller Weiſe dazu paſſend nicht allein eine Grundlage ſondern auch eine Folie der Theologie abzugeben.

Faßt man das Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zur Ariſtoteliſch-Arabiſchen Lehre in dieſem Lichte auf, ſo wird man freilich das Vorurtheil ganz beſeitigen müſſen, als wären die Scholaſtiker von dieſer in einer ſklaviſchen Abhängigkeit geweſen. In der That kaum genug würde man ſich darüber wundern können, daß dieſer Irrthum ſo lange ſich erhalten habe, wenn man nicht wüßte, daß die Zeiten, welche ihm huldigten, von dem Sinne der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie eben ſo wenig als von der ſcholaſtiſchen Philoſophie verſtanden. Weit davon entfernt dem Ariſtoteles und den Arabern in allem beizuſtimmen, gebrauchten die Philoſophen des 13. Jahrh. nur einen Theil ihrer Sätze, um ſich in ihrer chriſtlichen Anſicht der Dinge feſter zu ſetzen, das Weſen ihrer Lehre zielte aber vielmehr darauf ab den Gegenſatz ihrer Denkweiſe gegen die Lehren der Heiden und Muhammedaner in das Licht zu ſtellen.

Man wird bemerken können, daß in den drei erſten Abſchnitten der mittelalterlichen Philoſophie eine fortſchreitende Steigerung der poſitiven Haltung der Theologie gegen die Philoſophie oder gegen die weltliche Erkenntniß ſtattgefunden hatte. In dem erſten Abſchnitte hatte man beide noch nicht ſtreng geſondert, ja das Weltliche hatte noch das Kirchliche beherſcht; im zweiten Abſchnitte hatte man den Grundſatz durchzuführen geſucht, daß die Philoſophie das zu begreifen habe, was durch kirchliche Autorität für den Glauben gegeben ſei, und das Begreifen durch die Philoſophie ſetzte man keinesweges als etwas Geringeres, als den Glauben; im dritten Abſchnitte dagegen ſuchte man zu zeigen, daß auf natürlichem Wege nicht alles begriffen werden könne, und was der Theologie allein vorbehalten wurde, das erſchien als der erhabenſte Preis für das menſchliche Streben. Dieſe Steigerung aber ſollte im vierten Abſchnitte noch weiter gehen. Das war dem allgemeinen Gange der geiſtlichen Dinge im Mittelalter gemäß. So wie die Hierarchie an ihrem Übermuthe zu Grunde ging, ſo war den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Theologie ein ähnlicher Fall bereitet.

Im 13. Jahrh. hatte man den natürlichen Kräften der Vernunft einen Kreis der Forſchung zugeſtanden, welchen ſie aufhellen, von welchem aus ſie ſogar eine Kenntniß Gottes und der überſinnlichen Dinge gewinnen könnten. Im 14. Jahrhunderte aber änderte ſich dieſe Anſicht der Dinge, ohne daß die einſeitig theologiſche Richtung in der Philoſophie um das Geringſte gewichen wäre. Den natürlichen Kräften der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit wollte man immer weniger zugeſtehn; den Widerſpruch zwiſchen dem, was die weltliche Erkenntniß ſetzen würde und was die Theologie lehre, fand man immer größer, um in einer ſtarren Einſeitigkeit die Lehren der Theologie zu behaupten, welche das Wunder als ein Unmögliches und Undenkbares zu glauben gebiete. Hiermit verfielen jene Syſteme mittelalterlicher Philoſophie, indem bei einer ſolchen Denkweiſe der Eifer für die Erforſchung deſſen, was die Vernunft lehren könne, erkalten mußte; wir treten damit in den vierten Abſchnitt unſerer Geſchichte ein, welcher den Verfall der bisherigen Philoſophie umfaßt.

An dieſe Umwandlung der Denkweiſe hatte der Nominalismus, wie er von Wilhelm Durand von St. Pourçain und von Wilhelm von Occam zu Anfange des 14. Jahrh. gelehrt wurde, den größeſten Antheil. Erſt in dieſer Zeit beginnt die Epoche machende Bedeutung des Nominalismus. Früher war das, was man mit dieſem Namen bezeichnete, ein Spiel der dialektiſch ſich übenden Schule geweſen, jetzt erſt war er zur Erkenntniß ſeiner Grundſätze, ſeiner Bedeutung für die Wiſſenſchaft gelangt und zog nun mit einem furchtbaren Ernſt ſeine Folgerungen. Man hat bisher ſelten die rechte Meinung dieſer Lehre im Auge gehabt, welches Entſchuldigung findet, weil die verworrenen Streitigkeiten zwiſchen Realiſten und Nominaliſten im Mittelalter das Verſtändniß ſehr erſchwert haben. Doch hat hierzu auch beigetragen, daß man die Nominaliſten des 11. und 12. Jahrh. mit denen, welche im 14. und 15. Jahrh. denſelben Namen führten, unter einen Begriff zuſammenzwingen wollte. Im Allgemeinen freilich war die Frage zwiſchen beiden Parteien in beiden Zeiträumen dieſelbe, ob die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen wahre Dinge, Schöpfungen der Natur, oder ob ſie nur Worte, Werke der Kunſt oder menſchlicher Bezeichnung wären. Bei dem Streit hierüber wurden abſtracte und concrete Begriffe allgemeiner Bedeutung meiſtens zu großer Verwirrung untereinandergeworfen; doch blieb den Realiſten vom Auguſtinus her 1) ein Bewußtſein davon, daß es ſich hauptſächlich um die Begriffe der natürlichen Arten und Gattungen der Dinge handle. Über die allgemeinſten Begriffe der Welt und Gottes war dabei kein Streit und die Realität beider wurde allgemein anerkannt; eben ſo wenig griffen die Nominaliſten die Realität der individuellen Begriffe an; es handelte ſich alſo nur um die Wahrheit der Mittelbegriffe. Man wird nun wohl begreifen, daß die Bedeutung dieſer Streitfrage für die Theologie nicht ohne Weiteres einleuchtet. Am nächſten, könnte man glauben, würde die Anwendung auf die Lehre von der Erbſünde gelegen haben; aber eben dieſe kam dabei gar nicht in Frage. Daher wird man ſich auch nicht darüber wundern können, daß eine Anwendung der Streitigkeiten zwiſchen Nomina-

---

1) Vergl. Geſch. d. chriſtl. Phil. II. S. 313 Anm. Die hier angeführte Stelle de div. quaest. 83 qu. 26, 2 iſt eine Hauptautorität der Realiſten.

liſten und Realiſten auf die Lehren der Theologie im 11. und 12. Jahrh. entweder gar nicht oder doch nur ganz beiläufig vorkommt. Freilich hat man den Tritheismus des Roſcelin auf ſeinen Nominalismus geſchoben, aber auch den Sabellianismus des Abälard, wie man die Sache gewöhnlich anſieht, hat man derſelben Quelle Schuld geben wollen. So ſollen entgegengeſetzte Irthümer aus derſelben verhaßten Lehre hervorgegangen ſein. In der That an beiden iſt ſie unſchuldig, weil Nominalismus und Realismus mit dem Begriffe Gottes es gar nicht zu thun hatten. Aber allerdings ließen ſich Folgerungen aus dem Realismus ziehen, welche der Allmacht Gottes gefährlich ſcheinen konnten. Die allgemeinen Begriffe konnten als Geſetze betrachtet werden, an welchen die Wirkſamkeit Gottes in der Welt gebunden wäre. Von dieſer Seite griffen jene Lehre die Nominaliſten des 14. Jahrh. an. Wilhelm von Occam beſonders gebrauchte den Nominalismus zur Vertheidigung einer geſetzloſen Allmacht Gottes in ſeinem Schalten über die Welt. Hiermit erſt begann ſeine Bedeutung für die Theologie ſich zu entfalten.

Dieſe Wendung der Lehre hängt jedoch mit einer allgemeinern Richtung in der Entwicklung der Wiſſenſchaft zuſammen. Troz dem Anſehn, in welchem Ariſtoteles ſtand, hatte die theologiſche Lehre, auf übernatürliche Offenbarung ſich berufend, eine immer ſtärkere Geltung gewonnen und die natürliche Erkenntniß mehr und mehr herabgeſetzt. Dieſer Richtung der Zeit hatte ſogar die Ariſtoteliſche Lehre dienen müſſen. Alles, was in ihr den Empirismus zu begünſtigen ſchien, konnte auch dazu benutzt werden die natürliche Erkenntniß nur als ein

Wiſſen von den Erſcheinungen zu ſchildern, welches dem tiefern Streben der Vernunft nach Erkenntniß der überſinnlichen Gründe nicht genügen könnte. Aber eben dies war das Beſtreben des Nominalismus, welcher im 14. Jahrh. ſich erhob, zu zeigen, daß alles unſer natürliches Erkennen nur auf Erfahrung von den ſinnlichen Dingen hinauslaufe. Er iſt hierin, wie es oft an den Lehren des Empirismus oder Senſualismus ſich gezeigt hat, dem Skepticismus ſehr nahe verwandt, indem er nur ein Erkennen der Erſcheinung, nicht aber der Wahrheit den natürlichen Kräften der Vernunft zugeſteht. Da war es beſonders eine Stelle des Ariſtoteles, an welche dieſer ſenſualiſtiſche Nominalismus ſich anſchließend ſeine ſkeptiſche Natur offenbarte. Ariſtoteles hatte gelehrt, nicht der Stein, ſondern nur die Form des Steines ſei in der erkennenden Seele; unter dieſer Form verſtand man ein Bild von einer unbeſtimmten, ja unbeſtimmbaren Ähnlichkeit mit der Sache und hielt ſich nun für berechtigt alle Wahrheit der ſinnlichen und weltlichen Erkenntniß nur in einer unbeſtimmten Beziehung zwiſchen der erkennenden Seele und dem erkannten Gegenſtande zu ſetzen, weil was im körperlichen Gegenſtande ſei, doch nimmermehr in dem geiſtigen Verſtande ſein könne. Die Kluft zwiſchen dem Denken und dem Sein der Dinge ſchien unüberſteiglich. Hierin viel mehr, als in der Behauptung, daß die allgemeinen Begriffe keine Dinge bezeichneten, beruht das Weſen des Nominalismus am Ausgange des Mittelalters. Daß der Streit gegen die allgemeinen Begriffe in dieſe ſenſualiſtiſche Betrachtungsweiſe der natürlichen Erkenntniſſe hineingezogen wurde, kann nur als ein Nebenpunkt angeſehn werden. Es geſchah dies, weil er ſich dazu benutzen ließ die natürliche Erkenntniß des Menſchen als eine ſolche darzuſtellen, welche nur in leeren Begriffen und Namen ſich bewege, aber nichts den Dingen Entſprechendes zur Einſicht bringe. Man ſchnitt dadurch die Anſicht ab, daß wir in unſerer denkenden Seele die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes, welche das Weſen der geſchaffenen Dinge wären, nachzudenken vermöchten. Und von dieſer Seite betrachtet wird man denn auch begreifen, wie Wilhelm von Occam gegen die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ſtreiten konnte, um dagegen die Allmacht Gottes zu vertheidigen, als wenn dieſe durch ſolche Begriffe, ihre Gedanken, die als Geſetze der Natur betrachtet werden könnten, geſchmälert werden müßte.

Dieſer ſkeptiſche Nominalismus konnte nur zerrüttend in die bisherige Richtung der Wiſſenſchaft eingreifen. In der That wurde der Gegenſatz zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß, auf welchem man früher gefußt hatte, durch ihn wieder aufgehoben, indem er auf der Seite der natürlichen Erkenntniß eigentlich nichts zurückließ. Man könnte allerdings wohl annehmen, daß die Richtung, welche er einſchlug, indem er auf die ſinnliche Grundlage unſerer Erkenntniß, auf die Nothwendigkeit der Erfahrung für alles unſer Denken aufmerkſam machte, eine heilſame Wirkung auf die Wiſſenſchaft des Mittelalters hätte ausüben müſſen; denn vor der Neigung zu leeren Abſtractionen wurde dadurch unſtreitig gewarnt und man hätte glauben ſollen, daß dies ein heilſames Gegengewicht gegen die Einſeitigkeit des Mittelalters, welches Geſchichte der Natur und des Menſchen nur zu ſehr vernachläſſigt hatte, hätte abgeben müſſen. Auch wollen wir nicht leugnen, daß der Nominalismus hierauf einen Einfluß ausgeübt hat, und wir ſehen daher auch faſt alle die Spätern, welche um die ſogenannte Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ſich verdient gemacht haben, im Gefolge der Nominaliſten, ja man kann die Nominaliſten als die Vorläufer eines Campanella, eines Bacon, eines Locke anſehn. Aber das müſſen wir beſtreiten, daß eine ſolche günſtige Einwirkung auf den Gang der weltlichen Wiſſenſchaften in dem Geſichtskreiſe der Nominaliſten lag; ſie beabſichtigten nur dadurch, daß ſie die natürliche Erkenntniß auf die Erfahrung beſchränken wollten, ihre völlige Nichtigkeit darzuthun. So weit waren ſie ſich ihres Beſtrebens wohl bewußt, aber ſie wußten nicht, daß ſie, indem ſie die weltliche Erkenntniß auf nichts herabſetzten, auch der geiſtlichen Erkenntniß ihre Folie und ihre bevorzugte Stellung raubten. Es war dies eine Steigerung der geiſtlichen Anſprüche bis zu der Grenze, wo ſie ihren eigenen Boden untergraben und nothwendig den ſiegreichen Widerſpruch gegen ſich herausfordern.

Wir müſſen hierbei einer ſehr verbreiteten Meinung über die Nominaliſten widerſprechen. Sie ſind in der neuern Zeit in den Ruf gekommen, daß ſie die freiſinnige Partei im Mittelalter vertreten hätten [1]). Wir wollen nicht ſagen, daß ſie nicht freiſinnig in einem gewiſſen Sinn geweſen wären; wenn Freiſinnigkeit darin beſteht für die Freiheit des perſönlichen Rechts und der perſönlichen Meinung Gut und Blut daranzuſetzen, ſo fehlte dieſer Muth ihnen nicht, eben ſo wenig aber auch den Realiſten und dem Mittelalter im Allgemeinen genommen. Aber freiſinnig waren ſie nicht in dem Sinne, daß ſie den herſchenden Autoritäten in der Theologie ſich irgend hätten entziehen wollen. Vielmehr gehörte Wilhelm von Occam nur zu jenen rauhen Franciskanern, welche das weltlich gewordene Pabſtthum nur deswegen beſtritten, weil es die geiſtliche Macht nicht würdig zu vertreten ſchien, und bei ſeinen Angriffen gegen den Pabſt iſt er der ſtarrſte Vertheidiger einer Theologie, welche die weltliche Wiſſenſchaft verachtet. In der That wurde durch dieſe Nominaliſten der völlige Bruch zwiſchen Theologie und zwiſchen Philoſophie eingeleitet, welchen wir für keine von beiden Wiſſenſchaften für vortheilhaft anſehen können. Nach ihren ſkeptiſchen Lehren konnte nicht mehr davon die Rede ſein, daß man die Lehren der Theologie durch das Nachdenken der Vernunft zu begreifen hätte; die Aufgabe der Philoſophie wurde nun darauf beſchränkt die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der theologiſchen Wahrheit darzuthun und die Lehren der theologiſchen Autoritäten unter einander ſyllogiſtiſch zu verknüpfen. Das erſte Geſchäft führte nur zu einer Polemik gegen jede weiter

---

[1]) Beſonders Abälard und Wilhelm von Occam ſind als Beiſpiele angeführt worden. Von dem erſtern rede ich hier nicht, da es gänzlich unpaſſend ſcheint die Nominaliſten des 12. und die Nominaliſten des 14. Jahrh. unter einen Geſichtspunkt zu brin-

---

gen. Nur beiläufig will ich ſagen, daß Abälard mir weniger freiſinnig als unbeſonnen erſcheint und daß er den Nominaliſten nicht zugezählt werden kann.

ſtrebende Philoſophie, und löſte das bisherige ſyſtematiſche Beſtreben auf, das andere trennte die Theologie immer entſchiedener von der Philoſophie und erſt hierdurch iſt die Theologie zu der rein poſitiven Wiſſenſchaft geworden, welche ſie zu ſein lange behauptet hat. Wenn wir bemerken, wie dieſer Nominalismus in die Ausbildung der proteſtantiſchen Dogmatik eingriff, ſo können wir ihm freilich einen bedeutenden Einfluß auf die Folgezeit nicht abſprechen; aber günſtig war dieſer Einfluß nicht; er hat nur dahin gewirkt, daß man beim Glauben an die Ausſprüche der Autorität feſthielt, ohne die Gründe derſelben begreifen zu wollen.

Wir haben ſchon oben erwähnt, daß mit dem Nominalismus auch der Myſticismus in dieſem Zeitalter ſich wieder erhob und zum Verfall der Philoſophie beitrug. Dieſe Erſcheinung iſt ſehr weit verzweigt; ſie ſteht, wie ſchon bemerkt worden, mit der Verbreitung des Nachdenkens über geiſtliche Dinge unter dem Volke und mit der praktiſchen Richtung, welche es dadurch nehmen mußte, im engſten Zuſammenhange. Wie hierdurch eine neue Entwicklung des religiöſen Lebens eingeleitet wurde, berührt uns hier nicht; denn für die Philoſophie ſollte auch dieſe unmittelbar nur wenige Anregungen abgeben, weil ſie mit andern Richtungen der Zeit nur die Abſonderung der Theologie von der Philoſophie betrieb. Was von dieſem Myſticismus gewollt wurde, hängt mit dem Nominalismus weſentlich nicht zuſammen. Sehen wir dagegen auf die Weiſe, wie jetzt von neuem der Myſticismus in die herſchende Philoſophie eingriff, ſo werden wir eine Verwandtſchaft deſſelben mit dem

Nominalismus nicht verkennen dürfen. Es iſt beſonders Johannes von Gerſon, welcher in dieſer Beziehung unſere Augen auf ſich richten muß. In ihm ſpricht ſich unverkennbar der Überdruß aus, welchen die Schulſtreitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten hatten erregen müſſen. Er möchte einen Vergleich zwiſchen ihnen vorſchlagen; aber merkwürdig iſt es, daß er, welcher doch nach den Grundlagen ſeines Myſticismus den Realiſten, den Mönchen von St. Victor, dem Bonaventura, anzuhängen ſchien, in ſeinem Vergleiche den Nominalismus offenbar begünſtigt. Eben dies kann als ein Zeichen des Sieges angeſehn werden, welchen der Nominalismus über den Realismus in der allgemeinen Meinung davon getragen hatte. Es war jedoch ein Sieg, welcher Freund und Feind vernichtete. Die Leichtigkeit, mit welcher Johannes von Gerſon auch mit den Realiſten ſich abfinden zu können glaubte, beweiſt deutlich, wie wenig Werth jetzt auf die eine und auf die andere Lehre gelegt wurde. Man betrachtete beide als Streitpunkte der Schule, welche auf Misverſtändniſſen über Worte beruhend für das Weſen der Sache wenig oder nichts austrügen. Die wahre Bedeutung des Streits war in Vergeſſenheit gerathen. — Oder war es wirklich ſo? Wer das Weſen der Sache im Auge hat, wird damit nicht übereinſtimmen können. Vielmehr jetzt hatte man erſt den Punkt in Frage gezogen, auf welchem das ganze Beſtreben einer philoſophiſchen Theologie beruhn mußte. Dieſen Punkt hatten die Realiſten mehr vorausgeſetzt, als bewieſen, indem ſie zeigen wollten, daß Theologie und Philoſophie ineinander eingreifen müßten, weil die allgemeinen Begriffe unſerer Vernunft, Geſetze und Offenbarungen Gottes, der Wahrheit der Dinge entſprächen; die Nominaliſten dagegen hatten dieſen Zuſammenhang menſchlicher und göttlicher Wiſſenſchaft zerriſſen, um allein der Theologie die Erkenntniß der Wahrheit zuzuwenden. Das Syſtem der Theologie, welches von den Realiſten mit Hülfe jener Verſtandesbegriffe, jener weltlichen Wiſſenſchaft entworfen worden war, hatten ſie ſchon ausgebildet vorgefunden; ſie glaubten es nur als einen Ausfluß der Offenbarung gebrauchen zu können, nichts weiter als die ſyllogiſtiſche Verknüpfung der Gedanken zu ſeiner Ausbildung verwendend. Daß ſie hierdurch das Leben der bisherigen Theologie abſchnitten, mochte ihnen verborgen bleiben. Wer jedoch mehr als eine ſtarre und in ihrem Inhalte abgeſchloſſene Lehre in der Theologie ſucht, konnte in dieſer Weiſe ſich nicht befriedigt finden. Hiervon legten die Myſtiker am Ausgange des Mittelalters ein Zeugniß ab, welche nur eine andere Quelle einer lebendigen Theologie in den Erfahrungen des frommen Gemüths aufſuchten, aber auch zugleich, indem ſie von der Lehre der Realiſten ſich abwendeten, jener philoſophiſchen Theologie, welche die Forſchungen des Mittelalters beſchäftigt hatte, ihren lebendigen Antheil entzogen.

Dies ſind die Abſchnitte, in welchen die Philoſophie des Mittelalters ihren Verlauf gehabt hat. Eine ſehr regelmäßige, ſtetig fortſchreitende Entwicklung finden wir in ihnen freilich nicht; ſie ſind vielmehr zum Theil durch Unterbrechungen, zum Theil durch zufällige Einwirkungen bedingt; aber es würde auch der Natur dieſer Zeiträume nur Gewalt anthun, wenn man ihnen eine freie und ungeſtörte Bewegung der Wiſſenſchaft leihen wollte, wärend alles, was wir von ihnen wiſſen, laut ausſpricht, daß ſie von Autoritäten abhängig, durch den Kampf der weltlichen und geiſtlichen Macht beſtimmt im wiſſenſchaftlichen Leben viele äußere Einwirkungen erfahren mußten. An ſolchen Erſcheinungen muß es uns anſchaulich werden, daß die Wiſſenſchaft nicht das einzige Erzeugniß und der einzige Zweck des vernünftigen Lebens iſt, welcher alles beherſchen und den Gang der Geſchichte leiten könnte. Es muß uns bei Betrachtung ſolcher Erſcheinungen genügen, wenn wir zu erkennen im Stande ſind, daß die Wiſſenſchaft doch eben ſo wenig wie ein geduldiger Sklav nur dem politiſchen oder kirchlichen oder ſonſt andern Bewegungen des Lebens folgt, ſondern ein eigenes Geſetz in ſich trägt, welches bedingend wie bedingt in andere Entwicklungen der vernünftigen Gemeinſchaft eingreift. Und von dieſer Art iſt auch der Gang der Philoſophie im Mittelalter. Schon im erſten Abſchnitte ſehen wir, wie ſie die Trümmer der alten Wiſſenſchaft ſich anzueignen ſucht, ihrer Faſſungskraft, ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe gemäß, wie ſie Verſuche macht ſich zu einem Ganzen zu geſtalten, noch unſicher, noch nicht genug unterſcheidend, was den neuen Zuſtänden paſſen möchte und was nicht, nur in unbewußtem Umhertappen oder in einem phantaſtiſchen Fluge der Gedanken Weltliches und Geiſtliches unter einander werfend. Dieſe Verſuche erweiſen ſich jedoch als unreif und voreilig; eine lange Unterbrechung des Fortſchritts, nach welcher ſie keineswegs in demſelben Sinne wieder aufgenommen werden, zeigt, daß den neuern Völkern ein weniger dichteriſcher, ein mehr verſtändiger Gang in der Wiſſenſchaft Noth that. Dieſer wird nun im zweiten Abſchnitte eingeſchlagen, auch nur in Verſuchen, die aber ſogleich darauf ausgehen, durch eine ruhig fortſchreitende Folgerung die Lehren der Kirche zu begründen und zu einem Syſteme zuſammenzufaſſen. Man iſt jedoch jetzt noch mit Vorbereitungen hierzu beſchäftigt; man zieht die Platoniſche Philoſophie herbei, über deren Verſtändniß und Anwendung auf die Theologie ſehr verſchiedene Meinungen ſich bilden, man ſammelt die Lehren und übt ſich darin der Grundſätze der Dialektik und ihrer Anwendung auf die Theologie mächtig zu werden. Der allmälige Fortſchritt in dieſen Beſtrebungen iſt nicht zu verkennen; aber noch fehlt es an einer genauern Überſicht über die weltliche Wiſſenſchaft und deren Grundſätze, um ihr Verhältniß zur Theologie ermeſſen zu können, an den feinen Unterſcheidungen, durch deren Anwendung die Schwierigkeiten, welche in der ſyſtematiſchen Darſtellung der Theologie ſich gezeigt hatten, überwunden werden könnten. Hierzu bietet nun im 13. Jahrh. die Ariſtoteliſch-Arabiſche Philoſophie die Hand. Es beginnt damit der dritte Abſchnitt der Philoſophie im Mittelalter, welcher die großen Syſteme hervorbringt, dazu beſtimmt alles zuſammenzufaſſen, was dieſes Zeitalter an wiſſenſchaftlicher Einſicht erzeugen konnte, und den Gegenſatz weltlicher und geiſtlicher Erkenntniß ſo viel als möglich zu ergründen. Dieſen Gegenſatz zu überwinden war dem Mittelalter nicht beſtimmt; der theologiſchen Forſchung einſeitig hingegeben konnte es die weltliche Lehre, welche es ergriff, nur nach ihrer theologiſchen Bedeutung ſich aneignen, ſo daß auch die

Forſchungen über die Natur, welche Ariſtoteles und die Araber angeregt hatten, bald wieder verkümmerten. Die weltliche Wiſſenſchaft, welche die Führer dieſer Zeit ergriffen, wurde von ihnen nicht wegen ihrer ſelbſt, aus einem reinen und ſelbſtändigen Antheil an der Sache getrieben, ſondern diente der Theologie zu dem nothwendigen Gegenſatz, ohne welchen ihre Vorzüge, ihr Vorrang vor aller andern Erkenntniß nicht einleuchten konnte. Ein Miskennen deſſen, ja ein Mistrauen gegen das, was der weltlichen Forſchung zu leiſten vergönnt iſt, war dabei unausbleiblich. Einmal in dieſe Bahn eingeſchritten konnte man nicht ſtillſtehn ohne ſie durchlaufen zu haben. Daher ergab ſich denn auch bald eine Lehre, welche die weltliche Wiſſenſchaft auf das Geringſte herabſetzte, ihr kaum oder gar nicht die Würde einer Wiſſenſchaft zugeſtand. Hiermit beginnt der vierte Abſchnitt unſerer Geſchichte, in welchem der ſkeptiſche Nominalismus ſein Haupt erhob, das natürliche Erkennen nur auf eine unbeſtimmte Beziehung zu ſeinem Gegenſtande zurückführen wollte, die allgemeinen Geſetze, welche es darſtellen möchte, für leere Bilder unſerer Vorſtellung erklärte und dagegen nur bemüht war die Lehren einer poſitiven Offenbarung in der ſtrengſten Faſſung kirchlicher Autorität der weltlichen Wiſſenſchaft entgegenzuſtellen. Dieſe Steigerung des herſchenden Gegenſatzes, auf die Vernichtung ſeines einen Gliedes ausgehend, mußte zur Auflöſung dieſer Art der Philoſophie ausſchlagen, wie denn auch bald Bewegungen von verſchiedenen Seiten her gegen ſie ſich erhoben. Denn je allgemeiner jetzt das Bedürfniß des geſammten Volkes an der Wiſſenſchaft Theil zu haben ſich fühlbar machte, um ſo weniger konnten die Anſprüche des Klerus in ſeiner Theologie die einzige wahre Wiſſenſchaft zu beſitzen gegen das Emporkommen der weltlichen Erkenntniß ſich behaupten, und indem auch im Volke das Beſtreben nach einer lebendigern Religion ſich regte, als die war, welche vom abgeſchloſſenen Syſtem kirchlicher Autoritäten geboten wurde, mußte man gegen eine Theologie ſich empören, welche von der Gemeinſchaft mit dem weltlichen Leben des Geiſtes ſich losgeſagt hatte. Hiermit ſind die philoſophiſchen Bewegungen des Mittelalters geſchloſſen und es beginnt nun eine neue Zeit.

Neuntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Erſter Abſchnitt.

Übergang der alten Philoſophie zu den neuern Völkern.

Erſtes Kapitel.

Die Philoſophie im Mittelalter noch vorherſchend als Überlieferung.

1. Iſidorus von Hiſpalis.

Wenn wir die wiſſenſchaftliche Literatur der neuern Völker bis zu ihren erſten Anfängen verfolgen, ſo könnten wir zuerſt einige Spuren der philoſophiſchen Forſchung in Spanien zu finden hoffen. Unter den Weſtgothen, welche hier zur Herſchaft gekommen waren, hatten ſich gegen das Ende des 6. Jahrh. die Streitigkeiten zwiſchen Arianern und Orthodoxen erneuert. Zu den einflußreichſten Stützen der leztern gehörte der Biſchof Leander von Hiſpalis (Sevilla), ein Gothe, Verfaſſer mehrerer Schriften zur Vertheidigung ſeiner Lehre, welche bald einen allgemeinen Sieg davontrug. Mit dem Übertritt der Gothen zum orthodoxen Glauben ſcheint auch die kirchliche Literatur einen neuen Schwung unter ihnen gewonnen zu haben. Ein jüngerer Bruder des Biſchofs Leander, von ihm gebildet und ſein Nachfolger im Bisthum, Iſidorus von Hiſpalis, welcher 636 ſtarb, glänzt vor allen ſeinen Zeitgenoſſen durch fromme Gelehrſamkeit. Seine

Werke machen, daß wir ſeinen Fleiß bewundern müſſen. Zwar nicht alles, was die frühere Zeit gebracht hatte, wußte er zu umfaſſen, vielmehr in einem eiferſüchtigen Glauben verſchloß er ſich den Reizen der Dichtkunſt, welche nur die Begierden entflamme 1), und ſcheute die weltliche Wiſſenſchaft, welche nur durch ſchöne Worte glänzen wolle, und ihren Hochmuth verrathe. Nicht Worte, ſondern die Wahrheit ſollten wir lieben; die weltlichen Lehren könnten uns nichts helfen, wenn wir in göttlicher Erkenntniß leer blieben 2). Doch übt die alte Gelehrſamkeit einen nicht geringen Einfluß auf ihn aus; auch die Lehren der Dichter, der Geſchichtſchreiber und Philoſophen des Alterthums verſchmäht er nicht, wenn ſie ſeiner Sache paſſen. Ein großer und nicht der am wenigſten wirkſame Theil ſeiner Werke iſt grammatiſchen Unterſuchungen gewidmet; er nimmt auch beſonders die Grammatik aus, wenn er die weltlichen Wiſſenſchaften herabſetzt; ſie kann zum wahren Leben dienen, wenn ſie zum Beſſern gebraucht wird 3). Seine Unterſuchungen über die Sprache ſind freilich nicht in einem großartigen Sinne gedacht. Beim Verfall der alten Sprache liegt es ihm nur am Herzen den eigenthümlichen Sinn der Worte zu bewahren, auf welchen die Alten geachtet hätten; doch werden auch hier die Dichter beſchuldigt, welche vom Versmaße gedrängt die Eigenthümlichkeit der Ausdrücke

---

1) Sent. III. c. 13, 1 ed. Areval.

2) Ib. 2; 8.

3) Ib. 11. In der Eintheilung der Wiſſenſchaften, welche an das Trivium und Quadrivium erinnert, lib. different. II, 39, zählt er die Grammatik nicht mit auf.

verwiſcht und die Gewohnheit verdorben hätten [1]. Auch in dieſen Unterſuchungen ſtehen die kirchlichen Zwecke voran; den Gebrauch der Kirchenſprache feſtzuſetzen iſt ſein erſtes Beſtreben. Dennoch ſeine etymologiſchen Forſchungen, wenn auch an ſich wenig bedeutend und nur den Schatz alter Gelehrſamkeit im Gedächtniß erhaltend, haben ſpätern philoſophiſchen Unterſuchungen, welche immer gern an die urſprüngliche Bedeutung der Worte ſich angelehnt haben, eine willkommene Anregung gegeben und viele Gedanken früherer Zeit im Umlauf erhalten.

An ſeine Unterſcheidungen der Worte ſchließen ſich Unterſcheidungen der Sachen an [2]. Wenn wir in dieſe hineinſehen, ſo bemerken wir bald, daß er auch hierin nur Sammler iſt. Nicht anders iſt es mit ſeinen Büchern der Sentenzen, welche ein Vorbild für ſpätere Zeiten geweſen und von ihnen mit Zuſätzen vermehrt worden ſind, ungefär wie es ſeiner Sammlung der Decretalen geſchehen iſt; faſt auf jedem Schritt, bei jedem Spruche kann man ihm nachweiſen, woher er den Gedanken oder die Worte hat. Er kennt das Alterthum; aber bei Weitem mehr benutzt er ſeine nächſten Vorgänger. Aus Gregor dem Großen hat er am meiſten entnommen. Seine Sammlungen gehen auf Theologie und geben eine Überſicht über Menſchen und Welt. Aber die letztere iſt weit ſpärlicher, als die erſtere bedacht. Es mag als etwas Charakteriſtiſches für dieſe Zeit und die neuern Völker bemerkt werden, wie er den allegoriſchen

---

[1] Differ. I praef.

[2] Die libri differentiarum haben zwei Bücher, de differentiis verborum und de differentiis rerum.

Sinn und die Bedeutung der Zahlen in der heiligen Schrift behandelt hat [1]). Iſidor überliefert ſie als eine hergebrachte Weiſe, nur trocken und ohne einen lebendigen Antheil daran zu nehmen. Von der Griechiſchen Kirche hauptſächlich waren dieſe Dinge gepflegt worden; hie und da findet ſich auch unter den Neuern der Geſchmack daran wieder, aber unſtreitig war er im Abnehmen, ſchon zu dieſer Zeit. Der Gegenſatz zwiſchen dem Weltlichen und dem Geiſtlichen tritt ſehr ſtark in ſeiner Betrachtung der Dinge heraus [2]); er ſcheut ſich daher auch nicht ſeinen Verdacht gegen die weltliche Literatur auszuſprechen. Wenn er auch die Belehrung der alten Schriftſteller nicht ganz verſchmäht, ſo will er doch ſogar in Sachen der weltlichen Wiſſenſchaft hauptſächlich den Schriften katholiſcher Männer folgen [3]). Von den Schriften, welche dieſer Seite ſich zuwenden, ſind hauptſächlich die Werke über die Natur der Dinge und über die Ordnung der Geſchöpfe zu erwähnen. Es ſind dies dürftige Auszüge, in welchen ſich jedoch eine gewiſſe Theilnahme an philoſophiſchen Fragen nicht ganz verleugnet [4]). Beſonders die Schrift über die Natur der Dinge iſt für die ſpätere Zeit ein Muſter geweſen, ein Fachwerk, in welches mancherlei Gedanken und Kenntniſſe ſich eintragen ließen.

---

1) Allegoriae sacrae scripturae; liber numerorum.

2) Sent. III c. 16, 2. Servis — — dei cuncta hujus mundi contraria sunt. Ib. 8. Ille vero necesse est, ut, quem mundus odit, diligatur a deo.

3) De natura rer. praef.

4) Z. B. in den Fragen über die Schöpfung der Materie, über das Leben der Geſtirne. De nat. rer. 27.

Iſidorus kann uns nur merkwürdig ſein für die Beurtheilung der Geſtalt, in welcher die Gelehrſamkeit und mit ihr die Philoſophie zu unſern Völkern kam. Eine eigene philoſophiſche Thätigkeit finden wir bei ihm nicht. Am erſten würden wir ſie bei ihm da vermuthen können, wo er von der Dreieinigkeit ſpricht, weil dieſer Gegenſtand ſeine Umgebungen am lebhafteſten beſchäftigte. Aber eben hier finden wir nur die alten Formeln von ihm wiederholt ohne eine Spur des Verſtändniſſes. Er erkennt es an, daß der Glaube nicht durch Gewalt erzwungen wird, ſondern durch Vernunft und Beiſpiel der Gemüther ſich bemächtigt [1]; aber er muß wohl auf das letztere das meiſte Gewicht gelegt haben; denn die vernünftigen Gründe des Glaubens zu erforſchen, iſt er nicht ſehr bemüht. Ein neues Leben des philoſophiſchen Denkens hat bei ihm noch nicht begonnen; er iſt nur ein Nachhall der alten Literatur.

2. Beda der Ehrwürdige.

In Spanien finden wir nach dem Iſidorus nichts, was wir ihm an Gelehrſamkeit oder wiſſenſchaftlichem Geiſt gleichſtellen könnten. Wenn wir die ſchwachen Spuren einer wiſſenſchaftlichen Thätigkeit in England, Schottland und Irland, von welchen wir eine Überlieferung haben, übergehen dürfen, ſo iſt es nicht viel weniger als ein Jahrhundert, welches zwiſchen dem Iſidorus und dem Manne liegt, bei welchem wir zunächſt eine Regung des philoſophiſchen Geiſtes ſuchen könnten. Wir meinen den Beda, welcher von ſpätern Zeiten der Ehrwürdige genannt wurde, einen Mann aus Sächſiſchem Stamme, welcher im nördlichen England geboren, hier als Mönch lebte, und im J. 735 ſtarb 1). In den Mauern ſeines Kloſters erzogen und nie weit über die Gegenden ſeiner Geburt hinausgekommen, fand er doch in ſeinem Fleiße Hülfsquellen genug um der Lehrer ſeiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte zu werden. In ſeiner Jugend lebten noch die Schüler des Theodorus, Erzbiſchofs von Canterbury, und ſeines Gefährten Hadrianus, im Griechiſchen, in der Metrik, Aſtronomie und Arithmetik bewandert 2); von ihnen konnte er alle dieſe ungewöhnlichen Kenntniſſe erlangen. Er hat ſie nicht allein weiter überliefert, ſondern auch mit der Gelehrſamkeit der vielgeleſenen Kirchenväter, eines Baſilius, Ambroſius, beſonders aber des Auguſtinus, bereichert und angewendet auf das, was der Geiſtlichkeit und ſeinem Volke Noth that, ſo daß er Theile der heiligen Schrift in die Volksſprache überſetzte 3), die Vulgata mit dem Griechiſchen, die Septuaginta mit dem Hebräiſchen Text verglich, die Kirchengeſchichte ſeines Volkes und das Leben beſonders der frommen Männer, welche um die Engliſche Kirche ſich verdient gemacht hatten, niederſchrieb, auch um die Zeit-

---

[1] Sent. II c. 2, 4. Fides nequaquam vi extorquetur, sed ratione atque exemplis suadetur.

---

1) S. H. Gehle de Bedae Venerabilis vita et scriptis (Lugd. Bat. 1835) p. 31; Th. Wright biographia britannica literaria. Anglo-Saxon period. p. 263 sqq.

2) Eccles. hist. IV, 2.

3) Noch kurz vor ſeinem Tode ſang er einen Pſalm in Sächſiſcher Sprache, nach der ſchönen Beſchreibung, welche ſein Schüler Cuthbert von ſeinen letzten Tagen aufgeſetzt hat. S. Gehle p. 24.

rechnung Verdienſte ſich erwarb. Auch andere Werke für den Unterricht zu verfaſſen hat er nicht verſchmäht, eine kurze Chronik der ſechs Weltalter bis auf ſeine Zeit, Schriften über die Rechtſchreibung, über Metrik, über die redneriſchen Figuren; es ſind dies Werke, deren Brauchbarkeit durch die Menge der Ausleger aus verſchiedenen Jahrhunderten bewieſen wird, ſo daß um ſeine Schriften herum eine mannigfaltige Literatur, auch vieles fälſchlich ihm Beigelegte ſich angeſetzt hat [1]).

Beda und Iſidorus können uns in wiſſenſchaftlicher Rückſicht ein jeder ſein Jahrhundert vertreten, weil ſie faſt die ganze Literatur ihrer Zeit umfaſſen. Eine Vergleichung zwiſchen beiden läßt die Veränderung der Zeiten bemerken. Das Werk, welches Beda über die Natur der Dinge ſchrieb, iſt in ſeinen Haupttheilen ein Auszug aus der Schrift des Iſidorus unter gleichem Titel [2]). Für den Unterricht dieſer Zeit ſchienen Auszüge aus frühern Auszügen zu genügen. Auf dieſe Weiſe mußte die Summe der Kenntniſſe immer mehr ins Kurze zuſammengezogen werden. Wenn es darauf angekommen wäre die alte Literatur zu erhalten, ſo würden wir die Bemühungen des Beda weit unter die Arbeiten des Iſidorus herabſetzen müſſen. Unter des Erſtern Schriften iſt nichts, was in dieſer Rückſicht mit den Etymologien des Letztern ſich vergleichen ließe. In ſeinen Auslegungen der heiligen Schrift übertrifft er zwar den Iſidorus an Reichhaltigkeit; aber er ſtellt auch faſt nur verſchiedene Meinungen der Kirchenväter zuſammen, und wenn Iſidorus dagegen weniger in exegetiſcher als in dogmatiſcher Abſicht die Sentenzen der Kirchenväter ſammelt, ſo wird dieſe Bemühung gegen jene wohl das Gleichgewicht halten. Wir können nicht zweifeln, daß die alte Wiſſenſchaft von Iſidorus zum Beda in zunehmendem Verfall iſt. Dagegen finden wir ihre Verſchmelzung mit dem Leben der neuern Völker im Fortſchreiten, jedoch wie zu erwarten, nur nach der Seite der geiſtlichen Bildung. Wir haben ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß Beda dem Beſtreben die Grundlage des Chriſtenthums in die Volksſprache zu übertragen nicht fremd blieb. Iſidorus und Beda beide deutſchen Stämmen angehörig ſind für den Ruhm ihres Stammes nicht kalt; beide haben über die Geſchichte deſſelben geſchrieben; Beda jedoch viel reichhaltiger und zugleich einſeitiger, indem er nur die kirchliche Geſchichte im Auge hatte. Wir werden nicht zu viel ſagen, wenn wir hierin ſchon die Zeichen einer Zeit finden, welche das Weſen der neuern Völker mit einer kirchlichen Herſchaft zu verſchmelzen ſuchte. Beda rechnet die glücklichſten Zeiten der Engländer von dem Punkte an, wo der Erzbiſchof Theodorus ſie mit dem Römiſchen Stule in Verbindung gebracht hatte. Da hätten ſie die tapferſten und auch chriſtlichſten Könige gehabt, wären den barbariſchen Völkern ein Schrecken geweſen, Aller Wünſche hätten auf die Freuden des himmliſchen Reiches ſich gewandt und an Lehrern heiliger Wiſſenſchaft hätte es nicht gefehlt 1).

---

[1]) Zur Unterſcheidung der falſchen von den echten Schriften Beda's dient die angeführte Schrift Gehle's.

[2]) Man vergleiche z. B. das 26. Kap. in beiden Schriften.

---

1) Eccles. hist. IV, 2.

Wenn wir jedoch die Spuren der Philoſophie in den Schriften des Beda nachweiſen ſollen, ſo finden wir nur wenig Bemerkenswerthes. Philoſophiſche Erfindung läßt keiner ſeiner Gedanken entdecken. Die Zeit iſt noch nicht angebrochen, wo ſie unter den neuern Völkern beginnen ſollte. Er berührt auch das Gebiet philoſophiſcher Gedanken nur ſelten. Doch möchten wir nicht ſagen, daß er für dergleichen nicht empfänglich geweſen wäre. Sein tief religiöſes Gemüth, ohne ängſtlichen Zwang zu den Tiefen der Gottheit ſich wendend, daher der allegoriſchen Auslegung gewogen 1), mußte manche Gedanken in ihm anregen, welche der Philoſophie verwandt ſind. Er ſcheut ſich aber im Bewußtſein ſeiner Abhängigkeit von ſeinen Vorgängern kühneren Forſchungen nachzugehn. Demungeachtet dürfen wir ihn nicht ganz übergehn, wenn wir die Geſchichte der Philoſophie in ihren Schickſalen erkunden wollen, weil zu ihr nicht allein die neuen Gedanken, ſondern auch die Überlieferung der alten Wiſſenſchaft gehört. Sein Buch über die Natur der Dinge hat ein ſehr wirkſames Glied in dieſer abgegeben; ein großer Theil der weltlichen Wiſſenſchaft iſt durch dasſelbe den ſpätern Zeiten erhalten worden. Meiſtens folgt er in ihm dem Iſidorus; doch iſt er keineswegs ganz von ihm abhängig. Er beginnt mit einem Satze, welchen er vom Auguſtinus ſich ausgewählt hat. Da läßt er die Schöpfung als ein Werk uns betrachten, welches im Worte Gottes nicht geworden, ſondern ewig iſt, und belehrt uns, daß in der geſchaffenen Materie alle Samen der Dinge lagen

---

1) Er vertheidigt ſie wiederholt gegen ihre Gegner.

mit den urſprünglichen Urſachen, aus welchen im natürlichen Laufe der Dinge die Welt durch alle Zeiten ſich entwickeln ſollte [1]). Nach demſelben Auguſtinus erinnert er auch daran, daß wir den Menſchen als den Mikrokosmus zu betrachten haben, deſſen Geſchichte in denſelben Zeitabſchnitten verlaufen müſſe, in welchen die Welt geſchaffen worden, bis er zum ewigen Sabbat eingehn würde [2]). Wir ſehen, wie die neuern Völker bereit ſind die philoſophiſche Forſchung da wieder aufzunehmen, wo ſie Auguſtinus fallen gelaſſen hatte, und daß auch der philoſophiſche Blick über das Ganze der Geſchichte von ihm auf ſie übergegangen iſt.

3. Alcuinus.

Auch darin unterſcheidet ſich Beda vom Iſidorus, daß an ſeine Arbeiten in unmittelbarer Folge weitere Entwickelungen ſich anſchloſſen. Zu den Männern, welche in genauer Verbindung mit ihm ſtanden, gehörte Egbert, Erzbiſchof von York, welcher den Alcuin heranbildete. Dieſer aber, in demſelben Jahre geboren, in welchem Beda ſtarb, wurde der Lehrer Frankreichs und Deutſchlands [3]). So verbreitete ſich von dieſer Zeit an ein neues wiſſenſchaftliches Leben über die Völker Europa's.

Alcuin in der Schule von York erzogen ſchöpfte aus dieſer und aus der mit ihr verbundenen, ziemlich reichen Büchersammlung [4]) ſeine Gelehrſamkeit, welche ihn zu einem der einflußreichſten Männer ſeines Jahrhunderts machte. Zwar hatte er auch Italien geſehn, aber auf England weiſt er als auf ſeine geliebte Heimath und die Wiege ſeines geiſtigen Lebens überall hin. Schon in York hatte er eine Zahl von Schülern gezogen, welche er zum Theil zugleich mit ſich nach Frankreich verpflanzte, eine noch größere Zahl bildete er im Fränkiſchen Reiche aus, nachdem er mit Karl dem Großen in Verbindung gekommen war. Eine geraume Zeit folgte er deſſen Hofe, der Lehrer Karls ſelbſt, ſeiner Söhne, ſeiner Töchter und vieler Anderen, welche ihn hier zu hören Gelegenheit hatten, auch zu Rath gezogen über manche Angelegenheiten des Reiches und der Kirche. Nachher bis zu ſeinem Tode im J. 804 lehrte er zu Tours im Kloſter des heiligen Martin mehr für Geiſtliche als für Weltliche 1). Auf dieſe ſeine Wirkſamkeit als Lehrer des Klerus haben wir das meiſte Gewicht zu legen. Es muß ihm der Ruhm zugeſtanden werden, daß er ſeinen Beruf erkannt und ſich nicht hat verleiten laſſen einen glänzendern und nur ſcheinbar größern Wirkungskreis zu ſuchen.

---

[1] De rerum nat. 1.

[2] De temp. rat. 64.

[3] Siehe über ihn Lorentz Alcuins Leben. Halle 1829.

[4] Oft klagt Alcuin, daß er in Frankreich den Vorrath von Werken nicht erhalten konnte, welchen er in England benutzt hatte;

Seine Gelehrſamkeit iſt ganz für die Schule ſeiner Zeit, für jene Richtung, welche das geiſtliche Element mit dem

---

doch hatte er auch hier viele Schriften des Auguſtinus nicht zu ſeinem Gebrauche gehabt. De animae rat. 13 p. 15 ed. Froben.

1) In dieſe Zeit fallen ſeine Abmahnungen vom Studium der weltlichen Literatur, der heidniſchen Dichter beſonders, an welches er doch ſelbſt großen Fleiß geſetzt hatte. Wie ſie zu verſtehn ſind, ſieht man aus ep. 23. Ein ſolches Studium, meint er, paſſe ſich für den Hof, aber nicht für das Kloſter und für einen Mann, welcher dem weltlichen Geräuſch ſich entzogen habe um der Ewigkeit zu gedenken.

Glanze weltlicher Größe zu verſchmelzen ſuchte. Da fehlt es nicht an Kenntniß der Glaubenslehre, welche in ziemlich geſchloſſenen Formeln als Abſchluß einer alten Überlieferung ſich darſtellt; es fehlt auch nicht an einer Auslegung der heiligen Schrift, welche alles im Geſichtspunkte jener Lehre auffaßt und überdies geiſtreich mit Allegorien ſpielt, um in den Bildern der urſprünglichen Überlieferung die Vorausſagung der gegenwärtigen Kirche zu finden; die nothwendigen Kenntniſſe des Triviums und Quadriviums ſchließen ſich daran an. Aber auch von der andern Seite bietet dieſe Gelehrſamkeit hinlängliche Mittel dar um die Wißbegier Karls des Großen, welchen die Erhabenheit und die Ordnung des Himmelsgewölbes zu Fragen anlockt, durch paſſende Antworten zu befriedigen oder um grammatiſchen und metriſchen Aufgaben zu genügen und wo ſich Gelegenheit darbietet, durch redneriſchen und dichteriſchen Schmuck einen gefeierten Mann, ſeine Schickſale oder ſeine Thaten zu verherlichen. Über dieſe Bedürfniſſe ſeiner Schule erhebt ſich jedoch die Gelehrſamkeit Alcuin's nicht. Vom Griechiſchen ſcheint er nur eine ſehr dürftige Kenntniß gehabt zu haben. Der vaterländiſchen Sprache geſchieht bei ihm keine Erwähnung. Was die Geſchichte betrifft, ſo beſchränkt ſich ſeine Thätigkeit für dieſelbe faſt nur darauf, daß er die Lebensbeſchreibungen einiger Heiligen nach dem Geſchmacke der Zeit umarbeitete; weniges und nur in Aufforderung Anderer hat er aus mündlicher Überlieferung entnommen [1]).

---

[1]) Daß er das Leben Karl's des Großen geſchrieben habe, iſt wenig beglaubigt. S. Lorenz S. 207 f.

Auch in der Philoſophie beſchränkt ſich ſeine Wirkſamkeit auf die Fortpflanzung von ältern Lehren, welche in ſeinen Schriften freilich nach der Weiſe einer fortgeſetzten Überlieferung eine ſyſtematiſchere Geſtalt annehmen mußten, als ſie früher gehabt hatten, welche aber genauer betrachtet noch in einer großen Verworrenheit liegen. Zwar findet ſich bei ihm ein Beſtreben das Ganze aller Wiſſenſchaft als ein zuſammenhangendes Werk des Geiſtes zu betrachten, aber die Überlieferung der Schule bot zu zwieſpaltige Elemente dar, als daß ohne eine tiefer eingreifende Umgeſtaltung der Denkweiſe dies hätte gelingen können. Alcuin fand die Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik vor, aber auch die Eintheilung des Unterrichts in das Trivium und Quadrivium. Beide ſucht er mit einander zu verbinden, indem er die letztere zu Unterabtheilungen der erſtern benutzt. Die Phyſik, als den weltlichen Dingen am meiſten zugewendet, ſtellt er voran; ſie umfaßt das Quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Muſik und Aſtronomie. Ihr folgt die Ethik, welche die vier Platoniſchen Tugenden zu ihren Unterabtheilungen hat. Zuletzt kommt die Logik, welche in Dialektik und Rhetorik zerfällt. Der dritte Theil des Trivium, die Grammatik, wird dabei übergangen und wahrſcheinlich als eine einleitende Wiſſenſchaft betrachtet. Weil zwar der Inhalt der Phyſik und Ethik in der heiligen Schrift nicht ſelten berührt wird, von der Logik aber nichts in ihr vorkommt, meint Alcuin, die Chriſten hätten dafür die Theologie[1]), welche als der allgemeine

---

[1]) Die Hauptſtelle iſt de dial. 1 p. 335; vergl. gramm. p. 268

Zweck aller Wiſſenſchaft angeſehn wird; denn durch das Trivium und Quadrivium ſind die Vertheidiger des wahren Glaubens den Ketzern überlegen [1]). Von der Theologie giebt Alcuin in ſeiner Schrift über die Trinität ein ziemlich vollſtändiges Syſtem, welches von der Überzeugung ausgeht, daß zuerſt das Herz durch den Glauben gereinigt werden müſſe um Gott ſchauen zu können. Zwar ſpricht er dabei von einer Erkenntniß des Glaubens [2]); aber ſeine Bemühungen dieſe zu gewinnen ſind nur ſehr unbedeutend. Was er von Vernunftgründen gelegentlich beibringt, iſt faſt allein aus dem Auguſtinus geſchöpft. Wie wenig er dabei einen ſichern Weg zu gehen weiß, davon giebt ſeine Anwendung der Kategorien auf die Lehre von Gott hinlänglichen Beweis, ſo wie denn dieſe Begriffe faſt das Einzige ſind, was er von philoſophiſcher Lehre in die Theologie zieht. Er theilt ſie in ſolche ein, welche von Gott im eigentlichen Sinne, zum Theil ſchlechthin, zum Theil nur beziehungsweiſe, und in ſolche, welche nur uneigentlich von Gott gebraucht werden können. Zu jenen zählt er die Subſtanz, die Quantität, die Qualität, das Thun und das Verhältniß, zu dieſen die übrigen. Aber er nennt Gott auch unausſprechlich, und nachdem er die Kategorien aufgezählt hat, welche von Gott in eigentlichem Verſtande gebraucht werden ſollen,

---

u. comm. in Eccles. 1 p. 411, wo Ethik, Phyſik und Theologie auf einander folgen. Falſch iſt dieſe Eintheilung bei Lorenz S. 27 angegeben und von ihm der Irrthum auf Andere übergegangen. Die Eintheilung findet ſich übrigens ſchon bei Iſidor und wird von Hrabanus Maurus de univ. XV, 1 wiederholt.

[1]) Gramm. l. l.

[2]) De fide S. Trin. II prol.

ſetzt er hinzu, wenn überhaupt von menſchlichem Munde etwas in eigentlichem Sinne von Gott ausgeſagt werden könnte [1]. Gott ſoll ſelbſt den Engeln und Heiligen nur in einem unvollkommenen Maße, welches jedoch zu ihrer Glückſeligkeit zureiche, bekannt ſein [2].

Von allen Schriften des Alcuin hat ſeine Abhandlung über die Seele den meiſten philoſophiſchen Gehalt. Sie iſt an eine vornehme Jungfrau am Hofe Karls des Großen gerichtet, welche über dieſen Gegenſtand Belehrung ſich erbeten hatte. Man wird ſchon hieraus abnehmen, daß ſie nicht tief eindringt. In der That lehnt Alcuin manche Fragen von ſich ab, weil ſie dieſem Orte nicht paſſend ſein würden. Doch könnte ſich die hier gegebene Pſychologie mit vielen andern neuerer und neueſter Zeit meſſen, welche aus der Mitte der Erfahrung und eines von mancherlei gangbaren Vorausſetzungen geleiteten Nachdenkens hervorgegangen ſind. Eine philoſophiſche Unterſuchung, welche bis auf die letzten Gründe vordränge, können wir ihr freilich nicht nachrühmen. Sie iſt uns hauptſächlich deswegen merkwürdig, weil ſie das vollſtändigſte Zeugniß davon ablegt, daß in dieſer Zeit die Platoniſchen Lehren von der Seele, wie Auguſtin ſie aufgefaßt und fortgepflanzt hatte, noch immer fortwirkten. Zur Erkenntniß der Seele wird beſonders deswegen ermahnt, weil wir uns ſelbſt erkennen ſollen. Denn unſer wahres Weſen beſtehe in der Seele. In ihr liegt unſer wahres Gut, weil nur durch ſie unſer einziges Gut, d. h. Gott, geliebt wird [1]. Für den Begriff der Seele wird beſonders ihre niemals ruhende Beweglichkeit hervorgehoben [2], welche mit ihrer Unſterblichkeit in Verbindung ſtehe. Doch hat die vernünftige Seele durch den Sündenfall von ihrer Unſterblichkeit etwas eingebüßt und etwas Sterbliches angenommen; denn ſie iſt dadurch aus der Vertrautheit mit Gott herausgetreten und Gott iſt der Seele Leben, wie die Seele des Körpers Leben iſt. Gott haben wir aber in uns, wenn wir die Tugend in uns haben [3]. Daß die Seele etwas Sterbliches durch die Sünde angenommen, weiſt uns auf die Theile der Seele hin, welche Platon von der vernünftigen und unſterblichen Seele unterſchieden hatte. Doch dringt Alcuin wiederholt darauf, daß wir die Seele nicht als getheilt uns denken ſollen; ſie iſt eine Seele, eine Subſtanz und ein Leben. Nur in Beziehung auf ihre verſchiedenen Geſchäfte oder Thätigkeiten empfängt ſie verſchiedene Namen und heißt Sinn, wenn ſie empfindet, Seele, wenn ſie belebt, Geiſt, wenn ſie der Betrachtung ſich hingiebt. Die verſchiedenen Geſchäfte der Seele ſtehen auch in einer Beziehung zu einander; denn die Seele erkennt, will und erinnert ſich in Beziehung auf etwas und erkennt auch, daß ſie erkenne, wolle und ſich erinnere, ſo wie ſie auch erkennen, ſich erinnern und wollen will und ſo in allem

---

[1] Ib. I, 15. Die Aufzählung der Kategorien iſt nicht ganz genau, ſo wie daſſelbe auch in der Abhandlung über die Kategorien dial. 3 sqq. vorkommt. Auch in den Theilen der Dialektik herſcht eine große Unordnung, von welcher das Äußerſte iſt, daß früher von den Schlüſſen, als von den Sätzen gehandelt wird.

[2] De fide S. Trin. II, 16; de S. Trin. quaest. 14; 15.

---

1) De animae ratione 1.

2) Ib. 8.

3) Ib. 9.

übrigen [1]. In der oberſten Eintheilung der Seele ſchließt ſich nun Alcuin an den Platon an, indem er die Vernunft als die Thätigkeit betrachtet, welche unter allen ſterblichen Weſen nur dem Menſchen zukomme, ſinnliches Begehren und Eifer des Gemüths dagegen als das Gemeinſchaftliche für Menſchen und Thiere anſieht. Im Menſchen aber ſoll die Vernunft über die andern Seelenthätigkeiten herſchen; darin beſteht ſeine Tugend, welche eben deswegen von vierfacher Art iſt. Doch giebt Alcuin den Zuſammenhang der vier Platoniſchen Tugenden mit den drei Theilen der Seele nur ſehr oberflächlich an [2]. Die übrigen Theile der Seele unterſucht er nicht weitläuftiger; nur die Vernunft theilt er weiter in Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen ein, nach dem Vorgange des Auguſtinus, ſo wie er auch dieſem getreu in der Dreiheit der Vernunft das Bild der göttlichen Dreieinigkeit findet [3]. Eben mit dieſer Vorſtellungsweiſe hängt es dann auch zuſammen, daß er eifrig die Einheit der Seele in allen ihren verſchiedenen Thätigkeiten behauptet.

4. Fredegiſus.

Die wiſſenſchaftliche Regſamkeit, welche Alcuin verbreitet hatte, erhielt ſich bei ſeinen Schülern. Wir lernen unter dieſen in Fredegiſus ſogar einen Mann kennen, welcher zu einem tiefern philoſophiſchen Nachdenken geneigt in der Wiſſenſchaft eigene Wege zu gehen verſuchte. Fredegiſus war ſchon zu York Alcuin's Schüler geweſen,

---

1) Ib. 6; 11.
2) Ib. 3.
3) Ib. 6.

mit ihm nach Frankreich gekommen und lebte meiſtens am Hofe Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, deſſen Kanzler er war. Nach dem Tode Alcuin's war er zum Abte des Kloſters von St. Martin zu Tours erhoben worden. Doch mochten ſeine Geſchäfte am Hofe der Kaiſer ihn verhindern dieſem Amte mit vollem Eifer vorzuſtehen. Es wird ihm wenigſtens vorgeworfen, daß er ſein Kloſter habe verfallen laſſen [1]. Von ſeinen Lehren iſt uns nur wenig bekannt [2], faſt nur dunkle Sätze, welche aber auf philoſophiſche Forſchung unſtreitig hinweiſen.

In einem Streite, welchen er mit Agobard, Erzbiſchof von Lyon, hatte [3], griff er die freiere Auslegung der Inſpirationslehre an und behauptete die ſtrengſte Autorität der heiligen Schrift ſelbſt in grammatiſchen Dingen bis auf die äußerlichſten Kleinigkeiten herab, indem er wahrſcheinlich durch allegoriſche Auslegung auch dem ſcheinbar Unbedeutenden eine Bedeutung abzugewinnen hoffte. Aber dies zeugt nur von ſeinem grübelnden Geiſte, keinesweges davon, daß er die Vernunft gänzlich der Autorität unterwerfen wollte. Vielmehr erklärte er ſich entſchieden dafür, daß jede Autorität nur durch die Vernunft ihre Autorität habe [4]. Die göttliche Autorität erſcheint ihm nur als Beſtätigung und Schutzwehr der Vernunft [1]).

---

[1] Vergl. über ihn Froben opp. Alc. p. XXIII sq.; hist. lit. de la France IV p. 512 sqq. Auch in einem andern Kloſter hielt er die Zucht nicht aufrecht.

[2] Wir beſitzen von ihm nur einen kleinen Brief de nihilo et tenebris, in Baluz. misc. I p. 403 sqq. abgedruckt, wie es ſcheint, aus einer ſehr fehlerhaften Handſchrift.

[3] Wir kennen ihn nur aus der Gegenſchrift des Agobardus. Agob. opp. I p. 165.

[4] De nihilo p. 403 sq. Huic responsioni obviandum est

Von den Fragen aber, welche die Vernunft über den Glauben aufwirft, ſcheint ihn beſonders das Geheimniß der Schöpfung beſchäftigt zu haben. Er frägt, was das Nichts bedeute, aus welchem alles geſchaffen ſein ſolle. Dem ſtrengſten Realismus ergeben, will es ihm nicht einleuchten, daß es Nichts bedeuten könne. Jeder Name bezeichne etwas; auch der Name des Nichts müſſe etwas bezeichnen. Er ſcheint den Einwurf vorausgeſehn zu haben, daß es auch Namen gebe, welche nur etwas Verneinendes bezeichnen ſollten; deswegen ſchließt er an ſeine Beweiſe über das Nichts andere über die Finſterniß an, in welchen er aus Stellen der heiligen Schrift zu zeigen ſucht, daß auch der Name der Finſterniß etwas Wirkliches, örtlich Vorhandenes, Körperliches bezeichnen ſolle [2]). Alle Namen ſind zugleich mit den Sachen von Gott geſchaffen; er hat keine Sache gemacht ohne ihr einen Namen einzudrücken, keinen Namen feſtgeſetzt, ohne daß etwas beſtände, welchem derſelbe zukomme [3]). Jeder allgemeine Name bezeichnet die Geſammtheit deſſen, was er umfaßt [4]); auch der Name des Nichts wird von Fredegiſus zu dieſen allgemeinen Namen gezählt. Er bezeichnet unſtreitig etwas Großes, denn aus dem Nichts ſoll alles

---

primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est, solaque immobilem obtinet firmitatem.

1) Ib. p. 404.

2) Ib. p. 405 sqq.

3) Ib. p. 406.

4) Ib. p. 404.

hervorgegangen ſein, alle Elemente, Licht, Engel und die Seele des Menſchen. Wenn wir nun ſchon dieſe Dinge nicht ermeſſen können, um wie viel weniger werden wir das Nichts zu ermeſſen im Stande ſein, aus welchem ſie ihren Urſprung und ihre Gattung haben. Weder wie groß, noch welcher Qualität es ſei, vermögen wir auszudrücken [1]).

Fredegiſus hat ſich in dem Briefe, aus welchem dieſe Sätze gezogen ſind, nicht weiter darauf eingelaſſen anzugeben, welche Abſicht er verfolgte, indem er die Realität des urſprünglichen Nichts oder der allgemeinen Quelle aller Geſchöpfe vertheidigte. Unſtreitig aber wollte er es als die allgemeine und wahrſcheinlich auch als die unendliche Gattung angeſehn wiſſen, von welcher alle übrige Gattungen der Dinge nur beſondere Formen des Seins wären. Einige Sätze, welche er gegen Agobard geltend machte, ſcheinen noch weiter zu führen. Er vertheidigte auch die Präexiſtenz der Seelen, und wenn es auch nur eine Folgerung aus ſeiner Lehre ſein ſollte, welche Agobard zog, daß er behauptet habe, die Seelen würden aus einer unbekannten Materie im Leeren geſchaffen [2]), ſo möchte doch jene Vertheidigung mit ſeiner Schöpfungslehre in genaueſter Verbindung ſtehen. Denn wir haben ſchon geſehn, daß die Seele hervorgehen ſoll aus dem Etwas, welches wir das Nichts nennen. Wenn jedoch Fredegis die Seelen aus dem Nichts hervorgehen ließ,

---

1) Ib. p. 404 sq.

2) Agob. adv. Fredeg. 14 p. 181. Incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo.

ſo konnte er die unbekannte Materie, aus welcher alles werden ſollte, nicht bloß als die Grundlage des Körperlichen ſich denken. Zum Beweiſe ferner dafür, daß die Seelen aus ihrem frühern Daſein in den Körper kämen, führte er an, daß ſie auch zurückgingen zu dem, welcher ſie gegeben hätte [1]), unſtreitig weil er Gehen und Kommen der Seelen auf dieſelbe Quelle zurückführte. Wenn daher Agobard gegen ihn die Lehre der Kirche anführt, daß die Seele kein Theil der göttlichen Natur ſei, ſo möchte er wohl allerdings dadurch deſſen Meinung getroffen haben. Alles dies ſcheint zu dem Schluſſe zu berechtigen, daß Fredegiſus unter dem Nichts von unermeßlicher Quantität und unbegreiflicher Qualität die göttliche Natur verſtand, aus welcher alle Fülle der geſchaffenen Dinge genommen worden ſei. Dieſe Lehre deutet auf die Darſtellungsweiſe Griechiſcher Kirchenväter zurück und wir werden bald eine ähnliche Lehre auch beim Johannes Scotus Erigena finden.

Noch einen andern Streitpunkt zwiſchen Agobard und Fredegis wird man hiermit in Übereinſtimmung finden. Gegen die Unterſcheidung einer Wahrheit im Gegenſatz gegen die Lüge von der Wahrheit, welche Gott ſei, hatte der letztere entſchieden ſich erklärt. Wer behaupte, etwas Anderes ſei Gott, etwas Anderes die Wahrheit, der ſchien ihm zu leugnen, daß Gott die Wahrheit ſei [2]). Auch hierin verkündet ſich eine Denkweiſe, welche den Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen zu gefährden ſcheinen konnte. Wir können wohl nicht zweifeln, daß beim Fredegiſus eine Neigung vorhanden war alles weltliche Sein in die Fülle der Gottheit zu verſenken und den Punkt nachzuweiſen, wo Gott und Welt geeinigt ſind. Selbſt in der orthodoxen Formel über die Schöpfungslehre glaubte er dieſen Punkt ausgedrückt zu finden, ohne Zweifel mit Unrecht; denn ſie iſt vielmehr dazu beſtimmt die Macht Gottes über die Geſchöpfe und deren Unterſchied von ihrem Schöpfer zu bezeichnen. Wir wollen darum nicht zweifeln, daß Fredegiſus andere Mittel gefunden haben werde auch dieſen Unterſchied ſich zu bewahren.

---

[1]) L. l.

[2]) Ib. 15 p. 182 sq.

5. Hrabanus Maurus.

Wenn Fredegiſus zeigt, daß die Gelehrſamkeit dieſer Zeit auch philoſophiſcher Gedanken in einer eigenthümlichen Auffaſſung mächtig zu werden ſuchte, ſo beweiſen andere Schüler des Alcuin, daß nicht weniger das Werk der Überlieferung, welche Iſidor, Beda und Alcuin erhalten hatten, fortgeſetzt wurde. Unter dieſen iſt Hrabanus Magnentius Maurus ausgezeichnet und uns beſonders dadurch werth, daß er der erſte Deutſche iſt, welcher in unſerm Vaterlande den alten Wiſſenſchaften einen Sitz gründete[1]. Nur kurze Zeit war er beim Alcuin nicht lange vor deſſen Tode geweſen, als ein ſchon gut vorbereiteter Mann [1]), ſo daß er nichts weiter als die letzte Weihe ſeiner Gelehrſamkeit aus dieſer Schule hinwegnehmen ſollte. Im Kloſter zu Fulda, wo er erzogen worden war, wo er als Lehrer lange Zeit, zuletzt als Abt wirkte, zog er eine Reihe bedeutender Schüler und war mit unermüdlichem Fleiße thätig für die Kloſterzucht, den Unterricht des Volkes, für die literariſche Bildung unſerer Sprache [2]), für ſchöne Kunſt, beſonders die in Fulda heimiſche Baukunſt, vor allem aber für die Verbreitung der theologiſchen Literatur, wie ſie ſeiner Zeit eigen war. Dieſer Wirkſamkeit in Fulda gehören die bleibenden Erfolge an, welche er errungen hat. Dennoch mußten ſeine Verdienſte der Macht einer Gegenpartei weichen, ſo wie der Kaiſer Lothar, welchem er gedient hatte, aus ſeiner Herſchaft in Deutſchland verdrängt wurde [3]). Was er nachher als Erzbiſchof von Mainz in einigen theologiſchen Streitigkeiten und in der Regierung der Kirche gethan hat, kann gegen jene Verdienſte nur gering angeſchlagen werden. Auf die Bedürfniſſe ſeiner Schule, d. h. die fortgeſetzte Überlieferung in den Wiſſenſchaften, ſind alle ſeine Kenntniſſe, iſt ſein ganzes Denken berechnet; auch die

---

[1] S. über ihn F. Kunſtmann Hrabanus Magnentius Maurus (Mainz 1841); N. Bach Hrabanus Maurus der Schöpfer des Deutſchen Schulweſens in d. Zeitſchr. f. d. Alterthumswiſſenſch. 1835 Nr. 79 ff.

---

1) Die Zeit ſeiner Geburt iſt nicht genau bekannt; doch ſchwanken die Berechnungen nur zwiſchen den J. 774 u. 776. S. Kunſtmann S. 14; 44.

2) Ihm werden deutſche Gloſſen zur heiligen Schrift zugeſchrieben; die unter ſeinem Namen auf uns gekommenen ſind aber wahrſcheinlich nicht von ihm. S. Kunſtmann, S. 107 ff. Der Mönch Otfried war ſein Schüler, auch wirkte Hrabanus für die Überſetzung der Homilien in das Deutſche.

3) Daß Rhabanus von der Abtei zu Fulda weichen mußte, iſt nicht das einzige Beiſpiel dieſer Art in dieſer Zeit. Es gehört zu den Beweiſen, wie abhängig jetzt noch die Kirche vom Staate war.

Kirche betrachtet er nur wie eine Schule; ſelbſt ein großer Theil ſeiner Homilien iſt nur aus ältern Werken ähnlicher Art entnommen 1). Von derſelben Art ſind auch ſeine Streitigkeiten mit dem Gottſchalk und dem Paſchaſius Ratpertus; er ſtützt ſich in ihnen faſt nur auf Autoritäten. Eine ſorgfältige Prüfung ſeiner Gewährsmänner iſt dabei nicht zu erwarten; eine dem Auguſtinus untergeſchobene Schrift muß ihm und dem Gottſchalk zum Beweiſe ihrer entgegengeſetzten Lehren dienen. Den größeſten Fleiß hat Hrabanus auf die Erklärung der heiligen Schrift verwendet; aber ſeine weitläuftigen Werke dieſer Art ſind faſt nur Abſchriften aus den Erklärungen älterer Kirchenväter; nur ſelten fügt er eine eigene, nicht eben bedeutende Bemerkung hinzu 2).

Seine Thätigkeit für die Philoſophie war von ähnlicher Art. Wir beſitzen von ihm ein weitläuftiges Werk über das Univerſum, in welchem alles beſprochen wird, was für die Kenntniß der Welt der damaligen Zeit merkwürdig war. Es iſt viel ausführlicher als die Schriften des Iſidor und des Beda über die Natur der Dinge. Auch über die alten Philoſophen und ihre Lehren giebt

---

1) Er hatte den Auftrag vom Kaiſer Lothar eine Homilienſammlung für das ganze Kirchenjahr zu entwerfen; nur durch den Tod des Kaiſers und durch das zunehmende Alter des Hrabanus wurde dieſe Arbeit unterbrochen. S. Kunſtmann S. 148 ff.

2) Die Ausgabe der Werke des Hrabanus von Colvenerius hat es vernachläſſigt die eigentlichen Urheber der Erklärungen am Rande anzugeben, wie es Hrabanus nach dem Beiſpiele des Beda zu thun pflegte. Sorgfältiger iſt hierin Kunſtmann im Anhange zu d. a. S. geweſen. Man kann nach dieſem Abdruck das Verhältniß der Sammlungen des Hrabanus zu ihren Quellen ziemlich ermeſſen.

es einige Auskunft. In dem Briefe aber, welcher ihm zur Vorrede dient, ſagt Hrabanus ſelbſt, daß er denen folgen wollte, welche über die Natur der Dinge und über die Etymologie der Worte geſchrieben hätten[1]. Er bezeichnet dadurch den Iſidorus und den Beda als ſeine Quellen. In der That die Hälfte ſeiner Kapitel iſt aus den Etymologien des Erſtern wörtlich abgeſchrieben; einen andern Theil entnimmt er aus dem Alcuin oder dem Auguſtinus oder einer andern gangbaren Quelle und fügt alsdann die Bedeutungen hinzu, welche der Gegenſtand des Kapitels im bildlichen Sinne der heiligen Schrift annimmt. Hierzu müſſen ihm ſeine Sammlungen zur Erklärung des A. und N. Teſtamentes den Stoff hergeben[2]. So miſcht ſich in alle ſeine Unterſuchungen über die weltlichen Dinge eine theologiſche Betrachtung und eine Anwendung des Geſagten für den Geiſtlichen. Von einem eigenen philoſophiſchen Nachdenken finden wir bei ihm keine Spur. Er erklärt ſich zuweilen günſtiger für die Platoniſche, als für die übrigen Philoſophien der Heiden; aber nach der Natur ſeiner Schriften wagen wir dies auch nicht ihm, ſondern nur ſeinen Gewährsmännern zuzuſchreiben.

Unter den Schriften, welche dem Hrabanus im Mittelalter zugeſchrieben wurden, — oft nach ſehr unſicherer Autorität — finden ſich auch Gloſſen zu der Einleitung des Porphyrios, zur Topik und zu der Schrift über die

---

[1] P. 53 ed. Colvener.

[2] Man vergl. z. B. de univ. XIV, 28 mit Isid. etym. XV, 11.; im 15. Buche c. 1, welches über die Philoſophen handelt, iſt der erſte Theil aus dem Iſidor, dann folgt p. 202 ein wörtlicher Auszug aus Alcuin's Dialektik c. 1.

Säße nach dem Boethius, welche neuerdings in Auszügen hervorgezogen worden ſind [1]). Sie enthalten nichts, ſoweit wir ſie kennen, was über das Maß dieſer Zeit oder des Sammlergeiſtes des Hrabanus hinausginge. Merkwürdig ſind ſie nur, weil ſie eine Kenntniß der Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus verrathen und der Verfaſſer ſogar eine Neigung für den Nominalismus durchblicken läßt. Beide einander entgegengeſetzte Meinungen führt er nach der Anleitung des Boethius auf den Platon und den Ariſtoteles zurück [2]). Wenn man auch in der Logik den letztern zum Führer zu nehmen pflegte, ſo war doch ſeine Autorität für die übrigen Theile der Philoſophie in dieſem Zeitalter noch keinesweges entſchieden.

6. Paſchaſius Ratpertus.

Wenn wir ein Bild der Denkweiſe in dem Zeitalter der Karolinger gewinnen wollen, ſo dürfen wir auch den Paſchaſius Ratpertus, einen jüngern Zeitgenoſſen des Hrabanus, nicht übergehen. Auch er war aus der Schule des Alcuin hervorgegangen, wenn auch nicht unmittelbar, ein Schüler der Brüder Adelhard und Wala und deren Nachfolger in der Würde eines Abtes von Corbie. In ſeinen theologiſchen Streitigkeiten bewies er ſich der ſtrengſten und wörtlichſten Faſſung der Glaubenslehre geneigt. Von dieſer Seite empfielt ſeine Denkweiſe ſich uns nicht; aber er iſt auch als der erſte bezeichnet worden, welcher den Grundſatz der Scholaſtik deutlich ausgedrückt habe [1]. Was für einen ſolchen Ausdruck gehalten worden, liegt in ſeiner Lehre vom Glauben. Er findet in ihm den Grund aller Tugend [2], in einer Lehrweiſe, welche vom Auguſtinus her niemals in Vergeſſenheit gerathen war [3]. Derſelben Lehrweiſe gehört auch ſeine Erörterung über Glaube, Liebe und Hoffnung an; was aber bei den früher betrachteten Männern nur ſchwach angedeutet war, das tritt in ſeiner Lehre in den Mittelpunkt der ganzen Auffaſſungsweiſe.

---

[1]) V. Cousin oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sqq.; p. 613 sqq. Ob ſie dem Hrabanus angehören, würde von einer Unterſuchung über ihren Zuſammenhang mit ſeinen übrigen Arbeiten abhangen. Im Kataloge ſeiner Schriften ſtehen ſie nicht und ſcheinen auch ſonſt nicht in ſeinen Werken erwähnt zu werden.

[2]) Ib. p. LXXVII sqq.

So wie Auguſtinus wird er geleitet von einer Überlegung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen. Durch Gottes Allmacht iſt alles, was iſt. Die Geſetze der Natur hangen von ihm ab; nicht allein zu Anfange, als wenn er ſeinen Willen von ſeinen Geſchöpfen zurückzöge, ſondern ihr Daſein bleibt beſtändig in ihm gegründet und es kann daher auch nichts gegen das Geſetz der Natur geſchehen, weil alles, was gegen daſſelbe zu geſchehen ſcheint, nur dem Willen Gottes, dem oberſten Geſetze der Natur gehorcht [4]. So richtig dieſer

---

[1] Schloſſer Vincent von Beauvais II S. 11.

[2] De fide, spe et caritate prooem.; c. 1 in. Martene et Durand ampl. coll. IX p. 472; 473.

[3] Man ſehe z. B. Alcuin. de animae rat. 14 p. 151.

[4] De corpore et sangu. dom. c. 1. 1. Quotienslibet in saeculo videtur quasi contra naturam aliquid evenire, quodammodo non contra naturam est, quia potissimum rerum natura

Grundſatz iſt, eben ſo leicht konnte er doch zur Vertheidigung des Aberglaubens gebraucht werden, und wir wollen nicht ſagen, daß dies von Paſchaſius Ratpert nicht geſchehen ſei, vielmehr finden wir ihn von den Vorurtheilen ſeiner wunderſüchtigen Zeit keinesweges frei [1]. In der Anwendung ſeines Grundſatzes auf allgemeine Lehren zeigt er ſich jedoch vorſichtiger. Nur das Eine will er überall feſtgehalten wiſſen, daß alles Gute von Gott ausgehe, Gedanken, wie Thaten der Menſchen, und daß daher auch der Glaube an Gott und den Erlöſer, welcher alles Gute verleiht, ſelbſt ein Werk Gottes in unſerer Seele ſei. Zwar glauben wir nicht, ehe wir gedacht haben; aber das Denken und die Befeſtigung im Denken, welche wir Glauben nennen, ſind beide von Gott, welcher der Anfang unſeres Seins iſt und von welchem daher auch aller Fortgang unſeres Lebens abhängt [2]. Gott iſt die Wahrheit, an welche wir glauben, welche wir im Glauben an ſie erkennen und in der Erkenntniß lieben und ſuchen [3]. Alles dies hat uns Gott umſonſt,

---

creaturarum hoc habet eximium, ut, a quo est, semper ejus obtemperet jussis. — — Neque enim sic condidit omnium artifex deus rerum naturas, ut suum velle ab his auferret, quia omnium creaturarum subsistentia in eadem dei voluntate subsistit et virtute. Daher der Satz: Quia non ex natura rerum divinae leges pendent, sed ex divinis legibus naturae leges manare probantur.

[1] Vergl. z. B. de fide I, 10, 3.

[2] Ib. I, 15, 1.

[3] Ib. I, 11, 3. Veritas, in quam credimus, credendo cognoscimus, cognoscendo amamus, amando vero fide petimus, petendo quaerimus, quaerendo pulsamus.

ohne unſer Verdienſt gegeben. Der Glaube iſt nicht vor der Gnade, vielmehr ſelbſt eine Gnade Gottes [1].

Wenn nun hierin eine Lehre ausgedrückt iſt, welche allein von allgemeinen Grundſätzen der Philoſophie ausgeht, ſo zeigt ſich doch Paſchaſius der Philoſophie im Allgemeinen nicht günſtig [2]. Die Meinung des Auguſtinus, daß die Philoſophen aus eigenen Kräften das gewinnen wollten, was wir nur durch die Gnade Gottes erlangen ſollten, hat ſich auf ihn übertragen. Hierdurch wird ſein Begriff des Glaubens in der That abgeändert, indem er in dieſem Streite gegen die Philoſophen, welche auf die Kräfte ihrer Vernunft ſich verlaſſen, die Beſchränktheit unſeres Erkennens ſeinen Gegnern vorhält. Wir ſollen nicht meinen, daß wir alles von Gott allein durch unſere Vernunft oder unſern Verſtand zu erkennen vermögen [3]. In dieſem Sinne unterſcheidet er nun drei Arten des Glaubens und des Glaublichen. Einiges wird ſehr leicht geglaubt, aber niemals erkannt; dies ſind die ſinnlichen Dinge und was wir von ihnen durch ſinnliche Wahrnehmung erfahren und in unſerer Einbildungskraft bewahren; denn da dieſe Bilder zeitlicher Dinge unſerm Verſtande nicht unterworfen ſind, ſo können ſie niemals von uns erkannt werden. Anderes wird, ſo wie es geglaubt wird, auch ſogleich erkannt; dies ſind die Grundſätze der menſchlichen Vernunft, welche wir wiſſen,

---

1) lb. I, 11, 1.

2) lb. I, 1, 4; III prol. Beiläufig bemerke ich, daß auch Paſch. die Theile der Philoſophie, wie Alcuin, in derſelben Ordnung anführt: Phyſik, Ethik, Logik.

3) lb. I, 12, 2.

indem wir ſie denken. Sie leuchten uns ein, weil wir in ihnen nicht die Dinge aus ihrer Natur, ſondern aus unſerer, der Erkennenden Natur erkennen [1]). Da iſt unſer Glaube nur auf das uns Gegenwärtige gerichtet, welches wir auch zu erkennen vermögen. Noch anderes aber iſt zwar erkennbar, ſo wie glaublich, wird aber nicht ſogleich erkannt, wie es geglaubt wird; es bezieht ſich vielmehr auf das uns Zukünftige oder uns nicht Gegenwärtige, welches wir nicht ſchauen können und deswegen glauben müſſen. Dies iſt der Gegenſtand des religiöſen Glaubens, für welchen Paſchaſius ſtreitet, für welchen er den alten Grundſatz geltend macht, daß wir dieſe Dinge erſt glauben müſſen, ehe wir zu ihrer Erkenntniß gelangen können [2]). Er will zwar nicht davon abmahnen auch die Erkenntniß Gottes zu ſuchen; aber dieſe Forſchungen ſind für wenige; Gott iſt unendlich und nicht zu umfaſſen, und wer nicht zuerſt an ihn glaubt, der erkennt ihn nicht allein nicht, ſondern bleibt auch nicht in Chriſto, durch welchen wir ihn erkennen ſollen, welcher der allein wahre Weg zum Schauen iſt. Ein ſolcher bildet ſich nur leere Bilder der Einbildungskraft, in welchen er Gott nach der Ähnlichkeit ſichtbarer Dinge ſich vorſtellt, anſtatt durch die Erkenntniß und Beobachtung des göttlichen Geſetzes mit Gottes Hülfe zur wahren Einſicht zu gelangen. Dies iſt

---

1) Ib. I, 7, 1; 8, 1. Liquet omne, quod scitur, quia non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur. Dieſer an Kant erinnernde Gedanke findet ſich auch beim Auguſtinus, bei welchem überhaupt dieſe Lehre von den drei Arten des Glaubens im Weſentlichen ſchon vorhanden iſt. S. Geſch. d. chriſtl. Phil. II S. 255 f.

2) De fide I, 7, 2.

die wahre Ordnung, an welche wir uns in der Erkenntniß Gottes zu halten haben 1).

Dieſe Glaubenslehre ſtützt ſich auf eine Betrachtung des menſchlichen Erkennens, welche Paſchaſius mit wenigen Strichen giebt. Unſere Sinne erkennen nur die materiellen Dinge. Unſere Einbildungskraft faßt zwar die ſinnlichen Geſtalten der Dinge ohne Materie auf, kann aber Gott nicht erkennen, welcher keine ſinnliche Geſtalt hat. Die ſinnlichen Geſtalten der Dinge überſteigt nun allerdings unſere Vernunft und erhebt ſich zur Erkenntniß des Allgemeinen; aber ſie vermag nicht einmal die Natur der einzelnen Dinge zu erkennen, wie viel weniger wird ſie im Stande ſein eine Wiſſenſchaft von Gott zu gewinnen. Von dieſer Vernunft unterſcheidet Paſchaſius noch die Intelligenz, welche über den Kreis des Weltalls hinausgeht und auch wohl Gott zuweilen und zum Theil zu betrachten vermag; aber auch ſie erkennt Gott nicht ganz und daher können wir auch ihr allein uns nicht ergeben, ſondern müſſen dem Glauben folgen, welcher die einzige Kraft der menſchlichen Seele iſt, welche, wenngleich ſie nur theilweiſe uns beiwohnt, doch das Ganze der Gottheit umfaſſen kann, indem der Glaube unbeſchränkt iſt und an alles Unſichtbare glaubt 2). Wie

---

1) L. l. Quaeso talis redeat ad ordinem et dicat cum propheta: da mihi intellectum, et si non, quo impraesentiarum te intelligam, saltem quo legem tuam perscrutari et custodire in toto corde merear.

2) Ib. I, 8, 1; 2. Imaginatio — — sine materia judicat quamcunque corporis figuram. — — Ratio vero hanc quoque transcendit speciem, quae et (est?) sensus, atque figuras consideratione sua perpendit universalium; nec tamen attingit ea,

möchten wir Gott recht erkennen, da wir nicht einmal uns ſelbſt recht zu erkennen vermögen?[1] Nur das Vergängliche iſt uns gegenwärtig; nur das ſehen wir; an das Ewige müſſen wir glauben[2]. Wir ſind dem Sinnlichen ergeben, fleiſchlicher Art; daher mußte Gott in ſinnlichen Bildern ſich uns offenbaren; er thut dies, wie er vermöge ſeiner Allmacht kann, in den Sacramenten, in welchen die göttliche Majeſtät den körperlichen Sinnen gewiſſermaßen ſinnlich ſich eingießt[3]. So ſind wir mit Gott vereinigt durch den Glauben, der uns auf das zukünftige Schauen hinweiſt. Ihm fehlt nichts als dies Schauen; er umfaßt die ganze Subſtanz des Göttlichen. Zwar wird er einſt vergehen, wenn wir das erkannt haben werden, was wir jetzt nur glauben, aber er wird nur vergehen, wie die Jugend im Alter vergeht, ſo daß die Erinnerung des Vergangenen und der Gewinn der frühern Zeiten bleibt, ſo daß wir dasſelbe, was wir früher als ein Zukünftiges im Glauben und in der Hoffnung geiſtig als uns gegenwärtig erblickten, nun im gegenwärtigen Genuß beſitzen werden. Wenn daher auch

---

quae sunt in singulis creaturarum naturis, quanto magis ut possit perscrutari, quae sunt incomprehensibilia divinitatis. Ceterum intelligentia, celsior oculus in anima, supergreditur universitatis ambitum et ex parte ipsam illam deitatis naturam interdum cognoscens contemplatur. — — Sed fides, quae per dilectionem est, licet ex parte sit, non ex parte, sed ex toto credit omnia, quae non videntur.

1) Ib. I, 8, 3.

2) Ib. I, 1, 5.

3) Ib. I, 9, 4. Es iſt hier von der Taufe die Rede; unſtreitig hängt aber hiermit auch ſeine Anſicht vom Abendmale zuſammen.

der Glaube verſchwinden wird, ſo wird doch die Subſtanz des Glaubens bleiben [1]. Paſchaſius zweifelt nicht, daß wir zu einer vollkommenen Erkenntniß deſſen gelangen ſollen, was jetzt nur in einer unvollkommenen Geſtalt im Glauben uns gegenwärtig iſt.

Wenn wir jedoch fragen, wie der Übergang aus dem Glauben in die Erkenntniß angebahnt werden ſolle, ſo finden wir darüber beim Paſchaſius nur ſehr unbeſtimmte Auskunft. Seine Lehre iſt durchaus auf das Praktiſche gerichtet. Der Glaube ſoll uns reinigen, ſoll uns rechtfertigen; wenn wir alsdann in gerechten Werken leben, wenn wir reines Herzens ſind, ſo wird uns das Schauen Gottes als Belohnung zu Theil werden [2]. Der Glaube iſt nur alsdann der rechte, wenn er in der Liebe lebendig ſich erweiſt; dann erkennen wir die unermeßlichen Tiefen der Liebe, welche keine Philoſophie zu durchdringen vermag [3]. Es wird zwar, wie ſchon erwähnt, vom Paſchaſius auch angedeutet, daß mit dem Glauben auch die Erkenntniß und die Beobachtung des göttlichen Geſetzes verbunden ſei; aber wie dies zur Einſicht in das göttliche Weſen führe, darüber giebt Paſchaſius keine Rechenſchaft.

Wir können ſeine Lehre im Allgemeinen nur als eine Wiederholung der Auguſtiniſchen Grundſätze anſehn. Dieſe treten in ihr, wie es bei Überlieferungen zu geſchehn pflegt, nur überſichtlicher zuſammen und die Ergebniſſe zeigen ſich weniger ſchwankend, weil ſie weniger geſtört werden durch das Hin- und Herblicken einer Unterſuchung, in welcher ſie ſich erſt bilden ſollen. Eigentlich Neues bringt Paſchaſius nicht zu Tage, man müßte es denn darin ſuchen, daß er den Zuſammenhang, in welchem wir durch den Glauben mit Gott ſtehen, feſter an die ſinnliche Erſcheinung Gottes in den Sacramenten zu knüpfen ſucht. Schwerlich aber wird man hierin einen genügenden Erſatz dafür finden, daß von der lebendigen Unterſuchung vieles verloren gegangen und daß namentlich auch das Meiſte von dem verſchwunden iſt, was Auguſtinus von der Erkenntniß Gottes in der Liebe und im Guten gelehrt hatte. Aber deswegen dürfen wir doch das Verdienſt nicht verkennen, welches für dieſe Zeiten eine im Ganzen gut zuſammenhängende Überlieferung der Auguſtiniſchen Lehre haben mußte.

---

[1] Ib. I, 1, 5; c. 2. Etsi fides evacuatur, tamen substantia fidei manet.

[2] Ib. I, 11, 3.

[3] Ib. III, 1, 1.

Dies iſt überhaupt der Charakter dieſer Jahrhunderte, welche ihre Spitze in dem Kaiſerreiche Karls des Großen haben. Wir finden ſie damit beſchäftigt die Trümmer der alten Bildung ſo viel als möglich zuſammenzuhalten und auf die neuen Verhältniſſe und Völker zu übertragen. So ſuchen ſie auch die Trümmer der alten Wiſſenſchaft denſelben anzupaſſen. Mit welchem Eifer hat hierzu Karl der Große an ſich ſelbſt und an ſeinen Franken gearbeitet! Sein Sohn Ludwig nicht minder und alle Söhne deſſelben. Wir begegnen ihren Namen bei allen Schriftſtellern dieſer Zeit. Bald haben ſie eine Aufgabe vorgelegt, bald eine Schrift, eine Sammlung verlangt, bald weiß der Verfaſſer nicht beſſer ſich zu empfehlen, als indem er ihnen ein gelehrtes Werk ſendet. Unter ihrer Führung ſtreitet man, wie im Felde gegen die Heiden, ſo auf den Concilien gegen die Ketzer. In den Wiſſenſchaften aber war man im Allgemeinen bemüht für die Bedürfniſſe und nach der Faſſungskraft der Zeit die Ergebniſſe einer frühern Forſchung ins Kurze zu ziehen. Die Zeit, wo man die ererbten Schätze früherer Völker mit freier Regſamkeit des Geiſtes zu gebrauchen vermöchte, war noch nicht herangekommen. Nur ſelten kommt dieſe Zeit bei der Aneignung der Gedanken auf neue Verknüpfungen, es ſei denn durch Zufall, nur ſelten wird ſie ſich einer eigenthümlichen Forſchung bewußt. Das meiſte Leben, die zuſammenhängendſte Überzeugung werden wir doch in der Lehre finden müſſen, welche ſich an den Auguſtinus anſchließt, wie wir dieſelbe ſo eben beim Paſchaſius Ratpert kennen gelernt haben, zum ſicherſten Zeichen, daß dieſe am tiefſten in die Denkweiſe der chriſtlichen Kirche eingedrungen war, als ein Zeichen, welches auch darauf hinweiſt, daß eben dieſe Lehre künftig zu einer neuen Belebung des philoſophiſchen Nachdenkens führen ſollte. Doch auch hierin begnügt man ſich faſt allein mit Zuſammenſtellungen des Alten. Nur die vereinzelten Gedanken des Fredegiſus über das Nichts und die Finſterniß laſſen uns gewahr werden, daß in dieſen neuern Völkern unter den ſtarren Formen ihrer Überlieferungen ein nachdenklicher und kühner Geiſt lebte, nur ſie bereiten uns einigermaßen darauf vor dieſen Geiſt auch in kühnerer Philoſophie ſich erheben zu ſehen.

Zweites Kapitel.

Johannes Scotus Erigena.

Zu dem Kreiſe der Gelehrten, welche wir mit den Enkeln Karls des Großen in Verbindung finden, gehörte auch Johannes mit dem Beinamen Scotus Erigena. Er iſt der letzte unter ihnen. Über ſeinen Urſprung wie über ſein ganzes Weſen iſt Dunkelheit verbreitet. Er ſtellt ſich wie eine räthſelhafte Erſcheinung dar unter den vielen Räthſeln, welche uns die Betrachtung dieſer Zeit vorlegt. Vor den übrigen wiſſenſchaftlichen Männern dieſer Jahrhunderte ragt er hervor durch die Kühnheit ſeines Gedankenfluges, ungefär wie Karl der Große vor allen Fürſten dieſer Zeit.

Sein Beiname Scotus ſcheint ihm Irrland als ſein Vaterland anzuweiſen 1). Darauf hat man auch ſeinen zweiten Beinamen Erigena deuten wollen 2), und dieſe Anſicht um ſo lieber feſtgehalten, je mehr die Dunkelheit dieſer Herkunft der dunkeln Weisheit des Mannes zu entſprechen ſchien. Auch weite Reiſen, durch welche er zum Beſitz ungewöhnlicher Kenntniſſe gekommen wäre, hat man ihm zugeſchrieben. Es iſt gewiß, daß er Griechiſch verſtand, wenigſtens ſo viel um wörtliche Überſetzungen aus

---

1) In gleichzeitigen Schriften heißt er bald Johannes Scotus, bald Scotus Johannes.

2) Der Eringeborne. In gleichzeitigen Schriften führt er dieſen Beinamen nicht. Doch führt Gale an, daß er in den älteſten Handſchr. Erigena oder Eriugena genannt werde. Testim. de Joh. Sc. E. vor der Ausgabe de divisione naturae.

dieſer Sprache machen zu können 1), und daß er im Gebrauche Griechiſcher Schriften war, welche ſeinen Zeitgenoſſen verborgene Schätze zu ſein pflegten. Aber wie wenig wir auch im Stande ſind nachzuweiſen, auf welchem Wege er zu dieſen Kenntniſſen gelangte, die Verhältniſſe der Zeit und die Überlieferungen nöthigen keineswegs anzunehmen, daß er ſeine Bildung außerhalb der Großbritanniſchen Inſeln gewonnen habe. Die Gelehrſamkeit, welche er beſaß, war unſtreitig für den geiſtlichen Stand berechnet, welchem er angehörte 2); er nahm aber die Mittel, welche ſeine Verhältniſſe ihm gewährten, unſtreitig in einer Weiſe zuſammen, welche ihn in vielen Punkten über andere Gelehrte ſeiner Stellung erhob. Von ſeinem Leben finden wir ſichere Spuren erſt, als er beim Könige von Frankreich Karl dem Kahlen war, und an dieſer Stelle verſchwinden auch dieſe Spuren wieder. Um die Mitte des 9. Jahrh. wurde er hier in die Streitigkeiten über die doppelte Prädeſtination verwickelt und ſchrieb für den Erzbiſchof Hinkmar von Rheims und den Biſchof Pardulus von Laon ſeine Schrift über die Prädeſtination, welche wir noch beſitzen. Er kam darüber in den Ruf der Ketzerei. Im Auftrage des Königs überſetzte er auch einige Schriften des falſchen Dionyſius Areopagita und die Herausgabe dieſer Überſetzung zog ihm

---

1) Auch Griechiſche Verſe. Daß er auch Hebräiſch verſtanden habe, läßt ſich nicht beweiſen. Staudenmaier Johannes Sc. Erig. 1 S. 207 f.

2) Auch dies hat man geleugnet; dagegen aber erklärt ſich mit Recht Staudenmaier a. a. O. S. 124. Ob er Mönch geweſen, iſt weniger gewiß, doch ebenfalls wahrſcheinlich.

die Vorwürfe des Pabſtes Nicolaus I. zu, welcher einen Anſpruch auf das Recht machte Werke der Theologie vor ihrer Veröffentlichung zu prüfen [1]. Für denſelben König überſetzte er aber auch noch nachher eine Schrift des Maximus Confeſſor. Daß der Pabſt verlangt hätte, Johannes Scotus ſollte von Paris, wo er gelehrt habe, entfernt werden, gehört zu den zweifelhaften Angaben. Man hat damit eine um vieles ſpätere Überlieferung in Verbindung gebracht, nach welcher Johannes Scotus aus Frankreich wieder nach England zurückgekehrt ſein ſoll, angelockt durch die Gunſt, welche der König Aelfred den Wiſſenſchaften ſchenkte. Hier, wird erzählt, hätte er zu Malmesbury oder zu Oxford gelehrt, wäre aber von aufrühreriſchen Schülern erſtochen worden. Es ſind dies dieſelben Überlieferungen, welche ihm zugleich ein vertrautes Verhältniß zu Karl dem Kahlen und die Rolle eines Spaßmachers bei dieſem Könige beilegen [2].

---

[1] S. den Brief des Pabſtes an Karl den Kahlen in Bulaei hist. univ. Par. I p. 184. Die Faſſung dieſes Briefes iſt dem Zweifel unterworfen. Beſſer ſteht er bei Ivo von Chartres. S. Staudenmaier a. a. O. S. 159 5.; 166 1. Die Werke des Dionyſius waren ſchon früher in das Lat. überſetzt; der Pabſt aber mochte in ſeinem Streite mit der Griechiſchen Kirche Veranlaſſung haben die Neigung des Joh. Scot. zur Griechiſchen Lehrweiſe für gefährlich zu halten. Im Briefe iſt nur von 2 Schriften des Dion. Ar. die Rede; 2 andere Schriften deſſelben überſetzte Joh. Scot. wahrſcheinlich erſt ſpäter. Bei Buläus iſt der Brief vom J. 3 des Pabſtes Nicol. (860.), man pflegt ihn aber nach Ivo in das J. 865 zu ſetzen.

[2] Dieſe Erzählungen aus dem 11. und 12. Jahrh. ſind um ſo mehr in Verdacht, weil ſie den Joh. Scotus mit einem andern Johannes einem Sachſen zu verwechſeln ſcheinen.

Von den Werken des Johannes Scotus beſitzen wir noch ſeine Hauptſchrift über die Eintheilung der Natur, jene vorhererwähnte Schrift über die Prädeſtination, einige Überſetzungen aus dem Griechiſchen und ſonſt einige Kleinigkeiten [1]). Das auffallendſte in dieſen Schriften iſt die Kenntniß des Griechiſchen, mit welchem ein läſtiger Prunk getrieben wird, und die Neigung zu einer Denkweiſe, welche nur aus vertrauter Bekanntſchaft mit Griechiſchen Kirchenvätern ſich gebildet haben kann. Bei jeder Gelegenheit führt Johannes Scotus den Origenes, die beiden Gregore, den Baſilius, den Dionyſius Areopagita und den Maximus im Munde; aus ihnen hat er auch ſeine Vorliebe für den Platon geſchöpft [2]). Doch beruft er ſich auf ſein Anſehn, wie auf das Anſehn anderer heidniſcher Schriftſteller nur ſelten. Ihm gilt ein Gregor von Nyſſa, ein Maximus viel mehr als Platon [3]). Von den Lateiniſchen Kirchenvätern iſt ihm natürlich Auguſtinus von beſonderm Gewicht; im Streite über die Prädeſtination muß er ihn unzähligemal berückſichtigen und auch ſonſt hört er ſeine Meinung häufig ab; aber die Griechiſchen Kirchenväter ſind ihm doch viel lieber. Man könnte ihn als eine verſpätete Fortſetzung des Maximus anſehn, ſo genau ſchließt er ſich an dieſen Mann an, welcher ihm die Geheimniſſe des Dionyſius Areopagita und die wahre Theologie eröffnen ſoll 1), und auch in Betracht der Zeit iſt kein größerer Zwiſchenraum zwiſchen beiden, als zwiſchen dem Maximus und den Griechiſchen Kirchenlehrern, auf welche dieſer ſich zurückbezog. Johannes Scotus vertritt in der That noch einmal die freiſinnige Richtung der Kirchenlehre, welche zwar kirchlichen Symbolen nicht abgeneigt iſt, aber doch nur bei einem freiern und tiefern Verſtändniß derſelben ſich beruhigen kann, eine Richtung, welche mehr und mehr hatte verſchwinden müſſen, ſeitdem die Kirche enger mit dem Staate ſich verbunden hatte und genöthigt worden war ihr Augenmerk vornehmlich auf die äußere Zucht zu wenden. Doch ſchließt er in anderer Rückſicht genau an die abendländiſche Kirche und an die Bildung der neuern Völker ſich an. In ſeiner Darſtellung erhebt er ſich keineswegs über ſeine Zeit. Seiner Schrift über die Theilung der Natur hat er die Form eines Geſprächs zwiſchen Lehrer und Schüler gegeben, welche damals ſehr beliebt war; er behandelt ſie ganz eben ſo ungeſchickt, wie andere ſeiner Vorgänger. Als Grundlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung erſcheinen überall das Trivium und Quadrivium;

---

[1]) Gedichte ſind von A. Majo (Classici auct. tom. V.) herausgegeben worden, von Ravaisson (Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'ouest. Par. 1841.) eine Homilie und einige Verſe. Man hat dem Joh. Scot. auch eine Schrift de corpore et sanguine domini beigelegt, welche aber dem Ratramnus zugehört. S. Laufs in den theol. Stud. u. Krit. 1. Bd. S. 755 ff.

[2]) De nat. div. I, 33. Plato-philosophantium de mundo maximus. Ib. III, 36 p. 150 ed. Gal. Von allen weltlichen Philoſophen iſt Platon allein über die Welt hinausgegangen. Hierin alſo ſteht ihm Ariſtoteles nach, welcher ſonſt mit beſonderer Beziehung auf die Kategorien acutissimus apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor genannt wird. Ib. I, 16 p. 12.

[3]) Ib. I, 33 p. 20.

---

1) S. d. Vorr. zu der Überſetzung der Scholien des Maxim. v. Gale.

die logiſchen Kunſtwörter und die Ariſtoteliſchen Kategorien ſind ihm Hauptpunkte, an welchen er ſich zurechtfindet, und die Form des Schluſſes wird von ihm überall und nicht ohne Fertigkeit angewendet. Beſonders aber beachte man den ſyſtematiſchen Geiſt, welcher in der Anlage ſeiner Hauptſchrift herſcht, wenn er auch weniger in der Durchführung der einzelnen Theile ſich zu erkennen giebt. In dieſem Punkte iſt er ſeinen Zeitgenoſſen weit überlegen, ja in der Einfachheit ſeines allgemeinen Plans übertrifft er alle Philoſophen des Mittelalters. Hierin wendet er ſich aber auch von ſeinen Griechiſchen Lehrern ab und erweiſt ſich als dem Bildungsgange angehörig, welchen die neuern Völker durchlaufen ſollten.

Dem Johannes Scotus iſt die wahre Philoſophie mit der wahren Religion und die wahre Religion mit der wahren Philoſophie eins [1]). Dieſen Satz ſtellt er als einen allgemein zugegebenen auf und beruft ſich darüber auf den Auguſtinus. So legt er auch das größeſte Gewicht auf die Übereinſtimmung der Philoſophen, welcher zu widerſprechen er nicht wagen würde. Es könnte ſcheinen, als machte er ſich hierdurch von dem Anſehn ſeiner Lehrer unbedingt abhängig. Auch das Anſehn der heiligen Schrift ſteht ihm unbedingt feſt. Er will nichts als ſie verſtehen; in den Worten Jeſu Chriſti, wie in ſeiner Erſcheinung iſt alle Wahrheit und alle Offenbarung Gottes [2]). Aber es kommt ihm freilich auch auf das richtige

---

1) De div. praed. c. 1, 1. Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

2) De div. nat. V, 38 p. 306 sq.

Verſtändniß aller dieſer Autoritäten an. Und wenn wir unterſuchen, durch welche Weiſe der Auslegung er ſich desſelben zu bemächtigen ſucht, ſo werden wir finden, daß die Freiheit ſeines Urtheils durch das Anſehn der Frühern in keiner Weiſe beſchränkt wird. Wenn er auch erklärt, daß es nicht ſeine Sache ſei über die Ausſprüche der Kirchenväter zu urtheilen, ſo behält er ſich doch unter ihnen, wo ſie einander zu widerſprechen ſcheinen, die Wahl frei 1); nicht ſelten ſtellt er ſogar dieſe Ausſprüche wie Ja und Nein einander gegenüber 2); ſelbſt dem höchſten Anſehn, welches Auguſtin genoß, begegnet er in dieſer Weiſe ohne Scheu 3); wie ſehr wir der Kirchenväter Lehre fromm zu verehren haben, ſo iſt ihre Ausdrucksweiſe doch nicht von wiſſenſchaftlicher Haltung; ſie haben ſich der Sprache und der Denkweiſe des Volkes anbequemt 4). Was die heilige Schrift betrifft, ſo iſt ſeine Auslegung derſelben nicht minder frei und bequem. Er vertheidigt ſich zwar gegen den Verdacht, daß er einer zu freien Allegorie in der Erklärung ſich bediene, und man kann hierin gewahr werden, wie von dieſer Art der Erklärung der Geſchmack dieſer Zeit ſchon ſich zu entfernen begonnen hatte; aber daß die heilige Schrift metaphoriſcher und ſymboliſcher Ausdrücke ſich bediene, iſt ihm eine unleugbare Thatſache; ſogar Geiſt bedeute ihr zuweilen Fleiſch und Fleiſch Geiſt 5). Vom Maximus borgt er

---

1) Ib. II, 16 p. 57.
2) Z. B. ib. IV, 16 p. 198; 200; 203; 207.
3) Ib. II, 16 p. 57; IV, 14 p. 192.
4) Ib. III, 32 in.; 43 p. 158 fin.; V p. 292; 296.
5) Ib. III, 30.

den Grundſatz, daß die Zeiten des Zeitworts von der heiligen Schrift oft verwechſelt würden, ja er dehnt ſeinen Gebrauch ſo weit aus, daß darnach vieles, was von der heiligen Schrift als vor dem Sündenfall geſchehen erzählt worden, doch als nach ihm geſchehen angenommen werden müßte [1]. Die Auslegung der Schrift hat einen unendlichen Sinn ihrer Sätze anzunehmen und alle Theile der Philoſophie haben daran ihren Antheil [2]. Man muß die heilige Schrift mit dem Samen vergleichen, welcher in der Schöpfung die Kraft empfangen hat in unendlichen Geſtalten ſich darzuſtellen; ſie iſt wie eine Pfauenfeder, von welcher der kleinſte Theil in den verſchiedenſten Farben ſchillert [3]. Bei einer ſolchen Behandlung der Autoritäten kann es ihm nicht ſchwer werden die Ausſprüche derſelben mit den Ergebniſſen ſeines Nachdenkens in voller Übereinſtimmung zu finden. Er erſchrickt daher nicht, wenn auch unzählige Stellen der heiligen Schrift ſeinen Sätzen zu widerſprechen ſcheinen. Er weiß, daß ſie über vieles nur figürlich ſprechen kann und will. Zu unſerm kindiſchen und rohen Sinn läßt ſie ſich herab. Was iſt die wahre Autorität anders, als die verdeckte Vernunft, wie ſie in den Buchſtaben für den Nutzen der Nachwelt niedergelegt worden? Die Vernunft kann daher der wahren Autorität und die wahre Autorität der Vernunft nicht widerſprechen. Beide ſtammen ja aus einer Quelle der göttlichen Weisheit. Aber die Vernunft iſt

---

1) Ib. IV, 15 p. 196; 20 p. 211. Es iſt die Figur des ὕστερον πρότερον, welche in ſolchen Fällen gebraucht werde.

2) Ib. III, 24; 26 p. 135; 30 in.

3) Ib. IV, 5 p. 164.

früher als die Autorität der Natur nach, obgleich für uns dieſe jener der Zeit nach vorangeht, und was früher der Natur nach iſt, das hat größere Würde als das der Zeit nach Frühere. Daher müſſen wir zuerſt der Vernunft, nachher der wahren Autorität folgen und dieſe nach jener beurtheilen; denn was die Autorität ausſagt, iſt nur alsdann kräftig, wenn es durch die Vernunft beſtätigt wird; die Vernunft dagegen bedarf keiner Beſtätigung durch die Autorität 1). Wenn daher Johannes Scotus den Ausſprüchen der Schrift dennoch unbedingt ſich fügt, ſo geſchieht es nur, weil er ihr einen göttlichen Urſprung wie der Vernunft zuſchreibt, die bildlichen Ausdrücke derſelben nicht allein für ungefärlich, ſondern auch für nothwendig zur Erziehung der aus Unmündigkeit emporſtrebenden Geiſter hält und dem Grundſatze des Dionyſius Areopagita beiſtimmt, daß wir eben der Bilder uns bedienen und von ihnen in keiner Weiſe abweichen ſollen, welche die Schrift uns überliefert hat 2), gleichſam als ſetzten ſie, aus göttlicher Quelle entſprungen, uns in eine geheime

---

1) Ib. I, 58 p. 32. Ratione et auctoritate — — tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur. Ib. I, 65 p. 37; 68. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manare dubium non est. Ib. I, 71. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse, quod prius est natura, auctoritatem vero tempore didicimus. — — Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget.

2) Ib. I, 66 sq.

Verbindung mit den höhern Mächten. Aber dies ſoll ihn nicht abhalten die Wahrheit zu bekennen, daß alle dieſe Ausdrücke nur ſinnbildlich ſind, beſonders weil dieſe Unterſuchungen über den wahren Sinn der Schrift doch nur unter Weiſen ihre Stelle haben [1]).

Bei dieſer ſeiner Stellung zur Autorität muß man einen eigenthümlichen Gang der Forſchung bei ihm erwarten. In der That iſt die erſte Anlage ſeines Syſtems ſehr originell. Er geht von einer Eintheilung aus, welche in einer ſtreng logiſchen Form aufgefaßt alle ſeine Gedanken wie ein weiter Rahmen umſchließt. Zuerſt wird das, was iſt, unterſchieden von dem, was nicht iſt. Beide Glieder, das Seiende und das Nichtſeiende, umfaßt die Natur. Die Natur aber umfaßt auch durch vier Unterſchiede vier Arten, von welchen die erſte ſchafft und nicht geſchaffen wird, die andere ſchafft und geſchaffen wird, die dritte nicht ſchafft und geſchaffen wird, und endlich die vierte nicht ſchafft und nicht geſchaffen wird [2]). Wir haben dieſe Eintheilung, wie originell ſie auch klingt, beſonders das vierte Glied, doch ſchon einmal gefunden, bei einer Secte der Indiſchen Philoſophie, der Schule der Sankhya [3]); aber es hat uns nicht gelingen wollen irgend ein Mittelglied aufzufinden, durch welches dieſe Form der Lehre dem Johannes Scotus hätte überliefert werden können. Wir können ſie demnach nur für eine Erfindung ſeines eigenen Nachdenkens anſehn. Der Unterſchied beider Lehrweiſen beruht, abgeſehn von der Anwendung, welche von jener Eintheilung gemacht wird, nur in den Worten. Wo die Sankhya-Philoſophen vom Erzeugen ſprechen, gebraucht Johannes Scotus den Ausdruck Erſchaffen; aber aus der Eintheilung ſelbſt geht hervor, daß er den Begriff des Schaffens nicht im ſtrengen Sinn der chriſtlichen Kirchenlehre gebraucht, denn ſonſt würde er ſich enthalten haben etwas zu ſetzen, was geſchaffen iſt und ſchafft; das Schaffen dieſes Weſens beſteht ihm nur in dem Hervorbringen ſeiner Wirkungen 1).

---

[1]) Ib. I, 69 fin.

[2]) Ib. I, 1; III, 23 p. 131; V, 39 p. 311.

[3]) S. Geſch. der alten Phil. IV S. 376. Schon Colebrooke hat auf dieſe ſeltſame Übereinſtimmung aufmerkſam gemacht.

An die vierte Art der Natur ſchließt ſich der Zweifel an, ob eine Natur, welche weder ſchafft, noch geſchaffen wird, angenommen werden dürfe 2). Um dieſen Zweifel zu löſen geht Johannes Scotus auf den Unterſchied zwiſchen dem, was iſt, und zwiſchen dem, was nicht iſt, zurück. Hier verbreitet nur die Weiſe, in welcher er Sein und Nichtſein auffaßt, ein Licht über ſeine ganze Denkweiſe. Sein und Nichtſein bezeichnen ihm nur die logiſche Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat. Von vorn herein faßt er alles Sein nur in Beziehung auf die Ausſage des Gedankens von ſeinem Gegenſtande und Sein iſt ihm Bejaht-Werden, Nichtſein Verneint-Werden. Hierin liegt die logiſche Haltung ſeiner ganzen Lehre und zugleich die idealiſtiſche Richtung, welche ſie nimmt, indem er kein anderes Sein als das im Denken oder im Bewußtſein geſetzte anerkennt. Alles dies tritt übrigens ohne Weiteres nur als Vorausſetzung auf, ohne daß er es für nöthig hielte

---

1) lb. III, 23 p. 131; V, 39 p. 311.

2) lb. I, 1.

Gründe hinzuzufügen oder ſich darüber gegen irgend eine andere Richtung der Lehre zu rechtfertigen.

Zunächſt äußert ſich dies in ſeiner Eintheilung der Arten des Seins und des Nichtſeins. Aber ſchon bei dieſer müſſen wir bemerken, daß die ſtreng logiſche Form der Eintheilung, mit welcher er ſein Hauptwerk eingefaßt hat, doch keinesweges durch den ganzen Verlauf desſelben in eben ſo ſtrengen Unterabtheilungen fortgeſetzt wird. Denn ſie beruht auf keinem beſtimmten Eintheilungsgrunde und iſt in der That verworren. Er ſcheidet zuerſt die gewöhnliche Weiſe, in welcher man von Sein und Nichtſein zu ſprechen pflege, von ſeinem Unternehmen gänzlich aus. Denn die Beraubung, welche man gewöhnlich als das Nichtſein bezeichnet, gehöre nicht zu der Natur der Dinge, wenn man nicht etwa ſagen wollte, daß ſie gewiſſermaßen ſei, indem ſie durch eine wunderbare Kraft gebildet werde¹). Dagegen ſtellt er als erſten Unterſchied auf, daß wir alles das als ein Sein anerkennen, was unſern Sinnen oder unſerm Verſtande zu ſein ſcheine; was aber über Sinne und Verſtand hinausgehe, das ſcheine uns nicht zu ſein. Hierher rechnet er nicht allein Gott und die Materie, ſondern auch das Weſen und die vernünftigen Gründe aller Dinge²). Er bemerkt, daß

---

1) Ib. I, 3 fin.

2) Ib. I, 3. Omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλην, i. e. omnem sensum vel etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo deo materiaque et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur.

nach dieſer Betrachtungsweiſe eben das, was wahrhaft iſt, nicht iſt, wie Dionyſius Areopagita ſage, das Sein aller Dinge ſei das Überſein der Gottheit, und daß wir zugeſtehn müßten, daß wir durch unſern Verſtand das Weſen der Dinge nicht begreifen könnten, ſondern nur ihre Accidenzen in Raum und Zeit, ihre Formen, Unterſchiede oder Materien, welche doch an ſich nicht zu denken wären [1]. Die zweite Art Sein und Nichtſein zu unterſcheiden bezieht er auf die Über- und Unterordnung der Dinge, welche er ganz nach der Weiſe des Dionyſius Areopagita annimmt. In dieſer könnte von einer jeden Ordnung der Dinge geſagt werden, daß ſie ſei, aber auch daß ſie nicht ſei, indem die Bejahung der niedern Ordnung die Verneinung der höhern, die Verneinung der höhern die Bejahung der niedern ſei und umgekehrt. Jede Ordnung iſt, ſofern ſie von der höhern oder von ſich ſelbſt erkannt iſt; ſie iſt aber auch nicht, ſofern ſie nicht zugiebt, daß ſie von der niedern erkannt wird [2]. Es hält nicht ſchwer zu bemerken, daß dieſer Unterſchied jenen erſtern nur auf eine allgemeine Regel zurückbringt. Von der dritten Unterſcheidung, welche Johannes Scotus aufſtellt, giebt er ſelbſt zu erkennen, daß ſie zu der erſten wie ein beſonderer Fall zum Allgemeinen ſich verhalte. Sie dient aber zugleich zu einer weitern Erklärung der Weiſe, in welcher er das Verhältniß der unerkennbaren Gründe zu den Erſcheinungen der Dinge ſich denkt. Nach einer Gewohnheit der menſchlichen Natur nemlich, ſagt er, pflegten wir nur das ſeiend zu nennen, was von den Urſachen der Dinge in der geformten Materie in Raum und Zeit durch Erzeugung uns zur Erſcheinung kommt; was dagegen in der Kraft der Samen noch verborgen und nicht zur Erſcheinung gekommen ſei, das würde von uns nicht ſeiend genannt[1]. Er deutet damit an, daß alles, was zu werden ſcheint, im Verborgenen ſchon iſt, nur unſern Sinnen und unſerm Verſtande nicht erkennbar. Die vierte Unterſcheidung endlich hebt dieſe Andeutung nur entſchiedener hervor. Die Philoſophie behaupte, nur das ſei wahrhaft, was durch die Vernunft erkannt wird, das ewige Sein; was dagegen durch Erzeugung in Raum und Zeit erſcheine, in der Bewegung ſich verändere, ſich ſammle und wieder auflöſe, alles das ſei nicht. Von dieſer Art ſind beſonders die Körper[2]. Zu dieſen Unterſcheidungen fügt Johannes Scotus noch eine fünfte, welche, wie er ſagt, allein auf den Menſchen ſich bezieht; denn dieſer iſt durch ſeine Sünde dem Nichtſein anheim gefallen und nur durch die Gnade Gottes in ſeinen frühern Zuſtand wiederhergeſtellt kann er das Sein wiedergewinnen ¹).

---

[1] L. l. Zu dem ſchwankenden Sprachgebrauch des Joh. Scot., welcher ihm aus ſeinen Vorgängern ſtammt, gehört es, daß er dem intellectus bald abſpricht, daß er das ewige Weſen der Dinge denke, bald die Erkenntniß deſſelben ihm zuſchreibt. Vergl. ib. I, 3; 4; 6; de praed. c. 2, 4.

[2] De nat. div. I, 4. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio, itemque inferioris negatio est superioris affirmatio etc. — — Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

---

[1] Ib. I, 5. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse etc. — — Virtus enim seminum eo tempore, quo in secretis naturae silet, quia nondum apparet, dicitur non esse.

[2] Ib. 6. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem — — variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora.

Man kann ſagen, in dieſen Unterſcheidungen iſt die ganze Lehre des Johannes Scotus angelegt, und was er weiter im Beſondern von ihr ausführt, iſt nur eine Anwendung oder Beſchränkung der in ihnen enthaltenen Grundſätze. Auf das deutlichſte iſt in ihnen ausgedrückt, daß wir die Erſcheinung vor dem Richterſtule der oberſten Wahrheit für nichts zu achten haben, daß dagegen alles wahre Sein in Gott geſucht werden müſſe und in den ewigen Urſachen aller Dinge, welche in Gott ſind. Dabei halten aber jene Unterſcheidungen dem Johannes Scotus es auch frei in einem untergeordneten Sinne den Erſcheinungen und den Begriffen des Verſtandes Sein und Wahrheit beizulegen, worüber denn freilich noch eine genauere Beſtimmung geſucht werden mußte.

Um ſo mehr mußte auch dieſer letzte Punkt von Johannes Scotus anerkannt werden, je offener ſeine Unterſcheidungen das Bekenntniß enthalten, daß wir von Gott oder der reinen Wahrheit der Dinge in unſerer menſchlichen Weiſe nichts, was ſeinem Gedanken genügte, ausſagen können. Gott iſt die höhere Ordnung der Dinge, wärend wir einer niedern Ordnung angehören, deren Bejahung nur die Verneinung Gottes ſein kann. Indem

---

1) Ib. 7.

ſeine Unterſcheidungen der menſchlichen Gewohnheit die Philoſophie entgegenſetzen und jener allein das Zeitliche, dieſer das Ewige zum Kreiſe ihrer Erkenntniß anweiſen, verwerfen ſie die menſchliche Gewohnheit als ungenügend zur Erkenntniß der Wahrheit. Sehen wir auf jene Ordnungen, ſo würden wir ſtreng genommen ſagen müſſen, daß der Menſch auch nicht einmal zur Philoſophie tauge. Ja indem nichts Zeitliches und Räumliches vor Gott beſtehen bleiben ſoll, ſcheint damit auch das Beſtehen des zeitlich erſcheinenden und zeitlich denkenden Menſchen aufgehoben zu werden. Alles dies hängt genau zuſammen. Indem die Erſcheinungen nur als etwas Nichtiges betrachtet werden, bricht ſich Johannes Scotus die Leiter ab, durch welche er zur Erkenntniß Gottes emporſteigen könnte. Alles Denken des Verſtandes erſcheint ihm nur als eine vergebliche Bemühung das in Gott verborgene Weſen der Dinge abzubilden. Der Gegenſatz zwiſchen der ewigen Wahrheit und dem ſinnlichen Schein bleibt ohne Vermittlung.

Daß Johannes Scotus dieſe Grundſätze ohne weitere Unterſuchung an die Spitze ſeines Werkes ſtellt, kann nicht befremden, wenn man ſeine Lehren mit ähnlichen Lehren vergleicht. Der Gegenſatz zwiſchen Schein und Wahrheit leuchtet ihm unmittelbar ein, ſo wie er vom Irthum ſich zu befreien und der Wahrheit ſich zu bemeiſtern ſucht; eben ſo gewiß iſt es ihm, daß nur eine Wahrheit und ein Grund aller Dinge ſein könne [1]). Dies erſt beweiſen zu wollen würde nur zu einer Vermittlung des Erkennens führen, welche aus dem Schein die Wahrheit zu begründen hätte und nicht umhin könnte, den Formen und Grundſätzen des menſchlichen, des trüglichen Verſtandes zu vertrauen.

---

[1] lb. I, 16 p. 10. Ab uno omnia, a duobus autem vel pluribus nihil esse inchoat.

Hierdurch verwickelt ſich aber Johannes Scotus auch ſogleich in einen endloſen Streit gegen alle Formen unſeres verſtändigen Denkens, und der weitere Verfolg ſeiner Darſtellung wird nur eine beſtändige Wiederholung ſeiner Grundſätze angewendet auf die Beurtheilung und Verdammung beſonderer Geſtalten unſeres Denkens. An ein methodiſches Verfahren iſt natürlich hierbei nicht mehr zu denken, weil den Methoden des verſtändigen Denkens, wiewohl ſie zugegeben werden [1]), doch aller Werth zur Erkenntniß der Wahrheit abgeſprochen worden iſt. Wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß Johannes Scotus viele Schärfe und Beweglichkeit des Geiſtes und oft eine überraſchende Gewandtheit verräth, wo es darauf an-

---

1) Joh. Sc. macht ſich viel mit den Methoden des Denkens zu ſchaffen, ſo wie mit der Eintheilung der Philoſophie und der Wiſſenſchaften theils nach Inhalt, theils nach Form derſelben. Alle dieſe Eintheilungen ſind aber nur aus der Überlieferung entnommen und von keiner lebendigen Einwirkung auf ſeine Lehre. So die Eintheilung der Philoſophie in die διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. De praed. c. 1, 1. Seltſam iſt hierbei die Eintheilung in Analyſis und Eintheilung (Syntheſis). De nat. div. II, 1 p. 46. Im entgegengeſetzten Sinn wird ἀναλυτική in der Vorr. zur Überſ. der Scholien des Maximus gebraucht. Die Wiſſenſchaften werden eingetheilt in Hiſtorie, Ethik, Phyſik und Theologie. Hom. in Joh. p. 346. Die Philoſophie zerfällt in praktiſche Philoſophie, Phyſik, Theologie, Logik. De div. nat. III, 30 in. Die liberalen Wiſſenſchaften zählt Joh. Scot. bald in der gewöhnlichen Weiſe auf (Ib. I, 29.), bald betrachtet er die Grammatik und die Rhetorik als Theile der Dialektik. Ib. V, 4.

kommt die Schwächen unſerer gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und die Schranken der einzelnen Formen unſeres Verſtandes aufzudecken, ſo fallen doch ſeine Unterſuchungen ganz auseinander und kaum iſt ein Grund abzuſehen, warum der einen oder der andern dieſe oder jene Stelle angewieſen worden iſt. An ſeiner Eintheilung der Arten, in welchen von Sein und Nichtſein geſprochen wird, haben wir hiervon ſchon ein Beiſpiel geſehn.

Gehen wir nun auf die Zweifel zurück, ob der vierten Art der Natur, der weder ſchaffenden, noch geſchaffenen, Sein beigelegt werden dürfe, ſo werden wir nach den angegebenen Grundſätzen über dieſelben uns hinweggeſetzt ſehen. In der That dieſe allgemeine Eintheilung der Natur in ihre vier Arten bietet allein einen einigermaßen zuſammenhangenden Faden durch das Labyrinth ſeiner Rede. Der kurze Sinn dieſer Eintheilung iſt, daß Gott, die oberſte Urſach aller Dinge, daher ungeſchaffen und ſchaffend, nichts anderes als ſich ſelbſt in allen Dingen erſchafft, deswegen auch das Geſchaffene und Schaffende, die Mitte aller Dinge iſt, und nicht weniger als das Ende aller Dinge angeſehn werden muß, welches weder geſchaffen iſt, noch ſchafft. Nur die dritte Natur, welche geſchaffen wird, aber nicht ſchafft, zu der Mitte der Dinge gehörig, ſcheint von Gott ausgeſchloſſen zu werden. Sie beſteht in den Wirkungen der Dinge oder Geſchöpfe, in den Accidenzen der Accidenzen, welche in der That nichts oder nur Schein hervorbringen. Aber auch ſie, wenn wir genauer betrachten, iſt doch nur die göttliche Natur, welche in ihre letzten Wirkungen herabgeſtiegen und ſich ſelbſt zur Erſcheinung gekommen iſt. Denn alle Dinge der Welt bringen ihre Wirkungen nur auf Geheiß Gottes hervor und ſind die Werkzeuge, durch welche Gott ſich offenbart und ſich ſelbſt zur Erkenntniß kommt 1). Dieſe Eintheilung der Natur iſt alſo ganz dazu gemacht uns zu zeigen, daß alles Gott iſt, indem alle vier Naturen ihn allein offenbaren. Nur darin wird in Beziehung

---

1) Hom. in Joh. p. 346. Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per spiritum meum me ipsum intelligo. De div. nat. I, 12. Est igitur (sc. deus) principium, medium et finis. Ib. II, 2. Num negabis creatorem et creaturam unum esse? Ib. III, 23. Dum ergo de divina natura pure percipimus, quod omnium principium sit et causa, — — non immerito eam dicimus creatricem naturam et non creatam. — Eandem vero divinam (sc. naturam) finem omnium esse — — cognoscentes neque creatam neque creatricem rite vocamus, non creatam quidem, quia a nullo creatur, neque creatricem, quia jam desinit creare. — — Rationem medietatis restare solummodo arbitror, quae duplici modo contemplatoribus suis arridet, primo quidem, quando et creari et creare conspicitur divina natura; creatur enim a se ipsa in primordialibus causis — — ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, — — descendens vero in principiis rerum ac veluti se ipsam creans in aliquo inchoat esse. Secundo vero, dum in extremis effectibus primordialium causarum perspicitur, in quibus creari tantummodo, non autem creare recte praedicatur. — — creatur ergo et creat in primordialibus causis in earum vero effectibus creatur, non creat; nec immerito, quum in ipsis finem descensionis suae, hoc est apparitionis suae constituit, atque ideo omnis creatura corporalis et visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue solet in scripturis appellari. Ib. V, 39 wird die zweite Form der Natur auf den Sohn Gottes zurückgebracht. Et ea quidem, quae in causis constituitur, in unigenito dei filio, in quo et per quem omnia facta sunt, creatur et omnes effectus suos sive intelligibiles sive sensibiles creat.

hierauf ein Unterſchied zwiſchen ihnen zugelaſſen, daß die erſte und die vierte Art der Natur nur von Gott, die beiden mittlern Arten aber auch von den Geſchöpfen ausgeſagt werden können [1].

Dieſe Lehre, wird man ſagen können, faßt alles Sein vom göttlichen Standpunkte und läßt eben deswegen den Standpunkt wiſſenſchaftlicher Unterſuchung hinter ſich zurück. Oder vielmehr ſie ſtrebt dieſen hinter ſich zu laſſen; weil dies ihr aber nicht gelingen kann, erweckt ſie ſich unendliche Schwierigkeiten, welche ſie durch eine kühne Arbeit der Phantaſie zu beſeitigen ſtrebt. Denn dieſe ſucht immer von Neuem den ſtrebenden Menſchen über ſich zu erheben im Kampf mit den Beſchränkungen ſeiner Gegenwart. Es iſt das Intereſſe dieſes lebhaften Kampfes, welches aus des Johannes Scotus erfindſamem Geiſte eine Fülle von Gedanken hervorlockt, wie ſie in ſeiner Zeit uns ſonſt nirgends begegnen.

Vor allen Dingen hört er nicht auf uns darauf zu verweiſen, daß wir vergebens bemüht ſein würden den Gedanken Gottes in irgend eine Form unſeres Verſtandes einſchließen zu wollen. Seine Beweiſe dafür ſchließen ſich an Äußerungen ſeiner Hauptautoritäten an, des Dionyſius Areopagita und des Maximus Confeſſor. Gott iſt unendlich und kann daher durch keine Definition ausgedrückt werden, denn jede Definition umſchreibt und umgrenzt ihren Gegenſtand. Er würde in einem umgrenzten Raume ſein, wenn er definirt werden könnte [2]. Nicht einmal ſich ſelbſt kann etwas definiren; nur das Höhere kann das Niedere definiren, weil es dasſelbe umfaßt; daher kann das Höchſte nicht definirt werden und ſelbſt die Engel können nicht erkennen, was Gott iſt, geſchweige die Menſchen; nur Gott iſt die Definition aller Dinge 1). Man könnte hieraus abnehmen, daß Gott die Form ſei, welche alles umfaßt. So wird er auch wirklich das All (universitas) genannt 2). Aber er überſteigt vielmehr als die erſte Art der Natur und der Anfang aller Dinge jede Form und iſt das formloſe Princip aller Dinge 3). Nach der Weiſe ſeiner Zeit macht ſich Johannes Scotus bei dieſen Unterſuchungen viel mit den Kategorien des Ariſtoteles zu ſchaffen, aber zu ganz andern Ergebniſſen kommt er über ſie, als Alcuin. Nicht nur einige, ſondern keine von ihnen iſt auf Gott anzuwenden. Er widerſpricht ſchon der Anſicht vieler, welche dieſe Kategorien für die allgemeinſten Gattungen der Dinge hielten, indem er ſie

---

[1] Ib. II, 2; V, 39. Et prima quidem et quarta forma de deo solummodo praedicantur.

[2] Ib. I, 42. Causae enim omnium rerumque (l. rerum,

---

quae) omni caret circumscriptione, quum infinita est, infiniti in infinitum adhaerebunt. — — Ac per hoc datur intelligi, sive locum quis dixerit, sive finem, sive terminum, sive definitionem, sive circumscriptionem, unum id ipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae. Auf dieſen Zuſammenhang zwiſchen Definition und räumlicher Beſchränkung kommt er oft zurück, z. B. ib. I, 30; 35; 45; 48.

1) Ib. I, 45.

2) Ib. II, 2 p. 47. Die universitas heißt auch τὸ πᾶν. Ib. I, 24. Doch iſt Gott nicht totum naturae, obgleich nach einer höhern Theorie die Creatur auch Theil Gottes heißt. Daher wird Gott auch totum omnium genannt. Ib. I, 74. Eine Übereinſtimmung der Sprache iſt in ſolchen Dingen bei Joh. Scotus nicht zu ſuchen.

3) Ib. II, 1 p. 45. Eben dasſelbe gilt vom Worte Gottes. Ib. I, 61.

vielmehr auf die ſogenannten Kategorien des Platon, Ruhe und Bewegung, zurückzuführen weiß. Aber auch dieſe ſind nicht das Allgemeinſte, vielmehr werden ſie vom All umfaßt [1]). Dann ſchließt er ſich der Lehre des Auguſtinus an, daß alle dieſe Kategorien von Gott nicht im eigentlichen Sinne, ſondern nur übertragungsweiſe gebraucht werden könnten; denn alle Kategorien, welche in Zeitwörtern ausgedrückt werden und entweder ein Thun oder ein Leiden bezeichnen, alle überdies, welche eine Bewegung in ſich ſchließen, können auf Gott nur metaphoriſch angewendet werden, weil das, was ohne Anfang und ohne Ende iſt, keine Bewegung haben kann [2]). Eben ſo wenig aber können wir von Gott Ruhe ausſagen, denn zu wirken kommt ſeinem Weſen zu; er kann nicht unthätig gedacht werden; ſeine Bewegung iſt ſein Wille, wodurch er alles werden will, und ſein Wille iſt gleich ſeinem Sein; wir haben ihn daher als den bewegten Stand und die ſtehende Bewegung zu denken [3]). Wie könnten wir ihm eine der Kategorien beilegen, da wir ihm nicht einmal das Sein beilegen dürfen? Denn er iſt nach dem Dionyſius Areopagita über dem Sein [4]). Alle Ausdrücke daher, welche wir auf ihn anwenden, werden nur uneigentlich von ihm gebraucht. Selbſt wenn wir ihn die Liebe nennen, ſo haben wir dabei zu bedenken, daß er über der Liebe iſt [1]. Wir nennen ihn den Schöpfer aller Dinge, aber wenn er etwas machte, ſo würde er ſich bewegen; daß er Schöpfer ſei, bedeutet nur, daß er in allen Dingen ſei [2].

---

[1]) Ib. I, 24 sqq.; II, 29, wo für das All die essentia ſteht.

[2]) Ib. I, 17; 64; 73.

[3]) Ib. I, 13. θεὸς kommt von θέω und von θεωρῶ her, das eine bedeutet ſein Laufen, ſeine Bewegung; das andere ſein Schauen, ſeine Ruhe. Ib. I, 74 sqq.; de praed. c. 2, 1.

[4]) De div. nat. I, 41.

In der That merkwürdig aber iſt es, wie in dieſen Sätzen Form und Inhalt in der Lehre des Johannes Scotus in einem durchgängigen Hader mit einander ſtehen. Seiner Form nach bewegt er ſich in fortlaufenden Schlüſſen, welche ſeiner Lehre eine ganz andere Haltung geben, als die Lehren des Dionyſius und des Maximus haben; aber der Inhalt ſeiner Lehre ſtürzt immer wieder die Grundſätze um, von welchen er geſchloſſen hat. Er ſchließt aus dem Weſen, der Unendlichkeit, Einfachheit, Ewigkeit und andern Eigenſchaften Gottes; aber wir erfahren zuletzt, daß Gott nicht Weſen, nicht unendlich, nicht einfach, nicht ewig, ſondern Überweſen, überunendlich, übereinfach und überewig iſt. Die Vernunft beweiſt uns nur, daß keine Ausſage, auf welche wir unſern Beweis ſtützen könnten, kein Gedanke auszudrücken vermöge, was Gott iſt; beſſer als durch Wiſſen wird er durch Nicht-Wiſſen gewußt, ihn nicht zu wiſſen, iſt die wahre Weisheit [3]. Er iſt die Ähnlichkeit der Ähnlichen, die

---

[1] Ib. I, 70.

[2] Ib. I, 73. Facere sine motu facientis esse non posse jam dedisti. Dies fordert die Einheit des facere und des esse in Gott. Darauf ſpielen andere Sätze an, in welchen Joh. Scot. die Lehre des Ariſt., daß Gott als das Begehrungswerthe die Dinge bewege, ſich aneignet. Ib. I, 76 sq. Über den Hauptſatz vergl. noch ib. I, 74.

[3] Ib. I, 16; 68. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat rectisque veritatis indagationibus approbet nihil proprie de deo posse dici, quum superat omnem intellectum omnesque

Unähnlichkeit der Unähnlichen, der Gegenſatz der Entgegengeſetzten und der Widerſpruch der Widerſprechenden. Alles, was in entgegengeſetzten Begriffen ausgedrückt werden kann, faßt er in eine ſchöne und unausſprechliche Harmonie zuſammen 1). Daher dürfen wir uns auch nicht darüber wundern, wenn wir Entgegengeſetztes von ihm ausſagen hören. Alle unſere Reden ſprechen nur von entgegengeſetzten Begriffen; dieſe können Gott nicht im eigentlichen Sinne beigelegt werden, denn in ſeinem Gedanken iſt alles Entgegengeſetzte vereinigt. Nicht einmal ſolche Ausdrücke werden wir von Gott als eigentliche Ausdrücke gelten laſſen dürfen, welche ſeine Erhabenheit über alle Ausdrücke entgegengeſetzter Art bezeichnen ſollen; denn wollten wir dies thun, ſo würden wir ihn doch nicht als unausſprechlich anerkennen 2). Unſere Reden von Gott haben wir daher nur als etwas anzuſehn, was uns von der Nothwendigkeit auferlegt wird Gott nicht ganz zu verſchweigen und die frevelhaften Behauptungen der Ketzer und Ungläubigen zu ertragen 3). In dieſem Sinne giebt Johannes Scotus nach, daß wir uns der verneinenden und bejahenden Theologie des Dionyſius Areopagita bedienen dürfen, daß wir in der Weiſe der letztern auf Gott die Kategorien anwenden, weil er

---

sensibiles intelligibilesque significationes, qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia.

1) Ib. I, 74. Est enim ipse similium similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulcra ineffabilique harmonia in una concordia colligit.

2) Ib. I, 16.

3) Ib. I, 75.

ihre Urſach iſt und in der Wirkung immer etwas von der Urſache ſich ausdrückt [1]; ſetzt aber auch hinzu, daß wir nicht weniger in der erſtern Weiſe jede Ausſage von ihm zu verneinen haben [2]. Er nennt dies natürliche Bezeichnungsweiſen des unausſprechlichen Weſens Gottes [3], obgleich beide in gleicher Weiſe uneigentlich ſind [4].

Man kann jedoch bemerken, daß beim Johannes Scotus wie beim Dionyſius Areopagita eine größere Vorliebe für die verneinende als für die bejahende Theologie herſcht [5]. Beruht doch die Richtung der Wiſſenſchaft, welche er vertritt, vorherſchend darauf, daß dem Verſtande und der Gewohnheit der Menſchen ihr Recht über die Wahrheit im höchſten Sinne zu urtheilen abgeſprochen und die Welt, welcher wir durch Sinn und Verſtand angehören, als die verkehrte Welt dargeſtellt wird [6]. Beſonders aber tritt in der Beſchreibung der erſten Natur Gottes die verneinende Weiſe der Theologie heraus [7], weil in ihr Gott dargeſtellt wird, wie er noch abſolut in ſich verſchloſſen und verborgen iſt. In den andern Formen der Natur beſtrebt ſich Johannes Scotus mehr die bejahende Seite der Theologie heraustreten zu laſſen, beſonders in den beiden mittlern; doch dürfen wir nicht er-

---

1) Ib. I, 22 sqq.

2) Ib. I, 14.

3) Ib. I, 75. Nihil aliud nos oportet cogitare, nisi ineffabilem ipsius essentiam atque virtutem connaturalibus nobis significationibus nobis suaderi.

4) Ib. I, 78.

5) Ib. I, 68. Qui (sc. deus) melius nesciendo scitur, — qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur.

6) Die Finſterniß iſt das wahre Licht. Z. B. ib. II, 17.

7) Ib. II, 2 p. 47.

warten, daß er dieſer Richtung, welche in der Anlage ſeines Syſtems liegt, ohne Störung folgen werde; nur zu oft fällt er zurück in die verneinende Theologie, welche ihm wie ſein Schatten folgt, weil er Dinge auszudrücken ſtrebt, welche er ſelbſt für undenkbar und unausſprechlich anſieht.

Die zweite Art der Natur ſchließt ſich ihm unmittelbar an die erſte an. Denn ſie bezeichnet die Schöpfung in ihren urſprünglichen und unerforſchlichen Urſachen, welche auch Vorbilder, Ideen, Formen, ewige Gründe der zeitlichen Erſcheinungen, göttliche Willensacte genannt werden können 1), und es ſteht ſeine Meinung feſt, daß Gott als Princip der Dinge gar nicht ohne die Thätigkeit gedacht werden könne, in welcher er die Dinge begründet. Gottes Sein, ſein Wille und ſein Schaffen ſind eins 2). Johannes Scotus läßt ſich dadurch, daß Machen und Schaffen von Gott doch nur uneigentlich geſagt werden, nicht abhalten zu behaupten, daß Gottes Weſen das Machen und Schaffen unabtrennbar in ſich enthalte 3). Die Urſachen der Dinge ſind daher gleich ewig mit Gott und auch die Schöpfung iſt ewig; denn wir dürfen nicht ſagen, daß von Gott etwas zeitlich ausgegangen ſei. Das Machende und das Gemachte gehören nothwendig zuſammen, weil ſie ein Verhältniß bezeichnen, von welchem kein Glied aufgehoben werden darf ohne zugleich das Ver-

---

1) Primordiales causae, prototypa, proorismata (nach Dion. Areop.), ideae, i. e. species vel formae, divinae voluntates, immutabiles rationes. Ib. II, 2 p. 47.

2) Ib. I, 13 p. 7.

3) Ib. I, 70 sqq.

hältniß aufzuheben [1]. Gott iſt nicht ohne ſein Wort zu denken, welches ewig und das Princip aller Dinge iſt, und ſo wie das Princip aller Dinge iſt, ſo ſind auch alle Dinge vorhanden [2]. Das Wort oder den Sohn Gottes denkt ſich Johannes Scotus ganz nach der Weiſe der Griechiſchen Kirchenväter, welche die orthodoxe Trinitätslehre ausgebildet hatten, als die ſchöpferiſche Kraft, welche in ſich alle Urſachen der Dinge enthält, als die Idee aller Ideen, welche in ihm ihr ewiges Weſen haben und ewig ſind, ſo wie er ſie ewig gedacht hat. Denn der Verſtand aller Dinge in Gott iſt das Weſen aller Dinge, und Erkennen und Machen iſt in Gott eins und dasſelbe [3]. Nur ſchwach iſt es dabei angedeutet, daß eine völlige Ewigkeit der geſchaffenen Dinge doch nicht zugeſtanden werden könne, weil ſie als geſchaffen vom Schaffenden abhängig ſind und der Schöpfer als den Geſchöpfen vorhergehend gedacht werden müſſe; denn dies Zugeſtändniß wird in der That dadurch wieder aufgehoben, daß hinzugeſetzt wird, die Geſchöpfe wären zwar in den Urſachen von Ewigkeit, aber nicht in ihren Wirkungen [4]. Wenn hierin ein gewiſſes Schwanken ſich erkennen läßt, ſo wird dies dadurch in der That nicht gebeſſert, daß Johannes Scotus auch erklärt, die Schöpfung ſei zwar ewig, aber nur ſofern ſie in Gott ſei[1], und dabei überall durchſchimmern läßt, daß die Wirkungen der Geſchöpfe und alles, was ein zeitliches Entſtehen und Vergehen habe, doch in Wahrheit Nichts ſei[2]. Gewiß ändert auch die Unterſcheidung, welche ihm geläufig iſt, zwiſchen dem, was iſt, und zwiſchen dem, was nur eine Theilnahme am Sein hat[3], in dieſen Schwankungen nichts. Sie iſt ihm mit allen Platonikern gemein und wird von ihm nicht weiter gefördert[4]. Seine Lehre bleibt zuletzt doch dabei ſtehen, daß die Ewigkeit der Geſchöpfe weder ihrem Geſchaffenſein, noch ihr Geſchaffenſein ihrer Ewigkeit vorhergehe; wie aber dies zu denken ſei, das, muß er eingeſtehn, überſteige jeden Verſtand ſei es der Menſchen ſei es der Engel[5]. Von dem Satze kommt er nicht los, daß alles gemacht und auch ewig iſt, und daß alles, was in den Geſchöpfen wahrhaft iſt, nichts anderes iſt als die unausſprechliche Natur der ewigen Güte. Die Schöpfung iſt nichts anderes als der Herr der Schöpfung; Gott ſelbſt wird in der Schöpfung in unausſprechlicher Weiſe geſchaffen [1]).

---

[1] Ib. II, 21 p. 64. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est factum.

[2] Ib. II, 20 p. 61.

[3] Ib. II, 20 p. 62 sq. Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est deo cognoscere, priusquam fiunt, quae facit, et facere, quae cognoscit. Cognoscere ergo et facere dei unum est.

[4] Ib. II, 21 p. 64. Omnis autem creatura incipit esse, quia erat, cum non erat; erat in causis quidem, non erat in effectibus; non omnino igitur vere aeternitati coaeterna est. Ib. III, 5 p. 103.

---

[1] Ib. III, 8 sq.

[2] Ib. II, 21 p. 63. Nihil sub sole novum, id est, quicquid novum sub hoc mundo est, nihil est; mundus enim iste totus, novus dicitur, qui aeternus non est, ideoque nihil est.

[3] Z. B. ib. III, 1 p. 97.

[4] Für eine Förderung kann das ib. III, 9 p. 108 sq. Geſagte nicht gelten. Was gegen das ewige Beſtehen der Welt, wenn auch in einer andern Form, ib. p. 110 erinnert wird, ſie führe eine semiaeternitas ein, gilt gegen den Joh. Scot. ſelbſt.

[5] Ib. III, 16 p. 121.

Es fehlt nicht an andern Schwankungen in dieſer Lehre von der Schöpfung. Johannes Scotus ſelbſt iſt ſich derſelben wohl bewußt; er glaubt ſogar ſie rechtfertigen zu können aus der Höhe des Standpunktes, welchen er behaupten will und von welchem aus verneinende und bejahende Theologie ihm als nothwendig, aber auch nur als bildliche Auffaſſungen der Wahrheit erſcheinen. In keinem Punkte tritt dies unumwundener hervor, als in der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Zuweilen ſchließt er ſich an die gewöhnliche Lehre der Kirchenväter an, daß Gott aus Nichts zuerſt die Materie geſchaffen und daß dieſes Nichts nicht etwa das göttliche Weſen, ſondern die Verneinung alles Seins bezeichne [2]). Dann aber finden wir bei ihm auch die Anſicht vertreten, welche ſchon Fredegiſus angedeutet hatte, daß jenes Nichts das unausſprechliche Weſen Gottes, welchem kein Sein zukomme, bezeichnen ſolle, ſo daß Gott alles geſchaffen habe aus ſich ſelbſt. Aus ſeinem Weſen ſei alles emanirt; ſeine Klarheit, welche mit Recht auch Dunkelheit genannt werde, breite ſich über alles aus und die ungeformte Materie, aus welcher alles geformt werden, ſolle auch nichts anderes bedeuten, als das Unendliche, welches keine Form habe, weil es alle Formen umfaſſe [3]). Und in der That dieſe Vorſtellungsweiſe ſagt ſeinem in das Dunkele eindringenden Weſen viel mehr zu, als jene andere, welche er mit den ſchlagendſten Gründen bekämpfen zu können meint [1]. Doch will er die andere auch nicht verwerfen, weil er eingedenk iſt, daß in der Theologie Verneinungen allerdings noch einen höhern Rang haben als Bejahungen [2].

---

[1] Ib. III, 17 p. 125 sq.

[2] Ib. III, 5 p. 104 sqq.

[3] Ib. III, 19 p. 127; cf. ib. II, 16 in.

Man könnte dies für eine bloße Ausflucht halten, welche er nur gewählt habe um den Worten der Kirchenlehre nicht geradezu zu widerſprechen. Die Lehre, daß Gott die Welt aus ſeinen Weſen gebildet habe, iſt nur eine andere Form des Ausdrucks für die Sätze, daß Gott ſich ſelbſt ſchaffe oder in der Schöpfung geſchaffen werde oder ſich ſelbſt erkenne und ſich ſelbſt offenbar werde; denn auch die beiden letztern bedeuten nichts anderes als die beiden erſten, indem das Sein Gottes von Johannes Scotus durchaus als ein geiſtiges gedacht wird. Jedes Geſchöpf Gottes iſt eine Theophanie, eine Erſcheinung oder Offenbarung Gottes [3]. Ohne irgend eine äußere Veranlaſſung offenbart ſich Gott in ſeinen Geſchöpfen, wird aus einem unfaßlichen ein faßlicher, aus einem unerkannten ein erkannter, aus einem von Accidenzen freier ein den Accidenzen unterworfener, aus einem unzeitlichen ein zeitlicher [4]. Wir ſehen, es wird Gott ſelbſt in dieſer Lehrweiſe ein Werden zugeſchrieben, eine Bewegung, welche Johannes Scotus ausdrücklich nicht allein auf die

---

[1] Ib. III, 22 in.

[2] Ib. III, 20 p. 129.

[3] Ib. III, 19 p. 127. At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, — — ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e. divina apparitio potest appellari.

[4] Ib. III, 17 p. 126.

Weiſe bezieht, wie Chriſtus und das göttliche Wort in die Erſcheinung tritt und in uns Leben gewinnt, ſondern ſchlechthin auf Gott ſelbſt. Gott werde, wie unſer Verſtand anfangs nur als ein Vermögen in uns vorhanden ſei und durch ſeine eigenen Gedanken ſich in uns verwirkliche und ſich ſelbſt zur Erkenntniß komme [1]. Hierher gehört auch die Form der Lehre, daß wie er in ſeinen Geſchöpfen ſich ſelbſt offenbar werde, ſo auch liebe er ſich ſelbſt in ſeinen Geſchöpfen [2]. Nach dieſer Vorſtellungsweiſe würde Gott als Anfang aller Dinge nur als ein blindes Princip ohne Erkenntniß ſeiner ſelbſt gedacht werden müſſen, welches nur in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit ſich ſelbſt bewußt werde, und es mag ſein, daß Johannes Scotus dieſen Gedanken Raum giebt, wenn er von einer Unwiſſenheit Gottes ſpricht und von ihm behauptet, er wiſſe nicht, was er ſei [3].

Aber unſtreitig hatte dieſe Lehrweiſe ihr Bedenkliches, und wir dürfen nach der Weiſe des Johannes Scotus erwarten, daß er nicht ermangeln werde auch das Gegentheil davon hervorzukehren. Dies geſchieht in jener Formel von der Schöpfung der Materie und der Welt aus Nichts, welche daher wohl nicht als eine bloße Anbequemung an die Kirchenlehre zu betrachten iſt. Johannes Scotus war eben nicht geneigt furchtſam an die orthodoxe Lehrweiſe ſich anzuſchmiegen. Wir finden auch viele andere Formeln, in welchen dies nicht geſchieht und dennoch die entgegengeſetzte Denkweiſe ausgedrückt wird. Wo er von Gottes Unwiſſenheit ſpricht, fügt er auch hinzu, ſie ſei unausſprechliche Erkenntniß [1], und daß Gott nicht wiſſe, was er ſei, habe ſeinen Grund nur darin, daß er überhaupt nicht etwas, ſondern das unendliche Weſen ſei ſchlechthin auch für ſich, welches deswegen durch keine Definition umſchrieben werden könne [2]. Sein Nichtwiſſen ſoll nur bezeichnen, daß die Erkenntniß, welche er von ſich hat, eine andere ſei, als die Erkenntniß eines jeden andern Dinges, welches beſchränkt, welches zeitlich iſt oder gar das Böſe an ſich trägt [3]. Er iſt über jeder Form des endlichen Wiſſens, dagegen wird ihm ein unendliches Wiſſen zugeſprochen, welches mit ſeinem Sein und ſeinem Willen eins iſt, und in dieſem ſeinen Willen ſoll er auch ſeine Geſchöpfe erkennen, welche nichts anderes als ſeine Willensacte ſind. Daher iſt in ihm nichts Unwiſſendes [4]. In dieſer Form der Lehre iſt nun keine Rede davon, daß Gott ſein Weſen erſt zur Wirklichkeit oder aus ſeinem Weſen etwas hervorbringe, vielmehr wird alles als urſprünglich in geiſtiger Weiſe in ihm vorhanden angeſehn.

---

[1] Ib. I, 13 p. 7. Non solum itaque, ut in his, quae ante dicta sunt, consideratum est, divina natura fieri dicitur, dum in iis, qui fide et spe et caritate caeterisque virtutibus reformantur, dei verbum mirabili et ineffabili modo innascitur, sicut ait Apostolus de Christo loquens, qui factus est in nobis sapientia a deo et justificatio et redemtio, sed et quia in omnibus, quae sunt, apparet, quae per se ipsam invisibilis est, non incongrue dicitur facta; nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur non esse. Ib. III, 18 p. 126.

[2] Ib. I, 77 p. 44.

[3] Ib. II, 28 p. 82.

---

[1] Ib. II, 28 p. 82. Ipsis enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. Ib. p. 83.

[2] Ib. II, 28 p. 77 sqq.

[3] Vergl. die vier Arten des Nichtwiſſens, welche Gott ib. II, 28 p. 82 beigelegt werden.

[4] Ib. II, 18; 19; III, 17 p. 123.

Fragen wir nun, was Gott ſchaffe, ſo finden wir auch hier noch dieſelbe Weiſe des Johannes Scotus alles in die unergründliche Natur Gottes aufzulöſen. Gott ſchafft die urſprünglichen Urſachen; aber wir erfahren, daß dieſe Urſachen in Gott eins ſind und keine Verſchiedenheit auch nur in ſich ſelbſt, keine Definition ihrer eigenen Subſtanz, keine eigenen Unterſchiede oder Accidenzen annehmen, ſondern daß alles dies nur ihre Wirkungen, alſo nicht die zweite, ſondern die dritte Natur trifft 1). Nur durch die Verſchiedenheit ihrer Erſcheinungsweiſen ſtellen ſich die Urſachen der Dinge als verſchiedene Dinge dar, ſo daß es eigentlich unſere unvollkommene und für jeden verſchiedene Auffaſſungsweiſe iſt, was die Verſchiedenheit der Urſachen uns vorſpiegelt 2). Wir erkennen hieran die Mühe, welche es dem Johannes Scotus koſtet, von der Einheit zur Vielheit zu kommen. Wenn es ſchon nicht unbedenklich erſcheinen ſollte, daß er lehrt, Gott dürfe kein Weſen und keine Definition beigelegt werden, ſo wird dies unſtreitig noch bedenklicher, wenn er hinzuſetzt, daß nicht minder daſſelbe von den Urſachen der Dinge, welche Gott geſchaffen hat, gelte, ſo daß z. B. auch vom Menſchen, dem Ebenbilde Gottes, keine Er-

---

1) Ib. II, 28 p. 82. Si enim rationes rerum, quas ipse in se ipso — — creavit, in ipso unum individuum sunt, nullamque definitionem propriae substantiae, proprias differentias, seu accidentia recipiunt; haec enim in effectibus suis, non autem in se ipsis patiuntur etc.

2) Ib. III, 1 p. 99.

klärung, was er ſei, gegeben werden könne, weil er nicht etwas ſei und das Ebenbild Gottes eben ſo unerkennbar ſein müſſe, als Gott ſelbſt [1]. Das Sein der Dinge in ihren urſprünglichen Urſachen iſt jeder Erkenntniß unzugänglich, weil dieſe Urſachen in Gottes unendlichem Weſen ſind. Johannes Scotus beruft ſich dafür auch auf die Lehre, daß der Menſch und der Verſtand jedes vernünftigen Weſens Mikrokosmos ſei [2] und daß alle Geſchöpfe, weil von Geiſtigem nur Geiſtiges ſtammen könne, in ihren urſprünglichen Urſachen auch nur Geiſt und Verſtand ſein könnten [3]. Aber das Bedenkliche in dieſer Lehre wird nur verſtärkt, indem Johannes Scotus aus ihr die Folgerung zieht, es ſei keine Ordnung unter den urſprünglichen Urſachen, ſondern weil jede das Ganze bedeute, könne auch jede oben angeſtellt werden und es ſei daher im Belieben eines jeden Philoſophirenden, von welcher derſelben er anfangen wolle. Dies ſei die Natur der Theophanien, daß ein jeder nach ſeiner Weiſe ſie auffaſſe und der eine in der einen, der andere in einer andern das Bild Gottes finde [4].

Wir ſehen, Johannes Scotus meint es in der That ernſtlich mit der Beſtreitung aller Formen unſeres Verſtandes; eine beſtimmte Ordnung der Gedanken, ein Syſtem der Begriffe will er nicht zugeben. Erinnern wir uns daran, daß alle Urſachen in Gott ſeine Ideen ſind, wie wird es da mit ſeiner Ideenlehre ſtehen? Er iſt

---

1) Ib. II, 28 p. 82; IV, 7 p. 175.
2) Ib. IV, 5 p. 167; V, 25 p. 252.
3) Ib. III, 26 p. 134.
4) Ib. III, 1 p. 100.

ein entſchiedener Verfechter des Realismus. Die allgemeinen Ideen haben ihm eine Wahrheit für ſich; er leitet alles aus einer allgemeinen Form ab, durch welche jedes Beſondere erſt ſein Daſein und ſeine Bedeutung gewinnt. Die allgemeinen Ideen ſind lebendige Kräfte, welche alle Materie durchdringen; denn keine Materie kann ohne Form beſtehen und alles ſetzt daher eine formende Kraft voraus, welche ihm Leben verleiht. Daher ſteht ihm auch die Lehre des Platon feſt, daß die Weltſeele oder das allgemeine Leben alles durchdringe [1]). Was ſind das nun aber für Ideen, welche ſo die Dinge beleben? Eben an der Stelle, wo er die Individualität aller Ideen behauptet, löſen ſich ihm dieſelben in nichts anderes auf, als in die Begriffe, welche man gewöhnlich als Bezeichnungen für die Eigenſchaften Gottes zu betrachten pflegt. Da werden die Güte, das Weſen, das Leben, die Theorie, die Intelligenz, die Weisheit, die Tugend, die Seligkeit, die Wahrheit, die Ewigkeit und dergleichen mehr zu den erſten Urſachen gezählt [2]). Wir erkennen nun wohl, wie von ſolchen Ideen behauptet werden konnte, daß ſie alle daſſelbe bezeichneten, weil wir begreifen, daß keine von dieſen Eigenſchaften Gottes von der andern abgeſondert werden darf.

Jedoch hierauf konnte die Ideenlehre des Johannes Scotus ſich nicht wohl beſchränken. Auch eine andere

---

[1]) Ib. III, 28 p. 139; 38 p. 152 sq. Eine Vermiſchung heidniſcher und chriſtlicher Lehre, welcher wir bei ihm oft begegnen, iſt es, wenn er daſſelbe vom Worte Gottes lehrt, was von der Weltſeele. So hom. in Joh. p. 342. Et quae nobis omni motu vitali carere videntur, in Verbo vivunt.

[2]) De nat. div. III, 1 p. 98 sq.

Auffaſſungsweiſe macht ſich bei ihm geltend, welche die Verſchiedenheit der Ideen in Beziehung auf die Arten und Gattungen der weltlichen Dinge zur Anerkennung bringen will. So werden die allgemeinſten Urſachen der Dinge im Worte Gottes von den beſonderſten Subſtanzen unterſchieden, von welchen eine jede ihre Eigenthümlichkeit habe [1]. Vorherſchend ſpricht ſich dieſe Richtung der Lehre in der Weiſe aus, in welcher Dionyſius Areopagita verſchiedene Ordnungen und Grade der Geſchöpfe geſetzt hatte; auch ſchließen ſich daran die Ariſtoteliſchen Grade der lebendigen Weſen an [2]. In dieſer Richtung findet es Johannes Scotus nothwendig, daß ein jedes Geſchöpf Gott in ſeinen nächſten Theophanien erkenne [3]. Warum es ſo ſein müſſe, das ſieht er als ein unergründliches Geheimniß an, welches darin ausgedrückt ſei, daß Gott alles nach Maß und Zahl und Gewicht geſchaffen habe. Wollte man den Grund hiervon weiter verfolgen, ſo möchte man bedenken, wie es ſein würde, wenn Gott alles gleich gemacht hätte, ob nicht dadurch die Schönheit und Harmonie der Welt aufgehoben werden müßte [4]. Wir erkennen hierin, daß Johannes Scotus doch die Geſchöpfe ihrem Weſen nach keinesweges völlig mit Gott zuſammenfallen läßt, indem er einem jeden derſelben eine durch ſeinen Begriff beſtimmte Schranke anweiſt und

---

1) Ib. V, 15.

2) Ib. II, 24 p. 76.

3) Ib. V, 23 p. 249; 27 p. 260. Quantum creaturae comprehensibili et intelligibili fas, incomprehensibilem et inintelligibilem universitatis causam super omnia exaltati facie ad faciem, hoc est proxima illi theophania, visuri sunt.

4) Ib. V, 38 p. 307.

von der Theilnahme an Gottes Wahrheit in einem gewiſſen Maße ausſchließt. Es iſt ihm daher auch gewiß, daß Gott, wie er Bewegung und Ruhe in ſich vereinigt, ſo auch Einheit und Vielheit, Gleichheit und Verſchiedenheit iſt [1]).

Wenn man dieſe beiden Richtungen ſeiner Lehre mit einander vergleicht, ſo dürfte man geneigt ſein, jene erſtere für pantheiſtiſch, dieſe andere für theiſtiſch zu erklären. Wir ſind nicht gemeint, den Johannes Scotus davon freizuſprechen, daß ſich Lehrweiſen bei ihm finden, welche den Pantheismus begünſtigen; wir finden ſogar, daß er eine vorherſchende Neigung in ſich nährt dieſe Richtung einzuſchlagen; aber die entgegengeſetzte Richtung der Lehre findet ſich bei ihm auch, und einem unparteiiſchen Urtheil drängt ſich oft die Bemerkung auf, daß eine Lehrweiſe, welche man auf den erſten Blick für pantheiſtiſch halten möchte, doch noch einen andern Sinn bei ihm zuläßt. So iſt es mit ſeiner Lehre von der Einheit und Gleichheit aller Geſchöpfe in ihren Göttlichen Urſachen. Der oben angeführten Lehrweiſe des Dionyſius Areopagita iſt er im Ganzen nicht ſehr geneigt; er weiß überall Beſchränkungen derſelben zu finden, und gewiß zeugt es von einem umfaſſenden Streben nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß in ihm, wenn er lieber ſolche Stellen des Dionyſius hervorzieht, welche den Geſchöpfen Gottes eine unbeſchränkte Gemeinſchaft mit Gott zu verſprechen ſcheinen. Dieſe ſagen ihm zu, weil es ihm keinem Zweifel unterliegt, daß jedes Geſchöpf Gottes einen Gedanken

---

[1]) De praedest. c. 2, 2.

Gottes zu ſeinem Grunde und Weſen hat und daher ſelbſt verſtändiger Art iſt, weil er aber auch es für die Natur des Verſtandes hält alles zu erkennen, zu durchdringen und in allem zu ſein. Wenn wir den Menſchen zum Beiſpiel nehmen, ſo werden wir bald die Nothwendigkeit einſehn zu unterſcheiden, was wir ſind, was nur unſer und was um uns herum iſt. Unſer iſt der Körper, um uns herum ſind die ſinnlichen Dinge, wir ſelbſt aber ſind über dem Körper [1]). Alle Erklärungen des Menſchen, welche auf ſein Leben im Körper ſich beziehen, treffen daher nicht die Wahrheit des Menſchen; der Menſch iſt in Wahrheit nichts anderes als ein intellectueller Begriff Gottes, und das ſind alle geſchaffene Dinge [2]). Ein jeder intellectuelle Begriff Gottes begreift aber ſelbſt wieder; er iſt ein lebendiges Geſchöpf Gottes, welches die ganze Welt in ſich umfaßt [3]). Alles iſt daher Verſtand und der Verſtand iſt auch alles; denn was der Verſtand begreift, wird er ſelbſt. Indem wir mit einander unterſuchen, du denkſt, was ich denke, und ich, was du, indem wir beide auch erkennen, daß der eine erkennt, was der andere erkennt, werden wir beide, Du in mir ge-

---

1) Ib. I, 55. Vergl. hom. in Joh. p. 350 sq., wo drei Welten unterſchieden werden, 1) die ſichtbare und körperliche, 2) die unſichtbare, intelligible und 3) der Menſch, welcher beide Welten umfaßt.

2) De div. nat. IV, 7 p. 174. Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. D. Verissima te probatissima definitio hominis est ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt. Man ſieht hieraus, daß nicht allein der Menſch beide Welten umfaßt.

3) Nach hom. in Joh. l. l. nicht allein die überſinnliche, ſondern auch die ſinnliche Welt.

ſchaffen und ich in Dir. Alle Dinge ſind Gedanken Gottes und oft wahrhafter in dem, welcher ſie erkennt, als in dem, in welchem ſie ſind. Die vernünftige Natur aber kann alles erkennen und daher alles ſein [1].

Dieſe Gedanken ſind freilich nicht neu, auch könnten ſie wohl ſchärfer und reiner ausgedrückt werden; doch ſind ſie auch oft wieder vergeſſen oder mit nichtigen Gründen beſtritten worden und ich wüßte nicht zu ſagen, daß ſie jemand vor dem Johannes Scotus klarer entwickelt hätte. Auf jeden Fall zeigen ſie, daß er der Gedanken wohl mächtig war, welche allein beim wahrhaft wiſſenſchaftlichen Streben nach der Erkenntniß der Welt und Gottes vor Pantheismus uns bewahren können.

---

[1] De div. nat. I, 9. Maximus ait: Quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit. Ib. II, 8. Intellectus enim rerum veraciter ipsae res sunt, dicente S. Dionysio, cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est. Ib. IV, 8 p. 177. Proinde non irrationabiliter jubemur credere et intelligere omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse. — — Porro si res ipsae in notionibus suis verius, quam in se ipsis, subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt. Ib. IV, 9 p. 180. Quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est, ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistant. — — Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum. — — Ac per hoc et ego in te creor et tu in me crearis. Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus, vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus.

Allein wenn nun dieſe Lehren von der Natur, welche geſchaffen iſt und ſchafft, den Weg bahnen ſollten zur Ableitung der ſinnlichen Welt oder der dritten Art der Natur, welche geſchaffen wird und nicht ſchafft, ſo müſſen wir bekennen, daß dafür nur wenig geſchehen iſt. Die Zweideutigkeit oder vielmehr die Zweizüngigkeit aller Behauptungen über die Urſachen muß natürlich auch auf die Betrachtung der Wirkungen ihren Einfluß ausüben. Wenn nun von dieſen nicht geleugnet werden kann, daß ſie in verſchiedener Weiſe erſcheinen, wenn ſie überdies auch in Raum und Zeit vorhanden ſind, ſo war nicht einmal die Verſchiedenheit der Urſachen ohne Widerſpruch feſtgeſtellt worden, viel weniger aber nachgewieſen, wie die körperliche und zeitliche Erſcheinung ſich aus ihnen ableiten laſſe, da die Urſachen nur als geiſtige und ewige Weſen betrachtet werden.

Wir faſſen zuerſt die Verſchiedenheit der Wirkungen in das Auge. Sie iſt die nothwendige Vorausſetzung der ſinnlichen Erſcheinungen, welche Gott hervorbringt; denn alle ſinnliche Erſcheinung zeigt ſich in zeitlicher und räumlicher Bewegung, welche beide nothwendig zuſammen gehören [1]), und in Raum und in der Zeit iſt alles in verſchiedene Theile zerlegbar. Was aber räumliches und zeitliches Daſein hat, wird umfaßt von einer Grenze und hat ein beſtimmtes Maß des Seins [2]), daher auch eine Definition in dem Sinne des Johannes Scotus. Nun zeugt es allerdings von ſeinem wiſſenſchaftlichen Beſtreben, daß er, wie niedrig ihm auch die ſinnlichen Erſcheinungen in Raum und Zeit ſtehen, dennoch ſie keinesweges für bloße Täuſchungen erklärt, vielmehr ihnen ihren Antheil an der ewigen Wahrheit ſichern will. Er ſieht ſehr verſtändig ein, daß ſelbſt im Geringſten noch Wahrheit ſein und daß dieſe Wahrheit auch in der höchſten Wahrheit ihre Stelle haben müſſe. Daher deutet er die Erlöſung aller Geſchöpfe durch den Sohn Gottes in menſchlicher Geſtalt dahin, daß ſelbſt die Erſcheinungen der Geſchöpfe, welche im Menſchen insgeſammt ſich vereinigt fänden, auch an Gott und ſeinem ewigen Sein Theil haben ſollten, und beruft ſich dafür auf den Satz, daß die Urſachen, wenn ſie ewig ſein ſollten, auch ewige Wirkungen haben müßten, denn keine Urſache könne ohne ihre Wirkung ſein[1]. Dies iſt der wiſſenſchaftlichſte Ausdruck für die Wahrheit der Wirkungen, welche wir bei Johannes Scotus finden. An ihn ſchließen ſich andere Äußerungen an, welche in ähnlicher Weiſe auch ſelbſt dem Geringſten ſeine ewige Bedeutung zuſichern ſollen. Soll doch ſelbſt der Schatten nicht nichts ſein und daher auch nicht vergehen, ſondern nur in ſeine Urſachen zurückkehren[1]. Auch die Materie iſt unkörperlich und deswegen, obgleich ſie beinahe nichts iſt und nur im Übergange ihr Weſen hat, wie alles Unkörperliche unvergänglich[2]. Sogar die ſinnlichen Vorſtellungen, welche zum Böſen verlocken, ſollen nicht gänzlich nichts ſein und daher auch nicht vergehen können, ſondern im Gedächtniß ihr ewiges Beſtehen haben[3]. Im Allgemeinen wird nach dieſen Grundſätzen einer jeden Natur in ihrer unausſprechlichen Vereinigung mit allem, was iſt, doch ihre Eigenthümlichkeit zu bewahren geſtattet[4], und die Ordnungen der Geiſter, wie dieſelben durch die unerforſchliche Weisheit Gottes einmal beſtimmt ſind, ſollen auch im Schauen Gottes ihr Maß feſthalten. So wie in einer Harmonie verſchiedene Töne oder Stimmen mit einander vereinigt ſind, ohne daß eine jede für ſich zu ſein aufhört, ſo ſollen in der Vereinigung aller Dinge, auch alle Dinge beſtehen bleiben[5]. Natürlich liegt es dem Johannes Scotus beſonders nahe dieſe Denkweiſe in Beziehung auf den Menſchen geltend zu machen. Da werden wir darauf aufmerkſam gemacht, daß wir als vernünftige Weſen im Anfange unſeres Lebens doch nicht weiſe ſein und die Zierden der Tugend beſitzen könnten, ſondern daß wir zu den natürlichen Gütern, welche uns verliehen worden, die Güter der Vernunft erſt zu gewinnen hätten als die

---

[1] Ib. V, 17.

[2] Ib. I, 41. Aliquo modo esse est localiter, aliquo modo inchoasse esse est temporaliter esse.

---

[1] Ib. V, 25 p. 252. Quare descendit (sc. verbum dei)? — — Nullam aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem actualiter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsa causa salvarentur. Ac si aperte diceret: Si dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret; pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicuti pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt aut simul et semper permanent. Ib. II, 31 p. 89. Causa non est, quae in effectus suos erumpere nescit.

---

[1] Ib. I, 60.

[2] Ib. I, 58 sqq.; II, 15 p. 56 sq.

[3] Ib. V, 35 p. 278.

[4] Ib. V, 8 p. 234.

[5] Ib. V, 13 p. 236.

Wirkungen der in uns verborgenen Urſachen, daß aber eben dieſe Wirkungen alsdann auch nicht wieder vergehen ſollten [1].

Dennoch kann Johannes Scotus ſich nicht enthalten auch die entgegengeſetzte Behauptung hervorzukehren. Da erſcheint ihm die Verſchiedenheit der Dinge in ihren Wirkungen nur als ein Übergang, durch welchen wir zu der höhern Vereinigung, zu der Gleichheit aller Dinge gelangen ſollen [2]. Da ſtellt ſich ihm das Wirken aller Dinge nur wie ein Schein dar. Alles, was entſteht, vergeht auch wieder ohne Spur einer Nachwirkung. Die Dinge ſcheinen etwas zu wirken, wirken aber eigentlich nichts, denn alles, was iſt, bleibt doch in ſeinem Weſen. Dieſe Äußerungen und andere ähnlicher Art, welche oft bei ihm vorkommen, haben um ſo größeres Gewicht, je entſchiedener ſie ſich an die allgemeine Eintheilung anſchließen, welche ſeiner Lehre zum Grunde liegt. Denn die dritte Art der Natur, welche die ganze ſinnliche Welt umfaßt, ſoll zwar geſchaffen ſein aber nicht ſchaffen. Bei dem weiten Sinn, welcher dem Worte Schaffen gegeben wird, kann dies nichts anderes heißen, als dieſe ſinnliche Welt ſoll keine bleibende Wirkungen haben, vielmehr alle ihre Güter ſind vergänglich, alles ihr Sein iſt nichts; was ſie zu ſchaffen ſcheint, ſchafft ſie nicht wirklich [3]. Daher wird ſie auch geradezu nichts genannt, weil ſie nicht ewig iſt und in ihrem Vergehen ihre Nichtigkeit ſich erweiſt. Mit allem, was in ihr iſt, ſoll dieſe Welt vernichtet werden. Das iſt das letzte Urtheil, welches über ſie ergeht [1].

---

[1] Ib. V, 38 p. 308; de praed. c. 16, 7.

[2] De nat. div. V, 20 p. 242.

[3] Ib. V, 39. Ea vero (sc. natura), quae in effectibus causarum substituta est, solummodo a causis suis creatur, nihil autem creat, quia nihil in natura rerum inferius est ipsa, ideoque maxime in rebus sensibilibus ordinata est. Nec obstat, quod angeli vel homines, sive boni sive mali, aliquod novum

Wir dürfen es nicht unterlaſſen den Zuſammenhang zu erwähnen, in welchem Johannes Scotus die Lehre von der Dreieinigkeit mit dieſer Lehre von der Theilung der Urſachen in ihre Wirkungen erblickt, wenn gleich wir hierbei uns genöthigt ſehen werden manches mit einfließen zu laſſen, was unſern gegenwärtigen Unterſuchungen fremd iſt. Die Verfahrungsweiſe des Johannes Scotus iſt aber zu abſpringend, als daß nicht der, welcher ſeinen Gedanken folgen will, auch zuweilen von dem bunten Gemiſch ſeiner Lehren etwas annehmen müßte. Im Allgemeinen iſt von ſeiner Trinitätslehre zu ſagen, daß ſie von ihm in ſehr verſchiedener Weiſe gewendet wird. Es ſind die Überlieferungen der frühern Zeit, welche er wiederholt; er bedient ſich derſelben gern, weil ſie ihm Gelegenheit geben die Unergründlichkeit des göttlichen Lichtes oder der göttlichen Finſterniß in verſchiedener Weiſe in Erinnerung zu bringen. Daß er jedoch dieſer Lehre eine beſondere Vorliebe geſchenkt hätte, können wir nicht ſagen. Ihn beſchäftigt bei Weitem mehr ſeine vierfache Eintheilung der Natur und mit dieſer ließ ſich zwar die Dreiheit der göttlichen Perſonen in einen gewiſſen Zuſammenhang brin-

---

humanisque usibus incognitum in hoc mundo saepe putantur creare, dum nihil creant. — — Ad nihilum enim redigetur.

[1] Ib. II, 21 p. 63. Mundus enim iste totus novus dicitur qui aeternus non est ideoque nihil est, peribit enim cum omnibus, quae in eo sunt.

gen, aber einer genauern Vereinigung widerſetzte ſich doch die verſchiedene Zahl der Glieder beider Eintheilungen. Daher erklärt er denn auch die ganze Trinitätslehre nur für eine bildliche Darſtellung der Wahrheit Gottes. Sie gehört zu den Theophanien, in welchen Gott ſich offenbart; denn Gott iſt mehr als Einheit und Dreiheit [1]). Vater und Sohn werden nur übertragungsweiſe von Gott ausgeſagt [2]); auch die Ausdrücke Perſon und Subſtanz gelten von ihm nur im uneigentlichen Sinne [3]). Von dieſem Standpunkte ausgehend durfte er es denn auch für erlaubt halten die Trinitätslehre in ſehr verſchiedenem Sinn zu deuten. Im Allgemeinen macht er das geltend, was ſchon die Griechiſchen Kirchenväter und Auguſtinus gelehrt hatten, daß die Perſonen der Dreieinigkeit weder Subſtanzen noch Thätigkeiten, ſondern Verhältniſſe (habitudines, relationes) bezeichneten [4]). Aber er läßt ſich dadurch nicht abhalten nach dem Vorgange der Kirchenväter das Bild der Dreieinigkeit auch in ſolchen Unterſcheidungen zu finden, welche doch nur Thätigkeiten, Zuſtände oder Vermögen der Geſchöpfe bezeichnen. So wird ſie verglichen mit dem Weſen, der Weisheit und dem Leben oder mit dem Sein, dem Erkennen und der Liebe, der Subſtanz, dem Vermögen und der Energie (*οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*), auch mit der Vernunft, dem Verſtande und dem allgemeinen Sinn (*νοῦς*, *λόγος*, *διάνοια*) [5]). Genug wir finden hier eine ziemlich bunte Muſterkarte von Vergleichungen, welche an Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie, an Auguſtiniſche und Griechiſche Kirchenlehre anſpielen. Es mag hierbei auch wohl eine Erwähnung verdienen, daß die eine dieſer Vergleichungen an das Auguſtiniſche: Ich denke, alſo bin ich, ſich anſchließt; doch nicht um darin den Grundſatz zu finden, von welchem aus eine ſichere Wiſſenſchaft ſich entwickeln ließe, ſondern nur um zu zeigen, daß in der Einheit des Satzes: ich denke, die Dreieinigkeit der Subſtanz, des Vermögens und der Energie ausgedrückt ſei[1].

---

[1]) Ib. II, 35.

[2]) Ib. I, 18.

[3]) Ib. II, 20 p. 62.

[4]) Ib. I, 14 p. 9.

[5]) L. l.; ib. II, 23; 32 p. 91; V, 31 p. 263. Die Verwir-

Doch ſoll nicht geleugnet werden, daß bei allen dieſen verſchiedenartigen Vergleichungen Johannes Scotus einen Hauptgedanken im Hinterhalt hat, welcher ihm durch die Lehre von der Dreieinigkeit vertreten zu werden ſcheint. So wie ſeine Lehre überhaupt an die Griechiſchen Kirchenväter hauptſächlich ſich anſchließt, ſo finden wir auch, daß er deren urſprüngliche Faſſung der Trinitätslehre bewahrt hat. Gott der Vater iſt das ewige Princip aller Dinge, er iſt es aber durch ſein Wort, durch ſeinen Sohn, in welchem alle Urſachen der Dinge liegen, ſo daß dieſer auch ſchlechthin das Princip genannt wird[2], der heilige Geiſt endlich vollendet alle Dinge[3]. Aber es

---

rung in dieſen Unterſuchungen iſt groß genug, um den Joh. Scot. den λόγος und die δύναμις geradezu als identiſch und beide als Bewegungen ſetzen zu laſſen. Ib. II, 23 p. 73.

[1] Ib. I, 50.

[2] Ib. II, 20 p. 61. Dei nomine patrem, principii filium dei — — significatos.

[3] Ib. II, 19 p. 60. Pater siquidem vult, filius facit, spiri-

ſchließt ſich an dieſe Lehrweiſe auch noch eine andere an, welche, nicht weniger von den Griechiſchen Kirchenvätern angeregt, vom Johannes Scotus mit noch größerer Vorliebe verfolgt wird. Sie erblickt im heiligen Geiſte den Vertheiler der göttlichen Gaben [1]. Dies könnte mit der zuvor angeführten Faſſung ſo vereinigt werden, daß man annähme, durch die Vertheilung der göttlichen Gaben würde die Vollendung der Dinge bewirkt. Auch iſt dieſer Gedanke dem Johannes Scotus nicht fremd. An ihn ſchließt ſich die Vergleichung der Trinität mit dem Sein, dem Erkennen und der Liebe an, indem die vollkommene Liebe auch die vollkommene Erkenntniß vorausſetzen ſoll [2]. In dieſer Richtung ſeiner Lehre erſcheint ihm der heilige Geiſt als der Vertheiler der Gaben der Gnade. Allein eine andere Wendung der Lehre findet bei ihm doch noch mehr Anklang. In dem ſchöpferiſchen Worte Gottes nemlich ſind alle Urſachen der Dinge eins, ununterſchieden und ungeordnet; der heilige Geiſt dagegen iſt die Urſache, daß dieſe Einheit zu einer entwickelten Vielheit aller Formen, Individuen, Arten und Gattungen kommt. Er vertheile nicht allein die Gaben der Gnade, ſondern auch der Natur [3]. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt ihm um

---

tus sanctus perficit. Ib. III, 4 p. 103. A se ipsa, in se ipsa, ad se ipsam.

1) Ib. II, 22 p. 67. Divinarum donationum partitio distributioque. — — Non enim spiritus ipse secundum naturam donum dei dici potest, sed distributor donorum. Ib. III, 17 p. 123. Pater enim facit, in filio fiunt, spiritu sancto distribuuntur.

2) Ib. II, 32 p. 91 sq.

3) Ib. II, 22 p. 67. Ad quid enim aliud aestimandus spiritus dei primordialium causarum aquas fovisse, foecundasse, nu-

ſo feſter eingeprägt, je leichter er es findet ſie ſowohl mit ſeiner vierfachen Eintheilung der Natur als mit der Lehre der lateiniſchen Kirche zu vereinigen. Was das erſte betrifft, ſo hütet er ſich zwar den Sohn Gottes und den heiligen Geiſt mit der zweiten und der dritten Form der Natur gleich zu ſetzen, denn es würde zu ſehr nach Arianismus klingen, wenn er die beiden letzten Perſonen für Geſchöpfe erklärte; aber dies kann ihn doch nicht abhalten ſie als die Principien der zweiten und der dritten Natur zu betrachten. Gott der Vater iſt die erzeugende Urſache ſeines Sohnes und des heiligen Geiſtes, der Sohn aber die Urſache der Urſachen in ihrer Einheit, der heilige Geiſt endlich die Urſache der Mannigfaltigkeit dieſer Urſachen und ihrer Theilung in ihre allgemeinen und beſondern Wirkungen ſowohl der Natur als der Gnade nach [1]. Was aber das zweite betrifft, ſo vergleicht er den Vater mit dem Feuer, welcher ſeinen Sohn als einen einfachen und an ſich unſichtbaren Stral ausſendet, damit dieſer erſt in den dichten und körperlichen Luftſchichten ſich

---

trisse, nisi ut ea, quae informiter unitimque ac simpliciter in verbo facta sunt, per differentias generum, formarum totorumque ac partium numerorumque omnium distribueret atque ordinaret? — — Quid mirum, si — — non solum dona gratiae — —, sed et dona naturae — — idem spiritus dividat et det?

1) Ib. II, 32 p. 91. Patrem autem causam gignentem nascentis de se filii sui unigeniti, qui causa est omnium primordialium causarum in se ipso a patre conditarum, eundem vero patrem causam procedentis a se sancti spiritus, qui spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in filio a patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam.

breche und dadurch zur Erſcheinung komme [1]). Dies genügt ihm die Lehre der Lateiner vom Ausgehn des heiligen Geiſtes von Vater und Sohn mit der Wahrheit mehr übereinſtimmend zu finden, als die Griechiſche Kirchenlehre.

Sollen wir nun ſagen, Johannes Scotus habe ſich durch dieſe Gründe in ſeiner Vorliebe für jene Lehrweiſe beſtimmen laſſen oder gar durch die Zweideutigkeit, welche in ihr lag, indem ſie die Gaben der Gnade und der Natur in einen Ausdruck zuſammenfaßte? Es iſt wohl noch ein anderer Beweggrund bei ihm wirkſam. Wir haben geſehn, wie ſchwer es ihm wurde von der Einheit Gottes zur Mannigfaltigkeit der Dinge zu gelangen. In dem Worte Gottes, in der zweiten Form der Natur, welche die urſprünglichen Urſachen in ſich umfaßt, ſoll ſie noch nicht enthalten ſein, kaum daß er ſich dazu entſchloß ſie in den Wirkungen, in den geſchaffenen Dingen ſelbſt zuzugeben. Aber dennoch konnte er ſie in ſeinem Syſtem nicht entbehren. Er mußte daher wohl begierig eine Form der Lehre ergreifen, welche ihm einen Anknüpfungspunkt für die Vielheit der Dinge in Gott zu gewähren ſchien.

Und erſt hierdurch hält ſich denn auch Johannes Scotus für berechtigt der ſinnlichen Welt eine Wahrheit beizulegen. Denn in dieſer Vielheit, Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gaben, welche der heilige Geiſt vertheilt, glaubt er den Grund der Sinnlichkeit nachgewieſen zu haben. Er vergleicht die Dreieinigkeit mit Verſtand (intellectus), Vernunft (ratio) und Sinn. In ſich

---

1) L. I. p. 90.

ſelbſt verborgen beginnt Gott erſt in ſeiner Form, welche die Vernunft iſt, ſich ſelbſt und andern offenbar zu werden [1]. Aber erſt im Sinn vollendet ſich dieſe Offenbarung, indem er die ganze Mannigfaltigkeit, die Fülle der Urſachen zur Erſcheinung bringt. In ihm wird die Menge der Urſachen in ihre Wirkungen ausgebreitet und dadurch erkennbar, ſo daß wir, wie Gott herabſteigt aus der Einheit in die Mannigfaltigkeit, nun umgekehrt von der Vielheit zur Einheit emporſteigen können [2].

Erſt hiermit, kann man ſagen, ſind wir in dem Lehrgange des Johannes Scotus auf dem Boden der uns bekannten ſinnlichen Welt angelangt. Die theologiſche Natur ſeiner Lehre offenbart ſich wohl in keinem Punkte ſtärker als in dieſem, daß er einen ſo weiten Anlauf braucht um den Boden zu gewinnen, auf welchem wir ſeiner eigenen Lehre nach von Anfang an ſtehen. Er erklärt es unzähligemal, daß wir Gott mittelbar erkennen müßten, weil er an ſich unbegreiflich ſei [3], daß wir vom Sinnlichen auszugehen hätten um zum Geiſtigen zu gelangen [4]. Die Welt ſei uns erkennbar; durch ſie ſoll-

---

1) Ib. II, 23 p. 74. Ipse per se ipsum incognitus est, sed in sua forma, quae est ratio, et sibi ipsi et aliis apparere incipit.

2) L. l. Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntur. —— Quodcunque per intellectum suum in ratione sua de deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter intelligit, et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit.

3) Ib. I, 10.

4) Ib. V, 3 p. 227.

ten wir zu Gott zurückgeführt werden [1]. Dieſe Lehre ſchließt ſich auch an die Vorſtellungsweiſe des Dionyſius Areopagita an. Keine geſchaffene Subſtanz beſitzt die Kraft über die Grenzen ihrer Natur hinauszugehen und Gott ſelbſt unmittelbar zu berühren; dies kann allein die Gnade verleihen [2]. Wir erfahren aber hieraus auch zugleich, daß der heilige Geiſt als Vertheiler der natürlichen Gaben uns doch keinesweges die Vollendung bringt, welche Johannes Scotus uns erwarten läßt. Ehe wir jedoch ſeine Wirkſamkeit in der Gnade betrachten, werden wir ſehen müſſen, welche Gaben der Natur er uns zugetheilt hat.

Alle Erſcheinungen Gottes faßt Johannes Scotus nach dem Dionyſius Areopagita unter den Namen der Theophanien zuſammen. Dieſer Ausdruck wird von ihm im weiteſten Sinne genommen. Er ſoll nicht allein die beſondern Erſcheinungen bezeichnen, durch welche Gott ſeinen Propheten ſich offenbarte, ſondern ſolche Theophanien umfaſſen auch die Urbilder der Dinge, in welchen die Engel die niedern Geſchöpfe gleichſam vor ihrem Daſein, wenn auch nicht der zeitlichen Folge, doch der Ordnung der Dinge nach ſehen [3]; ſie finden ſich nicht weniger in der menſchlichen Seele, wenn Gott ſich zu ihr herabläßt und das Wort Gottes in ihr ſich eine Geſtalt giebt [4]. Da läßt ſich wie Maximus lehrt, Gott aus Liebe zu den Menſchen herab und erhöht den gereinigten

---

[1] Ib. I, 14; III, 36 p. 146.

[2] Ib. II, 23.

[3] Ib. I, 7.

[4] Ib. I, 8; 29.

Geiſt zu den Gedanken, in welchen allein das Geſchöpf ihn faſſen kann. Jede Tugend iſt eine ſolche Theophanie und jede Theophanie iſt eine Tugend, ſowohl wie ſie in dieſem Leben im Beginn iſt, als wie ſie im künftigen Leben zur Vollendung gelangen ſoll [1]. Doch nicht allein auf dieſe rein geiſtigen Erzeugniſſe erſtreckt ſich der Begriff der Theophanie, auch alle ſinnliche Erſcheinungen umfaßt er. Der Strom der göttlichen Güte ergießt ſich von oben nach unten zuerſt in die urſprünglichen Urſachen, dann in ihre Wirkungen um alsdann wieder durch die geheimſten Poren der Natur zu ſeiner Quelle zurückzukehren [2]. Es ſind zwei Ströme, aus welchen die Theophanien uns zu Theil werden, der eine fließt durch Verſtand und Vernunft, der andere durch Sinn und Gedächtniß uns zu [3]. Überhaupt haben wir nur zweierlei anzuerkennen, Gott und ſeine Theophanien, welche doch nur in ihm ihre Wahrheit haben und ſind [4]. Wie unſere Vernunft durch ſinnliche Zeichen ſich zu erkennen giebt, und in ihnen gleichſam körperlich verdichtet wird, aber äußerlich erſcheinend doch innerlich unſichtbar bleibt, innerlich ſchweigt, äußerlich ſchreit, und indem ſie in das

---

1) Ib. I, 9. Et haec causa est omnium virtutum et substantia. Igitur omnis theophania, id est omnis virtus et in hac vita, in qua adhuc incipit in his, qui digni sunt formari, et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi, non extra se, sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur.

2) Ib. III, 4 in.

3) Ib. III, 12 fin.

4) Ib. III, 4 p. 103. Quia sola vera est (sc. summa et trina bonitas). Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt, quae etiam in ipsa vere subsistunt.

Innere anderer vernünftigen Weſen eindringt und mit ihm ſich miſcht, immer in ſich ſelbſt bleibt, ebenſo iſt auch die Ausgießung Gottes in ſeine Theophanien zu denken, in welchen er alles macht und alles wird und alles iſt, nur mit dem einzigen Unterſchiede, daß unſere Vernunft die Mittel ſich zu offenbaren von außen entnimmt, nicht ſo aber die göttliche Güte, welche nichts außer ſich hat und alle Mittel ihrer Offenbarung aus dem Nichts gewinnt [1].

Man kann ſagen, daß Johannes Scotus den ganzen Sinn ſeiner Lehre in dieſen Begriff der Theophanien zu legen ſtrebt. Gottes ewiges und undenkbares Sein, ja Überſein offenbart ſich in der Einheit der Urſachen und in der Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen dem Verſtande und dem Sinne. Dies iſt der Wille ſeiner unerſchöpflichen Güte. Die Geſchöpfe, welche aus dieſer Offenbarung hervorgehn und in ihr ſind, haben keine andere Erkenntniß von ihm als in ſolchen Theophanien; denn ſie können Gott nicht ſehen, wie er an ſich iſt, ſondern allein vermittelſt ſeiner Theophanien, welche er in ihnen ſchafft. Alles, was vom Verſtande erkannt und von den Sinnen empfunden wird, iſt nichts als des Nicht-Erſcheinenden Erſcheinung, des Verborgenen Offenbarung, des Verneinten Bejahung, des Unbegreiflichen Begriff, des Unverſtändlichen Verſtand, des Unkörperlichen Körper, des Überweſentlichen Weſen, des Unendlichen Definition [2].

---

[1] Ib. III, 4 p. 104.

[2] Ib. III, 4 p. 103. Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti ma-

Was nun Erſcheinung iſt, iſt unſtreitig nicht das wahre Sein, welches erſcheint; denn eben dieſem wahren Sein wird die Erſcheinung entgegengeſetzt. Das wahre Sein iſt nur Gott. Aber ſofern Gott vielmehr das Überſein iſt, konnte Johannes Scotus auch wohl die Erſcheinung das wahre Sein nennen. Zu einer ähnlichen Lehrweiſe führt ihn auch ein anderer Weg. Der Verſtand iſt alles in allem, weil er alles erkennt; aber die höchſte und dreifaltige Güte allein erkennt alles, weil ſie alles iſt; daher ſind auch in ihr alle Theophanien, haben am wahren Sein Theil und werden von der heiligen Schrift ſelbſt Gott genannt [1]). Deswegen darf auch die Erkenntniß Gottes durch die Theophanien eine wahre Erkenntniß Gottes genannt werden, wenn gleich Gottes hervorbringende Kraft, wie ſie in ihrem einigen Weſen iſt, in ihr nicht erkannt wird [2]). Wenn die Geſchöpfe in ihrer Erkenntniß über ſich hinausgehn, dann erkennen ſie in den Grenzen ihrer eigenen Natur, daß nicht die Natur, ſondern daß Gott allein in ihr erſcheine und allein

---

nifestatio etc. Im Folgenden muß inintelligibilis für intelligibilis geleſen werden.

1) Ib. I, 7; 8; III, 4 p. 103. Si enim intellectus omnium est omnia et ipsa sola (sc. bonitas) intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae priusquam essent omnia, cognovit omnia, — — quae etiam in ipsa vere subsistunt.

2) Ib. II, 20 p. 62. Quantum datur naturae intelligere, quod superat omnem intellectum, et ad lucem inaccessibilem conceditur accessus per theophaniam, — — ut de omnino per se ipsum incognito habitum quendam verae cognitionis in semet ipsis possideant.

wahrhaft ſei1). Wir ſehen, Johannes Scotus legt alle Zweideutigkeit ſeiner Lehre in dieſen Begriff der Erſcheinung, welche iſt, weil alles in Gott iſt, welche auch nicht iſt, weil nichts außer Gott iſt, welche erkennt, weil ſie des Unverſtändlichen Verſtand, welche auch nicht erkennt, weil Gottes Verſtand über ihr iſt.

Es muß als eine Folgerung aus dieſer Lehre von den Erſcheinungen Gottes angeſehn werden, daß Johannes Scotus das Weſen und die Subſtanz aller geſchaffenen Dinge auch nur als Accidenzen der Gottheit betrachtet. Er unterſcheidet hierbei urſprüngliche Accidenzen und Accidenzen der Accidenzen. Jene ſind die Trinität der geſchaffenen Dinge, ihr Weſen, ihr Vermögen und ihre Energie. Wir pflegen ſie als die Subſtanz der Dinge zu betrachten, weil wir von ihnen andere Accidenzen ausſagen. Aber wir müſſen uns erinnern, daß wir auch offenbaren Accidenzen andere Accidenzen beilegen, wie der Quantität eine Farbe oder eine Zeit, in welcher ſie erſcheint; ſo machen wir Accidenzen zu Subſtanzen anderer Accidenzen. Aber die wahre Subſtanz iſt nur das unveränderliche Weſen Gottes und jene Trinität der geſchaffenen Dinge iſt nur als eine Wirkung Gottes zu betrachten, welche in den urſprünglichen Accidenzen der Geſchöpfe zur Erſcheinung kommt2).

---

1) Ib. I, 42. Solus namque deus in ipsis apparebit, quando terminos suae naturae transcendent, non ut in eis natura, sed ut in eis solus appareat, qui solus vere est. Et hoc est naturam transcendere, naturam non apparere.

2) Ib. I, 65. Nam quod semper id ipsum est, vera substantia dicitur. — — Illa trinitas, quae in singulis considerari potest et a prima trinitate essentiali procedens, veluti prae-

Von dieſer Anſicht geht nun auch die Betrachtung der körperlichen Erſcheinung aus. Alle Theophanien bewegen ſich nur im Gebiete des Geiſtigen; denn Gott kann nur den vernünftigen Weſen erſcheinen, welche nach ſeinem Bilde geſchaffen ſind. Daher wird der Menſch als das Ende der Eintheilung und als der Anfang der Analyſe oder der Auflöſung der Erſcheinungen in ihre Urſachen bezeichnet [1], oder richtiger geſagt, nur die Seele des Menſchen erſcheint in dieſem Lichte, denn nur ſie kann Gott erkennen, nur in ihr kann die Urſache aller Dinge ſich offenbaren, im Körperlichen aber nicht. Deswegen gehört auch der Körper nicht zum Weſen des Menſchen; denn alle Menſchen ſind eines Weſens, aber nicht eines Körpers [2]. Johannes Scotus muß durch alle dieſe Überlegungen zu einem entſchiedenen Idealismus geführt werden. Es läßt ſich erwarten, daß er die körperliche Erſcheinung nur zu den Accidenzen der Accidenzen rechnen werde.

Die Mittel ſeinen Idealismus im Streit gegen die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe durchzuführen entnimmt er faſt ſämmtlich der Lehre des Gregorius von Nyſſa, von welcher er überhaupt ſo viele Anregungen erfahren hat. Doch tritt in ſeinen Beweiſen die Unterſuchung über die Kategorien mehr in den Vordergrund, als dies beim Gregor von Nyſſa der Fall iſt. Seine Gründe in dieſen Unterſuchungen ſind nicht alle von gleichem Gehalte;

---

cedentis causae effectus ejusque primordiales motus quaedamque primordialia accidentia pensanda est Die Qualität iſt das zweite Subject, weil ſie allen übrigen Prädicaten vorausgeht. Ib. I, 54 p. 20.

1) Ib. II, 6. Vergl. über Eintheilung und Analyſis ib. II, 1 p. 46.

2) Ib. I, 51.

ſie beruhen aber in ihren weſentlichen Momenten auf einem ſtrengen Realismus. Alles, was ein wahres Sein hat, muß in einer Kategorie ausgedrückt werden können; der Körper aber gehört keiner Kategorie an, denn er iſt wahrnehmbar, wärend keine der Kategorien als ſolche, d. h. als allgemeiner Begriff wahrgenommen werden kann [1]). Es folgt hieraus von ſelbſt, daß der Körper nicht zu den wahren Gegenſtänden des Denkens gezählt werden könne. Da jedoch der Körper gewöhnlich für eine Subſtanz gehalten wird und überdies alle Kategorien auf der Kategorie der Subſtanz beruhen, ſo ſucht Johannes Scotus beſonders zu zeigen, daß der Körper keine Subſtanz ſei [2]). Wenn er Subſtanz wäre, ſo würde er irgend einer Art oder Gattung der Dinge angehören und das Weſen derſelben an ſich tragen. Wir haben aber ſchon erwähnt, daß der Körper nicht Subſtanz oder Weſen des Menſchen ſein könne, weil das Weſen des Menſchen allen Menſchen gemein iſt, der Körper jedem Menſchen in beſonderer Weiſe zukommt und ſo iſt es nicht minder bei allen Thieren [3]). Jede Subſtanz iſt überdies unvergänglich, der Körper aber vergänglich, alſo kann auch der Körper nicht Subſtanz ſein. Nur dadurch, behauptet Johannes Scotus werden Gattungen, Arten und Individuen dem Untergange entzogen, daß ihnen eine untheilbare Einheit, ihr allgemeiner Begriff, zum Grunde liegt; dem Körperlichen aber wohnt nichts Unvergäng-

---

1) Ib. I, 52.
2) Ib. I, 35.
3) Ib. I, 51.

liches bei, weil es in Theile ſich zerlegen läßt. Zwar wirft ſich Johannes Scotus ſelbſt ein, auch das Weſen laſſe ſich theilen, wie die Eintheilung der Begriffe zeigt; aber dieſe Theilung iſt doch eine ganz andere, als die Theilung des Körpers. Denn der Körper wird in Theile zerlegt, deren jeder kleiner iſt als das Ganze, das Weſen dagegen wird in Gattungen und Arten und Individuen unterſchieden, ſo daß in jedem Unterſchiedenen das Ganze iſt, denn das Weſen des Menſchen iſt nicht geringer in dem einzelnen Menſchen als in allen Menſchen, ja in jedem lebenden Weſen iſt die ganze Gattung aller lebendigen Weſen[1]. Daher kann auch der Körper ſo zerſchnitten werden, daß ſein Ganzes aufhört zu ſein, weil die Theile nicht mehr durch die Form zuſammengehalten werden; das Weſen aber nicht ſo, denn immer bleibt es in allen ſeinen Abtheilungen und Unterabtheilungen. Hieran ſchließen ſich nun auch die Sätze an, daß die Subſtanz einfach iſt und deswegen über keinen Raum nach Länge, Breite und Dicke ſich ausdehnen kann, wärend der Körper zuſammengeſetzt iſt aus Materie und Form und nur als ausgedehnt nach den drei Maßen des Raumes gedacht werden darf 1).

---

[1] Ib. I, 36; 51. Maximum itaque argumentum est, ex quo dignoscitur aliud esse corpus aliud οὐσίαν. Nam οὐσία in genera et species dividitur, corpus vero veluti totum quoddam in partes separatur. Itemque corpus in partibus suis totum non est. — — Et est majus in omnibus suis partibus simul, minus vero in singulis non simul. E contrario autem οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est, nec major in omnibus simul collectis aut minor in singulis a se invicem diversis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere. Et ut exemplis utar, οὐσία non est major in omnibus hominibus, quam in uno homine, nec minor in uno homine, quam in omnibus hominibus. Non est major in genere, in quo omnes species animalium unum sunt, quam in homine solo vel bove vel equo. Dies iſt der äußerſte Realismus ohne alle Beſchränkung, welche das ganze Leben der Welt in einem jeden Punkte, die allgemeine Kraft in einem jeden Einzelweſen wiederfindet. Wie dies Joh. Scot. in der Betrachtung des menſchlichen Verſtandes durchführte, haben wir ſchon oben geſehn.

Aber Johannes Scotus iſt nicht damit zufrieden zu zeigen, was der Körper nicht iſt; es genügt ihm nicht eingeſehn zu haben, daß er weder Subſtanz iſt, noch einer andern Kategorie angehört; er will auch gründlich erforſchen, was er iſt. Nur in unbeſtimmter Weiſe wird ſeine Natur bezeichnet, wenn von ihm geſagt wird, er habe den letzten Ort unter dem Seienden inne, ſo daß er nur Wirkung ſei und beinahe nichts 2); auch drückt es ſeine Art nicht vollſtändig aus, wenn er als eine beſtimmte, beſondere Quantität, als ein Quantum betrachtet wird, welches als Wirkung der allgemeinen Kategorie der Quantität zu betrachten wäre 3); vielmehr gilt dieſe Ausſage nur vom geometriſchen, aber nicht vom phyſiſchen oder vom natürlichen Körper, welche beide wohl unterſchieden werden müſſen. Von dem letztern aber iſt die Rede, wenn die Natur des Körpers im Allgemeinen unterſucht wird. Der natürliche Körper nun beſteht aus einer beſondern Figur oder Quantität des geometriſchen Körpers

---

1) L.
2) Ib. II, 31 p. 89.
3) Ib. I, 52.

und einer beſondern Form der Qualität 1). Hiernach bezeichnet ſich ſeine Natur als eine zuſammengeſetzte aus Momenten verſchiedener Kategorien; man würde ſie durchaus verkennen, wenn man den Körper einer Kategorie allein unterordnen wollte.

Indem nun Johannes Scotus weiter unterſucht, wie die Zuſammenſetzung des phyſiſchen Körpers gedacht werden müſſe, hat er im Auge, daß wenn alles Körperliche zuſammengeſetzt iſt, man in der Auflöſung ſeiner Zuſammenſetzung in ihre einfachen Beſtandtheile auf etwas Unkörperliches kommen müſſe. Bei der Frage darnach, was dies Einfache ſei, lehnen ſich ſeine Gedanken an ſehr verſchiedene Vorſtellungen an, aus welchen das Weſentliche herauszufinden nicht ganz leicht iſt. Zuweilen beruft er ſich für die Zuſammenſetzung des Körpers aus unkörperlichen Beſtandtheilen nur auf die vier Elemente, aus welchen jeder phyſiſche Körper beſtände, indem er meint, daß dieſe Elemente wegen ihrer unausſprechlichen Feinheit und Reinheit unſern Sinnen entflöhen und daher nicht mehr als etwas Körperliches angeſehn werden könnten 2). Aber dies iſt nicht ſeine letzte Entſcheidung; denn auch die Elemente ſind zuſammengeſetzt aus ihren Qualitäten, der Wärme und der Kälte, der Feuchtigkeit und der Trockenheit; nur in Verbindung mit einer beſtimmten Form bilden ſie den ſinnlichen Körper 3). Zu-

---

1) Ib. I, 53 sq. Hier werden auch die ſubſtantiellen Formen, welche Arten und Gattungen der Subſtanzen ſind, von den qualitativen Formen ſorgfältig unterſchieden.

2) Ib. I, 36.

3) Ib. I, 51; 54; II, 31 p. 89; III, 33 p. 143.

weilen führt er dieſe Zuſammenſetzung auch auf Form und Materie zurück, welche beide unkörperlich ſind und nur durch den Verſtand begriffen werden können, erinnert dabei aber doch, daß auch die Materie noch theilbar ſei[1]. Viel genauer aber, als alle dieſe Verſuche das Körperliche auf eine unkörperliche Grundlage zurückzuführen hängt es mit ſeinem Begriffe des phyſiſchen Körpers zuſammen, wenn er erklärt, er ſei zuſammengeſetzt aus Punkten, Linien und Flächen und aus der Solidität, welche alle als unkörperliche Dinge gedacht werden müßten[2], denn jene erſten ſollen unſtreitig das beſtimmte Quantum, dieſe die allgemeine Qualität des phyſiſchen Körpers bezeichnen. Auch die vorher angeführte Erklärung der Elemente aus ihren Qualitäten und einer beſtimmten Form wird man nun wohl in demſelben Sinn deuten müſſen, indem man unter dieſer Form nur die geometriſche Figur verſteht, und ſelbſt die Zuſammenſetzung aus Form und Materie iſt derſelben Deutung fähig, wenn man die Materie als beſondere Qualität, die Form als räumliche Figur ſich denkt. Ein Zuſatz zu dieſer Darſtellungsweiſe iſt es allerdings, wenn außer der beſtimmten Quantität und Qualität auch von den übrigen Kategorien noch Lage und Beſchaffenheit (habitus) zu der Zuſammenſetzung des Körpers hinzugezogen werden[3], aber ein Zuſatz, welcher nichts Weſentliches hinzufügt, indem die Lage an die beſtimmte Quantität, die Beſchaffenheit an die Qualität wohl ſich anſchließen wird. Über die Art, wie dieſe Zuſammenſetzung der verſchiedenen Kategorien zu einem Körper ſich vollziehe, wird alsdann angegeben, daß ſie ihren Grund darin habe, daß alle übrige Kategorien in der einen Subſtanz ſind. Die Subſtanz iſt die Grundlage der Quantität und der Qualität und nur deswegen erſcheint ſie körperlich ohne körperlich zu ſein, weil in ihr ihre Accidenzen, die beſtimmte Quantität und die beſtimmte Qualität, zuſammenkommen und die übrigen Accidenzen, Lage und Beſchaffenheit annehmend, den ganzen Körper bilden 1). Man begreift hieraus auch, wie Johannes Scotus behaupten konnte, weder das Weſen der Dinge, noch ſeine Accidenzen veränderten ſich, ſondern nur die Theilnahme derſelben an einander 2). Denn dieſe Accidenzen ſind auch allgemeine Begriffe und haben an ſich ein unveränderliches Weſen — dies iſt nur eine Folgerung der Ideenlehre —, dagegen das Körperliche allein, d. h. das Zuſammentreffen der Accidenzen in einer oder an einer Subſtanz und mithin dieſe gegenſeitige Berührung oder dieſe gegenſeitige Theilnahme derſelben unter einander, iſt oder erſcheint in veränderlicher Weiſe.

---

[1] Ib. I, 44; 54; 59; 62.

[2] Ib. I, 44.

[3] Ib. I, 36. Es wird hier bewieſen, daß die übrigen Kategorien an der Zuſammenſetzung des Körpers keinen Theil haben, weil ſie nicht ſinnlich d. h. körperlich wahrgenommen werden.

---

1) Ib. I, 54. — cum ipsa ousia, in quantum ousia est, nullo modo visibiliter tractabiliterque ac spatiose valeat apparere. Concursus vero accidentium, quae ei insunt, vel circa eam intelliguntur, sensibile quoddam spaciosumque per generationem potest creare. Quantitas siquidem et qualitas quantum et quale inter se conjungunt. Quae duo inter se conjuncta modo quodam temporeque generationem accipientia corpus integrum ostendunt. Caetera enim accidentia his superaddita esse videntur.

2) Ib. I, 32.

Der Sinn dieſer Lehre geht nun offenbar darauf aus nur das, was vom Verſtande erkannt wird, als das Wahre erkennen zu laſſen, dagegen alles, was wir durch die Sinne als ein Körperliches auffaſſen, nur als einen Knäuel verworrener Gedanken zu bezeichnen, welcher in ſeine Elemente aufgelöſt werden müſſe, um das darin enthaltene Wahre erkennen zu laſſen. In unſerm Sinn und in unſerer Einbildungskraft, welche die ſinnlichen Eindrücke wiederholt, faſſen wir Qualitäten und Quantitäten, auch wohl noch andere Kategorien, welche wir unterſcheiden ſollten, zu einer Vorſtellung des Körpers zuſammen. Die Elemente, welche wir da mit einander verbinden, ſind insgeſammt wahr; denn die Bilder der Einbildungskraft dürfen nicht mit dem Falſchen verwechſelt werden, vielmehr liegt einem jeden Bilde der Einbildungskraft, einer jeden ſinnlichen Vorſtellung etwas Wahres zum Grunde [1]; aber indem wir in unſern ſinnlichen Vorſtellungen das verwirren, was wir unterſcheiden ſollten, können wir auch nicht darauf Anſpruch machen, das Wahre, wie es iſt, die Gründe der Erſcheinung zu erkennen. Die körperlichen Werkzeuge, durch welche wir ſinnlich das Sinnliche wahrnehmen, verbergen uns nur die Wahrheit [2].

Aber hiermit ſtößt nun auch Johannes Scotus auf die Schwierigkeiten, welche von jeher den Platonikern Sorge und Verwirrung erregt haben. Woher iſt dieſe Verwirrung der ſinnlichen Vorſtellung, wenn der Körper, durch welchen wir ſinnlich wahrnehmen, ſelbſt nicht iſt? Wie gerathen wir in den Irthum, wenn wir den ewigen Erzeugniſſen Gottes angehörig, ſo weit wir wahrhaft ſind, auch an der ewigen Wahrheit Theil haben? Die Sinne ſollen uns zur Erkenntniß führen; aber ſie führen nur die Verwirrung herbei und ziehen uns vom Ewigen ab, welchem wir urſprünglich angehören. Alle Gedanken, welche hierüber Johannes Scotus entwickelt, zeugen nur von der Verlegenheit, in welcher er ſich findet, indem er auf der einen Seite den Irthum nicht leugnen darf, weil er zu ſeinem Streite gegen die menſchliche Vorſtellungsweiſe vorausgeſetzt werden muß, auf der andern Seite aber ihn aus den Grundſätzen ſeiner Lehre nicht abzuleiten vermag.

---

[1] Ib. V, 36 p. 279 sq.

[2] Ib. II, 26 p. 75. Nostra corpora et tenebras ignorantiae animabus ingerunt et veritatis cognitionem repellunt.

Wie ſich erwarten läßt, findet ſich bei ihm, wie bei andern Platonikern, das Beſtreben den Irthum und die ſinnliche Verwirrung allein dem Menſchen Schuld zu geben und ihn als Sünde, als Erzeugniß des böſen Willens zu betrachten. Die Natur des Körpers haben wir nicht eigentlich oder im nächſten Sinne als ein Werk Gottes anzuſehn, ſondern als eine Folge unſeres Falls, indem wir ſelbſt dem Sinnlichen uns hingaben und dadurch unſern Körper hervorbrachten [1]). Gott iſt unſterblich und was er unmittelbar hervorbringt, iſt daher auch unſterblich; alles Sterbliche dagegen, was in dieſer ſinnlichen Welt zu ſein ſcheint, machen wir entweder ſelbſt durch unſere irrigen und unvernünftigen Bewegungen oder läßt Gott nur zu wegen unſerer Sünde, daß es von guten oder böſen Geiſtern hervorgebracht werde [1]. Gott als Urſache des Böſen, des Scheines oder des Irthums anzuſehn würde Frevel ſein; er kann dergleichen nicht vorherbeſtimmt haben [2]. Deswegen iſt Johannes gegen die doppelte Prädeſtination der Guten zur Seligkeit, der Böſen zur ewigen Verdammung. Dem Böſen möchte er in dieſer Richtung einen poſitiven Gehalt beilegen. Er ſieht in ihm eine Umkehrung der natürlichen Ordnung, eine Übertretung des göttlichen Geſetzes. Der Menſch ſollte zuerſt zur Betrachtung Gottes ſich wenden, nachher erſt das Geſchöpf aus ſeinen Gründen erkennen; ſeine Sünde aber war, daß er dem Geſchöpfe den Vorzug gab, verführt durch deſſen gemiſchte Natur, in welcher auch etwas Gutes ſich finden ließ [3]. Wäre der Menſch beim Guten geblieben, ſo würde er ohne Vermittlung des Schluſſes und einer mühevollen Forſchung Gott geſchaut haben [4].

---

[1]) Ib. II, 24 p. 75. Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat.

Noch viel ſtärker jedoch entwickeln ſich ſeine Gründe nach der andern Seite zu, wo ihm Irthum und Sünde nur als etwas Natürliches, aber auch nur als etwas Negatives, der beſchränkten Natur des Menſchen Unvermeidliches ſich darſtellen und daher auch ohne Weiteres von Gott hergeleitet werden. Wenn Gott als Grund des Gegenſatzes, als Vertheiler ſeiner Gaben gedacht wird, ſo ſchließt ſich daran auch der Gedanke an, daß er Grund des Böſen ſei, welches in der Entgegenſetzung der Dinge dem Guten wie ſein Schatten folge 1). Nur als unmittelbarer Grund deſſelben ſoll er nicht gelten, weil es nicht zu den Urſachen, ſondern zu den Wirkungen der Dinge gehört. Zwar beſtreitet er die doppelte Prädeſtination, aber nur weil alles, was iſt, in Gott ſein müſſe, in Gott aber keine Doppelheit, kein doppelter Wille, keine doppelte Vorherbeſtimmung ſein könne 2); weil deswegen auch das Böſe nicht ſei und weder vorhergewußt, noch vorherbeſtimmt werde 3). Da findet er die Meinung nicht unannehmlich, daß alles, was wir Böſes nennen, doch im Ganzen und in der Wahrheit genommen nicht übel ſei, denn als nothwendiger Gegenſatz gegen das Gute diene es mitſamt ſeiner Strafe zur Schönheit der Welt 4). Mit Rückblick daher auf das Uneigentliche, welches in den Ausdrücken Vorherbeſtimmen und Vorherwiſſen liege 5), geſteht er ein, daß Gott die Böſen zur Strafe, ja daß er die Zahl aller Böſen, wie aller Guten vorherbeſtimmt habe 6). Hiervon weicht noch eine

---

[1] Ib. II, 26 p. 75. Deus enim immortalis est et quodcunque per se ipsum facit, immortale est. Omne siquidem mortale, quodcunque in hoc sensibili mundo esse videtur et fragile et transitorium, aut nos ipsi facimus nostris irrationalibus motibus errantibus, aut propter delictum nostrum fieri sinitur. Ib. IV, 12 p. 191.

[2] Ib. IV, 16 p. 206; V, 36 p. 283; de praed. c. 3, 3.

[3] De div. nat. IV, 16 p. 205. Malum sub figura boni latens, cujus fructus mixta scientia est, hoc est confusa. Ib. IV, 16 p. 205; V, 36 p. 287.

[4] Ib. IV, 5 p. 170.

---

1) Ib. I, 68; V, 26 p. 255.

2) De praed. c. 2, 1; 2; 6.

3) Ib. c. 3, 3; c. 10, 2 sq.; de div. nat. III, 2 p. 101.

4) De praed. c. 17, 1; de div. nat. V, 35 p. 275; 36 p. 282; p. 285; p. 291.

5) De praed. c. 9, 5 sq.

6) Ib. c. 18, 7. Praedestinavit itaque deus impios ad poenam vel interitum. Ib. c. 18, 8. Itaque utriusque praedestina-

andere Anſicht ab, doch für unſere gegenwärtige Unterſuchung nur in einem Nebenpunkte, welche nicht einzelne Menſchen als Gute, andere als Böſe bezeichnet, ſondern das Böſe als etwas Nothwendiges an der guten Natur des Menſchen anſieht. Sie ſteht mit der Lehre, daß der Irthum mit der Sünde und beide mit der Sinnlichkeit und dem Leibe des Menſchen zuſammenhängen, in der genaueſten Verbindung. Von dieſer Seite wird behauptet, die menſchliche Natur habe doch nicht ſündigen wollen, ſondern habe nur durch den ihr anklebenden Sinn, ſo lange ſie noch nicht vollkommen feſt war, betrogen werden können[1]; der Körper ſei dem Menſchen nothwendig, denn die Seele gehe nur der Würde, aber nicht der Zeit nach dem Leibe voran, ſo daß auch Adam und der Teufel niemals im Guten geſtanden, ſondern von Anfang an geſündigt hätten[2]. Noch nach einer andern Seite wird dieſe Lehre gewendet, ohne doch aus derſelben Richtung zu kommen, wenn Johannes Scotus nach dem Gregorius von Nyſſa und dem Maximus die Trennung des Menſchen in zwei Geſchlechter von ſeinem Fall ableitet, indem das weibliche Geſchlecht die ſinnliche Wahrnehmung, das männliche die Vernunft bezeichnen ſoll, aber auch zugleich dieſe Trennung als eine urſprüngliche und natürliche betrachtet wird. Wir werden daher auch die Befleckung des Menſchen in ſeinem ſinnlichen und ſündlichen Leben als eine urſprüngliche und natürliche anſe-

---

tus est numerus. Überhaupt haben alle Geſchöpfe eine beſtimmte Zahl. Hom. in Joh. p. 334.

1) Ib. IV, 5 p. 170.

2) Ib. II, 25; IV, 15 p. 196 sqq.

hen müſſen [1]. Dieſe ganze Lehrweiſe entſpricht der Annahme des Johannes Scotus, daß die Einheit der urſprünglichen Urſachen in ihre natürlichen Wirkungen ſich ſpalten müſſe um zur ſinnlichen Erſcheinung zu kommen, und im Beſondern ſchließt ſie ſich der Annahme an, daß im Menſchen die Eintheilung der Dinge ihre äußerſte Grenze erreiche, daher müſſen auch im Menſchen die beiden äußerſten Endpunkte des Seins, Sinn und Verſtand, Körper und Geiſt mit einander verbunden ſein [2]; er iſt die mittlere Welt, welche Sichtbares und Unſichtbares, Sinnliches und Intelligibles mit einander verbindet, ſo daß jede Art der Geſchöpfe in ihm vereinigt iſt [3]. Die Sünde erſcheint ſo als die Spitze aller Erzeugniſſe der Gottheit. In allen Wirkungen der Geſchöpfe brechen nur ihre natürlichen Urſachen hervor, und wenn ſie auch im Böſen zuletzt ſich entfalten, ſo iſt auch der Sünde ihr Maß von Gott geſetzt, weil ſie ſonſt ſtrebend nach nichts in nichts ſchlechthin ſich auflöſen würde [4].

Dieſe Schwankungen über den Grund und die Natur des Böſen ſind daher auch ganz von derſelben Art, wie ſeine Schwankungen über die Natur und den Grund der Geſchöpfe überhaupt. Indem er auf ihre Mängel blickt, möchte er irgend eine Möglichkeit auffinden ihnen ein von Gott abgelöſtes, ja unabhängiges Sein beizulegen; aber indem er auf Gottes allmächtiges, allumfaſſendes und allgütiges Weſen ſieht, weiß er den Geſchöpfen auch nur ein vollkommenes Sein im Vollkommenen zuzuſchreiben und wendet ſich nun der Betrachtung zu, daß ſie ihrem Weſen, ihrem alles umfaſſenden Verſtande nach alles in ſich begreifen.

---

[1] Ib. IV, 15 p. 197 sq.; 16; 20 p. 211.

[2] Ib. II, 5.

[3] Hom. in Joh. p. 350 sq.

[4] De praed. c. 18, 7.

Beide Richtungen ſeiner Lehre müſſen natürlich in ſeinen Gedanken über die Rückkehr der Dinge zu Gott im härteſten Streite einander begegnen. Die Annahme einer ſolchen Rückkehr liegt ſchon in ſeiner oberſten Eintheilung der Natur ausgedrückt. Die vierte Art der Natur bezeichnet Gott ſofern er das Ende aller Dinge iſt. Mit der Überzeugung welche er hat, daß die ganze Welt vergehen und in Gott als ihre ewige Urſache zurückkehren werde, hängt ihm die Lehre von der Schöpfung auf das genaueſte zuſammen. Die weltlichen Philoſophen haben nur deswegen die Schöpfung der Welt nicht annehmen wollen, weil ſie einſahen, daß ſie dadurch auch genöthigt werden würden die Vergänglichkeit und das Ende der Welt anzunehmen [1]).

Seine Überzeugung von der Rückkehr aller Dinge in Gott hat aber auch noch andere Gründe. Er ſtellt den Grundſatz auf, daß alle Dinge in natürlicher Bewegung nach ihrem Principe ſtreben und außer ihm keine Ruhe finden können. Sollten ſie daran verhindert ſein in ihm zur Ruhe zu gelangen, ſo würde ihr natürliches Beſtreben ihnen nur zum Verderben und zum Elend ausſchla-

---

1) De div. nat. V, 18. Maxime namque sapientes mundi non ausi sunt docere vel concedere hunc mundum temporali principio per generationem inchoasse, ne cogerentur fateri finem temporis per occasum habiturum esse.

gen [1]. Natürlich ſieht er hierbei auf die vernünftigen Geſchöpfe, da er ja andere nicht anerkennt, und es iſt daher das Verlangen des vernünftigen Geſchöpfes nach der Erkenntniß ſeines Schöpfers und das Vertraun auf die Güte des Schöpfers, was ihm feſtſtellt, daß alle Geſchöpfe auch im Stande ſein werden ihr Princip zu erreichen. Das vergebliche Beſtreben zu erreichen, was man will, aber nicht erreichen kann, iſt das ewige Elend [2]. Zu einem ſolchen kann uns Gott nicht beſtimmt haben.

Daher nimmt er nun an, wenn Gottes Beſtimmung untrüglich iſt, daß alles ſich in Gott verwandeln werde. Doch ſoll dadurch die Natur der geſchaffenen Dinge nicht vergehn; in allen wird Gott ſein, und alſo wird er in allen erkannt werden [3]. Die Möglichkeit, daß alle Dinge in Gott vereinigt beſtehen können, beruht auf der verſtändigen Natur aller Dinge, von welcher wir ſchon früher geſehn haben, daß ſie im Stande iſt in alles ſich zu verſetzen und alles zu ſein und alles zu umfaſſen. Da kehren alle Accidenzen, alle ſinnliche Vorſtellungen in ihren Verſtand, in ihre Subſtanz zurück und haben in dieſer ihr ewiges Sein. Da iſt die unvergängliche Trinität des Geiſtes, das Weſen, das Vermögen und die Energie, eins in unausſprechlicher Einfachheit, ohne Anhäufung, ohne Verwirrung, ein jedes Weſen für ſich, aber doch in jedem Weſen alles zuſammen [4]. Schon im irdiſchen Leben ſoll dieſe Rückkehr zu Gott beginnen, wenn wir die

---

[1] Ib. V, 34.

[2] De praed. c. 18, 7.

[3] De div. nat. I, 20.

[4] Ib. I, 42; 50; V, 9; 13 p. 237 fin.

Gewalt des Körpers überwinden, aber erſt im künftigen Leben ſich vollenden, indem die natürliche Auflöſung des Körpers, welcher das Ende aller Theilung iſt, auch der natürliche Beginn der Auflöſung aller Wirkungen in ihre urſprünglichen Urſachen iſt[1]. Dann ſoll in der vollendeten Rückkehr auch alles Körperliche verſchwinden oder in Seele und Geiſt, ſeine urſprünglichen Urſachen, ſich auflöſen[2], und alle Geſchöpfe ohne Ausnahme ſollen als das erkannt werden und ſich erkennen, was ſie ſind, als dem Weſen und dem Geiſte Gottes angehörig. Nichts Böſes alſo, kein Tod und kein Elend wird da übrig bleiben; von allem dieſem weiß Gott nichts; nichts ihm Entgegengeſetztes kann der Ewigkeit theilhaftig ſein; ſeine Güte wird alles Böſe, ſein ewiges Leben allen Tod, ſeine Seligkeit alles Elend vertilgen[3].

Wie ſehr nun aber auch dieſe Lehre mit der allgemeinen Eintheilung und den gewichtigſten Grundſätzen des

---

1) Ib. V, 7 p. 232. Eine Ekſtaſe des Geiſtes wird ib. III, 12 p. 117 erwähnt, aber nicht gelobt. Der Weg, durch welchen wir zu Gott zurückkehren ſollen, iſt nach der Lehre des Joh. Scot. vielmehr zugleich theoretiſch und praktiſch. Wenn Joh. Scot. ib. IV, 5 p. 167 davon ſpricht, daß der Menſch ſchon in ſeinem irdiſchen Leben ganz geiſtig oder ganz thieriſch werden könne, ſo ſcheint dies eine Übertreibung nach beiden Seiten zu ſein.

2) Ib. V, 8 p. 232; V, 34; 37 p. 292 sq.; 38 p. 297.

3) Ib. V, 27 p. 259 sq. Divino animo omnia contineri nullus rerum intelligens dubitat. — — Divinus itaque animus nullum malum nullamque malitiam novit; nam si nosset, substantialiter exstitissent neque causa carerent: — — cum vera ratio doceat nullum contrarium divinae bonitati vitaeque ac beatitudini posse esse coaeternum. Divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbebit mortem, beatitudo miseriam.

Johannes Scotus übereinſtimmen mochte, dennoch gab es einige Punkte, welche ihn nicht in ihr ſelbſt, aber doch in der Ausführung ihrer Beſonderheiten ſchwankend machten. Schon die Lehre von der Auferſtehung des Körpers und von der Verwandlung dieſer Welt konnte ihm einigen Anſtoß erregen. Doch iſt dieſer vom geringſten Belang. Die Lehrweiſe der Griechiſchen Kirche bot ihm Mittel genug dar alle Einwürfe von dieſer Seite her aus dem Wege zu räumen. Wie entſchieden er ſich auch gegen alles erklärt, was räumliche oder zeitliche Vorſtellungen auf das ewige Leben überträgt, indem ſolche Ausdrücke nur aus der Herablaſſung der heiligen Schriftſteller zu der rohen und gemeinen Vorſtellungsweiſe des ſinnlichen Volkes erklärt werden könnten [1]; er iſt dennoch nicht abgeneigt in einer gewiſſen Weiſe auch dem Körper des Menſchen und den übrigen Beſtandtheilen der ſinnlichen Welt Unſterblichkeit und ewiges Leben zuzugeſtehn. Man möchte dies auch nur für Herablaſſung zu der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe halten. Aber er hält doch ſehr eifrig an dieſen Punkten feſt, indem er auch gegen die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe, daß die Seelen der unvernünftigen Thiere vergänglich ſeien, auf ihnen fußend ſich erklärt. Dieſe Seelen hätten wohl noch mehr Anſpruch auf Unſterblichkeit als die Leiber der Menſchen, und wenn ſie als Arten aus den unſterblichen Gattungen hervorgingen, ſo müßten ſie in dieſen auch bleiben und ewiges Weſen haben [2]. Man ſieht, er betrachtet alle

---

[1] Ib. V, 37 p. 293.

[2] Ib. III, 41.

Arten der Dinge als unvergänglich, und wie ſind die Arten der lebendigen Dinge ohne die eigenthümlichen Unterſchiede ihrer Leiber zu denken? Aber der angeführte Grund führt noch weiter; alle Wirkungen haben in den unvergänglichen Urſachen, aus welchen ſie hervorgehen, auch dieſelbe Unvergänglichkeit in Anſpruch zu nehmen, wie jene Arten in ihren Gattungen. Dieſe Lehrweiſe ſichert allen Wirkungen ein unvergängliches Beſtehen; alles iſt gewiſſermaßen ewig, ſo wie es in Gott, aber nicht wie es ſinnlich iſt. In dieſer Weiſe verlangt er beſonders, daß wir den menſchlichen Körper uns denken abgeſondert von ſeiner ſinnlichen Erſcheinungsweiſe, wie er ſein Weſen in Gottes Gedanken hat; dann würden wir ihn als unvergänglich erkennen. In dieſer Richtung der Darſtellung heißt Gott auch die Definition und alſo der Ort aller Dinge, welcher Ort aber von dem räumlichen Daſein der Dinge in dieſer ſinnlichen Welt wohl zu unterſcheiden ſei [1]. An die Lehre des Origenes über dieſen Punkt erinnert ſie öſters, unſtreitig aber dringt ſie auf nichts anderes, als daß auch der Körper ſich vergeiſtigen, in ſeinen ewigen Gedanken in Gott ſich verwandeln und zur Seele ſich verklären ſolle, ſo wie auch dieſe oder ähnliche Ausdrücke beim Johannes Scotus öſters dicht neben einander ſtehn [2].

Bei weitem größere Schwierigkeit macht ihm die Lehre des Dionyſius Areopagita, daß ein jedes Geſchöpf durch ſeinen beſtimmten Grund oder durch ſein Weſen, ſeine Definition eine beſtimmte Grenze ſeines Seins habe, über welche es nicht hinauskommen könne. Hieraus fließt ihm die Lehre, daß nicht allen Geſchöpfen eine gleiche Rückkehr zu Gott, eine gleiche Seligkeit bereitet ſei [1]. Die Geſchöpfe werden demnach doch Gott nicht ſo erkennen, wie er iſt, ſondern immer in den Grenzen ihrer Natur bleiben. Gottes Dreieinigkeit werden ſie nicht einzuſehen vermögen [2], ſondern nur ſeine Erſcheinungen werden ihnen zu Theil werden, in wie weit es Geſchöpfen erlaubt iſt ſich ihrer zu erfreuen. Dies und nicht mehr wird verheißen, wenn es heißt, wir ſollten ihn von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen [3].

---

[1] Ib. I, 42.

[2] Ib. II, 25. Corpus incorruptibile — — in secretis naturae finibus adhuc latet. Ib. V, 8 p. 232; 23 p. 245; 38 p. 297.

Unſtreitig liegt hierin eine Beſchränkung ſeiner Lehre von dem völligen Eingehn aller Dinge in Gott. Sie war ihm, wie wir ſahen, in ſeiner Überzeugung gegründet, daß Gott der unbegrenzte Verſtand ſei und daß der Verſtand der Geſchöpfe in allem ſein und alles begreifen könne. Was ihn aber an dieſen ſeinen Grundſätzen irre macht, darin können wir noch zweierlei unterſcheiden. Das eine beruht in der allgemein verbreiteten Meinung, daß die Geſchöpfe als ſolche nothwendig niedriger ſtehen müßten als der Schöpfer. Deswegen iſt es ihm keinem Zweifel unterworfen, daß ſie Gott nur in ſeiner nächſten Theophanie ſchauen können. Das andere liegt in der beſondern Lehre des Dionyſius Areopagita, welche unter den Geſchöpfen Gottes unterſcheidet, je nachdem ſie Gott entfernter oder näher ſtehen, und den entfernter Stehenden die Erkenntniß Gottes nur durch die Näherſtehenden vermitteln läßt[1]. Es iſt aber merkwürdig, wie ſehr ihm dieſe Anſicht doch gegen jene zurückſteht. Er läßt von dieſer nach, indem er zugiebt, daß ein jedes Geſchöpf Gott in ſeiner nächſten Theophanie, gleichſam in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung, wenn auch nicht in ſeinem Weſen zu erkennen im Stande ſei.

---

[1] Ib. V, 3 p. 227.

[2] Ib. II, 20 p. 62; V, 38 p. 301.

[3] Ib. V, 23 p. 249; 27 p. 260. Quantum creaturae comprehensibili et intelligibili fas incomprehensibilem et inintelligibilem universitatis causam super omnia exaltati facie ad faciem, hoc est proxima illi theophania visuri sunt.

Denn es tritt nun hierbei die Anſicht ein, daß Gott nicht allein Vertheiler der natürlichen Gaben, ſondern auch der Gaben der Gnade und erſt hierdurch der wahre Vollender der Dinge ſei. Auch dieſe Lehre wird von Johannes Scotus in verſchiedener Weiſe gewendet, ſo daß zuweilen die Vollendung der menſchlichen Natur oder der Geſchöpfe überhaupt zwar nicht ohne Gottes Gnade geſchieht, denn alles in ſeinen Geſchöpfen iſt ja ſein Werk, aber doch auch die Gaben der Gnade nur als natürliche Entwicklungen der menſchlichen Freiheit erſcheinen, indem die Zierden der Tugend von den Menſchen wenn auch ohne ihr eigenes Verdienſt gewonnen werden[2], zuweilen dagegen der Gedanke geltend gemacht wird, daß ein jedes Geſchöpf von Natur einen beſtimmten Charakter oder Grad ſeines Seins empfangen habe, daß aber die Gaben der Gnade die Natur erhöhen. Hier unterſcheidet Johannes Scotus von der allgemeinen Rückkehr aller Dinge eine beſondere Rückkehr der Erwählten 1), ſo daß die erwählten Menſchen zu Engeln erhoben werden ſollen, um die Stelle der gefallenen Engel zu erſetzen, ja daß den Geſchöpfen verſprochen wird, ſie würden durch die Gnade vergöttlicht werden 2). In dieſer Anſicht wird der Satz aufgeſtellt, daß zwar unſer Verdienſt dazu hinreiche uns in den urſprünglichen Zuſtand unſerer Natur wiederherzuſtellen und vom Böſen uns zu reinigen, daß aber die höhern Güter, welche über unſere Natur hinausgehen, von der göttlichen Gnade uns verliehen werden müßten 3).

---

[1] Ib. V, 38 p. 307.

[2] Ib. V, 23 p. 247 sqq.; 38 p. 308. Es liegt hierin ein Beſtreben die Gnadenwirkungen mit den natürlichen Wirkungen Gottes in Verbindung zu ſetzen. Aus demſelben Beſtreben geht es hervor, daß Joh. Scot. die Wunder, ſofern ſie gegen die Natur ſein ſollen, verwirft. Ib. V, 23 p. 247.

Dieſe Schwierigkeiten, welche in der Lehre des Johannes Scotus keinesweges eine genügende Löſung erhalten, ſtehen mit einer nicht geringern in Verbindung. Den Erwählten ſtehen die Nicht-Erwählten, die Verworfenen entgegen, die gegen Gott aufrühreriſchen Geiſter, welche von der gemeinen Meinung zu ewiger Strafe verdammt werden. Wie werden dieſe an der allgemeinen Rückkehr der Dinge zu Gott Theil haben können? Johannes Sco-

---

1) Ib. V, 23 p. 248; 38 p. 306 sqq.

2) De praed. c. 8, 2; de div. nat. V, 23 p. 247 sqq. Solis electis dat deificari. Ib. V, 39.

3) Ib. V. 23 p. 247 sqq. Natura est datum, gratia vero donum. Natura ex non existentibus in existentia adducit, donum vero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum deum evehit. Ib. V, 32 p. 272. Anders aber ib. IV, 22 p. 215.

tus ſucht ſich allerdings ſelbſt jener gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe anzuſchließen. Doch weniger in ihrer grob ſinnlichen Form, als in der feinern Lehrweiſe, welche ſeine Lieblinge unter den Griechiſchen Kirchenvätern gewählt hatten. Zwar läßt er ſich ſogar dazu herab das Feuer, in welchem die Verdammten gequält werden ſollen, als ein körperliches Feuer gelten zu laſſen und die Möglichkeit einer Ausdauer im ewigen Feuer am Asbeſt und am Salamander anſchaulich zu machen [1], wo er aber in einer wiſſenſchaftlichen Weiſe über den Zuſtand der Dinge nach ihrer Rückkehr zu Gott handelt, wird das körperliche Feuer ihm nur zu einem Bilde der ewigen Qual, welche die böſen Geiſter in ihrem nichtigen Streben nach ſinnlichem Genuß fühlen werden, wenn ihnen ein jedes Mittel der ſinnlichen Befriedigung fehlt [2]. Denn dies iſt ſeine durchgehende Denkweiſe, daß alle Weſen, böſe und gute, doch zuletzt in ihre urſprüngliche Natur zurückkehren werden, um der natürlichen Güter ſich zu erfreuen, welche ihnen Gott in ſeinem unveränderlichen Weſen verliehen hat. Daher bleiben die natürlichen Güter der Verworfenen auch im Ende der Welt; auch die abgefallenen Geiſter werden in ihnen Ruhe finden, wenn nichts mehr dem Wandel unterworfen iſt 1). Johannes Scotus geht ſogar noch weiter; er ſieht die vernünftigen Weſen vor ihrem Fall insgeſammt als Engel an und verſpricht ihnen nun auch, daß ſie in dieſen ihren urſprünglichen engliſchen Zuſtand ohne Ausnahme zurückkehren werden 2). Auch andere Punkte ſeiner Theorie, welche von der Kirchenlehre bedeutend abweichen, ſtimmen hiermit überein. Den Abfall zum Böſen ſieht er zwar als einen allgemeinen an, aber nicht allein für die Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen, weil alle in die ſinnliche Welt eintretend auch am Sinnlichen und Böſen haben Theil nehmen müſſen. Dadurch ſind nun auch die natürlichen Güter der vernünftigen Weſen ihnen nicht entriſſen worden; denn wir ſind noch immer mit Gott unmittelbar vereinigt 3); das Bild Gottes, welches in uns iſt, haben wir zwar entſtellen, verunreinigen, entfärben können, aber nicht aufheben, nicht vernichten 4); der freie Wille, welcher zur Natur und Subſtanz des Menſchen gehört, ja ſeine ganze Natur iſt,5), wohnt uns noch immer bei, nur das Können des Guten, welches ein Geſchenk der Gnade, haben wir durch die Sünde verloren 6). In dieſer Rich-

---

[1] De praed. c. 17, 7 sq.; c. 19, 1; 4.

[2] Der Doppelſinn des Wortes Körper, welches bald die ſinnliche Erſcheinung, bald die verborgenen Gründe derſelben bezeichnen ſoll, ſpielt dabei ſeine Rolle. De nat. div. V, 32 p. 272. Sive in solis animabus, sive receptis corporibus velut inextinguibili flamma ardebunt. Es ſind vanae falsaeque phantasiae, welche die Böſen quälen werden. Vergl. ib. V, 31 p. 270. Sola vero illicita voluntas malorum hominum et angelorum, sauciata pravorum morum memoria conscientiaque in se ipsa torquebitur. Dieſe Vorſtellungsweiſe fehlt auch in der Schrift de praed. nicht. S. c. 18, 7. Fit misera inanium voluptatum egestate.

---

1) De div. nat. V, 23 p. 249; 38 p. 310.

2) Ib. V, 32 p. 272 sq. Tertia (sc. rationabilis creaturae theoria) in reditu ipsius generaliter per se ipsam in angelicum statum, quem deseruit, cadens.

3) Ib. II, 5.

4) Ib. IV, 6; V, 6 p. 230.

5) De praed. c. 8, 2.

6) Ib. c. 4, 6 sq. Es beruht hierauf die Unterſcheidung zwi-

tung meint er auch wohl, der gefallene Menſch könne nur durch göttliche Gnade von der Verkehrtheit des Böſen befreit werden [1], ganz anders als wir ihn früher darüber ſich äußern hörten; aber wir können das nur für einen übertriebenen Ausdruck anſehn, denn im Allgemeinen iſt er der Meinung, daß dieſes ſinnliche Leben, in welches wir eingetaucht worden ſind, uns doch nicht abhalten kann durch unſere eigenen Kräfte uns wiederherzuſtellen [2]. Wenn daher auch Johannes Scotus ſich bemüht die Folgen des ſündhaften Lebens ſo ſtark als möglich darzuſtellen, ſogar annimmt, die unſeligen Geiſter könnten unter ihre Natur heruntergedrückt werden [3], ſo können wir darin doch nur eine Neigung oder Nachgiebigkeit ſehen, welcher die Grundſätze ſeiner Lehre ſich verſagen. Dafür ſprechen denn auch viele ſeiner Äußerungen, welche die Natur des Böſen und ſeine Folgen nur als etwas Verſchwindendes erſcheinen laſſen. Sie ſchließen ſich an die Lehren an, daß dem Böſen keine ſubſtantielle Natur und keine Urſache zukomme und daß alle Accidenzen und Wirkungen in der Rückkehr der Dinge in ihre

---

ſchen voluntas und liberum arbitrium, welche jedoch nicht genau heraustreten will. Ib. c. 8.

1) De div. nat. IV, 22 p. 215.

2) Ib. V, 32 p. 272. Quarta (sc. rationabilis creaturae theoria) in his, qui eam participant et in hac mortali carne viventes se ipsos communemque suam naturam ac super omnia creatorem omnium quaerentes merito suae propriae ac bonae voluntatis ad communem suae naturae integritatem redire adepti sunt.

3) Ib. p. 273. Infra omnem naturam — — deprimetur. — — infra eadem naturalia bona punientur impii.

Subſtanzen und Urſachen zurückkehren werden. Daher ſcheint die Sünde nur ſo lange zu ſein, obgleich ſie nicht iſt, ſo lange eine ihr unterliegende Natur iſt; wenn aber alle Natur gereinigt und zu ihrer alten Natur zurückgebracht iſt, wird ſie auch verſchwinden [1]). Daher ſoll auch nicht die Natur der Geſchöpfe verdammt werden, ſondern nur das, was außer der Natur iſt [2]), ſich ihr gleichſam angehängt hat. In dieſem Sinn wird endlich auch die Lehre aufgeſtellt, daß zwar das Niedere in das Höhere, aber nicht das Höhere in das Niedere verwandelt werden könne, und findet ihre Anwendung auf Gutes und Böſes. Das Laſter kann die Tugend nicht entſtellen; alle Laſter aber können und ſollen ſich in Tugenden verwandeln [3]). Es iſt hiervon eine Folgerung, daß die höhere Natur, welche wir einmal empfangen haben, uns durch den Sündenfall nicht entriſſen werden könne; die Folgen des Böſen beſtehn nur in der Abweſenheit Chriſti oder der Gaben der göttlichen Gnade, welche die Heiligen erleuchten [4]).

Wenn nun auch durch dieſe Beſtimmungen in der That die früher angeführten Zugeſtändniſſe über die ewigen Strafen der Böſen in einem ſehr fraglichen Lichte erſcheinen, ſo bleiben ſie doch für die Beurtheilung der Denkweiſe des Johannes Scotus nicht ohne Bedeutung. Man ſieht an ihnen, wie weit er ſeine Grundſätze über

---

1) Ib. IV, 4 p. 163.
2) Ib. IV, 23 p. 217.
3) Ib. V, 25 p. 254 sq.
4) Ib. V, 36 p. 294; de praed. c. 17, 9.

das ewige Beſtehen aller Wirkungen in ihren Urſachen zu treiben geneigt iſt. Es zeigt ſich an dieſem Punkte entſchiedener als an jedem andern, daß man den Johannes Scotus mit Unrecht beſchuldigen würde, er habe der pantheiſtiſchen Richtung, welche in ſeiner Lehre allerdings herſcht, unbedingt alles geopfert, was dem Sein und dem Leben der Geſchöpfe gebürt. Es iſt ihm gewiß Ernſt den Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen zu behaupten, wie ſtark ihn auch manche ſeiner Sätze anzufechten ſcheinen. Aber eben dadurch rettet er ſich jenen Unterſchied, daß er überall darauf dringt, alle Wirkungen der Geſchöpfe könnten in ihren Urſachen nur ewiges Beſtehen, nur ewige Folgen haben. So auch die Wirkungen des Böſen, welche von Gott abſondern. Daher ſollen denn auch die Unterſchiede der Dinge in der Rückkehr zu Gott keineswegs aufgehoben werden, in ihr ſoll vielmehr die Theilung der Dinge bleiben neben ihrer Verbindung [1]). Aus dieſen allgemeinen Grundſätzen leiten ſich dann auch alle die Sätze ab, welche Guten und Böſen die unaufhörlichen Folgen ihrer Handlungen verſprechen oder drohen. Aber freilich eine ungeſtörte Entwicklung können ſie nicht erfahren; dazu ſtehen ihnen zu viele Bedenklichkeiten entgegen.

Sollten wir uns bei allen ſeinen Schwankungen über dieſe Punkte darüber entſcheiden, wohin ſeine Neigung,

---

1) De div. nat. V, 20 p. 242. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quum omnia visibilia in intelligibilia et intelligibilia in ipsum deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu.

wohin die Stärke ſeiner wiſſenſchaftlichen Überlegungen ihn am meiſten getrieben habe, ſo werden wir es kaum glauben können, daß er dem Gedanken, das Böſe könne die Geſchöpfe Gottes unwiederbringlich unter den Grad ihrer Natur herabbringen, ernſtlich Raum gegeben habe. Zu ſehr ſtimmte dagegen die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Charakters, welchen Gott den Dingen eingedrückt hat, zu ſehr rieth davon ab der Gedanke an die Nichtigkeit der ſinnlichen Erſcheinung und des Böſen, welchen wir faſt auf allen Blättern ſeiner Werke finden. Auch wird jener Gedanke nur ganz im Vorbeigehn von ihm erwähnt als eine bloße Annahme, für welche kein allgemeiner Grundſatz geltend gemacht werden kann. Anders iſt es mit der entſprechenden Annahme über das Loos der Erwählten, daß ſie über ihre Natur zu der Erkenntniß Gottes in ſeiner nächſten Theophanie geführt werden ſollten. Sie kommt oft beim Johannes Scotus vor; ſie hat auch einen feſten Halt in der Unterſcheidung zwiſchen den Gaben der Natur und der Gnade. Und ſollten wir nicht einen noch tiefern Grund ſeiner Anhänglichkeit an dieſe Lehrweiſe anzunehmen haben? Wir glauben ihn in dem wiſſenſchaftlichen Streben des Mannes zu finden, welches gewiß nicht gering anzuſchlagen iſt, da es ihn hoch über alle ſeiner Zeitgenoſſen erhoben hat. Nach ſeiner Anſicht, die er uns anſchaulich genug darzuſtellen weiß, durchbricht ja der Verſtand des Menſchen alle Grade der Geſchöpfe, verſetzt uns in alles und eignet uns das Sein aller Dinge in geiſtiger Weiſe an. Dieſe Lehre vom Verſtande des Menſchen unterſcheidet ſich von der andern, welche uns eine Erhöhung unſerer Natur im ewigen Leben verſpricht, in der That nur darin, daß jene die Erhöhung auf natürlichem Wege, dieſe im Wege der Gnade geſchehn läßt. Es mag dies darauf aufmerkſam machen, daß ihm das Natürliche vom Übernatürlichen nicht ſo weit abſteht, als es nach einigen ſeiner Ausſagen ſcheinen könnte. Noch einen andern Punkt möge man dabei nicht überſehn. Trotz dem lebhaften Streben nach Erkenntniß will Johannes Scotus uns nicht eine Erkenntniß des Weſens Gottes oder ſeiner Trinität verſprechen, ſondern nur in ſeiner Erſcheinung ſollen wir ihn erkennen ſo vollkommen, als es möglich iſt. Unſtreitig iſt dies wieder ein Beweis des Ernſtes, mit welchem er den Unterſchied zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf feſthalten will. Doch bleibt auch dieſer Unterſchied von der pantheiſtiſchen Richtung ſeiner Lehre nicht unangefochten, wenn er zu bedenken anfängt, daß alle Wirkungen nur in ihren Urſachen und alle Urſachen in Gott ihr wahres Sein und Beſtehn haben.

Man wird übrigens nicht erwarten, daß Johannes Scotus über die Wege der Rückkehr zu Gott etwas Bedeutendes beibringen werde. Es lag nicht im Geſichtskreiſe dieſer Zeiten tiefer in die Erforſchung des Einzelnen einzugehn; nur die gewöhnlich überlieferten Unterſcheidungen in der Unterſuchung des natürlichen und des vernünftigen Lebens iſt ſie zu wiederholen bereit. Zwar hat Johannes Scotus verſchiedene Eintheilungen über die Grade der Rückkehr, welche ſich zum Theil ſehr genau an die Lehre des Auguſtinus über dieſen Punkt anſchließen [1];

---

[1] Beſonders die 7fache Eintheilung ib. V, 39 p. 311 sq.

aber es iſt charakteriſtiſch, daß er dabei die Vergleichung dieſer Grade mit den Perioden der Geſchichte, welche ihm doch nicht unbekannt ſein konnte, mit keinem Worte erwähnt. Seine Art die Grade der Rückkehr zu beſchreiben liegt auch gänzlich außer dem Gebiete des Anſchaulichen; denn man wird es dieſem Gebiete nicht zuzählen wollen, wenn er fordert, daß der irdiſche Körper in die allgemeine Lebensbewegung, die allgemeine Lebensbewegung in den Sinn, dieſer in die Vernunft, die Vernunft in den Geiſt (animus) ſich verwandeln ſolle [1]. Im Allgemeinen wird man nur ſagen können, daß alle dieſe Beſchreibungen eine Entwicklung des praktiſchen und des wiſſenſchaftlichen Lebens, deren Erweiſungen jedoch nicht ſehr ſorgfältig unterſchieden werden, als Bedingung der Seligkeit zwar vorausſetzen, aber doch den Blick vorherrſchend auf einen künftigen Vorgang richten, welcher als Werk Gottes in der Natur oder in der Gnade gedacht wird. Dabei laſſen, um andere Unbeſtimmtheiten zu übergehn, auch die alten Schwankungen, welche mit der Lehre des Johannes Scotus wie verwachſen ſind, ihre Einwirkung ſehr deutlich verſpüren, indem bald nur einiges, bald alles mit Gott vereinigt werden, bald ein Abſtand zwiſchen den Geſchöpfen und Gott bleiben, bald auch dieſer Abſtand für die Begnadigten ganz verſchwinden ſoll. Die pantheiſtiſchen Neigungen des Syſtems laſſen ſich dabei natürlich am ſtärkſten vernehmen [2]. Genung man ſieht, daß dieſe Lehre, wie ſie alle Fäden dieſer Denkweiſe zuſammenzufaſſen ſtrebt, ſo auch ganz dem phantaſtiſchen Gebiete ſich zuwendet, welches Johannes Scotus liebt, für welches er aber nur eine geringe Zahl von Anſchauungen aus dem Kreiſe unſeres vernünftigen Lebens zu verwenden weiß.

---

[1] L. l.

[2] Ib. V, 8 in. Nach der vierten Rückkehr des Menſchen in ſeine Urſachen folgt die fünfte, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in deum, sicut aër movetur in lucem. Erit

Wir können in der Lehre des Johannes Scotus im Ganzen genommen eine Wiederholung ähnlicher Lehren finden; er hat ſich dieſelben mit lebendiger Phantaſie angeeignet und vertheidigt ſie im Einzelnen mit eindringendem Verſtande; was man ihm aber als Etwas ihm Eigenthümliches zuſchreiben dürfte, das iſt wirklich nur von geringem Belang. Vergleichen wir ſeine Denkweiſe mit den älteſten Lehren pantheiſtiſcher Richtung, ſo fällt uns am ſtärkſten der Unterſchied ins Auge, daß ſie von materialiſtiſchen und phyſiſchen Vorſtellungsweiſen ſich meiſtens glücklich entfernt hält und dagegen alles in Vernunft und Geiſt zu verwandeln bemüht iſt. Nicht ohne Geſchick weiß ſie hierzu der Mittel ſich zu bedienen, welche ſchon frühere Platoniker gebraucht hatten; aber eben mit den Platonikern hat ſie auch dieſe Richtung und alle Gedan-

---

enim deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus deus; doch bleiben dieſe Richtungen nicht ohne Beſchränkung, denn ſogleich wird hinzugeſetzt: nec per hoc conamur astruere substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Noch ſtärker ſcheint ib. V, 39. Nach dem zweiten Grade, welcher eine contemplatio intima veritatis, quantum creaturae conceditur, in ſich ſchließt, folgt ein dritter Grad, welcher beſchrieben wird als purgatissimorum animorum in ipsum deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur, und doch ſcheinen die animi hier noch auf Sonderung zu deuten.

ken in ihr gemein. Vergleichen wir ſie mit der Lehre der Neuplatoniker, ſo bietet ſie vor dieſer doch auch manche Vortheile dar, deren Hauptpunkte ſich darin vereinigen laſſen, daß ſie an die chriſtliche Lehre von dem Anfange und dem Ende der weltlichen Dinge ſich anſchließt. Wir haben geſehn, wie Johannes Scotus ſelbſt hierin den Unterſchied der wahren von der weltlich geſinnten Philoſophie findet. Dadurch entzieht er ſich den Täuſchungen, welche die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbeſtimmten ſo vielen Philoſophen bereitet hat. Wir können hierin die folgerichtige Durchführung der Forderung ſehen, daß die vernünftige Einſicht, ſei es göttliche oder menſchliche, die Geſammtheit des Seins, jedes Weſen und jede Erſcheinung zu überſehn im Stande ſein müſſe. Dadurch wird auch die phantaſtiſche Forderung einer myſtiſchen Anſchauung Gottes, einer völligen Verſenkung des Geiſtes in das unterſchiedloſe Eins, um nur der ewigen Wiederkehr der Erſcheinungen zu entfliehen, glücklich beſeitigt, indem unſere Hoffnungen nun der Zukunft oder vielmehr dem Ende aller Dinge ſich zuwenden können. Eben ſo wenig iſt Johannes Scotus im Ganzen der myſtiſchen Vereinigung unſeres Geiſtes mit Gott nicht im Denken und in der Entwicklung des Willens oder der Liebe des Herzens, ſondern im Sein geneigt, wie ſie von den ſpätern Neu-Platonikern und mit ihnen vom Dionyſius Areopagita gelehrt worden war, vielmehr ſchließt ſeine Lehre wenigſtens vorherſchend an die chriſtliche Lehre ſich an, daß wir durch Willen und Verſtand unſere Vollendung im Schauen Gottes gewinnen ſollen, weil Gott ſelbſt als das ewige Weſen ihm erſcheint, welches durch Willen und Verſtand die Unterſchiede aller Dinge ſetzt und in alles eindringt und alles beherſcht. Hieraus gehn ihm auch die Gedanken hervor, welche von einer folgerichtigen pantheiſtiſchen Lehrweiſe ſich abwenden. Doch finden wir ihn in dieſer Richtung nicht ganz ſicher, weil ihn zweierlei irrt, theils der Gedanke, daß die natürlichen Unterſchiede der Dinge und ihrer Begriffe eine unüberwindliche Beſchränkung in ſich ſchlöſſen, theils der Unterſchied zwiſchen den Geſchöpfen und dem Schöpfer, von deſſen ſinnlicher Vorſtellung, als enthielte er einen Größen- oder Gradunterſchied, er nicht völlig ſich losſagen kann. Hierin liegt der Myſticismus ſeiner Lehre, von welchem man ihn nicht gänzlich freiſprechen kann, obwohl er nicht ſelten zu hoch angeſchlagen worden iſt; denn unbedingt ergiebt er ſich demſelben keinesweges, vielmehr ſeine Lehre, daß der Verſtand des von Gott verklärten Menſchen alles zu durchdringen und zu umfaſſen im Stande ſei, arbeitet ihm kräftig entgegen. Aber wie muthig wir den Geiſt dieſes Mannes auch ſonſt finden, davor zagt er doch zurück die Unterſchiede der Dinge unter einander und von Gott in einer Weiſe zu faſſen, welche ein volles Eingehn des Verſtandes in alle Gründe der Erſcheinung geſtattete; da tritt ihm denn nur eine übernatürliche Erhöhung der Naturen durch die Gnade und eine Verſenkung der Urſachen in die Einheit Gottes in das Mittel, welche allerdings um ſo myſtiſcher ſind, je weniger ſie mit allen ſeinen allgemeinen Grundſätzen in Übereinſtimmung ſtehen. Daß Johannes Scotus hierüber ſich nicht erheben konnte, liegt unſtreitig in der einſeitig theologiſchen Richtung ſeiner Zeit, welche eine genauere Unterſuchung der natürlichen Unterſchiede nicht geſtattete und den Unterſchied zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem ſtärker zu ſpannen geneigt war, als es der wiſſenſchaftliche Begriff der Sache verlangt. Dies werden wir um ſo ſicherer annehmen können, je mehr wir ihn in allen vorher erwähnten Punkten in den Fußtapfen ſeiner Lehrer, welche mit ihm dieſelbe Richtung theilten, eines Gregorius von Nyſſa, eines Dionyſius Areopagita, eines Maximus finden. Mit dieſen, aber beſonders mit dem Gregorius von Nyſſa und dem Maximus, hat er auch alle die Vortheile gemein, welche ihn über die Neu-Platoniker um ein nicht Geringes erheben. Man würde ihm ſehr Unrecht thun, wollte man verkennen, daß er hierin an die Entwicklung der chriſtlichen Denkweiſe im Allgemeinen mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ſich anſchließt; man würde aber auch ſein Verdienſt überſchätzen, wenn man ihm hierin etwas Neues zuſchreiben wollte. Nur das Lob dürfen wir ihm nicht verkürzen, daß er einen Gedankenkreis, welcher ſeinen Zeitgenoſſen meiſtens verſchloſſen war, ſich zu eröffnen und der ſpätern Zeit zugänglich zu machen wußte.

Wenn wir nun aber in allen dieſen Punkten keinen Fortſchritt in ſeiner Lehre finden können, ſo bleibt ihm allein der Rahmen ſeiner Lehre eigenthümlich, jene vierfache Eintheilung der Natur. Dieſem werden wir inſofern ſeine Bedeutſamkeit nicht abſprechen können, als er den erſten Verſuch bezeichnet die theologiſchen Lehren von Gott und Welt in einen ſyſtematiſchen Überblick zuſammenzufaſſen. Es war damit der Anfang der Entwicklung gemacht, welche die Philoſophie des Mittelalters verfolgen ſollte. Freilich ſehen wir nicht, daß dieſer Verſuch Beifall bei den Spätern gefunden hätte, und dadurch iſt er allerdings für das Geſammte der Geſchichte verurtheilt; doch würde uns dies nicht abhalten können in Rückſicht auf die Beurtheilung des Johannes Scotus als ein Zeichen ſeines Scharfſinns ihm ſein Lob zu ertheilen, wenn er nur ſonſt durch ſeine wiſſenſchaftliche Genauigkeit ſich empföle. Aber eben von dieſer Seite werden ſich die ſtärkſten Bedenken gegen ihn erheben laſſen. Denn nur den Schein einer wiſſenſchaftlichen Strenge trägt jene Eintheilung an ſich; ihre Anwendung zeigt, daß ſie nur zur Verwirrung führt. Wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß der Begriff des Schaffens von ihr in doppelter Bedeutung genommen wird, indem er nicht allein das bezeichnet, was die Dogmatik mit dieſem Namen belegt, ſondern auch auf die Entwicklung der natürlichen Urſachen in ihren Wirkungen angewendet wird. Dieſe Verwirrung im Begriffe des Schaffens mußte wohl Mistrauen gegen ein Syſtem erregen, welches auf ihn in allen Gliedern ſeiner Eintheilung zurückgeht. Wir haben ſchon bemerkt, wie dadurch die beiden mittlern Glieder der Eintheilung betroffen werden; aber auch das vierte Glied, die weder ſchaffende noch geſchaffene Natur, wird dadurch nicht minder angegriffen; denn in der That allein aus der Zweizüngigkeit des Begriffes kann es hergeleitet werden, daß die Rückkehr der Dinge als nicht geſchaffen betrachtet wird, da Johannes Scotus ſie doch als eine Wirkung theils der natürlichen Urſachen, theils der göttlichen Gnade betrachtet [1]). So iſt ſein ganzes

---

[1]) Weit beſſer paßt die Eintheilung für die Sankhya-Philo-

Syſtem nur ein kühner Verſuch. In der Strenge der Eintheilung, die er zum Grunde legt, giebt er nur davon den Beweis, daß in den neuern Völkern ein wiſſenſchaftliches Leben war, welches nach zuſammenhängender Geſtaltung der überlieferten Kenntniſſe ſtrebte.

Johannes Scotus iſt der letzte der durch Wiſſenſchaft bedeutenden Männer, welche aus dem Zeitalter der Karolinger hervorgingen. Schon in den letzten Jahren Karls des Kahlen war die Verwirrung hereingebrochen, welche auf eine geraume Zeit die Romaniſch-deutſchen Völker treffen ſollte und die Schulen der Gelehrſamkeit ſtören mußte. Nicht daß nicht noch immer eine Überlieferung der alten Wiſſenſchaft geblieben wäre; es ſind uns vielmehr von den Schulen zu Ende des 9. und bis gegen das Ende des 10. Jahrh. noch manche Überlieferungen geblieben; aber nicht einmal zu Sammlungen der alten Wiſſenſchaft, welche der ſpätern Zeit gedient hätten, haben ſie es bringen können. Ein jäher Abſturz in der Geſchichte der Literatur, welcher uns jedoch weniger verwundern wird, wenn wir die Natur der wiſſenſchaftlichen Bildung betrachten, welche in der Zeit der Karolinger unterhalten worden war. Sie iſt nur der Nachhall einer frühern Zeit, wie er unter den Verhältniſſen der Gegenwart ſich geſtalten mußte. Dergleichen Dinge werden durch äußere Verhältniſſe erweckt und verſchwinden mit denſelben Verhältniſſen. Johannes Scotus kann hiervon nicht ausge-

---

ſophie. Wenn daher nur die Wahl wäre, ſie vom Joh. Scot. auf dieſe oder umgekehrt übergehen zu laſſen, ſo würde man nicht daran zweifeln können, daß die Lehre des Johannes Scotus nicht Original, ſondern Copie wäre.

nommen werden. Er iſt meiſtens ein Nachhall der Griechiſchen Kirche, welcher noch einmal im Abendlande ſich vernehmen ließ. Seine Wirkſamkeit konnte ſchon deswegen nicht weit durchdringen, weil er ſeiner Zeit gewiſſermaßen fremd war, und es iſt daher auch nicht zu verwundern, daß er in den Ruf ketzeriſcher Meinungen kam. Unſtreitig wurzelten ſeine hin und herfahrenden Gedanken nicht in den eigenthümlichen Bedürfniſſen ſeiner Zeit. Um das zu erkennen leſe man ſeine Homilie über den Johannes, welche anſtatt zu belehren oder zu erbauen mit Griechiſcher Gelehrſamkeit prunkt 1). Wenn wir ihm aber deswegen nicht abſprechen dürfen, daß er mit regem, beweglichem Geiſte die Schätze entlegener Zeiten zu ſammeln und für ſein perſönliches Bedürfniß in ein phantaſtiſches Ganzes zu vereinigen gewußt habe, ſo erhebt ihn dies noch weit über das Maß ſeiner Zeitgenoſſen und macht ihn zu einem merkwürdigen Beiſpiele, welche große Vortheile eine fortgeſetzte Überlieferung der Literatur gewährt und wie weit durch ihre Hülfe der Menſch im Stande iſt von den engen Schranken ſeiner nächſten Umgebungen ſich zu befreien.

---

1) Etwas Ähnliches gilt von ſeinen Gedichten.

Zehntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Zweiter Abſchnitt.

Zerſtreute Verſuche zur Ausbildung des theologiſchen Syſtems.

Erſtes Kapitel.

Die erſten Bewegungen in der Dialektik.

Nachdem die politiſchen Verwirrungen, welche der Verfall der Karolingiſchen Macht mit ſich geführt hatte, in Deutſchland unter der Herſchaft der Sächſiſchen Könige einem feſten Beſtande gewichen waren und nun dieſes Herſcherhaus die Kaiſerkrone gewonnen hatte, kehrte doch nicht ſogleich der wiſſenſchaftliche Eifer zu ſeinen alten Bahnen zurück. Italien war noch keineswegs beruhigt, um den päbſtlichen Stul ſtritten noch fortwärend die Parteien, Frankreich war zerfallen und bedurfte einer langen Zeit um auch nur in engern Grenzen eine geordnete Herſchaft ſich zu gründen, Englands friedliche Künſte waren durch die Dänen gebrochen, noch lange Zeit ſollte es fremden Einfällen und innerer Zerrüttung unterliegen. Alle dieſe Länder, welche früher Sitze der Wiſſenſchaft geweſen waren, konnten ihr jetzt nur geringen Fleiß zuwenden. In Deutſchland zwar finden wir, daß die Kaiſer des Sächſiſchen und ſpäter des Fränkiſchen Hauſes Künſte und Wiſſenſchaften an ſich zu ziehen ſuchten, aber doch anfangs nur mit geringem Erfolge, weil der Deutſchen Zunge das

Lateiniſche Gelehrtenweſen fremder war, als andern Europäiſchen Völkerſchaften. Im ganzen 10. Jahrh. finden wir nur einen Mann, welcher durch den Ruf ſeiner Wiſſenſchaft unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnte. Es iſt Gerbert, der unter dem Namen Sylveſter II. den Römiſchen Stul beſtieg.

1. Gerbert.

Sein Leben fällt zum größeſten Theil in die zweite Hälfte des 10. Jahrh., in welcher man dürftige Spuren eines neuerwachten Eifers für wiſſenſchaftliche Kenntniſſe finden kann [1]. Er ſtammte aus niederem Geſchlechte in der Auvergne und erhielt ſeinen erſten Unterricht als Mönch im Kloſter Aurillac, welches von Odo von Clugny unter ſtrengere Regel gebracht worden war und damals gute Lehrer gehabt zu haben ſcheint. Außerdem mag er auch andere Schulen Frankreichs benutzt haben. Bei ſchon vorgerücktem Alter kam er nach Barcellona und erweiterte wahrſcheinlich hier die Kenntniſſe in der Mathematik und Aſtronomie, welche ihn vor den meiſten ſeiner Zeitgenoſſen auszeichneten. Wie unvollkommen wir auch über den Umfang dieſer ſeiner Kenntniſſe unterrichtet ſind, ſo ſehen wir doch aus ſeinen Schriften, daß er wahrſcheinlich Arabiſche Hülfsmittel zu benutzen wußte; die ſogenannten Arabiſchen Ziffern und die Hülfsmittel der Rechenkunſt nach dekadiſchem Zahlenſyſtem, welche erſt ſpäter unter unſern Völkern in allgemeinen Gebrauch kamen, waren ihm nicht unbekannt. Auch ſeine Kenntniß der Arzneiwiſſenſchaft, welche er jedoch nicht ausübte 1), möchte man aus ſeiner Bekanntſchaft mit Arabiſcher Wiſſenſchaft ableiten. Doch ſind die Erzählungen, daß er in das Innere Spaniens eingedrungen ſei und unmittelbar aus der Schule der Arabiſchen Gelehrſamkeit geſchöpft habe, Übertreibungen ſpäterer Zeit, ſo wie auch nur eine unbegründete Sage es verſchuldet hat, daß man ihn gegen die Anklage der Zauberei hat vertheidigen müſſen. Von Barcellona ging er auf zufällige Veranlaſſung nach Italien, wo er dem Kaiſer Otto I. bekannt wurde und durch die Verbindung mit deſſen Familie weitere Ausſichten ſich eröffnete. Als er darauf zu Reims lehrte, ein vertrauter Freund des Erzbiſchofs, hatte er unter ſeinen Schülern den Sohn Hugo Capets, Robert, welcher ſpäter den Franzöſiſchen Thron beſtieg. Seine Gelehrſamkeit und Geſchicklichkeit in Geſchäften brachte ihn in die Gunſt der Franzöſiſchen, wie der Deutſchen Familie, deren gemeinſamer Vortheil den Sturz der letzten Karolinger wollte. Ihnen verdankte er ſeine Erhebung und hielt ſich mit ergebener Treue an ihre Partei. Aber eben dieſe Verhältniſſe ſtürzten ihn auch in viele Kämpfe, unter welchen ſeine wiſſenſchaftliche Thätigkeit nur ſparſam ſich zeigen konnte. Die Sammlung ſeiner Briefe beweiſt, daß er unter faſt allen Umſtänden auf die gelehrten Beſchäftigungen zurückkam, welche die Grundlage ſeiner Größe bilde-

---

[1] Hock Gerbert oder Papſt Sylveſter II. und ſein Jahrh. Wien 1837. Er vertheidigt S. 54 ff. das 10. Jahrh., beſonders deſſen zweite Hälfte gegen den Vorwurf der Barbarei, doch muß er eingeſtehn, daß von Philoſophie faſt nichts zu ſpüren war, und ſeine Vertheidigung beruht meiſtens auch nur auf Namen.

---

1) Ep. 151.

ten, daß aber auch die kirchlichen Angelegenheiten ſeiner Zeit, von weltlichen Händeln in allen Punkten abhängig, nur wenig Ruhe geſtatteten, ſie beweiſt auch die Unterwürfigkeit, in welcher er ſelbſt in den höchſten kirchlichen Ämtern vor den weltlichen Großen ſich fühlte. Vom Kaiſer Otto II. zum Abte von Bobbio in Italien erhoben [1], wurde er ſeiner Würde keinen Augenblick froh und ſah ſich bald genöthigt aus Italien zu flüchten. Nach vielen Drangſalen wurde er von der ſiegreichen Partei der Kapetinger zum Erzbiſchof von Reims gewählt; aber auch hier genoß er nur kurze Ruhe; von ſeinen Gegnern und vom Pabſte bedrängt, mußte er ſein Bisthum verlaſſen und unter den Schutz Otto's III. ſich geben, welcher ſein Schüler wurde und ihn kurz hinter einander zum Erzbiſchof von Ravenna und im J. 999 zum Pabſt erhob. Nur vier Jahre hat er dieſe Würde bekleidet und unter wechſelndem Aufruhr ſeiner Unterthanen nur wenig für die allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten bewirken können.

Wenn man die Stellung Gerbert's zur frühern und ſpätern Zeit ins Auge faßt, ſo kann man darüber zweifelhaft ſein, ob er in ſeiner geiſtigen Bildung der frühern oder der ſpätern Periode zugezählt werden müſſe. Seine Zeit ſteht zwiſchen beiden faſt in der Mitte. Wenn wir auf die Lage der kirchlichen Angelegenheiten ſehen, ſo möchten wir geneigt ſein ihn als einen Nachklang der frühern Bildung zu betrachten. Von jener Macht der geiſtlichen Gewalt, welche die ſpätern Zeiten bringen ſollten, zeigte ſich jetzt noch nichts; das Pabſtthum lag noch in Knechtſchaft und Zerrüttung; Gerbert ſelbſt hatte ſich ihm keineswegs unterwürfig bewieſen [1]; in allen praktiſchen Dingen geht ihm das Menſchliche vor; das Göttliche hat nur den zweiten Rang und herſcht nur in Dingen der Wiſſenſchaft [2]. Daß er als Pabſt zur Befreiung des heiligen Grabes aufforderte, kann als ein Vorläufer der Kreuzzüge angeſehn werden; aber es war dies ein eitler Gedanke; ſeine ſchmeichelnde Unterwürfigkeit gegen die weltliche Macht hat bei Weitem mehr zu ſagen. Wenn man ſich dagegen, um ihn als einen Verkündiger der neuen Zeit zu bezeichnen, auf ſeine Mathematik und Aſtronomie berufen wollte, ſo würde zu erinnern ſein, daß dieſe Beſtrebungen auch der Karolingiſchen Zeit keineswegs gefehlt hatten und daß ſie der ſpätern Zeit faſt keine nachweisbare Frucht trugen. Nur die Berührung, in welche er mit der Arabiſchen Gelehrſamkeit gekommen zu ſein ſcheint, könnte auf etwas Neues deuten; ſie war jedoch allem Anſchein nach nur oberflächlich und alle Spuren mangeln, daß ſie zur Nachfolge angereizt hätte. Dennoch iſt es uns keinem Zweifel unterworfen, daß in ihm eine erſte Regung des Geiſtes iſt, welcher im folgenden Jahrh. an den Tag kommen ſollte. Zum hinlänglichen Beweiſe dafür dient uns die philoſophiſche Richtung ſeiner Gedanken, welche eine durchaus logiſche Wendung genommen hat und als eine Einleitung zu den dialektiſchen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte angeſehn werden muß.

---

[1] S. Hock a. a. O. S. 193 gegen Mabillon.

---

[1] S. R. Wilmans in d. Berl. Jahrb. f. Lit. 1839. II S. 622 gegen Hock.

[2] Ep. 28. An den Pabſt Johannes XV. Humanitas quippe prima in activis, divinitas secunda in speculativis.

Schon in ſeiner Abhandlung über Leib und Blut des Herrn, welche an die Streitigkeiten über das Abendmal im Karolingiſchen Zeitalter ſich anſchließt und die Lehre des Paſchaſius Ratpert vertheidigt[1], finden wir dieſe logiſche Richtung ſeiner Gedanken. Er ſucht das Verhältniß zwiſchen Chriſto, dem Abendmal und der Kirche durch das Verhältniß der drei Begriffe im Schluſſe ſich deutlich zu machen, darauf dringend, daß die Glieder dieſes Verhältniſſes wie die Glieder einer arithmetiſchen Proportion, wie die Elemente der Welt nach Platoniſcher Lehre auf das innigſte mit einander verbunden ſind. Dabei erklärt er ſich auf das entſchiedenſte für die Realität der Begriffe, weil wir die Eintheilungen der Dialektik in Arten und Gattungen, ſo wie die Eintheilungen der Arithmetik nicht als Erfindungen des menſchlichen Geiſtes, ſondern als Werke Gottes in der Natur anzuſehen hätten[2].

Wir haben noch eine kleinere Schrift von ihm über das Vernünftige und den Gebrauch der Vernunft[3], welche

---

1) Die Hauptſache iſt ihm, daß der ganze Menſch und alſo auch ſein Leib geheiligt werden müſſe. De corpore et sangu. dom. 9 p. 144 in Pezii thes. anecd. nov. I ps. II.

2) Ib. 7. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, et a sapientibus inventa.

3) De rationali et ratione uti bei Pez I ps. II p. 148 sqq. Sie iſt an Otto III. gerichtet und bezieht ſich auf eine von ihm aufgeworfene Streitfrage, geſchrieben 996.

nicht minder für dieſe logiſche Richtung und für den Realismus des Gerbert zeugt. Der Inhalt iſt durchaus logiſch und läuft über eine Frage, welche zeigen kann, wie die Unterſuchung über das Verhältniß zwiſchen Prädicat und Subject mit den allgemeinſten Grundſätzen der Wiſſenſchaft über das Sein der Dinge zuſammenhängt. Ausgehend von der Aufgabe, wie vom vernünftigen Weſen ausgeſagt werden könne, daß es die Vernunft gebrauche, indem es vernünftig denkt, weil dem der allgemeine Satz der Dialektik zu widerſprechen ſcheine, daß von niedern Begriffen nur höhere Begriffe ausgeſagt werden könnten 1), wird zuerſt die Löſung, daß nach Ariſtoteliſcher Lehre die wirkliche Thätigkeit (actus) höher ſei als das Vermögen (potestas), verſucht, aber als ſophiſtiſch zurückgewieſen, weil dies Verhältniß des Höhern und Niedern nicht von dem Verhältniſſe der Begriffe nach Über- und Unterordnung gelte 2). Daher wird nun der Unterſchied zwiſchen der Subſtanz und ihren Accidenzen zur richtigen Löſung herbeigezogen. Die Subſtanzen ſind entweder nothwendige und ewige oder veränderliche und vergängliche. Zu jenen wird alles Göttliche gerechnet, auch ſogar der Himmel und die Sonne 3); ſie umfaſſen alles Überſinnliche oder durch den Verſtand Erkennbare; zu dieſen dagegen gehören die ſinnlichen und natürlichen Dinge, welche entſtehen und vergehen. Von

---

1) Für die, welche alles in Formeln der neueſten Philoſophie ſich überſetzen, bemerke ich, daß dies das Princip der analytiſchen Sätze iſt und die Frage um die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze ſich dreht, die hier viel ſchärfer aufgeſtellt wird, als es von Kant geſchehn iſt.

2) Ib. 1 sqq.

3) Ib. 6.

ihnen laſſen ſich auch veränderliche Accidenzen ausſagen, welche in Verhältniß zu ihnen niedere Begriffe bezeichnen, indem ſie Gegenſätze bilden, welche in dem allgemeinen Vermögen der veränderlichen Dinge umfaßt ſind. Die Hauptſchwierigkeit der Frage zeigt ſich nun aber darin, daß wir das Vernünftige nicht zu den veränderlichen, ſinnlichen Subſtanzen zählen können; denn es gehört zu den intelligibeln Dingen 1). Dieſe Schwierigkeit glaubt nun Gerbert dadurch löſen zu können, daß er vorausſetzt, das Intelligible werde durch ſeine Verbindung mit dem Körperlichen veränderlich 2). Auch die Arten und Gattungen der Dinge, ihre Eigenthümlichkeiten und ſelbſt ihre Accidenzen ſind nach der Lehre des Realismus im Überſinnlichen unveränderlich; aber ihr Sein im Überſinnlichen muß man von ihrem Sein im Natürlichen unterſcheiden; in dieſem ſind ſie der Veränderung, dem Entſtehen und Vergehen unterworfen. Es ſind dies bekannte Vorausſetzungen. Gerbert giebt ſich daher auch keine Mühe weiter zu unterſuchen, woher jener Unterſchied zwiſchen dem Daſein der Arten und Gattungen und überhaupt der Subſtanzen im Überſinnlichen und im Natürlichen ſtamme. Die Frage, von welcher ausgegangen wurde, löſt ſich nun aber leicht. Die vernünftige Seele iſt ein überſinnliches Weſen und in ihrem überſinnlichen Sein iſt ihr auch der Gebrauch ihrer Vernunft beſtändig gegenwärtig und gehört zu ihrem Weſen; ſo wie ſie aber in den Körper kommt und des Sinnlichen theilhaftig wird,

---

1) Alſo ſynthetiſche Urtheile über ein a priori.

2) Ib. 11. Intelligibilia, dum se corruptibilibus applicant, tactu corporum variantur.

trifft es ſich zuweilen, daß ſie ſchläft und der Vernunftgebrauch ihr mangelt, zuweilen, daß ſie vernünftig denkt. Dabei beunruhigt den Gerbert, wie es ſcheint, nur noch eine Bedenklichkeit. Die ewigen Begriffe ſcheinen hiernach nur als leidende Zuſtände in der ſinnlichen Seele aufzutreten. Er beſeitigt dies durch eine neue Unterſcheidung. Allerdings ſind die Gedanken der Seele zuweilen nur ein Leiden derſelben; wenn ſie jedoch zur feſten Wiſſenſchaft in uns gelangen, ſind ſie wirkliche Thätigkeiten unſerer Seele [1].

Man ſieht, daß dieſe Lehre zwar keine neue Entſcheidungen bringt, aber doch ſchon ganz den Weg einſchlägt, welchen die ſpätern Unterſuchungen verfolgen mußten, wenn ſie durch Hülfe der formalen Begriffe der theologiſchen Wiſſenſchaft eine ſyſtematiſche Geſtalt geben ſollten. An die Platoniſche Lehre ſich anſchließend, nicht unähnlich der Lehre des Johannes Scotus, liegen in ihr die wichtigſten Unterſcheidungen wie im Keim angedeutet, welche den ſpätern Zeiten viel zu bedenken geben ſollten.

2. Berengarius von Tours.

Auch dadurch ſchließt ſich Gerbert an die ſpätere Zeit

---

1) L. l. Aliter enim rationale vel, ut universalius dicamus, aliter genera et species, differentiae, propria et accidentia in intellectualibus, aliter in naturalibus. In intellectualibus quoque formae rerum sunt, in intelligibilibus (naturalibus?) alia sunt quidem passiones, alia sunt actus. Nam quoniam in anima versantur, dum intelliguntur, animae passiones sunt, quia omnis intellectus est animae passio. Dum vero accurato perfectoque studio ad scientiam veniunt, actus animae sunt, quia omnis scientia animae actus est.

an, daß eine Überlieferung der Lehre von ihm ausging, deren ununterbrochene Fortpflanzung auf die folgenden Jahrhunderte ſich nachweiſen läßt. Sein Schüler war Fulbert, der zu Anfange des 11. Jahrh. als Vorſteher der Schule und nachher als Biſchof zu Chartres den erſten Rang unter den Lehrern dieſer Zeit behauptete. Von ihm gingen viele gelehrte Männer aus, welche in Frankreich einen neuen Eifer für die Wiſſenſchaften anfachten, unter ihnen auch Berengar von Tours, der berühmteſte von ihnen, nicht allein durch ſeine Schickſale, ſondern auch als Lehrer und Forſcher ausgezeichnet.

Der Streit über die Abendmalslehre, welcher in der Mitte des 11. Jahrhunderts zwiſchen den Anhängern des Paſchaſius und des Johannes Scotus, wie man damals gewöhnlich ſich ausdrückte, wieder aufgefriſcht wurde, hat auch für die Geſchichte der Philoſophie einige Bedeutung. Berengarius, welcher gegen die Tranſubſtantiation, um einen ſpäter üblichen Ausdruck zu gebrauchen, ſich erklärte, ſtritt mit den Waffen der Dialektik. Dabei wurde zwar nicht der vieldeutige Begriff der Subſtanz, um welchen doch zuletzt der Streit ſich drehte 1), genauer unterſucht, aber die Geſetze der Logik kamen mehrmals in Anwendung und in Frage 2); ſelbſt der Hauptgegner des Berengar, Lanfrancus, obwohl einer der berühmteſten Lehrer der Dialektik, doch der Anwendung dieſer Wiſſenſchaft auf die Theologie weniger günſtig, ſah ſich genö-

---

1) S. Stäudlin Berengarius Turonenſis in Stäudlin und Tzſchirner's Archiv für alte und neue Kirchengeſch. II S. 80.

2) Beiſpiele dialektiſcher Gründe ſ. bei Gieſeler Kirchengeſch. II, 1 S. 248.

thigt auf ſolche Geſetze dabei einzugehn. Um ſo entſchiedener erklärte ſich Berengar für die Anwendung der Philoſophie auf die Theologie. Er, ein freimüthiger Mann, welcher in vielen Punkten den alten Autoritäten des Priſcianus, Donatus, Boethius zu widerſprechen wagte 1) und ſelbſt dem Anſehn der Concilien und der Päbſte keinesweges zu weichen geneigt war 2), ſetzte die Gründe der Vernunft über jede Autorität. Er beruft ſich hierin auf den Auguſtinus, welcher die Dialektik für die Kunſt der Künſte, für die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften erklärt, welcher auseinandergeſetzt hatte, daß man überall auf die Dialektik zurückzugehn habe, weil auf ſie zurückgehn nichts anderes ſei, als auf die Vernunft zurückgehn, auf das Ebenbild Gottes in uns. Zwar ſei uns die Autorität in vielen Fällen nöthig, aber bei Weitem vorzuziehen ſei es, wo die Sache einleuchtend ſei, zur Erkenntniß der Wahrheit die Vernunft zu gebrauchen 3). Dies iſt freilich die Lehre eines Mannes, welcher von der gemeinen Meinung als ein Ketzer angeſehn wurde, aber nicht wegen dieſer Lehre wurde er verdammt, vielmehr gegen ſie wagten ſelbſt ſeine Feinde ſich nicht zu erheben, und ſein

---

1) S. die Worte Adelmann's, welche Neander Kirchengeſch. IV S. 478 anführt.

2) Ebend. S. 499 f.

3) Bereng. Tur. de sacra coena p. 67 Msc., p. 100 ed. Vischer. Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae caecitate nullus negaverit. — — Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere; quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei.

Anſehn, welches ſonſt ſicher ſtand, geſtützt auf einer großen Zahl von Schülern, mußte dahin wirken das Anſehn der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Theologie auszubreiten und feſter zu begründen.

Auch beim Berengarius finden wir die Realität der allgemeinen Begriffe vorausgeſetzt [1]).

3. Der Nominalismus. Roſcelin.

So wie um dieſe Zeit die theologiſchen Streitigkeiten ſich erneuerten, ſo begannen auch in der Dialektik verſchiedene Meinungen ſich zu regen und zwar ſogleich über den Hauptpunkt, welcher hierbei in Frage kommen mußte, über die Realität der allgemeinen Begriffe. Wie ſehr auch der Realismus durch das Anſehn des Auguſtinus befeſtigt zu ſein ſchien, dennoch hatte wohl niemals die entgegengeſetzte Annahme des Nominalismus, daß die allgemeinen Begriffe keine wahre Dinge, ſondern nur Gedanken der menſchlichen Seele oder Ausdrücke der Sprache bezeichneten, aus den Schulen der Dialektik ſich verloren, da die Entſcheidung hierüber von Porphyrius und Boethius in Zweifel geſtellt worden war. Wir haben früher die dialektiſchen Gloſſen aus dem neunten Jahrh. erwähnt, welche dem Hrabanus Maurus zugeſchrieben werden. Sie ſprechen den Zweifel über dieſe Frage aus. Aus dem 10. Jahrh. iſt nicht weniger ein ähnliches Werk aufgefunden worden, welches den Nominalismus erwähnt, ohne eine beſtimmte und deutliche Erklärung zu geben [2]). Zu der Zeit des Berengarius trat

---

1) Ib. p. 70 Msc.

2) Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard. p. LXXX sqq.

ein entſchiedener Vertheidiger des Nominalismus auf, über welchen uns nichts weiter bekannt iſt, als daß er Johannes hieß und zahlreiche Schüler hatte 1).

Zu ihnen gehörte auch Roſcelin, welcher dadurch dem Nominalismus eine größere Bedeutung gegeben zu haben ſcheint, daß er ihn zur Unterſuchung theologiſcher Fragen anwendete. Er war Canonicus zu Compiegne. Als ſeine Lehre über die Trinität, welche auf Tritheismus zu führen ſchien, bekannt wurde, zog man ihn vor ein Concil zu Soiſſons, wo er im J. 1092 zum Widerruf gezwungen wurde. Hierauf flüchtete er ſich nach England, wurde aber auch von hier vertrieben, weil er Misbräuche der Geiſtlichkeit angegriffen hatte. Nach Frankreich zurückgekehrt ſcheint er von Neuem in Streitigkeiten über die Trinität verwickelt worden zu ſein und bis zu Anfang des 12. Jahrh. gelebt zu haben 2).

Über ſeinen Nominalismus ſind wir nur ſehr unvollkommen unterrichtet. Alle Überlieferungen ſtimmen darin überein, daß er die allgemeinen Begriffe nur Worte nannte. Dieſer Ausdruck iſt ſehr plump 3); wahrſcheinlich aber wollte er damit doch nichts anderes ſagen, als ſie beſtänden nur in Gedanken unſerer Seele, von der

---

1) Vermuthungen über ſeine Perſon finden ſich Bulaei hist. un. Par. I p. 443; hist. lit. de la France VII p. 132. Tennemann Geſch. der Phil. VIII S. 165 hält ihn ohne Grund für den Johannes Roſcelin.

2) Bulaei hist. un. Par. I p. 491 sqq. Aus guten Gründen wird hier die Echtheit des 21. Briefes in der Sammlung der Br. Abälard's bezweifelt. Hist. lit. de la France IX p. 363.

3) Noch plumper macht ihn Anſelm, wenn er de fide trin. 2 ſagt, Roſcelin ſehe die allgemeinen Subſtanzen nur für flatus vocis an.

Ähnlichkeit der Erſcheinungen hergenommen, dieſe Gedanken aber bezeichneten keine Dinge oder Subſtanzen außer unſerer Seele. Denn dies iſt der Sinn, welchen man im Allgemeinen dem Nominalismus der damaligen Zeit giebt. Gründe des Roſcelin für ſeine Meinung werden nicht angeführt. Es iſt aber nicht unwahrſcheinlich, was ſein Gegner Anſelmus andeutet, daß er auf den Begriff des Individuums ſich ſtützte, indem er allein die Individuen für wahre Subſtanzen gelten laſſen wollte [1]. Daß bei vielen Anhängern dieſer Meinung die Vorſtellung obſchwebte, als müßten die Einheiten der Natur auch in ihrer ſinnlichen Erſcheinung im Raume in ſtetiger Verbindung ihrer Theile ſich zeigen, und daß daher dieſer Nominalismus mit einer grob ſinnlichen Vorſtellungsweiſe ſich vergeſellſchaftete, iſt der Natur dieſer Lehre ſehr entſprechend; doch bleibt es zweifelhaft, ob die Anklagen, welche darüber gegen den Roſcelin, erhoben werden, ihn perſönlich treffen [2]. Der Vorwurf, welcher ihm gemacht wird, er könne die Farbe nur als Körper ſich denken und das Pferd von ſeiner Farbe nicht unterſcheiden [3], trägt unſtreitig den Anſchein des Übertriebenen an ſich und muß als eine unzuläſſige Folgerung des über ſich ſelbſt unklaren Realismus angeſehn werden.

Faſt noch ſeltſamer freilich klingt eine andere Beſchuldigung, daß Roſcelin behauptet habe, keinem Dinge dürften wir Theile zuſchreiben, ſondern nur die Wörter, d. h. die Begriffe, durch welche wir die Dinge bezeichneten, könnten getheilt werden [1]. Doch iſt ſie gut beglaubigt und durch Gründe unterſtützt, welche freilich nur die Einſeitigkeit ſeiner Dialektik beweiſen. Er meinte, wenn ein Ding Theile hätte, ſo würde ſein Theil Theil des Ganzen, und weil das Ganze nur aus ſeinen Theilen beſtände, Theil ſeiner ſelbſt und der übrigen Theile ſein. Er berief ſich auch darauf, daß jeder Theil von Natur früher ſei als das Ganze und daher auch früher ſein würde, als er ſelbſt [2]. Unſtreitig gehen die Schwierigkeiten, welche Roſcelin hierin fand, von der Eintheilung der höhern Begriffe in die unter ihnen enthaltenen Individuen aus. Soll die ganze Menſchheit ein Ding ſein, zu welchem auch der einzelne Menſch gehört und aus welchem der einzelne Menſch hervorgeht, ſo muß der einzelne Menſch als Theil der Menſchheit vor dem einzelnen Menſchen in ſeinem beſondern Daſein, ſo muß er als ein ſolcher Theil ein Theil ſeiner ſelbſt und aller übrigen Menſchen ſein. Hierin konnte Roſcelin eine Beſtätigung ſeines Nominalismus finden; denn die Schwierigkeiten verſchwinden, wenn wir die Arten und Gattungen nur als menſchliche Gedanken betrachten, weil wir alsdann nicht nöthig haben Subſtanzen uns zu denken, welche in andere Subſtanzen ſich theilen ließen, weil wir alsdann behaupten dürfen, die Art ſei nur nach ihren Individuen [1]). Dabei bleibt aber allerdings unerklärt, wie Roſcelin die wahren Dinge, d. h. die Einzelweſen für untheilbar erklären konnte. Vielleicht berief er ſich dafür auf den Ausdruck Individuum oder auf den Begriff der untheilbaren Subſtanz; aber gewiß konnte er, indem er dieſen Begriff ſtreng anzog, bei der bloß ſinnlichen Vorſtellung des Einzeldinges nicht ſtehen bleiben; denn unter den weder theilbaren, noch zuſammengeſetzten Subſtanzen, welche er annahm, konnte er keine ſolche Körper verſtehen, wie wir ſie wahrnehmen und für Subſtanzen zu halten pflegen.

---

[1] Anselm. l. l. Qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam.

[2] L. l. In eorum quippe animabus ratio — — sic est in imaginationibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere.

[3] L. l.

---

[1] Abael. ep. 21 p. 335. Tennemann Geſch. d. Phil. VIII p. 162 hält dies für eine leere Conſequenzmacherei.

[2] Abael. lib. div. et def. p. 471 Cous.

Es hat einige Wahrſcheinlichkeit, daß Roſcelin von dieſem Begriff der untheilbaren Subſtanz ausgehend auch zu ſeiner tritheiſtiſchen Behauptung kam. Die Behauptung der Trinitätslehre, daß drei Perſonen oder Dinge eine Subſtanz wären, mußte ihm widerſinnig ſcheinen. Auch hierbei denkt er nicht an ſinnliche Dinge, ſondern ſetzt nur voraus, daß dieſelbe Subſtanz auch dieſelbe Erſcheinung haben müſſe; ſollten alſo die drei Perſonen der Gottheit eine Subſtanz ſein, ſo würden ſie alle drei Fleiſch angenommen haben. Da dies aber nicht iſt, ſo ſchließt er vielmehr, daß Vater, Sohn und heiliger Geiſt drei verſchiedene Dinge ſein müßten, nur nicht, wie die Arianer behaupteten, allein im Willen, ſondern auch in der Macht einander gleich [2]). Es dürfte wohl nicht leicht ſein, dieſer Formel einen verſtändlichen Sinn abzugewinnen, wenn ſie nicht zuletzt daſſelbe ausſagen ſollte, was auch von der orthodoxen Lehre anerkannt wurde, daß der Ausdruck Subſtanz von Gott nicht in demſelben Sinn gebraucht werden könne, in welchem er zur Bezeichnung weltlicher Dinge üblich ſei.

---

[1]) Der Nominalismus wird in der Formel, universalia post rem, ausgedrückt.

[2]) Anselm. de fide trin. 1; ep. II, 35; 41.

Alle dieſe dialektiſchen Unterſuchungen halten ſich ſtreng an den Kirchenglauben, ſelbſt die Lehren des Roſcelin ſcheinen keineswegs darauf ausgegangen zu ſein ihn irgendwie zu erſchüttern. Sie wollten ihn nur deuten und durch ein richtiges Verſtändniß um ſo ſicherer ſtellen. Roſcelin beruft ſich für dieſes Unternehmen auf das Beiſpiel der Juden und der Heiden; wie dieſe ihr Geſetz vertheidigten, ſo müßten auch wir unſern Glauben vertheidigen [1]). Freilich ergreift dies Beſtreben anfangs nur einzelne Punkte der Lehre, ſo wie es auch noch einen polemiſchen Charakter entwickelt; aber daß man jetzt die Theologie in die allgemeinſten Fragen der Wiſſenſchaft, in die Grundſätze der Logik hineinzog, weiſt darauf hin, daß man ſie als Beſtandtheil einer großen Gliederung der Wiſſenſchaften aufzufaſſen begonnen hatte. Es mußte ſich bald zeigen, daß man auf dieſem Wege nicht dabei ſtehen bleiben konnte nur einzelne Lehren derſelben ſich zum Verſtändniß zu bringen.

Zweites Kapitel.

Anſelmus von Canterbury.

Zu derſelben Zeit als Roſcelin die erſten Grundſätze der Dialektik von neuem der Forſchung unterwarf, begann auch Anſelmus in einem entgegengeſetzten Sinn und mit umfaſſenderem Geiſte, auf den Mittelpunkt der theologiſchen Unterſuchung ſeinen Blick gerichtet, die Gründe der Wiſſenſchaft in das Auge zu faſſen. Seine Lehre bezeichnet einen entſchiedenen Wendepunkt des ſyſtematiſchen Beſtrebens in der Philoſophie des Mittelalters. Vor einem Berengar, vor einem Roſcelin und andern Lehrern des 11. Jahrh. zeichnet es ihn aus, daß er mitten in der Bewegung ſtand, welche ſein Zeitalter beherſchte, daß er ſie von wiſſenſchaftlicher Seite zu begreifen ſtrebte und hierin den ſpätern Zeiten ein Führer wurde. Er nimmt zu ſeiner Zeit in wiſſenſchaftlicher Rückſicht faſt dieſelbe Stellung ein, welche zu derſelben Gregor der VII. in praktiſcher Rückſicht behauptete.

---

[1]) Anselm. de fide trin. 3.

Gegen die Mitte des 11. Jahrh. hatte Herluin, ein beharrlicher und praktiſch tüchtiger Charakter, in einer Wüſtenei der Normandie das Kloſter Bec geſtiftet. Wenige Jahre nach ſeiner Gründung trat in daſſelbe Lanfrancus, ein Italiener aus Pavia, der Hauptgegner des Berengarius, und verſammelte bald durch den Ruf ſeiner grammatiſchen, dialektiſchen und theologiſchen Gelehrſamkeit eine große Zahl von Schülern um ſich.

Zu dieſen gehörte auch Anſelmus [1]). Geboren 1033 zu Aoſta in Piemont, aus einem edeln und begüterten Geſchlechte ſtammend, hatte dieſer früh eine Neigung zu den Wiſſenſchaften und dem klöſterlichen Leben gefaßt,

---

1) S. über ihn G. F. Franck Anſelm von Canterbury. Tübing. 1841. Ausführlicher und genauer iſt über ſein Leben F. R. Haſſe Anſelm von Canterbury. 1. Thl. Leipz. 1843.

war aber nachher durch jugendlichen Leichtſinn und die liebloſe Strenge ſeines Vaters aus ſeiner Heimath vertrieben und zu einem unſteten Leben verführt worden, bis er zum Lanfrancus nach Bec kam und hier mit Eifer die Wiſſenſchaften zu treiben begann. Nicht ohne den Ehrgeiz als Lehrer ſich auszuzeichnen wußte er dieſe Leidenſchaft doch ſo zu überwinden, daß er das Mönchsgelübde im Kloſter Bec ablegte, wo er am wenigſten Ausſicht hatte neben dem Ruhme des Lanfrancus ſich hervorzuthun. Er wurde nun von Geſinnung ein wahrer Mönch, der ſtrengſten Aſceſe ergeben, von dem Gedanken, daß der Menſch ſich demüthigen und das Joch des Gehorſams auf ſich nehmen müſſe, ſo erfüllt, daß er noch als Erzbiſchof vom Pabſte einen Mann zum Begleiter ſich ausbat, deſſen Weiſungen er in allen gewöhnlichen Geſchäften des Lebens Folge zu leiſten hätte[1]. Schon der Name des Eigenthums war ihm verhaßt[2]. Das Mönchthum umfaßte ihm alle Gelübde; in ihm weihe man ſich ganz Gott[3]. Für das praktiſche Leben wenig geeignet, widmete er ſich dagegen der theologiſchen Wiſſenſchaft um ſo eifriger. Als wenige Jahre nach ſeinem Eintritt in das Kloſter Bec Lanfrancus als Abt nach Caen abgerufen wurde, erhielt er die Würde eines Priors in ſeinem

---

1) Dieſer Mann war Eadmerus, von welchem wir eine Lebensbeſchreibung des Anſelmus, eine Geſchichte ſeiner Händel in England und eine Schrift de similitudinibus Anselmi, außer einigen andern Schriften beſitzen, welche alle Gerberon ſeiner Ausgabe der Schriften des Anſelmus beigefügt hat.

2) Eadm. vita Ans. 3 p. 8 ed. Gerb. Ad nomen proprietatis inhorruit.

3) Ep. III, 33.

Kloſter und übernahm die Leitung der Kloſterſchule, in welcher er viele Schüler zog. Die meiſten ſeiner kleinen Schriften, in welchen er die oberſten Grundſätze der Theologie durch Hülfe der Dialektik feſtzuſtellen ſuchte, ſind aus dieſer Zeit. Aber auch ſpäter in einem vielbewegten Leben, ſo wie er vom Drange kirchlicher Geſchäfte ſich befreit ſah, in ſeiner Verbannung aus England, ſo wie ihm die Störungen der Reiſe nur einige Raſt verſtatteten, gab er ſich dieſen Arbeiten hin. Noch in den Tagen als man ſeinen Tod erwartete, war er mit dem Gedanken an neue Schriften über bisher unaufgelöſte Fragen beſchäftigt. Bei aller ſeiner Beſcheidenheit hatte er doch ein Bewußtſein von der großen Bedeutung ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten. Nachdem er in ſeinen frühern Schriften die Beweiſe für das Daſein Gottes und für die Eigenſchaften, welche wir ihm beizulegen hätten, geführt und die Lehren von der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung Gottes entwickelt zu haben glaubte, hatte er vor daſſelbe auch für die Lehre vom Urſprunge der Seele zu leiſten. Die Schrift hierüber, welche er im Sinn trug, wünſchte er noch vor ſeinem Tode zu vollenden, weil er beſorgte, es möchte kein anderer dies Vorhaben ausführen können [1]. Sein Wunſch wurde ihm nicht gewährt; er ſtarb bald darauf im J. 1109. Was er vorausgeſehn, iſt erfüllt worden. Lange Zeit nachher iſt niemand geweſen, welcher ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten mit gleicher Strenge hätte fortſetzen können.

Um ein einigermaßen vollſtändiges Bild des Anſelmus zu geben dürfen wir ein Paar Punkte nicht ganz übergehn, welche auch auf ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung ein Licht werfen. Der eine betrifft das Wunderbare, welches ſein Leben begleitete. Schon in ſeinem Knabenalter hatte er wunderbare Träume. Die Hand Gottes ſchien ihm in vielen Augenblicken ſeines Lebens unwiderſprechlich ſich kund zu geben und ſeiner ſelbſt ſich zu bedienen um auf geheimen Wegen Geſundheit und andere Hülfe zu ſpenden. Von dem Wunderglauben ſeiner Zeit iſt er keinesweges frei; beſonders zeigen ſich in ſeinem Leben viele Züge ſeines Glaubens an eine Entzückung der Seele, in welcher uns wenn auch nur in Bildern die ewige Wahrheit und Seligkeit gezeigt werde. Auch ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten erſcheinen ihm in dieſem Lichte als eine höhere Erleuchtung, welche die göttliche Gnade ihm verliehen habe, wie dies namentlich von ſeinem Proslogion, in welchem er den Beweis für das Daſein Gottes führen wollte, erzählt wird [1]. Daß ſich dabei ihm Hinderniſſe entgegenſetzten, wurde nur als eine Anfechtung des Teufels gedeutet. Unſtreitig greifen dieſe Vorſtellungen auch in die Anſicht mit ein, welche er von der höhern Erfahrung als der Grundlage der wahren Erkenntniß hatte. Sie bringen in die dialektiſche Haltung ſeiner Lehre eine leichte myſtiſche Färbung, welche jedoch zu ſeiner Zeit ſehr allgemein verbreitet bei ihm nur inniger war, als bei andern ſeiner Zeitgenoſſen.

---

[1] Eadm. vita Ans. II, p. 25.

Der zweite Punkt betrifft die Schickſale ſeines Lebens, durch welche er in die Händel der Kirche mit den Königen von England verwickelt wurde. Nachdem er eine geraume Zeit mit Ruhm dem Kloſter zu Bec als Abt vorgeſtanden hatte, wurde er zum Erzbiſchofe von Canterbury erwählt. Seine Weigerung dies Amt, welches ihn an die Spitze der Engliſchen Kirche ſtellte, anzunehmen war aufrichtig. Schon früher hatte er mit dem Könige Wilhelm II. über Bedrückungen der Kirche Streit gehabt, nur unter Zugeſtändniſſen des Königs, deren Erfüllung kaum zu erwarten war, nahm er die hohe Würde an, welche ihn in ungewohnte und ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben fern liegende Geſchäfte verwickeln mußte. Sehr bald erhoben ſich Streitigkeiten über die Willkür, mit welcher das Kirchengut vom Könige zu ſeinen Zwecken gebraucht, mit welcher überhaupt die kirchlichen Angelegenheiten verwaltet oder vernachläſſigt wurden, über die ſtreitige Pabſtwahl, über deren Entſcheidung die dem Anſelm gegebenen Verſprechungen nicht innegehalten wurden. Anſelm zeigte ſich in dieſen Zwiſtigkeiten zwar mild und verſöhnlich, aber in dem vollen Bewußtſein der geiſtlichen Würde, welche weltlichen Zwecken nicht untergeordnet werden dürfe, und des Rechtes, welches er vertrat. Auch ging er aus ihnen in einigen Hauptpunkten ſiegreich hervor. Von viel hartnäckigerer Art war aber ein anderer Streit, welcher ſich bald darauf erhob, über die Bedeutung des Vaſalleneides, welchen er dem Könige geleiſtet hatte. Anſelm berief ſich mit Recht darauf, daß er nur eine bedingte Folgſamkeit unter Vorausſetzung der Rechtlichkeit des Gebots und daß es nichts gegen das göttliche Gebot enthalte, gelobt habe; nur in einem ſolchen Sinne leiſte ein Menſch einem Menſchen den Eid [1]; daß er aber die Gebote in dem Gehorſam gegen den Pabſt, in der Erlaubniß an ihn zu appelliren gegen die Gewohnheiten des Landes ſah, giebt deutlich zu erkennen, in welchem Widerſtreite er ſich hier befand zwiſchen dem alten Rechte der Landeskirche und dem neuen, noch eben ſich bildenden Rechte der päbſtlichen Hierarchie. Anſelm hatte ſich für dieſes neue Recht entſchieden, welches ihm als eine Wiederherſtellung des urſprünglichen chriſtlichen Rechts erſchien [2]. Indem er ſo die alten Freiheiten der Engliſchen Kirche der Hierarchie opfern zu müſſen glaubte, hatte er nicht allein den König und ſeine Anhänger gegen ſich; ſondern auch die eingebornen Biſchöfe Englands, welche bisher ihm ergeben geweſen waren, traten von ſeiner Partei ab. Anſelm war nun genöthigt England zu verlaſſen. Der König ließ ihn zum Pabſt ziehen und behandelte ſein Erzbisthum als erledigt. Auf dem Feſtlande wurde Anſelm wie ein Martyrer empfangen, ſeine Reiſe glich einem Triumphzuge. Wiederholt, aber vergeblich bat er den Pabſt Urban II. um Entlaſſung von ſeinem Amte. Erſt nach dem Tode des Königs durfte Anſelm wieder nach England zurückkehren. Aber mit dem neuen Könige Heinrich I. geſtaltete ſich ſein Verhältniß bald nach ſeiner Rückkehr faſt eben ſo feindſelig, wie mit ſeinem Vorgänger. Anſelm hatte in Italien die Grundſätze der Hierarchie nur noch ſtrenger faſſen gelernt, als er ſie früher behauptet hatte. Er verweigerte dem Könige den Vaſalleneid und verbot die Inveſtitur der Geiſtlichen durch weltliche Hand. Gegenſeitige Nachgiebigkeit konnte nur Friſten gewinnen, ſo lange der päbſtliche Stul von ſeinen Forderungen nicht nachließ. Eine abermalige Entfernung Anſelm's aus England war die Folge. Bei aller Strenge ſeiner Grundſätze zeigte Anſelm doch einen verſöhnlichen Sinn in dieſen Händeln und war daher ſogleich bereit die etwas zweideutige Weiſe, in welcher der mildere Pabſt Paſchalis II. dem Könige den Vaſalleneid der Geiſtlichen geſtattete, die Inveſtitur aber der Kirche vorbehielt, zur Verſöhnung mit der weltlichen Macht zu benutzen. Erſt hierauf kehrte er nach England zurück und erhielt ſich bis zu ſeinem Tode mit dem Könige in einem guten Vernehmen.

---

[1] De vita Ans. I p. 6. Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigilias Dei gratia illuxit in corde ejus et res patuit intellectui.

---

[1] Eadm. hist. nov. II p. 48.

[2] L. l. Qui beatam Petrum abjurat, Christum, qui eum super ecclesiam suam principem fecit, indubitanter abjurat.

Wir ſehen aus dieſen Streitigkeiten, wie ſehr Anſelmus davon durchdrungen war, daß dem geiſtlichen Leben die Herſchaft über das weltliche gebühre. Bei aller Milde ſeines Charakters war er hierin ſtarr, und wo er etwa durch die Gewalt der Umſtände zur Nachgiebigkeit ſich geneigt fand, wollte er ſie doch nur als vorläufiges Zugeſtändniß wegen der Herzenshärtigkeit der Menſchen erſcheinen laſſen. Dies iſt der Gedanke, in welchem jene Zeiten vorwärts ſchritten, welcher in ihm durch eine wahrhaft fromme Geſinnung vertreten ward und daher den Beifall der Menge, ja ſelbſt ſeiner Gegner fand. Dieſe Geſinnung ſpricht ſich in ſeinen Schriften und ſeiner Lehre aus und zeigt ihn als einen echten Vertreter der Beſtrebungen ſeiner Zeit.

Seine Schriften, welche der Philoſophie angehören, beſtehen alle in Werken von nur geringem Umfang und haben beſondere Theile der Glaubenslehre zum Gegenſtande. Doch ſind dieſe kleinen Schriften zum Theil von ihm ausdrücklich in einen Zuſammenhang gebracht worden [1], zum Theil ſtreben ſie wenigſtens nach einem ſolchen. Es läßt ſich daher ein ſyſtematiſches Beſtreben bei ihm nicht verkennen. Nur iſt er freilich mit demſelben nicht fertig geworden, wie denn namentlich ſeine Unterſuchungen über den Urſprung der Seele, in welchen er durch den Tod unterbrochen wurde, als ein fehlendes Glied in dem Ganzen ſeiner Lehre betrachtet werden müſſen. Seine Darſtellung iſt nach dem Maße der Zeit rein, ſchmucklos, aber auch trocken. Sein Bemühn iſt vorzüglich durch bündige Schlüſſe den Zuſammenhang der theologiſchen Lehren darzuthun und dadurch alles auf den kürzeſten Ausdruck zurückzuführen. Dies ſuchte er beſonders in der Schrift Proslogion zu bewerkſtelligen, in welcher er als die Grundlage für alle Theologie den Beweis für das Daſein Gottes auf einen unbeſtreitbaren Grundſatz zurückzuführen dachte [2]. Hierzu war er durch ſeine Unterſuchungen über die erſten und allgemeinſten Lehren über den Begriff Gottes geführt worden, welche einen Abſchluß in einem oberſten Grundſatze ſuchten. Die Art dieſer Forſchung mußte aber auch über alle Autorität hinausführen und deswegen will auch Anſelmus in Feſtſtellung der oberſten Glaubenslehren auf keinen Satz ſich berufen, welcher nicht durch die Vernunft feſtſtände. Er folgt hierin keineswegeſ nur ſeiner eigenen Meinung, ſondern beruft ſich dafür auf das Verlangen ſeiner Schüler [1]), welches zeigt, daß wir in dieſer philoſophiſchen Begründung der Glaubenslehren einen Zug ſeiner Zeit zu erkennen haben. Dennoch bezieht er ſich für die Richtigkeit ſeiner Ergebniſſe an derſelben Stelle, wo er ihre Unabhängigkeit von der Autorität bezeichnet, auch auf ihre Übereinſtimmung mit der Lehre des Auguſtinus, und es iſt aus der Haltung ſeiner Lehre überhaupt unverkennbar, daß er dieſen Lehrer der Lateiniſchen Kirche zu ſeinem geiſtigen Führer hat.

---

[1] Nach de veritate prol. gehört dieſe Schrift zuſammen mit de libero arbitrio und de casu diaboli, bezieht ſich aber auch nach c. 1 u. 10 auf das Monologion.

[2] Prosl. prooem.

Dies leuchtet ſogleich aus ſeiner Lehre von dem Verhältniſſe des Wiſſens zum Glauben hervor, welche wir als die Grundlage aller ſeiner Unterſuchungen anſehn müſſen. Wie hoch er auch die Dialektik hält, ſo ſoll ſie doch keineswegeſ ſich herausnehmen über alles urtheilen zu wollen. Sie darf eine Lehre nicht deswegen verwerfen, weil ſie von ihr nicht eingeſehn wird. Dies würde nur die Anmaßung, den Stolz des Philoſophen verrathen. Allerdings, was der Glaube der Kirche lehrt, dürfen wir zu erforſchen ſuchen, und es iſt ein Fortſchritt, deſſen wir uns zu erfreuen haben, wenn wir vom Glauben zur Einſicht gelangen; aber wenn jemand in ſeinem vernünftigen Beſtreben nach Einſicht zu dieſer nicht gelangen ſollte, ſo darf er deswegen vom Glauben nicht weichen, ſondern was er nicht erkennen kann, das hat er zu verehren [2]).

---

[1]) Monol. praef.

[2]) Prosl. 1; ep. II, 41. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad in-

Die Glaubenslehre gilt dem Anſelmus als erſte Grundlage aller höhern Erkenntniß; wenn er ihre Wahrheit zu beweiſen ſucht, ſo ſoll dies nicht bedeuten, als wollte er ſie dadurch erſt feſtſtellen, als bedürfte ſie einer Hülfe zu ihrer Vertheidigung; ein ſolches Unternehmen würde ihm vielmehr wie die lächerliche Arbeit eines Menſchleins erſcheinen, welches den Olymp ſtützen wollte. Der Glaube der Kirche iſt durch die Heiligkeit ihrer Bekenner hinreichend befeſtigt [1]). Er ſoll nicht erſt durch Erkenntniß des Verſtandes begründet werden, ſondern umgekehrt, wie ſchon Auguſtinus und vor ihm Andere gelehrt hatten, die Erkenntniß des Verſtandes ſoll im Glauben ihren Grund finden. Es iſt ſein Glaube, daß ohne den Glauben keine Erkenntniß möglich ſei [2]).

Fragen wir, worauf dieſer ſein Glaube beruht, ſo erhalten wir zur Antwort, daß ihm die Wahrheit der Erkenntniß mit der Reinheit des Willens und des Herzens in der engſten Verbindung ſteht und zwar ſo, daß dieſe jener vorausgehen muß. Zwar dürften wir wohl nicht ſagen, daß er hierüber völlig mit ſich ins Reine gekommen wäre, denn er findet auch, daß der Wille der vernünftigen Weſen von ihrer Erkenntniß abhänge [3]); aber vorherſchend wendet er ſich doch der Behauptung zu, daß die Erkenntniß vom Willen beſtimmt werde. Daher

---

tellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. De fide trin. 2.

[1]) De fide trin. 1.

[2]) Prosl. 1. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.

[3]) De verit. 12.

zweifelt er nicht daran, daß wir durch die Sünde in die Dunkelheit des Irrthums gerathen ſind [1]. Der Wille iſt von Natur frei; keine Verſuchung, keine Macht kann ihn zwingen zu wollen, weil wir ohne unſern Willen nicht wollen können [2]. Von Natur wohnt uns das Richtige bei; dies kann uns keine Gewalt, ſelbſt Gott nicht entreißen, wenn er auch unſere Subſtanz, wie er ſie aus Nichts gemacht hat, ſo wieder in Nichts verwandeln könnte; denn das Richtige iſt eben nur Gottes Willen gemäß und daher kann Gottes Wille es nicht aufheben [3]. Die wahre Freiheit des Willens beſteht aber darin dieſe Richtigkeit des Willens ihrer ſelbſt wegen zu bewahren [4]. Wie weit nun dieſe Richtung des Anſelmus geht, das ſieht man am meiſten daraus, daß er ſelbſt den Thieren Willen beilegt, einen natürlichen Willen, welcher nicht, wie der Wille des Menſchen, vom Richtigen weichen kann [5]. Er macht ihn hierdurch zu einer Sache der Natur, welche allen Thätigkeiten der Dinge zum Grunde liegt. Auch im Menſchen iſt die Freiheit des Willens nur abhängig von der Natur, welche eine Gabe und Gnade Gottes iſt [6]. Von dieſer geht auch alles Erkennen aus, welches nur als eine Erleuchtung des menſchlichen Verſtandes durch die göttliche Gnade gedacht werden kann [7]; denn alles Gute iſt von Gott.

---

1) Prosl. 1.

2) De lib. arb. 5.

3) Ib. 8.

4) Ib. 13.

5) Ib. 5; 13.

6) De conc. praesc. dei c. lib. arb 2.

7) Prosl. 4.

Dieſe Grundſätze ſehr allgemeiner Art erhalten nun aber erſt ihre nähere Beziehung zu der Erkenntniß der Menſchen dadurch, daß ein anderer Grundſatz herbeigezogen wird, welcher als beſondere Anwendung derſelben gelten kann. Zur Erkenntniß nemlich wird die Erfahrung verlangt, welche als die von Natur gegebene Grundlage alles unſeres Denkens angeſehn werden kann. Dieſer Grundſatz wird vom Anſelmus nicht weiter begründet; er durfte als ein allgemein bekanntes Ergebniß der Lehre des Ariſtoteles wie des Auguſtinus betrachtet werden. Die Grundlage der Erfahrung iſt auch ſicher; denn die Sinne täuſchen uns nicht, ſondern ein jeder von ihnen verkündet, was er ſeiner Natur nach oder wegen irgend einer Urſache verkünden ſoll; nur unſer Urtheil täuſcht uns, indem wir aus den Wahrnehmungen unſerer Sinne Ergebniſſe ziehen, welche wir daraus nicht ziehen ſollten [1]. Wir werden aber eine doppelte Erfahrung unterſcheiden müſſen, die Erfahrung des ſinnlichen Lebens, welche uns mit den Thieren gemein iſt, und die Erfahrung des ſittlichen Lebens, welche uns als vernünftigen Weſen vermittelſt der Gnade Gottes zukommt; ſo wie nicht minder eine doppelte Wahrheit zu unterſcheiden iſt, eine bloß ſinnliche und eine wahre, welche durch den Geiſt allein erkannt wird [2]. Wer nun von der Sünde in den Irrthum geſtürzt iſt, deſſen Verſtand iſt allein der ſinnlichen Erfahrung zugänglich und von körperlichen Bildern ſo erfüllt, daß er das nicht erblicken kann, was durch den reinen Verſtand erkannt werden ſoll. Um die höhere

---

[1] De verit. 3; 6.

[2] Ib. 11.

Wahrheit zu erkennen bedürfen wir daher der Befreiung von der Sünde, damit wir die Erfahrung des höhern Lebens machen, die Erfahrung des geiſtigen Lebens im Guten. Es iſt dies nur in einer andern Form derſelbe Satz, welchen Platon und Ariſtoteles anerkannt hatten, daß nur die, welche gut ſind, das Gute zu erkennen vermögen. Er verlangt nichts weiter als den Zuſammenhang des Wiſſens mit dem ganzen Menſchen, mit der Erfahrung ſeines innern Lebens. Daher ſagt Anſelm von den Seligen, ſie würden ſo viel ſich freuen, als ſie liebten, und ſo viel lieben, als ſie wüßten [1]. In ſeiner Schrift von der Wahrheit zeigt er daher auch, daß die Wahrheit der Gedanken darin beſtehe, daß wir denken, was wir denken ſollen [2]. Die Wahrheit zu denken erſcheint ihm eben nur als eine Pflichterfüllung des vernünftigen Weſens, welche die Richtigkeit des Willens vorausſetzt, und daraus folgert er, daß ohne Gerechtigkeit des Willens keine Wahrheit ſein könne [3]. Von hieraus iſt nun die Anwendung auf den Glauben nicht ſchwer. Wenn das ſittliche Leben der rechten Erkenntniß vorausgehen muß und das ſittliche Leben im Glauben gegründet iſt, ſo wird auch der Glaube der rechten Erkenntniß vorausgehen müſſen. Daß aber der Glaube das ſittliche Leben begründet, wird vom Anſelmus daraus abgeleitet, daß dieſes auf der Liebe des Rechten beruht und daß die Liebe zum Guten auch die Hoffnung und den Glauben vorausſetzt das Gute erreichen zu können [1]). Daher ermahnt Anſelmus, daß wir zuerſt unſern Geiſt von fleiſchlichen Lüſten abziehen und in Glauben und in der Liebe Gottes leben ſollen, ehe wir uns daran machen die Tiefen der Gottheit zu erforſchen. Wer thieriſch lebt, der kann nur Thieriſches begreifen. Wer nicht geglaubt hat, der wird nicht erkennen; denn wer nicht geglaubt hat, der wird nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, der wird nicht erkennen [2]).

---

[1] Prosl. 26. Tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent.

[2] De verit. 3.

[3] Ib. 12.

So vertritt Anſelmus mit ſehr deutlichem Bewußtſein ihrer Gründe die Lehre des Auguſtinus [3]) über das Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen, eine der wichtigſten Grundlagen der Philoſophie im Mittelalter. Er iſt dabei weit davon entfernt durch den Glauben, welchen er als einen vernünftigen vorausſetzt, als einen durch das ſittliche und wahrhaft menſchliche Leben gebotenen, die Vernunft in irgend einer Weiſe beſchränken zu wollen; vielmehr erkennt er ſie als Richterin über alle Wahrheit [4]),

---

1) Monol. 75. Amare autem aut sperare non potest, quod non credit.

2) De fide trin. 2. Prius, inquam, ea, quae carnis sunt, postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutimus. Nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus dei. — — Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.

3) Franck meint a. a. O. S. 93, „Anſelm wäre über den Auguſtin hinausgegangen, indem er auch einen apologetiſchen, nicht allein einen polemiſchen Vernunftgebrauch geſtattet hätte. Daß aber Auguſtin den erſtern nicht zugelaſſen, iſt irrig. S. Geſch. d. chriſtl. Phil. II S. 258 ff.

4) De fide trin. 2. Ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae sunt, in homine.

und preiſt den Glauben als die Kraft, welche die Vernunft von den Banden des Irrthums, der Sünde und der ſinnlichen Begierde, wie der ſinnlichen Denkweiſe befreit [1]). Der Vernunft eine Schranke zu ſetzen würde ihm auch ſonſt als etwas Frevelhaftes erſcheinen. Zwar geſteht er gern zu, daß es Wahrheiten gebe, welche wir gegenwärtig nicht zu erſchöpfen vermögen; er zählt dazu beſonders den Begriff Gottes, welcher alles überſteige, was wir denken und mit Worten, zur Bezeichnung geſchaffener Dinge gebildet, ausdrücken können, nicht minder die Dreieinigkeit Gottes und die Schöpfung der Welt durch Gott [2]); aber dies hindert ihn doch keinesweges nach der Erkenntniß dieſer überſchwenglichen Wahrheiten zu ſtreben; denn daß Gott unerkennbar heißt, ſoll nichts anderes bedeuten, als daß er unſere gegenwärtige Faſſungskraft überſteigt, ſo lange wir noch in der Verfinſterung unſerer Seele leben. Aber in Gott iſt keine Finſterniß, nur in uns findet ſie ſich und erweckt in uns die Sehnſucht und den Glauben an die höhere Klarheit, welche wir noch nicht erreichen können. Da ſtreckt ſich die Seele um mehr zu ſehen und erblickt nichts als Finſterniß; aber nicht die Finſterniß in Gott, in welchem keine Finſterniß iſt, ſondern nur die Finſterniß, welche in ihr iſt und welche ſie verhindert mehr zu ſehen [3]). Dies iſt nun ſein feſter Glaube, daß Gott, die Wahrheit ſchlechthin, ſich uns nicht verbergen könne, in der That der Glaube, welcher jedem zuverläſſigen wiſſenſchaftlichen Streben zum Grunde liegt. Er findet ihn mit dem Weſen der Vernunft unabtrennbar verbunden und weiß dies wieder an der ſittlichen Natur des vernünftigen Weſens ſich deutlich zu machen. Wir ſollen nur wollen, was wir ſollen, weil wir es ſollen. Nur in dieſem Falle iſt unſer Wille gerecht. Der gerechte Wille beſteht darin, daß wir die Richtigkeit des Willens ihrer ſelbſt wegen wollen [1]). Die Richtigkeit des Willens aber, wie die Richtigkeit der Erkenntniß und der Dinge iſt in einer höchſten und unbeſchränkten Wahrheit gegründet, in der Wahrheit Gottes, an welcher wir eben ſo weit Theil haben, als wir von der Knechtſchaft der Sünde befreit des göttlichen Lebens theilhaftig geworden ſind [2]). Wer nun das Gute liebt ſeiner ſelbſt wegen, der kann auch durch nichts anderes geſättigt werden, als durch den Genuß des Guten. Hätte Gott gewollt, daß wir ihn wegen einer andern Belohnung lieben ſollten, ſo würde er in uns die Liebe zu dieſer Belohnung, nicht zu ſich gelegt haben [3]). Deswe-

---

[1]) L. l.; de libero arb. 10; de verit. 11 sq.

[2]) Monol. 15; 36; 64 sq.; prosl. 14.

[3]) Prosl. l. l. Intendit se, ut plus videat, et nihil videt ultra hoc, quod videt, nisi tenebras. Immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te (sc. deo), sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.

---

1) De verit. 12. Sicut volendum est unicuique, quod debet, ita volendum est ideo, quia debet, ut justa sit ejus voluntas. — — Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata. Die Übereinſtimmung dieſer Formeln mit den Grundſätzen der Kantiſchen Moral wird niemanden entgehn.

2) Ib. 13.

3) Monol. 70. Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi se ipsam? Nam quicquid aliud tribuat, non retribuit, quia nec compensatur amori, non consolatur amantem, nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat, non se vult amari et desiderari propter se,

gen iſt die reine Liebe zu Gott, zum Guten, zur Richtigkeit des Willens und zur Wahrheit, nicht wegen eines andern, ſondern ſeiner ſelbſt wegen, die ſicherſte Verheißung, daß wir auch das Gute und die Wahrheit durch den thätigen und lebendigen Glauben erreichen können und ſollen, oder daß wir einſt Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſchauen und erkennen werden, wie wir ihn gegenwärtig nur durch den Spiegel und im Räthſel ſehen 1). Man kann leicht erachten, daß ſich ihm hieran auch die Überzeugung vom ewigen Leben der Seele anſchließt. Denn die einmal zur Seligkeit gelangte Seele kann nichts lieben als Gott, ihr höchſtes Gut, und es giebt nichts Mächtigeres, welches beide von einander zu ſcheiden vermöchte 2).

Wenn wir jedoch dieſe Gedanken des Anſelmus von dem Grunde des Wiſſens im Glauben überſehen, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß ſie mit dem chriſtlichen Glauben nichts zu thun haben. Sie nehmen den Glauben ganz allgemein als die Überzeugung der Seele von einer überſinnlichen Wahrheit, welche wir lieben, welche wir in unſerm ſittlichen Leben wollen und erfahren ſollen. Daher hält Anſelm die Denkweiſe, welche nur den Sinnen vertraut, für Unglauben, und verlangt, daß wir auch die Grundſätze der Wiſſenſchaft, die allgemeinen Begriffe in unſerm Willen feſthalten, in unſerm innern Leben ihre überzeugende Kraft erfahren ſollen, ehe wir ſie

---

sed propter aliud, et sic non vult se amari, sed aliud, quod cogitari nefas est.

1) L. l.

2) L. l.

erkennen können. Wir können uns die Gefar nicht verhehlen, wenn nun dennoch dieſe Sätze vom Glauben auf den Glauben, ja auf die Glaubensformel der chriſtlichen Kirche übertragen werden. Es geſchieht dies in derſelben Weiſe, wie auch Auguſtinus zu ſeiner Überzeugung von der chriſtlichen Lehre gekommen war. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß Anſelmus den Glauben, welchen ſo viele heilige Männer bekannt hätten, dadurch für beſſer geſtützt hielt, als ſeine Gründe ihn ſtützen könnten. Man möchte hierin ein Mistrauen gegen ſeine eigene Vernunft, gegen ſeine eigene Erfahrung vermuthen. Doch will er wohl dadurch nur an die geſchichtlich gegebene Grundlage der gegenwärtigen Bildung in der Menſchheit ſich anſchließen. Vertraut er aber dieſer etwa ſo, daß er nur Geſundes in ihr fände, nichts Krankhaftes, was auszuſcheiden wäre? Bei der Schwäche der Kritik, welche in ſeiner Zeit herſchend iſt, dürfen wir wohl nicht erwarten, daß ſein Glaube nicht auch einen Geſchmack des Aberglaubens angenommen hätte. Genug, daß er von ſeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätzen aus auch unterſuchen will, was die Kirche lehrt. An der Glaubensformel erkennt er auch ihre Schwächen. Er weiß, daß in der Trinitätslehre die Ausdrücke erzeugen und erzeugt werden nur uneigentlich gebraucht werden, daß man beſſer Eſſenz als Subſtanz von Gottes Einheit ſagen würde und daß von drei Perſonen der Gottheit nur deswegen geſprochen werde, weil man für ein unausſprechliches Verhältniß keinen vollkommen genauen Ausdruck finden könne [1].

---

[1] Monol. praef.; 39 sqq.; 78.

Wenn man von den allgemeinen Grundſätzen des Anſelmus zur Betrachtung des Verfahrens kommt, in welchem er ſeine Lehre zu entwickeln ſucht, ſo kann man allerdings darüber ſich wundern, daß er Sätze zu beweiſen ſucht, welche ihm aus den allgemeinſten Forderungen der Vernunft ſchon feſtſtehen. So iſt es mit ſeinen Beweiſen für das Daſein Gottes. Aber eben dies iſt die Natur der dogmatiſchen Denkweiſe, daß ſie die allgemeinen Forderungen der Vernunft in beſondern Grundſätzen nachzuweiſen, ja aus ihnen zu begründen ſucht, ein Unternehmen, welches doch den Vortheil gewährt den Zuſammenhang der einzelnen Sätze der Wiſſenſchaft erkennen zu laſſen. Daß Anſelmus hierbei davon ausging den Begriff Gottes als den Gegenſtand aller Theologie vor allen Dingen zu begründen, zeugt von ſeinem Beſtreben die Aufgabe der Theologie von ihren erſten Gründen aus zu löſen.

In ſeinem Monologion hatte er früher das Daſein Gottes durch eine Reihe von Schlüſſen darzuthun geſucht, war aber dadurch zu dem Beſtreben gekommen alles auf einen einfachen Beweis zurückzuführen, den ſogenannten ontologiſchen Beweis, welchen er in ſeinem Proslogion auseinanderſetzte und der als ſeine Erfindung ſeinen Namen in den Unterſuchungen der Schule verewigt hat. Wir können jene Beweiſe bei Seite liegen laſſen, weil ſie nichts Neues bringen und von Anſelm ſpäter für überflüſſig gehalten wurden, außer ſofern ſie dazu dienen möchten den Sinn des ontologiſchen Beweiſes uns zu eröffnen. Auch der ontologiſche Beweis iſt freilich nicht ganz neu, ſondern durch Sätze des Auguſtinus vorbereitet [1]; doch bringt er den Gedanken, welcher ihm zum Grunde liegt, zu einer kurzen und klaren Überſicht. Anſelm denkt ſich einen Menſchen, welcher in ſeiner Verblendung das Daſein Gottes oder die Wahrheit des Gedankens Gottes leugnen möchte. Wenn er dies unternimmt, ſo muß er doch zugeſtehn., daß er den Begriff Gottes, d. h. eines Weſens, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, zu denken vermöge; denn indem er ein ſolches Weſen leugnet, denkt er dasſelbe [2]. Ein Weſen alſo, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, kann gedacht werden. Nun unterſcheidet man aber das, was nur im Verſtande oder im Gedanken, von dem, was nicht allein im Verſtande, ſondern auch außer dem Verſtande, im Sein oder in der Sache iſt. Was jedoch nicht allein im Verſtande, ſondern auch in der Sache iſt, iſt höher, als was nur im Verſtande iſt. Daher muß auch das, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, nicht allein als im Verſtande, ſondern auch als in der Sache ſeiend gedacht werden, und mithin iſt Gott auch in der Sache [3].

Das Ungenügende dieſes Beweiſes werden wir nicht weitläuftig darzuthun haben. Er beruht auf einer Ver-

---

1) Geſch. der chriſtl. Phil. II S. 280.

2) Contra insip. 9. Quisquis igitur negat aliquid esse, quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem, quam facit; quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus, pars autem ejus est, quo majus cogitari non potest.

3) Prosl. 2. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod magis est.

wechsölung des Seins, welches Subject aller Prädicate und alſo auch aller Vollkommenheiten iſt, mit dem Sein der Prädicate oder Vollkommenheiten. Auch hat er im Mittelalter keinen großen Beifall gefunden und ſchon von einem Zeitgenoſſen des Anſelmus wurde er in einer kleinen Schrift beſtritten [1]), welche außer manchen unbedeutenden Zweifeln auch den Hauptpunkt des Beweiſes richtig angreift [2]). Die überzeugende Kraft aber, welche er für den Anſelm hatte, gründet ſich unſtreitig auf etwas anderes, als auf jene Verwechsölung. Anſelm bemerkt ſelbſt, daß jedes Andere als nicht ſeiend gedacht werden könne, nur Gott nicht, und zieht dieſen Satz aus ſeinem ontologiſchen Beweiſe. Er hat ihm aber auch an ſich ſeine Gültigkeit. Denn Gott iſt die höchſte Wahrheit, die Wahrheit ſchlechthin, das höchſte Sein, das höchſte Gute ſeinem Begriffe nach und davon iſt Anſelmus von Anfang an überzeugt, daß alles dies von keinem vernünftigen Menſchen geleugnet werden könne. Die höchſte Wahrheit kann keinen Anfang und kein Ende haben, weil ſie immer nur aus einem Wahren ſein und in ein Wahres übergehn könnte, welches ohne die Wahrheit nicht wahr ſein würde; ebenſo kann auch das höchſte Sein nicht aus einem andern ſein, und das höchſte Gute iſt nichts anderes als das höchſte Sein [1]. Hiernach iſt Gott überhaupt die abſolute Wahrheit, das abſolute Gute, das abſolute Sein alles in einem, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß das abſolute Sein nicht geleugnet werden kann. Nur das, was nicht im abſoluten Sinne iſt, kann als nicht ſeiend gedacht werden [2]. Dies und nichts anderes will der ontologiſche Beweis des Anſelmus ausdrücken; er will die Nothwendigkeit ein abſolutes Sein anzunehmen geltend machen. Indem er dabei ein Sein im Verſtande und ein Sein in der Sache unterſcheidet, ſetzt er voraus, daß beide den höhern Begriff des Seins überhaupt oder des abſoluten Seins vorausſetzen, durch welche ein jedes Sein ſein Sein hat und welchem das Sein abzuſprechen nichts anderes heißen würde, als das Sein überhaupt leugnen [3]. Man wird ſich daher zwar geſtehn müſſen, daß Anſelmus, indem er ſeinen ontologiſchen Beweis aufſtellte, über die Natur des Beweiſes überhaupt keine klare Rechenſchaft ſich gegeben hat; aber der Gedanke, welcher ihm dabei vorſchwebte, wird demungeachtet ſeine Wahrheit behaupten. Er verlangt nichts weiter als die abſolute Wahrheit als Vorausſetzung aller Wiſſenſchaft und iſt in Voraus davon überzeugt, daß dieſe Wahrheit von Gott nicht unterſchieden ſein kann.

---

[1] Liber pro insipiente. Der Verf., welcher ſich nicht nannte, wie aus der Gegenſchrift des Anſelmus liber apologeticus pro insipiente erhellt, wird in Mss. Gaunilo genannt. Nach E. Martene's ungedruckter Geſchichte der Abtei Marmoutiers bei Tours war er Mönch in dieſem Kloſter. Es findet ſich daſelbſt noch mehr über ſeine Perſönlichkeit, S. Ravaisson rapport au ministre de l'instruction publ. (Par. 1841.) p. 15; 410.

[2] Pro insip. 5. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum.

---

[1] Monol. 6; 18; de verit. 1; prosl. 22.

[2] Prosl. 22. Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, — — id non est proprie et absolute.

[3] Monol. 3. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est, quicquid est bonum vel magnum et omnino quicquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium, quae sunt.

Dieſer Gedanke hat aber beim Anſelmus noch keinesweges eine ſichere wiſſenſchaftliche Stellung gewonnen. Man ſieht es an den Überlegungen, welche er über ihn anſtellt. Er erinnert daran, daß aus nichts nichts werden könne, und fordert deswegen einen Grund alles Seins. Dann ſucht er den Zweifel zu beſeitigen, ob dieſer Grund nicht in einer Vielheit der Dinge gefunden werden könne. Vieles Einzelne, behauptet er dagegen, könne nur ſein entweder durch eins oder ein jedes Einzelne durch ſich oder alle Einzelne gegenſeitig durch einander; das Erſtere aber würde nur das behaupten, was er ſelbſt in ſeinem Sinn trägt; die beiden andern Fälle werden von ihm als unmöglich angeſehn. Denn wenn jedes Einzelne durch ſich ſein ſollte, ſo würde allen einzelnen Dingen eine Kraft beiwohnen durch ſich zu ſein, und dieſe allgemeine Kraft oder Natur würde es ſein, durch welche die einzelnen Dinge wären; ſie würden alſo nicht durch ſich ſein. Sollten aber alle Einzelne gegenſeitig durch einander ſein, ſo würde ein Ding durch daſſelbe ſein, welchem es das Sein gäbe, und dies wird für etwas durchaus Widerſinniges angeſehn; ſelbſt Beſtimmungen, welche nur Verhältniſſe ausdrücken, wären nicht ſo wechſelſeitig durch einander, weil ſie nur an Dingen vorkämen, durch welche ſie wären [1]. Dieſe Beweisführung dringt in ihrem dritten Gliede wieder nur darauf, daß allen Relationen ein Abſolutes zum Grunde liegen müſſe; das zweite Glied aber ſetzt voraus, daß alles Beſondere durch ein Allgemeines begründet ſei.

---

[1] Monol. 3.

Es iſt dieſer letzte Punkt in der That, welcher der Denkweiſe des Anſelmus ihre Haltung giebt. Er fordert eine allgemeine Wahrheit, welche alles Sein, alle Vollkommenheit in ſich ſchließe. Dieſe Wahrheit iſt ihm Gott. Dieſe Forderung ſteht mit ſeinem Realismus in Zuſammenhang. Er ſchließt ſich in demſelben der Platoniſchen Lehre an, daß jede beſondere Wahrheit und jeder beſondere Begriff nur dadurch Wahrheit und dieſer beſondere Begriff iſt, daß er an der allgemeinen Wahrheit und dem allgemeinen Begriffe Theil hat [1]). Hieran ſchließt ſich aber auch der Gedanke an, daß die allgemeine Wahrheit in eine Mannigfaltigkeit der Dinge ſich entfalte, welche alle wahr ſind, ſofern ſie die Richtigkeit bewahren, welche ihnen in der abſoluten Wahrheit geſetzt iſt, und daß wir Menſchen ebenfalls an dieſer Theil haben, ſofern wir in unſerm Willen, in unſerm Denken, Reden und Handeln das vollziehen, was wir ſollen [2]). Man wird daher nicht ſagen können, daß die Allgemeinheit Gottes das Beſondere ausſchlöſſe und ohne ihre Bethätigung im Leben der Dinge wäre. Vielmehr Gott iſt die Urſache, das Princip aller Dinge, in und aus ihm iſt alles, wie er auch in allem iſt [1]), nicht im Raume oder in der Zeit, ſondern mit dem Raume und mit der Zeit, wahrhaft unendlich, ſo daß er überall ganz iſt [2]). Ausdrücklich ſetzt daher auch Anſelmus feſt, daß Gott weder allgemeine noch individuelle Subſtanz ſei, weil er weder in mehrere Subſtanzen ſich theile, noch mit einer andern Subſtanz etwas gemein habe, wiewohl er als untheilbares Weſen auch Individuum, und inſofern man das Weſen auch Subſtanz zu nennen pflege, auch Subſtanz genannt werden könne [3]). Von allen übrigen Wahrheiten iſt ſeine Wahrheit dadurch unterſchieden, daß ſie nicht Richtigkeit iſt, weil ſie vollbringt, was ſie ſoll; denn ihre Richtigkeit iſt unabhängig von jeder höhern Regel; ſie iſt ſelbſt die Regel für jede andere Wahrheit [4]).

---

[1]) De verit. 2. Nihil est verum, nisi participando veritatem. Man muß ſich übrigens hüten den Begriff des Realismus, wie er im Mittelalter ſich ausgebildet hat, darauf zu beſchränken, daß er die Wahrheit des allgemeinſten Begriffes, Gottes, behaupte. Dieſe Wahrheit geben auch die Nominaliſten zu. Wir haben ſchon bemerkt, daß der Streit die Mittelbegriffe betraf.

[2]) Ib. 2 sqq.; 13.

Wir ſehen, wie Anſelm durch dieſe ſeine Anſicht vom Begriffe Gottes dazu geführt wird vor allen Dingen feſtzuhalten, daß Gott nicht verglichen werden kann mit irgend einem Andern; der allgemeinſte Begriff hat ſeines Gleichen nicht; er kann in der Weiſe anderer Begriffe gar nicht gedacht werden. Wenn daher Anſelm auch in der gewöhnlichen Weiſe, ausgehend von dem Gedanken, daß Gott das vollkommene Weſen ſei, vielerlei Vollkommenheiten herzählt, welche als Eigenſchaften Gottes gedacht zu werden pflegen, ſo lenkt er doch alsbald wieder ein und verlangt, wir ſollten ſie nicht als Eigenſchaften Gottes denken, weil Eigenſchaften nur dem zu-

---

1) Monol. 14.
2) Ib. 20; 21; prosl. 13.
3) Monol. 27.
4) De verit. 10.

kommen, was an denſelben Theil hat, wärend Gott an nichts, alles an ihm Theil habe. Von andern Dingen drücken Prädicate, wie weiſe oder gerecht, ihre Art oder Qualität aus, Gott aber hat keine Art, keine Qualität, ſo wie auch keine Quantität; von ihm gebraucht drücken ſolche Prädicate nur aus, was er iſt [1]. Dieſe Lehrweiſe beruht auf dem Beſtreben des Platonismus den Begriff rein ohne anderes Subject zu faſſen. Gott iſt die Weisheit ſelbſt, nicht ein Ding, welchem die Weisheit als einem von ihr verſchiedenen Subjecte beigelegt würde. Auch ſind die Prädicate, welche von Gott gebraucht werden, nicht Ausdrücke, welche eine Vielheit in Gott bezeichneten, ſondern ſie alle bezeichnen eins und dasſelbe; was in den Geſchöpfen geſondert iſt, das iſt in ihm einfach, weil eine jede Zuſammenſetzung eine Unvollkommenheit iſt [2]. Damit hängt denn auch zuſammen, daß Gott keine Veränderung und keine Accidenzen zukommen ſollen; denn als ewiger Begriff iſt er unveränderlich [3]. Deswegen paßt auch nur der Ausdruck Weſen auf ihn, weil das Weſen durch den Begriff ausgedrückt wird; Subſtanz wird er nur uneigentlich genannt, denn eine Subſtanz kann nicht ohne Qualität, ohne Unterſchied und ohne Accidenzen gedacht werden [4].

Eine etwas andere Richtung nehmen aber die Gedanken Anſelm's, indem er die Vollkommenheiten, welche wir an den Geſchöpfen finden, auf Gott zu übertragen beginnt. Es macht ſich hier der Grundſatz geltend, daß wir Gott in ſeinen Geſchöpfen zu erkennen vermögen. Weil er keine Eigenſchaft, keine unterſcheidende Eigenthümlichkeit hat, werden wir ihn an ſich, in ſeinem eigenen Begriffe nicht denken können; daher müſſen wir den Weg einſchlagen ihn in ſeinen Werken zu erkennen. Aber nur das Würdigſte, was wir an den Geſchöpfen bemerken, ſollen wir auf Gott übertragen. Hierbei kommt nun der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt in Betracht. Auch in der Behandlung desſelben folgt er dem Auguſtinus. Weil der Geiſt eine größere Würde hat, als der Körper, ſollen wir Gott nur als Geiſt verehren [1]. Hier iſt nun das Abſehen nur darauf gerichtet, der Erkenntniß Gottes uns zu nähern, ſo weit es möglich iſt, indem wir uns der Erkenntniß deſſen befleißigen, was am meiſten der Ähnlichkeit mit Gott ſich annähert [2]. Dies iſt der vernünftige Geiſt, in welchem wir das Bild Gottes finden.

---

[1] Monol. 16. Quicquid igitur eorum de illa dicatur, non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Ib. 17. Dies iſt der Unterſchied zwiſchen Qualität und Quidität bei den Scholaſtikern.

[2] Ib. 17.

[3] Ib. 25.

[4] Ib. 26.

Hieran ſchließt Anſelm ſogleich die Trinitätslehre an, indem er nach der Weiſe des Auguſtinus den Vater mit dem Gedächtniß, den Sohn mit dem Verſtande, den heiligen Geiſt mit dem Willen oder der Liebe vergleicht [3]. Es beruht ihm daher dieſe Lehre auch nur auf dem Beſtreben Gott annäherungsweiſe durch ſeine Geſchöpfe zu

---

1) Ib. 27.

2) Ib. 66. Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

3) Ib. 67; prosl. 23.

erkennen. Aber überdies hebt er auch die Vergleichung, auf welcher ſie ihm beruht, ſogleich wieder auf, indem er eingeſteht, daß jede der drei Perſonen, wenn wir ſie ſo nennen dürfen, durch ſich ſelbſt Gedächtniß, Verſtand und Liebe iſt, damit ſie nicht etwa als bedürftig erſcheine 1). Doch er betrachtet überhaupt dieſe Lehre als ein Geheimniß, welches wir anzuerkennen hätten ohne es erklären zu können 2).

Ein etwas tieferes Eingehn auf die Trinitätslehre finden wir bei ihm nur in ſeinen Unterſuchungen über den Sohn Gottes, weil dieſer Begriff mit den Lehren von der Schöpfung und Erlöſung zuſammenhängt. Die Schöpfung betrachtet Anſelm als etwas, was im Weſen Gottes nothwendig liegt. Daher ſind ihm die geſchaffenen Dinge in Beziehung auf Gott ewig; ſie ſind in ſeinem Verſtande, welcher das Urbild aller Dinge iſt 3). So wie im Künſtler die Vorbilder ſeiner Werke ſind, welche er hervorbringen will, ſo ſind in Gott alle ſeine Werke in einem Urbilde vereinigt; das nennen wir das ſchöpferiſche Wort Gottes, ſeinen Verſtand oder ſeinen Sohn 4). Bei uns jedoch iſt dies anders als bei Gott. Denn unſere wahren Gedanken ſind nur die Abbilder der Sachen; Gottes Gedanken dagegen ſind die Wahrheit der Dinge und haben ein höheres Sein als die Dinge ſelbſt 5). Da-

---

1) Monol. 60.

2) Ib. 63.

3) Ib. 9. Gott erkennt ſich nothwendiger Weiſe ewig, und ſeine Erkenntniß, ſein Wort und ſein Schaffen ſind eins. Ib. 31 sqq.

4) Ib. 10 sqq.; 29.

5) Ib. 36.

her iſt das Sein der geſchaffenen Dinge zugleich mit dem Denken Gottes, und das Wort, in welchem er ſich ausſpricht, iſt zugleich das Wort, in welchem er die Dinge ſchafft[1]. Hierin liegt der Realismus des Anſelmus. Die allgemeinen Geſetze Gottes, nach welchen alles wird, haben ihre Wahrheit vor dem Daſein der Dinge in Gott[2].

Dabei hält er die Lehre von der Schöpfung aus nichts feſt. Sehr richtig ſtützt er ſich dabei nach alter Weiſe darauf, daß die Welt weder aus einer von Gott verſchiedenen und ihr eigenen, noch aus einer Gott eigenen Materie gemacht ſein könne. Denn wäre das erſtere der Fall, ſo würde ſie gewiſſermaßen aus ſich und nicht völlig von Gott, der höchſten Urſache ſein. Wäre aber das zweite der Fall, ſo würde Gott veränderlich ſein, und zwar in das Schlechtere, weil das, was aus ſeiner Materie gemacht werden, doch nur ſchlechter ſein könnte als er[3]. Daß nun aber die Welt aus keiner Materie gemacht worden, iſt dem Anſelmus das Weſentliche in der Lehre von der Schöpfung aus nichts. Dabei verhehlt er ſich nicht, daß dieſe Formel falſch verſtanden werden könnte, als würde dadurch behauptet, vor der Schöpfung der Welt wäre das Nichts geweſen, welches nicht ſein kann, als wenn es ſein könnte. Vielmehr ſoll ſie nur ausdrücken, daß nichts vor der ewigen ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes und daß dieſe der erſte Grund alles Daſeins ſei [1]). Anſelm ſucht dieſer verneinenden Formel, in ähnlicher Weiſe wie Johannes Scotus und doch abweichend von ihm, ſogar einen bejahenden Sinn abzugewinnen. Sie ſolle keinesweges dem Satze: aus nichts wird nichts, widerſprechen, ſondern lehren, daß die Geſchöpfe geworden wären aus dem ſchöpferiſchen Urbilde der Welt in Gott, welches in Beziehung auf die Geſchöpfe noch nichts war, obgleich es in Beziehung auf den Schöpfer war [2]).

---

[1] Monol. 33; 34. Cum se ipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quicquid factum est uno eodemque verbo.

[2] Es iſt ein Irrthum, wenn Gieſeler Kirchengeſch. II, 2 S. 388 meint, Anſelm ſcheine ſich von den universalibus ante rem zu den universalibus in re gewandt zu haben. Er iſt in dieſen, wie in andern Punkten, ganz dem Platonismus ergeben, wie er ihn beim Auguſtin gefunden hatte.

[3] Monol. 7.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß aus der Art, wie Anſelmus die weltlichen Dinge von Gott unterſcheidet, nur eine ſehr unbeſtimmte Faſſung für die Selbſtändigkeit der Geſchöpfe ſich ergiebt. Die vorherſchend abſtracte Weiſe, in welcher er den Begriff Gottes wenigſtens von philoſophiſcher Seite faßt, möge er das allgemeine Sein oder den allgemeinſten weiter nicht beſtimmbaren Begriff in ihm finden, und die eben ſo abſtracte Weiſe den Unterſchied der Geſchöpfe vom Schöpfer nur darin zu ſetzen, daß jene aus dem Nichts, dieſer aus ſeinem eigenen Weſen iſt, konnten eben nur dahin führen, daß dieſer Unterſchied faſt wieder in das Nichts ſich auflöſte. Nur durch die unbeſtimmte Platoniſche Unterſcheidung zwiſchen der Wahrheit und dem, was an der Wahrheit Theil hat, wird den Dingen der Welt ein Theilhaben an der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit ſelbſt gerettet [3]). Daher ſchreiben ſich viele Äußerungen des Anſelmus, welchen man einen Zweifel an dem Für-ſich-beſtehen der Dinge unterſchieben könnte. Die rechte Wahrheit kommt keinem Dinge zu, außer ſofern ſie in der Wahrheit Gottes iſt [1]). Gott iſt gewiſſermaßen allein; das Weſen ſeines Wortes iſt ſo über allem, daß es gewiſſermaßen einzig und allein iſt. Die Geſchöpfe haben kein einfaches und abſolutes Weſen, ſondern kaum eine Nachahmung dieſes wahren Weſens kommt ihnen zu; mit ihm verglichen ſind ſie gewiſſermaßen nicht; kaum kann man ihnen ein Sein zuſchreiben [2]).

---

[1]) Ib. 19.

[2]) Ib. 8; 9.

[3]) De verit. 2.

Wenn jedoch dieſe Formeln eine faſt pantheiſtiſche Wendung nehmen, ſo muß man, um ihnen nicht eine zu ausgedehnte Wirkung auf die Beurtheilung des Anſelmus einzuräumen, daran ſich erinnern, daß er nicht davon abläßt, die göttliche Vollkommenheit nach dem Bilde der weltlichen Dinge zu beſtimmen, welches die Wahrheit des Weltlichen, in wie beſchränkter Weiſe es ſein möge, doch als unbeſtritten vorausſetzt. Dieſe Wahrheit wird nun aber beſonders im Geiſtigen geſucht und ihre Selbſtändigkeit dadurch feſtgehalten, daß die Freiheit der vernünftigen Weſen als eine Vorausſetzung gilt. Die Freiheit beſteht dem Anſelmus im Wollen des Guten, denn das Vermögen zu ſündigen gehört nicht zur Freiheit, weil ſonſt weder Gott, noch die guten Engel frei ſein würden; vielmehr beſchränkt das Vermögen zu ſündigen nur die Freiheit [1]). Die Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe zum Guten wird aber ſo feſt gehalten, daß auch die Allmacht Gottes ihr keinen Abbruch thun kann. Denn wenn dieſe auch ſo weit gefaßt wird, daß ſie ſogar die Subſtanz der von ihr geſchaffenen Dinge aufheben könnte, ſo iſt ſie doch keinesweges darin zu ſuchen, daß ſie alles kann; denn manches zu können iſt vielmehr eine Ohnmacht; nur das zu können iſt Macht, was ſein ſoll [2]). Aber Gott kann nicht wollen, was nicht ſein ſoll; daher kann er auch nicht wollen, daß unſer Wille nicht gut ſei oder das Rechte nicht des Rechten wegen wolle [3]). Die Freiheit des Willens wird nun hiernach als das Vermögen erklärt die Richtigkeit des Willens wegen der Richtigkeit ſelbſt zu bewahren [4]). Hiernach hat aber die Freiheit der Geſchöpfe auch nur Macht über den Willen, nicht über die Handlung. Zu dieſer wird noch manches andere verlangt, nemlich die Gegenwart eines Gegenſtandes für die Handlung, die Mittel, durch welche die Handlung hindurchgeht, und die Abweſenheit aller Hinderniſſe [5]), Dinge, welche alle von Gott abhängen. Der Richtung ſeiner Lehre gemäß hebt nun Anſelmus auf das Stärkſte hervor, daß die Freiheit unſeres Willens doch keinesweges uns irgend etwas zueigne, was ohne Gottes Willen uns zufiele. Unſere Freiheit im Guten beſteht nur darin, daß wir die von Gott verliehene Richtigkeit des Willens bewahren; die Geſchöpfe konnten nichts haben, was ſie nicht empfingen [1]. Ohne Gottes Willen kann auch nicht das Geringſte geſchehen. Alles iſt, wie es ſein ſoll; ſogar das Böſe ſoll ſein; es ergiebt ſich in den Wegen der Natur, nach den Geſetzen Gottes, wenn es auch von dem Thuenden nicht gewollt werden ſoll [2]. Aber von der andern Seite ſoll dadurch die Freiheit der Geſchöpfe keinen Schaden leiden. Selbſt in der Knechtſchaft unter der Sünde ſoll uns wenigſtens das Vermögen der Freiheit nicht verloren gehn, wenn auch die wirkliche Ausübung der Freiheit mit ihr nicht beſtehen kann. Denn wer die Richtigkeit des Willens durch das Böſe verloren hat, kann ſie natürlich auch nicht bewahren; aber das verhindert ihn nicht das Vermögen zu haben die Richtigkeit des Willens zu bewahren um der Richtigkeit ſelbſt willen, nur die Möglichkeit dies Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen fehlt ihm [3]. Es fehle dabei gleichſam nur der Gegenſtand ſeines Handelns. Dieſe Formel zeigt wohl am ſtärkſten, wie vergeblich Anſelmus, um die Freiheit der Geſchöpfe mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen, ſich abmüht den Willen von ſeinen Hervorbrin-

---

[1]) Ib. 13.

[2]) Monol. 19; 28. Videtur ergo consequi ex praecedentibus, quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari modo est, quadam ratione solus sit, alia vero, quaecunque videntur esse, huic collata, non sint. Ib. 31. Sic existendi veritas intelligitur in verbo, cujus essentia sic summa est, ut quodammodo illa sola sit. — — in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem.

---

[1] De lib. arb. 1.

[2] Prosl. 7.

[3] De lib. arb. 8.

[4] Ib. 3; 13.

[5] Ib. 3.

---

1) L. l. Nihil habuerunt, quod non acceperunt.

2) De verit. 8.

3) De lib. arb. 4. Quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua illam tenere possumus.

gungen, von dem Gegenſtande ſeiner Thätigkeit und ſeiner äußern Erſcheinung abzulöſen 1).

Nicht weniger Irrungen bereitet ihm natürlich bei dieſen Unterſuchungen das Böſe. Wenn Anſelmus die Freiheit der Geſchöpfe in Beziehung auf das äußere Wirken zu eng faßte, ſo ſcheint er dagegen auch die Allmacht Gottes zu ſehr zu beſchränken, indem er ihr keinen Antheil an den innern Entwicklungen der Seele, in welchen das Böſe ſich vollzieht, zugeſtehen will; denn in Beziehung auf den Willen des Thuenden ſoll es nicht ſein oder iſt gegen den Willen Gottes. Aber er muß eben deswegen auch einlenken. Weil es gegen den Willen Gottes ſein würde, ſo iſt es nicht; nur etwas Verneinendes, einen Mangel des Willens, nicht einen Willen kann man es nennen 2). Wird er mit dieſen Sätzen ausreichen? So wie er das Böſe genauer betrachtet, gewinnt er ihm doch eine bejahende Seite ab. Es beſteht nicht allein darin, daß wir nicht wollen, was wir ſollen, ſondern daß wir auch wollen, was wir nicht ſollen. Den Grund des Böſen findet er in dem Willen ſchon jetzt Gott zu gleichen, welches nach dem Willen Gottes erſt in der Ordnung der Zeiten erreicht werden ſolle. Der Fall des Teufels beſteht darin, daß er einen eigenen Willen haben wollte 3). Alles dies ſetzt unſtreitig etwas mehr als eine Unterlaſſungsſünde voraus, welche allein und zwar

---

1) Ähnlich ſind die Unterſuchungen Anſelm's über Vorherwiſſen Gottes und Freiheit, welche nichts Bemerkenswerthes darbieten.

2) De casu diab. 9; 16.

3) Ib. 4.

ohne alle äußere Folgen die allgemeinen Grundſätze des Anſelmus anerkennen möchten.

Übrigens wie entſchiedener Ernſt es ihm mit der bejahenden Natur des Böſen iſt, das ſieht man vornehmlich aus ſeiner Lehre von der Verdammung und von der Erlöſung, welche nicht weniger zeigt, daß er die Selbſtändigkeit der Geſchöpfe ſeinen allgemeinen Grundſätzen in keiner Weiſe opfern will. Er hält daher die Unſterblichkeit der Seele feſt, welche ihm weſentlich darauf beruht, daß die Seele beſtimmt iſt das höchſte Gut ohne Ende zu lieben, wenn ſie in der Ordnung der Dinge nach ihm ſtrebt [1]), aber auch ewige Strafe zu leiden, wenn ſie der Ordnung der Dinge ſich entziehen will; denn eine ſolche Schuld kann dadurch nicht gebüßt werden, daß die Seele vernichtet, d. h. in den Zuſtand der Unſchuld wieder zurückverſetzt wird, in welchem ſie war, ehe ſie war [2]). Hierbei tritt nun aber die Frage ein, wie der Menſch, obſchon vom Guten abgefallen, doch des Guten wieder theilhaftig werden kann durch die Erlöſung. Dieſe Frage bietet Schwierigkeiten, welche an verſchiedenen Fäden ſeines Syſtems hängen.

Zunächſt tritt hierbei ſein Realismus ein, welcher die Lehre von der Erbſünde begründet. Denn das Verderben der erſten Menſchen, welche die ganze Menſchheit in ſich darſtellten, hat ſich auch auf die ganze Menſchheit erſtrecken müſſen [3]). Deswegen ſind alle Menſchen der Erlöſung bedürftig, und dieſe kann daher auch nur als ein allgemeines Werk vollzogen werden für die ganze Menſchheit. Wie ſehr dies mit ſeinem Realismus zuſammenhängt, erſieht man beſonders daraus, daß ein Grund, weswegen die gefallenen Engel nicht erlöſt werden können, darin geſucht wird, daß die Engel keine Art bilden [1]). Zugleich aber ſieht man hieraus, daß dieſer Realismus des Anſelmus doch auch Ausnahmen geſtattet; er umfaßt nicht die ganze Schöpfung, ſondern nur die irdiſchen Dinge. Und bei der Weiſe, wie nun die Erlöſung gefaßt wird, tritt doch auch eine Beſchränkung dieſes Realismus für die irdiſchen Dinge ein. Denn zwar ſoll die Menſchheit, ſo wie ſie als Geſammtheit durch einen Sünder gefallen iſt, ſo auch als Geſammtheit durch einen ſündloſen Menſchen erlöſt werden, aber in Wahrheit wird doch dies wieder zurückgenommen, indem nur die Menſchen wirklich der Erlöſung theilhaftig werden ſollten, von welchen Gott vorherwußte, daß ſie ſeine Gnade annehmen würden [2]).

---

[1]) Monol. 69.

[2]) Ib. 71.

[3]) De conc. virg. et orig. pecc. 1; 2; 10.

Eine noch größere Schwierigkeit für dieſe Lehre findet Anſelmus in ſeinem Begriff von der Gerechtigkeit des Menſchen. Denn da dieſe nur darin beſtehn ſoll, daß er ſeine von Gott erhaltene Richtigkeit bewahrt, ſo iſt es auch ſeiner Freiheit unmöglich die Gerechtigkeit, welche er durch die Sünde verloren hat, ſich wiederzugewinnen. Es bleibt daher nichts übrig, als daß Gott ſie ihm wiedergebe, welches Anſelm mit Recht für ein größeres Wunder hält als die Erweckung eines Todten zum natürlichen Le-

---

1) Cur deus homo II, 21.
2) Ib. II, 6.

ben; denn der Sünder, welcher verdiene, daß er die verlorene Richtigkeit auf immer entbehre, werde dadurch zu geiſtigem Leben wiedererweckt [1]. Ein ſolches Wunder wird nun allerdings gefordert, weil die Zwecke Gottes mit der Menſchheit nicht vereitelt werden dürften [2]; aber es wird auch zugleich nachgelaſſen, daß es kein ſo großes Wunder ſei, als es zuerſt ſcheinen ſollte. Denn wir erfahren ja hier, daß die Zwecke Gottes, die Ordnung, welche er der Welt beſtimmt hat, nicht wahrhaft durch die Sünde geſtört werden können. Wie ſtraff daher auch Anſelm den Begriff der Sünde zu ſpannen ſucht, indem er ſie als eine Verletzung der Ordnung und der Ehre Gottes beſchreibt, ſo iſt er doch genöthigt nachzugeben, daß dieſe Verletzung nur ſo weit gehe, als es die menſchliche Macht geſtatte, welche Gott überall untergeordnet ſei und deswegen die Macht und Würde Gottes in keiner Weiſe entſtellen oder verletzen könne, vielmehr ſcheine ein jeder nur Gott zu ehren oder zu entehren, wenn er ſeinen Willen ihm unterwerfe oder entziehe [3].

Alſo auch hier geht Anſelmus wieder auf die allgemeine Richtung ſeiner Lehre zurück, welche unbedingt durchgeführt die Wahrheit aller Dinge in die Wahrheit Gottes auflöſen würde. Die Genugthuungslehre, welche ausgebildet zu haben ihm als beſonderes Verdienſt angerechnet worden iſt, bewegt ſich in der That in derſelben Richtung und macht es recht deutlich, wie von ihr ſeine Lehre in ihrem tiefſten Grunde beherſcht wird. Denn von der Thätigkeit des Menſchen, wie er der Erlöſung ſich anſchließt, ſie in ſich vollzieht und das Böſe im Glauben überwindet, iſt in ihr kaum eine flüchtige Spur, alles dagegen wird auf die Wirkſamkeit Gottes zurückgeführt. Gott iſt es, welcher ſich ſelbſt die Genugthuung giebt, wenn auch in menſchlicher Geſtalt; er brachte ſich ſelbſt zu ſeiner eigenen Ehre ſich dar [1]. So erſcheint das Verſöhnungswerk nur als ein innerer Vorgang in Gott. Auch wer die Gründe einer ſolchen Auffaſſungsweiſe begreift, wird ſie doch nur als einſeitig anſehen können.

---

[1] De lib. arb. 10.

[2] Cur deus homo II, 1.

[3] Ib. I, 15. Palam est ergo, quia deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare aut exhononare, sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

Wir haben uns länger bei dieſen theologiſchen Unterſuchungen des Anſelmus aufgehalten, als ſie bei den ſchwankenden Ergebniſſen, welche ſie gewähren, zu verdienen ſcheinen. Aber es war uns von Wichtigkeit erkennen zu laſſen, wie er in dem lebhafteſten Beſtreben begriffen war das Ganze der Theologie durch ein allgemeines philoſophiſches Princip zu durchdringen, und nicht minder wie er hierbei auf Schwierigkeiten ſtieß, welche ihm aus ſeiner unbeſtimmten Auffaſſung des Begriffs der Wahrheit, aus ſeinem Platoniſchen Realismus ſtammten. Wir haben hierin nicht allein den Standpunkt des Anſelmus, ſondern ſeiner Zeit überhaupt zu erkennen. Es waren dies die Anfänge einer ſyſtematiſchen Forſchung in der Theologie, welche den Glauben zu einer zuſammenhän-

---

1) Ib. II, 6; 18 b. Filius dei ad honorem suum se ipsum sibi — — obtulit.

genden Erkenntniß erheben wollten. Ihrer Natur entſprach es ſo wie den allgemeinen Begriff des Glaubens, ſo auch den allgemeinen Begriff Gottes zunächſt zu begründen und zu entwickeln. Einer ſpätern Zeit mußte es vorbehalten bleiben tiefer in die Unterſuchungen einzudringen und die Selbſtändigkeit des Einzelnen gegen das Allgemeine, des Weltlichen gegen das Göttliche dadurch zu ſichern, daß man in den Begriff der Wiſſenſchaft tiefer eindrang.

Drittes Kapitel.

Fortſetzung der Bewegungen in der Dialektik.

In der unbeſtimmten Haltung der Lehre Anſelm's wird man hinlänglichen Grund finden, daß ſie die folgende Zeit nicht beherſchen und in ihrer Richtung fortziehen konnte. Die Elemente der damaligen Bildung, Dialektik und Griechiſche Philoſophie, Chriſtenthum und Glaubenslehre, ſtanden einander noch immer gegenüber. Noch keinesweges war man darüber einig, daß es erlaubt und nothwendig ſei jener einen Einfluß auf dieſe zu geſtatten, vielmehr mußten die Freunde der wiſſenſchaftlichen Forſchung ihr Recht hierzu gegen eine mächtige Gegenpartei erkämpfen. Daher ging auch das Geſchäft der Sammlung für die Glaubenslehre noch eine Zeit lang neben der Ausbildung der Dialektik und der Philoſophie einher, beide in der That nach einem und demſelben Ziele, dem Syſtem der Theologie ſtrebend, die eine nur vorherſchend von der Seite der Form, die andere vorherſchend von der Seite des Inhalts. Verſuche von der einen Seite die andere zu ergreifen konnten dabei auch nicht fehlen. So werden wir nach dem Anſelmus eine Reihe von Entwicklungen finden, welche ſehr verſchiedene Abſichten verfolgen. Es bildet ſich daraus eine ſehr lebhafte Bewegung in der Wiſſenſchaft dieſer Zeit; aber es hält auch ſchwer über die verſchlungenen Fäden derſelben die Überſicht feſtzuhalten. Wir glauben ihr dadurch förderlicher zu ſein, daß wir verſchiedene Gruppen der philoſophiſchen Arbeiten dieſer Zeit zuſammenſtellen, als wenn wir eine ſtreng chronologiſche Ordnung befolgten.

Wir beginnen mit den dialektiſchen Unterſuchungen, welche zu Anfange des 12. Jahrh. mit neuem Eifer betrieben wurden. Je weniger noch das theologiſche Syſtem ſich geſtalten wollte, um ſo ſtärker mußten die Fragen nach der Form der Wiſſenſchaft ſich erheben.

1. Wilhelm von Champeaux. Übertreibungen des Realismus.

In den dialektiſchen Forſchungen hatte zu Anfange des 12. Jahrh. kein Lehrer einen größern Ruhm als Wilhelm von Champeaux. Zuerſt lehrte er an der Domſchule zu Paris, dann ſtiftete er die berühmte Schule des Kloſters zu St. Victor (1108). Seine Wirkſamkeit als Lehrer beſchränkte ſich faſt ausſchließend auf die dialektiſchen Unterſuchungen [1]. Zwar ſcheint er gegen das Ende ſeines Lebens — er ſtarb als Biſchof von Chalons im J. 1121 — auch mit Theologie ſich befaßt zu haben, aber die kleinen Bruchſtücke, welche wir von ſeinen theologiſchen Schriften beſitzen, haben keinen Anſpruch auf Bedeutſamkeit [1]).

---

[1] Eine Gloſſe zu der Schrift de interpretatione wird ihm beigelegt. Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard p. CXIII.

Von ſeinen dialektiſchen Lehren zieht hauptſächlich der ſtrenge Realismus, welchen er behauptete, unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Er ſprach ihn in der Formel aus, daß jeder allgemeine Begriff als ganzes Ding in jedem Individuum, welches von ihm befaßt werde, weſentlich ſei, ſo daß ihrem Weſen nach unter den Individuen derſelben Art kein Unterſchied ſtattfinde, ſondern ihre Verſchiedenheit nur auf der Menge ihrer Accidenzen beruhe [2]). Wir werden über dieſen Satz uns nicht wundern; ſchon beim Johannes Scotus haben wir die erſte Hälfte desſelben, die Behauptung, daß in jedem niedern Begriff der ganze höhere Begriff enthalten ſei, ausgeſprochen gefunden [3]), in der Lehre Gerbert's, daß dem einzelnen vernünftigen Weſen nur durch ſeine Verbindung mit dem Körper ſeine veränderlichen Accidenzen zukommen [4]), kann man auch die zweite Hälfte verborgen finden, nur daß

---

[1]) Man beſitzt außerdem zu Paris noch ein Manuſcript ſeiner Sentenzen, welches aber nach Couſin ib. p. CXII; 623 sq. auch nur fragmentariſch gehalten und mit den ſpätern Sentenzen des Lombarden nicht zu vergleichen iſt.

[2]) Abael. ep. 1, 2. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

[3]) S. oben S. 263 Anm. 1.

[4]) S. oben S. 306.

Wilhelm von Champeaux einen verneinenden Zuſatz machte, indem er den Individuen jeden weſentlichen Unterſchied abſprach. Dies mochte aus der Lehre der Dialektik ſtammen, daß die Individuen nur der Zahl nach von einander unterſchieden wären, und ſcheint allerdings auf eine Übertreibung des Realismus zu deuten, welche im Streite desſelben gegen den Nominalismus ihm entſtanden ſein mochte. So wie dieſer in den Individuen allein alle Subſtanzen und alles wahrhafte Weſen finden wollte, ſo wollte nun jener den Individuen nichts Weſentliches zugeſtehn, was nicht in den allgemeinen Begriffen läge.

Daß Wilhelm von Champeaux durch ſeine Formel den Individuen die Subſtantialität hätte abſprechen wollen, kann man nicht behaupten [1]); vielmehr ſehen wir daß er die Bedeutung der Accidenzen, durch welche er die Individuen von einander unterſcheiden wollte, in ſehr weitem Sinn nahm, ſo daß er alle Artunterſchiede in Beziehung auf ihre Gattung darunter befaßte, und daß er dennoch den Arten Subſtantialität zuſchrieb [2]). Auch ſcheint

---

1) Es haben dieſe Behauptung aufgeſtellt Bayle dict. hist. art. Abélard not. c; Rousselot études sur la phil. dans le moyen-âge I, 8. Wilhelm gebrauchte den Ausdruck Subſtanz gar nicht und wird die damals ſehr geläufige Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Eſſenz nicht übergangen haben.

2) Abael. lib. div. et def. p. 455 Cous. Volebat enim, memini, tantam abusionem in vocibus fieri, ut, cum nomen differentiae in divisione generis pro specie poneretur, non sumptum esset a differentia, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquin subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generi per accidens inesse volebat. Bei substantivum iſt daran zu denken, daß es nach Platoniſcher Lehre die Subſtanz bezeichnet.

er in einer Beweisführung gegen den Satz des Roſcelin, daß Subſtanzen nicht getheilt werden könnten, wenigſtens beiſpielsweiſe die Subſtantialität des Sokrates vorauszuſetzen [1]. Daher dürfte es vielleicht nur eine Folge ſeiner ſchwerfälligen Dialektik, welche aus manchen Zügen ſeiner Beweiſe ſich erkennen läßt, geweſen ſein, daß er den weſentlichen Unterſchied der Individuen leugnete. Wie dem aber auch ſei, durch uns unbekannte Gründe, welche ihm Abälard entgegenſetzte, fand er ſich bewogen ſeine Formel zu ändern und nur zu behaupten, dieſelbe Sache, d. h. dieſelbe Art oder Gattung wohne den Individuen in individueller Weiſe bei [2]. Durch die neue Formel iſt jedoch nicht viel gebeſſert; es verſteht ſich von ſelbſt, daß Individuen nur nach der Weiſe von Individuen etwas beiwohnen können. Wenn der Sieg, deſſen ſich Abälard rühmt, etwas zu bedeuten haben ſollte, ſo würde Wilhelm von Champeaux auch den negativen Zuſatz haben zurücknehmen müſſen, daß unter den Individuen keine Verſchiedenheit des Weſens ſtattfinde. Ob dies geſchehen ſei, wird nicht berichtet. Nach dem Gewichte, welches Abälard auf ſeinen Erfolg legt, ſollte man es freilich glauben.

---

1) De generibus et spec. ap. Cous. l. l. p. 507 sqq.

2) Abael. ep. l. l. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret. Eine Variante indifferenter für indiv. hat Couſin neuerdings vertheidigt und indifferenter richtiger als ſeine Vorgänger nach den von ihm aufgefundenen logiſchen Schriften erklärt. Seine Beweiſe ſind jedoch nicht ausreichend, wie ſchon Rousselot l. l. p. 273 sqq. gezeigt hat. Die Lehre von der indifferentia ſcheint dem Walter von Mortagne anzugehören.

Die Lehre des Wilhelm von Champeaux zeigt uns, welchen Misverſtändniſſen der Realismus ausgeſetzt war, ſo lange er nicht wiſſenſchaftlicher entwickelt worden. Wir finden es daher auch nicht unwahrſcheinlich, daß Behauptungen vorgekommen ſein ſollten, wie ſie den Realiſten von ihren Gegnern vorgeworfen werden. Man wirft ihnen vor, ſie hätten angenommen, daß, wenn auch die Vernunft in keinem einzelnen Dinge ſein ſollte, ſie doch in der Natur nicht aufhören würde zu ſein [1]. Sollte man dabei auch nur im Sinn gehabt haben, daß die Vernunft in Gott vor allen beſondern Dingen im Allgemeinen vorhanden ſei, ſo enthielt doch dieſer Gedanke noch viel Bedenkliches in ſich, eine Übertragung des zeitlichen Verhältniſſes und der logiſchen Allgemeinheit auf Gott, eine Trennung des Allgemeinen vom Beſondern. Aber es ſcheint Realiſten gegeben zu haben, welche noch weiter gingen. Aus der Lehre, daß die Begriffe und die wahren Weſenheiten der Dinge in Gottes Verſtande vorgebildet wären und gegenſtändliche Wahrheit hätten, ſoll auch die Lehre hervorgegangen ſein, daß dieſelben in ihrer Wahrheit Gott gleich ewig wären und daß ihre Erſcheinung in der Wirklichkeit der Welt nur darin beſtände, daß die verſchiedenen Begriffe und Dinge mit einander in der Einheit der Individuen und ihrer Accidenzen zuſammenträfen. Sogar die Ewigkeit des Geiſtes und des Körpers, beider in ihren wahren Begriffen oder Ideen, ſoll man daraus geſchloſſen haben und nur ihre Verbindung zum menſchlichen Weſen ſoll als Ergebniß der

---

[1] De gen. et spec. p. 517. Nam secundum eos, etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura permaneret.

Schöpfung angeſehn worden ſein [1]. Wir ſehen alles dies konnte leicht aus einem Platonismus, wie ihn die Lehre des Johannes Scotus enthielt, gezogen werden. Wenn wir daher auch keiner der bedeutendern Perſönlichkeiten, welche wir in der Geſchichte des Realismus dieſer Zeiten nahmhaft gemacht finden, dergleichen zuſchreiben können, ſo zweifeln wir doch nicht, daß ähnliche Irrthümer vorgekommen ſein mögen.

2. Nominalismus und Conceptualismus. Joſcelin von Soiſſons.

Es war daher auch kein leerer Streit nur um Worte oder um eine inhaltloſe Form der Gedanken, wenn dagegen der Nominalismus in einem lebhaften Streite ſich erhob oder Vermittlungsverſuche eine gemäßigtere Anſicht geltend zu machen ſuchten. Wir haben über dieſe Dinge nur ſehr lückenhafte Überlieferungen. Sie müſſen das Innere der Schulen in damaliger Zeit auf das lebhafteſte bewegt haben [2].

Die Rolle, welche der reine Nominalismus in der Weiſe des Roſcelin dabei ſpielte, ſcheint doch nur ſehr untergeordnet geweſen zu ſein. Es wird uns kein bedeutender Mann genannt, welcher ihm angehört hätte [1]. Auch die Gründe, welche ihm zugeſchrieben werden, ſind ohne großen Gehalt und verrathen keine Spur, daß er zu einer klaren Einſicht über ſeine wiſſenſchaftlichen Grundlagen gekommen wäre.

---

[1] L. l. Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coaeterna et sic secundum eos, qui hoc dicunt, animus, quod nefas est dictu, in nullo est obnoxius deo, qui semper fuit cum deo, nec ab alio incepit, nec deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus deo coaeternis conjunctus est. Nova ergo prima fuit conjunctio, non aliqua nova creatio.

[2] Die meiſte Kenntniß von den Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus dieſer Zeit geben die Schriften des Johannes von Salisbury, beſonders Metalog. II, 17 und die Schrift de generibus et speciebus.

Doch ſcheint der Nominalismus jetzt zu einer paſſendern Formel gelangt zu ſein. Wir haben bemerken müſſen, daß es eine ſehr grobe Ausdrucksweiſe war, wenn man die allgemeinen Begriffe Worte oder Namen nannte. Die Bemerkung lag nahe, daß ſie vielmehr Gedanken des Verſtandes, allgemeine Vorſtellungen der Seele wären. Dies iſt, was man den Conceptualismus genannt hat. Man unterſchied dabei die Sache, den Verſtand, welchen der Menſch von der Sache habe, und das Wort, den Ausdruck dieſes Verſtandes in der Rede. Der Verſtand könne die Sache nicht vollſtändig faſſen, die Rede das vom Verſtande Erkannte nicht vollſtändig ausdrücken. So ſtänden die allgemeinen Begriffe, welche der Verſtand ſich bilde, gleichſam in der Mitte zwiſchen den wahren Dingen, den Gegenſtänden der Erkenntniß, und zwiſchen den Worten [2]. Dabei ſcheint man zugegeben zu haben, daß die Form des Dinges, welche wir durch den Verſtand auffaſſen, etwas Zuſammengeſetztes ſei, welches wie ein Knoten aufgelöſt werden müßte, und daß zu einer ſolchen Auflöſung die allgemeinen Begriffe dienten, ohne jedoch darüber einig zu ſein, ob die allgemeinen Begriffe einfache Gedanken gewährten oder weiterer Auflöſungen bedürftig wären [1]). Wenn wir den Satz ausnehmen, daß kein Ding getheilt werden könne, ſo ſcheint dieſe Vorſtellungsweiſe ganz mit dem Nominalismus des Roſcelin übereinzuſtimmen.

---

[1] Daß Abälard nur mit Unrecht zu den Nominaliſten gezählt wurde, werden wir ſpäter ſehen.

[2] Abael. introd. ad theol. II, 10 p. 1073 sq.; theol. Christ. IV, 6 p. 1296 sq.; Gilbert. in Boeth. I p. 1132. Tria quippe sunt, res, intellectus et sermo. — — Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere, neque intelligentiae actus in omnia, quaecunque sunt ejusdem rei, potest offendere, ideo nec conceptus omnia tenere. Circa conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significatione prodit sermo, quantum intelligentia concipit.

Etwas beſſer als über dieſen Conceptualismus ſind wir über einen Vermittlungsverſuch zwiſchen Nominalismus und Realismus unterrichtet, welcher ſich in dem Bruchſtücke einer Schrift über Gattungen und Arten findet [2]). Dieſe Schrift gehört unſtreitig der erſten Hälfte des 12. Jahrh. an, indem ſie auf die realiſtiſchen Lehren dieſer Zeit unverkennbar Rückſicht nimmt [1]) und ſie ebenſo wie den Nominalismus beſtreitet. Was ſie will, entwickelt ſie auf eine nicht völlig befriedigende Weiſe, weil ſie die Lehre von den allgemeinen Begriffen von allgemeinern metaphyſiſchen Grundſätzen über Form und Materie, über Körper und Geiſt abhängig macht, welche hier mehr angedeutet, als aus einander geſetzt werden. Überdies iſt ihre Darſtellungsweiſe zuweilen ſehr dunkel [2]). Wer der Verfaſſer dieſer Schrift ſei, können wir nur er-

---

[1]) Joh. Saresb. metal. II, 17. Alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boethio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones. Est autem, ut ajunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens. Et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Daß dieſer Conceptualismus in der Schrift de generibus et speciebus enthalten ſei, wird aus der Stelle p. 530 in. geſchloſſen, in welcher das Wort concipere ein paarmal vorkommt; aber das Wort iſt zu allgemein in Gebrauch, als daß daraus etwas gefolgert werden könnte, und die Stelle gehört auch nur einem Einwurfe, nicht der Theorie des Verf. an.

[2]) Couſin hat ſie unter den ungedruckten Schriften Abälard's abdrucken laſſen, weil er ſie für deſſen Arbeit hält. Die diplomatiſchen Gründe ſind ungenügend, wie Couſin ſelbſt p. XIV eingeſteht. Sie iſt ohne Namen des Verf. Couſin ſtützt ſich beſonders darauf, daß Wilhelm von Champeaux Lehrer des Verf. genannt werde; Wilhelm wird aber nicht einmal Lehrer des Verf., ſondern nur magister genannt, welches ein damals ſehr gewöhnlicher Titel

---

iſt. Andere Gründe führt Couſin nicht an; doch hat er wohl noch einen andern im Hinterhalte. Er ſagt p. CLVI, außer dem Nominalismus und Realismus ſei nur der Conceptualismus möglich, legt deswegen dieſer Schrift, weil ſie Realismus und Nominalismus beſtreitet, Conceptualismus bei und hält auch den Abälard für einen Conceptualiſten. Dagegen iſt viel einzuwenden. Angenommen, daß in conſequenter Denkweiſe nur jene drei Syſteme möglich ſind, ſo können bei inconſequentem Denken viele Schwankungen zwiſchen dieſen dreien ſtattfinden. Deren hat es nach Johannes von Salisbury im 12. Jahrh. viele gegeben. Dieſer Schriftſteller unterſcheidet auch Abälard's Lehre ausdrücklich vom Conceptualismus. Nicht weniger iſt die Lehre in Abälard's Schriften von der Lehre in der Schrift de generibus et speciebus ſehr verſchieden, und auch die Schreibart dieſes Fragments hat einen ganz andern Charakter als die Schreibart Abälard's. Dieſe iſt leicht, deutlich, zuweilen zierlich und beredt, jene unbeholfen, dunkel und trocken, auch in barbariſcherm Latein geſchrieben, als Abälard hat.

[1]) Die Lehre Wilhelm's von Champeaux wird ausdrücklich genannt, auch die Lehren Walter's von Mortagne deutlich bezeichnet p. 513; 515 (si ad status se transferunt etc.); 518 (nunc illam, quae de indifferentia est etc.). Nur dieſe beiden Formen des Realismus hat der Verf. vor Augen. S. p. 513.

[2]) Auch ſcheint das Ms., aus welchem ſie herausgegeben werden, ſehr viele Fehler zu haben.

rathen; wir glauben aber keinen Fehlgriff zu thun, wenn wir annehmen, daß ſie entweder Joſcelin, Biſchof von Soiſſons, oder einer ſeiner Anhänger und Schüler geſchrieben habe, denn die ihm beigelegte Lehre, obwohl ſie, wie es ſcheint, für Realismus gehalten wurde, paßt vollkommen zu dem Hauptſatze jenes Bruchſtücks [1]. Joſcelin war ein ſehr bedeutender Mann ſeiner Zeit. Im Anfange des 12. Jahrh., als Abälard den Wilhelm von Champeaux beſtritt, ſcheint er ein berühmter Lehrer zu Paris geweſen zu ſein und gegen den Abälard Partei genommen zu haben, obwohl er einen ſeiner Schüler davon zurückhalten wollte mit Abälard in öffentlichem Streite ſich zu verſuchen [2]. Von 1125 bis 1151 war er Biſchof von Soiſſons. Ein Freund des heiligen Bernhard, vertraut mit dem berühmten Abte Suger, ſelbſt im geheimen Rath des Königs Ludwig VII. von Frankreich hatte er mit großen Geſchäften des Staats und der Kirche zu thun. Er war unter den Richtern Abälards zu Sens und nahm an der Beſtreitung der Lehren, welche Gilbert de la Porrée vorgetragen hatte, einen lebhaften Antheil. Seine theologiſchen Schriften ſind nur für den Unterricht und die Erbauung der Gemeinde [3].

Die Lehre, welche ihm zugeſchrieben und in der Schrift über Gattungen und Arten weitläuftiger auseinandergeſetzt wird, geht von einer Anſicht aus, welche der gemeinen Vorſtellungsweiſe ſehr leicht ſich darbietet. Daher iſt ſie auch nicht etwas völlig Neues; die Anklänge derſelben finden ſich viel früher. Auch in den frühern Zeiten des Mittelalters hatten ſie ſich nicht verloren [1]) und im Boethius und Porphyrius ließen ſich Stellen nachweiſen, welche zu ihrer Empfehlung gebraucht wurden. Jene Schrift erklärt nemlich die Arten und Gattungen der Dinge für Sammlungen von Individuen, welche, obgleich ſie weſentlich eine Vielheit wären, doch als eine Art, ein Allgemeines, eine Natur betrachtet werden könnten, ſo wie ein Volk oder ein Heer, obgleich aus vielen Perſonen beſtehend, doch als eins gedacht und eins genannt werden könnte [2]).

---

[1] Der Name Joſcelin wird ſehr verſchieden geſchrieben; beim Johannes von Sal. l. l. heißt er Gauslenus. Er ſagt: est et alius, qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit.

[2] Der Schüler heißt Goswin, ſpäter Abt eines Niederländiſchen Kloſters und canoniſirt; in deſſen Leben habe ich vergeblich genauere Auskunft über dieſen Streit geſucht.

[3] Hist. lit. de la France XII p. 412 sqq.

Dieſer Erklärung würde der Nominalismus, ſofern er nur darauf ausging keine andere Subſtanzen außer den Individuen anzuerkennen, unbedenklich haben beiſtimmen können, wenn ihr nicht ein Punkt beigemiſcht wäre, welcher weitere Folgerungen erwarten läßt. Die Sammlung ſoll nicht aus beliebigen Individuen zuſammengeſetzt ſein um eine Art zu bilden, ſo wie auch ein Volk oder ein Heer nicht aus beliebigen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt. Dies wird noch dadurch verſtärkt, daß die Identität der Individuen, welche eine Art bilden, als größer angeſehn wird, als die Identität der Perſonen, welche einem Heere angehören [1]. Die Individuen derſelben Art ſollen einer gewiſſen Natur ſein. Dafür giebt es alsdann auch noch zwei andere beſtimmtere Ausdrücke, nemlich ſie müßten aus einer ähnlichen Materie und verſchiedener Form zuſammengeſetzt oder von ähnlicher Schöpfung ſein [2].

---

[1]) Cousin l. l. p. LXXXV aus einem Anonymus des 10. Jahrh. Genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum.

[2]) De gen. et spec. p. 524 sq. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solam, quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.

Von ihnen zieht beſonders der Unterſchied, welcher zwiſchen Form und Materie gemacht wird, unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, theils weil er überhaupt für die Unterſuchungen dieſer Zeit von der größeſten Wichtigkeit war, theils weil die Schrift über Gattungen und Arten die ganze Streitfrage auf ihn zurückführt, wärend der andere Begriff der ähnlichen Schöpfung nur nebenbei erwähnt wird und, ſo viel ſich erkennen läßt, in jenem Unterſchiede gegründet ſein ſoll.

Ehe wir ihn jedoch unterſuchen, müſſen wir noch ein Paar Umſtände erwähnen, welche uns merkwürdig ſcheinen. Der eine iſt, daß Ariſtoteles bei der Erforſchung des Gegenſatzes zwiſchen Materie und Form nur nebenbei erwähnt wird, Platon dagegen als die eigentliche Autorität für ihn gilt [1]). Dies iſt nicht allein für die Unterſuchung des Verfaſſers, ſondern auch für den Standpunkt der philoſophiſchen Überlieferung ſeiner Zeit charakteriſtiſch. Tiefer dagegen in den Inhalt der Unterſuchungen greift der andere Umſtand ein, daß bei dieſen Fragen über Form und Materie, über Gattung und Art keine Rückſicht genommen werden ſoll auf Geiſt und Seele, ſondern nur auf körperliche Dinge und ihre Grundlagen. Der Verfaſſer macht hiervon das Verſtändniß ſeiner ganzen Lehre abhängig [2]). Er rechtfertigt dieſe Beſchränkung der Unterſuchung daraus, daß ſie zu den phyſiſchen Unterſuchungen gehöre und daher, dem Zwecke ſolcher Unterſuchungen gemäß, von dem Sinnlichen zu den Gegenſtänden reiner Verſtandeserkenntniß aufſteige, auf den Geiſt hätte alſo dabei keine Rückſicht genommen werden können, denn er iſt unſinnlich [3]). Es läßt ſich in voraus erwarten, daß durch dieſe Beſchränkung eine ſichtbare Lücke in der Entſcheidung der Streitfrage ſich ergeben werde.

---

[1] Ib. p. 527.

[2] Ib. p. 524. Ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet Platonitate. Ib. p. 530 sq. Verum est, quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit, vel quae heri, non est illa, quae hodie est, sed tamen est eadem cum illa, i. e. creationis non dissimilis. Ähnliche Ausdrücke kehren öfters wieder.

Die Art, wie der Unterſchied zwiſchen Form und Materie eingeführt wird, ſchließt ſich an die Frage nach dem

---

[1]) Ib. p. 538.

[2]) L. l. Sed dices: constabat igitur anima ex universali. — — At contra, qui sic opponit, non intellexit, quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium, quae susceptibilitate contrariorum informata partim distribuitur in corpus, partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine, quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem, in quo essentia non communicat spiritus. Daher p. 533 die Erklärung: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est.

[3]) Ib. p. 538.

Einfachen in der Natur der ſinnlichen Dinge an. Der Körper wird in ſeine Theile weiter und weiter zerlegt, bis wir zuletzt keine Theile dieſer Theile weiter finden können. Dies giebt alſo die Atome, von welchen in der Schrift von den Gattungen und Arten oft die Rede iſt. Aber als einfache Theile laſſen ſich ſolche untheilbare Körperchen doch nicht betrachten, vielmehr unterſcheiden wir an ihnen gewiſſe Eigenſchaften, die Eigenſchaften der Elemente, und das, was ihnen zum Grunde liegt; jene Eigenſchaften bilden ihre Form, dies zum Grunde Liegende iſt die Materie; aus beiden iſt auch der kleinſte Körper zuſammengeſetzt. Abgeſehen nun von der Form haben wir in der Materie noch zu unterſcheiden ihre Empfänglichkeit für das Entgegengeſetzte und ihr reines Weſen (mera essentia), von welchen jene als ihre Form, dieſe als Materie betrachtet werden kann. Das reine Weſen wird nun als einfach angeſehn, weil es durchaus keine Form hat, und weil es überall in allen Arten des Seins daſſelbe iſt, wird es als das Allgemeine betrachtet, als die Gattung aller Gattungen 1). Es wird ſodann weiter auseinander geſetzt, daß wir Subſtanz und Weſen zu unterſcheiden haben, indem die Subſtanz erſt aus der Verbindung des reinen Weſens mit der Empfänglichkeit für das Entgegengeſetzte ſich bilde, die allgemeinſte Subſtanz, die Materie, daher ſchon zuſammengeſetzt ſei 2). Hiermit ſteht

---

1) Ib. p. 538; vergl. p. 546, wo gegen die Annahme geſtritten wird, daß die Materie das genus generalissimum ſei. Dabei iſt mir aber manches dunkel, weil der Text verdorben zu ſein ſcheint. Die Gründe, welche angeführt werden, klingen nur wie Umgehungen des Fragepunkts.

2) Ib. p. 539; 546.

die Vorausſetzung in Verbindung, daß die Materie theilbar ſei wegen ihrer Fähigkeit das Entgegengeſetzte anzunehmen oder in verſchiedene Formen einzugehn. Wie dieſe Formen in ihr entſtehn, darüber giebt der Verfaſſer keine Auskunft; man wird aber wohl annehmen dürfen, daß ihm hierbei der Begriff der Schöpfung eintrat, welche einem Theile der Materie verſchiedene, andern Theilen ähnliche Form verleihen kann. Darauf ſcheint es hinzuweiſen, daß die Formen, welche die Subſtanz bilden, eben ſo wie die Materie, als etwas betrachtet werden, was unter keine Kategorie falle, weil es einfach iſt, und von keinem Subjecte abhange [1]. Daß jede Subſtanz aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſei, iſt ein Satz, welcher in der That der ganzen Vorſtellungsweiſe dieſer Schrift zum Grunde liegt. Da nun alle Kategorien nur von der Subſtanz ausgeſagt werden, ſo können ſie auch weder der Materie noch der Form, aus welchen die Subſtanz erſt hervorgeht, jeder für ſich genommen zufallen. Dagegen den zuſammengeſetzten Subſtanzen folgen nun die Kategorien nach der Natur ihrer Zuſammenſetzung. Auf der Verbindung der Form mit der Materie beruht auch der Gegenſatz und die Verbindung zwiſchen Quantität und Qualität; denn die Unterſchiede der Form gehören der Qualität an; eine jede Materie aber iſt als theilbar ein Quantum, welches durch das Hinzutreten der Form ſich weder vermehrt noch vermindert [1]). Beide zeigen ſich nun auch in der Natur ſo mit einander vereinigt, daß für jede beſtimmte Qualität oder ſubſtantielle Form eine beſtimmte Quantität der Materie und umgekehrt verlangt wird. Nehmen wir den Sokrates zum Beiſpiel, weil in allen Dingen dasſelbe Geſetz gilt. In ihm finden wir einen Theil des reinen Weſens, welches das Allgemeine genannt wird, und dieſer Theil hat wieder Theile. Zu einer Subſtanz aber wird Sokrates zunächſt dadurch, daß die Materie in ihm entgegengeſetzte Formen annehmen kann, welche ſie einformen (informant). Was nun der ganzen Materie des Sokrates zukommt, das kommt auch ihren Theilen zu; ſie ſind alle entgegengeſetzter Formen fähig. Hieraus geht das Weſen eines Körpers hervor, welcher aus einer Menge von Körpern beſteht. Nun tritt auch zu jenem körperlichen Ganzen die Form der Belebtheit und macht den Sokrates zu einem belebten Körper. Aber mit den Theilen des Körpers iſt es etwas anderes; denn für ſich genommen ſind ſie nicht belebt, ſondern todte Elemente; nur das Ganze hat die Form der Belebtheit. Es kommt daher den Theilen der eingeformten ganzen Materie eine andere Form zu als dem Ganzen. Zu der Materie des Sokrates treten alsdann auch Empfindlichkeit (sensibilitas), die Fähigkeit für die Wiſſenſchaft und machen aus ihr ein Thier, einen Menſchen; aber zu gleicher Zeit treten auch andere Formen an den Theilen dieſer Materie heraus. Ebenſo iſt es zuletzt mit der Form, durch welche Sokrates Sokrates wird; durch ſie wird ein beſtimmter Theil der Materie der ganzen Menſchheit zum Sokrates eingeformt, wärend andere Formen die einzelnen Atome ergreifen, aus welchen dieſe Materie zuſammengeſetzt iſt, und dem einen Feuer, dem andern Erde, Luft oder Farbe einformen. Daher iſt es möglich, daß Sokrates aus den vier Elementen, daß er auch aus Füßen, Händen und andern Gliedern beſtehe 1). Man wird bemerken können, daß dieſe Lehre möglichſt der Erfahrung ſich anzuſchließen ſucht. Ihr Satz, daß die Theile einer geformten Maſſe eine andere Form haben könnten als das Ganze, iſt aber weſentlich dazu beſtimmt die Veränderlichkeit der ſinnlichen Dinge bei der Unveränderlichkeit ihrer allgemeinen Form zu erklären und dadurch nachzuweiſen, wie die übrigen veränderlichen Accidenzen außer der Qualität und Quantität der Form des Individuums zukommen können. Auch ſoll durch dieſe Lehre keinesweges ausgeſchloſſen werden, daß die Maſſe der Atome, welche in einem einzelnen Dinge durch die Form ſeines Ganzen umfaßt wird, ſich verändere, einen Zuwachs oder eine Abnahme erfahre, wärend das Ding daſſelbe bleibt, weil es dieſelbe Form behält. Eben ſo bleibt die Menſchheit, wenn ſie auch an Zahl zunimmt oder abnimmt, weil ihre Form dieſelbe bleibt, oder wie der Verfaſſer ſagt, weil ſie von ähnlicher Schöpfung iſt 2).

---

[1] Ib. p. 545 sq. Videtur mihi substantiales differentias in nullo praedicamento esse, sed simplices formas tantum esse nec aliquo modo ex materia et forma constare, ipsas autem in subjectam materiam venientes naturam aliquam constituere, quamvis a nullo constituantur. Ib. p. 548 sq.

---

[1] Ib. p. 539. Unum quoque individuum, quantum est, tantum in se habet fructum (?); habiles formae enim supravenientes quantitates non auxerunt, sed aliam naturam fecerunt. Ib. p. 544. Differentiae in qualitate tenentur.

---

1) Ib. p. 539 sq.

2) Ib. p. 530 sq. Verum est, quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit vel quae heri, non est illa, quae est hodie; sed tamen est eadem cum illa, id est creationis non dissi-

Man wird dieſer Lehre nicht abſprechen können, daß ſie ſcharfſinnig ihre Aufgabe verfolgt und dieſelbe, wenn auch nicht rein aus nothwendigen Begriffen der Vernunft, doch durch Annahmen, welche der Erfahrung angepaßt ſind, zu löſen ſucht. Denn eben dies iſt ihre Natur, ſie ſucht die nothwendigen Begriffe der Logik mit den Erfahrungen über die Natur auszugleichen. Es iſt dies ein Standpunkt, welcher uns bei unſern Unterſuchungen über die Philoſophie im Anfange des 12. Jahrh. öfters begegnen wird, hervorgehend aus dem doppelten Blicke theils auf die Logik, theils auf die Phyſik, wie ſie beide von den Alten her in der Überlieferung ſich erhalten hatten, wärend die Anwendung derſelben auf die Theologie nur ganz unbeſtimmt angedeutet iſt. Eben hierin aber lag der Knoten für dieſe Zeit, dem man näher rückte, welchen man aber noch nicht zu löſen wagte. Noch ſchien es vielen gefährlich die Philoſophie der Alten mit der chriſtlichen Theologie zu vermiſchen.

Was die Stellung dieſer Lehre zum Realismus und zum Nominalismus betrifft, ſo neigte ſie ſich in ihren Ausgangspunkten offenbar mehr zum leztern. Sie geht von dem Standpunkte der gemeinen Erfahrung aus, welche zunächſt in den Individuen die Dinge findet; das Allgemeine will ſie nur als eine Sammlung des Beſondern anerkannt wiſſen. Sie iſt daher auch weit davon entfernt den Individuen den ganzen Inhalt des Allgemeinen bei-

---

milis. — — Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir, quam puer, et tamen idem est. — — Tamdiu ergo verum est dicere: Socrates est homo, quamdiu est materiatum ab humanitate ex quantislibet essentiis humanitatis constante.

zulegen, von welchem ſie ihren Namen tragen; zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen iſt vielmehr ein ſolcher Unterſchied, daß kein Einzelnes ein Allgemeines, kein Allgemeines ein Einzelnes ſein kann[1]. Ein jedes Individuum hat ſeine beſondere Form und nicht weniger eine beſondere Materie, eine beſtimmte Zahl von Atomen und nicht mehr in ſich umfaſſend. Nur ein Theil der allgemeinen Materie, welche von ähnlicher Schöpfung iſt und deswegen Art oder Gattung genannt, ja welcher Unterſchiedloſigkeit zugeſchrieben wird, iſt in dem einzelnen Dinge einer ſolchen Art oder Gattung[2]. Die Ausdrücke, in welchen dieſe Lehre dargeſtellt wird, ſtreifen daher auch nicht ſelten ganz nahe an die Ausdrücke des Nominalismus an. Die Sammlung der Individuen wird mit einem Haufen verglichen[3]. Das Subſtantivum, welches Art oder Gattung bezeichnet, wird wie ein Adjectivum behandelt[4]. Zuweilen ſcheint es ſogar, was über den gewöhnlichen Standpunkt des Nominalismus noch hinausgeht, als ſollte die Einerleiheit des einzelnen

---

1) Ib. p. 534. Alioquin haberemus inconveniens, quod singulare est universale. Ib. p. 547. Nullum universale est singulare. Joh. Saresb. metal. II, 7. Goslenus — — universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit.

2) De gen. et spec. p. 524 sqq. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. — — Sed illud animal, quod formam humanitatis, quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi indifferens est in singulis materiis singulorum individuorum animalis.

3) Ib. p. 530.

4) Ib. p. 528 sq.

Dinges, welches doch beſtändig ſich verändere, nur deswegen feſtgehalten werden, weil es bei aller Veränderung doch denſelben Namen zu führen fortfahre [1]. Am entſchiedenſten aber iſt der Sprachgebrauch dieſer Lehre der Ausdrucksweiſe der Realiſten darin entgegengeſetzt, daß er das materielle Beſtandtheil der Dinge, nicht aber die Form oder die Art und Gattung als das Weſen bezeichnet. Die Form möchte man hiernach erwarten nur als etwas Unweſentliches in der Natur betrachtet zu ſehn. Allein es herſcht in dieſer Darſtellungsweiſe in der That nur ein abweichender Sprachgebrauch. Wenn die Materie das Weſen genannt wird, ſo ſoll ſie doch deswegen nicht die Wahrheit der Dinge bezeichnen, vielmehr nur die ſich gleichbleibende Grundlage, welche ſich leidend verhält zu der Form und welche erſt durch dieſe den Werth einer Subſtanz erhält. Sie bringt nicht etwa die Individuen hervor, nur durch ihre Theilbarkeit bietet ſie der Individuation, welche durch die Schöpfung an ihr hervorgebracht wird, einen paſſenden Sitz dar [2]. Hierin ſchließt ſich dieſe Lehre nun allerdings dem Realismus an, indem ſie eine gleichartige Bildung der Materie in den Arten und Gattungen annimmt, ja einen Zuſammenhang der verſchiedenen Materientheile durch dieſe ihre Bildung, durch die ähnliche Schöpfung, durch welche ſie gewiſſermaßen zu einer Einheit werden [1]). Wenn dieſer Gedanke weiter verfolgt worden wäre, ſo würde er faſt zu demſelben Ergebniſſe geführt haben, zu welchem die Realiſten kamen. Aber der Verfaſſer der Abhandlung über Gattungen und Arten begnügt ſich in dieſem ſeinem Aufſatze mit dem unbeſtimmten Gedanken der ähnlichen Schöpfung ohne weiter zu fragen, wodurch eine ſolche Ähnlichkeit entſtehe, ob ſie auf demſelben Gedanken oder Geſetze Gottes beruhe und welcherlei Art der Wahrheit einem ſolchen Gedanken beigelegt werden müſſe. Unſtreitig hängt dies damit zuſammen, daß er in dieſen Unterſuchungen auf den Geiſt ſich nicht einlaſſen will, obgleich er die Eintheilung der Subſtanzen in körperliche und unkörperliche keinesweges verwirft [2]).

---

[1] Ib. p. 530 sq. Vocis quoque significatio non mutatur, quamvis hoc non sit illud. — — Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine, scilicet humanitate; sed non ex vocis significatione est, utrum ex humanitate constante ex decem, sive ex amplioribus.

[2] Ib. p. 526.

Wir ſehen alſo, daß dieſe Lehre eine gewiſſe Mitte zwiſchen Realismus und Nominalismus nur dadurch behauptete, daß ſie über den Gedanken, welcher zum Realismus geführt hatte, keine Entſcheidung gab. Nur inſofern könnte ſie dem Nominalismus beizuſtimmen ſcheinen, als ſie den Übertreibungen des Realismus, welche die Wahrheit der Individuen gefährdeten, ſich entſchieden entgegenſetzt. Wir können hierin einen Fortgang in der Entwicklung des Realismus erblicken, der, wie wir finden werden, von ſolchen Übertreibungen ſich immer mehr frei zu machen wußte. Es iſt hierbei ein bemerkenswerther Umſtand, welcher auch in andern Lehren dieſer Zeit uns vorkommt, daß die Materie als das Allgemeine, die

---

[1] L. l. Similis est compositionis prorsus cum omnibus aliis ejusdem naturae — — compactum — — similis creationis.

[2] Ib. p. 525.

Form als das Beſondere angeſehn wird 1). Die Bemerkung lag nahe, daß hierdurch der Gegenſatz zwiſchen Materie und Form nur eine verhältnißmäßige Geltung erhält, ſie wird aber nicht folgerichtig durchgeführt. Vielmehr haben wir geſehn, daß ſchon im Allgemeinſten jener Gegenſatz herſchen ſoll und deswegen die Materie nicht als die allgemeine Gattung betrachtet wird. Dem Begriffe der Materie liegt daher in dieſer Lehre nur die Forderung eines Subjects zum Grunde, von welchem alle Prädicate ausgeſagt werden können, und deswegen kommt ihr zunächſt die Fähigkeit Entgegengeſetztes anzunehmen zu, weil alles Geſchaffene dieſe Fähigkeit hat.

Von größerer Wichtigkeit ſcheint uns ein anderer Punkt zu ſein, in welchem dieſe Lehre von manchen realiſtiſchen Lehren ihrer Zeit abweicht. Dieſe waren hauptſächlich aus der logiſchen Betrachtung der Über- und Unterordnung der Begriffe hervorgegangen, hatten aber dabei die Begriffe der natürlichen Arten und Gattungen mit den abſtracten Begriffen unweſentlicher Accidenzen gewöhnlich ohne Unterſchied vermiſcht. Die Schrift über Gattungen und Arten beachtet nun jenen Unterſchied ſorgfältiger. Wo ſie von Arten und Gattungen in der Auseinanderſetzung ihrer eigenen Gedanken ſpricht, zieht ſie nur ſolche Beiſpiele herbei, welche die natürlichen Eintheilungen der Dinge bezeichnen, die Körperlichkeit, die Belebtheit, die Empfindlichkeit, die Vernünftigkeit. Sie hat dafür auch den Ausdruck ſubſtantielle Unterſchiede 2).

---

1) Ib. p. 524. Unumquodque individuum ex materia et forma, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma.

2) Ib. p. 525.

Wenn nun aber allein auf das logiſche Verhältniß zwiſchen niedern und höhern Begriffen Rückſicht genommen worden wäre, ſo würde ſich die Regel ohne Ausnahme feſtgeſtellt haben, daß einem jeden Theile des höhern Begriffs dieſer als ſein Prädicat zukomme. Wir haben geſehn, daß unſer Verfaſſer dieſe Regel nicht anerkennt; vielmehr erklärt er, daß wenn auch die Belebtheit den ganzen belebten Körper treffe, doch die einzelnen Theile deſſelben davon unberührt blieben. Und eben ſo bei allen den andern Arten der Dinge, die Theile des Thieres ſind nicht Thiere, die Theile des Menſchen nicht Menſchen, die Theile des Sokrates nicht ein jeder ein Sokrates 1). Dieſe Abweichung von der allgemeinen Regel wird unſtreitig der Annahme des Realismus entgegengeſetzt, daß in einem jeden Individuum ſeine ganze Art, daß in jeder niedern Einheit, welche durch Eintheilung eines höhern Begriffs gewonnen worden, dieſer Begriff ganz enthalten ſei. Daß ſie nicht ganz Unrecht habe, läßt ſich kaum verkennen. Sie macht darauf aufmerkſam, daß neben der Eintheilung der Begriffe in ihre natürlichen Arten und Gattungen eine andere Eintheilung einherläuft, welche nicht minder wiſſenſchaftliche Beachtung verdient, weil, wenn man ſie in gleicher Weiſe wie jene behandeln wollte, dies nur zur Verwirrung ausſchlagen könnte. Sehen wir genauer zu, ſo werden wir finden,

---

1) Ib. p. 540. Ita illa toti advenit animatio et facit quandam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed contrarium illius inanimatio; cum enim totum animatum sit, singulae particulae illius inanimatae sunt etc.

daß es die Eintheilung der Dinge in ihre materiellen Theile iſt, welche jene Abweichung begründen ſoll. Solche Theile nehmen ein jeder eine beſondere Größe, auch wohl eine beſondere Qualität oder Form des Daſeins für ſich in Anſpruch; von ihnen gilt daher in geradem Gegenſatze gegen die vorher berührte Annahme des Realismus der Satz der Mathematik und der Erfahrung, daß kein Theil ſeinem Ganzen gleich ſei. So wie dieſer Satz das ganze Gebiet der ſinnlichen Erſcheinungen beherſcht, ſo hat er ſeine Anwendung unſtreitig auch auf die unweſentlichen Accidenzen der Dinge. Es war nun wohl dieſer Zeit nicht vergönnt den Streit ſolcher Gegenſätze zu löſen. Die Lehre des Verfaſſers hat wenigſtens das Verdienſt ihn an einem hervorſtechenden Punkte nachgewieſen zu haben. Greiſt man das wiſſenſchaftliche Intereſſe, welches ſich daran knüpft, vom logiſchen Standpunkte auf, ſo würde es darauf beruhn zu zeigen, wie nicht allein weſentliche Eigenſchaften, ſondern auch veränderliche Accidenzen mit dem Subjecte unſerer Ausſagen verknüpft werden können [1]). Es iſt dies dieſelbe Unterſuchung, welche die Realiſten im Auge hatten, wenn ſie die ſinnlichen Dinge aus der verworrenen Verknüpfung der Begriffe zu erklären ſuchten und die Lehre des Joſcelin über die Individuen, nach welcher ſie nichts anderes als Sammlungen der verſchiedenſten Dinge von verſchiedener Form ſind, giebt daher auch ein ähnliches Ergebniß, wie die Lehre der Realiſten über die Individuen in ihrem ſinnlichen Daſein. Von jenem allgemeinen logiſchen Standpunkt faßt unſere Schrift jedoch die Aufgabe nicht auf. Es iſt vielmehr die phyſiſche Seite dieſer Frage, welche ſie beſchäftigt. Der Verfaſſer ſieht da auf die Beſtandtheile der einzelnen Dinge und ihrer natürlichen Sammlungen in Arten und Gattungen, Beſtandtheile, welche wechſeln und verſchiedene Verhältniſſe zu ihrem Ganzen annehmen, wärend das Ganze doch als ſich gleich und dasſelbe bleibend gedacht werden ſoll. Er betrachtet nun die Individuen auch nur als Sammlungen von Atomen, von körperlichen Subſtanzen, nicht anders, als die Arten und Gattungen. So löſt er ſeine Aufgabe, indem er doch wieder die allgemeinen Begriffe mit den Individuen unter einen Geſichtspunkt ſtellt. Beide werden nur durch eine ſie beherſchende, ſich gleich bleibende Form zuſammengehalten [1]. Man wird nicht unbemerkt laſſen, wie dieſe phyſiſche und an die Erfahrung ſich anſchließende Richtung mit dem Beſtreben des Nominalismus zwar einige Ähnlichkeit hat, indem ſie auf das Beſondere zurückgeht; aber ſie verfolgt dies Beſtreben in der That weiter als der Nominalismus, ſo weit wir ihn bisher kennen gelernt haben. Roſcelin, vom Begriff des Individuums ausgehend, hatte die Theilbarkeit der einzelnen Dinge geleugnet; Joſcelin, oder wer ſonſt der Verfaſſer unſerer Abhandlung iſt, zerlegte auch die Individuen in ihre natürlichen Beſtandtheile und ſah dieſe bis in das Kleinſte getheilt als die untheilbaren Träger des natürlichen Leidens und Thuns an. Aber hierbei angelangt mußten auch ſeine Gedanken in das Realiſtiſche umſchlagen. Denn es war ſchwerer den Individuen Subſtanz abzuſprechen, als den Arten und Gattungen. Sollte der einzelne Menſch ſeine eigene Einheit aufgeben? Für eine Zeit, welcher die einzelne Perſon nicht viel weniger galt als Alles, war hieran nicht zu denken. Für eine Zeit, welche ohne Ausnahme der Abhängigkeit der Natur von ihrem Schöpfer eingedenk war, lag der Ausweg am nächſten, welchen unſere Schrift ergreift, das Bleibende und Selbige in den Individuen und im Allgemeinen auf das Werk der Schöpfung zurückzuführen.

---

[1]) Alſo der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, welchen wir an mehrern Punkten dieſer Streitigkeiten zwiſchen Realiſten und Nominaliſten hervorbrechen ſehen.

---

[1] Rousselot études sur la philosophie dans le moyen-âge II p. 61 hat auf die Ähnlichkeit dieſer Lehre mit der Monadologie Leibnitz's und Göthe's aufmerkſam gemacht.

Wir ſtehen hier an einem Punkte, welchen dieſe Lehre nur berührt. Er deutet auf die Theologie, auf welche die Wiſſenſchaft dieſer Zeit nicht weniger als auf Logik und auf Phyſik angewieſen war. Wie ſie dem Verfaſſer ſich geſtalten mochte, darüber fehlen uns die Überlieferungen. Indeſſen dürfen wir nicht glauben, daß hier eine ſehr fühlbare Lücke in unſerer Geſchichte ſich finde. Denn die phyſiſchen Betrachtungen, welche in dieſer Lehre ſich geltend machen, waren unſtreitig nicht die Stärke dieſer Zeit; von ihnen konnte ſchwerlich eine bedeutende Erregung der mittelalterlichen Philoſophie ausgehn, welche weſentlich dazu beſtimmt war durch Theologie und Logik ſich zu bilden. So haben wir in dieſer Lehre nur den Beweis zu erblicken, daß bei aller Gewalt, welche Theologie und Dialektik über das Mittelalter ausübten, doch die Grundſätze der Phyſik nicht ganz unthätig ſchlummerten. Nur zu einer durchdringenden Geſtaltung ihrer Folgerungen konnten ſie ſich nicht erheben. Die Lehre, welche wir betrachtet haben, bleibt dennoch ein ſchönes Zeugniß, daß die Philoſophie des Mittelalters nicht ſo beſchränkt in ihrem Blick, ſo ſklaviſch von der Autorität gebunden war, wie gemeiniglich angenommen zu werden pflegt. Auch ſteht ihr Beſtreben die Betrachtung der Natur geltend zu machen in ihrer Zeit keineswegeſ vereinzelt da. Vielmehr ein großer Theil ihrer Zeitgenoſſen hatte dieſe Richtung. Wir haben bemerkt, daß die Philoſophie des Platon den Verfaſſer der Schrift über Arten und Gattungen in ſeiner allgemeinen Lehre über Form und Materie leitete. Dieſe Philoſophie, nicht die Ariſtoteliſche, war im 12. Jahrh. in allen allgemeinen, nicht bloß formellen Fragen die herſchende. Wir werden uns nach ihrer Verbreitung und nach dem Sinne, in welchem ſie gelehrt wurde, umſehn müſſen.

Viertes Kapitel.

Platoniker.

1. Adelard von Bath.

Auf die Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie in dieſer Zeit mußte das jetzt ſehr ſtark ſich regende Verlangen nach realen Erkenntniſſen den größeſten Einfluß ausüben. Denn da man vom Ariſtoteles nur logiſche Schriften kannte, ſah man ſich, um eine Überſicht der weltlichen Dinge zu gewinnen, faſt allein an den Platon verwieſen. Dieſe Richtung der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſehen wir am deutlichſten an dem Engländer Adelard von Bath, deſſen Schriften den erſten Jahrzehnten des 12. Jahrh. angehören[1]) und der daher den Männern zugezählt werden muß, welche zuerſt die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie in ihrem ganzen, damals zugänglichen Umfange wieder erweckten. Wie ſo viele ſeiner Landsleute, auch ſchon im Mittelalter, zeichnete er ſich durch einen lebhaften Trieb nach poſitiven Kenntniſſen aus, welcher ihn zu weiten Reiſen vermochte. Gebildet in den Schulen von Tours und Laon mochten ihn die theologiſchen und dialektiſchen Kenntniſſe, welche er hier fand, nicht befriedigen; er ging nach Italien, Sicilien, Griechenland und Klein-Aſien. Ob er auf dieſer Reiſe auch mit den Arabern in einen gelehrten Verkehr kam, iſt ungewiß. Nach Tours zurückgekehrt ließ ihn ſein Eifer im Forſchen nicht ruhn; noch einmal ging er nach Italien, nach Salerno, wo er den Unterricht eines Arztes genoß, der ihm unter andern die Kraft des Magnets zeigte. Hier war ſeit der Mitte des 11. Jahrh. beſonders durch den Einfluß des Mönchs von Monte Caſſino Conſtantin's des Africaners Arabiſche Naturwiſſenſchaft und Mathematik in Ehren. Dieſe Kenntniſſe eignete ſich Adelard an[2]). Er wird für den Verfaſſer der Arabiſch-Lateiniſchen Überſetzung des Euklid gehalten. Von einem Paar andern ſeiner Schriften, welche in die Philoſophie

---

1) S. über ihn Jourdain über die lat. Überſ. d. Ariſt. S. 247 ff. der Überſ. v. A. Stahr. Die Schrift de eodem et diverso, deren Anfang ebend. S. 404 ff. abgedruckt iſt, muß zwiſchen den Jahren 1105 und 1117 verfaßt worden ſein.

2) Von einem Einfluſſe der Arabiſchen Philoſophie finde ich dagegen keine Spur. Seine Lehre von dem Zuſammenhange zwiſchen dem Gehirne und den Seelenthätigkeiten iſt von der Lehre der Araber verſchieden.

einſchlagen, ſind Handſchriften vorhanden, aus welchen wir aber nur durch Auszüge Kunde haben. Die eine iſt nach einer weitverbreiteten Neigung der Zeit in eine Allegorie eingekleidet und enthält eine Ermahnung zur Philoſophie, welche der Weltluſt (Philokosmie) entgegengeſetzt wird; die andere beſchäftigt ſich mit phyſiſchen Unterſuchungen und giebt, wie es ſcheint, eine Überſicht über den ganzen Zuſammenhang der Welt, wie er den Ärzten dieſer Zeit erſcheinen mochte [1]). Dieſe iſt von der ſpätern Zeit viel gebraucht worden.

Die Platoniſche Philoſophie iſt vorherſchend in ſeinen Lehren; doch ſucht er auch die Ariſtoteliſche und ſogar die Atomenlehre mit ihr zu vereinigen, ſo wie er überhaupt den Vorwürfen der Weltluſt entgegenſetzt, daß die Philoſophen zwar verſchiedene Wege zur Erkenntniß der Wahrheit eingeſchlagen hätten, aber doch keinesweges in Widerſpruch mit einander ſtänden [2]). In die Platoniſche Lehre dringt er, ſo viel wir ſehen können, nicht eben ſehr tief ein, doch einige Hauptzüge derſelben hat er ſich völlig angeeignet. Unter dieſen ſticht beſonders hervor ſein Mistrauen gegen die ſinnliche Wahrnehmung, ſein Vertrauen auf die allgemeinen Begriffe der Vernunft. Nichts iſt gewiſſer als die Vernunft, nichts falſcher als das Zeugniß der Sinne, denen ſo wenig in den geringſten, wie in den wichtigſten Angelegenheiten irgend ein Einfluß gebührt. Weder den großen Zuſammenhang der Dinge vermögen ſie zu faſſen, noch die Kleinheit der Atome, we-

---

1) Die erſte Schrift führt den Titel de eodem et diverso, die zweite quaestiones naturales.

2) Jourdain S. 254 f.

der das Wie ihres eigenen Empfindens, noch das Was ihres Weſens können ſie würdigen. Nur eine Meinung, kein Wiſſen kann von ihnen ausgehn [1]). Gott nemlich hat alles, ſo viel es die Natur des Einzelnen verſtattete, nach ſeinem Bilde geſchaffen; der Seele verlieh er daher auch Verſtand, welcher, ſolange er rein bleibt, alles begreift; aber aus welcher Urſache es auch ſei, die Seele hat er auch in den Körper gelegt, und von der irdiſchen Hülle umfangen verliert ſie einen Theil ihrer Kenntniſſe, ohne daß doch dieſe Feſſel der Materie den Adel ihres Weſens vernichten könnte. Sie ringt daher nach Befreiung durch Einſicht, welche das Ganze, die Einheit aller Wiſſenſchaften zu umfaſſen ſtrebt [2]). Alles Übel der Seele ſtammt von dem Körper, welcher ſie umſchließt; durch ihn wird ſie ihrem eigenen Weſen entfremdet; die Philoſophie dagegen iſt die Rückkehr der Seele zu ſich ſelbſt. Das Körperliche iſt das Veränderliche, welches in ſeinem Werden der Gradunterſchiede fähig iſt; der Seele dagegen kommt weder Größe noch Kleinheit zu; ſie iſt ihrem Weſen nach ein ſich ſelbſt Gleiches und ganz Abſolutes. Nur weil ſie das Übermaß im Großen und im Kleinen, zu welchem der Körper geneigt iſt, durch die ihr gebührende Herſchaft über das Unvernünftige mäßigen und auf die mittlere Bahn zurückführen ſollte, iſt ſie mit Zorn und Begehrungsvermögen, welche der Gradunterſchiede fähig ſind, aber nicht zum Weſen der Seele gehören, begabt worden [3]). An und für ſich iſt jedes Weſen einfach, ein

---

[1]) Ebend. S. 255 f.

[2]) Ebend. p. 249; 253 f.; 256 f.

[3]) Ebend. S. 257 f. Für Zorn ſteht Reue in der deutſchen

Begriff, ſei es des einzelnen Dinges oder der Art oder der Gattung, nur das Sinnliche hat an der Verſchiedenheit Theil [1]. Aber das reine Weſen der Dinge kann nur Gott erkennen; wir dagegen können Arten und Gattungen nur vermittelſt der Einbildungskraft in ſehr unvollkommener Weiſe denken. Hierbei berührt nun Abelard den Streit über die allgemeinen Begriffe zwiſchen Ariſtoteles und Platon. Nur in einer ſehr unbeſtimmten Weiſe ſucht er ihn zu ſchlichten. Beide hatten Recht und wollten daſſelbe nur auf verſchiedenen Wegen erreichen, indem Platon von den erſten Gründen aller Dinge ausging um zum Sinnlichen herabzuſteigen, Ariſtoteles aber vom Sinnlichen anhob um die Gründe deſſelben zu erforſchen. Deshalb ſetzte jener die allgemeinen Begriffe außerhalb der ſinnlichen Dinge in die göttliche Vernunft, in welcher alle Dinge einfach beſtanden, ehe ſie Gegenſtände menſchlicher Erkenntniß wurden; aber auch dieſer ſetzte mit Recht, daß dieſelben in den ſinnlichen Dingen enthalten ſeien [2]. Wie ſehr jedoch bei der Abwägung beider Arten der Philoſophie die Wage zu Gunſten des Platon ſich neigt trotz der Liebe, welche Abelard für die Kenntniſſe der Erfahrung hegt, ſieht man deutlich genug aus der ganzen Haltung ſeiner Lehre. Im Beſondern offenbart es ſich auch darin, daß er den Satz aufſtellt,

---

Überſetzung, welches ganz ohne Sinn iſt. Das Franzöſiſche hat ressentiment; Lateiniſch wird es ira oder indignatio heißen, welche gewöhnlich den θυμὸς des Platon ausdrücken ſollen.

[1] Ebend. S. 405. Daher der Titel der Schrift de eodem et diverso (ταὐτὸν καὶ θάτερον).

[2] Ebend. S. 254 f.

die Elemente ſollten nicht durch Hauptwörter, ſondern nur durch Adjective bezeichnet werden, weil ſie nicht einfach, ſondern nur zuſammengeſetzte Erſcheinungen wären, ſchwankend nach dem Übergewichte der einen oder der andern Beſchaffenheit [1]).

2. Bernhard von Chartres.

Wenn Adelard hauptſächlich durch ſolche Kenntniſſe, welche ſich auf Einzelheiten der Naturwiſſenſchaft bezogen, zur Verbreitung der Platoniſchen Lehre beigetragen zu haben ſcheint, ſo haben wir dagegen in Bernhard von Chartres den Lehrer zu erkennen, welcher durch eine ausgebreitete Thätigkeit eine lange Zeit die Schule beherſchend das ganze Syſtem des Platon im weiteſten Kreiſe zur Anerkennung brachte. In einer langen Laufbahn als Lehrer zu Chartres vom Anfange bis in die Mitte des 12. Jahrh. hat er zahlreiche Schüler gezogen [2]). Er erwarb ſich den Ruhm der vollkommenſte Platoniker ſeiner Zeit zu ſein [3]), gehört aber überdies zu den Männern, welche im 12. Jahrh. den Eifer für die alte Literatur von neuem belebten. In ihr ſuchte er ſeine Heimath bei weitem mehr als in den Lehren des Chriſtenthums. Seine gedruckten Schriften ſind unbedeutend für unſere Geſchichte, dagegen haben wir Auszüge aus andern ſeiner Werke, welche über ſeine Lehrweiſe und über die Art, wie jetzt der Platonismus erneuert wurde, ein willkommenes Licht verbreiten. Seine Hauptſchrift iſt ſeine Kosmographie oder ſein Megakosmus und Mikrokosmus, eine Auseinanderſetzung der Platoniſchen Lehre, wie ſie im Timäos enthalten iſt, in eine Allegorie eingekleidet, halb in Proſa, halb in Verſen, in räthſelhafter Kürze, welche durch die Verworrenheit der Einkleidung nur noch undurchdringlicher wird[1]. Merkwürdig iſt auch ſeine allegoriſche Auslegung der Äneis des Virgil, in welcher er alle Lehren ſeiner Philoſophie zu entdecken weiß[2]. Bei der Dunkelheit ſeiner Darſtellungen bieten uns die Angaben ſeines Schülers des Johannes von Salisbury einen brauchbaren Schlüſſel für das Verſtändniß ſeiner Äußerungen.

---

[1]) Ebend. S. 260.

[2]) Joh. Saresb. metal. I, 24. Man vergl. hist. lit. de la France XII p. 261 sqq.

[3]) Joh. Saresb. metal. IV, 35.

Durch Natur und göttliche Vernunft läßt Bernhard aus dem ungeordneten Chaos der Materie die Welt bilden und durch die Weltſeele beleben, welche er auch Entelechie und einen Ausfluß der göttlichen Vernunft nennt. Die Natur aber iſt eins mit Gott, der Subſtanz nach von ihm nicht verſchieden[3]. Die göttliche Vernunft, welche er auch die Vorſehung nannte, werden wir in demſelben Lichte zu betrachten haben; er findet hierin und mit Hinzufügung eines dritten Begriffs, welchen wir nicht ſicher nachzuweiſen wiſſen, den Inhalt der Trinitätslehre

---

1) Die Auszüge in der hist. lit. de la France XII p. 267 sqq. ſind bei weitem weniger brauchbar, als die Auszüge, welche wir Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard. p. 627 sqq. verdanken. Seine Verſe ſind im Ganzen beſſer als ſeine Proſa und zuweilen eines Lucretius würdig.

2) Cousin l. l. p. 639 sqq. giebt auch aus ihr Proben.

3) Cousin p. 628. Idem natura cum deo nec substantia est separatum. Es iſt freilich, wie bei Bernhard häufig, auch eine andere Conſtruction möglich.

und alles, was im höchſten Sinne des Wortes ewig genannt werden könne[1]. Dagegen hält er die Ideen nicht für gleich ewig mit Gott, ſie als eine Schöpfung in Gott, obwohl als eine ewige Schöpfung betrachtend; ſo wie er auch die Materie als von Gott geſchaffen anſieht[2]. Er ſchildert dieſe Schöpfung in und außer Gott als ein ewiges Leben, ſo daß alles ihm als belebt erſcheint, die göttliche Vernunft, die ewigen Vorbilder aller Dinge in Gottes Verſtande und die ſinnliche Welt, welche als ein belebtes Weſen auch nicht ohne Seele ſein kann[3]. Auch die ſinnliche Welt iſt ewig und unvergänglich, weil ſie aus dem ewigen Vorbilde in Gott iſt; in ihr findet ſich alles, was in der ewigen überſinnlichen Welt iſt, aber nur in der Aufeinanderfolge der Zeit[4]. In ihr iſt alles vorherbeſtimmt in ſeiner Art, in ſeiner Gattung, wie in der Beſonderheit der einzelnen Dinge[5]. Alles dies bringt die Weltſeele im Verlaufe der Zeit hervor nach einer unverbrüchlichen Ordnung, indem ſie der Ideen theilhaftig

---

1) Joh. Saresb. metal. IV, 35. Itaque tres personas, quarum est una natura, potestas singularis, operatio inseparabilis, fatebatur esse coaequales et coaeternas. Vielleicht iſt dieſer dritte Begriff das Gute, wie Gott nach dem Platon tagaton genannt wird. Cousin p. 634. Doch will ich dieſe ganze Auslegung der Trinitätslehre um ſo weniger verbürgen, als ſie mir von keiner großen Bedeutung ſcheint. Auch in der sapientia, dem consilium und der voluntas Gottes könnte man die Trinität finden. Cousin p. 630.

2) Joh. Saresb. l. l.; hist. lit. de la France p. 270.

3) Cousin p. 630. Vivit noys, vivunt exemplaria. — — Mundus quidem est animal, verum sine anima substantiam non invenies animalis.

4) Ib. p. 629; 631.

5) Ib. p. 628.

iſt, denn in ihr finden ſich die himmliſche und die materielle Natur, Seele und Körper durch das Geheimniß der Zahl und des Einklangs mit einander vereinigt [1]). Daher iſt auch die Weltſeele frei von den Störungen der Gegenſätze, welche in der Verſchiedenheit der körperlichen Elemente liegen, weil ſie alle dieſe Gegenſätze in Eintracht beherſcht, obwohl ſie von der Natur der Materie verhindert wird überall gleichmäßig durchzudringen und alles in gleichem Grade zu beleben [2]). Denn in der Materie liegt das Übel und das Böſe, welches aber vom Geiſt und der Vorſehung Gottes in ſeinen Grenzen erhalten wird [3]). Bernhard erblickt nun in der ganzen Welt einen durchgängigen Zuſammenhang, welchen er wie einen Kreis beſchreibt, der von den höhern Graden des Seins zu den niedern, von Gattungen zu Arten, von Arten zu Individuen fortgeht und von dieſen zu den erſten Gründen ſich wieder zurückwendet [4]), oder welcher von Gott ausgeht, in welchem die Wiſſenſchaft iſt, darauf ſich weiter erſtreckt durch den Himmel, in welchem die Vernunft, durch die Geſtirne, in welchen der Verſtand, und durch das große belebte Weſen der ſinnlichen Welt, in welcher Erkenntniß und Sinn lebt [5]), um zu-

---

1) L. l.

2) Ib. p. 629.

3) Ib. p. 631.

4) Ib. p. 629.

5) Ib. p. 630. In Deo, in noy scientia est, in coelo ratio, in sideribus intellectus, in magno vero animali cognitio viget, viget et sensus, causarum praecedentium fomitibus enutritus. Ex mente enim coelum, de coelo sidera, de sideribus mundus, unde viveret, unde discerneret, linea continuationis exces-

letzt durch den Menſchen, das letzte Erzeugniß der Schöpfung, den Mikrokosmus, in die Gottheit wieder zurückzukehren. Dabei iſt es die Anſicht Bernhard's, daß der menſchliche Körper niedriger ſtehe, als alle übrige Körper, belebte und unbelebte; deswegen werde er auch die Unterwelt (infernum) genannt und dahin deute die Lehre der Alten, daß die Seelen der Menſchen, deren Präexiſtenz er vorausſetzt, in dem Körper ihre Sünden büßten [1]. Aus der Zuſammenordnung der weltlichen Dinge, wie er ſie weitläuftig beſchreibt, und der Unterordnung unſerer Welt unter den Geſtirnen leitet er auch den Einfluß dieſer auf unſer Leben und auf alles, was zeitlich geſchieht, die Gewalt des Geſchicks ab [2]. Doch geſteht er zu, daß es außer dem Gebiete des unvermeidlichen Schickſals auch ein Gebiet der Freiheit und des Zufalls gebe [3]. Denn die Tafel des Geſchicks iſt begrenzt, der Spiegel der Vorſehung dagegen unendlich, jene umfaßt nur das Zeitliche, dieſer das Ewige [4].

Wir haben hier eine Lehre, welche das Ganze der Welt und die Einzelheiten ihrer Theile darzuſtellen ſtrebt und über den Inhalt der alten Philoſophie, wie über ihre Form ſich erſtreckt. Ihre Geſtalt iſt freilich ein Werk mehr der Überlieferung und der Phantaſie, als einer reifen wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Doch fehlen ihr keinesweges

---

sit. Mundus igitur quoddam continuum et in ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum, unde illum rotunditas, forma perfectior, circumscribit.

[1] Ib. p. 632 sqq.

[2] Ib. p. 631 sq.; hist. lit. de la France XII p. 271.

[3] Cousin p. 633.

[4] Ib. p. 635.

allgemeine Grundſätze, von welchen ſie ſich leiten läßt. Dies ſehen wir aus den realiſtiſchen Lehren, welche dem Bernhard in Übereinſtimmung mit ſeiner Kosmologie zugeſchrieben werden [1]. Wie Platon ging er von der Betrachtung aus, daß die ſinnlichen Dinge in einem beſtändigen Fluſſe des Werdens ſind und daß ihnen deswegen kein Sein im ſtrengen Sinne des Wortes, d. h. kein beharrliches Weſen zugeſtanden werden könne; dies gilt ihm von allen Individuen, ſofern wir ſie ſinnlich wahrnehmen [2]. Dieſem flüſſigen Sein der Erſcheinung werden aber die ewigen Ideen, die Urbilder der ſinnlichen Welt entgegengeſtellt, welche wahrhaft ſind, nicht ein wandelbarer Durchgang, ſondern ein ſtehender Zuſtand [3]. Bernhard erkennt ſie beſonders in den allgemeinen Begriffen, welche unter allen Bewegungen und Veränderungen der Welt dieſelben bleiben, weder der Vermehrung noch der Verminderung unterworfen ſind. Er zählt zu ihnen auch alle die Beſtimmungen der Ariſtoteliſchen Kategorien, alle Accidenzen der Dinge, welche an den Körpern vorkommend zwar zu wechſeln ſcheinen, aber doch nur ſofern ſie mit den Körpern ſich verbinden, ſonſt aber für ſich beſtändig dieſelben bleiben [1]. Dieſer Richtung ſeiner Lehre iſt Bernhard mit der äußerſten Folgerichtigkeit getreu. In ſeiner Erklärung der Äneis kommt eine Eintheilung der Dinge vor, in welcher er ſeiner Gewohnheit nach verſchiedene Grade des Seins unterſcheidet. Da ſondert er Körper und Geiſter von einander und zum dritten Accidenzen der Körper. Die Körper ſind unſtreitig niederer Art als die Geiſter; denn der Geiſt iſt unſterblich, vernünftig und untheilbar, der Körper aber ſterblich, unvernünftig und theilbar; auch herſcht der Geiſt, der Körper dagegen wird beherſcht. Aber ſelbſt die Accidenzen der Körper werden höher geachtet als die Körper ſelbſt, denn ſie ſind unkörperlich und haben eine unveränderliche Subſtanz ihrer ſelbſt zum Looſe empfangen [2]. Bernhard ſcheint hierbei von den Platoniſchen Gedanken ausgegangen zu ſein, daß alle wahrhafte Dinge, weil ſie ewig ſind, auch dieſelbe Zahl beſtändig bewahren müßten und daß daher die Zahl der körperlichen Dinge, welche entſtehen und vergehen, nur daraus abgeleitet werden könnte, daß die ewigen Accidenzen in ihnen zuſammenträfen und auf eine Zeit lang in ihnen ſich verbänden 1). Er hält daher, wie Johannes Scotus, den Körper nur für einen Zuſammenfluß von Accidenzen, welcher für eine Zeit beſteht, alsdann aber wieder verſchwindet. Doch darf man zweifeln, ob er dieſen Gedanken rein durchgeführt habe; denn ſeine Kosmologie ſetzt die Schöpfung der Materie als eine Grundlage des körperlichen Seins voraus, und darauf ſcheint auch der Ausdruck zu deuten, daß die Accidenzen mit den Körpern verbunden würden 2). Von Accidenzen der Geiſter iſt in dieſer Lehre nicht die Rede; denn die Geiſter werden wie für unſterblich, ſo auch für unveränderlich gehalten. Man muß ſich dadurch nicht zu der Meinung fortreißen laſſen, als ſollte ihnen alle Entwicklung abgeſprochen werden, ſondern daran ſich erinnern, daß Bernhard in der überſinnlichen Welt, wie in der ſinnlichen, wie in Gott, überall Leben erblickte. Auch die Ideen leben, nur nicht zeitlich, ſondern ein ewiges Leben. Er ſucht nur den Gedanken geltend zu machen, welcher in den verſchiedenſten Zeiten unſerer Ge-

---

[1] Joh. Saresb. metal. II, 17. Die Lehre, welche hier auseinandergeſetzt wird, ſoll freilich nur ein imitans Bernardum Carnotensem vorgetragen haben; aber die Haltung der ganzen Stelle läßt nicht daran zweifeln, daß darin die Lehre Bernhard's ſelbſt enthalten ſein ſoll. Einiges ſtimmt allerdings mit den Sätzen der Kosmographie nicht völlig überein, kann aber leicht als Misverſtändniß oder ungenaue Darſtellung erklärt werden.

[2] L. l. Siquidem res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent, et fugiant nec expectent appellationem. Unde illud apud Senecam, — — bis in unum flumen descendimus et non descendimus. Schon oben haben wir jedoch bemerkt, daß Bernh. auch Ideen der Individuen annahm; es gilt dies alſo nur von den Individuen, wie ſie erſcheinen. Die Stelle heißt bei Cousin p. 628. Illic (nemlich im νοῦς, in der intelligibeln Welt) in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quicquid yle, quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa. Dahin deuten auch andere Stellen, die Präexiſtenz der Seelen und daß überhaupt nur die Körper vergänglich ſein ſollen.

[3] Joh. Saresb. l. l. status stabilis, mutabilis transitus.

---

[1] L. l. Proprie et vere dicuntur esse universalia. — — Esse autem, inquit Boethius, ea dicimus, quae neque intensione crescunt, neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis sese custodiunt. Haec autem sunt quantitates etc. — — Quae quidem corporibus adjuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent.

[2] Cousin p. 642. Accidentibus etiam inferius est (sc. corpus), cum illa incorporalia sint, ut ait Boethius, immutabilem sui substantiam sortita.

---

1) Joh. Saresb. l. l. Rerum omnium corporalium numerus consistit in his (sc. ideis) et sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur, nec augetur.

2) L. l. Quicquid quodammodo adunatum corporibus invenitur. Quae quidem corporibus adjuncta mutari videntur.

ſchichte, die neueſte Zeit nicht ausgenommen, uns entgegenklingt, daß die Wahrheit des Lebens eine ewige ſei. Daher umfaſſen ihm die urbildlichen Ideen alle Erſcheinungen in ihren einzelſten Beſtimmungen, in allen ihren Gründen in ewiger Weiſe [1]. Aber allerdings können wir dieſe Lehre Bernhard's nur für eine Übertreibung des Realismus anſehn, indem ſie den Accidenzen der Subſtanz eine eigene Subſtanz beilegt, um dagegen den Körpern um ſo ſicherer Subſtanz und jede Art der Wahrheit abſprechen zu können. Seltſam in der That iſt ſeine Weiſe die neun letzten Ariſtoteliſchen Kategorien, welche doch ausdrücklich nur etwas von der Subſtanz ausſagen ſollen, zu Subſtanzen zu machen. Er wird darüber vom Johannes von Salisbury mit Recht verſpottet, daß er vergeblich bemüht geweſen ſei den Ariſtoteles mit dem Platon zu vereinigen [2].

3. Wilhelm von Conches.

Unſtreitig enthielt die Platoniſche Lehre Bernhard's viele ſehr gewagte Säze, welche mit der Kirchenlehre nicht wohl ſich vereinigen ließen. Aber die allegoriſche Form der Einkleidung konnte zur Entſchuldigung dienen, die dunkle Weiſe der Darſtellung das Gefährliche verbergen. Wie aber dergleichen Lehren nicht leicht ungerügt bleiben konnten, wenn ſie offener auftraten und in die Theologie

---

1) Cousin p. 655. Erat in exemplaribus invenire simulacrum cujus vel (cujusvis?) generis, quale, quantum, quando et quomodo proventurum.

2) L. l. Daß dies auf die Verbindung der Kategorienlehre mit der Ideenlehre geht, ſcheint auch aus Cousin p. 634 zu folgen.

einzugreifen wagten, davon kann Wilhelm von Conches ein Beiſpiel abgeben. Obgleich daher ſeine Lehre nicht von großer Bedeutung iſt, wird es doch der Mühe lohnen ein Paar Worte über ſie zu ſagen.

Wilhelm, geboren 1080 zu Conches in der Normandie, ein Nachahmer Bernhard's von Chartres [1]), lehrte mit entſchiedenem Erfolge zu Paris bis über die Mitte des 12. Jahrh. hinaus, ſo wie Bernhard auf die Philoſophie ſich beſchränkend, deren Lehren er auch durch verſchiedene Darſtellungen ſeines Syſtems verbreitete. Den Platon hatte er hauptſächlich zu ſeinem Führer erwählt ohne die Lehren des Ariſtoteles, ſo weit er ſie kannte, auszuſchließen; er ſoll aber auch die Lehre von den Atomen, welche in dieſer Zeit oft erwähnt wird, damit verbunden haben [2]). Seine Philoſophie iſt nicht eben von tiefem Gehalt, aber wir müſſen ihr zugeſtehn, daß ſie geeignet war auf ihre Zeit eine bedeutende Wirkung auszuüben, indem ſie den ganzen Kreis philoſophiſcher Kenntniſſe, welche vom Alterthum übrig geblieben waren, der Faſſungskraft ihrer Schüler anzupaſſen und in kurze Überſichten zu bringen ſuchte, ungefär in derſelben Weiſe, wie Beda dasſelbe für ſeine Zeit gethan hatte [3]) und wie auch

---

1) Joh. Saresb. metal. I, 24.

2) Walter a Sto. Victore ap. Bul. hist. univ. Par. II p. 659. Willielmus de Conchis ex atomorum, i. e. minutissimorum corporum concretione fieri omnia.

3) Die uns zugänglichſte Schrift des Wilhelm von Conches ſteht daher auch unter den Schriften des Beda unter dem Titel *περὶ διδάξεων* sive quatuor libri de elementis philosophiae. Es iſt dies die philosophia minor, ein Auszug aus ſeiner größern Schrift magna de naturis philosophia, welche auch gedruckt, aber

in der Theologie ähnliche Sammlungen an der Tagesordnung waren. In den Sammlungen Wilhelm's iſt nun allerdings die Miſchung bunt genug. Mit einigen theologiſchen Lehren werden die ſieben freien Künſte, mit metaphyſiſchen und anthropologiſchen Lehren werden die Fragen über die auffallendſten Naturerſcheinungen zuſammengeſtellt. Es iſt hier nur eine Zuſammenreihung von Kenntniſſen, welche größtentheils aus der Überlieferung entnommen ſind, ſelten und immer nur in kurzer Entſcheidung durch eigene Gründe unterſtützt werden.

Dem Verfaſſer einer ſolchen Sammlung kann man nun wohl kaum eine tiefe Überzeugung von ſeinen Sätzen zutrauen. Dies ſpricht ſich auch deutlich in ſeinem Verhalten gegen die Theologie aus. Schon von vorn herein iſt er ſehr geneigt ſeinen Platonismus den kirchlichen Glaubenslehren anzubequemen. Von der Ewigkeit der Welt iſt bei ihm keine Rede; er ſchließt ſich der Schöpfungslehre ohne Zweideutigkeit an; auch die Lehre der Philoſophen, daß alle Seelen beim Beginn der Schöpfung zugleich geſchaffen worden, verwirft er; er will hierin nicht Akademiker, ſondern Chriſt ſein, und behauptet die Seelen würden aus dem Nichts allein durch das Gebot Gottes ge-

---

ſehr ſelten und mir nicht bekannt iſt. Er verfaßte hierauf noch einen kürzern Auszug, wenigſtens der letzten Theile ſeines Syſtems, aus welchem Cousin oeuvres inéd. d'Abélard. p. 669 sqq. die Inhaltsanzeige und einige Kapitel hat abdrucken laſſen. So brachte er ſeine Lehre in eine kleinere und kleinere Form um auch ſolchen Schülern zu genügen, die mit dergleichen Dingen nicht zu lange aufgehalten ſein wollten. Joh. Saresb. l. l. Über dieſe und andere Schriften des Wilh. v. Conch. vergl. hist. lit. de la France XII p. 456 sqq.

ſchaffen, wahrſcheinlich nach der Bildung des Leibes, womit auch die Worte des Platon übereinzuſtimmen ſchienen [1]). Dennoch hatten ſich verfängliche Sätze in ſeine philoſophiſchen Schriften eingeſchlichen, beſonders über die Trinität und die Weltſeele, und er war darüber von Wilhelm von St. Thierry, dem Gegner Abälard's, zur Rede geſtellt worden. Sogleich iſt er bereit dieſe Sätze zu verdammen und ſich mit der Jugend zu entſchuldigen, in welcher er ſie bei noch unreifen Kenntniſſen vorgetragen hätte [2]). Wir ſehen, welche Gefahr dieſe Philoſophie im 12. Jahrh. hatte; wir ſehen auch, daß ein ſchmiegſamer Geiſt, welcher mehr die Ergebniſſe, als die Gründe der Philoſophie liebte, einer ſolchen Gefahr nicht gewachſen war. Doch konnte man bei den Grundſätzen der Philoſophie beharren, wenn man nur nicht wagte den Formeln der Kirchenlehre ſie entgegenzuſetzen. In ſeinem Widerrufe erwähnt Wilhelm von Conches ſeine Lehre von der Weltſeele nicht; auch ſeine Trinitätslehre glaubt er wohl vertheidigen zu können, nur will er die Worte vermeiden, welche er gebraucht hatte, ſo weit ſie nicht üblich ſind, um dem Vorwurfe der Neuerungsſucht zu entgehn.

4. Walter von Mortagne.

Was konnte jedoch dieſem Zeitalter eine Philoſophie helfen, welche in das Herz ſeiner Wiſſenſchaft, in die Theologie nicht eingreifen wollte? In der philoſophiſchen Schule konnte ſie keine genügende Nahrung finden; ſie mußte der Theologen ſich bemächtigen. Auch unter dieſen finden wir im 12. Jahrhunderte mehrere entſchiedene Platoniker. Wir erwähnen von ihnen ſogleich hier einen, deſſen Platonismus doch nur in ſehr beſcheidener Weiſe mit ſeiner Theologie ſich in Berührung ſetzte.

---

[1]) Cousin p. 675 c. 31; hist. lit. de la France XII p. 462.

[2]) Hist. lit. de la France p. 464 sq.

Walter von Mortagne (Gualterus de Mauritania), welcher von ſeinem Geburtsorte in Flandern ſeinen Beinamen führt, lehrte in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. zu Paris Rhetorik und Philoſophie, ging aber ſpäter zur Theologie über und ſtarb 1174 als Biſchof zu Laon [1]. Daß er zum Platoniſchen Syſteme ſich bekannte, geht aus allem hervor, was wir von ſeiner Lehre wiſſen. Auch der Anwendung der Philoſophie auf die Theologie war er nicht abgeneigt, doch wollte er ſie nur mit Mäßigung geſtatten. Daher gehörte er zu den Erſten, welche gegen die Lehre Abälard's Bedenken hatten und äußerten [2]. Doch ſcheute er ſich darum nicht ſeiner eigenen Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe einen Einfluß auf ſeine theologiſchen Überzeugungen zu geſtatten, wie die wenigen von ihm noch erhaltenen Briefe zeigen [3].

Unſere Nachrichten über ſeinen Realismus ſind jedoch nur dunkel und ungenügend. Der Schluß, auf welchen er ihn gründete, ging von dem Satze aus, daß alles, was iſt, ein jedes der Zahl nach eins ſein müſſe. Das Allgemeine müſſe daher auch entweder eins oder gar nicht ſein. Nun laſſe ſich aber nicht denken, daß es nicht wäre, da die allgemeinen Begriffe das Weſen der beſondern Dinge ausmachten, deswegen müßte ein jedes von den allgemeinen Dingen eins ſein, wie die beſondern Dinge. Hieraus ſcheint ihm die Lehre gefloſſen zu ſein, daß ein Ding mehrere Dinge in ſich enthalten könne. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er dieſes Ergebniß aus der gemeinen Meinung ſich erläuterte, daß der Menſch aus zwei Subſtanzen beſtehe, aus Körper und Geiſt, daß er ſogar die Lehre von der doppelten Natur Chriſti damit in Verbindung brachte, wiewohl er ſie als Geheimniß verehrte [1]. Beſonders aber ſeine Lehre, daß Gott überall ſeinem Weſen nach gegenwärtig ſei, in jedem Orte, obgleich nicht in Ort, ſondern ohne Ort, überall ganz, daß er in allen Geſchöpfen und alle Geſchöpfe in ihm [2], konnte ihm eine Beſtätigung ſeiner Anſicht abgeben. Alles dies erläutert ihm die Lehre ſeines Realismus, daß in jedem einzelnen Dinge verſchiedene beſtändige Zuſtände (status) vereinigt ſind, wie auch Bernhard von Chartres die allgemeinen Begriffe als ſolche beſtändige Zuſtände bezeichnet hatte. Plato iſt als Plato Individuum, als Menſch Art, als lebendiges Weſen Gattung, als Subſtanz höchſte Gattung [3]. Auch in dieſem Realismus wird die Wahrheit der einzelnen Dinge keinesweges angegriffen, vielmehr ſcheint er recht eigentlich darauf berechnet geweſen zu ſein dem Allgemeinen ſeine Wahrheit nur in den einzelnen Dingen zu bewahren. Es ſoll nur nicht in einer Sammlung der Individuen beſtehn, ſondern in jedem einzelnen Dinge ganz ſein. Dabei wird Walter von Mortagne natürlich darauf gedrungen haben, daß die Wahrheit der Individuen nicht mit ihrer ſinnlichen Erſcheinung verwechſelt werde; vielmehr erſcheint ihm der gebrechliche Körper als Grund unſerer unvollkommenen Einſicht, als ein Hinderniß, daß wir das Geiſtige nicht richtig, ſondern nur unter körperlichen Bildern zu erkennen vermögen [1]. Eben dieſem gebrechlichen und vergänglichen Körper werden alsdann die wahren und bleibenden Einheiten entgegengeſetzt, welche auch in Weſen des Einzelnen ſich finden, indem ein jedes in verſchiedener Weiſe als Individuum, als Art oder Gattung,

---

[1] S. über ihn und ſeine Schriften hist. lit. de la France XIII p. 511 sqq.

[2] Sein Brief an Abälard iſt abgedruckt in Dachery spicil. II p. 473 sqq.

[3] Beſonders ib. p. 462 sqq.

---

[1] S. die Briefe bei Dachery.

[2] S. den 3. Brief b. Dacher. p. 467 sqq., in welchem die Lehre beſtritten wird, daß Gott nur ſeiner Wirkſamkeit, nicht ſeinem Weſen nach allgegenwärtig ſei.

[3] Joh. Saresb. met. II, 17. Hic ideo, quod omne, quod unum est, numero (mit Tennemann leſe ich: quod est, unum numero) est, (aut) rem universalem aut unum numero esse, aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substan-

---

tialia non esse existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania et Platonem in eo, quod Plato est, dicunt individuum, in eo, quod homo, speciem, in eo, quod animal, genus, sed subalternum, in eo, quod substantia, generalissimum. Auch das Ende des Kap.: nec deest, qui rerum status attendat et eos genera dicit esse et species, bezieht ſich auf Walter von Maur.; nicht allein das Kunſtwort status, ſondern auch das attendere, welches bei ihm einen techniſchen Gebrauch hat, erinnert an ihn. Auf ihn ſind auch folgende Stellen bei Cousin oeuvr. inéd. d'Abél. zu beziehn: p. 513. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Es iſt dies die Lehre von der Indifferenz, welche p. 518 sqq. beſtritten wird. Vergl. auch p. 515.

[1] Dachery p. 477.

ja ſelbſt als höchſte Gattung gedacht werden könne. Hierbei liegt die Überzeugung zum Grunde, daß die wahren Dinge der räumlichen Beſchränkung nicht unterworfen ſind, ſondern ſo wie die Seele nach einer weitverbreiteten Anſicht der Zeit in allen Gliedern des Leibes überall ganz ſich findet, wie Gott überall ganz iſt, ſo auch dieſe geiſtigen Weſen in jedem Einzelnen ganz vorhanden ſind. Wenn in dieſer Denkweiſe etwas Unbeſtimmtes und Gefährliches liegt, ſo wurde dies durch die Mäßigung des Walter von Mortagne verdeckt, welcher eingedenk der körperlichen Beſchränktheit des Menſchen mehr den Glauben als das Wiſſen für ſich in Anſpruch nahm.

Fünftes Kapitel.

Der Platonismus in der Theologie.

1. Abälard.

Aber etwas Gefährliches lag allerdings in dieſer Entgegenſetzung der Platoniſchen Ideen und der unvollkommenen Vorſtellungsweiſe des Menſchen, deren Verhältniß zu einander man nicht weiter zu beſtimmen wußte. Ein Beiſpiel dieſer Gefahr bietet uns Abälard, welcher mit größerer Kühnheit als Walter ſeine Dialektik, ſeine Philoſophie auf die Kirchenlehre anwendete. Auf die Verbreitung der dialektiſchen Unterſuchungen, auf ihre Ausdehnung über theologiſche Fragen hat er unſtreitig einen großen Einfluß ausgeübt. Das beweiſt die Menge ſeiner Schüler, deren er ſich rühmt, und der große Ruf ſeines

Namens, der auch von Andern bezeugt wird 1). Von ſeinen Leiſtungen jedoch für die Dialektik, welche einen bleibenden Eindruck zurückgelaſſen hätten oder einen wahrhaften Fortſchritt der Wiſſenſchaften bezeichneten, iſt uns jetzt kaum eine Spur zurückgeblieben. Er gehört zu den Männern, welche durch ein blendendes Talent ihre Zeitgenoſſen ergriffen, aber indem ſie es zur Befriedigung ihrer Leidenſchaften misbrauchten, verhindert wurden ihm eine tiefere Bildung und Bedeutung zu geben. Wenn es ſolchen Männern begegnet, wie es nicht ſelten geſchieht und bei Abälard in hohem Grade der Fall war, daß ihre Leidenſchaft ihnen die herbſten Unfälle bereitet, daß ſie durch die unverhältnißmäßige Ausbildung ihres Talents mit ihrer Zeit in Widerſpruch gerathen und darüber untergehn, ſo erſcheinen ſie dem Mitleiden ſpäterer Jahrhunderte als verkannte Opfer der Misgunſt ihrer Zeit, und je weniger, was ſie geleiſtet haben, der hohen Meinung, welche man von ihnen verbreitet findet, zu entſprechen ſcheint, um ſo geneigter iſt man nicht ihnen, ſondern der Ungunſt ihres Geſchicks davon die Schuld zu geben.

Der weit verbreitete Ruhm, welcher den Namen Abälard's ſchmückt, beruht für unſere Zeit mehr auf ſeinen Schickſalen, als auf ſeinen Werken. Da jene allgemein bekannt ſind, werden wir von ihnen nur das Nothwendigſte erwähnen. Abälard war geboren zu Palais in der Bretagne im J. 1079, von adligen Eltern, welche ihm

---

1) Joh. Saresb. metal. I, 5. Peripateticus Palatinus, qui logicae opinionem praeripuit omnibus coaetaneis suis, adeo ut Aristotelis crederetur usus colloquio.

eine wiſſenſchaftliche Erziehung gaben. Er zog von früher Jugend den Ruhm des gelehrten Streits dem Ruhme der Waffen vor; in jenem ſuchte er ſeine Siegeskränze [1]. Zu ſeinen Lehrern in der Dialektik hatte er den Nominaliſten Roſcelin [2] und den Realiſten Wilhelm von Champeaux. Aber ſchon früh regte ſich in ihm der Widerſpruchsgeiſt, welcher auf Scharfſinn und redneriſches Talent vertrauend bald ſeinen Lehrern ſich überlegen glaubte. Noch ein Jüngling eröffnete er eine eigene Schule der Dialektik, welche den Namen des Peripatetikers von Palais (Peripateticus Palatinus) verbreitete und in offenem Wetteifer mit der Schule Wilhelm's von Champeaux ihrem Vorſteher den Haß einer mächtigen Partei erregte. Eben ſo keck und glücklich bemächtigte er ſich eines Lehrſtuls in der Theologie, nachdem er kaum den erſten Unterricht in ihr genoſſen hatte. Mit nicht geringerm Ehrgeiz als Eifer hatte er bisher in die Wiſſenſchaften der damaligen Zeit ſich geſtürzt, als er, welcher jetzt für den einzigen Philoſophen der Welt ſich hielt [3], im Übermuthe ſeiner Jugend die Verführung einer unkeuſchen und verbotenen Liebe ſuchte. Seinen Eifer für Umbildung der philoſophiſchen und theologiſchen Lehrweiſe warf er nun eine Zeit lang bei Seite, bis eine grauſame Rache ihn mit Verſtümmelung beſtrafte. Die Scham über ſeinen Schimpf trieb ihn in das Kloſter [4]; aber kaum hatte er die eigene Schuld hinter ſich, als er das weltliche Leben der Mönche umzugeſtalten ſich für geeignet hielt, wiewohl ſein Talent für praktiſche Aufgaben am wenigſten gepaßt zu haben ſcheint. Neue Kämpfe waren ſein Lohn; er entzog ſich ihnen nur dadurch, daß er von neuem eine Schule ſtiftete, in welcher er mehr als vorher der Theologie ſich zuwandte und die Philoſophie nur zur Lockſpeiſe für verwöhnte Gaumen gebrauchte ¹). Für die zahlreichen Schüler, welche ihm zuſtrömten, verfaßte er nun auch ihrem Geſchmacke ſich anpaſſend und zur Theologie philoſophiſche Gründe miſchend eine Schrift über die Trinitätslehre, die Grundlage des Chriſtenthums ²). Dieſe wurde ihm eine Urſache neuer Verfolgungen, welche er dem Neide zuſchreibt, ohne die nothwendigen Folgen zu zählen, welche ſein keckes Eingreifen in eine poſitive Lehre haben mußte. Von einer Provincialſynode zu Soiſſons wurde ſein Werk verdammt und er ſelbſt gezwungen es in das Feuer zu werfen. Im bitterſten Schmerze beklagt er ſich über dieſe Verurtheilung ſeines Buches, auf welches er vor allen

---

[1] Die Vergleichung des dialektiſchen Kampfes mit dem Kriege iſt in ſeiner historia calamitatum ſehr häufig.

[2] Bei Cousin lib. div. et def. p. 471.

[3] Histor. calam. 5 p. 9 ed. Querc.

[4] Ib. 8 p. 18. In tam misera me contritione positum con-

---

fusio, fateor, pudoris potius, quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit.

1) Ib. p. 19. Sed de his (sc. secularibus artibus) quasi hamum quendam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem.

2) Ib. 9 in. Wir beſitzen ſie noch entweder in ſeiner introductio ad theologiam oder in ſeiner theologia Christiana, zwei Schriften desſelben Inhalts, die ſich wie zwei verſchiedene Ausgaben derſelben Arbeit zu einander verhalten. So ſcheinen ſie ſchon beim Leben Abälard's bekannt geweſen zu ſein. Es iſt aber die Frage, welche von ihnen die frühere und oben erwähnte iſt. S. Goldhorn de summis principiis theologiae Abaelardeae (Lips. 1836) p. 70 sqq.

übrigen ſeinen Ruhm geſetzt hatte, und doch glaubte er ſich nun durch dieſes Schickſal von ſeinem Stolze, wie früher durch ſeine Verſtümmelung von ſeiner Wolluſt geheilt [1]. Bald darauf erblicken wir ihn wieder nach andern Unfällen in der Einöde von einer großen Menge von Schülern umgeben, dem Paraklet eine Kirche gründend, doch von Furcht vor ſeinen Gegnern ſo gequält, daß er die Chriſtenheit fliehen möchte. Eine ſichere Zuflucht ſchien ihm ein Kloſter in der Bretagne zu bieten, zu deſſen Abt er erwählt worden war; aber auch hier hatte er für die Kloſterzucht unter äußerſter Gefahr ſeines Lebens zu kämpfen [2]. Dies ſcheint der Grund geweſen zu ſein, weswegen er ſich noch einmal nach Paris wandte um eine Schule zu eröffnen. Seine theologiſche Lehre hatte er nicht aufgegeben; er verbreitete ſie in derſelben Weiſe durch Schrift und Wort, wie zuvor. Da erhob ſich der heilige Bernhard gegen ihn, der theologiſchen Dialektik abgeneigt und ſchon früher gegen Abälard eingenommen. Abälard ſelbſt jedoch hatte die Kühnheit dieſen mächtigen Mann zum wiſſenſchaftlichen Streite über ihre Lehrweiſen herauszufordern. Als aber auf dem Concil zu Sens (1140) dieſe Disputation ſtatthaben ſollte, wagte er es nicht öffentlich zu reden; ſeine Lehre wurde nun von neuem verdammt. Auf der Reiſe nach Rom, um ſeine Appellation an den Pabſt zu betreiben, wurde er von dem Abte zu Clugny Peter dem Ehrwürdigen aufgenommen, mit ſeinen Feinden verſöhnt und der Ruhe, welche ſein Leben ſelten gekannt hatte, bis zu ſeinem Tode (1142) theilhaftig.

---

[1] lb. 5 p. 10.

[2] Bis hierher reicht ſeine eigene Erzählung, welcher ich in allen Punkten gefolgt bin; doch muß ich geſtehn, daß es mir ſchwer hält einem Manne, welcher beſtändig vom Neide und der Verfolgung ſeiner Feinde, überdies von der Verehrung ſeiner Schüler, aber höchſt ſelten von der Liebe und dem Beiſtande ſeiner Freunde ſpricht, eine ungetrübte Auffaſſung ſeiner Lebensſchickſale zuzutrauen.

Wenn das Mitleiden bei ſeinem Geſchick mit ſeinen Schwächen verſöhnt, ſo dürfen wir uns doch durch ſeine glänzenden Eigenſchaften, welche durch den dunkeln Hintergrund ſeiner Leiden zu voller Wirkung erhoben werden, nicht dazu verleiten laſſen ihm eine ſittliche oder wiſſenſchaftliche Würde beizulegen, welche er nicht hatte. Zum Reformator fehlte ihm nicht der Ehrgeiz, aber der beharrliche, von einem großen Gedanken getragene Muth. Seine Neuerungen, um welche er ſich in Streitigkeiten ſtürzte, ſtatt ſeine Kräfte für wichtige Dinge aufzuſparen, ſind zuweilen ſehr kleinlicher Art [1]), im Ganzen ohne Zuſammenhang. Das Talent, durch welches er auf ſeine Schüler wirkte, war vorzugsweiſe eine leicht faßliche Beredtſamkeit; in der Leichtigkeit, in der natürlichen Bewegung ſeiner Rede iſt er allen ſeinen Zeitgenoſſen bei weitem überlegen. Doch fehlt es ihm dabei auch nicht an Reichthum der Gedanken, ohne welche kein großer Redner iſt, und beſonders iſt es zu loben, daß er die todte Formel haßt und auf klares Verſtändniß dringt, freilich nur bis auf einen gewiſſen Grad der Tiefe, denn die letzten Gründe der Wiſſenſchaft zu erforſchen, davon mochte ihn eben ſo ſehr ſeine Ehrfurcht oder auch Scheu vor der Au-

---

1) Z. B. der Streit darüber, ob der Patron des Kloſters St. Denis Biſchof von Athen oder von Korinth geweſen.

torität, als ſein Streben nach Verſtändlichkeit für die Gunſt ſeiner Schüler zurückſchrecken. Man kann nun wohl bemerken, daß er in ſeinen Neuerungen auch von einer allgemeinen Bewegung der Zeit getragen wurde, welche ſeinen Unternehmungsgeiſt nicht wenig ſtärken mußte. Der Drang nach Einſicht in den wiſſenſchaftlichen Bau der Theologie, wie er in ſeiner Zeit ſehr verbreitet war, iſt auch in ſeinen Beſtrebungen nicht zu verkennen. Er wurde von ihm getrieben der alten Literatur und beſonders der alten Philoſophie ſich zuzuwenden; ſeine Kenntniſſe in dieſen Dingen zeichnen ihn jedoch nicht beſonders vor andern ſeiner Zeitgenoſſen aus[1]; er wurde dadurch auch zu den dialektiſchen Unterſuchungen geführt, deren Ergebniſſe ihm jedoch nur in Rückſicht auf die Form oder zu Beſeitigung paradoxer Behauptungen von Bedeutung waren. Nicht minder reizten ihn deswegen die Widerſprüche theologiſcher Autoritäten, welche er zu ſammeln anfing, ſo daß Ja und Nein ihrer Lehren zuſammengeſtellt wurden, unſtreitig zum Gebrauch der gelehrten Kämpfe, welche er im Geſchmacke ſeiner Zeit liebte, aber auch um den verborgenen Einklang ihres Sinnes darzuthun[2]. In dieſer Bewegung ſeiner Zeit behauptet er allerdings eine freiere Stellung, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, welche mehr von praktiſchen Geſichtspunkten beſtimmt wurden, wärend er faſt ausſchließlich dem wiſſenſchaftlichen Beſtreben huldigte. Von jenen aus mochte es rathſam ſcheinen in einer Zeit, welcher ſo viele Hülfsmittel zur Prüfung fehlten, den Zweifel nicht zu ſehr aufzuregen; in dieſem dagegen war es gerathen ihn auch nicht zu ſehr einſchlafen zu laſſen. Einen ſolchen Forſchungsgeiſt zu erhalten war Abälard berufen, welcher den Zweifel für den Grund der Erkenntniß erklärte 1). Hierauf beruht auch ſeine Dialektik und der Werth, welchen er ihr beilegt. Wir wiſſen wenig von ihr, was auszuzeichnen wäre, indem die wichtigſten ſeiner logiſchen Lehren entweder von ihm nicht niedergeſchrieben oder für uns nicht erhalten worden ſind 2). Aber aus allen ſeinen Äußerungen erhellt, daß er die Dialektik nur als Mittel für die Unterſuchung ſchätzte und ſie zur Aufhellung der überlieferten Glaubenslehren, welche er in keiner Weiſe anzugreifen gedachte, benutzen wollte. Eben dieſer freie Gebrauch der Dialektik wurde ihm von ſeinen Gegnern zum Frevel angerechnet, wenn gleich er die Befriedigung ſeiner Seele nur im Glauben fand 3) und viele ſeiner Zeitgenoſſen die Philoſophie

---

[1] Seine Kenntniß des Griechiſchen, des Hebräiſchen und ſogar der Platoniſchen Philoſophie ſind häufig zu hoch angeſchlagen worden, z. B. von Schloſſer Abälard und Dulcin S. 113 ff. Griechiſche Schriften kannte er nur aus Überſetzungen, von Griech. Worten nur die, welche gewöhnlich im Mittelalter gebraucht werden.

[2] Die berühmte Schrift sic et non in der Sammlung Couſin's zuerſt gedruckt. Man ſehe den Anfang des prol. Seine Aufrichtigkeit in dieſer Angabe ſeines Zwecks iſt nicht zu bezweifeln, obwohl auch ſehr freie Äußerungen über Verfälſchung der heil. Schrift und der Werke der Kirchenväter, über ihre bedingte Autorität u. dergl. vorkommen. Ib. p. 5; 11; 14. Doch ſagt er zu-

---

ſetzt p. 16: haec tamen de commentatoribus dictum est, non de canonicis scripturis, quibus indubitatam fidem convenit adhibere.

1) Ib. p. 16. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus.

2) Über ſeinen Streit gegen den Realismus Wilhelm's von Champeaux wiſſen wir wenig. Daß die Schrift de generibus et speciebus ihm nicht angehört, habe ich oben unter Joſcelin gezeigt.

3) Ep. et fidei conf. ad Helois. Odiosum me mundo reddi-

noch viel freier gebrauchten, als er. Den Geiſt der Unterſuchung, welcher in ihm iſt, wird niemand tadeln wollen; aber durch eine Unterſuchung, welche noch ſo wenig entwickelt iſt, als die ſeinige, wird man zu keinem Reformator.

Seine Liebe zur Forſchung führt den Abälard allerdings zu Äußerungen über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, welche von der gewöhnlichen Meinung ſeiner Zeit, von den Lehren des Auguſtinus und Anſelmus über dieſen Punkt weit abzuſtehen ſcheinen. Er hat mit den Engherzigen ſeiner Zeit zu kämpfen, welche die Kunde der weltlichen Wiſſenſchaften, das Nachdenken über die Glaubenslehren, den Gebrauch der heidniſchen Philoſophie in der Theologie für gefährlich hielten. Er beruft ſich gegen ſie darauf, daß auch die weltlichen Künſte von Gott gegeben wären, um ſie zum Guten, zur Vertheidigung des Glaubens zu gebrauchen; keine Kunſt ſollte irgend einem Stande religiöſer Menſchen entzogen werden, wenn ſie ihn von näher liegenden Pflichten nicht abhielte [1]). Die heidniſche Philoſophie hält er für eine Vorbereitung zur chriſtlichen Offenbarung, ſo wie das jüdiſche Geſetz und die Propheten. Er betrachtet die natürlichen Erkenntniſſe derſelben als Anfänge unſeres Glaubens, welche nicht für unnütz gehalten werden dürften, weil die Liebe ihnen folge und das Mangelnde ergänze [2]). Abälard geht in dieſer Richtung vielleicht zu weit. Er preiſt die Tugenden der Philoſophen mehr als uns billig ſcheint, ihre

---

dit Logica. — — Haec itaque est fides, in qua sedeo, ex qua spei contraho firmitatem etc.

1) Introd. ad theol. II, 2 p. 1047; 1052.

2) Ib. II, 3 p. 1060.

wahre Liebe zu Gott, ihre Lehre, ein Zeugniß des heiligen Geiſtes, wenn auch wider ihren Willen; in ihren Schriften, wie in den Zeugniſſen der Sibylle und der Dichter, beſonders des Virgilius, ſoll die Trinitätslehre in Bildern verborgen ſein; er deutet dieſe Bilder in allegoriſcher Weiſe, welche uns wie eine Verſpottung ſeiner Auslegung der heiligen Schrift erſcheinen könnte. Seine Gegner wurden wohl nicht ohne Grund hierüber ſtutzig. Abälard ſchien den Unterſchied zwiſchen chriſtlichem Glauben und heidniſchem Unglauben zu verwiſchen; er ſchien die chriſtliche Lehre nur zu einer Art der Philoſophie zu machen und ſie von der Platoniſchen Philoſophie, welche er vor allen übrigen verehrt, nicht weſentlich verſchieden zu finden [1]). Wir werden allerdings ſeiner Auslegung der Geſchichte hierin ſchwerlich beiſtimmen können; aber wegen eines ſolchen Irthums über die Geſchichte dürfen wir ihn doch nicht beſchuldigen, daß er die poſitive Natur des Chriſtenthums habe beſeitigen wollen. Vielmehr erkennt er ſie in ihren weſentlichſten Punkten an. Das Erkennen ohne den Glauben hat ihm kein Verdienſt [2]). Gleich beim Beginn ſeiner Theologie erklärt er, daß zum

---

[1]) Schloſſer und Goldhorn in den angef. Schriften meinen daher, Abälard habe zeigen wollen, das Chriſtenthum ſei nichts anderes als die wahre Philoſophie. Die Äuſerungen, welche hierauf zu deuten ſcheinen, nehmen aber den Begriff der Philoſophie in demſelben weiten Sinne, in welchem ſchon die Kirchenväter daſſelbe ohne Irthum behaupten konnten. Wenn Goldhorn aber ſeine Anſicht aus dem Plane des theol. Werkes beweiſen will, ſo hat er dabei den Epiſoden deſſelben, welche wegen perſönlicher Intereſſen eine zu große Ausdehnung erhalten habe, ein zu großes Gewicht beigelegt.

[2]) Introd. ad theol. II, 3 p. 1059 sq.

Heile des Menſchen dreierlei nothwendig ſei, nemlich außer dem Glauben und der Liebe auch das Sacrament[1]), er meint die Taufe[2]); unter dem Glauben aber verſteht er den Glauben an die Erlöſung durch Chriſtum[3]). Wenn alle dieſe oftmals wiederholten Äußerungen nicht bloß Heuchelei ſein ſollen, ſo kann man nicht daran zweifeln, daß er unter dem religiöſen Glauben etwas ſehr Poſitives verſtand.

Aber freilich ſind ſeine Äußerungen über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen von der Art, daß man meinen könnte, er wollte das ganz entgegengeſetzte Verhältniß beiden zuſchreiben, als welches Anſelm geſetzt hatte, und nicht den Glauben vor dem Wiſſen, ſondern das Wiſſen vor dem Glauben fordern. Er macht darauf aufmerkſam, wie wenig ein Glaubensbekenntniß, welches nur auf Worten beruhe, Gewicht haben könne, wenn nicht das richtige Verſtändniß dabei ſei[4]), und tadelt den Glaubenseifer, welcher eher glaube, als er ſehe, was er glaube, und als er unterſuche, ob es anzunehmen ſei; das ſei nur Leichtgläubigkeit, dadurch werde man eben ſo leicht zum Glauben an das Falſche als an das Wahre getrieben. Wer ſo leicht glaube, der komme zu keinem feſten Glauben[5]). Man kann kaum zweifeln, daß dieſe Bemerkungen gegen die gewöhnliche Anſicht, daß der Glaube dem Wiſſen vorhergehen müſſe, gerichtet ſind, daß ſie den Gedanken ausſprechen ſollen, der richtige Glaube gehe von der Erkenntniß aus. Aber freilich dies anzunehmen verbietet die Widerſinnigkeit des Gedankens ſelbſt, als wenn es noch, nachdem die höhere Erkenntniß vorausgegangen wäre, des niedern Glaubens bedürfen könnte. Und auch Abälard's Äußerungen weiſen nach einer ganz andern Seite hin, wenn er die Dialektik beſtreitet, welche ohne Autorität fertig zu werden meine [1], und wenn er die Autorität der vernünftigen Einſicht vorangehen läßt, weil wir durch jene erſt unterrichtet und feſtgeſtellt werden müßten, ehe wir dieſer zu folgen im Stande wären [2]. Man wird daher jene Sätze des Abälard, welche gegen die Lehre des Auguſtinus und des Anſelmus gerichtet ſchienen, nur als gegen ein Misverſtändniß dieſer Lehre gerichtet anſehn können. Abälard beruft ſich deswegen auch ſelbſt auf den Auguſtinus für ſeine Lehre [3] und ſcheint ſeinen Gedanken nur nicht deutlich genug ſich entwickelt zu haben, um ihn vor allen Misverſtändniſſen ſicher zu ſtellen. Offenbar nemlich unterſcheidet er nicht ſorgfältig genug den Glauben von der Glaubensformel, wenn er vor dem Glauben auf Erkenntniß oder Verſtändniß des Geglaubten dringt. Einen andern Punkt, welcher hierbei nicht überſehen werden darf, ſetzt er beſſer in das Licht, indem er ein doppeltes Erkennen unterſcheidet, das Erkennen der Gründe oder Anfänge des Glaubens [1]), zu welchem die Gnade hinzukommen ſoll um ſie zu vollenden, und das Erkennen deſſen, was geglaubt wird und, weil es der Zukunft vorbehalten iſt, noch nicht erkannt werden kann [2]). Dieſe Unterſcheidung kann allerdings als eine Ergänzung der gewöhnlichen Lehrweiſe angeſehn werden.

---

[1]) Ib. I. 1 p. 577.

[2]) In epist. ad Rom. II p. 591; 597.

[3]) Theol. christ. IV, 13 p. 1315; introd. ad theol. II, 6; 18, wo er doch aber die Gleichheit des chriſtlichen Glaubens mit den Lehren der Juden und Heiden behauptet, in der Vorausſetzung natürlich, daß dieſe einen prophetiſchen Glauben hätten haben können.

[4]) Intr. ad theol. II, 3 p. 1063 sq.; expos. in symb. Apost. p. 370.

[5]) Introd. ad. theol. II, 3 p. 1058 sqq.; 1061.

---

[1] Theol. Christ. III p. 1247 E.

[2] Introd. ad theol. II, 1 p. 1046.

[3] Ib. II, 3 p. 1063.

Wir müſſen geſtehn, daß alles, was Abälard über dieſen Streitpunkt um ſeine Gegner zu widerlegen vorbringt, uns das Weſen der Sache kaum zu berühren ſcheint. Dieſes trifft bei Weitem näher eine Bemerkung, welche Abälard gegen gar zu ſtrenge Anforderungen an ſeine Beweiſe macht. Er entſchuldigt ſich da, daß er ſolche Grundſätze mit einfließen laſſe, welche keine ſtreng wiſſenſchaftliche Kraft haben, ſondern nur aus der moraliſchen Geſinnung des Menſchen ihre Überzeugung ſchöpfen. Solche Beweiſe gefielen uns von ſelbſt und zögen uns durch eine eigenthümliche Kraft an; jeder Gute lege ihr das größte Gewicht bei [3]). Man ſieht, daß dieſe Bemerkung auf dieſelben Grundſätze zurückgeht, welche die gewöhnliche Lehre vom Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen geltend machte, indem ſie von einem Wohlgefallen am Guten und von einer ſittlichen Bildung des Geiſtes die Erkenntniß des Göttlichen abhängig macht.

---

[1]) Ib. p. 1060. Fidei nostrae primordia.

[2]) Ib. p. 1061. Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam. Die Unterſcheidung zwiſchen intelligere und cognoscere wird natürlich nicht feſtgehalten. Theol. Christ. p. III, 3 p. 1275 sq.; dial. inter phil., Jud. et Christ. p. 90. Vergl. auch die Sammlungen in Sic et Non I u. II. Der Ausdruck existimatio in der Definition des Glaubens wurde von den Gegnern Abälard's ohne hinlänglichen Grund angegriffen.

[3]) Introd. ad theol. III, 2 p. 1108. Magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur, quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio, quae ad honestatem

Doch zeigt ſich die Denkweiſe Abälard's keinesweges in Übereinſtimmung mit dieſen Grundſätzen; vielmehr iſt er auch hierin ſchwankend und entſchiedener neigt ſich die große Maſſe ſeiner Gedanken dazu hin den Willen und das ſittliche Leben von der Erkenntniß, als die Erkenntniß vom Willen abzuleiten. Seine theologiſche Forſchung hat es hauptſächlich darauf angelegt das Geheimniß der Trinität zu erforſchen, ſo weit es den menſchlichen Gedanken zugänglich ſein möchte. Das Ergebniß ſeiner Unterſuchungen, welches er ziemlich nakt hinſtellt, iſt nichts Neues; er findet es ſchon bei ſeinen Vorgängern ausgeſprochen, nur daß bei dieſen nur beiläufig vorgekommen war, was er zum Mittelpunkte der Lehre macht, daß Gott der Vater die Allmacht, der Sohn die Weisheit, der heilige Geiſt die Liebe oder Güte (benignitas) bezeichne [1]. Aus dem allmächtigen Weſen, welches allein von ſich und die Grundlage alles Seins iſt, geht zuerſt die Erkenntniß, dann die Liebe hervor. So erſcheint ihm die Erkenntniß als die Grundlage des Willens und des Handelns. Dieſes Verhältniß in Gott könnte nur inſofern zweideutig erſcheinen, als er freilich

---

amplius, quam ad necessitatem vergit, praesertim cum, quae honesta sunt, per se placeant atque nos statim sua vi quadam alliceant.

[1] Ib. I, 8 sq.

genöthigt iſt einzugeſtehn, daß die Perſonen der Trinität zwar im Beſondern Macht, Weisheit und Güte bezeichnen, aber auch in jeder derſelben alles dreies ſei [1]. Doch in der Beurtheilung der weltlichen Dinge findet er dieſe Beſchränkung nicht nöthig. Im ſittlichen Leben kommt ihm alles auf die Abſicht an [2]; die Abſicht aber betrachtet er als ein Berathen bei ſich ſelbſt, welches von der Fähigkeit der Vernunft zu beurtheilen abhänge, ſo daß auch die unvernünftigen Thiere zwar Willen hätten, aber nicht freien Willen, weil ihnen das Urtheil der Vernunft mangele [3]. Abälard hält an dieſen Grundſätzen um ſo feſter, je brauchbarer ſie ihm zu ſeiner Vertheidigung ſcheinen. Er ſchärft es zu wiederholten Malen ein, daß nicht der Irthum, ſondern die Hartnäckigkeit den Ketzer mache [4]. Der Irthum erſcheint ihm alſo als etwas, was nur dem Verſtande zukommt, mit dem Willen aber nichts zu thun hat.

Mit dieſen Grundſätzen mag nun auch der große Werth, welchen er der Dialektik beilegte, in Verbindung ſtehen. Er führt die Worte des Auguſtinus an, daß ſie die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften ſei, daß ſie allein zu wiſſen wiſſe. Doch unſere Erwartungen von ſeinen Leiſtungen vermittelſt derſelben werden herabgeſtimmt, wenn er hinzufügt, daß er durch ſeine Übung in ihr den ihre Haut wechſelnden Sophiſten wohl gewachſen ſein werde; nur zur Ehre des Glaubens, nur um die Gegner der Wahrheit zu widerlegen, wolle er ſie gebrauchen [1]). Sollte er nun einen negativen Erfolg von ihr erwartet haben?

---

[1] Ib. I, 10 p. 988.

[2] Scito te ipsum 3 p. 640. Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis consistit. Sic et non prol. p. 11.

[3] Introd. ad theol. III, 7 p. 1131. Ubi ergo ratio animi non est, per quam aliud deliberari possit et dijudicari, — — liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia quaedam per voluntatem suam facere possunt vel dimittere, quia tamen judicio rationis carent, liberum non habent arbitrium. In ep. ad Rom. II, p. 593.

[4] Introd. ad theol. praef. p. 975; apol. in.

Zu ſeiner Zeit mußte die dialektiſche Unterſuchung ſich zunächſt auf die zwiſchen Nominalismus und Realismus ſchwebenden Fragen werfen. Abälard hatte auch in dieſen Streitigkeiten ſeine erſten Triumphe gefeiert. Er hatte ſich einem Realiſten entgegengeſetzt. Die Meinung konnte ſich daher leicht bilden, daß er Nominaliſt ſei. Auch lauteten ſeine Äußerungen ſo; genug es iſt eine ſehr verbreitete Meinung, welche auch von ſeinen Zeitgenoſſen getheilt wird, daß er von der Lehre Roſcelin's nur in der Formel abgewichen ſei. Nicht Namen wollte er die allgemeinen Begriffe genannt wiſſen, aber doch Ausdrucksweiſen der Sprache (sermones). Auch der Hauptgrund der Nominaliſten wird ſeinen Schülern beigelegt, ein Ding laſſe ſich nicht von einem Dinge ausſagen [2]). Aber ſollte

---

[1]) Introd. ad theol. II, 11 p. 1076; theol. Christ. III, 3 p. 1275. Ähnliches kommt öfter vor, z. B. introd. ad theol. III, 7 p. 1134; theol. Christ. IV, 13 p. 1312.

[2]) Joh. Saresb. metal. II, 17. Alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster. — — Rem de re praedicari monstrum dicunt. Cf. policr. VII, 12 p. 452; Otto Frising. de reb. gest. Frid. I, 47. Von Abälard ſelbſt wird sermo ganz in derſelben Bedeutung wie vox gebraucht. Introd. ad theol. II, 10 p. 1074.

Abälard die Meinungen ſeiner Jugend über dieſen Punkt geändert haben? Die Überlieferungen, welche ſeinen Nominalismus bezeugen, ſagen das nicht; ſie ſetzen vielmehr voraus, daß er demſelben immer getreu geblieben [1]). Auch daß er ſpäter den Streitigkeiten über die allgemeinen Begriffe keine ſo große Wichtigkeit beilegte [2]), als ſie ihm früher haben mochten, berechtigt zu einer ſolchen Annahme nicht. Dennoch finden wir, daß er in ſeinen theologiſchen Schriften nicht für den Nominalismus, ſondern für den Realismus ſich erklärt.

Es iſt beſonders ſeine Neigung zur Platoniſchen Philoſophie, welche ihn hierin leitet, indem er ſie als Zeugin der Wahrheit für die Trinitätslehre auftreten läßt. Da ſchließt er ſich ohne Bedenken auch der Ideenlehre an und behauptet, daß die urſprüngliche Wahrheit der Dinge in dem Verſtande Gottes vorgebildet ſei [3]). Noch entſchiedener realiſtiſch äußert er ſich hierüber, wenn er der Meinung der Philoſophen beiſtimmt, daß die Arten aus ihrer Gattung gleichſam hervorgingen und geſchaffen würden [4]). Zwar könnte es nominaliſtiſch zu klingen ſcheinen, wenn er die Identität der Individuen in ihrer Art,

---

1) Joh. von Salisb. hörte ihn erſt in ſeinem Alter.

2) Er ſpottet über das übermäßige Gewicht, welches man ihnen beilegte. Hist. calam. 2 p. 6. Quasi in hac scilicet de universalibus scientia tota hujus artis consisteret summa.

3) Introd. ad theol. I, 9 p. 987; 20 p. 1025; II, 6 p. 1095. Generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, hoc est in effecta per operationem.

4) Ib. II, 13 p. 1083. Nam et species ex genere quasi gigni ve creari philosophi dicunt.

der Arten in ihrer Gattung nur auf Ähnlichkeit zurückführt; aber er fügt auch hinzu, nach dem Ariſtoteles fänden wir bei ähnlichen Dingen dieſelben Dinge [1]), wo unſtreitig ihm Arten und Gattungen als Dinge gelten. Auch kann es nicht als Beweis ſeines Nominalismus gelten, wenn es den Übertreibungen des Realismus, welche jedem allgemeinen Begriff die Bedeutung einer Subſtanz beilegten, ſich entgegenſetzte [2]); vielmehr beweiſt er dadurch nur, daß er durch genauere Beſtimmungen die Wahrheit des Realismus ſicher ſtellen will. So bemerkt er, man dürfte ihn nicht ſo verſtehen, als ſollte die Gattung der Zeit oder dem Daſein nach vor ihren Arten ſein, vielmehr könnte die Gattung nicht ohne ihre Arten und die Arten nicht ohne ihre Gattung gedacht werden [3]). Man kann nach dieſer ſehr beſtimmten Ausſage nicht daran zweifeln, daß er die Realität des Allgemeinen nicht vor, aber mit und in den beſondern Dingen (universalia in re, non ante rem) behauptete [4]).

Wir können auch dieſe Lehre mit der allgemeinen Denkweiſe Abälard's nur in Übereinſtimmung finden. Er zeigt ſich überall als einen wahren Anhänger des Platoniſchen Syſtems. Wenn der Nominalismus die Richtung hat unſer Erkennen auf die ſinnlich erſcheinenden Dinge zu beſchränken, ſo erklärt dagegen Abälard, daß die Vernunft nicht allein fähig, ſondern auch geneigt ſei über alles Sinnliche hinauszugehn, daß ſie um ſo vollkommner ihr Zeugniß über die Wahrheit ablege, je entfernter der Gegenſtand den Sinnen liege, und daß ſie, das Bild Gottes im Menſchen, uns dahin führe Gott als die Urſache aller Dinge zu erkennen [1]).

---

[1] Man muß die Parallelſtellen theol. Christ. III, 3 p. 1279 u. introd. ad theol. II, 12 p. 1077 vergleichen.

[2] Introd. ad theol. II, 8 p. 1067.

[3] Ib. II, 13 p. 1083. Cum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere. — — Et ita quaedam (quidem?) species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint.

[4] Eine ähnliche Lehre werden wir bei Gilbertus Porretanus finden. Man pflegt die universalia in re auf den Ariſtoteles zurückzuführen, aber weder Abälard noch Gilbert beruft ſich auf deſſen Autorität.

Wir werden daher jenes Gerede über den Nominalismus Abälard's für ein falſches Gerücht, wie es über Meinungen der Philoſophen nicht ſelten ſich verbreitet, zu erklären keinen Anſtand nehmen, um ſo weniger als wir in ſeinen theologiſchen Schriften auch noch den Sinn jener Formel, welche für nominaliſtiſch gehalten wurde, wieder zu erkennen vermögen, einen Sinn, welcher keinem Realiſten hätte Anſtoß erregen ſollen. Abälard unterſcheidet nemlich Dinge, das Verſtändniß, welches wir von ihnen haben (intellectus), und unſere ſprachlichen Ausdrücke von dieſem (sermones); nun mochte er den Nominaliſten wohl zugeben, daß man die allgemeinen Begriffe zu den ſprachlichen Ausdrücken zählen könnte, drang aber auch zugleich auf den Platoniſchen Satz, daß unſere Rede unſerm Denken und daß unſer Denken den Dingen entſprechen müſſe, ſo daß er zu dem Ergebniß kam, daß auch unſere ſprachlichen Ausdrücke dem Sein der

---

1) Introd. ad theol. III, 1; theol. Christ. V p. 1344 sqq.

Dinge verwandt ſein müßten [1]. Man ſieht Abälard näherte ſich in ſeiner Formel dem Hauptſatze der Nominaliſten nur um ſeinen Sinn deſto beſſer widerlegen zu können.

Man ſollte nun meinen, Abälard hätte hiermit ein ſehr poſitives Ergebniß aus ſeiner Dialektik gewonnen, welches auch ſogleich für ſeine Theologie von Frucht ſein müßte, da er in Arten und Gattungen die Gedanken und ewigen Vorbilder in Gottes Verſtande erkennen durfte. Aber ſein Platonismus hat noch eine andere Seite, welche ſich dem Zweifel zuwendet. Er erinnert ſich der vielen Klagen des Platon über die Unbeſtändigkeit der Sinne und der menſchlichen Gedanken; auch die Vergleichung der menſchlichen Gedanken mit der Sprache muß ihm dazu dienen ſeinen Zweifel weiter auszuſpinnen. Er ſetzt der vom Menſchen erfundenen Sprache die Wahrheit der von Gott geſchaffenen Dinge entgegen [2]. Unſere Sprache ſei dazu beſtimmt unſere Gedanken auszudrücken, aber dieſe ſelbſt könnten die Wahrheit in ihrem ewigen Weſen nicht faſſen [3]. Hierbei wird beſonders darauf Gewicht gelegt, daß unſere Sprache des Zeitworts in allen ihren Sätzen ſich bedienen müßte, welches doch in keiner Weiſe das auszudrücken vermöchte, was ewig beſtehe, ſondern nur, was zeitliche und geſchaffene Dinge treffe [4]. Dar-

---

1) Introd. ad theol. II, 10 p. 1074. Constat quippe juxta Boethium ac Platonem cognatos, de quibus loquuntur, rebus opportere esse sermones. Auch auf den Ariſt. de interpr. 1 ſtützt ſich dieſe Lehre.

2) Ib. II, 2 p. 1054.

3) Ib. II, 10 p. 1074.

4) Ib. p. 1073. — cujusque constructionis sensum intra ambitum contineri vel coërceri temporis, h. e. ad eas res tantum

aus folgt denn natürlich, daß wir Gott durch unſer Reden und Denken nicht auszudrücken vermögen. Dafür wird auch noch ein anderer Beweis von den Ariſtoteliſchen Kategorien hergenommen. Denn Gott fällt unter keine derſelben; von den neun übrigen verſteht ſich das von ſelbſt, aber auch von der Kategorie der Subſtanz läßt es ſich nicht bezweifeln, da eine jede Subſtanz unter einer Form ſteht und ihre Accidenzen hat, was von Gott nicht behauptet werden kann[1]. Wenn nun alles unſer Denken und Reden an die Kategorien gebunden iſt, wie vermöchten wir von ihm der Wahrheit gemäß zu reden oder zu denken? Auch Überordnung und Unterordnung der Begriffe iſt auf ihn nicht anzuwenden. Wollen wir ihn daher erkennen, ſo dürfen wir uns dabei nicht an die Regeln der Dialektik binden[2]. Vielmehr haben wir alles unſer Denken über Gott nur als ein Bildliches anzuſehn, in welchem wir jeden Ausdruck in einem höhern als den gewöhnlichen Sinn nehmen müſſen. Daher lieben die heidniſchen Philoſophen die bildliche Rede, beſonders wenn ſie von Gott ſprechen[3]. Nur eins, meint Abälard, dürfte man Gott in Wahrheit beilegen, das

---

temporaliter inclinari, quas demonstrare volumus temporaliter contingere nec aeternaliter subsistere.

1) Ib. p. 1071.

2) Ib. p. 1068; 1074. Quid igitur mirum, si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? — — quid mirum, si intellectus transcendat, qui transcendit causas? — — quid enim mirum, si in se ipso deus philosophorum infringat regulas aut exempla, quae in factis suis frequenter cassat?

3) L. l.; ib. I, 19; 20.

Sein, aber auch in einem ausſchließlichen Sinne, weil er allein wahrhaft und unveränderlich iſt [1]. Wir ſehen aus allen dieſen Sätzen, daß Abälard in der Theologie ein Gebiet erblickt, welches von allen Regeln der Dialektik frei geſprochen werden müſſe [2]. Er iſt hierin von den Myſtikern, welche man häufig für ſeine Gegner ausgegeben hat, nicht weit entfernt, und man wird nun freilich nicht mehr leugnen können, daß ſeine Dialektik für die Theologie einem negativen Ziele zulenkte, indem ſie ſich ſelbſt von ihr ausſchloß.

Aber ſollte es mit dieſen Gedanken ihm recht durchdringender Ernſt geweſen ſein? Wir würden dies mit dem Eifer nicht gut reimen können, welchen er in der Auslegung der Kirchenlehre nach allerlei vernünftigen Betrachtungen und nach den Regeln der Dialektik bewies. Zu jener Lehre von der gänzlichen Undurchdringlichkeit und Unausſprechlichkeit des göttlichen Weſens würde die Meinung ſeiner Gegner viel beſſer gepaßt haben, daß man in den Myſterien der Religion nicht allein die Reinheit des Glaubens, ſondern auch genau die Ausdrücke der Kirche feſthalten müßte ohne durch Verſuche ſie zu erklären der Gefahr des Irthums ſich auszuſetzen [3]. Er ſpringt vielmehr von ſeinen Sätzen über die Unausſprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes zu dem Satze über, daß die Trinitätslehre zwar ſchwer, aber nicht unmöglich zu verſtehen ſei; hätten ſie doch ſogar die verworfenen Heiden verſtehen können [1]. Der myſtiſche Anſtrich ſeiner Lehre beruht nur darauf, daß er in ähnlicher Weiſe wie Anſelmus in ſeiner Lehre von Gott bei dem allgemeinen Begriffe des Seins ohne Prädicate ſtehn blieb und, indem er auf die Wirklichkeit der Schöpfung ſah, zwar die Nothwendigkeit erkannte, ihm ein Verhältniß zu ſeinen Geſchöpfen beizulegen, aber auch dies nur in ganz unbeſtimmter Weiſe zu faſſen wußte.

---

[1] Ib. II, 10 p. 1073.

[2] L. l. Patet igitur a tractatu philosophorum rerum omnium naturas in decem praedicamenta distribuentium illam summam majestatem esse exclusam omnino nec ullo modo regulas aut traditiones eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem conscendere, sed creaturarum naturis inquirendis eos esse contentos.

[3] So Wilhelm Abt von S. Thierry in Tissier Bibl. Cisterc. IV p. 127 col. 2.

Die Beweiſe hiervon finden wir in allen Theilen ſeiner Theologie. In ſeiner Lehre von der Schöpfung und Vorſehung Gottes geſteht er ein, daß wir Gott ohne den Willen zu ſchaffen und der Welt ſich zu erbarmen nicht denken können, aber will doch nicht zugeben, daß die Schöpfung und Erbarmung deswegen nothwendig ſei oder im Weſen der Dinge liege, weil wir Gott keiner Nothwendigkeit unterwerfen dürften in Dingen, welche zu ſeinem Weſen gehören, und weil es die Natur der Geſchöpfe ſei nicht ſein und vom Guten abfallen zu können [2]. Am meiſten war ihm hierbei die Anſicht hinderlich, welche er von der Freiheit der geſchaffenen und gefallenen Weſen feſthalten zu müſſen glaubte, als wäre ſie etwas vom Willen Gottes unabhängiges. Er ſieht ſich dadurch genöthigt, wie ſehr er auch ſonſt gegen den Zufall in der Welt ſtreitet, das Gute und das Böſe als etwas Zufälliges zu betrachten, indem er einen doppelten Willen Gottes unterſcheidet, einen ordnenden, durch welchen ſeine Vorſehung alles ihr Unterworfene unwiderſtehlich vollbringt, und einen ermahnenden, welcher auf die freien Entſchlüſſe ſeiner Geſchöpfe ſich bezieht und welchem daher zu folgen nicht nothwendig iſt. Ohne dieſe Unterſcheidung würden wir genöthigt ſein anzunehmen, daß weil Gott wollte, daß alle ſelig würden, auch dieſer ſein Wille erfüllt werden müßte [1]). Man ſieht wohl, daß dieſe Unterſcheidungen auch da noch eingreifen wollen, wo Abälard ſeinen allgemenen Grundſätzen nach die Unterſcheidungen des menſchlichen Verſtandes ganz abweiſen ſollte. Eben deswegen wollen die Beſtimmungen dieſer Art auch nicht recht entſchieden heraustreten. Dies macht ſich ſehr bemerklich bei ſeiner Lehre von der Allgegenwart Gottes, in welcher er der Meinung ſich zuneigt, daß Gott nur ſeiner Wirkſamkeit nach überall gegenwärtig ſei, wie die Seele im Körper, aber doch auch die Lehre nicht verwirft, er ſei ſeiner Subſtanz und ſeinem Weſen nach allgegenwärtig [2]).

---

[1] Introd. ad theol. II, 3 p. 1045.

[2] Es iſt dies ſeine Lehre von dem Verhältniſſe des Willens zur Allmacht Gottes, daß Gott nemlich nichts anderes thun könne, als was er will und thut. Introd. ad theol. II, 17; III, 4 p. 1111; 5 p. 1118 sq. Vergl. Neander der heil. Bernhard u. ſ. Zeitalter S. 122, in welcher Schrift überhaupt das Schwankende der Theologie Abälard's ſehr gut nachgewieſen wird.

Unſtreitig ſind dieſe und ähnliche Säze vom Abälard nur ſehr flüchtig hingeworfen. Aber auch in der Trinitätslehre, welche er mit größter Sorgfalt auszubilden

---

1) Introd. ad theol. III, 4 p. 1111 sq.

2) Ib. III, 6 p. 1126 sq.

ſuchte, verfolgt ihn das Unbeſtimmte ſeiner Anſicht, daß wir Gott nur in ähnlichen Bildern ausdrücken könnten. Da er über die Ähnlichkeit ſolcher Bilder nichts feſtzuſetzen im Stande iſt, muß er eingeſtehn, daß er nur ſeine Meinung, nur etwas Wahrſcheinliches über die Lehren der Theologie vorzubringen wiſſe [1]. Wie ſchwankend iſt nun dieſe Weiſe, wie er mit ſolchen Meinungen verfährt, wie er dabei beſonders die philoſophiſchen Begriffe des Platon mit der Trinitätslehre in Übereinſtimmung findet und Gedanken, welche zu tieferer Unterſuchung hätten aufrufen ſollen, doch immer nur mit flüchtigen Worten berührt. Wenn irgend eine Kirchenlehre, ſo enthielt gewiß die Trinitätslehre die Aufforderung in ſich über die Unbeſtimmtheit des Begriffes Gottes und ſeines Verhältniſſes zu den Geſchöpfen hinauszugehn; aber die Gelegenheit zu tiefern Unterſuchungen, welche zu ergreifen noch mehr der Vergleich der chriſtlichen Lehre mit heidniſchen Philoſophemen aufforderte, ließ Abälard ſich gänzlich entſchlüpfen, indem er die drei Perſonen der Gottheit wie drei Eigenſchaften Gottes betrachtete. Da war es nun freilich nicht ſchwer darzuthun, daß dieſe Dreiheit der Allmacht, der Weisheit und der Güte [2] mit der Einheit Gottes vereinigt werden könnte; aber um ſo ſchwerer würde es geweſen ſein zu zeigen, wie Gott, welchem keine Eigenſchaft zukomme, in welchem keine Formen zu unterſcheiden ſein ſollen, auf deſſen Weſen auch die Unterordnung der Begriffe nicht anzuwenden ſei [1]), zu ſolchen Eigenſchaften anders als in Übertragung weltlicher Beſtimmungen auf ſein überweltliches Sein komme. Es würde nicht ſchwer ſein die mancherlei Widerſprüche nachzuweiſen, in welche Abälard ſich verwickelte, indem er durch ſeine Ähnlichkeiten und Beiſpiele das Geheimniß der Trinität aufklären wollte, bald Form und Materie [2]), oder Gattung und Art, bald Verhältnißbegriffe, wie die drei Perſonen der Grammatik [3]), zur Vergleichung herbeiziehend, wenn nicht alle dieſe Unterſuchungen in das weite Gewand der ähnlichen Bilder eingehüllt würden und nur zur Widerlegung von Gegnern, die auf einem ähnlichen Standpunkte ſtanden, dienen ſollten. Zum Verſtändniß der Sache aber wird dadurch nicht vorgedrungen, und es zeigen ſich in der That in dieſer weitläuftigen Unterſuchung über die Dreieinigkeit nur wenige Spuren, daß Abälard eine Ahndung von der wahren Bedeutung dieſer Lehre aus ihren Quellen geſchöpft hatte [4]).

---

[1] Ib. praef. p. 974; theol. Christ. III p. 1258.

[2] Ähnliche Deutungen der Trinitätslehre ſcheinen wie im Mittelalter überhaupt, ſo beſonders in dieſer Zeit ſehr verbreitet geweſen zu ſein. Vergl. hist. lit. de la France XII p. 178; 464; Cousin oeuvr. inéd. d'Abél. p. 655.

Wenn wir ſo die verſchiedenen Theile ſeiner theologiſchen Forſchungen überſehn, ſo zeigt es ſich offenbar, daß ſie keinen rechten Zuſammenhang gewinnen wollen.

---

[1] Introd. ad theol. II, 10 p. 1068 sqq.

[2] Ib. II, 13 p. 1083.

[3] Ib. II, 12 p. 1080.

[4] Zu dieſen Spuren zähle ich, daß er mehrmals auf den Gedanken zurückkommt, Gott ſei in einem gewiſſen Sinne auch Vielheit und Veränderung zuzuſchreiben, beſonders dem heiligen Geiſte in ſeinen verſchiedenen Gaben, z. B. ib. I, 16 p. 1015. Auch der alte Satz: super omnia pater, per omnia filius, in omnibus spiritus sanctus gehört hierher. Ib. I, 19 p. 1031.

Der Kern ſeiner Lehre ſagt ſich von den dialektiſchen Regeln los, weil dieſelben nur mit der Sprache und einer Art des Denkens zu thun hätten, welche das Göttliche in ſeiner Wahrheit darzuſtellen nicht vermöge; alsdann aber ſetzt ſich um dieſen Kern doch wieder eine andere Art der Theologie an, welche der bildlichen Sprache ſich bedient und nun auch den Geſetzen der Sprache und des Denkens nicht gehorchen will.

Dieſe loſe Zuſammenſetzung zeigt nun auch ſeine Ethik[1]). In ſeiner Theologie hatte Abälard auffallend wenig Rückſicht auf das Sündhafte im Menſchen genommen. Nur daraus läßt es ſich erklären, daß er die Tugenden wie die Lehre der Heiden in einem Glanz erblickte, welcher ſie faſt als Muſter chriſtliches Lebens und chriſtlicher Lehre erſcheinen ließ. Dagegen in ſeiner Ethik legt er um ſo größeres Gewicht auf das Laſter, welches an den Menſchen hafte. Er unterſcheidet es von der Sünde und betrachtet es als eine Neigung zum Böſen, welche in unſerer Natur liege, an ſich nicht ſtrafbar, indem erſt die Einwilligung unſeres Willens in eine ſolche Neigung die Sünde und die ſtrafbare Abſicht mache[2]). Woher jener

---

1) Ethica seu liber dictus scito te ipsum bei Pez thes. anecd. nov. III, 2. Schloſſer Abäl. u. Dulcin erklärt dieſe Schrift für unecht, ohne Gründe. In Gedanken und Ausdrucksweiſe ſtimmt ſie mit den echten Schriften Abälard's überein; doch iſt ſie weniger ausgearbeitet oder vielleicht nur ein Auszug. In der hist. lit. de la France XII p. 130 wird eine Ethik in 2 Büchern erwähnt, welche noch im Mſ. vorhanden ſein ſoll.

2) Eth. 2; 3 p. 629. Vitium itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus.

böſe Hang ſtamme, den er in unſerer Seele als eine Thatſache annimmt, darüber forſcht er nicht weiter nach, obwohl es durch ſeine Anſicht, daß Gott die beſte Welt geſchaffen haben müſſe 1), ihm ſehr nahe gelegt wurde. Wahrſcheinlich glaubte er nicht nöthig zu haben jenen Hang als eine Folge der Sünde zu betrachten, weil er außer Gott nur die Seele, welche aus dem heiligen Geiſt gefloſſen, für unkörperlich anſah 2) und meinte annehmen zu dürfen, daß körperlichen und ſinnlichen Weſen auch die Neigung zum Böſen nothwendig ſei. Freilich will ſich Abälard der Lehre von der Erbſünde nicht entziehen; aber er faßt ſie nur ſehr äußerlich auf, indem er ſie als eine Strafe, ja genauer betrachtet nicht einmal als Strafe, ſondern als einen verborgenen Rathſchluß Gottes, welcher über ſeine Geſchöpfe nach Gefallen beſtimmen könne, angeſehn wiſſen will 3). Der Begriff der Sünde hat ihm daher auch einen engern und weitern Sinn. Im weitern Sinn iſt alles Sünde, was gegen den ermahnenden Willen Gottes geſchieht, im engern Sinn aber nur das, was wir mit bewußtem Willen und in Verachtung des uns

---

Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur.

1) Introd. ad theol. III, 5 p. 1112.

2) Ib. I, 19 p. 1030. Cf. ib. III, 6 p. 1026 sq. Es iſt wohl einer antiquirten Meinung vom Mittelalter zuzuſchreiben, welche Schloſſer Abäl. u. Dulc. S. 117 ausſpricht, daß Abälard hierdurch mit der Kirchenlehre in Widerſpruch getreten ſei, „nach welcher — — Gott ein körperliches Weſen war, dem man aber, um es von andern körperlichen Weſen zu unterſcheiden, den Namen Geiſt gab, ohne mit dieſem Worte eben einen beſtimmten Sinn zu verbinden.“

3) In ep. ad Rom. II p. 592 sqq.

bekannten göttlichen Gebots thun. Dieſe letztere Art der Sünde, meint er, könnten wir gänzlich vermeiden, obwohl nur mit großer Schwierigkeit [1]; dagegen die andere Art der Sünde iſt uns nothwendig, in jenem Hange zum Böſen gegründet, welcher in uns früher wirkt, als die vernünftige Überlegung ihm widerſtehen kann. Denn in den Kindern findet ſich eine ſolche Überlegung noch nicht. Auch können wir ohne einen ſolchen Hang zum Böſen nicht ſittlich ſein, weil wir einen Feind haben müſſen, an welchem unſere Tugend ſich beweiſen kann, damit wir ein Verdienſt in Beſiegung dieſes Feindes uns gewinnen. Er betrachtet ihn auch als einen böſen Willen in uns [2], wiewohl er darunter nur die ſinnliche Begierde verſteht, indem er, wie ſchon früher bemerkt wurde, den Begriff des Willens ſo weit faßt, daß auch thieriſche Begehrungen darunter fallen. Aus jenem weitern Begriff der Sünde fließt nun die Behauptung, daß Gott nicht alle Sünde im ſtrengen Sinn verboten haben könne, weil der Menſch außer Stande ſei alle Sünde zu meiden. Nur die eigentliche Sünde, welche mit dem gegenwärtigen Bewußtſein, daß ſie gegen das Gebot Gottes ſei, vollzogen wird, hat Gott verboten. Daher ſind auch andere Sünden verzeihlich, dieſe nicht [1]. Hierdurch gelingt nun dem Abälard zweierlei, theils nach der Weiſe ſeiner Zeit die Sünde nur als etwas Verneinendes zu faſſen, indem ſie nur darin beſteht, daß wir etwas nicht thun oder nicht unterlaſſen, was wir thun oder laſſen ſollten, theils Gutes und Böſes von der Handlung gänzlich abzutrennen und allein auf die Abſicht zu beſchränken; denn das Gute beſteht nur darin, daß wir etwas aus Liebe zu Gott, das Böſe, daß wir etwas aus Verachtung des göttlichen Geſetzes wollen. Dieſer Satz iſt ihm deswegen wichtig, weil Gott nicht durch irgend ein äußeres Werk, gleichſam durch einen Schaden, welcher ihm geſchähe, ſondern nur durch Verachtung ſeines Geſetzes beleidigt werden kann [2]. Es genügt ihm hierdurch die Allmacht Gottes in der Anordnung des äußern Geſchehens geſichert zu haben. Er wird aber hierdurch auch getrieben die Handlung für etwas Gleichgültiges anzuſehn und nur der Abſicht ſittlichen Werth oder Unwerth beizulegen [3], und dringt nur darauf, daß die Abſicht auch wirklich gut ſein und nicht allein gut ſcheinen müſſe, wenn das Werk gut ſein ſolle [4]. Nur die Menſchen, welche die wahre Schuld nicht ermeſſen können, ſind in ihren Urtheilen an die Handlung gebunden und dürfen dieſe der Strafe unterwerfen [1]. Man wird hierin denſelben Zweifel an der Urtheilsfähigkeit der Menſchen über das Gute finden, welchen wir in ſeiner Theologie gefunden haben. Zu einem ſolchen Ergebniſſe mußte eine Lehre führen, welche den natürlichen Trieb, der in die äußere Handlung ausſchlägt, von dem Willen, welcher einwilligt oder dem Triebe ſich entzieht, gänzlich zu ſondern ſtrebt. Eben deswegen iſt auch von den Wirkungen der Gnade im Innern des Menſchen bei Abälard nur nach oberflächlicher Überlieferung die Rede.

---

[1] Ethica 3. p. 634; 14 p. 654; 15 p. 659. Ita, inquam, si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes illa etiam vocamus peccata, quaecunque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate.

[2] Ib. 3 p. 632. Ut vero pugna sit hostem esse convenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala, de qua triumphamus, cum eam divinae subjugamus, nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quam dimicemus. Doch wird dieſer böſe Wille auch nur als eine passio betrachtet. Ib. 3 p. 631.

---

[1] Ib. c. 15 p. 659 sq.

[2] Ib. III, 3 p. 629. Non enim deus ex damno, sed ex contemtu sui offendi potest.

[3] Ib. 7 p. 648. Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.

[4] Ib. 12 p. 650.

Eine Ähnlichkeit zwiſchen ſeiner Theologie und ſeiner Ethik finden wir auch darin, daß er in beiden nur bei dem aller Allgemeinſten ſtehen bleibt. Das Gute findet er nur in der Liebe und Verehrung Gottes. Die Folge hiervon iſt ein merkwürdiges Schwanken zwiſchen der Naktheit des allgemeinen Geſetzes und zwiſchen dem Feſthalten an dem poſitiven Gebote in ſeiner Äußerlichkeit. Da wird auf der einen Seite erklärt, daß die wahren ſittlichen Vorſchriften, wie ſie das Evangelium ertheilt, nichts anderes bedeuteten als das einfache natürliche Geſetz, welches auch die Philoſophen ſchon kannten, daß wir Gott lieben und unſerm Gewiſſen folgen ſollen [2]. Das

---

1) Ib. 7 p. 647.

2) Theol. Christ. II p. 1211. Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. — — Evangelium vero — — secundum animi intentionem omnia sicut et philosophi pensat. Ethica 13. Ubi contra conscientiam nostram non praesuminus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus.

poſitive Geſetz, wie es die Juden hatten, ſcheint ihm ſogar für die Anerkennung des natürlichen Geſetzes ein Hinderniß zu ſein [1]). Aber es ſchien ihm doch wohl gefährlich, nach dieſer Vorſchrift den Menſchen allein ſeinem eigenen Urtheil zu überlaſſen. Da er nun aus ſeinem ganz allgemeinen Grundſatze, welcher das Handeln gar nicht berührt, auch keine beſondere Vorſchriften für das Leben zu ziehen im Stande iſt, nimmt er ſeine Zuflucht zu dem poſitiven Geſetze der Religion. Dieſes iſt veränderlich, wie es Gott will; von einem Willen hängt es ab, welchen wir nicht ergründen können; wir müſſen uns darin fügen und dürfen nicht murren, ſelbſt wenn Gott nach dieſem Geſetze die unſchuldigen Kleinen verdammt; wenn er bald losſpricht, bald bindet; jetzt das für Recht erklärt, was ſo eben noch für Unrecht galt. Was bei Menſchen Unrecht ſein würde, iſt bei Gott Recht. Sein Wille ſoll geſchehen, d. h. alles ſoll nach ſeinem Willen geordnet werden, ſo daß zu einer Zeit gut, was zu anderer Zeit böſe iſt [2]). Gewiß werden wir ſagen müſſen, daß Abälard hier nur verräth, wie er die poſitiven Geſtalten des Rechts mit dem allgemeinen und ewigen Willen Gottes nicht in Einklang zu bringen weiß. Es begreift ſich, wie bei dieſen Grundſätzen ſeine philoſophiſche Ethik nur ſehr dürftig ausfallen konnte. Wir vermiſſen aber auch hier ſein Beſtreben den Glauben zu begreifen.

---

[1] Theol. Christ. I. I.

[2] In ep. ad Rom. II p. 595. Adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit, cui hoc attendentes quotidie clamamus, fiat voluntas tua, ac si ita dicamus: ordinentur optime cuncta, ut ad ejus jussionem vel prohibitionem eadem fieri alio tempore bonum sit, alio malum. — — Constat itaque, ut diximus, totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere, quae optime cuncta nobis ignorantibus disponit.

So iſt ſeine Lehre beſchaffen; das Poſitive und das Vernünftige, das Beſondere und Allgemeine weiß ſie nicht unter einander zu vermitteln. Eben daraus iſt das Zerſtückelte ſeiner Unterſuchungen zu erklären. So wie er aus dem allgemeinen Geſetze, daß wir Gott lieben ſollen, zu den beſondern Vorſchriften des ſittlichen Lebens keinen Übergang zu finden wußte, eben ſo fehlte ihm der Übergang aus dem allgemeinen Begriffe Gottes in die menſchlichen Gedanken und in die Sprache, welche ſie ausdrückt. Was man in ſeiner Lehre für Nominalismus gehalten hat, iſt nur hierin gegründet. Von der Platoniſchen Lehre hat er ſich deswegen hauptſächlich die Überzeugung angeeignet, daß in dieſer ſinnlichen Welt und im Fluſſe des Werdens unſere Rede und unſere Gedanken die ewige Wahrheit der allgemeinen Ideen und Gottes doch nur unvollkommen ausdrücken könnten. Um ſo entſchiedener wirft er ſich nun in alle Beſtimmungen des poſitiven Glaubens, je gewiſſer er iſt, daß unſere Gedanken die ewige Wahrheit nur bildlich andeuten können. Seine Freiſinnigkeit, welche man gelobt, welche man in ſeinem vermeinten Nominalismus gegründet gefunden hat, geht in Abhängigkeit von den Vorſchriften eines Geſetzes unter, welches die Zeiten nach der Willkür Gottes bindet. Aber ein ſeltſamer Widerſpruch iſt dabei in ſeinem Weſen. Den Gedanken Gottes glaubt er im menſchlichen Verſtande nicht faſſen zu können, aber ſeinen Willen wagt er zu erforſchen. Nicht allein im Gewiſſen hofft er einen klaren Ausſpruch desſelben zu finden, trotz der ſündlichen Neigungen unſeres Herzens, mit welchen wir kämpfen ſollen, ſondern auch in menſchlicher Rede, welche er nach menſchlicher Denkweiſe zu deuten nicht anſteht, will er ſeinen Ausdruck entdecken. Daß er in ſeinen Deutungen des göttlichen Geſetzes freiſinniger zu Werke geht, als die ihm entgegenſtehende Partei, wer möchte das leugnen? Eben ſeine Anſicht, daß die menſchliche Sprache nur ein unvollkommenes Zeichen der ewigen Wahrheit ſei, mußte ihn von einer ſklaviſchen Abhängigkeit vom Buchſtaben befreien. Dabei iſt auch ein löbliches Beſtreben in ihm wach möglichſt auf das Urſprüngliche zurückzugehen. Dies giebt ſeinen Unterſuchungen Leben. Es treibt ihn an den Glauben zu prüfen, wie er gegenwärtig überliefert wird, und auf das Verſtändniß desſelben zu dringen; es treibt ihn nicht minder das Gewiſſen zur Entſcheidung über Gutes und Böſes aufzurufen und das natürliche Geſetz zu verehren; ſelbſt ſeine Liebe zu der alten Philoſophie kann man auf dieſe Quelle zurückführen. Ohne Wirkung iſt nun alles dies auf ſeine Zeitgenoſſen nicht geblieben; aber eine tiefere Wirkung konnte es auch nicht hervorbringen, weil Abälard kein Mittel wußte das urſprüngliche Gottesbewußtſein für Leben und Lehre fruchtbar zu machen. Den Glauben an Gottes Offenbarungen wollte er prüfen, aber wie ſollte er geprüft werden, wenn alle unſere Gedanken, wie ſie in menſchlicher Rede ſich darſtellen, das Göttliche auszudrücken nicht vermögen? So wie Abſicht und Handlung ihm auseinander fallen ohne vermittelndes Band, ſo fallen ihm auch das Gottesbewußtſein der Vernunft und die poſitive Lehre der Theologie auseinander. Von demſelben allgemeinen Begriffe des göttlichen Seins wie Anſelmus ausgehend, zeigt ſich nur darin ein ſchwacher Fortſchritt bei ihm, daß er dazu anregt die Gründe der Theologie mehr in den innern Regungen und Abſichten der Vernunft, als in der Kirchenlehre zu erforſchen. Aber es bleibt bei einer unbeſtimmten Anregung. Seine Seele hat nicht Stärke genug dem Triebe nach Erkenntniß Gottes Erfolg zu geben; er tröſtet ſich mit der Schwäche der Menſchen und ergiebt ſich dem Glauben, deſſen Gründe er nun doch nicht erforſcht hat.

2. Honorius von Autun.

Zu allen Zeiten hat es Rückwirkungen der beſtehenden Meinung gegen eine ſich bildende, oft noch gährende und unreife Überzeugung gegeben. Auch Abälard's Schickſale kann man zum Theil einer ſolchen Schuld geben; aber man würde daraus mit Unrecht ſchließen ſeine Zeit hätte ſo freiſinnige Meinungen, wie er ſie hegte, bei einem Theologen wenigſtens, nicht vertragen können. Dagegen würden andere Beiſpiele ſprechen, von welchen wir zuerſt den Eremiten Honorius von Autun anführen wollen, einen fruchtbaren theologiſchen Schriftſteller, welcher ebenfalls der erſten Hälfte des 12. Jahrh. angehört und einen bedeutenden Theil ſeines Lebens in Deutſchland zubrachte. Wir werden ihn nur kurz erwähnen, weil ſeine Denkweiſe uns wenig Eigenthümliches zu verrathen ſcheint, obgleich ſeine Schriften ein großes Anſehn erlangt haben, ſo daß eine derſelben ſogar dem Auguſtinus, eine andere dem Anſelmus zugeſchrieben worden iſt [1]).

---

[1]) Ich habe nur ſeine vorzüglichſte Schrift de cognitione ve-

In den meiſten ſeiner Lehren ſtimmt er mit Abälard überein. So wie dieſer denkt er ſich das Sein Gottes in einer ganz abſtrakten Weiſe, unausſprechlich, undenkbar, durch keine der zehn Kategorien auszudrücken, ſeine Schöpfung ſeinem Worte gleich und in ihm ewig. Nur in Bildern und Räthſeln können wir von ihm reden; er aber iſt allein im wahren Sinne des Wortes, nicht ſo die Geſchöpfe; ſie verhalten ſich zu ihm wie das Falſche zum Wahren. Gott iſt überall, wo Wahrheit iſt; wenn wir ſagen, er wohne im Himmel, ſo meinen wir, er ſei in den Gerechten und Seligen. Auch die Trinitätslehre des Honorius bewegt ſich in denſelben Begriffen und Bildern, in welchen Abälard ſie begreiflich zu machen ſuchte [1]).

Auch Honorius ſchließt ſich den Platonikern dieſer Zeit an. Platoniſche Lehren von der Weltſeele, dem Mikrokosmus, von der Ewigkeit der Seelen zieht er überall in ſeine Unterſuchungen; ein Syſtem der Welt hat er in platoniſcher Weiſe entworfen, die Platoniſche Zahl zu verſtehen geſucht, den Timäos mit einer Erklärung verſehen, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die Auslegung des Timäos, welche aus dieſer Zeit noch in einer Handſchrift vorhanden iſt, ihn zum Verfaſſer hat [2]). In dieſer Erklärung wird die Trinitätslehre ganz auf die Pla-

---

rae vitae durchgeſehn, welche unter den Schriften des Auguſtinus ſteht. Daß ſie früh und ſehr allgemein für eine Schrift des Auguſtinus gehalten wurde, beweiſt die Griechiſche Überſetzung, welche von einem Theile derſelben vorhanden iſt.

[1]) De cogn. verae vit. 3; 7 sqq.; 10 sqq.; 31.

[2]) Dies vermuthet Couſin, welcher oeuvr. inéd. d'Abélard p. 646 sqq. einen Auszug aus dieſem Commentar gegeben hat.

toniſche Philoſophie zurückgebracht, indem der Verfaſſer in Gott die bewegende, die formelle und die Endurſache aller Dinge findet. Die bewegende Urſache iſt das Weſen Gottes, ſofern er alles ſchafft, und dadurch als höchſte Macht ſich beweiſt; die formelle iſt er als höchſte Weisheit, welche das Urbild aller Dinge in ſich enthält, die Ideenwelt, welche die Formen alles Seins in ſich ſchließt, die Endurſache endlich, weil er die höchſte Güte iſt [1]).

3. Gilbert de la Porrée.

Wie wenig aber irgend eine äußere Autorität das wiſſenſchaftliche Streben dieſer Zeit zu bemeiſtern im Stande war, das zeigte ſich bald nach der Verurtheilung Abälard's in der Sache Gilbert's von Poitiers, als dieſer denſelben Feinden, welchen Abälard unterlegen war, ſiegreich widerſtand. Aber freilich war Gilbert auch ein ganz anderer Mann als Abälard. Er führt den Beinamen de la Porrée (Porretanus), war geboren zu Poitiers, ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philoſophie, in dieſer Wiſſenſchaft, wie in der Theologie durch lange und eifrige Forſchungen gebildet, darauf Lehrer beider Wiſſenſchaften erſt zu Chartres, dann zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er 1142 zum Biſchof erhoben wurde. Sein Leben war untadelhaft, thätig, ſein Charakter ernſt, dem Erhabenen geneigt, aber mild, für die ſchöne Kunſt empfänglich, ſein Betragen gewinnend und ohne Stolz. Alles dies konnte nicht verhindern, daß er der Ketzerei angeklagt wurde. In ſeinen Schriften, in welchen er die

---

[1] Ib. p. 655 sq.; cf. de cogn. verae vit. 10 sqq.

Lehren des Platon, des Ariſtoteles, des Boethius zu erläutern geſucht hatte, zum Theil ſehr dunkel geſchrieben, an die Weiſe ſeines Lehrers Bernhard erinnernd [1]), hatte er auch über die Trinität ausführlich gehandelt; auch in ſeinen öffentlichen Reden brachte er manches darüber vor, was wegen ſeiner Neuheit Anſtoß erregte. Er wurde deswegen beim Pabſt Eugen III., dem Schüler des heiligen Bernhard, und bei dieſem ſelbſt angeklagt. Seine Sache wurde vor zwei Concilien, zuerſt zu Paris, dann zu Rheims 1148 unterſucht. Man fand die Schwierigkeiten groß die dunkeln Sätze der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Theologie zu durchdringen, aber keineswegs war man geneigt deswegen eine ſolche Anwendung zu verdammen, wie wenig ihr auch der Pabſt ſelbſt, welcher den Vorſitz führte, zugethan war. Die verſchiedenen Richtungen der Dialektik traten ſich hier in ſehr kühnen

---

[1] Vorzüglich dunkel iſt ſeine Schrift de sex principiis, welche mit den Schriften des Ariſtoteles öfters gedruckt, auch mehrmals commentirt worden iſt. Es werden darin noch mehrere philoſophiſche Schriften Gilbert's erwähnt, welche verloren gegangen ſind. Seine wichtigſte uns erhaltene Schrift iſt der Commentar zu Boethius de trinitate in der Ausg. der Werke des Boethius Basil. 1570. Hier iſt auch der Commentar zu Boeth. de duabus naturis in Christo als viertes Buch de trinitate abgedruckt, welchen die hist. lit. de la France als ungedruckt anführt. Es iſt ſeltſam, daß keiner unſerer fleißigen Theologen, welche die Streitigkeiten über die Lehre Gilbert's nicht ohne Theilnahme betrachtet haben, auf dieſen Commentar, den Grund des Streits, zurückgegangen ſind, auch Neander in ſeinem heil. Bernhard nicht und eben ſo wenig Baur in ſeiner Schrift über die chriſtl. Lehre von der Dreieinigkeit, welcher mehrmals ſo ſpricht, als wäre dieſer Commentar gar nicht vorhanden.

Sätzen entgegen [1]. Der Gang des Streites verwickelte ſich aber ſo, daß man ihm ein Ende ſetzen mußte. Zu einer völligen Entſcheidung gelangte man nicht. Als aber Gilbert unbeſiegt nach ſeinem biſchöflichen Sprengel zurückkehren durfte, wurde dies wie ein Sieg betrachtet. Durch ſeine Sanftmuth überwand er nachher auch ſeine urſprünglichen Ankläger, ſo daß er bis an ſeinen Tod 1154 unangefochten blieb.

Von den Gründen, welche ſeine Gegner gegen ihn anführten, haben wir keine vollſtändige Kenntniß. Wahrſcheinlich waren auch ihre Beweggründe ſehr verſchiedener Art, da verſchiedene Richtungen der Denkweiſe gegen ihn in Bewegung kamen. So weit wir die Anklagen ſeiner Gegner mit ſeinen Schriften vergleichen können, drängt ſich uns die Überzeugung auf, daß nur Misverſtändniſſe den Schein der Ketzerei in den Lehren, welche angegriffen wurden, finden konnten. Aber die Dunkelheit ſeiner Schriften mußte dergleichen begünſtigen. Sie iſt zuweilen Folge der Kürze, aber noch öfter eines tiefſinnigen Geiſtes, welcher in verſchiedener Lehrweiſe das Wahre ſucht. Wir finden bei ihm eine große Vertrautheit mit den dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Zeit und eine Beherſchung des philoſophiſchen Gedankens, wie ſie kein anderer Platoniker des 12. Jahrh. in demſelben Grade verräth [1].

---

[1] Merkwürdig iſt beſonders die Äußerung des Biſchofs Joſcelin von Soiſſons, deſſen dialektiſche Richtung wir früher unterſucht haben: Quid est, quod dicis esse deum? Nihil est. — Erat quippe quorundam in logica sententia, cum quis diceret Socratem esse, nihil dicere. Es iſt dies gegen die abſtracte Auffaſſung Gottes als des Seins ohne Prädicate. S. Otto Frising. de gest. Frid. I, 52.

Dem Streite, welcher gegen Gilbert erhoben wurde, könnte man mit größerem Scheine, als dies bei dem Streite gegen Abälard der Fall iſt, die Bedeutung beilegen, daß man der müßigen Grübelei in theologiſchen Unterſuchungen habe vorbauen wollen. Denn allerdings iſt die Richtung Gilbert's faſt ganz den allgemeinſten Begriffen der Wiſſenſchaft zugewendet. Wie dieſelben mit dem Leben und dem Glauben der Menſchen zuſammenhängen, kommt bei ihm ſelten in Frage. Doch war man in dieſer Zeit ſeiner Abhängigkeit von der Bildung der frühern Jahrhunderte zu ſehr ſich bewußt, als daß irgend ein Philoſoph dem Glauben ſich hätte entziehen mögen. Die Schriften Gerbert's ſind eben auch Commentare, die Hauptſchrift ein Commentar über die tiefſten Geheimniſſe der chriſtlichen Glaubenslehre. In der Religion ſieht er das gerechte Verhalten des Menſchen zu dem allgemeinen Grunde des Seins, weswegen dieſer Glaube der katholiſche heiße, und den Grund aller Tugenden, weil dieſe nur in der Bewahrung der Ordnung beſtehn, welche von Gott geſetzt worden iſt. Den Begriff des Glaubens faßt er in weiterem Sinn als Abälard, indem er darunter die Wahrnehmung einer jeden Wahrheit mit der Zuſtimmung der Seele verſteht, räumt aber doch ein, daß der Begriff gewöhnlich enger genommen und auf die Wahrnehmung des unſichtbaren Grundes der Dinge und ſeine Verehrung bezogen werde [1]. So unterſcheidet er einen theologiſchen Glauben und einen Glauben in weltlichen Dingen und ſucht dadurch einen mittlern Weg zwiſchen Anſelm und Abälard einzuſchlagen, indem er zwar zugeſteht, daß in natürlichen Dingen die Gründe der Vernunft dem Glauben vorausgehn, aber umgekehrt in theologiſchen Dingen der Glaube vor der Erkenntniß ſei. Selbſt in dem Falle, daß wir Sätze des theologiſchen Glaubens durch vernünftige Gründe unterſtützen und zur Einſicht bringen könnten, müßte dieſe Ordnung beobachtet werden; denn alle geiſtige Erkenntniß bezeuge der Geiſt Gottes zuerſt im Glauben, welcher ſelbſt in zeitlichen Dingen, wo ſie auf das Geiſtige deuten, früher ſei als die Einſicht der Gründe. Hierbei leitet ihn der Gedanke, daß alles Zeitliche doch nur eine unvollkommene Sicherheit gewähren könne; weil es veränderlich iſt und nach Platoniſcher Lehre der Gedanke dem Gedachten entſpricht. Daher ſieht er auch die Sicherheit der Vernunftgründe, abgetrennt von der theologiſchen Einſicht, nur für eine Sache der Gewohnheit an und verlangt, daß jede ſichere Erkenntniß von Gott beginnen müſſe [2]. Man ſieht Gildert geht auf eine Wiſſenſchaft aus, welche vom Höchſten beginnt und über die gewöhnliche Meinung hinausreicht, geſteht aber auch nach Platoniſcher Weiſe ein, daß wir erſt in ſinnlichen Bildern und in den Gebieten der Meinung uns üben müſſen im Vertrauen auf die höhern Offenbarungen, welche ein ſpäteres Nachdenken bringen werde, ehe wir der wahren Einſicht theilhaftig werden können. Daher ſollen wir auch durch Phyſik und Mathematik zur Theologie uns leiten laſſen, durchdrungen von einer aufrichtigen Liebe zur Wahrheit und vom Glauben an ſie, bis die Reife unſeres Geiſtes uns zur Einſicht in das Weſen Gottes gelangen läßt [1]). Hierbei iſt aber ſeine Abſicht keinesweges den Glauben von der Vernunft zu trennen, vielmehr geht er auf die innigſte Verbindung beider aus; aus dem Glauben ſoll die Vernunft Würde und Anſehn, aus der Vernunft der Glaube feſte Zuſtimmung gewinnen [2]).

---

[1] Beiläufig erwähne ich, daß man größern Grund hat bei ihm Kenntniß der Griechiſchen Sprache zu vermuthen, als bei andern Schriftſtellern ſeiner Zeit, deren Schriften gedruckt ſind. Er conſtruirt einmal grammatiſch einen ganzen Satz. In Boeth. IV p. 1238. Doch möchte auch ſeine Kenntniß dieſer Sprache nicht weit gegangen ſein. An Citaten iſt er nicht reich; aber ſeine Lehre zeigt doch Vertrautheit mit der alten Philoſophie.

---

[1] In Boeth. I, p. 1133 sq.

[2] Ib. II p. 1178. In caeteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accommodatur, non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est, quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accommodata necessitas nutat. — — Non enim absolute necessarium, cum nomen necessitatis sola

Auf den Glauben jedoch nimmt er in ſeiner Forſchung nach den erſten Gründen der Dinge keine Rückſicht; er läßt ſich allein von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft leiten. An der Spitze derſelben ſteht ihm der Satz, welchen er oftmals wiederholt, daß überall das Sein früher ſei von Natur, als das, was es iſt [3]). Alſo das

---

consuetudo accommodet. In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem sed fides praecedit rationem

1) Ib. III p. 1184 sq.

2) Ib. II fin. p. 1180. Fidem rationemque conjunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur.

3) Ib. IV p. 1223. Omne vero esse eo, quod est, naturaliter prius est.

Sein muß allen ſeinen Prädicaten zur Grundlage dienen. Dieſer Satz geht, gleich dem ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, darauf aus, daß vor allen Dingen das abſtracte Sein anerkannt werden müſſe als erſter Grund aller Dinge. Dieſes Sein ohne alle Prädicate ſoll aber doch zugleich als einfach gedacht werden. Eine jede Verbindung Verſchiedener ſetzt eine verbindende Einheit voraus; ſo wie vor dem Erzeugten das Urſprüngliche, vor dem Zeitlichen das Ewige, vor dem Verſchiedenen das Eine ſein muß, ſo muß dem Zuſammengeſetzten der erzeugende Urheber vorangehn [1]. Hieraus folgt nun unmittelbar, daß wir den erſten Urheber aller Dinge weder als etwas denken, noch eine Eigenſchaft oder eine andere Kategorie ihm beilegen dürfen, es müßte denn die Kategorie der Subſtanz ſein. Doch ſelbſt Subſtanz will er ihn nicht im eigentlichen Sinn genannt wiſſen, denn Subſtanz iſt etwas nur dadurch, daß ihm Eigenſchaften oder Accidenzen zugeſchrieben werden, und es wird in allen ſolchen Ausſagen, welche eine Subſtanz ſetzen, die Vorausſetzung gemacht, daß die Subſtanz erſt durch ihre Eigenſchaften oder Accidenzen das iſt, was ſie iſt. Aber für Gott gilt eine ſolche Vorausſetzung nicht, vielmehr iſt ſein Subject völlig eins mit dem, was ihm beigelegt wird; Subject und Prädicat dürfen in ihm gar nicht unterſchieden werden; Gilbert will ihn daher nur Weſen im höhern und einzigen Sinne des Wortes genannt wiſſen [1]). In der Auseinanderſetzung dieſer ſeiner Lehre iſt er ſehr weitläuftig; wir glauben nicht nöthig zu haben in alle Züge derſelben einzugehn, dürfen aber nicht übergehn, worin ſie ihm weſentlich gegründet iſt und wie Gerbert dadurch vor andern ſeiner Zeitgenoſſen ſich auszeichnete, daß er ſie unter einen allgemeinern Geſichtspunkt ſtellte und folgerichtiger durchführte. Sie beruht ihm auf dem Platoniſchen Unterſchiede zwiſchen dem, was an ſich, durch eigenes Sein iſt, und zwiſchen dem, was nur durch Theilnahme am Weſen iſt [2]). Dieſes iſt zuſammengeſetzt, wie einfach und allgemein auch der Begriff ſein möge, durch welchen es Theil nimmt am Weſen; denn Sein und Weſen ſind in ihm unterſchieden; der Menſch z. B. iſt, aber nur durch die Menſchheit; das Sein und die Menſchheit, durch welche er iſt, was er iſt, werden in ihm unterſchieden. So dürfen wir es aber in Gott nicht ſetzen. Daher wollte Gilbert auch den Begriff der Gottheit nicht wie den Begriff der Menſchheit behandelt wiſſen, indem zwar der Menſch durch die Menſchheit Menſch, aber nicht Gott durch die Gottheit Gott ſei; vielmehr bedeuteten Gottheit und Gott eins und daſſelbe. Die Menſchheit iſt dem Menſchen von einem andern verliehen, aber nicht die Gottheit Gott [1]. Hierauf beruht der Unterſchied, auf welchen er großes Gewicht legt, zwiſchen dem, was etwas, und dem, wodurch etwas iſt. In den natürlichen Dingen ſind beide von einander verſchieden, indem eine jede Subſtanz ihr Weſen durch den allgemeinen Begriff hat, welcher ihr Weſen ausdrückt, in Gott aber dürfen wir einen ſolchen Unterſchied nicht ſetzen, weil er allein durch ſich ſelbſt iſt [2]. In dieſem Sinn nimmt er auch die Regel vom Boethius auf, daß alles Einfache mit dem daſſelbe iſt, was es iſt [3], und beweiſt, daß ſie allein auf Gott ihre Anwendung habe, weil alle Begriffe, welche ihm beigelegt werden könnten, nichts anderes bezeichneten als ſein Sein. Daher könnte man von den natürlichen Dingen die Begriffe, welche ihnen beigelegt werden dürften als ihrem Weſen angehörig oder als Accidenzen, nicht ſelbſt ausſagen, aber wohl von Gott. Von

---

[1] Ib. III p. 1198. Neque vero in uno tanta multitudo et illorum, quibus sit, et illorum, quibus aliquid sit, esse posset, nisi unum principium haec in illo junxisset. Sicut enim a genuino nativum, ab aeterno temporale, ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet.

---

[1]) Ib. I p. 1151. Id vero, quod est deus, quod est, non modo in se simplex est, sed etiam ab his, quae adesse subsistentibus solent, ita solitarium est, ut praeter id unum proprietate singulare, dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid, quo esse intelligatur, prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum, nec quo deus est, subjectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur substantia, sed quoniam eo deus proprie est, recte nominatur essentia. Ib. IV p. 1225. Deus enim est essentia, non est aliquid. Dies wird oft wiederholt. Übertragungsweiſe wird Gott alsdann auch Subſtanz genannt.

[2]) Ib. I p. 1140. Essentia est illa res, quae est ipsum esse, id est, quae non ab alio mutuat dictionem, et ex qua est esse, id est; quae caeteris eandem quadam extrinseca participatione communicat.

---

1) Ib. I p. 1145. Non enim est a divinitate aliud, quo deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit, nisi quod ea deus est. Hierüber herſchten Misverſtändniſſe in den Angriffen auf Gilbert's Lehre.

2) Ib. I p. 1140. Er wirft den Sabellianern vor, daß ſie dieſe Unterſcheidung vernachläſſigten. Ib. I p. 1151. Sie iſt ihm auch für die Verbindung der göttlichen mit der menſchlichen Natur von großer Wichtigkeit. Ib. IV p. 1268.

3) Ib. III p. 1190. Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet. Von dem Verdachte des Tritheismus, in welchem man ihn gehabt hat, iſt er daher frei zu ſprechen.

Gott wäre es eben ſo richtig zu ſagen, er ſei die Wahrheit, die Macht und dergl., als er ſei weiſe oder mächtig, wärend vom Menſchen oder jedem andern Geſchöpfe nur die letzte Art der Ausſage gelte [1]). Alles dies weiſt auf die Platoniſche Lehre hin, daß Gott der Inbegriff aller wahren Begriffe ſelbſt iſt, wärend in den geſchaffenen Dingen Begriff und Sein von einander unterſchieden werden müſſen. Gilbert ſieht ſehr wohl ein, daß dieſe Lehre nicht allein alle Verſchiedenheit der göttlichen Eigenſchaften ausſchließt, ſondern auch die Verſchiedenheit des Seins und der Eigenſchaften Gottes [2]). Es iſt hierin das Beſtreben ausgedrückt in die Einheit Gottes alle Wahrheit zuſammenzuziehen und ihr kein anderes von ihr verſchiedenes Subſtrat zu laſſen. Nicht wie andere Dinge iſt Gott zu denken, welchen wir eine materielle Grundlage geben müſſen, weil an ihnen die Eigenſchaften, weſentliche und unweſentliche, kommen und gehen; Gott hat keine von Natur gegebene Eigenſchaften, auch keine Eigenthümlichkeit, weil er der Grund alles Natürlichen und Eigenthümlichen iſt [3]); an ihm kommt nichts oder geht nichts; er iſt von aller Materie frei; völlig abſtract, nicht ein abſtracter Gedanke, ſondern ein abſtractes Weſen [4]).

---

1) Ib. p. 1191. Ipse vero eodem, quo est, aliquid est, et est vere in eo, quod est, et vere id, quod est.

2) Ib. I p. 1156 a. Nam vere, ut novis loquamur verbis alter homo, alter est justus homo, id est, aliud est id, quod est homo, aliud id, quod est justus. Cum vero dicitur, deus est justus, toto eo, quo ipse est, dicitur esse justus. Nec aliquid prorsus, quo ipse sit, dictio haec dimittit. Nam deus idem ipsum, quod est justum, id est, eodem, quo est deus, est justus.

3) Ib. IV p. 1225.

4) Ib. I p. 1139 sqq. Nam dei substantia, i. e. deus vel di-

Man ſieht, es wirken hier zwei Elemente der Platoniſchen Lehre auf dasſelbe Ziel hin, das eine von rein logiſcher Natur nach einem höchſten Begriffe ſtrebend, welcher an der Spitze aller Begriffe ſtehend eben deswegen aus der Reihe und den Geſetzen der übrigen Begriffe ſich herausſtellt, das andere damit eng verbunden und ein Einfaches fordernd, welches Grund aller Zuſammenſetzung ſein müſſe. Beide haben zunächſt dasſelbe Ergebniß, einen uns wohl bekannten Satz, daß von Gott im eigentlichen Sinn der Worte nichts ausgeſagt werden könne [1]. Obwohl Gilbert den Begriff der Form ſehr hoch ſtellt, indem er ihm das unveränderliche Weſen bezeichnet [2], obwohl er deswegen das Weſen Gottes die erſte Form nennt, erinnert er doch, daß wir den Ausdruck Form in verſchiedenem Sinn gebrauchen [3] und daß er im eigentlichen Sinne der Logik nicht auf Gott angewendet werden dürfe [4]. Mit dem Worte Weſen iſt es wohl dasſelbe, obgleich Gilbert ſeine unbedingte Anwendbarkeit auf Gott nicht in Zweifel zieht. Wir ſehen daher auch bei ihm einen ähnlichen Gedanken wie bei Abälard auftauchen. Er verweiſt auf das Ungenügende der Sprache in Bezeichnung theologiſcher Begriffe, ſetzt die Nothwendigkeit bildlicher Rede auseinander, wenn wir überhaupt etwas von Gott ausſagen wollen. Auf die Vieldeutigkeit der

---

vinitas et materia caret et motu. — — Quae (sc. divina) non modo disciplina, verum etiam re ipsa abstracta sunt.

1) Ib. I p. 1154. Vera, quae de deo praedicantur, non sunt, quod nominantur.

2) De sex princ. 1.

3) In Boeth. I p. 1138.

4) Ib. IV p. 1231.

Worte hat er daher auch ſein Augenmerk fortwährend gerichtet und ſucht durch ihre Vermittlung die verſchiedenſten Schwierigkeiten der Lehre zu überwinden. Beſonders bemerkt er, daß der Reichthum der Sprache zu beſchränkt ſei, um ein jedes Ding ſeiner Eigenthümlichkeit nach bezeichnen zu können, und daß man deswegen dazu ſeine Zuflucht nehmen müſſe durch ein gewiſſes Verhältniß des Bezeichnenden zum Bezeichneten ſeinen Gedanken auszudrücken. Wenn nun auch dies die beſondere Schwierigkeit in der Bezeichnung des Göttlichen nur in entfernterer Weiſe berührt, ſo wird es doch durch eine andere Bemerkung ſogleich auf ſie bezogen. Die Worte der Sprache ſind wenigſtens vornehmlich zur Bezeichnung des Natürlichen beſtimmt und wenn wir daher das Göttliche ausdrücken wollen, ſind wir genöthigt das Verhältniß des Natürlichen zum Göttlichen zu dieſem Zwecke herbeizuziehen 1). Wir müſſen bemerken, daß die Lehrweiſe Gilbert's und Abälard's über dieſen Punkt nur darin von einander ſich unterſcheiden, daß dieſer auf die Ähnlichkeit, jener auf das Verhältniß zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ſich beruft. Man kann beides rechtfertigen und tadeln, aber die letztere Formel hat doch wohl eine wiſſenſchaftlichere Haltung. Wir werden ſehen, daß Gilbert ſie auch zu weitern Forſchungen zu benutzen wußte.

An jene Sätze Gilbert's, welche den Begriff Gottes

---

1) Ib. I p. 1154. Quia tamen non est tanta dictionum copia, ut quaeque suis possint nominibus designari, sicut praediximus, humanae locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proprietate nomina transfert. Ib. II p. 1176.

aus dem Kreiſe aller übrigen Begriffe herausheben, ſchließt ſich ſeine Meinung über die Theologie an, welche ſie in gleicher Weiſe von den übrigen Wiſſenſchaften gewiſſermaßen abſondert. Er hält ſich in Auseinanderſetzung derſelben an eine Eintheilung der theoretiſchen Wiſſenſchaften, welche mit einigen Abweichungen der Ariſtoteliſchen nachgebildet iſt, indem er Phyſik, Mathematik und Theologie unterſcheidet und die erſte für das niedrigſte, die letzte für das höchſte Ende derſelben erklärt. Dabei hat er ſogleich im Auge, daß dieſe beiden Wiſſenſchaften einige von einander abweichende Grundſätze hätten 1). Dies bezieht ſich allerdings zunächſt auf die Trinitätslehre. Doch iſt es nicht dieſer Fall, noch andere ähnliche Fälle, in welchen die Theologie alles Begreifliche zu überſteigen ſcheint, was ihn zu der Regel führt, daß etwas in der Theologie wahr ſein könne, was in allen übrigen Wiſſenſchaften falſch ſei, vielmehr bewegt ihn dazu die Lehre, daß alle Wiſſenſchaften ihre eigenen Grundſätze haben müßten. Doch beruft er ſich für dieſe Lehre nicht auf den Ariſtoteles, ſondern auf den Cicero 2). Daher gilt ihm ſeine Regel auch für die Phyſik und für die Mathematik 3), ja er ſtellt ſie ohne alle Beſchränkung hin, ſo daß er zwar zugeſteht, daß es auch gemeinſchaftliche Grundſätze aller Wiſſenſchaften gebe, aber doch die eigenthümlichen Grundſätze derſelben ihm einen größern Umfang

---

1) Ib. I p. 1136. Ex quibus theologicae atque physicae aliquas rationes manifestum est esse diversas.

2) Ib. I p. 1137. Eruditi est hominis unum quodque, ut ipsum est, i. e. sicut rei proprietas exigit, ita de eo fidem capere tentare.

3) Ib. I p. 1140.

zu haben ſcheinen [1]). So wenig verfänglich nun auch dieſe Regel ſcheint, wenn wir ſie nach Cicero's oder Ariſtoteles's Weiſe faſſen, ſo muß ſie uns doch bedenklich machen, wenn wir ſie beſonders auf die Theologie beziehen ſehen und daran denken, zu welchen gefährlichen Folgerungen ſie ſpäter für dieſe geführt hat. In der That möchte man glauben, daß die Keime ſolcher Folgerungen ſchon bei Gerbert angelegt ſind. Er führt keine Lehre an, welche das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaften vertreten könnte. Zwar wird auch die Logik unter den übrigen Wiſſenſchaften mit erwähnt [2]); aber der Grundſatz, welcher hauptſächlich zur Unterſcheidung der Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften führt, daß nemlich die Kategorien auf Gott nicht angewendet werden dürfen, entzieht die Theologie auch den logiſchen Regeln, ſobald ſie, wie Gerbert beabſichtigt, als Wiſſenſchaft von Gott behandelt wird.

Eben dieſer Grundſatz iſt es, welcher den Platonikern dieſer Zeit die größten Schwierigkeiten machte. Es kann dem Gilbert nur zum Lobe gerechnet werden, daß er noch gründlicher als Anſelm und Abälard erkannt hatte, daß mit dem Begriffe Gottes in gleicher Weiſe ſich nicht verfahren ließe, wie mit andern Begriffen der Wiſſenſchaft. Darum will er es nun aber doch ſo wenig wie jene aufgeben, die Erkenntniß Gottes zu betreiben, vielmehr je beſſer er die Schwierigkeiten kennt, um ſo mehr ſam-

---

1) L. l. Quanquam igitur rerum speculationibus subjectarum aliquae sint rationes communes, plurimas tamen proprias esse necesse est. Ib. IV p. 1245.

2) Ib. I p. 1137.

melt er alle Kräfte ſeiner Bildung, Platonismus wie Chriſtenthum, um ſie zu überwinden. Er unterſcheidet nun das, was durch Gattung und eigenthümlichen Unterſchied begriffen werden kann, und was erkennbar iſt ohne ſolche Hülfsmittel. In jener Weiſe iſt Gott nicht begreiflich; aber wohl in dieſer erkennbar [1]. Wir müſſen durch Abſtraction zu ſeiner Erkenntniß emporſteigen, indem wir die Bilder der ſinnlichen Einbildungskraft hinter uns zurücklaſſen und jeden Gedanken an eine beſtimmte Art oder Gattung, an alle natürlichen, angebornen Formen abſondern, um nur das Weſen an ſich im Auge zu behalten, ſo wie auch in ähnlicher Weiſe der Gedanke der erſten Materie von uns vollzogen werden muß [2], welches wohl am deutlichſten zeigt, daß hierdurch der Begriff Gottes nur von der Reihe aller übrigen Begriffe abgeſondert werden ſoll. Allerdings ſcheint hiernach der Gedanke Gottes ihm zu einer leeren Abſtraction zu werden; aber wir müſſen uns auch daran erinnern, daß er das einfache Weſen Gottes doch keinesweges nur als nacktes Sein gedacht wiſſen wollte, ſondern forderte, wir ſollten in ihm die Einheit des Seins und deſſen, was es iſt, erblicken. Daher kommen wir auch ſogleich zu reichern Beſtimmungen über dieſen Gedanken, indem uns Gilbert auseinander ſetzt, daß Gott in der Einheit ſeines heiligen Geiſtes in Macht, Weisheit und Güte alles das zuſammen iſt, was uns nur in zerſtreuter und verſchiedener Weiſe durch die Gaben des heiligen Geiſtes zukommt [1]. Beſonders bezieht er ſich hierbei auf die Platoniſche Lehre, daß Gott das Gute an ſich ſei [2], welches alles Gute in ſich ſchließe.

---

[1] Ib. IV p. 1225. Nam intelligibilis quidem est, non vero comprehensibilis. Für die verſchiedenen Arten des Erkennens hat Gilbert auch die Ausdrücke ratio für die phyſiſche, disciplinalis speculatio für die mathematiſche und intellectus für die theologiſche Ib. I p. 1139. Doch wird für das Erkennen durch Gattung und Unterſchied auch integer intellectus gebraucht. Ib. IV p. 1226.

[2] Ib. IV p. 1225 sq. Qualiter deus et quae dicta est primordialis materia, non possunt intelligi. Quamvis enim horum conceptionem constituat et figat mentis assensio, non tamen hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit, sed sola illorum, quae caeteris rebus conveniunt, remotione.

Doch iſt dies noch ſehr unbeſtimmt. Sollte nach dieſer Vorſchrift die Erkenntniß Gottes betrieben werden, wie es in Gilbert's Beſtrebungen liegt, ſo mußte er vor allen Dingen zeigen, wie unſere Begriffe und Worte, welche das Weſen Gottes nicht ausdrücken können, doch ein beſtimmtes Verhältniß zu demſelben haben; denn wir erinnern uns daran, daß Gilbert die Übertragung phyſiſcher und mathematiſcher Begriffe auf Gott nur deswegen geſtattete, weil ſie ein Verhältniß zum Göttlichen hätten. Fragen wir nun hiernach weiter, ſo gerathen wir in den Kreis Platoniſcher Begriffe, wie ihn Gilbert ſich zurecht gelegt hatte und von welchem alle ſeine Unterſuchungen ausgehn. Es iſt dabei nur zu bedauern, daß die uns erhaltenen Schriften ihn nicht vollſtändig und zuſammenhängend entwickeln.

Es iſt unſtreitig ein Mangel in ſeiner Darſtellungsweiſe, daß er Gott ein Verhältniß zu den natürlichen Dingen zuſchreibt, da er die Anwendung aller Kategorien,

---

1) Ib. III p. 1190 sq.

2) Ib. IV fin p. 1273.

alſo auch des Verhältniſſes [1]) auf ihn geleugnet hatte. Doch hatte er hierbei wohl nur einen beſchränkten Begriff vom Verhältniſſe im Auge. Daß Gott Grund aller Begriffe und Dinge ſei, wollte er damit nicht leugnen, obgleich er anerkennt, daß der Begriff des Grundes nur ein Verhältniß bezeichne [2]), vielmehr iſt dies die Vorausſetzung aller ſeiner Unterſuchungen über das Verhältniß der Dinge zu Gott. Er behauptet, daß Gott ſeinem Begriffe nach Princip ſei und niemals angefangen habe dies zu ſein. Sein und Wirken iſt in ihm eins. Doch verwirft er auch die Lehre von der Schöpfung in der Zeit nicht völlig. Denn Gott dürfe auch ein zeitliches Wirken beigelegt werden, weil er überall in der Zeit, wie im Raume gegenwärtig ſei, ſeinem ganzen Weſen nach, ohne irgend wie durch dieſe Formen der Größe umſchloſſen zu werden. Nur hält er zur Unterſcheidung feſt, daß ſeine Subſtanz doch ewig bleibe, wenn auch ſein Wirken als ein zeitliches gedacht werden dürfe [5]).

Wie die meiſten Platoniker dieſer Zeit zu thun pflegen, ſtellt er aber auch ohne Bedenken neben Gott noch zwei andere Principien, die Materie und die Ideen (εἴδη) [4]). Wenn er die Materie als Princip ſetzt, ſo iſt dabei nicht an Dualismus zu denken. Er betrachtet ſie als körperlos, aber als Princip der Körperwelt [1], daher der ſinnlichen Erſcheinung und führt alle ſinnliche Erſcheinung nur auf eine gemiſchte und verworrene Auffaſſung des Wahren zurück [2]. Deswegen kann die Materie ihm auch nur als Princip des Scheins gelten, und er nennt ſie daher auch Nichts, nicht allein weil ſie, wie Gott, keine Eigenſchaften hat, ſondern auch weil ſie nichts bewirkt [3]. Gott iſt dagegen die einzige wirkende Urſache, welche allen Dingen ihr Sein gewährt [4]. Sollte man der Materie noch ein Sein beilegen wollen, ſo würde auch ſie von Gott hervorgebracht ſein müſſen.

---

[1]) Ib. I p. 1154; p. 1162 sqq.

[2]) Ib. II p. 1176.

[3]) Ib. I p. 1156 sqq.; II p. 1176; III p. 1201 sq. Quamvis enim ipse, qui omnium principium est, nunquam quidem esse, facere vero quandoque coeperit, quia tamen in eo virtus faciendi nunquam esse coepit, dicitur, quod in eo idem est esse, quod agere.

[4]) Ib. I p. 1137; 1139. Tertia vero speculatio, quae omnia nativa transcendens in ipso eorum quolibet principio, scilicet

Noch weniger wird darüber eine Frage ſein können, ob der Unterſchied, welchen Gilbert zwiſchen Gott und den Ideen macht, einer dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe angehöre. Denn unter Ideen verſteht Gilbert nichts anders als die urſprünglichen Vorbilder, nach welchen alles Natürliche gebildet iſt. Sofern ſie aber, als ſolche Vorbilder gedacht werden, ſind ſie einfache Formen ohne Ma-

---

vel opiſice, quo auctore sunt, vel idea, a qua tanquam exemplari deducta sunt, vel ὕλη, in qua locata sunt, ſigit intuitum.

[1] Ib. IV p. 1262.

[2] Ib. p. 1224. Animus — — naturam primo mixtim atque confuſe cogitat.

[3] Ib. p. 1226. Nam etsi sit, si tamen non est aliquid aut natura aut efficientia, nihil est, ut ὕλη, quae secundum philosophos est, sed nequaquam aliquid est, quoniam neque natura est aliquid, ut album est quale qualitate, neque efficientia, ut albedo est qualitas eo, quod facit quale. Ib. p. 1262.

[4] Ib. I p. 1138. Essentia dei, quo opiſice est, — — quicquid est esse.

terie[1]). Daß nun dieſe Formen nicht als etwas von Gott Unabhängiges gedacht werden ſollen, ſieht man daraus, daß Gottes Weſen ſelbſt als die erſte Form betrachtet wird, aus welcher alles ſei, als der Werkmeiſter, welcher den urſprünglichen Vorbildern gemäß, an der Materie alles hervorbringe[2]). Denn darin beſtehe die Schöpfung, daß ſie das Daſein in etwas lege, ſo daß dadurch das, welchem es inwohne, ein Etwas ſei[3]). Die Ideen ſcheint Gilbert ſogar als Geſchöpfe zu betrachten, wenn er ſagt, daß alles Natürliche von einem vorherſeienden Geſchöpfe ſein Daſein habe[4]). Es könnte nur die Frage aufgeworfen werden, wie es komme, daß die eine Form Gottes in viele Formen ſich ſpalte. Gilbert aber ſcheint auf dieſe Frage nicht eingegangen zu ſein, weil er vorausſetzte, daß Gott der Inbegriff aller Begriffe ſei. Er bemerkt nur, die Natur habe die verſchiedenen Arten und Gattungen der Dinge geſchieden, ſo daß wir ihnen nicht allein die Einheit ihres Seins, welche ſie von Gott haben, als ihre allgemeine Grundlage zuſchreiben müſſen — denn dieſem Sein nach würden alle nur eins ſein, — ſondern auch einem jeden wäre ſein beſonderes Weſen beizulegen, durch welches es iſt, was es iſt, beſtimmt durch eine beſondere Form, einen beſon-

---

1) Ib. p. 1140.

2) Ib. p. 1138. Nam essentia dei, quo opifice est, quicquid est aliquid et quicquid est esse, unde illud aliquid est, et omne, quod sic inest ei, quod est aliquid, ut ei, quod est esse, adsit, prima forma dicitur. Ib. p. 1155.

3) Ib. p. 1139.

4) De sex princ. 1. Ea, quae a natura sunt, a creatura praeexistente sumunt principium.

dern Begriff [1]. Er erwähnt auch, daß die Verſchiedenheit der Individuen, der Arten und Gattungen, ſo wie alle Vielheit auf der Zweiheit beruhe [2], und damit ſcheint angedeutet zu werden, daß die Materie hiervon die Urſache ſei. Wenn jedoch dieſer Gedanke hätte durchgeführt werden ſollen, ſo würden ſich wohl Schwierigkeiten ergeben haben, welche hinwegzuräumen die Lehre Gilbert's, ſo weit wir ſie kennen, keine Hülfsmittel darbietet.

Wenn Gilbert die Ideen auch Formen nennt, ſo beugt er doch ſorgfältig vor, daß ſie nicht für Formen oder Figuren der Körper gehalten werden. Denn die körperliche Figur iſt nur ein Bild in unſerer Seele, welches durch die Hülfe der Einbildungskraft von uns entworfen wird [3]. Dagegen die Idee wird nur durch den Verſtand erkannt, indem wir von der ſinnlichen Erſcheinung aufſteigend, was in ihr vermiſcht und verworren ſich darſtellt, unterſcheiden und im feſten Blicke des Geiſtes erkennen lernen [4]. Am Sinnlichen haftet unſere Seele nicht, ſondern ſie wird von ihm nur angezogen wie in einer vorahnenden Überlegung, erſt alsdann gewinnt ſie Sicherheit, wenn ſie in der Unterſcheidung des Sichern, des Bleibenden ihre feſte Zuſtimmung geben kann. Daher führt jene ſinnliche Überlegung nur den Namen der Einbildungskraft, weil ſie nur Bilder des Wahren uns vorführt; die Erkenntniß des Sichern aber, welchem wir unſere Zuſtimmung geben dürfen, heißt der Verſtand[1]. Für die natürlichen Erſcheinungen, ja ſelbſt für die mathematiſchen Begriffe haben wir ihre Urſachen zu ſuchen, und dieſe gewinnen wir erſt durch Erkenntniß der Begriffe, an welchen unſer Verſtand haften bleibt. Die allgemeinen Begriffe ſind nicht allein die Eigenſchaften, durch welche etwas das iſt, was es iſt, ſondern auch die wirkenden Principien, durch welche die natürlichen Dinge das werden, was ſie werden. Ein jedes Natürliches iſt nur dadurch, daß es eine Eigenthümlichkeit hat, welche entweder wirkt oder doch wirken kann, und dieſe Eigenthümlichkeit wird in ſeinem Begriff ausgedrückt[2]. So wird das Weiße durch die Weißheit, der Menſch durch die Menſchheit; dieſe allgemeinen Begriffe aber ſind ſelbſt wieder nur dadurch, daß ſie eine Fähigkeit etwas zu bewirken bezeichnen. Man ſieht, daß Gilbert ohne Unterſchied alle allgemeinen Begriffe, mögen ſie Arten und Gattungen der natürlichen Dinge oder Abſtractionen, ja ſelbſt ſinnliche Allgemeinheiten bezeichnen, zu den Ideen zählt, welche Principien des weltlichen Daſeins ſein ſollen.

---

[1] In Boeth. III p. 1177.

[2] Ib. I p. 1135.

[3] Ib. I p. 1140; 1146.

[4] Ib. I p. 1136; IV p. 1224. Sed sicut in sentiendis exterioribus primo haesitat sensus, deinde in id, quod sibi subjectum est, certus figitur, ita quoque animus illius, in quod proprio motu intenditur, naturam primo mistim atque confuse cogitat, deinde ab aliis, in quae simul cum ea offenderat, quadam propria rationis abstractione illam separat, et ipsam, sicut est, ſua acie notat.

---

1) Ib. IV p. 1225.

2) Ib. I p. 1154; IV p. 1224. Nativa namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur, ut album per albedinem et albedo per naturam faciendi album. Nihil enim naturalium nisi per causam et nihil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest.

Dieſe Lehre der Platoniker von den drei Principien bildete nun Gilbert im Einzelnen weiter aus. Steigen wir vom Allgemeinſten und Höchſten herab zum Beſondern und Niedrigſten, ſo iſt Gott die allgemeinſte Form, welche alle Ideen umfaßt, die beſondern Ideen ſind ſeine Geſchöpfe; ihm kommt allein Ewigkeit und Wahrheit im höchſten Sinne zu; aber auch die beſondern Begriffe oder Ideen haben an ſeiner Wahrheit und Ewigkeit Theil; denn ſie ſind unwandelbar, weil ſie unkörperlich ſind und das Unkörperliche, von keiner Materie Abhängige [1]) nicht verwandelt werden kann [2]). Die Ideen bezeichnen ihm die von Natur gegebenen oder eingebornen Formen der Dinge (formae nativae), durch welche dieſe Dinge etwas ſind oder eine beſtimmte Qualität, ein bleibendes Weſen haben. So iſt der einzelne Menſch durch die ihm eingeborne Menſchheit, das Thier durch die ihm eingeborne Thierheit. Für eine jede ſolcher eingebornen Formen wird ein Grund verlangt, weswegen ſie iſt, und ihren höchſten Grund finden wir in einem Muſterbilde, welches in der Idee Gottes liegt; zu ihr verhält ſich die eingeborne Form nur wie ein Beiſpiel oder ein Abbild [3]).

---

[1]) Die Materie iſt das Subject des Entſtehens und Vergehens. De sex princ. 8.

[2]) In Boeth. IV p. 1263. Über den Unterſchied zwiſchen aeternitas und perpetuitas ſ. ib. I p. 1158 sq.

[3]) Ib. I p. 1138. Johannes von Salisbury drückt metal. II, 17 die Lehre Gilbert's in folgender Weiſe aus: Universalitatem formis nativis attribuit. — — Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in sin-

Jede Idee nennt er auch Subſtanz, obwohl nur in einem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Gott Subſtanz heißt. Sie iſt etwas Allgemeines gegen die beſondern Abbilder, welche in der ſinnlichen Welt ihr nachgebildet ſind. Damit man aber vom Begriffe des Allgemeinen ſich nicht täuſchen laſſe, fügt er hinzu, daß auch die Individuen in derſelben Weiſe betrachtet werden müſſen, wie die Arten und Gattungen, als allgemeine Begriffe, welche durch ihre Eigenthümlichkeiten, Arten und Gattungen in unveränderlicher Weiſe beſtimmt ſind [1].

Hier läßt er jedoch noch einen Unterſchied eintreten, welcher ihm eigenthümlich iſt, obwohl die Keime dieſer Lehre ſchon beim Johannes Scotus liegen [2]. Er unterſcheidet nemlich zwiſchen den höhern Begriffen und den Begriffen der Individuen, weil dieſe Subſtanzen in eigentlichem Sinn darſtellten, wärend er die Gegenſtände der höhern Begriffe nur Subſiſtenzen genannt wiſſen will. Denn Subſtanzen im eigentlichen Sinne ſind ihm nur die Dinge, welche den Accidenzen zur Grundlage dienen, weswegen ſie eben Subſtanzen heißen. Die Arten und Gattungen nehmen aber keine Accidenzen an, weil ſie nicht

---

gulis, sed in omnibus universalis. Dieſe Darſtellung trifft in allen Punkten mit den Lehren Gilbert's überein, nur daß ich den Unterſchied zwiſchen εἶδος und ἰδέα bei ihm nicht finde, vielleicht weil in dem Abdruck ſeines Commentars oft εἰδέαι ſteht, welches eben ſo gut εἴδη oder εἴδεα, wie er auch ſchreibt, als ἰδέαι geleſen werden könnte.

[1] In Boeth. IV, p. 1223 sq.

[2] S. oben S. 267. Davon, daß er die Schriften des Joh. Scot. gekannt habe, hat ſich mir kein ſicheres Zeichen darbieten wollen.

wechſeln, ſondern ihren Begriffen nach immer daſſelbe bleiben. Auch die Individuen ſind zwar ihrem ewigen Weſen nach Subſiſtenzen; doch bilden ſie zugleich den Übergang in die Subſtanzen, indem ſie Accidenzen annehmen, ihnen zur Grundlage dienen und Principe oder Urſachen derſelben werden [1]. Auch giebt Gilbert zu, daß in den natürlichen Dingen die allgemeinen Begriffe und die individuellen Subſtanzen ſo mit einander verbunden ſind, daß beide der Wirklichkeit nach nicht von einander getrennt werden können. Denn das Sein, welches einem Dinge zukomme, dürfe nicht gedacht werden ohne das, welchem es zukomme, d. h. das allgemeine Weſen ſei immer nur in einer Subſtanz vorhanden; aber auch die Subſtanz könne nicht ohne ein ſolches allgemeines Weſen gedacht werden, durch welches es ein beſtimmtes Etwas iſt oder eine beſtimmte Qualität hat [2]. Er iſt alſo weit

---

1) Ib. I p. 1152; III p. 1194; IV p. 1223; 1238 sq. Subsistit, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Itaque genera et species, i. e. generales et speciales subsistentiae, subsistunt tantum, non substant vere. Neque enim accidentia generibus speciebusque contingunt, ut, quod sunt, accidentibus debeant. Non enim ipsa genera vel species indigent accidentibus, ut sint. Individua vero subsistunt quidem vere; nam neque ipsa individua, sicut neque genera neque species, indigent accidentibus, ut sint. — — Informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis, per quas subsistunt. Non modo autem subsistunt, verum etiam substant individua, quoniam et accidentibus, ut esse possint, ministrant, dum sunt scilicet subjecta eis accidentibus tanquam illorum secundum rationabilem rerum creatarum ordinem causae atque principia.

2) Ib. IV p. 1238. Namque et esse et id, quod est, cujusdam consortii ratione sine se esse non possunt, ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est nisi in corpore et corpus est, quod vocatur, nisi in ipso sit corporalitas, quae

davon entfernt dem allgemeinen Weſen ein abgeſondertes Sein, getrennt von der individuellen Subſtanz beizulegen, vielmehr kennt er das Allgemeine nur in den einzelnen Dingen.

Hiernach haben wir nun drei verſchiedene Grade des Seins zu unterſcheiden, die Weſen oder Subſiſtenzen, die Subſtanzen oder Individuen und die Accidenzen. Er behauptet von ihnen, daß ſie in keiner Weiſe mit einander übereinkommen, daß ſie ſchlechthin von einander unterſchieden ſind [1]). Doch bringt der mittlere Grad, die individuelle Subſtanz, die beiden übrigen mit einander in Verbindung, indem Accidenzen wie Subſiſtenzen in den Subſtanzen ihre Grundlage haben; die Accidenzen ſind dadurch zwar nicht im Allgemeinen, wie ſie in der Subſtanz ſind, aber doch am Allgemeinen, und hieraus leitet es Gilbert ab, daß jede Subſtanz auch nur die Accidenzen annehmen kann, welche ihrem Weſen entſprechen [2]). Dies hält er beſonders bei der Betrachtung der Individuen, alſo der eigentlichen Subſtanzen feſt, indem er bemerkt, daß ſie doch ihrem Weſen nach durch die Ver-

---

est ejus esse. — — Universalia, quae intellectus ex particularibus colligit, sunt, quoniam particularium illud esse dicuntur, quo ipsa particularia aliquid sunt; particularia vero non modo sunt, quod utique ex hujusmodi suo esse sunt, sed etiam substant.

[1] Ib. IV p. 1223 sq.; cf. ib. I p. 1153.

[2] Ib. I p. 1153; 1162; IV p. 1224; 1239. Omne etiam accidens alicujus subsistentiae additum (addictum?) est potestati et ideo accidens vocatur, quoniam illi adest, cum alicui substantium inest. Ut color adest corporalitati, ut insit corpori. — — Secundum rationabilem quendam ordinem subjectum est (sc. corpus) accidentibus, quae in se justa subsistentias, quibus solis conveniunt, recipit.

ſchiedenheit ihrer Accidenzen keineswegs beſtimmt werden, ſondern durch ihre weſentlichen Unterſchiede, welchen die verſchiedenen Accidenzen nur folgen. Dieſe wären nur das, was am Weſen der Individuen ſei, ihre Folge oder Begleitung, ſie bewieſen das Individuum, d. h. ſie ließen es zur Erſcheinung kommen, aber ſie machten es nicht [1]. Man wird bemerken, daß er ſich dadurch der Lehre Wilhelms von Champeaux entgegenſetzt. Es fließt ihm aber auch hieraus der Unterſchied zwiſchen dem allgemeinen Weſen eines Dinges und ſeinen beſondern Zuſtänden (status), welchen er gegen die Lehre Walter's von Mortagne gebraucht, indem er behauptet, wenn die Subſiſtenzen durch verſchiedene Weiſen des Daſeins hindurchgingen, indem ihre Accidenzen ſich veränderten, wie der Menſch hindurchgehe durch den Stand der Unſchuld und der Sünde, ſo dürften dieſe wechſelnden Zuſtände nicht mit der unveränderlichen Natur ihres Weſens verwechſelt werden [2].

Wir ſehen nun, wie Gilbert durch die Begriffe der Individuen eine Brücke ſich bahnte aus der überſinnlichen in die ſinnliche Welt. Denn in ihnen treffen die Accidenzen zuſammen, verbinden ſich verſchiedene Begriffe mit einander und kommen in eine zufällige Berührung; in ihnen haben ſie Theil an einander und treten in die verworrene Verknüpfung, welche das Weſen der ſinnlichen

---

[1] Ib. I p. 1136. Hanc autem in naturalibus numeralem — — subsistentiarum diversitatem eorum, quae adsunt subsistentiis — —, accidentium dissimilitudo non facit, sed probat.

[2] Ib. IV p. 1255 sq.; p. 1269 sq.

Welt ausmacht [1]. Deswegen iſt auch die eingeborne, von Natur gegebene Form nur etwas Vergängliches und entſteht und vergeht mit den ſinnlichen Dingen [2], obgleich das Individuum ſelbſt als ſolches, ſofern es durch ſeine Art und ſeinen Unterſchied beſtimmt wird, immerdar bleibt. Als ſolche Individuen betrachtet er auch Körper und Seele des Menſchen; auch ihnen ſchreibt er jedem für ſich ewiges Beſtehen zu [3]; aber das ſinnliche Weſen, welches aus ihnen zuſammengeſetzt iſt, iſt auch dem Entſtehen und dem Vergehen unterworfen.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Unterſcheidungen Gerbert's weſentlich aus den logiſchen Schwierigkeiten hervorgegangen ſind, mit welchen ſein Jahrhundert eifrig beſchäftigt war. Es handelt ſich hier vom Subjecte und Prädicate und unter den Prädicaten werden ſolche unterſchieden, welche das Weſen des Subjects ausdrücken, und ſolche, welche nur als Accidenzen ihm anhängen [4]. Wenn man einmal über die Frage hinweg iſt, wie die Einheit des Begriffs in viele Begriffe ſich theile, ſo bietet die Verbindung des Subjects mit der erſten Art der Prädicate keine Schwierigkeit dar; denn dieſe Verbindung iſt in dem Verhältniſſe gegründet, in welchem die einzelnen Glieder im Syſtem der Begriffe unter einander vereinigt ſind. Dagegen die andere Art der Verbindung, welche in ſynthetiſchen Sätzen vom Subjecte Accidenzen ausſagt, bietet Schwierigkeiten dar. Wir können nicht finden, daß Gerbert ſie genügend löſte, indem er ſie auf den Begriff der individuellen Subſtanz zurückführte, vielmehr zeigt ſich hier nur ein Schwanken, indem er auf der einen Seite anzudeuten ſcheint, daß die Verbindung der Accidenzen mit der Subſtanz nur in der verworrenen Vorſtellung ſinnlicher Weſen beruhe und das wahrhafte und ewige Sein der Individuen nicht berühre, auf der andern Seite dagegen vorausſetzt, daß ſie von der Entſtehung der Dinge, welche Form und Materie mit einander verbinde, und im letzten Grunde von der Schöpfung Gottes abhänge [1]).

---

[1] In Boeth. I p. 1153 sq.; Joh. Saresb. l. l. Forma nativa — — sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

[2] In Boeth. IV p. 1229.

[3] Ib. p. 1256.

[4] Ib. p. 1244.

Der erſten Richtung ſeiner Darſtellung gehört es an, wenn er alle Accidenzen der Dinge als etwas behandelt, was an den Dingen vorkomme ohne ihr Weſen zu verändern, als etwas ihnen nur von außenher Angekommenes [2]). Er würde dieſer Richtung vielleicht mit größerer Beharrlichkeit folgen, wenn ihn nicht die Überzeugung zurückhielte, daß wir den natürlichen Dingen ein Streben nach dem Guten zuſchreiben müſſen, welchem er weſentliche Erfolge nicht abſprechen kann. Einer Platoniſchen Eintheilung folgend ſetzt er auseinander, daß wir von den natürlichen Dingen weder ſagen könnten, ſie wären gut der Subſtanz nach, denn das käme nur Gott zu, noch ſie wären gut der Theilnahme nach, denn eine

---

[1]) Ib. I p. 1139; 1166 sq.; de sex princ. 8.

[2]) Z. B. ib. IV p. 1244. Extrinsecus affiguntur ei, quod est. Ib. p. 1271. Caetera vero, quae de ipso (sc. subsistente) extrinsecus illi affixa dicuntur, ejusdem status vocantur.

Theilnahme am Guten könnte nur dem zukommen, was ſchon vorher wäre, und Sein käme nur dem zu, welchem auch Gutſein zukäme. Aus dieſer Schwierigkeit aber zieht er ſich, indem er eine dritte Art des Guten anerkannt wiſſen will, das Gute nemlich, welches ſo genannt werde, weil es vom Guten ſei. In derſelben Weiſe, in welcher wir ein Werk des Kunſtfleißes ein menſchliches Werk nennen dürfen, ſind wir auch berechtigt, was von Gott oder vom Guten iſt, gut zu nennen, und unter dieſen Begriff fallen alle geſchaffene Weſen [1]. Hiermit aber lenkt Gilbert in den andern Weg ein, welcher alles Gute und auch die Accidenzen der Dinge von Gott ableitet, indem ſein Wille den Geſchöpfen nicht allein ihr Sein verleiht, ſondern auch ihre wechſelnden Zuſtände umwandelt, wärend doch die Macht Gottes beſtändig dieſelbe bleibt [2]. Es erſcheint ihm daher alles in der Welt als Werk Gottes, welcher die Dinge zuſammenſetzt, überall iſt, das wahre Sein aller Dinge, alles umfaſſend ohne irgend eine Theilung, jedes Sein in ſeinem einfachen Weſen enthaltend [3]. Er findet es deswegen auch der theologiſchen Wahrheit nicht zuwider, daß Gott Accidenzen in einem gewiſſen Sinne beigelegt würden [4], ſo wie Verhältniſſe, obgleich beides im Allgemeinen und in demſelben Sinn, wie es bei Geſchöpfen geſchieht, von ihm geleugnet worden war. Denn Gott iſt nicht allein ſeinem Weſen nach gut, ſondern er verleiht auch ſeinen Geſchöpfen Gutes in wechſelnder Weiſe, ihnen gleichſam den Gebrauch ſeiner Güte verſtattend [1]). Hierdurch wird jedoch der Knoten nicht ſowohl gelöſt, als zerhauen. Wir ſehen uns darauf zurückgewieſen, daß auch das Zuſammengeſetzte ſeinen Grund im erſten und einfachen Grunde aller Dinge haben müſſe; warum aber die Individuen eine Zuſammenſetzung ihres Weſens mit ihren Accidenzen annehmen, darüber erhalten wir keine Auskunft. Gilbert ſetzt nur das Natürliche dem Urſprünglichen, das Zeitliche dem Ewigen, das Zuſammengeſetzte dem Einfachen entgegen und betrachtet dieſes als den Grund, aus welchem jenes fließe [2]).

---

[1] Ib. III p. 1198. Quo praedicandi modo ethici omne creatum bonum esse enuntiant, denominatione videlicet, quae ideo fit, quoniam id, quod ita dicitur bonum, et ut esset et ut aliquid esset, fluxit ex eo vere auctore et causa, cujus ipsum esse bonum est.

[2] Ib. IV p. 1271.

[3] Ib. I p. 1155; III p. 1296; IV p. 1246.

[4] Ib. IV p. 1267.

Wenn wir fragen, warum er nicht weiter vorzudringen vermag, ſo werden uns mancherlei Beſchränkungen ſeines wiſſenſchaftlichen Standpunktes beifallen müſſen. Nur die wichtigſten wollen wir hier zuſammenſtellen. Schon oben wurde bemerkt, daß er den Kreis der Ideen ſo unbeſtimmt faßte, daß ſogar die Allgemeinheiten ſinnlicher Erſcheinungsweiſen davon nicht ausgeſchloſſen bleiben. Dies mußte verwirrend auf ſeine Erklärungsweiſe einwirken; es hatte zur Folge, daß er die ſinnliche Erſcheinung aus der Verbindung der individuellen Subſtanzen mit andern ihnen unweſentlichen Ideen ableiten zu dürfen meinte, indem ihm ſelbſt Farbe und Körperlichkeit, Kälte, Trockenheit und Schwere als Begriffe erſchienen, welche als Accidenzen mit den einzelnen Dingen verbunden würden. Daraus, daß auf dieſe Weiſe Thätigkeiten und Miſchungen von Leiden und Thun den Werth allgemeiner Begriffe erhielten, iſt es zu erklären, daß ihm die Bedeutung der veränderlichen Zuſtände und Entwicklungen der Dinge ſo ſehr zurücktraten, daß ſie nur für äußerlich angekommene Accidenzen gelten ſollten. Zu der Beſchränkung ſeines Urtheils trug aber auch nicht wenig der enge Geſichtskreis bei, in welchem er die natürlichen Dinge auffaßte, indem ſeine Unterſuchungen die übrige Natur nur ſelten und nur flüchtig berühren und faſt allein bei der Betrachtung des Menſchen verweilen. Wenn daher von der Zuſammenſetzung der Individuen die Rede iſt, ſo dient ihm vorzugsweiſe zum Beiſpiele, wie der Menſch aus Körper und Geiſt zu einem Weſen zuſammenwachſe. Da ſind Körper und Geiſt vor ihrer Verbindung mit einander geſondert und ohne Entſtehn und Vergehn dauernde Subſtanzen, welche nur durch den Willen Gottes mit einander verbunden, ſo lange ſie einander zugeſellt bleiben, gemeinſchaftliche Erſcheinungen haben [1]). Was von der einen dieſer Subſtanzen gilt, kann deswegen auch auf die andere, wenn auch nur als Accidens übertragen werden [2]). Wir haben ſchon früher bemerkt, daß dieſe Verbindung des Geiſtes mit dem Körper in der Zeit, von welcher wir handeln, als ein gewöhnliches Beiſpiel galt von der Möglichkeit mehrere ſubſtantielle Begriffe mit einander zu verbinden; es leuchtet aber ein, daß dieſes Beiſpiel durch ſeine Dunkelheit die Natur der Sache nicht aufhellen konnte. Geeignet war es allerdings auch dazu, durch Berufung auf eine weit verbreitete Meinung den Schein zu erregen, als wäre hier die enge Verbindung der ſinnlichen Erſcheinung mit dem Weſen wirklich nachgewieſen, beſonders da der unſichtbare Geiſt ganz dazu geeignet ſchien das überſinnliche Weſen, der ſinnliche Körper die ſinnliche Erſcheinung zu vertreten. Je anſchaulicher nun in dieſem beſondern Falle die Sache zu ſein ſchien, um ſo weniger ſchien es auch nothwendig dem Verhältniſſe zwiſchen Weſen und Erſcheinung im Allgemeinen nachzuforſchen. Und doch paßt das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper keinesweges auf das Geſetz, durch welches Subſtanz und Accidens mit einander verbunden werden ſollen, weil vorausgeſetzt wird, daß beide Subſtanzen ſind und Accidenzen an ſich tragen, weil auch weder der Körper als Erſcheinung des Geiſtes, noch der Geiſt als Weſen des Körpers angeſehn wird. Aber über alle ſolche Fragen, wie der Körper überſinnliche Begriffe in ſeinem Weſen enthalten, wie die Seele, immateriell, reine Form und unbeweglich [1]), doch für ſich Subject der ſinnlichen Erſcheinung und veränderlicher Accidenzen werden könne, ſuchen wir bei Gilbert vergeblich nach Belehrung. Noch ein anderer Punkt, aber mit dieſem in naher Verwandtſchaft ſtehend, wirkt ſehr beſchränkend auf ſeine Forſchungen. Nach ſeiner Lehre ſind alle Individuen oder alle wahre Subſtanzen von einem Weſen, welches ihnen von Natur beiwohnt. Auch der Menſch, auch des Menſchen Geiſt erſcheint ihm in dieſem Lichte. Es nimmt darnach alles die Geſtalt einer bleibenden Natur an, nur die Accidenzen, die Erſcheinungen der Dinge wechſeln, jedoch auch nur durch den Willen Gottes, welcher alle Stufen und Entwicklungszuſtände der Dinge beſtimmt. Dabei ſetzt nun Gilbert zwar die Freiheit des Menſchen voraus, welcher durch ſeine Seele den Leib beherſcht und bewegt[1]), aber dieſe Freiheit bleibt eine leere Vorausſetzung, welche in den Sinn des Syſtems nicht paſſen will, da alles weſentlich von Natur beſtimmt iſt, und auf welche daher Gilbert auch nur ſelten ſeinen Blick richtet. So iſt denn freilich ſeine Unterſuchung über die Dinge dieſer Welt nach allen Seiten beſchränkt; auf die Weſen, welche uns als reine Natur erſcheinen, wendet er ſelten ſeine Blicke; wenn er aber den Menſchen zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, ſo läßt er eben das außer Acht, was ihn vor allen übrigen Dingen zu einem würdigen Gegenſtande unſerer Betrachtung macht, die freie Entwicklung ſeiner Vernunft.

---

[1]) Ib. III p. 1201 sq. Hier wird auseinandergeſetzt, daß Gott zwar allen Geſchöpfen das Gute immer verleiht, aber nicht allen immer die Gerechtigkeit, weil dieſe nur eine Art des Guten iſt.

[2]) Ib. p. 1198. Sicut enim a genuino aeternum, ab aeterno temporale, ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet.

---

[1]) Ib. I p. 1135; IV p. 1244; 1256.

[2]) Ib. IV p. 1267.

---

[1]) De sex princ. 2; in Boeth. IV p. 1261.

Man möchte glauben, um ſo eifriger werde er ſich mit der Unterſuchung der theologiſchen Lehren beſchäftigt haben. Und in der That ſeine Hauptſchrift zieht ja die Unterſuchung der natürlichen Dinge nur herbei, um durch die Unterſcheidung des Göttlichen von dem Natürlichen die ſchwierigſten Fragen der Kirchenlehre zu beleuchten. Aber wie genau hängen die Fragen der Theologie mit der Freiheit des Menſchen zuſammen? Die Anwendungen, welche Gerbert von ſeiner Philoſophie auf die Lehren von der Trinität und von der doppelten Natur in Chriſto macht, können wir in der That nur dürftig finden. Sie beſtehen faſt nur in einer Abwehr der Einwürfe und unkirchlichen Ausdrucksweiſen, welche gegen ſie erhoben worden waren, indem er zu zeigen ſucht, daß wir die Ausdrücke Subſtanz, Perſon und Natur von Gott nicht in demſelben Sinn zu nehmen haben, in welchem wir ſie von natürlichen Dingen und ſittlichen Weſen gebrauchen [1]. Wenn es nun aber hierbei darauf ankäme zu erörtern, wodurch wir veranlaßt werden dieſe Ausdrücke, obgleich ſie nicht im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht werden können, doch auf ihn zu übertragen, ſo bleibt Gilbert bei den allgemeinen Behauptungen ſtehen, daß die Rede doch nicht den vollen Gedanken, der Gedanke nicht den vollen Inhalt der Sache auszudrücken vermöchte, daß wir genöthigt wären in Dingen, welche die gemeine Faſſungskraft überſteigen, Worte zu gebrauchen, welche den Sinn mehr verdeckten als enthüllten, damit die tiefen Geheimniſſe der Philoſophie nicht bei den

---

[1]) De sex princ. 2.

---

[1] Die drei Perſonen in Gott ſind nicht Dinge. In Boeth. I p. 1166 sq. Sie unterſcheiden ſich nur durch Relation von einander. Ib. p. 1164. Im Natürlichen machen verſchiedene Eigenthümlichkeiten auch verſchiedene Subſtanzen, aber nicht im Göttlichen. Ib. p. 1128; 1134; 1136 sqq. Natur und Perſon werden vom Göttlichen in einem andern Sinn, als vom Natürlichen gebraucht. Ib. IV p. 1232; 1240.

Unverſtändigen in Verachtung gerathen möchten[1]), und daß dies nun einmal die Weiſe der Sprache ſei von der Benennung natürlicher Dinge auszugehn, ſo daß wir nur durch Worte, welche vom Natürlichen entnommen wären, das Göttliche ausdrücken könnten[2]). Hier zeigt ſich unſtreitig der Mangel eines tiefern Eingehns in die Natur der ſittlichen Welt und beſonders der Religion und der Kirche.

Eben deswegen ſcheitern nun auch ſeine Verſuche den Begriff Gottes ſich vermittelſt des Verhältniſſes ſeiner Geſchöpfe zu ihm zu beſtimmen, wenn auch nicht gänzlich, doch in der Hauptſache. Bei einem rein abſtracten Begriffe Gottes will er freilich nicht ſtehen bleiben. Das Sein Gottes iſt ihm zugleich ſein Weſen, welches wir in der Einheit aller vernünftigen Begriffe zu erfaſſen haben. Gott iſt auch das Gute, durch ſeinen Willen alles Gute in der Welt hervorbringend. Allein wenn er dies auch im Allgemeinen anerkennt, ſo betrachtet er ihn doch bei weitem mehr als Schöpfer der Natur, weniger als heiligen Geiſt, weil er unſern Blick vorherſchend auf die allgemeinen Begriffe oder angebornen Formen der Dinge richtet. Das Geſchäft, durch welches wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, iſt ihm daher auch ein rein theoretiſches[3]). Wir ſollen durch unſere Vernunft in den ſinnlich verworrenen Erſcheinungen unterſcheiden lernen, was ein reiner Begriff, eine natürliche Form iſt, von Gott den Dingen eingepflanzt, und was dagegen nur als wechſelndes Accidens, dem Entſtehen und Vergehen unterworfen, an ihnen vorkommt, weil Gott gewollt hat, daß in den einzelnen Dingen die allgemeinen und einfachen Begriffe in Zuſammenſetzungen vorkommen. So meint er durch eine Betrachtung der einzelnen Weſen, von ihnen zum Allgemeinen aufſteigend, das ganze Syſtem der Begriffe und in ihm Gott erkennen zu können; denn in den einzelnen Dingen hat Gott ſeine ſchöpferiſche Macht offenbart, und wie tiefer Blickende aus den Handlungen der einzelnen Dinge ihre verborgene Natur und ihr Weſen zu erkennen vermögen, ſo werden ſie auch im Stande ſein, aus den Schöpfungen Gottes, welcher die Natur in der Zahl gegründet hat, den Schöpfer zu erforſchen [1].

---

[1]) Ib. I p. 1132.

[2]) Ib. I p. 1154.

[3]) Er rechnet daher die Theologie zu den phyſiſchen Wiſſenſchaften im weitern Sinne des Wortes. Von der Phyſik unterſcheidet er die Medicin, welche ihm eine praktiſche Wiſſenſchaft iſt. Es gehört dies zu den entſcheidenden Beiſpielen, daß im Mittelalter nicht immer unter Phyſik Medicin verſtanden wurde. Neben

Dies iſt nun ein ſehr gemäßigter Realismus. Er verlangt nichts weiter, als daß wir die einzelnen Dinge in ihren bleibenden Eigenſchaften nicht allein für die wahren Weſen anſehen, ſondern daß wir auch in ihrer natürlichen Ordnung, in welcher ſie Arten und Gattungen untergeordnet ſind, eine Einrichtung der Natur, wie ſie

---

den praktiſchen Wiſſenſchaften erwähnt er aber auch noch die Ethik. Ib. p. 1137.

[1] De sex princ. 1. Communitas omnis naturalis est, quia a singularitate procedit, quae creationi adaequatur. Subtiliter autem etiam speculantes, sicut naturam in actionibus operari latenter invenimus, sic creaturarum creatorem in natura ex actu, qui numero naturam stabilivit. Daß neben numero nicht auch nach dem Schriftſpruche mensura ſteht, iſt wohl abſichtlich, um anzudeuten, daß die Natur in den Individuen geſchaffen ſei.

Gott geſchaffen hat, erblicken ſollen, ja er fordert auch dazu auf in den Accidenzen der Dinge, welche nicht minder von allgemeinen Begriffen abhängen, eine göttliche Anordnung anzuerkennen. Wenn der Nominalismus die allgemeinen Begriffe nur als weſenloſe und unwahre Gebilde unſeres Verſtandes oder unſerer Sprache betrachtet, ſo ſetzt ſich freilich Gilbert dem entgegen; aber die Wahrheit des Allgemeinen findet er doch nur in den einzelnen Geſchöpfen und im Schöpfer. In der That weicht er hierin nicht weit von der Meinung Joſcelin's ab. Eben aus dem Geſetz, nach welchem die natürliche Ordnung der Dinge zu begreifen iſt, will er den Willen und die Macht des Schöpfers erkennen[1]. In dieſer Auffaſſungsweiſe des Realismus finden wir nichts, was der Kirchenlehre zuwider wäre. Aber wir müſſen uns auch geſtehn, daß ſie für die Entwicklung und philoſophiſche Begründung der Kirchenlehre nicht ſehr fruchtbar iſt. Denn ſie wendet den Blick mehr auf die urſprüngliche, angeſchaffene Natur, als auf die Werke der Gnade und der Freiheit; die Kirche aber und ihre Lehre ſind Werke der Vernunft und einer fortſchreitenden Ordnung der Dinge. Deswegen bleibt Gilbert bei einer ſehr unbeſtimmten Erörterung der kirchlichen Formeln ſtehen, welche faſt nur dazu dient den Gegenſatz zwiſchen dem Natürlichen und dem über die Natur herſchenden Göttlichen in das Licht zu ſetzen. Seine Unfruchtbarkeit für die kirchliche Lehre führt

---

1) So iſt der eben angeführte Satz zu verſtehen. Die Allgemeinheit iſt eine natürliche, weil ſie aus der Natur, dem Begriffe des einzelnen Dinges (singularitas) hervorgeht, die Natur oder der Begriff des einzelnen Dinges aber iſt der Schöpfung gleich.

ihn dahin das Symboliſche in ihrer Ausdrucksweiſe hervorzuheben, und es iſt etwas Charakteriſtiſches für die Anwendung des Platonismus auf die Theologie dieſer Zeit, daß hierin Gilbert ganz auf derſelben Stufe mit Abäiard ſteht. Beide wiſſen die Natur dieſer ſymboliſchen Ausdrucksweiſe nicht genauer zu erklären. Man könnte dies wohl aus der Natur der Platoniſchen Lehre ableiten. Doch werden wir noch andere platoniſirende Theologen dieſer Zeit kennen lernen, und es wird alsdann eine ſchicklichere Stelle ſich finden um das Verhältniß dieſes neuern Platonismus zur Kirchenlehre zu beurtheilen.

Sechstes Kapitel.

Theologiſche Sammlungen. Peter der Lombarde.

Sollte für die Philoſophie dieſer Zeiten ein weiterer Fortſchritt eingeleitet werden, ſo mußte man die Lehren und die Natur der Kirche ſorgfältig erforſchen und in einem Blicke zu umſpannen ſuchen, um dadurch gleichſam die empiriſche Grundlage für das philoſophiſche Nachdenken zu gewinnen. Ein ſolches Geſchäft unternahmen nun die Sammlungen der Kirchenlehren, welche faſt zu gleicher Zeit mit den ſo eben betrachteten dialektiſchen Bewegungen ſehr reichlich hervortraten, aber auch ſpäter weiter fortgeführt wurden und für die folgenden Zeiten ein größeres Anſehn behaupteten als alles, was ein Abälard und Gilbert für die Theologie geleiſtet hatten.

Wir müſſen auf dieſe theologiſchen Sammlungen einen Blick werfen. Doch glauben wir hier kürzer ſein zu dürfen, als bei den Unterſuchungen über die dialektiſchen Streitfragen, weil ſie der Philoſophie ferner ſtehn. Es wird genügen erkennen zu laſſen, wie allgemein jetzt dieſes Beſtreben verbreitet war den ganzen Umfang der Kirchenlehre und der über ſie herſchenden Streitigkeiten zur Überſicht zu bringen und an einer dieſer Sammlungen, welche am meiſten Verbreitung und Einfluß gewann, zu zeigen, in welchem Sinn ſie angelegt ſein mußten, um den Bedürfniſſen dieſer Zeit Genüge zu leiſten.

Nachdem die Kirche im 11. Jahrh. als eine geſchloſſene Einheit ſich fühlen und regen gelernt hatte, mußte in ihr das Bewußtſein ihrer Einheit in Geſetz und Lehre auch wiſſenſchaftlich ſich auszudrücken ſtreben. Es iſt bemerkt worden 1), daß die Sammlung und Ordnung der Kirchengeſetze, welche zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrh. vor allen ausgezeichnet durch Ivo von Chartres betrieben wurde, auch auf die Sammlung und Ordnung der Kirchenlehren einwirken mußte. Schon zu Ende des 11. Jahrh. wurde eine theologiſche Summe unternommen 2); wenn auch Wilhelm's von Champeaux Sammlung der Sentenzen gegen ſpätere Unternehmungen der Art bedeutend zurückſtehn mochte, ſo hatte ſie doch denſelben Zweck; in einem ähnlichen Sinne hatte Abälard

---

1) Liebner Hugo von St. Victor S. 216.

2) So Liebner a. a. O.; dagegen wird hist. lit. de la France XIII p. 606, wo auch einige andere Summen, die noch in Mſſ. vorhanden ſind, angeführt werden, das Alter der Summen überhaupt nur bis in das 12. Jahrh. hinaufgeführt.

ſein Ja und Nein zuſammengeſtellt. Auch darin äußerte ſich das Bedürfniß dieſer Zeit eine ordnende Zuſammenſtellung der Kirchenlehren zu beſitzen, daß der Pabſt Eugen der III. die Schrift des Johannes Damaſcenus über den orthodoxen Glauben überſetzen ließ [1]. Gewöhnlich aber ſieht man den Hildebert von Lavardin, Erzbiſchof von Tours, als den erſten an, welcher im Anfange des 12. Jahrh. die Kirchenlehren zu einer ſyſtematiſchen Überſicht zuſammengeſtellt hätte; nur aus einem Irthum; denn die Schrift, welche man als ſeine Sammlung bezeichnet hat, gehört ihm nicht an, ſondern iſt zu den Schriften Hugo's von St. Victor zu zählen [2]. Die Schrift dieſes Mannes, die Sentenzen der Vorfahren, wie er ſie nennt, oder die Summe der Sentenzen, ſcheint die älteſte von ähnlichen Sammlungen, welche, um dieſelbe Zeit entſtanden, uns erhalten worden ſind und auf die ſpätere Zeit einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Hugo, ein Deutſcher, ſchrieb dieſes Werk wahrſcheinlich um 1130 oder nicht viel ſpäter. Nach ihm verfaßte er noch eine größere Schrift über die Sacramente, welche im Weſentlichen denſelben Zweck nur ausführlicher verfolgt. Aber auch nicht viel ſpäter ſcheinen Robert Pulleyn, ein Engländer und berühmter Lehrer zuerſt zu Paris, nachher zu Oxford, und Peter der Lombarde ihre Sentenzen verfaßt zu haben, welchen ſich alsdann noch Peter von Poitiers, ein Schüler des Lombarden, Kanzler der Univerſität zu

---

[1] Dieſe Überſetzung fällt vor der Sammlung des Lombarden. Petr. Lomb. sent. I, 19 N.

[2] Dies hat zu völliger Überzeugung Liebner in den theol. Studien und Kritiken Jahrg. 4 I S. 254 ff. nachgewieſen.

Paris, mit einem Werke derſelben Art anſchloß. Den Hugo von St. Victor werden wir weiter unten genauer zu betrachten haben, weil er noch in anderer Rückſicht für unſere Geſchichte wichtig iſt. Robert Pulleyn und Peter von Poitiers haben keinen ſo entſcheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Wiſſenſchaft ausgeübt, daß wir auf ſie beſondere Rückſicht zu nehmen hätten; dagegen die Sentenzen des Lombarden ſind das Lehrbuch für alle folgende Jahrhunderte des Mittelalters geworden. Sie verdienen daher, daß wir bei ihnen etwas verweilen.

Peter der Lombarde war in der Gegend von Novara geboren, von niederm Stande. Seine höhere wiſſenſchaftliche Bildung ſcheint er in Frankreich empfangen zu haben, wo wir ihn in Verbindung mit dem heiligen Bernhard und in der Schule von St. Victor zu Paris finden. Hier lehrte er auch die Theologie, bis er 1159 zum Biſchof von Paris ernannt wurde. Dieſe Würde hatte er aber nur kurze Zeit inne [1]). Das Anſehn, welches ſie ihm gewährte, kann daher nicht als Grund der allgemeinen Verbreitung, welche ſein Lehrbuch gewann, angeführt werden, ſo wie überhaupt keine Spur davon vorhanden iſt, daß er durch praktiſche Wirkſamkeit ſich geltend gemacht habe. Auch haben andere Schriften des Lombarden nur eine geringe Verbreitung gefunden. Es muß die Natur jenes Lehrbuches ſelbſt ſein, welche ihm ſeinen ausgebreiteten Beifall verſchaffte. Doch von Seiten des Inhalts, welchen Peter ſelbſt durch eigene Forſchung darin

---

1) Er ſtarb nach der hist. lit. de la France XII p. 586 im J. 1160, nach Bulaei hist. un. Par. II p. 324 sq. im J. 1164.

niederlegte, dürfte es denſelben nur in geringerm Maße verdient haben. Denn nicht einmal ſeine eigene Orthodoxie war außer allem Zweifel, und wenn auch die erſten Angriffe, welche ſie erfahren mußte, ſiegreich beſtanden wurden, ſo fanden ſich doch manche Punkte in dieſer Schrift, welche von der gemeinen Überzeugung der ſpätern Theologen nicht gebilligt und von der üblichen Lehrweiſe ausgeſchloſſen wurden[1]. Überdies aber entſchied ſich der Lombarde über manche Lehren gar nicht, über andere trug er ſeine Meinung nur zweifelhaft vor und geſtattete einem jeden anders zu wählen. Doch eben dieſe beſcheidene Zurückhaltung mochte ſelbſt die Heftigkeit der Angriffe gegen ihn mäßigen und ihm die perſönliche Liebe ſeiner Schüler ſichern[2]; gewiß war ſie dem theologiſchen, noch ſchwankenden Standpunkte ſeiner Zeit ſehr entſprechend.

Seine Bücher der Sentenzen tragen im Ganzen den Charakter einer Sammlung an ſich. Er erklärt gleich im Anfange ſeine Abſicht gegen die Ketzerei der Meinungen die ſichern Sätze des Glaubens zuſammenzuſtellen. Das Beiſpiel und die Lehre der Vorfahren will er anführen als die ſicherſten Leiter in der Enthüllung der Wahrheit. Er iſt dabei auf die Bequemlichkeit der Leſer bedacht, indem er alles unter beſtimmte Eintheilungen (distinctiones) bringt und deren Titel voranſtellt. Die

---

[1] Daher die Formel: hic magister communiter non tenetur. Über die Streitigkeiten gegen den Petrus Lombardus vergl. Schröckh's Kircheng. XXVIII S. 527 ff.

[2] Man ſehe darüber die Art, wie ſein ihn beſtreitender Schüler Johannes von Cornwall ſich über ihn äußert, b. Schröckh S. 528.

Meinungen der Kirchenväter giebt er mit ihren eigenen Worten, damit man nicht nöthig habe mit vieler Mühe ſie zuſammenzuſuchen. Nur das Wichtigſte will er dabei berückſichtigen, es aber vollſtändig geben. Auch übergeht er die ſcheinbaren Widerſprüche ſeiner Autoritäten nicht; er ſucht ſie zu löſen, damit kein Zweifel an der Lehre der Kirche übrig bleibe, und dabei kann er denn freilich nicht umhin auch ſeine eigene Meinung zu faſſen und ſeine dialektiſche Fertigkeit in der Löſung ſchwieriger Fragen geltend zu machen. Aber er iſt hierin ohne Anmaßung; er weiß es, wie leicht Worte Anſtoß geben können, wie leicht ſie verkehrt und von Widerſachern zu misgünſtiger Deutung gemißbraucht werden; deswegen macht er nicht ſelten darauf aufmerkſam, daß unter verſchiedenen Worten doch auch wohl derſelbe Sinn verborgen ſein könnte [1]. In beſonders ſchwierigen Fragen möchte er lieber ſeiner Entſcheidung ſich enthalten oder, wie er ſich ausdrückt, lieber ſchweigend andere hören, als redend übelwollenden Gelegenheit zur Verläumdung bieten [2]; aber die, welche ihn um Belehrung bitten, oder auch ſein perſönlicher Antheil an der Sache drängen ihn zur Entſcheidung [3]. So bleibt ſeine Schrift nicht bloß bei einer Sammlung ſtehen. Über manche Lehrſätze iſt ſie zu einer entſcheidenden Autorität geworden; andere ihm eigenthümliche Meinungen hat man ſpäter aus der gemeinen Lehre ausgeſchieden. Doch betrifft alles dies nur einzelne Punkte; die Wirkung der Schrift darf in dieſen nicht geſucht werden, ſondern in ihrer Anlage, welche ſie als ein bequemes Handbuch empfal, eine große Zahl von Unterſuchungen in eine paſſende Ordnung brachte und durch die Ruhe ihrer Forſchung und die Beſcheidenheit ihres Tons zu weitern Unterſuchungen aufforderte.

---

[1] Man vergl. z. B. die Stellung, welche er gegen die Griech. Kirche in der Lehre von der Trinität behauptet. Sent. libr. I, 11 D.

[2] Ib. I, 19 O; 40 C.

[3] Ib. I, 7 D.

Welche Anordnung auch ein ſolches theologiſches Syſtem beobachten mochte, ein entſchiedener Gegenſatz gegen die philoſophiſchen Lehren, welche wir eben betrachtet haben, mußte darin ſich kenntlich machen. Die letztern hatten die Natur der Dinge im Auge; ihr Weſen nach ihren Begriffen zu beſtimmen, wie es in unveränderlicher Weiſe in der überſinnlichen Welt der Ideen feſt geſetzt iſt, galt ihnen für die Hauptſache. Wenn ſie auch den Menſchen als Art und als Individuum hierbei nicht überſehen konnten, ſo wandten ſie doch bei der Unterſuchung menſchlicher Dinge dieſelbe Methode an, welche ſie bei Dingen der Natur für die einzig richtige hielten. Sie wollten nur ſein Weſen, ſeine Natur erkennen. Jede theologiſche Lehre dagegen, welche den vollen Gehalt der Kirchenlehre zu umfaſſen ſtrebte, mußte das Sittliche in den Vordergrund der Unterſuchung ſtellen; wenn ſie auch auf die Erforſchung des göttlichen Weſens zielte, ſo konnte ſie doch nicht überſehen, daß ihr Zweck nur vermittelſt der Kirche, d. h. einer Gemeinſchaft des ſittlichen Lebens erreicht werden ſollte. In dieſem Punkte finden wir daher auch die Sentenzenſammler dieſer Zeit in Übereinſtimmung mit einander. Hugo von St. Victor hebt mit der Unterſuchung der drei theologiſchen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe an. Petrus Lombardus läßt dieſelden zwar zurücktreten, ſie werden erſt ſpäter von ihm eingeſchaltet, aber ſeine Eintheilung der Dinge, mit welcher er, vom Auguſtinus entnommen, beginnt, in ſolche, welche man gebraucht, und in ſolche, welche man genießt, weiſt ihn unmittelbar auf den Unterſchied zwiſchen Mittel und Zweck hin. Es iſt Gott als höchſtes Gut gedacht, welcher allein Gegenſtand des Genuſſes ſein ſoll, die körperlichen, ſinnlichen Dinge ſollen nur gebraucht werden. Zwiſchen beide Arten der Dinge ſchieben ſich alsdann die Dinge ein, welche genießen und gebrauchen, die Subjecte des ſittlichen Lebens, beſonders die Menſchen [1]. Dieſe Eintheilung hat einen rein ethiſchen Charakter. Indem auch die Engel mit unter die Dinge, welche genießen und gebrauchen, aufgenommen werden, entfaltet ſich uns die ganze ethiſche Weltanſicht, auf welcher die chriſtliche Kirche beruht. Um ſo ſtrenger hält Peter an ihr feſt, je gewiſſer es ihm iſt, daß die Engel nicht minder als die Menſchen in einem Fortſchreiten ihres Verdienſtes und ihres Lohnes bis zum jüngſten Gerichte ſind [2].

Dieſe ethiſche Haltung durchdringt das ganze Syſtem, wenn wir es ſo nennen dürfen. Damit das nicht überſehen werde, müſſen wir es kurz zur Überſicht bringen.

Nach der erſten Eintheilung, von welcher ſo eben die Rede war, zieht Petrus eine zweite herbei, welche Dinge und Zeichen unterſcheidet. Von den erſten handelt der erſte, von den andern der zweite Theil des Syſtems.

Unter den Dingen ſteht Gott obenan, d. h. das höchſte

---

[1] Ib. I, 1 B.

[2] Ib. II, 11 D. Es gehört dies zu den Artikeln, welche angefochten wurden.

Gut, von welchem alles unſer ſittliches Handeln abhängig iſt. Hieran ſchließt ſich die Unterſuchung über die Schöpfung an, in welcher die natürlichen Dinge nur ſehr wenig berückſichtigt werden; denn der heilige Gott hat nur das den heiligen Schriftſtellern in den Mund gelegt, was unſerm Heile dient [1]. Petrus Lombardus ſucht zwar die Ausſprüche der heiligen Schrift über die natürliche Zuſammenſetzung der Welt mit den Erfahrungen, wie die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ſie auffaßte, zu vereinigen, verweilt jedoch bei dieſen Unterſuchungen nur wenig. Seine Hauptſache ſind ihm die ſittlichen Subjecte, die Engel und die Menſchen, deren Natur er nur in Beziehung auf das Gute und Böſe, zwiſchen welchen ihnen die Wahl frei ſtand, zu erörtern trachtet. An ihre Schöpfung ſchließt ſich ihm ſogleich ihr Fall und ihre Befeſtigung in der Gnade an. Es treten dabei die Fragen über die Fortpflanzung der Sünde unter den Menſchen und über die Entſtehung der menſchlichen Seelen ein, ſo wie auch an dieſer Stelle die Natur des Guten und des Böſen erörtert wird. Daß dieſe Entwicklungen des menſchlichen Lebens unter einem höhern Einfluſſe ſtehen, mit dem Wirken der guten und böſen Engel und der göttlichen Gnade durch ſie einen Zuſammenhang durch die ganze Welt haben, tritt an mehrern Punkten der Lehre heraus. Aus dem ſündigen Zuſtande des Menſchen wird alsdann die Nothwendigkeit der Erlöſung abgeleitet, durch die Erſcheinung nemlich Gottes auf Erden in menſchlicher Geſtalt, an welchen Vorgang wir uns nun anſchließen ſollen im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe Gottes und nicht weniger in der Liebe des Nächſten. Auch die vier Cardinaltugenden werden hierbei nicht übergangen; von ihnen wird gezeigt, wie ſie eins ſind, alle in der Liebe Gottes gegründet, von welcher auch das ganze Geſetz und alle unſere Pflichten abhangen. Mit einer Auseinanderſetzung dieſer nach den zehn Geboten und einer Vergleichung des alten Geſetzes mit dem Evangelio ſchließt dieſer erſte Theil der Unterſuchung.

---

[1] Ib. II, 14 C.

Im zweiten Theile ſeines Werkes ſetzt der Lombarde nun erſt, wie man ſagen könnte, die vorzugsweiſe poſitiven Lehren des Chriſtenthums und freilich auch der Hierarchie auseinander. Man kann hier bemerken, daß die Lehre Abälard's und Gilbert's von der Nothwendigkeit den Begriff Gottes ſymboliſch darzuſtellen in dieſer Zeit eine ganz allgemeine Verbreitung hat. Auch die Lehre des Lombarden, indem er die Nothwendigkeit heiliger Zeichen für die Gottesverehrung auseinanderſetzt, wendet ſich dieſem Gedanken zu. Unter dieſen Zeichen verſteht er aber die Sacramente. Sie ſind der Kirche verliehen worden, um den Menſchen, welcher vor der Sünde Gott ohne Vermittlung ſchaute [1]), nach ſeinem Falle durch Vermittlung mit der Quelle ſeines Heiles in Verbindung zu bringen. Zu dieſem Zwecke iſt in menſchliche und weltliche Dinge eine göttliche Kraft und Bedeutung gelegt worden, welche ſie zu Zeichen eines Höhern macht. Das Ganze dieſer Lehren ſchließt alsdann mit einer Hinweiſung auf die letzten Dinge, in welchen der Zweck aller

---

1) Hic non tenetur. Ib. IV, 1 C.

Heilsmittel ſich offenbaren ſoll, auf die Auferſtehung und das Gericht.

Man wird dieſe Anordnung einfach finden, aber vielleicht auch die philoſophiſche Kunſt in ihr vermiſſen, welche man von einem Lehrbuche ſo vieler Philoſophen vorausſetzen möchte. Wenn auch zugegeben werden ſollte, daß für den ethiſchen Gedanken, welcher durch dieſes Werk hindurchgeht, es nothwendig war zuerſt den Begriff des höchſten Guts, welches zugleich Princip aller Dinge iſt, alsdann die von ihm abhängigen Weſen zu unterſuchen und auseinander zu ſetzen, nicht allein wie ſie urſprünglich für das Gute ausgerüſtet waren, ſondern auch wie ſie nachher durch die Sünde verdorben worden und wie es deswegen nothwendig war, daß ihre Natur wiederhergeſtellt und ſie mit neuen Hülfsmitteln ausgerüſtet wurden, um die Sünde beſiegen zu lernen, ſo wird man doch meinen, daß es eine zu dürftige Ausſtattung des ſittlichen Lebens ſei, wenn nun dieſes allein auf die Zeichen und die Wirkſamkeit der Sacramente angewieſen wurde. Daß man hiermit ſich begnügen konnte, wird allerdings nur aus dem beſchränkten ethiſchen Geſichtspunkte des Mittelalters erklärt werden können, in welchem die Kirche ſelbſt im Gegenſatze gegen das weltliche Leben ſich erblickte und daher den ſittlichen Gehalt des ganzen weltlichen Lebens nicht in ſich aufnehmen konnte. Daher mußten die phyſiſchen Mittel zur Erreichung unſeres Zwecks, daher mußte die Natur der Geſchöpfe und eben ſo unſer ſittlicher Verkehr mit ihnen nur in einem verkürzenden Geſichtspunkte ſich darſtellen. Wenn man dies beachtet, ſo wird man nicht anſtehn die Sentenzen des Lombarden für ein geeignetes Lehrbuch anzuerkennen, in deſſen weite Falten alle philoſophiſche Lehren des Mittelalters eingetragen werden konnten.

In ihm ſelbſt ſpielt freilich der philoſophiſche Gedanke nur eine untergeordnete Rolle, wenn wir das allein berückſichtigen, was Petrus Lombardus von ſeinem Eigenen hinzuthut. In dem Stoffe dagegen, welchen er aus der Überlieferung der Kirche entnimmt, ſind nicht wenige philoſophiſche Anregungen enthalten; ſelbſt die philoſophiſchen Unterſuchungen der nächſtvergangenen Zeit haben einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Dieſer macht ſich ſogar in der Eintheilung und Anordnung des ganzen Werkes bemerklich. Wenn Peter ausgeht von dem Unterſchiede zwiſchen Zeichen und Dingen, ſo erinnert uns dies an die Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus, in welchem es ſich um denſelben Gegenſatz handelte. Peter berührt dieſen Streit jedoch nur obenhin, indem er nach dem Ausſpruche des Auguſtinus, was kein Ding, ſei nichts, ſeine Meinung für den Realismus abgiebt. Er faßt den Begriff des Dinges in weiteſter Bedeutung, indem er erklärt, daß ein jedes Zeichen zugleich ein Ding ſei. Von der entgegengeſetzten Seite wird dem Begriffe des Zeichens eine ſo weite Bedeutung nicht zugeſtanden. Nicht jedes Ding iſt auch Zeichen, ſondern Zeichen wird es erſt dadurch, daß es angewendet wird zur Bezeichnung [1]. Nach dieſer Erklärung würde er nun wohl zugeſtehn können, daß jedes Geſchöpf ein Zeichen werden könnte; denn alles Sichtbare ſoll zur Erkenntniß des Unſichtbaren, alles Zeitliche dazu dienen uns den Genuß des Ewigen zu verſchaffen. Jedes Geſchöpf kann daher auch zur Bezeichnung Gottes gebraucht werden. Dagegen Gott kann nicht gebraucht, ſondern nur genoſſen werden, d. h. ihn haben wir als ein Ding zu betrachten, welchem wir nur aus Liebe ſeiner ſelbſt wegen anhängen ſollen; daher kann er auch nicht zum Zeichen dienen. Obwohl nun dabei allerdings auch der Zweifel geäußert wird, ob Gott ein Ding genannt werden dürfe, da er vielmehr Urſache aller Dinge ſei, ja ob er Urſache mit Recht heiße, weil es ſchwer halte einen Namen für das zu finden, was alles übertrifft [1], ſo bleibt es doch bei jener Unterſcheidung, nach welcher nicht alle Dinge auch Zeichen ſein können.

---

[1] Ib. I, 1 A.

Wenn nun hierin auch nur ein allzu raſcher Abſchluß jener philoſophiſchen Streitigkeiten erblickt werden ſollte, ſo macht dieſe von einem allgemeinen Standpunkte ausgehende Unterſuchung doch nicht ohne Grund darauf aufmerkſam, daß der Gegenſatz zwiſchen Dingen und Zeichen, wozu auch die Worte gehören, für das Daſein der Geſchöpfe nur einen verhältnißmäßigen Werth habe. Um ſo ſtärker tritt dagegen der Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen, zwiſchen dem höchſten Gut und den relativen Gütern hervor. Selbſt die Dinge, welche des höchſten Gutes genießen ſollen, treten unter die Reihe der Güter, welche zu einem höhern Zwecke gebraucht werden können. Selbſt die Menſchen und ihre Tugenden ſollen wir daher nur Gottes wegen lieben [2]; die Engel aber

---

1) Ib. I, 1 B.

2) Ib. I, 1 F; H.

müſſen in näherer oder fernerer Weiſe ſeinem Werke dienen [1]. Und mit dieſem ſtrengen Gegenſatze verbindet ſich denn auch ein Gedanke, welcher durch die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten in ſtärkerem Maße angeregt, auch von dem Lombarden in ſeiner vollen Kraft behauptet wird, der Gedanke, daß Gott, weſentlich von allen übrigen Dingen verſchieden, durch kein Zeichen, durch kein Wort, durch keinen Gedanken genügend ausgedrückt werden könne, vielmehr alle Weſen der Welt als Zeichen ſeines Weſens betrachtet werden ſollen. Dies wird unmittelbar an den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus angeſchloſſen, indem den Meinungen, welche aus ihm über die Trinitätslehre hervorgegangen waren, als verhielte ſich die Einheit Gottes zu der Dreiheit ſeiner Perſonen, wie das Allgemeine oder die Materie zu ihren Formen, entgegengeſetzt wird, daß dieſe Unterſcheidungen auf Gott ſich nicht anwenden ließen [2]. Wie Abälard und Gilbert klagt auch der Lombarde über die Dürftigkeit der menſchlichen Sprache [3]) und hebt das Überſchwengliche im Begriffe Gottes hervor, zwar nicht ſelten in beſonderer Beziehung zu der Trinitätslehre, aber nicht weniger ſtark auch ohne dieſelbe, wenn er in das Auge faßt, wie er die ewige und unveränderliche Wahrheit aller Dinge, alles Seins, welcher nichts gleich kommt, ein einfaches Weſen ohne alle Unterſcheidung iſt. Er allein iſt im wahren Sinne des Wortes; er weiß nichts von

---

1) Ib. II, 10 F. Jede Seele hat einen guten Engel zu ihrem Schutze, einen böſen zu ihrer Übung. Ib. II, 11.

2) Ib. I, 19 H sqq.

3) Ib. I, 23 D.

Geweſenſein oder Seinwerden[1]. Wer wollte ihn mit den körperlichen Geſchöpfen vergleichen, welche veränderlich und theilbar, der Verminderung und Vermehrung unterworfen, in welchen die Theile kleiner als das Ganze ſind? Zwar die geiſtigen Geſchöpfe erſcheinen uns im Verhältniß zu den körperlichen als einfach, weil ſie nicht über den Raum ausgebreitet, ſondern in jedem Theile desſelben ganz ſind; aber wahre Einfachheit kommt doch auch ihnen nicht zu, denn ſie ſind veränderlich, der Steigerung und Schwächung ihrer Thätigkeiten unterworfen; auch haben wir an ihnen verſchiedene Thätigkeiten und verſchiedene Zuſtände zu unterſcheiden[2]. In Gott dagegen iſt von allem dieſem nichts; in ihm iſt nicht etwas anderes, was hat, etwas anderes, was er hat, vielmehr das Lebendige und das Leben iſt in ihm eins[3]. Er iſt daher auch über allen Kategorien; Subſtanz wird er nur misbräuchlich genannt.

Dabei kann ſich aber Petrus doch natürlich nicht enthalten über Gott Reden aus philoſophiſcher oder gemeiner Vorſtellungsweiſe zu führen. Obgleich er zweifelt, ob wir Gott auch nur Urſache, Princip der Dinge nennen dürfen, beruht doch ſeine ganze ethiſche Anſicht darauf, daß wir Gott als Anfang und Ende der Dinge zu betrachten haben. Obgleich wir Gott nicht als Subſtanz anſehn ſollen, unterſcheidet er doch ſolche Ausſagen von

---

1) Ib. I, 8 A.

2) Ib. I, 8 D; E.

3) Ib. I, 8 I. Sicut ad semet ipsum dicitur vivus habendo vitam et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura haec dicitur simplex, quod non est aliud habens et aliud id, quod habet, sicut in caeteris rebus est.

ihm, welche ſeine Subſtanz, und ſolche, welche ſeine Verhältniſſe betreffen, denn auch Verhältniſſe ſollen wir Gott zuſchreiben können, nur nicht als veränderliche Accidenzen [1]). Wir werden uns bei ſolchen Lehren daran erinnern müſſen, daß wir Worte, wie Dinge als Zeichen Gottes zu betrachten haben, welche ſeine Wahrheit andeuten, aber nicht ausdrücken können. Zu dieſen heiligen Zeichen, zu dieſen Sacramenten haben wir auch die ganze Lehre von der Einheit und Dreiheit Gottes zu zählen. Wir verherlichen in ihr nur Gottes Wiſſenſchaft, indem wir zeigen, wie wenig wir ſie ausdrücken können [2]). In der That beweiſt ſich der Menſch in allem ſeinen Sein, ſeinem Thun und ſeiner Rede nur als ein Zeichen der Macht und der Güte Gottes. Denn Gott iſt allen Dingen gegenwärtig ſeiner Macht und ſeinem Weſen nach; aber in einer vollkommnern Weiſe wohnt er in den heiligen Geiſtern und Seelen durch ſeine Gnade [3]). Auch an dieſem Vorzuge, welcher dem Reiche der Gnade vor dem Reiche der Natur gegeben wird, erkennen wir die Herſchaft des Ethiſchen in der Lehre des Lombarden. Es folgt daraus, daß ſie die Gegenwart Gottes vor allem in der chriſtlichen Kirche ſucht, welcher die wahren Sacramente in Worten und Handlungen anvertraut ſind. Von der Philoſophie der Heiden will der Lombarde daher nicht viel wiſſen. Zwar geſteht er zu, daß ſie durch ihre vernünftige Natur und durch die Werke Gottes belehrt zur Erkenntniß des Schöpfers gelangen konnte, und beſchreibt verſchiedene Wege, auf welchen es der Vernunft gelinge das Sein Gottes zu beweiſen; zwar erkennt er auch mit dem Auguſtinus an, daß in der Natur und im Geiſte die Spuren der Dreieinigkeit ſich finden und von den alten Philoſophen wie im Schatten geſehen werden konnten; aber eine hinreichende Erkenntniß derſelben ſpricht er ihnen doch ab; eine ſolche könne nur durch die Offenbarung der Lehre oder der innern Inſpiration erlangt werden [1]).

---

[1]) Ib. I, 26 C.

[2]) Ib. I, 34 I. De sacramento unitatis atque trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potius ex nobis mirificatam ejus scientiam nec potuisse nos ad illam.

[3]) Ib. I, 37 A. Deus incommutabiliter semper in se existens praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutatione. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans.

Daher werden wir uns auch nicht darüber wundern können, daß Petrus den Platon und den Ariſtoteles nur erwähnt, um ihnen zu widerſprechen. Bedenklicher iſt es freilich, daß dies in einer Weiſe geſchieht, welche nur eine ganz oberflächliche Auffaſſung ihrer Lehren verräth. Es ſind aber eben die Formeln der Platoniker unter ſeinen Zeitgenoſſen, welche er nach oberflächlicher Deutung verwirft, ſo daß wir deutlich ſehen, wie er damit auch die Philoſophie ſeiner Zeitgenoſſen angreift. Beide Philoſophen des Alterthums werden getadelt, weil ſie nicht ein Princip aller Dinge angenommen hätten, ſondern drei, Gott, das Urbild und die Materie, oder die Materie, die Form und die bewegende Urſache, ſo daß Gott nicht

---

1) Ib. I, 3 A—F.

als Schöpfer, ſondern nur als der bildende Künſtler der Welt von ihnen betrachtet würde. Der Lehre des Ariſtoteles wird überdies vorgeworfen, daß ſie die Welt für ewig hielte [1]. Wenn nun hierdurch der Lombarde in einen ziemlich ſchroffen Gegenſatz gegen den Theil ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen ſich ſtellte, welcher den Inhalt der alten Philoſophie in die Theologie zu ziehen ſuchte, ſo greift er nicht weniger die Dialektiker an, welche auch nur die Form ihrer theologiſchen Lehre von der Philoſophie borgen wollten. Denn er verwirft die allgemeine Geltung, welche die Dialektik dem Satze des Widerſpruchs zuſchrieb, und zwar nicht für die Anwendung auf den überſchwenglichen Begriff Gottes, auf die Theologie, für welche ja auch Gilbert andere Geſetze des Denkens als für die Erkenntniß des Natürlichen gefordert hatte, ſondern für die Beurtheilung der Menſchen nach ſittlicher Schätzung des Guten und des Böſen [2], alſo in Beziehung auf einen Punkt, welcher in die ganze Denkweiſe des kirchlichen Syſtems auf das tiefſte eingreifen mußte. Dies muß uns um ſo auffallender ſein, je weniger Petrus Lombardus in der Betrachtung des Böſen über den Standpunkt ſeiner Vorgänger ſich erhebt. Er erblickt in ihm nur etwas Verneinendes [3], und man ſollte meinen, es ließe ſich darin kein Widerſpruch entdecken, daß an beſchränkten Geſchöpfen ein ſolches Ver-

---

1) Ib. II, 1 A sq.

2) Ib. II, 34 F. Ideoque in his contrariis, quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria.

3) Ib. II, 35 D.

neinendes neben ihrer bejahten Natur gefunden werde. Aber die ganze Weiſe, in welcher dieſer Streit gegen den Satz des Widerſpruchs geführt wird, indem er die Deutung erhält, als ließe er überhaupt Entgegengeſetztes nicht in demſelben Subjecte zu, indem er angewendet wird auf Gutes und Böſes, als würde das Böſe vom Guten ſelbſt ausgeſagt, wenn man einen Menſchen böſe nenne, welcher doch als Natur nothwendig und gut ſei [1]; alles dies giebt deutlich zu erkennen, daß der Lombarde hier auf einem Felde ſich befindet, auf welchem ſeine Stärke nicht zu ſuchen iſt. Wir können daher nicht anders urtheilen, als daß dieſes allgemein angenommene Lehrbuch der Theologie von der philoſophiſchen Bildung jener Zeit nur ſehr wenig in ſich aufgenommen hatte, ja in einem Streit gegen dieſe Bildung ſtand, welcher nur auf Misverſtändniſſen beruhte.

Dies dürfte nun doch nicht gehindert haben, daß der ſittliche Gedanke, welcher die Kirchenlehre belebte, auch in dieſer Zuſammenſtellung ſeine Kraft beweiſen konnte. Aber freilich in den Lehren des Lombarden finden wir von dieſer Kraft nur ſchwache Beweiſe. Er hält ſich überall an die Überlieferungen, an das, was ſeiner Zeit ſchon geläufig war. Die Entſcheidungen, welche er zu ſeinen Überlieferungen hinzufügt, beweiſen meiſtens nur, daß er aus Unkenntniß der Schwierigkeiten und des Schwankenden in den Grundlagen ſeines Urtheils mit größerer Zuverſicht zugreift. Doch wollen wir damit nicht ſagen, daß der ethiſche Gehalt der Kirchenlehre nicht deutlich durch das ganze Werk hindurchleuchte, nur iſt dies mehr eine Folge der ſchon früher entwickelten Lehre, als der eigenen Anſtrengungen des Verfaſſers, eine Folge, welche in der Zuſammenſtellung der einzelnen Sätze nur klarer hervortrat. Und ein Bewußtſein hiervon dürfen wir dem Lombarden wohl nicht abſprechen. Auf ihm beruht der Gegenſatz, in welchem er gegen die Platoniker ſeiner Zeit ſich findet, wenn dieſe ihre Forſchung den Gründen der Natur zugewendet hatten. Selbſt in den Lehren, welche eine ſtreng theoretiſche Haltung zu haben ſcheinen, macht es ſich bemerklich, wie er ihnen eine praktiſche Richtung zu geben ſucht. Seine Trinitätslehre bewegt ſich zwar ganz in den üblichen Formeln, welche kaum noch die erſten Beweggründe ihrer Entſtehung durchblicken ließen. Aber er äußert auch gelegentlich, daß die Unterſcheidungen, welche hier eingeführt würden, von der Einheit, Zweiheit und Dreiheit, von der Vielheit der Perſonen in Gott, mehr dem Zwecke dienen ſollten Größe und Verſchiedenheit der Eigenſchaften vom Gedanken Gottes zu entfernen und an ſeine Einfachheit zu erinnern, als etwas dadurch zu ſetzen [1]. Für die ethiſche Grundlage mußte von der Trinitätslehre beſonders der Begriff des heiligen Geiſtes von Wichtigkeit ſein; dieſer wird denn auch vom Lombarden in einer Weiſe behandelt, welcher man wohl eine Vorliebe und einen zu eigener Forſchung anregenden Antheil anmerken kann. Wie der Begriff des heiligen Geiſtes ihn von ſeinem ethiſchen Standpunkte aus erſt in das Werden der Welt einführt, weil das Werden in ſeinem ganzen Umfange von ihm auf das ſittliche Leben bezogen wird, das ſieht man an ſeiner Lehre, daß Gott Vater und Sohn Principien von Ewigkeit her ſind, weil ſie als Gründe des heiligen Geiſtes ein ewiges Princip begründen, daß aber der heilige Geiſt nicht Princip von Ewigkeit her geweſen, ſondern es zu ſein angefangen habe, weil er nur Princip in Beziehung auf die Geſchöpfe ſei [1]. Daher wird denn auch der zeitliche Ausgang des heiligen Geiſtes von ſeinem ewigen Ausgange unterſchieden und in jener die Weiſe umfaßt, wie der heilige Geiſt den geſchaffenen Weſen ſich mittheilt [2]. Mit Recht wird man ſagen können, daß auf dieſem Begriffe des heiligen Geiſtes es beruhe, wenn die erſten Beweggründe der Trinitätslehre in dieſem Syſteme der Theologie noch nicht ganz verdeckt ſind. Wir hören ſie beſonders anklingen, wenn auseinandergeſetzt wird, daß der heilige Geiſt zwar die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, aber nicht weniger unſere Liebe zu Gott und zu unſern Nächſten iſt. Die Liebe iſt Gott aus Gott; der heilige Geiſt macht Gott bleiben in uns und uns bleiben in ihm [3]. Nicht minder geht dieſe ſittliche Anſicht daraus hervor, daß die Erkenntniß der Wahrheit nicht in den ſtehenden Formen der Natur, ſondern in der fortſchreitenden Entwicklung der Geiſter geſucht wird. Schon früher wurde bemerkt, daß Petrus Lombardus nicht allein den Menſchen, ſondern auch den Engeln ein fortſchreitendes Leben zuſchrieb. So wie die geſchaffene Materie zuerſt eine ungeformte Maſſe, verworren und ununterſchieden war, weswegen ſie von den Griechen Chaos genannt wurde, alsdann aber erſt von Gott ihre Geſtalt erhielt, ſo wurde auch die geiſtige und engliſche Natur zuerſt zwar ihrem Weſen nach geformt, mußte aber doch erſt nachher durch ihre Liebe und Hinwendung zu Gott ihre volle Form erhalten, ſo daß ſie in ihrem erſten Zuſtande als unförmlich angeſehn werden kann [1]). Deswegen ſollen die Engel eben ſo wie wir durch Freiheit und Gnade in ihrem Verdienſt und ihrer Seligkeit wachſen bis zum jüngſten Gerichte [2]); auch von jenen wie von uns gilt die Regel, daß jeder nur ſo viel erkennt, als er liebt [3]), eine Regel, welche auf das entſchiedenſte ausdrückt, daß alle Wiſſenſchaft als ein ſittliches Werk betrachtet werden und daher vom Willen abhängig ſein ſoll.

---

[1] Ib. II, 34 E.

---

[1] Hic non tenetur. Ib. I, 24 A sq.

---

[1] Ib. I, 29 B.

[2] Ib. I, 14 A.

[3] Ib. I, 17 B; D. Deus ergo ex Deo est dilectio. Auch dieſe Sätze wurden ſpäter verworfen.

Wir glauben nicht nöthig zu haben genauer in die Einzelheiten des theologiſchen Syſtems einzugehn, welches der Lombarde aufſtellte. Jedoch über das, was ihm ſein Anſehn für die folgenden Zeiten verſchaffte, müſſen wir noch einiges hinzufügen. Wir können hierin zweierlei unterſcheiden, etwas, was ihm mit andern Unternehmungen derſelben Art gemeinſchaftlich war, etwas anderes, was ihn vor dieſen auszeichnete. Das erſtere beruht auf dem Gegenſatze, in welchem es zu den philoſophiſchen Unterſuchungen der Platoniker in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. ſteht. In dieſer Beziehung iſt es als ein Fortſchritt zu betrachten, daß der ethiſche Gehalt der Kirchenlehre über die Weiſe der Forſchung hinaustrieb, welche alles nur ſeinen allgemeinen und feſtſtehenden Begriffen nach erkennen wollte. Über dieſen Punkt haben wir ſchon das Nöthige beigebracht. Was aber ſeine Zuſammenſtellung vor andern Unternehmungen derſelben Art auszeichnete, finden wir theils in der Einfachheit, theils in der Beſtimmtheit ſeiner Lehren über das ſittlich-kirchliche Leben. Was die erſte betrifft, ſo iſt zwar oft über das Verwickelte und Überladene ſeiner Unterſcheidungen geklagt worden und es iſt nicht zu leugnen, daß er vieles dieſer Art hat, was uns jetzt unnütz erſcheint; aber man hat dabei nicht bedacht, wie nöthig ſolche Unterſcheidungen einer Zeit erſcheinen mußten, welche von der Autorität der Frühern abhängiger war, als wir, weil ſie von dieſen Autoritäten ihren Unterricht zu entnehmen hatte, wärend wir auf eine viel breitere Grundlage zurückgehen können. In dieſen Autoritäten waren ſo viele ſcheinbare oder wirkliche Widerſprüche zu beſeitigen; man konnte dazu nur durch Unterſcheidungen über den ſchwankenden Gebrauch der Worte und der Begriffe gelangen; denn auch das Wort der Autoritäten hatte man in Ehren zu halten. Petrus Lombardus verfährt hierin noch ſehr mäßig, oft jedoch auch nicht ſehr glücklich. Es ſtanden ihm hierbei die Mittel einer feinern Wiſſenſchaft noch nicht zur Seite, welche erſt die ſpätere Zeit durch die Ariſtoteliſche Philoſophie gewann [1]. Zur Verbreitung dieſer Philoſophie trug unſtreitig die Nothwendigkeit immer feinere Unterſchiede zu ſuchen, je mehr die Widerſprüche der Autoritäten aufgedeckt wurden, nicht wenig bei. Die Zurückhaltung, welche der Lombarde in ſeinen Unterſcheidungen bewies, ſticht beſonders ſehr vortheilhaft gegen die ſpitzfindigen Unterſuchungen ab, welche Hugo von St. Victor nach einem dreitheiligen Schema oft zu geringer oder zu gar keiner Frucht für die wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe zu machen pflegte. Sie mußte ihn den ſpätern Theologen empfehlen, welche dadurch volle Freiheit behielten ihre Ariſtoteliſchen Unterſcheidungen in Anwendung zu bringen.

---

[1]) Ib. II, 2 G.

[2]) Ib. II, 11 D sqq. Auch dies iſt ein verworfener Satz.

[3]) Ib. II, 9 D.

---

[1] Die Unterſchiede zwiſchen potentia, actus, habitus u. dgl., welche ſpäter die meiſten Schwierigkeiten löſen mußten, kommen bei ihm noch nicht vor. Hiervon bietet ein ſehr auffallendes Bei-

Noch mehr aber möchte ihn die Beſtimmtheit empfohlen haben, welche er in der Ausführung ſeiner ethiſchen Anſicht zeigte, indem er dieſelbe ganz auf das kirchliche Syſtem beſchränkte. Es kann dabei allerdings als etwas Auffallendes erſcheinen, daß er den Begriff der Kirche ſelbſt im Allgemeinen nicht genauer unterſucht; doch beweiſt dies eben nur, daß ſein Standpunkt ganz auf der Vorausſetzung der Kirche beruht. Um ſo ausführlicher iſt er in der Entwicklung der kirchlichen Einzelheiten, der Sacramente. Bekanntlich iſt er es, welcher zuerſt die Lehre der katholiſchen Kirche von den Sacramenten feſtgeſtellt hat [1]. Dieſe Anſicht des ſittlichen Lebens geht davon aus, daß durch die kirchliche Gemeinſchaft wir erſt der Erbſünde entzogen und der Gnade Gottes theilhaftig werden müſſen, ehe wir zum Guten fähig werden. Es liegt

---

ſpiel ſeine Unterſcheidung zwiſchen peccatum originale und actuale dar, welche dem Sinn nach auf den Unterſchied zwiſchen potentia und actus zurückgeht. Ib. II, 31 E.

[1] Ib. IV, 2 A.

dabei der Gedanke an eine Erziehung der Menſchheit zum Grunde, welche durch das alte Teſtament und ſeine Sacramente den Menſchen auf das zukünftige Heil vorbereitete, aber erſt durch die Sacramente des neuen Teſtaments ihn in die Heilsordnung einführte [1]. Dieſe dienen nun zur Demüthigung des Menſchen, zu ſeiner Belehrung und zu ſeiner Übung. Zur Demüthigung, indem er dadurch den körperlichen Dingen, den Elementen, welche Zeichen der Sacramente ſind, unterworfen wird, er ein höheres Weſen den niedern Dingen; zur Belehrung, indem die Sacramente ihn anweiſen ſollen in der äußerlichen Sache die Kraft, welche innerlich iſt, zu erkennen; denn der Menſch, durch die Sünde geſchwächt, kann nur im Sinnlichen das Göttliche erblicken; zur Übung, weil der Menſch nicht müſſig ſein ſoll; daß er nun einer eiteln und ſchädlichen Beſchäftigung ſich entziehe, dazu ſind ihm die Sacramente als eine heilige Übung gegeben [2] Wir werden allerdings darüber erſtaunen dürfen, daß hiernach die ſittliche Übung, welche dem Chriſten ſein Heil erwerben ſoll, auf einen kleinen Kreis religiöſer Pflichten zuſammenſchrumpft. Aber es iſt dies nur allzu ſehr in der Weiſe dieſer Zeiten, welche nur im kirchlichen Leben und in frommen Übungen das wahrhaft Sittliche zu erblicken vermochten. Was von der Kirche nicht geheiligt wurde, das erſchien ihnen nur als ein Werk weltlicher Luſt. Wer möchte es verkennen, daß hierin die hierarchiſche Zucht ihre beſchränkende Gewalt übt? Wir ſehen auch, daß ſie auf äußerliche Werke ein großes Gewicht legt. Wie der Menſch der kirchlichen Zucht ſich unterwerfen ſoll, ſo ſoll er nicht minder vor den lebloſen Dingen ſich demüthigen, aus welchen die Weihung der Kirche heilige Zeichen gemacht hat. Bei dieſer Richtung der Lehre iſt es dem Lombarden noch hoch genug anzuſchlagen, daß er die Schlüſſelgewalt des Prieſters nicht zu weit ausdehnen will. Er behält Gott die Vergebung der Sünden vor; wer wahrhaft bereut und büßt, dem hat Gott innerlich ſeine Sünde vergeben, innerlich hat er ihn zum Guten bewegt; wenn Gott den Apoſteln und ihren Nachfolgern die Gewalt zu binden und zu löſen verlieh, ſo bedeutet dies nur, daß ihr Urtheil die Menſchen für gelöſt oder gebunden erklären ſoll [1]). In ähnlicher Weiſe erklärt er ſich auch über andere Sacramente. Er unterſcheidet das Sacrament und die Sache, welche es bedeuten und mit ſich führen ſoll, und geſteht zu, daß beide nicht unauflöslich mit einander verbunden ſind. Die Sache wird nur empfangen, wenn der Glaube vorhanden iſt; wenn auch die Fälle beſchränkt ſind, in welchen die Sache ohne das Sacrament empfangen werden kann, ſo iſt doch jene von dieſem nicht unbedingt abhängig [2]).

---

[1] Ib. IV, 1 B.

[2] Ib. IV, 1 C.

Überſehen wir nun dieſe ethiſche Lehre im Ganzen, ſo werden wir uns freilich eingeſtehn müſſen, daß ſie die weſentlichſten Punkte noch unbeſtimmt läßt. Gegen die phyſiſche Anſicht der Dinge, wie ſie bei den Platonikern

---

1) Ib. IV, 18 F. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibuit tamen tribuit potestatem, solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos vel solutos.

2) Ib. IV, 4 A; D.

dieſer Zeit ſich geltend gemacht hatte, als wenn alle Wahrheit der Dinge in ihren urſprünglichen Begriffen und natürlichen Formen läge, ſticht ſie zwar bedeutend ab, indem ſie vielmehr darauf dringt, daß alle geiſtige Dinge ihre Wahrheit erſt gewinnen ſollen durch ihre eigene freie Entwicklung im Geiſte Gottes, vermittelſt der ſinnlichen Welt und hauptſächlich durch die ſinnlichen Zeichen, welche Gottes Gegenwart heiligt. Es liegt hierin ohne Zweifel ein ſehr bedeutender Umſchwung der Zeit, daß nach der Verbreitung jener Platoniſchen Lehren dieſe chriſtliche Weltanſicht wiederum ſich Bahn brach. Wenn nun aber auch den Beſchränkungen der Zeit es zugerechnet werden kann, daß Petrus Lombardus nur im kirchlichen Leben ſittlichen Gehalt ſuchte, und wenn er auch dabei nicht überſah, daß dieſes Leben ſeinem Weſen nach doch nicht in den äußern Werken der Sacramente beſtehe, ſondern auf einer innern Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in uns beruhe, ſo ſehen wir ihn doch faſt nur damit beſchäftigt jene äußern Werke zu beſchreiben ohne tiefer in den Gehalt der ihnen entſprechenden Geſinnung einzugehen. Es iſt hierin eine ähnliche Beſchränktheit ſeines Standpunktes, wie in den Lehren der Theologen aus der Platoniſchen Schule. So wie dieſe bei dem allgemeinen Gedanken ſtehen blieben, daß Gott in den Formen der Natur, ſeinen Zeichen, als die allgemeine Form und Ordnung der Dinge ſich offenbare, ſo blieb auch der Lombarde dabei ſtehen, daß Gott unſern Geiſt in ſeinem ſinnlichen Leben vermittelſt der Sacramente erleuchte, ohne weiter zu unterſuchen, wie dieſer Proceß des innern Lebens ſeinen Verlauf habe. Dieſe Unbeſtimmtheit war es, welche zu weitern Forſchungen antreiben mußte; wir werden ſehen, wie daraus der Myſticismus dieſer Zeit hervorging.

Es ſei uns noch eine Bemerkung über die Folgen erlaubt, welche die Sentenzen des Lombarden gehabt haben. Nicht in aller Beziehung waren ſie günſtig. Die Sentenzen wurden ein Anhaltpunkt für die ſpitzfindigen und in das Unendliche vervielfältigten Unterſcheidungen, welche die Philoſophie des Mittelalters zu einem Schrecken ſpäterer Jahrhunderte gemacht haben. Bis in die Zeit des Petrus Lombardus ſind die Schriften der Theologen im Ganzen von dieſen Dingen noch nicht überladen, auch nicht gar zu weitläuftig; aber ſo wie man auf die Erklärung des Lombarden ſich legte, griff die Sucht immer feinere Unterſcheidungen zu machen im größeſten Übermaße um ſich. Doch würde man Unrecht thun, wollte man hiervon die Schuld auf die Sentenzen des Lombarden werfen. Es iſt vielmehr das Bedürfniß und der Geſchmack der Zeiten, was hiervon die Schuld trägt; ein Geſchmack, welcher in das Beſonderſte und Feinſte ſich einzuarbeiten liebte, ein Bedürfniß, welches zuerſt an die Überlieferung und nachher erſt an die Natur der Dinge verwieß, weil dem Menſchen der Menſch verſtändlicher iſt, als jedes ihm weniger verwandte Geſchlecht. Hierdurch mußte man freilich zur Überladung geführt werden, weil die Überlieferung beſtändig wächſt. In dieſer Steigerung bildet nun der Lombarde den erſten entſchiedenen Abſatz. Früher waren die Alten Autorität geweſen, jetzt fügte ſich zu dieſer auch noch die Autorität des Lombarden, bald ſollte dazu auch noch das Anſehn eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus und Anderer kommen.

Siebentes Kapitel.

Der Myſticismus des zwölften Jahrhunderts.

Um die Geſchichte des Mittelalters zu verſtehn, hat man ſich mancher Erfindungen zu entſchlagen, welche nur aus Unkenntniß der Thatſachen entſtanden ſind, indem man nach gewiſſen allgemeinen Grundſätzen die Lücken ſeiner Kenntniſſe durch Einbildungen zu verdecken ſuchte. Zu ſolchen Erfindungen gehört auch der Gegenſatz, welchen man zwiſchen Scholaſtikern und Myſtikern gemacht hat, als wenn jene die wiſſenſchaftliche Richtung eines grübelnden Verſtandes, dieſe die Rechte des Gefüls, auch wohl der Phantaſie vertreten hätten. So wie der Begriff des Scholaſticismus ſelbſt ein durchaus willkürlicher iſt, ſo wird ihm der Begriff des Myſticismus nur mit Unrecht entgegengeſetzt. Die Männer, welche man im Mittelalter mit Recht Myſtiker nennt, ſind meiſtens weit davon entfernt in Gefülen oder Phantaſien ſchwelgen zu wollen; ihr Verſtand grübelt nicht weniger als der Verſtand der ſogenannten Scholaſtiker. So war Johannes Scotus, obgleich dem Myſticismus geneigt, der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mehr als irgend ein anderer ſeiner Zeitgenoſſen zugethan; ſo werden wir auch unter den Myſtikern des 12. Jahrh. die wiſſenſchaftlichſten Männer finden, welche mehr als alle ihre Mitgenoſſen alle Kenntniſſe ihrer Zeit zu umfaſſen ſtrebten. Es gab zu dieſer Zeit allerdings auch andere Myſtiker, welche den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen weniger hold waren, den Irthum eines verwegenen Verſtandes fürchteten und die Spitzfindigkeiten der Dialektik für gefärlich hielten; aber auch ſie, wenn ſie eine allgemeine Wirkſamkeit anſtrebten, überließen ſich nicht den Schwärmereien des Gefüls oder der Phantaſie, ſondern wirkten in praktiſcher Weiſe und riefen Gefül und Phantaſie nur zur Bewegung der Menſchen in ihrem kirchlichen Sinn auf.

Ein anderes Vorurtheil verbindet ſich mit dem ſo eben erwähnten, wenn man den vermeinten Streit zwiſchen Scholaſtikern und Myſtikern mit dem Streite zwiſchen Ariſtoteliſcher und Platoniſcher Philoſophie, zwiſchen Nominalismus und Realismus in Verbindung bringt, als wären die Scholaſtiker Ariſtoteliker und Nominaliſten, die Myſtiker Platoniker und Realiſten geweſen [1]. Wer weiß, daß im 12. Jahrh. von Ariſtotelikern nur in der Logik die Rede ſein kann, daß in dieſer Zeit die Platoniſche Philoſophie alle theologiſche Unterſuchungen beherſchte, wenn ſie nicht überhaupt von der alten Philoſophie ſich ganz entfernt hielten, der wird auf eine ſolche Sonderung der Parteien keinen Werth legen können. Auch ſolche Männer, wie Joſcelin, welche dem Nominalismus ſich wenigſtens ſehr näherten, waren im Ganzen der Platoniſchen Philoſophie zugethan. Wir werden aber finden, daß die Myſtiker des 12. Jahrh. um den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus wenig ſich kümmerten.

---

[1] Man ſ. hierüber H. Schmidt der Myſticismus des Mittelalters in ſeiner Entſtehungsperiode S. 178 ff., wo noch mehrere ſolcher Gegenſätze gehäuft werden. Das Buch hat in ſeinen einzelnen Unterſuchungen manches Gute, iſt aber voll von ſolchen unbrauchbaren und ſchielenden Abſtractionen.

Was die Entſtehung des Myſticismus im 12. Jahrh. betrifft, ſo hat man zu viel Gewicht auf den Einfluß des Johannes Scotus gelegt. Von einer Bekanntſchaft mit deſſen Schriften, ſeine Überſetzung des Dionyſius Areopagita ausgenommen, finden ſich, ſo viel ich weiß, im 12. Jahrh. nur ſehr geringe Spuren [1]. Wenn man Anklänge der ihm eigenthümlichen Lehren bei den Myſtikern dieſer Zeit aufſuchen wollte, würde man ſchwerlich irgend etwas Entſcheidendes nachweiſen können. Durch jene Überſetzung ſtand man allerdings mit der ältern Myſtik der chriſtlichen Neuplatoniker in Verbindung und manche Gedanken dieſer Männer ſind dadurch auch auf die Victoriner übergegangen, indem Hugo von St. Victor die himmliſche Hierarchie des Dionyſius Areopagita mit einer Erklärung verſah und überhaupt die Schriften des falſchen Dionyſius in größtem Anſehn ſtanden; daß aber das Weſen jener Myſtik, die Bedeutung der Emanationslehre und der ſtrengen Unterordnung ihrer Hierarchie, welche eine unmittelbare Verbindung mit Gott ausſchloß, von den Myſtikern des 12. Jahrh. eingeſehn worden wäre, daran fehlt nicht weniger als alles. Die Richtung dieſer war eine ganz andere. Wenn das Syſtem des Dionyſius Areopagita gewiſſe metaphyſiſche Grundſätze beherſchen, ſo wendete ſich dagegen in der myſtiſchen Theorie der Victoriner alles auf pſychologiſche Unterſuchung. In dieſer konnten ſie bei jenem nur eine ſehr geringe Unterſtützung finden.

---

[1] Von Hugo v. St. Victor wird zwar didasc. III, 2 Johannes Scotus unter den Theologen erwähnt, aber neben dem Linus und dem Varro. Der Titel einer Schrift desſelben de decem categoriis in deum könnte darauf führen, daß ein Theil ſeiner Schrift de divisione naturae ihm bekannt geweſen. Auf einen Zuſammenhang mit ſeiner Lehre deuten faſt nur die Ketzereien des 13. Jahrh. Schriften desſelben werden in manchen alten Katalogen aufgeführt.

Dagegen iſt es unverkennbar, daß die myſtiſchen Lehren des 12. Jahrh. aus einem Bedürfniſſe der Zeit hervorgingen. Man pflegt den heiligen Bernhard als einen Anknüpfungspunkt für ſie anzuſehn. Als ein ſolcher kann er wohl betrachtet werden, aber nur inwiefern er eine allgemeine Richtung des religiöſen Lebens ſeiner Zeit darſtellt. Von Natur war er ein praktiſcher Mann, ein kräftiger Charakter; in ſeiner Frömmigkeit, welche ihn bewegte, ſah er das Princip, welches auch die ganze Welt bewegen ſollte. Dadurch und weil ſeine Frömmigkeit ganz dem allgemeinen Bewußtſein der Kirche ſich hingab, wurde er das paſſendſte Werkzeug für die hierarchiſche Entwicklung, welche ſeine Zeit ergriffen hatte. Indem ſeine religiöſen Betrachtungen der Zerſtreutheit weltlicher Bewegungen ſich entgegenſetzten, und ihn in das mönchiſche Leben ſich zurückziehen ließen, mußte die Überlegung der innern Beweggründe, welche ihn nach außen trieben, in ihm genährt werden. Dies iſt eine Richtung des Geiſtes, welche zu allgemein verbreitet iſt, als daß ſie eine beſondere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnte. Sie hatte auch in viel früherer Zeit oft ſich gezeigt. Aber im heiligen Bernhard, außerdem daß ſie durch die ganze Kraft ſeines Charakters belebt wurde, traf ſie auch noch mit einer andern Richtung ſeiner Zeit zuſammen. Er war von den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſeiner Zeitgenoſſen nicht unberührt geblieben. Wie hätte dies auch ſein ſollen bei einem ſo praktiſchen Manne, wie er war, welchem nicht verborgen bleiben konnte, daß er auf ſeine Umgebungen nur wirken könne, wenn er ſie verſtände? Aus ſeinen Schriften ſind mehrere Stellen angeführt worden, in welchen er die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften preiſt, die Verpflichtung zu ihr anerkennt und nur vor dem Misbrauch derſelben warnt, ja ſich ſelbſt vorwirſt, daß er in ſeinem Eifer gegen die falſche Anwendung der Wiſſenſchaft vielleicht den Schein auf ſich geladen habe, als wäre er ihr überhaupt abhold. Nur der Wiſſenſchaft, welche in ihrem Stolze aufblähe, ohne Glauben und ohne Liebe ſei, ſetzte er ſich entgegen und war daher ein Gegner derer, welche die heidniſche Philoſophie zu überſchätzen und aus ihr die Geheimniſſe der chriſtlichen Lehre erklären zu wollen ſchienen, als wenn alles der Vernunſt auch ohne Erleuchtung von Gott offenbar wäre. Dagegen wandte ſich nun ſein Nachdenken auf das innere Leben des Gemüths, auf die Art, wie in reinen Herzen Gott ſich offenbart, wie wir ihn da ſchauen und mit ihm vereinigt ſein können. Eben dies macht ihn zu einem Vorläuſer der Myſtiker, welche zu ſeiner Zeit dieſe innern Offenbarungen Gottes wiſſenſchaftlich zu erforſchen ſuchten. Schon bei ihm finden wir Anfänge dieſer Forſchung, indem er verſchiedene Stufen der innern Offenbarung zu unterſcheiden ſucht. Sie ſind aber noch zu ſehr Anfänge, als daß wir es für nöthig hielten bei ihnen länger zu verweilen [1].

---

[1] Vergl. Schmidt a. a. O. S. 192 ff.; Neander der heil. Bernhard und ſein Zeitalter S. 289.

1. Hugo von St. Victor.

Sein Zeitgenoſſe Hugo von St. Victor, um wenige Jahre jünger als er, hat dieſe Unterſuchungen viel weiter getrieben und iſt dadurch der Gründer einer Schule geworden, deren Gedanken lange Zeit durch den Verlauf unſerer Geſchichte hindurchgehn. Hugo war ein Deutſcher, wahrſcheinlich aus dem Geſchlechte der Grafen von Blankenburg [1]). Im Kloſter Hamersleben bei Halberſtadt erhielt er ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung, im Kloſter des heiligen Victor bei Paris vollendete er ſie unter der Leitung eines gewiſſen Thomas. Bald ſtand er der Schule dieſes Kloſters vor. Er ſcheint ganz ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen gelebt zu haben; dafür zeugen die zahlreichen Schriften, welche er hinterließ, obgleich er ſchon im Jahre 1141 in einem Alter von 44 Jahren ſtarb. Sein Einfluß auf die Wiſſenſchaften ſeiner Zeit war ſehr bedeutend; in ihm liegt der Ausgangspunkt einer neuen geiſtigen Bewegung, weswegen ihm auch viele Schriften verwandter Geiſter zugeſchrieben worden ſind [2]). Daß Bernhard von Clairvaux in ſeiner Richtung ihm vorangegangen ſei, iſt nicht wahrſcheinlich, weil Hugo früh zu ſchreiben begann und von wiſſenſchaftlicherem Geiſte als Bernhard leichter als dieſer zur philoſophiſchen Erforſchung der Gründe ſeiner Frömmigkeit an-

---

1) Andere Nachrichten geben Ypern als den Ort ſeiner Geburt an. S. Liebner Hugo von St. Victor und die theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit S. 16 ff. Die ſehr ſorgfältigen Unterſuchungen dieſer Schrift haben mir für das Folgende eine ſehr willkommene Hülſe gewährt.

2) Über echte und unechte Schriften Hugo's ſ. Liebner S. 485 ff.

geregt werden mußte. Überdies iſt Hugo auch von einer umfaſſendern wiſſenſchaftlichen Bildung als Bernhard. Dagegen hat Auguſtinus einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt; er wurde deswegen der zweite Auguſtinus genannt. Wenn man jedoch bedenkt, daß dieſer Kirchenvater faſt allen bedeutenden Theologen des Mittelalters zum Führer diente, daß aber auch nur wenige von ihnen das in ihm fanden, was Hugo aus ihm zu ziehen wußte, ſo wird man deswegen ſeine Eigenthümlichkeit nicht bezweifeln. Auch hatte Hugo den Auguſtinus nicht allein zu ſeinem Leiter gewählt; auch an den Dionyſius Areopagita, wie ſchon erwähnt, ſchloß er ſich an und ſuchte überhaupt die ganze Gelehrſamkeit ſeiner Zeit zu umfaſſen, ſo weit ſie nur irgend ſeinen theologiſchen Beſtrebungen förderlich zu ſein ſchien. Wir haben von ihm ein Werk, der Lehrer überſchrieben, in welchem er über den ganzen Umfang der Wiſſenſchaften handelt, ſehr kurz freilich und mit vorzüglicher Berückſichtigung deſſen, was dem Theologen nothwendig zu ſein ſchien, aber doch unſtreitig ein Beweis, daß er keine Art der Erkenntniß von ſeinen Unterſuchungen ausſchließen wollte, obgleich er die Überladung mit Gelehrſamkeit und müßigem Forſchen, in welche ſeine Zeitgenoſſen zu verfallen anfingen, zu tadeln für nöthig hielt [1]. Aus dieſem Werke ſehen wir auch, daß die Platoniſche Philoſophie, wie ſeine Zeit ſie zu treiben pflegte, ihm nicht fremd geblieben [2]. Wir werden finden, daß von einer neuen Wendung, welche er ihr gab, ſeine ganze Denkweiſe ihre Färbung annahm. Dennoch neigte nach der Seite der heidniſchen Philoſophie ſeine Forſchung ſich nur in einem geringern Grade. Die chriſtliche Theologie, wie ſie überliefert worden, wie ſie zu verſtehen und in dem innern Leben unſerer Seele in Anwendung zu ſetzen ſei, darauf iſt ſeine ganze Abſicht gerichtet. Wir haben ſeine Sammlung der Sentenzen ſchon früher erwähnt, ſo wie ſein ausführlicheres Werk über die Sacramente, in welchem er die heiligen Handlungen der Kirche, nur in einem andern, weitern Sinne als Petrus Lombardus aus dem Ganzen der Kirchenlehre zu erklären ſucht. An dieſe Werke ſchließt ſich eine Reihe kleinerer Schriften an, welche uns wichtig ſind, weil ſie und ſeine exegetiſchen Schriften ſeine myſtiſche Lehre in einzelnen Ausführungen entwickeln [1]).

---

[1] Didasc. III, 3. Die ſieben freien Künſte beſonders will er feſtgehalten wiſſen.

[2] Man vergl. beſonders didasc. I, 2, wo die Anſichten über die Seele als Mikrokosmos und über ihre Bewegung im Kreiſe

Die theologiſche Richtung ſeiner Philoſophie ſpricht ſich ſchon in ſeiner Erklärung dieſer Wiſſenſchaft aus. Sie iſt die Liebe zur Weisheit, welche der unbedürftige, lebendige Geiſt iſt, die einzige und urſprüngliche Ver-

---

ſtark an Bernhard von Chartres erinnern. Die drei Principien der damaligen Platoniker, Gott, die Ideen und die Hyle, werden von ihm erwähnt (ib. II, 6) und auch von ihm ohne Bedenken zugegeben, daß ſie, wenn auch nicht aeterna, doch perpetua ſind. Ib. 1, 7. Daß er an einer Stelle den Avicenna erwähnt, darf uns keine zu große Vorſtellung von ſeiner Gelehrſamkeit erregen, wie ſchon Liebner S. 60 bemerkt hat.

1) Daß die Bücher über die Seele, auch das vierte Buch unecht ſind, erwähne ich, weil der Irthum Tennemann's hierüber (Geſch. der Phil. VIII S. 213) ſich weiter verbreitet hat. S. die ausführliche Erörterung b. Liebner S. 493 ff. Wir werden noch ſpäter über das Buch einiges ſagen.

nunſt der Dinge, alſo Gott, welcher uns erleuchtet und zu ſich zurückführt. Hierin beruht in der That alle Wahrheit der Gedanken, alle Keuſchheit der Handlungen [1]). Daß hierdurch alle Erkenntniß auf die Erkenntniß Gottes zurückgeführt wird, kann uns um ſo weniger wundern, je ſtärker auch bei Hugo, wie bei ſeinen Zeitgenoſſen, der Gedanke herſcht, daß Gott alles wahre Sein umfaſſe, alles andere aber außer ihm eitel ſei [2]). Die ganze Welt erſcheint ihm nur als eine Abſpiegelung Gottes, ſeiner Einfachheit in der Mannigfaltigkeit, in der Schönheit und Ordnung der Geſchöpfe [3]).

Hierbei richtet er nun zunächſt ſeinen Blick auf die Weiſe, wie Gott in der Natur ſich zu erkennen giebt. Er drückt auf das lebhafteſte ſeine Luſt an dieſen Unterſuchungen der Natur aus, welche den Geiſt ergötzen, indem ſie ihre Zweckmäßigkeit und Weisheit überall erblicken laſſen. Wir ſehen auch hieran, daß er von den Unterſuchungen der Platoniker nicht unberührt geblieben iſt. Die Schönheit der ſinnlichen Welt erſcheint ihm nur als ein Mittel uns zum Überſinnlichen emporzuſchwingen. Sie iſt nur ein Buch geſchrieben vom Finger Gottes; der Thor, welcher nur die äußere Geſtalt ihrer Buchſtaben erblickte, würde ſie nicht verſtehen können. Wir haben die Vernunft des Urhebers, welcher ſeinen Sinn darin ausdrücken wollte, in ihr zu erforſchen [4]). Daher

---

1) Didasc. I, 3; 5.

2) In Ecclesiast. tom. I p. 55 fin.; 56 ed. opp. Mogunt. 1617.

3) In Dion. Areop. de coel. hier. V, 4 p. 368.

4) De trin. per visib. agnitione c. 4. In der vor mir liegenden Ausgabe wird dieſe Schrift als das 7. Buch des didasc. aufgeführt.

ſieht er es auch für möglich an, daß wir Gott aus ſeinen Werken erkennen durch unſere Vernunft. Gott hat ſich nicht verbergen wollen, damit der Unglaube keine Entſchuldigung habe[1]; es iſt uns offenbar geworden, damit ein jeder ihn durch ſein Nachdenken zu erkennen vermöge. Daher führt Hugo auch weitläuftig die Beweiſe für das Daſein Gottes aus, welche von unſerer Vernunft gefunden werden können, und ſucht nicht allein zu zeigen, daß ſeine Einheit, ſondern auch daß ſeine Dreieinigkeit in ſeinen Geſchöpfen der Vernunft offenbart ſei[2]. Die Vernunft iſt ein Spiegel und ein Ebenbild Gottes[3]. Daher ſetzt er auch die Übereinſtimmung der Offenbarung in der Vernunft mit der übernatürlichen Offenbarung voraus; ſonſt würde ein unheilbares Schisma im Menſchen ſein, welches der Einheit und dem Zuſammenhange der Schöpfung und der Weisheit und Einheit ihres Urhebers widerſpräche. Etwas, was wider die Vernunft wäre, will er in der Offenbarung in keiner Weiſe anerkennen[4]. Das iſt die Weiſe unſerer Vernunft, daß wir einen durchgängigen Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen ſuchen müſſen, und von den Wirkungen ausgehend kommen wir daher allmälig zu höhern Urſachen, welche jedoch wieder Wirkungen noch höherer Urſachen ſein können, bis wir zuletzt zu der erſten Urſache gelangen, welche als ſolche aller Dinge

---

[1] De sacr. I ps. III, 2; 5.

[2] Ib. c. 3 sqq.

[3] Ib. c. 6.

[4] Ib. c. 11; 30.

Urſache, aber keine Wirkung iſt und keine Urſache vorausſetzt [1]).

Man wird bemerken, daß die Art der Theologie, welche Hugo in ſolchen philoſophiſchen Forſchungen empfielt, keinen ausſchließenden Charakter an ſich trägt. Auch die Heiden konnten ſie treiben, ſie konnten Gott den Schöpfer erkennen, auch eine Einſicht in die Trinität gewinnen, wenn gleich nicht ohne Hülfe der göttlichen Gnade, ohne welche überhaupt, wenn ihr Begriff im weiteſten Sinne gefaßt wird, nichts von der Vernunft geſchehn kann, weil wir ſie zugleich mit unſerer Natur empfangen [2]). Ja Hugo findet ſogar, daß die heidniſchen Philoſophen eben dieſe Aufgabe hatten, zu zeigen, wie der Menſch durch die Vernunft zur Erkenntniß Gottes gelangen könnte, damit erkannt würde, wie weit die Vernunft ohne Offenbarung höherer Art reiche. Er betrachtet die heidniſchen Philoſophen gewiſſermaßen als Vorläufer der chriſtlichen Erkenntniß, indem ſie die Mittel, welche in der Vernunft ihrer Natur nach lagen, hätten vorbereiten müſſen, damit die Menſchen nachher durch Hülfe der chriſtlichen Offenbarung zur Vollendung geführt würden [3]). So will er auch von ſeiner Theologie keine Art der weltlichen Erkenntniß ausſchließen. Die Erkenntniß durch die chriſtliche Offenbarung ſoll nur weiter führen, als die Erkenntniß der Vernunft reichen würde, wenn ſie dieſes

---

1) Ib. I ps. II, 2.

2) Quaest. c. ep. P. ad Rom. p. 277 A; F.

3) In Dion. Areop. I, 1. Haec veritas per eos ministranda erat. — — Ideo datum est illis propter nos, quibus consummatio servabatur et inchoatio parabatur.

Mittel nicht zur Unterſtützung von Gott empfangen hätte. Hierbei liegt nun die Lehre von der Erkenntniß vermittelſt des Glaubens im Hinterhalt, wie wir dieſelbe beim Auguſtinus und Anſelmus kennen gelernt haben. Doch giebt ihr Hugo eine etwas andere Wendung. Er unterſcheidet nemlich das, was aus der Vernunft, was der Vernunft gemäß, was höher als die Vernunft und was gegen die Vernunft iſt. Das letztere iſt unglaublich; die Vernunft kann ihm in keiner Art beiſtimmen; das erſtere bedarf des Glaubens nicht zu ſeiner Erkenntniß; nur mit den beiden mittlern Arten hat es der Glaube zu thun. Was der Vernunft gemäß iſt, darunter verſteht Hugo das Wahrſcheinliche, welches die Vernunft begünſtigt, welches aber doch der Befeſtigung durch den Glauben bedarf. Einer ſolchen Hülfe durch die Vernunft entbehrt das, was höher als die Vernunft iſt; ihm iſt die Vernunft nur nicht zuwider und durch göttliche Beglaubigung fühlt ſie ſich bewogen ihm nicht zu widerſprechen; das Wunder beſtätigt es und die Vernunft wird dadurch ermahnt das zu verehren, was ſie nicht begreifen kann 1). Man darf wohl annehmen, daß auf dieſe Lehre vom religiöſen Glauben der Streit einen Einfluß ausgeübt hat, welchen Abälard gegen die Auguſtiniſche Theorie erhoben hatte. Hugo ſcheint zwiſchen beiden Parteien einen

---

1) De sacr. I ps. III, 30. Von der erſten Art des Glaubens: ratione adjuvatur et ratio fide perficitur. — — Fuerunt probabilia rationi et sponte acquievit eis. Von der andern Art: non adjuvatur fides ratione — — et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. — — Per miracula approbata.

mittlern Weg gehen zu wollen; ja er iſt ſcheinbar der Theorie Abälard's geneigter, indem er ſogar für das, was die Vernunft überſchreitet, noch eine Beſtätigung für die Vernunft fordert, damit ſie Ehrfurcht vor dergleichen Dingen faſſen könne. Doch iſt Hugo keinesweges geneigt den Glauben auf eine ſo äußerliche Weiſe zu faſſen wie Abälard. Man ſieht es beſonders daraus, daß er auch in den Erkenntniſſen der Vernunft, welche dem Glauben vorausgehn ſollen, eine Wirkung der Gnade, unſtreitig einer innerlich wirkenden Gnade erblickt. Nur will er darum die äußerlichen Mittel zur Hervorbringung des Glaubens, Wunder und Lehre, nicht aufgeben. Er unterſcheidet vier Weiſen, in welchen Gott aus ſich heraus in den Menſchen eingeht, zwei von innen, zwei von außen wirkend; von innen durch die Vernunft und durch den Anhauch des heiligen Geiſtes (aspiratio), von außen durch die Natur und durch die Lehre. Von dieſen Arten fallen zwei der Natur, zwei der Gnade zu; der Weg durch die Natur und durch die Vernunft der Natur, der Weg durch den heiligen Geiſt und durch die Lehre der Gnade [1]). Daß Hugo dieſe beiden Wege nicht auseinander fallen laſſe, geht daraus hervor, daß auch in der Vernunft die Gnade wirken ſoll. Wenn er aber auch auf das Äußere Gewicht legt, ſo doch kein ausſchließendes. So ſieht er zwar die Sacramente als bindend für den Menſchen an, aber nicht als bindend für Gott. Weil es Gott gefallen hat ſie einzuſetzen, dürfen wir ſie nicht verſchmähen; aber Gott, welcher durch ſeinen Geiſt ohne Wort belehrt, kann

---

1) Ib. I pa. III, 31.

auch ohne Sacrament, wie er nur immer will, den Menſchen erretten [1]. Er kennt alſo auch eine innere Lehre, welche in einer Entwicklung und Erleuchtung der Seele ihre Beglaubigung findet.

Eben hieraus ergiebt ſich, worin Hugo die Ergänzung unſerer Erkenntniß durch die offenbarte Lehre ſucht. Er unterſcheidet den Glauben an den Schöpfer und den Glauben an den Erlöſer, ſo jedoch daß er den Gegenſtand beider Arten des Glaubens als eins ſetzt, damit unſer Glaube und unſere Liebe nicht getheilt werden. Schöpfer und Erlöſer ſind ein und derſelbe Gott, unſer Glaube trennt nur beide, weil wir verſchiedene Werke deſſelben Gottes zu erkennen haben. Die Werke des Schöpfers ſind die Dinge der Welt, das Werk des Erlöſers die Erlöſung des Menſchengeſchlechts, welche vollzogen wird vermittelſt der Sacramente. Der Glaube hat nun aber die Werke und ihren Urheber zu unterſcheiden. Dies leuchtet ein aus den Verirrungen der Heiden, welche Gott und ſeine Geſchöpfe verwechſelnd entweder Gott für zeitlich und vergänglich oder die Geſchöpfe für ewig hielten. Von einem ſolchen Irthum wußten ſich zwar die heidniſchen Philoſophen frei zu machen; aber ſie erkannten Gott nur als Schöpfer, nicht als Erlöſer; daher iſt ihnen der wahre Glaube nicht zuzuſchreiben [2]. Nach dieſer Erklärung haben wir alſo die Ergänzung der natürlichen Erkenntniß in dem Glauben an den Erlöſer zu ſuchen. Dieſer aber ſoll innerlich in uns wirken. Die Natur, welche der Vernunft zur Betrachtung vorliegt, weiſt Gott, aber nur aus der Ferne und in dunkeln Andeutungen als Schöpfer; dagegen die Werke der Gnade, in der Menſchwerdung Chriſti, in den Sacramenten, in der Heiligung unſeres Gemüths zeigen ihn gegenwärtig und bieten ihn in der Erleuchtung des Geiſtes der Beſchauung dar [1].

---

[1] Ib. I ps. IX, 5. Illo namque spiritu, quo docet hominem sine verbo, justificare etiam valet, si voluerit, sine sacramento.

[2] Ib. I ps. X, 5.

Dieſe Lehre von den verſchiedenen Offenbarungen Gottes durch die Natur und durch die Gnade hängt, wie jeder erwarten wird, mit der Lehre vom Sündenfall auf das genauſte zuſammen. Hugo nimmt an, durch die Sünde ſei der Funke der Vernunft im Menſchen nicht völlig erloſchen, weswegen er denn auch Gott erkennen kann in der Natur und das Gute vom Böſen zu unterſcheiden im Stande iſt [2]. Aber Hugo iſt auch davon überzeugt, daß die Sünde unſere Vernunft beſchränkt und verwirrt habe; daß die Sinnlichkeit durch ſie in uns vorherſchend geworden und wir dadurch verblendet ſind gegen die Erkenntniß des Höhern [3], ſo wie er überhaupt die Entwicklung des Wiſſens in Übereinſtimmung mit der Entwicklung des Willens zu ſetzen gewohnt iſt. Es findet ſich hierüber bei ihm eine Theorie, welche er nur in geſchichtlicher Form zu entwickeln pflegt, welche aber in ſeiner ganzen Denkweiſe begründet iſt. Wir müſſen verſuchen ſie aus dieſer abzuleiten, weil ſie mit ſeiner myſtiſchen Richtung in der engſten Verbindung ſteht.

Wir gehen hierin von der innigen Überzeugung aus, welche ihn wie ſeine Zeit belebt, daß der Menſch

---

1) In Dion. Areop. I, 1 p. 240.

2) De arca myst. 5 p. 190 A.

3) De sacr. I ps. VI, 4.

als vernünftiger Geiſt dazu beſtimmt ſei das Höchſte zu gewinnen. Das iſt ſeine Würde, daß ihm kein anderes Gut genügt, als das höchſte 1). Das Streben nach dieſem höchſten Gute, welches nichts anderes als Gott iſt, kann ſein gütiger Schöpfer nicht umſonſt in ihn gelegt haben; er muß alſo die Fähigkeit beſitzen das höchſte Gut ſich anzueignen. Dieſe liegt im Weſen des vernünftigen Geſchöpfes. Es iſt nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen und trägt ſo den ganzen Gott in ſich 2). Dieſer Satz gilt dem Hugo von den Engeln wie von dem Menſchen; er geſtattet hier keinen Gradunterſchied.

An ihn lehnt ſich eine Lehre an, welche ihre Verwandtſchaft mit der Platoniſchen Lehre und ihren Urſprung aus ihr nicht verleugnen kann, dieſe aber in einer Weiſe umbildet, wie es ſeine unbedingte Forderung an die Vollkommenheit des Menſchen und der vernünftigen Weſen, wie es überdies die Lehre von der Schöpfung und gänzlichen Abhängigkeit der Dinge von Gott zu verlangen ſchien. Wie die übrigen Platoniker dieſer Zeit nimmt Hugo drei Principien der Dinge an, Gott, die Ideen oder das Urbild, welches jeden vernünftigen Gedanken umfaßt, und die Materie, welche in ihrer Theilbarkeit der Grund aller Vielheit iſt. Die beiden letztern nennt

---

1) Ib. 1 ps. VI, 6. Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret.

2) Ib. ps. V, 3. Quasi totum assumpsit deum, ut ejus ipsius imago fieret, et expressa est ad totum, aemulans perfectionem. — — Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum et apparuit quasi ipsum in altero et idem unum.

er auch Geiſt und Körper [1]). Indem nun Gott in die Materie ſeine Ideen legte, mußte nach der Theilbarkeit der Materie ein jedes körperlich Gebildete nur einen Theil der Idee Gottes an ſich tragen, ein Etwas, ein Dies oder Jenes von dem werden, was in den Gedanken Gottes lag. Dies iſt die Schöpfung der körperlichen oder unvernünftigen Dinge. Es wird aber angedeutet, daß eine ſolche Schöpfung Gott nicht habe genügen können, weil ſie ſein Weſen gleichſam nur theilweiſe offenbart, und daß er deswegen in der vernünftigen Schöpfung ſein ganzes Weſen ausgedrückt habe. Denn die vernünftigen Geſchöpfe tragen in ſich ein jedes die ganze und volle Idee Gottes, das Urbild, nach welchem alles gemacht iſt und alles ſein wird. Daher ſetzt Hugo ein jedes vernünftige Weſen als die Fülle aller Ideen in ſich tragend. Wenn wir Gott die erſte Stelle geben müſſen, ſo nimmt die vernünftige Schöpfung die zweite, die Schöpfung der unvernünftigen Dinge nur die dritte Stelle ein [2]). Bei dem Verhältniß dieſer verſchiedenen Principien der Schöpfung zu einander iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht an eine zeitliche Aufeinanderfolge zu denken [1]. Die Anwendung dieſer Grundſätze trifft aber beſonders den Menſchen, deſſen vernünftige Seele dazu beſtimmt iſt das höchſte Gut, Gott, in ſich zu empfangen, ſein Abbild in aller Fülle darzuſtellen und in der Erkenntniß Gottes alles andere zu erkennen [2].

---

[1]) Ib. I ps. X, 2.

[2]) Ib. I ps. V, 3. Nam in deo quidem omnia erant, antequam essent in se, secundum rationem et causam et providentiam, ex qua futura erant; sed quasi minus erant singula profecto et unum quodque hoc aliquid et non totum secundum rationem et discretionem unius cujusque, quae ratio omnia continebat et major erat in toto et quasi superabundabat singulis. Et ideo non erant singula hoc totum, sed in toto erant singula. — — Tamen deus minus non habuit, qui in toto totus fuit et perfectus et unus. Propter hoc ergo rationali creaturae non unum aliquid aut hoc aut illud in ratione divina pro exemplari sufficere potuit, ad cujus similitudinem formaretur, sed quasi totum assumpsit deum.

Man wird nicht verkennen, wie wichtig dieſe Umwandlung der Platoniſchen Lehre iſt, wie unentbehrlich ſie war, wenn dieſe Lehre mit den Forderungen der Vernunft und des chriſtlichen Glaubens in Einklang gebracht werden ſollte. Wir wollen nicht ſagen, daß ſie keinem frühern Platoniker in den Sinn gekommen wäre — viele Sätze der Neu-Platoniker und der ihnen verwandten Kirchenväter könnten dagegen angeführt werden —; aber keiner von ihnen hat ſie ſo unumwunden und unbedingt ausgeſprochen, wie Hugo.

Wenn nun in den angeführten Lehren Hugo den Platonikern ſeiner Zeit ſich nähert, ſo entfernt er ſich dagegen von ihnen, indem er, wie Petrus Lombardus, viel mehr auf das Werden der Vernunft, als auf das beſtändige Weſen der Natur ſieht. Die Geiſter ſind nicht vollkommen geſchaffen, ſo daß ſie unmittelbar mit ihrer Schöpfung auch ihre Vollendung hätten, vielmehr weil in ihnen das Princip des geiſtigen Lebens iſt, ſollen ſie auch erſt durch ihre freie Thätigkeit ihre Vollendung gewinnen und verdienen. Das ſinnliche und fleiſchliche Gut wird den Menſchen gegeben, das unſichtbare, geiſtige Gut aber nur verſprochen, damit es durch das Verdienſt des Menſchen geſucht werde. Hierin findet Hugo die höchſte Würde der Vernunft, daß ſie ihr Gut allein durch ihr eigenes Verdienſt gewinnen kann, und die höchſte Güte des Schöpfers, daß er das wahre Gut ſeinen vernünftigen Geſchöpfen nicht ohne weiteres ſchenken, ſondern von ihnen verdienen laſſen wollte [1]). So iſt der Menſch auf eine Entwicklung ſeines Weſens, auf eine Ausbildung ſeiner Vernunft durch ſeine eigene freie Thätigkeit angewieſen, um durch dieſelbe Gott zu gewinnen, indem er innerlich die ihm verliehene Anlage ausbildet und das Bild aller Dinge in ſich entfaltet. Eine Wand mag wohl äußerlich die Ähnlichkeit eines Bildes an ſich aufnehmen, aber nicht alſo iſt es mit der lebendigen Seele, welche vielmehr aus ihrer eigenen Kraft alles in ſich entwickelt [2]). Doch wird dieſe freie Thätigkeit des Menſchen von der Gnade Gottes nicht getrennt, vielmehr beſteht die freie Wirkſamkeit des Menſchen überall nur in ſeiner Wirkung durch die Gnade und in der Gnade, und was er wahrhaft thut, thut er allein in Gott [3]). Daraus aber, daß

---

[1] Ib. 4.

[2] Ib. I ps. X, 2; didasc. II, 1; de arca mor. in prol.

---

1) De sacr. I ps. VI, 6. Idcirco servitium ab homine quaesitum est, — — ut ipse homo vera bona merito acquisita gloriosius possideret, et quia plus erat summae bonitati et meritum dare et praemium, quam sine merito solum praemium.

2) Didasc. I, 2. Neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est, sed ipsa eam potius in se et ex se nativa quadam potentia et propria virtute capit.

3) De sacr. I ps. IX, 4. Verius homo facit, quod deus per eum facit. Nam quod facit per se et in suo facit homo, vere

der Menſch durch ſeine freie Entwicklung das wahre Gut gewinnen ſoll, folgt auch, daß zeitliche Güter ihm nöthig ſind; denn in ſeiner Entwicklung muß er durch die Zeit hindurchgehn. Hieraus ſehen wir nun erſt ein, warum Gott auch die unvernünftigen Dinge geſchaffen hat. Sie ſollen zu Mitteln für das zeitliche Leben des Menſchen dienen. Wenn der Menſch ohne die ewigen Güter nicht ſelig werden kann, ſo kann er auf ſeinem Wege zur Seligkeit ohne die zeitlichen Güter nicht erhalten werden[1]. Daher ſteht er oder das geiſtige Geſchöpf überhaupt in der Mitte zwiſchen zwei Welten, zwiſchen der zeitlichen und der ewigen, zwiſchen den unvernünftigen Geſchöpfen und Gott; zu dieſem aber ſoll er durch jene gelangen; das iſt ſeine Beſtimmung. Die unvernünftigen, körperlichen Geſchöpfe ſind unter ihm, weil ſie nur als Mittel ſeiner Entwicklung dienen ſollen; Gott aber iſt über ihm, weil er der Zweck ſeines Strebens iſt[2].

Weil Hugo das ganze Sein und Leben des Menſchen von dieſem Streben nach der Erkenntniß Gottes abhängig macht, ſo trennt er auch Willen und Güte des Menſchen davon nicht. Nur ſo viel kann jeder von der Wahrheit erkennen, als er iſt[3]. Alles aber, was wahrhaft iſt, iſt auch gut; daher ſind Tugend und Liebe mit der Erkenntniß der Wahrheit auf das Innigſte verbunden.

---

non facit, quoniam veritatem non facit, quoniam per se et in suo non nisi malum facit.

[1] Ib. I ps. VI, 6. Sine illis non potest homo beatificari in patria, sine istis non potest sustentari in via.

[2] Ib. I ps. X, 2.

[3] De sap. an. Chr. praef. Tantum de ipsa (sc. veritate) quisque potest, quantum est.

Nach der Erkenntniß der Wahrheit ſtrebt ein jeder; denn niemand will den Irthum; aber die Wahrheit iſt nicht zu erreichen, außer für die, welche gut ſind [1]. Eben hierin tritt die ethiſche Haltung ſeiner Lehre recht entſchieden heraus und er konnte daher auch hierin die kräftigſte Beſtätigung ſeiner Lehre finden, daß wir nur durch Entwicklung unſeres Weſens ſo wie das Gute, ſo auch die Erkenntniß Gottes gewinnen könnten.

Aber dennoch ſehen wir ihn von dieſem Gedanken abſpringen. Man darf wohl vermuthen, daß der Einfluß der Platoniſchen Philoſophie bei ihm dahin wirkt, daß er das vermittelte Denken verwirft und dagegen auf die Anſchauung der Wahrheit ſeine Hoffnung ſetzt. Doch greifen hierbei auch noch andere Gründe mit ein. Wir finden bei ihm die Überlegung, welche die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen theilten, daß Gott durch keinen Gedanken der Menſchen ergriffen werden könne; denn der Gedanke Gottes iſt überſchwenglich; er überſteigt alle unſere Erfahrung, alle Bilder, welche wir uns von ihm machen könnten, jede Ähnlichkeit mit ſeinen Geſchöpfen. Denn welche Ähnlichkeit hat der Körper mit dem Geiſte? Noch weniger aber hat das, was gemacht worden, Ähnlichkeit mit dem, welcher es machte. Alle unſere Gedanken beziehen ſich auf einen Gegenſtand; was daher ohne alle Beziehung iſt, wie Gott, kann nicht gedacht werden [2]. Man kann ſich denken, daß Hugo dieſen Punkt nach Anleitung des Areopagiten weitläuftig abhandeln werde; doch fügt er den Gründen, welche wir ſchon bei ſeinen Zeitgenoſſen gefunden haben, nichts Weſentliches zu. Alle dieſe Bemerkungen ſollen aber nur zu erkennen geben, daß wir Gott durch das Denken unſeres Verſtandes, durch die Kategorien, durch den Schluß nicht zu faſſen vermögen. Eine unmittelbare Anſchauung Gottes, in welcher gefühlt werde, was Gott iſt, ſoll dadurch nicht geleugnet werden [1]. Hugo legt daher der menſchlichen Seele ein dreifaches Auge bei, ein Auge des Fleiſches für die Erkenntniß der äußern ſinnlichen Dinge, welche unter der Seele ſind, ein Auge der Vernunft für die Erkenntniß ihrer ſelbſt oder deſſen, was in ihr iſt, ein Auge endlich der Anſchauung, durch welches ſie Gott ſchaut oder das, was über ihm iſt [2]. Die Begriffe dieſer beiden letzten Augen treten jedoch, wie man ſieht, nicht recht auseinander, indem auch Gott in der Seele geſchaut werden ſoll, wie die Seele ſelbſt. Auch wird die Anſchauung, welche wir von Gott haben ſollen, doch nur als eine unvollkommene geſetzt, weil ſie der Feſtigkeit ermangele, welche die Geſchöpfe erſt durch ihre Beharrlichkeit im Guten erlangen ſollen. In der That geht durch dieſen Zuſatz die Anſchauung Gottes in ſeiner vollen Gegenwart verloren und es wird nur feſtgehalten, daß der Menſch durch Gottes ſichtbare Erleuchtung über das Daſein Gottes unterrichtet werde und es daher nicht bezweifeln könne [1]. Man wird ſich nicht verleugnen können, daß dieſe Darſtellung etwas Unbeholfenes hat. Nur ſo viel ſcheint daraus hervorzugehn, daß Hugo die zeitliche Entwicklung der vernünftigen Dinge keinesweges für ſo nothwendig hielt, daß er ſie unmittelbar an das Weſen derſelben hätte anknüpfen mögen.

---

[1] De sacr. II ps. XIII, 11. Ubi enim caritas est, claritas est. Ib. ps. XIV, 9. Multi sine bonitate veritatem quaerunt, sed socia veritatis est bonitas.

[2] Ib. I ps. X, 2.

---

[1] In Dion. Areop. II, 3 p. 358 B. Qui autem spiritum dei in se habent, et deum habent. Illi deum vident — — et sentiunt non in alio vel secundum aliud, quod ipse non est, sed ipsum et in ipso, quod est, quod praesens est. Nec tamen id dici potest, quia ineffabile est, quia incogitabile est; et sentitur et non exprimitur.

[2] De sacr. I ps. X, 2. Erant enim tria quaedam, corpus et spiritus et deus; corpus quidem mundus erat, anima spiritus. Et ipsa anima quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se deum et acceperat oculum, quo extra se mundum videret et quae in mundo erant, et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat, quo se ipsam videret et ea, quae in ipsa erant; hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat, quo intra se deum videret et quae in deo erant, et hic est oculus contemplationis. Cf. ib. I ps. VI, 10—15; in Dion. Areop. III, 2 p. 358 B.

Er nimmt deswegen ſeine Zuflucht zu der Lehre der Kirche von dem Sündenfalle, um zu erklären, warum wir einer vermittelten Erkenntniß bedürfen. Dabei leitet ihn ohne Zweifel auch die Betrachtung des Elends, in welchem er die vernünftigen Weſen erblickt. Er glaubt die Entfremdung des Menſchen von Gott nicht aus ſeiner urſprünglichen Natur allein ableiten zu können; er weiß ſie nicht zu reimen mit der Güte des Schöpfers. Wenn auch der Menſch erſt allmälig zur Erkenntniß Gottes gelangen konnte, warum iſt er doch ſo verblendet und in Irthümern verſtrickt? So kann ihn Gott nicht geſchaffen, er muß etwas in ſich aufgenommen haben, was nicht von Gott, ſondern vom Misbrauche ſeiner Freiheit ſtammt.

---

[1] De sacr. I ps. VI, 14.

Wenn nun dadurch etwas in die Welt zu kommen ſcheint, was nicht göttliches Urſprungs iſt, ſo muß Hugo freilich zugeſtehn, daß dies nur ſcheinbar ſei. Gott will auch das Böſe, weil es zum Guten dient [1]). Und Hugo geſteht dadurch in der That zu, daß dieſe Vermittlung der Erkenntniß Gottes durch das Böſe doch nothwendig wegen des Guten ſei. Aber indem er das Böſe hierdurch zunächſt auf den Willen des Menſchen ſchiebt, glaubt er die Schwierigkeit wenigſtens in die Ferne gerückt zu haben, und wendet das Auge von ihr ab, indem er geſteht, daß der Wille Gottes in der Zulaſſung des Böſen zu ſeinem verborgenen Rathſchluſſe gehöre [2]).

Auf einem feſtern Boden erblicken wir ihn, wenn er den Zuſtand des Menſchen nach ſeinem Sündenfall ſchildert. Hier hat er die Wirklichkeit unſerer Erkenntniß vor Augen und mißt darnach das Vermögen des Menſchen. Da findet er nun, daß wir das Auge der Anſchauung ganz geſchloſſen haben; denn jetzt erkennen wir Gott nur mittelbar in ſeinen Geſchöpfen. Das Auge der Vernunft iſt jetzt auch nur blöde; denn der Menſch, ſobald er dem Böſen ſich zugewendet hat, kann ſein wahres Weſen nicht mehr erkennen; nur das Auge des Fleiſches zur Betrachtung der ſinnlichen Dinge iſt alſo geſund geblieben [3]). Dieſe Lehre beruht auf einer Selbſtprüfung des Menſchen; aber ſie leitet auch zu einer ſolchen Selbſtprüfung an, indem ſie den Gedanken herbeizieht, daß die Erkenntniß der Vernunft, in welcher die Seele ſich ſelbſt ſchaut, ei-

---

1) Ib. I ps. IV, 13.

2) Ib. 14. Quod bene dicitur, non bene intelligitur.

3) Ib. I ps. VI, 13—15; X, 2; in Dion. Ar. l. l.

nen höhern Werth habe, als die Erkenntniß der ſinnlichen Dinge. Hugo dringt daher auch vor allem auf Selbſterkenntniß und ſieht in ihr die wahre Grundlage aller Wiſſenſchaft [1]. Wenn er auch die Erkenntniß Gottes in der äußern Welt nicht gänzlich verwirft, vielmehr in der mittelbaren Erkenntniß, auf welche wir jetzt angewieſen ſind, die Ähnlichkeiten und Bilder Gottes in der äußern Welt als brauchbare Mittel betrachtet, ſo ſchätzt er doch die Unterſuchung der Körperwelt, wenn ſie nicht mit Selbſterkenntniß verbunden iſt, gleich dem Auguſtinus, nur für eine Zerſtreuung der Seele, für eine Abwendung vom Beſſern zum Schlechtern und für eine Verfinſterung des Geiſtes. Wir müſſen hierbei daran zurückdenken, daß in der unvernünftigen Schöpfung die Abbilder der göttlichen Weisheit doch nur gleichſam getheilt und zerſtreut ſich finden, wärend in der vernünftigen Seele Gottes Bild ganz vorhanden iſt. Wenn nun auch unſere Vernunft für das göttliche Bild in uns blöde geworden ſein ſoll durch die Sünde, ſo werden doch die Spuren desſelben noch in der Seele gefunden werden können, weil es ihr Weſen ausmacht. Dabei bewegt überdies den Hugo der Gedanke, daß der Menſch zuerſt das Böſe in ſich erkennen und ſeine Schwachheit einſehn müſſe, ehe er von ſeinen Übeln ſich befrein und in der Quelle des wahren Heils ſeine Geneſung ſuchen könne. Zu dieſem Zwecke ſoll er davon ſich überzeugen, daß er in ſich alles finden kann und der äußern Dinge nicht bedarf außer zu ſeiner Erhaltung, daß daher auch die äußern Dinge, welche dem Menſchen nur äußere Vortheile gewähren, von ihm nicht geliebt werden ſollen ihrer ſelbſt wegen, weil ſie nur Mittel ſind, daß vielmehr das Begehren nach dem Vortheil ohne Bewahrung des gerechten Maßes die Urſach alles Böſen iſt [1]. Wenn hierdurch die Selbſterkenntniß der Seele als der Anfang der Weisheit geſetzt zu werden ſcheint, ſo wird ihre Bedeutung doch darauf nicht beſchränkt, ſondern, wie in der Seele alles iſt, ſo ſoll auch in ihrer Erkenntniß alles gefunden werden [2].

---

[1] Didasc. I, 2; de arrha an. p. 144 H sqq. Oculus tum nihil bene videt, si se ipsum non videat.

Man wird bemerken können, daß dieſer Weg, welchen Hugo zur Erkenntniß der Wahrheit einſchlagen will, faſt das Gegentheil von dem iſt, was die Platoniker wollten, wenn ſie die natürlichen Unterſchiede und Begriffe der Dinge als Gegenſtand unſerer Unterſuchung betrachteten. Er ſelbſt ſetzt die Phyſik den übrigen Wiſſenſchaften darin entgegen, daß ſie allein mit den Dingen ſich beſchäftige, die übrigen Wiſſenſchaften aber nur mit dem Verſtande der Dinge [3]; dies ſoll aber jene nicht etwa über dieſe erheben, vielmehr die Erkenntniß der Dinge ſteht dem Hugo weit unter der Erkenntniß des Verſtandes der Dinge, welchen wir in unſerer Selbſterkenntniß gewinnen ſollen. Hierdurch nimmt ſeine Forſchung eine rein pſychologiſche Richtung, welche mit ſeiner

---

1) De sacr. I ps. VI, 11; Summa sent. III, 6.

2) Didasc. I, 2; de vanit. mundi I p. 172 E. Nihil universorum adspectui cernentis absconditur, cum cordis oculus ad videndum aperitur.

3) Didasc. II, 18. Sola physica proprie de rebus agit, caeterae omnes de intellectibus rerum.

Theologie dadurch ſich verbindet, daß die wahre Selbſterkenntniß auch zugleich als die Erkenntniß des Göttlichen in uns angeſehn wird. Denn wir haben ſchon geſehn, daß ſelbſt das Auge der Anſchauung Gott nur in uns entdeckt. Nur von der Zerſtreuung durch die äußern Dinge ſollen wir uns in uns ſammeln, dann werden wir die Einheit aller Ideen in uns erkennen und dadurch zu Gott aufſteigen, indem wir über uns hinausſteigen [1].

Es iſt jedoch hierbei die Vorausſetzung, daß zu einer ſolchen Selbſterkenntniß der Menſch nur durch Hülfe der Gnade gelangen kann. Zuerſt gelangte er zu derſelben nur durch die ſchaffende Gnade, nach ſeinem Falle kann er dazu nur durch die erlöſende, durch die wiederherſtellende Gnade gelangen [2]. Dieſe betrachtet Hugo als eine innerliche Wirkſamkeit Gottes in uns, indem er, wie früher bemerkt wurde, die ſchöpferiſche Thätigkeit von der erlöſenden zwar unterſchieden, aber nicht getrennt wiſſen wollte. So wie alles in Gott ewig iſt, ſo iſt auch ſeine ſchöpferiſche mit ſeiner erlöſenden Wirkſamkeit in einem ewigen Zuſammenhange verbunden; nur für uns treten ſie in zeitlicher Unterſcheidung auseinander. Unſere Erlöſung beſteht in unſerer Verſöhnung mit Gott; aber nicht ſowohl Gott wird mit uns, als vielmehr wir werden mit Gott verſöhnt, indem die Sünde aus uns weicht und unſer Zorn gegen Gott verſchwindet [3]. In derſelben Richtung der Gedanken erſcheint auch die göttliche Offenbarung dem Hugo wie eine Erziehung des Menſchengeſchlechts, welche durch verſchiedene Stufen hindurchlaufen mußte nach der Fähigkeit des Menſchen ſie zu faſſen [1]), und wir haben geſehn, daß er ſogar die heidniſche Philoſophie als ein Glied dieſer Erziehung anzuſehen nicht abgeneigt war. Alles dies führt nun aber dazu, daß Hugo eine ſittliche Richtung in ſeinem Streben nach Selbſterkenntniß inne hält, welche ſehr gut zu ſeiner teleologiſchen Anſicht der Welt paßt, nach welcher die ganze Welt des Menſchen wegen, der Menſch aber Gottes wegen geſchaffen iſt [2]). Von dieſem Standpunkte aus ſtellen in der That die Ausſagen Hugo's über die Erkenntniß des Menſchen, welche nicht ſelten zu ſchwanken ſcheinen, in einem überraſchenden Zuſammenhange ſich dar. Der Grundſatz, daß wir von den Erſcheinungen als den Bildern der Wahrheit zur Erkenntniß der Gründe fortſchreiten müſſen, gilt ihm ohne Einſchränkung. Aber die Erſcheinungen der unvernünftigen Natur haben ihren Grund im Menſchen, um deſſentwillen ſie ſind, ſo daß alle höhere Wahrheit auf unſere Selbſterkenntniß zurückgeführt werden muß; dieſe jedoch taucht nur in den ſittlichen Entwicklungen unſeres Geiſtes auf, welche zugleich Gnadenerweiſungen Gottes ſind, und hiermit kommen wir erſt auf den letzen Grund für die Erſcheinungen der ganzen Welt, weil ſo wie die übrigen Dinge im Menſchen, ſo der Menſch ſeinen Zweck in Gott hat. Die

---

[1] De van. mundi p. 176 E. Ascendere ergo ad deum, hoc est intrare ad semet ipsum et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam se ipsum transire.

[2] De sacr. I ps. VI, 17.

[3] Ib. II ps. XIV, 8 p. 501 G.

---

1) Ib. I ps. XI, 4.
2) Ib. I ps. II, 1.

Erkenntniß Gottes zu gewinnen, dazu iſt der Menſch geſchaffen. Wir finden ihn nun aber in den Gnadenwirkungen, welche ſeine Offenbarung in uns ſind, und ſehen uns daher auch hierdurch wieder auf die Selbſterkenntniß zurückgeführt. So bezeichnet uns der Menſch wirklich die Mitte zwiſchen den beiden äußerſten Enden des Seins, den körperlichen Erſcheinungen und Gott, und die Erkenntniß beider haben wir in dieſer Mitte aufzufaſſen. In dieſem Sinne werden wir es nun auch begreifen, daß Hugo den Glauben als den Anfang der Erkenntniß ſetzt; er erſcheint ihm als ſolcher, weil wir von den Zeichen der göttlichen Gegenwart in uns zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen; ein ſolches heiliges Zeichen aber iſt der Glaube an die zukünftige Anſchauung Gottes, welche uns verheißen iſt [1].

Gegen dieſen Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen würden wir nichts einzuwenden haben, wenn er nicht mit einigen Beſchränkungen verbunden wäre. Eine ſolche Beſchränkung finden wir darin, daß die innern Erſcheinungen, welche aus ihren Gründen erklärt werden ſollen, mit Vorliebe in den Thätigkeiten der Seele geſucht werden, warend Hugo uns räth von den ſinnlichen Erſcheinungen, die doch auch in unſerer Seele vorkommen, unſer Auge abzuwenden. Nicht weniger beſchränkend iſt es, wenn die Erſcheinungen des ſittlichen Lebens, welche er zur Erkenntniß Gottes gebrauchen will, faſt ausſchließend in der Übung kirchlicher Pflichten geſucht werden. Hierüber finden wir bei Hugo von St. Victor eine Denkweiſe, welche mit den Sätzen des Petrus Lombardus meiſtens übereinſtimmt. An die ſichtbare Kirche hat Gott im gewöhnlichen Laufe der Dinge das Heil der Seele gebunden. Außer dem Geſetze der Natur hat er ein Geſetz der Disciplin gegeben, weil jenes nur zur Erlangung der natürlichen Güter führt und ſeine Beobachtung kein Verdienſt hat, indem ſie ihre natürliche Belohnung in ſich ſelbſt findet, weil alſo noch ein anderes Geſetz ſein mußte, deſſen Erfüllung das ewige Leben verdienen kann. Dieſes Gebot mußte auf etwas gehen, was an ſich der Natur nach erlaubt war, aber willkürlich von Gott verboten wurde, nur um den Gehorſam des Menſchen zu prüfen 1). Aus Liebe zu Gott ſollen wir uns dieſen Satzungen unterwerfen. So ſollen wir auch in den Sacramenten unter die körperlichen Zeichen uns demüthigen zur Strafe dafür, daß wir von den körperlichen Dingen, über welche wir herſchen ſollten, uns haben beherſchen und verleiten laſſen 2). Auf dieſe Weiſe wird nun gewiß die Forſchung, wie richtig ſie auch auf das Sittliche gelenkt ſein möge, doch gewiß nur einſeitig in dieſer Richtung feſtgehalten und auf ſolche Gebote hingewieſen, welche wie Geheimniſſe erſcheinen, weil in der Natur der Dinge kein Grund für dieſelben gefunden werden ſoll. Dies haben wir jedoch als eine Beſchränkung anzuſehn, welche aus der einſeitigen Richtung des Mittelalters entſpringt; der eigenthümliche Sinn Hugo's hat damit wenig zu ſchaffen.

---

[1] Ib. I ps. X, 9. Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis.

---

1) lb. I ps. VI, 17; 19.

2) lb. I ps. IX, 3.

Dieſer wendet ſich vielmehr unter den Beſchränkungen, welche wir angegeben haben, auf die Erforſchung der Regungen des frommen Gemüths, welche doch immer bei den äußern Werken der Kirche verlangt werden und dieſen erſt ihren Werth geben ſollen.

Wir haben hiermit die Quelle ſeines Myſticismus bezeichnet. Dieſer iſt allein in jenen Beſchränkungen ſeiner Forſchung begründet. Indem er von den Erſcheinungen der Natur in unſerer Seele ſich abwandte, indem er den ſittlichen Gehalt des Lebens nur in den kirchlichen Pflichten fand, aber auch dieſe nicht in ihren allgemeinen Gründen zu erforſchen ſtrebte, ſondern ſein Auge dabei faſt ausſchließend auf die Regungen der perſönlichen Frömmigkeit richtete, mußte er zu einer Pſychologie geführt werden, welche die lichten Gegenden unſerer innern Entwicklung wenig beachtete und bemüht die tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Gemüths aufzudecken dieſe doch nur in ungewiſſen Umriſſen ſehen ließ, weil ſie dieſelben außer Zuſammenhang mit ihren hellern Umgebungen und ihren offenbaren Grundlagen darſtellte. In nichts anderm beſteht dieſer Myſticismus; er iſt die Pſychologie des frommen Lebens im Gemüthe, wie es wenig um die Außenwelt und um die allgemeinen Zwecke des Menſchen in ihr ſich kümmert, wie es ſelbſt die Forſchung nach der Bedeutung der Kirche in ihrer äußern Wirkſamkeit aufgegeben hat.

Dieſe Art der Pſychologie finden wir bei Hugo von St. Victor noch in ihren Anfängen. Die Unterſcheidungen, welche er zur Durchführung derſelben für nothwendig hält, ſchließen ſich an mancherlei Überlieferungen an und durchkreuzen einander, ohne daß ſie zu völliger Sicherheit ihrer Verhältniſſe untereinander herausgetreten wären. Er unterſcheidet die allgemeine Lebenskraft, welche auch den Pflanzen angehört, das Empfindungsvermögen der Thiere und die Vernunft nach der Weiſe des Ariſtoteles [1]; damit verbindet er die Platoniſche Eintheilung der Seele in Begehren, Zorn und Vernunft [2]; auch zwiſchen Erkennen und Willen wird ſo unterſchieden, daß zwar im Allgemeinen die Vorausſetzung iſt, beide gehörten zuſammen, aber doch auch die Möglichkeit nicht abgeſchnitten wird, daß ſie in verſchiedenen Graden der Stärke in uns verbunden ſein könnten [3]. Noch beſonders legt er bei ſeinen Eintheilungen der Seele großes Gewicht auf die Einbildungskraft, weil ſie ihm das Sinnliche in unſerer Seele bezeichnet; denn die Sinne gehören nicht zur Seele, welche kein körperliches Ding iſt, ſondern nur vermittelſt der Einbildungskraft haben wir die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen in uns; ſie iſt ein Princip der Erkenntniß in uns, wärend der Sinn nur das Leiden der Seele bezeichnet [4]. Aber bei allen dieſen Unterſcheidungen, welche bunt, ohne Unterſcheidungsgrund neben einander herlaufen, hält er die Einheit und Einfachheit der vernünftigen Seele feſt. Sie iſt nicht theilbar, wie der Körper, ſondern nur durch reine Vernunft zu erkennen, ſo wie ſelbſt reine Vernunft. Eine und dieſelbe Subſtanz erhält ſie nur nach ihren verſchiedenen Thätigkeiten verſchiedene Namen und die Verſchiedenheit ihrer Thätigkeiten entſpringt auch nur daraus, daß die Seele bald tiefer herabſteigt zu den ſinnlichen Erſcheinungen, bald höher ſich erhebt, wenn ſie von dieſer Zerſtreuung zur einfachen Quelle ihrer Natur zurückkehrt. Es ſind alſo nur verſchiedene Grade in dem Leben der Seele, welche wir unterſcheiden, wenn wir derſelben bald die Erkenntniß des Göttlichen und der Principien der Dinge, bald die Erkenntniß der ſinnlichen Dinge durch die Einbildungskraft beilegen[1]. Daß hierin der Kern der Pſychologie Hugo's liegt, wird man nicht leugnen können, wenn man dieſe Gedanken mit der Stellung vergleicht, in welcher er die Seele zu Gott und zur unvernünftigen Schöpfung erblickt. Eben deswegen ſteht ſie mitten inne zwiſchen beiden, weil ſie Spuren beider in ſich trägt, die Spuren des Göttlichen in den Wirkungen des heiligen Geiſtes, die Spuren der unvernünftigen Schöpfung in ihrer ſinnlichen Einbildungskraft.

---

[1] Didasc. I, 4.

[2] Ib. II, 5.

[3] De sacr. I ps. X, 4.

[4] Didasc. II, 4; 6.

Dies iſt aber auch überhaupt der Gang, welchen Hugo in ſeinen Gedanken über die Entwicklung der menſchlichen Seele nimmt. Er betrachtet ſie als ein Aufſteigen des Geiſtes vom Sinnlichen zu Gott und unterſcheidet hierin verſchiedene Grade, auf welche er alle Mannigfaltigkeit in dem Leben der Seele zurückzubringen ſtrebt. Die wichtigſten dieſer Grade, nicht allein weil ſie am ſchärſſten hervortreten, ſondern auch weil ſie auf die ſpäteren Lehren ähnlicher Art den meiſten Einfluß ausgeübt haben, finden wir in den drei Stufen, welche er durch die Namen des Denkens, des Nachdenkens und der Anſchauung bezeichnet [1].

---

[1] Ib. II, 4; 5; 6. Vides nunc satis aperte — — quomodo animae de intellectibilibus ad intelligibilia degenerant, quando a puritate simplicis intelligentiae, quae nulla corporum pascitur imagine, ad visibilium imaginationem descendunt, rursumque beatiores fiunt, quando se ab hac distractione ad simplicem naturae suae fontem quasi quodam optimae figurae signo impressae componuntur. Der Unterſchied zwiſchen dem Intellectibeln und Intelligibeln, zwiſchen intellectus und intelligentia wird, wie ſchon Liebner S. 336 bemerkt hat, nicht ſtreng feſtgehalten.

Unter dem niedrigſten Grade, dem Denken, verſteht er die ſinnliche Vorſtellung der Dinge, welche er als das Bewußtſein vergänglicher Erſcheinungen beſchreibt [2]. Da wird die Seele von der Liebe zu den ſinnlichen Dingen nur in einem beſtändigen Schwanken erhalten und in die breite Mannigfaltigkeit vieler Dinge, in Zerſtreuung über ſich ſelbſt geführt, ohne daß irgend etwas feſtgehalten werden könnte oder in der verworrenen Maſſe der Vorſtellungen zu deutlicher Unterſcheidung gelangte. Es herſcht daher auf dieſer Stufe nur eine ungeordnete Liebe [3]. Bei der Unterſuchung derſelben verweilt Hugo nicht viel, es müßte denn ſein um die Nichtigkeit der Dinge zu ſchildern, mit welchen ſie beſchäftigt iſt.

Dagegen ruft er uns auf über ſie hinaus und in uns einzugehn, um geordnete, feſte und ruhige Gedanken zu gewinnen. Dieſe ſoll uns das Nachdenken bringen, welches als die Stufe geſchildert wird, auf welcher wir uns ſammeln und von den Erſcheinungen nicht dahingeriſſen unſere Erkenntniß auf die Begriffe oder das Maß der Dinge, auf ihre Gründe und Urſachen richten [1]. Damit ſteht es in gutem Zuſammenhange, daß ſie als die Richtung unſeres Auges auf uns ſelbſt oder unſere innern Zuſtände beſchrieben wird, weil wir geſehn haben, daß der Menſch die Gründe aller Geſchöpfe, den Inbegriff aller Ideen in ſich ſchließt. Dazu paßt es auch, daß dieſes Nachdenken als eine freie Bewegung des Geiſtes betrachtet wird, in welcher er mit allem Reichthum ſeines Innern ſchalte, daß es ferner beſchrieben wird als eine innere Sonderung, durch welche die allgemeine Maſſe der Erſcheinungen erſt zur beſtimmten Unterſcheidung komme. Aus einer allgemeinen, verworrenen Anſchauung der ſinnlichen Dinge gelangen wir zum Nachdenken, indem wir Einzelnes in unſern Gedanken feſtzuhalten und nach den verborgenen Gründen desſelben zu forſchen anfangen, dadurch aber auch zu einer Sammlung in uns ſelbſt uns erheben [2]. Hugo beſchäftigt ſich mit dieſer Stufe viel, weil ſie den Zuſtänden unſeres innern Lebens gemäß iſt und den nothwendigen Übergang zum Höhern bildet; er iſt ſich bewußt in der Unterſuchung derſelben einen neuen

---

[1] In Eccles. I p. 55 D. Tres sunt animae rationalis visiones, cogitatio, meditatio, contemplatio. Cf. de van. mundi II p. 176 G; de arca mor. IV, 2.

[2] In Eccles. l. l. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens vel memoria exsurgens.

[3] De van. mundi II p. 176 F; de arca mor. l. l.

---

[1] l.l. II.; de medit. in. Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem cujusque rei investigans, modum quid sit, causam quare sit, rationem quomodo sit. Didasc. III, 6.

[2] De arca mor. l. l.; in Eccles. I p. 55 E. Meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur.

Schacht fruchtbarer Forſchung angebrochen zu haben [1]. Aber freilich ſeine Beſchreibungen derſelben im Einzelnen ſtimmen nicht immer mit dem Begriffe, welcher zum Grunde liegt, genau überein. Er unterſcheidet drei Arten des Nachdenkens, über die Werke Gottes in der Schöpfung, über die Schrift und die Gebote Gottes und über die Sitten der Menſchen, ordnet ſie aber in verſchiedener Weiſe [2] und iſt zwar über die letzte Art, wie ſeiner Richtung nach zu erwarten, weitläuftiger als über die erſtern, ſtellt ſie aber doch nicht ſo in den Vordergrund, wie man erwarten möchte, wenn man darauf ſieht, daß in der innern Betrachtung des menſchlichen Geiſtes das Nachdenken alle Deutlichkeit der Begriffe und alle Erkenntniß der Gründe finden ſollte.

Alles Nachdenken ſoll nun aber auch nur für die dritte Stufe unſerer vernünftigen Entwicklung, für die Anſchauung Gottes dienen. Mit dieſer tritt Hugo in das myſtiſche Gebiet; denn er muß eingeſtehn, daß die Anſchauung Gottes im eigentlichen Sinne doch nur dem ewigen Leben vorbehalten iſt [3]. Dennoch verweilt er gern beim Gedanken an dieſe höchſte Stufe alles vernünftigen Lebens, weil er in ihr den Endzweck erblickt, aus welchem alles erklärt werden muß. Eben weil dieſer letzte Abſchluß ſeiner Pſychologie überall durchklingt, trägt dieſelbe im Allgemeinen einen myſtiſchen Charakter an ſich. Seine Beſchreibungen der Anſchauung erinnern im Ausdruck oft an die Lehren des Areopagiten. Es iſt ihm aber nicht um eine mittelbare Erkenntniß Gottes durch die Engel zu thun, vielmehr verlangt er eine unmittelbare Erkenntniß und die innigſte Gemeinſchaft mit ihm. Von etwas anderm kann die Seele nicht geſättigt werden, als von der Erkenntniß der Wahrheit ſelbſt. Daher beſtreitet Hugo eifrig die Meinung, daß wir nur in gewiſſen Theophanien Gott ſchauen könnten, weil Gott ſelbſt der vernünftigen Seele unbegreiflich und unzugänglich wäre. In ſolchen Erſcheinungen, welche in der Mitte zwiſchen uns und Gott ſtänden, Gott zu ſchauen, das würde in der That nur heißen Gott und das Wahre wahrhaft nicht ſchauen 1).

---

[1] Didasc. VI, 13.

[2] Didasc. III, 11; de medit. l. l.

[3] De arca mor. IV, 2.

Der allgemeine Begriff, welcher ſeinen Unterſuchungen über die Anſchauung zum Grunde liegt, beruht darauf, daß die vereinzelten Thätigkeiten des Nachdenkens zu einem Ergebniß zuſammengefaßt werden ſollen, indem die Seele nun in einem Überblick das, was jenem noch verborgen ſchien, offen vor ſich erblickt 2). Von dem Erkennen des Beſondern gelangt man da erſt zur Erkenntniß des Allgemeinen, welches alles Beſondere in ſich um-

---

1) In Dion. Areop. II, 1 p. 350 E sqq. Quidam in cogitationibus suis evanuisse inveniuntur deum rationali animo omnino incomprehensibilem et inaccessibilem praedicantes. — — Quid est enim in illis (nemlich den Theophanien) solum deum videri et extra illa non videri, nisi nunquam vere videri et verum nunquam videri? — — Nos sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum.

2) In Eccles. I p. 55 E. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa et sagax nitens obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta palam habens manifesta visione comprehendit.

faßt. Dies hängt auf das Genaueſte zuſammen mit Hugo's Lehre von der vernünftigen Seele, daß ſie alle Ideen in ſich faſſe und daher auch in ſich, nachdem ſie entwickelt worden, zu ſchauen vermöge. Wenn nun auch Hugo eingeſteht, daß dies nur den letzten Zweck unſeres vernünftigen Lebens bezeichne, und nicht leugnet, daß wir ſogar beim guten Willen zu ihm emporzuſteigen und in der Anſchauung zu leben doch oftmals von der Nothwendigkeit dieſer veränderlichen Welt wieder herabgeworfen werden [1]), ſo will er ſich dennoch nicht nehmen laſſen, daß wir ſchon gegenwärtig eine Anſchauung Gottes als Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit haben, dabei unſtreitig durch den Gedanken geleitet, daß wir durch die Gnade Gottes wiederhergeſtellt eine unmittelbare Gegenwart der göttlichen Wirkſamkeit in uns ſpüren können. Ohne leugnen zu wollen, daß hierbei der richtige Gedanke zum Grunde liegt, daß in den Mitteln des ſittlichen Lebens auch etwas von ihrem Zwecke ſich verwirkliche, müſſen wir doch befürchten, daß dies Verfahren, durch welches Momente der Entwicklung in den Begriff der Anſchauung gezogen werden, zu einer Vermengung der Mittel und des Zwecks ausſchlagen werde. Wir werden eine ſolche in der That gewahr, wenn Hugo auch noch Grade der Anſchauung annimmt und Grade des Aufſteigens zur Anſchauung ſelbſt rechnet.

Was er von ſolchen Graden der Anſchauung anführt, hat meiſtens keinen wiſſenſchaftlichen Werth und verſchwimmt in der Unbeſtimmtheit, welche bei Aufzählung von Gradunterſchieden nur zu leicht ſich einſchleicht. Doch führen wir eine ſeiner Unterſcheidungen an, weil ſie etwas Charakteriſtiſches hat. In zwei Graden ſteigt die menſchliche Seele zu Gott auf; der erſte und niedrigſte Grad beſteht in der Anſchauung des Schöpfers in ſeinen Geſchöpfen; er wird auch Speculation genannt, der andere wendet ſich zu Gott unmittelbar [1]). Wir ſehen hieraus, daß Hugo die Betrachtung der weltlichen Dinge von der Anſchauung nicht ausſchließen will. Er beſchreibt, wie die Betrachtung der weltlichen Schönheit uns zur Bewunderung des Schöpfers hinreißt. Aber er fügt auch hinzu, daß wir darüber hinausgehen ſollen, indem wir die Eitelkeit und Nichtigkeit des Weltlichen erkennen lernen [2]). Wir finden auch hier wieder eine der Quellen ſeines Myſticismus, die Abwendung von der Erforſchung des Weltlichen, das Zurückgehen in ſich ſelbſt, um in ſeinem Innern die Wirkungen ſeiner Gnade und die wahre Herlichkeit Gottes zu ſchauen [3]). Daher preiſt er die Vereinfachung, welche wir in dem Zurückgehn auf uns ſelbſt gewinnen [4]). Dies weiſt uns wieder zurück auf die

---

[1]) Didasc. V, 9.

---

[1]) In Eccles. l. l. Contemplationis autem duo sunt genera, unum, quod prius est et incipientium, in creaturarum consideratione, alterum, quod posterius et perfectorum est, in contemplatione creatoris.

[2]) Ib. p. 56 A.

[3]) Am ſtärkſten wird dies ausgedrückt, wenn er drei Grade der Gläubigen unterſcheidet, ſolche, welche die Welt in erlaubter Weiſe gebrauchen, ſolche, welche die Welt fliehen, und ſolche, welche die Welt vergeſſen haben. De arca mor. I, 4. Man darf aber dabei den bibliſchen Gebrauch des Wortes Welt nicht ganz aus den Augen verlieren.

[4]) De van. mundi II p. 176.

Einheit aller Seelenkräfte, welche nur in ihrer Entwicklung durch verſchiedene Grade hindurch in mannigfaltigen Thätigkeiten ſich darſtelle. Dieſen Grundgedanken ſeiner Pſychologie hält er auch in ihren letzten Ergebniſſen feſt und verlangt deswegen, daß in der Anſchauung Gottes auch alle die niedern Grade der Entwicklung enthalten ſein ſollen, mit allem, was ſie eingetragen haben. Daher fordert er zu der vollkommenen Anſchauung Gottes, welche jedoch dem ewigen Leben vorbehalten iſt, daß unſere Sinne in die Vernunft, unſere Vernunft in unſern Verſtand, unſer Verſtand in Gott übergehen [1]).

Dieſe Lehren Hugo's haben in ihren pſychologiſchen Unterſcheidungen nur die Grade des Erkennens vor Augen. Wir haben jedoch ſchon oben bemerkt, daß im Allgemeinen dabei die Vorausſetzung herrſcht, daß Erkennen und Begehren des Menſchen mit einander in genaueſter Verbindung ſtehen. Man würde einen charakteriſtiſchen Zug dieſes Myſticismus überſehen, wenn man dies Verhältniß des Praktiſchen zum Theoretiſchen nicht beachtete. Doch tritt es keineswegs in einer ſo geordneten Geſtalt heraus, wie die Stufen des Erkennens. Zuweilen ſcheint es, als ginge Hugo von dem Gedanken aus, daß der Anſchauung Gottes die ſittliche Bildung vorangehen müſſe, weil jene wie ein Lohn der Liebe betrachtet wird [2]). Aber es herrſcht hierüber keine Sicherheit, vielmehr werden Erkenntniß und Liebe auch ſo mit einander verbunden, daß ſie auf derſelben Stufe der Entwickelung auch auf

---

1) De arca mor. I, 4. Sensus nostri corporis vertentur in rationem, ratio in intellectum, intellectus transibit in deum.

2) De sacr. 1 ps. I, 12.

denſelben Gegenſtand ſich richten müßten; wer Gott liebt, muß ihn erkennen, und wer ihn erkennt, muß ihn lieben [1]; ja, wenn Hugo glaubt annehmen zu dürfen, daß wenigſtens auf den niedern Stufen der Entwicklung unſeres Geiſtes Erkenntniß und Liebe nicht immer in gleichem Maße mit einander verbunden ſind, ſo entſcheidet er ſich ſogar dafür, daß die Liebe beſſer ſei, als die Erkenntniß, weil die Erkenntniß des Glaubens ohne alle Liebe, ohne Wärme des Glaubens, aber die Wärme des Glaubens nicht ohne Erkenntniß ſein könne [2]. Jedoch betrachtet er dies als etwas, was auf der höchſten Stufe der Entwicklung nicht möglich ſei. Für dieſe wird vielmehr Vollkommenheit der Liebe und des Erkennens verlangt. Auf jene Annahme einer ungleichmäßigen Entwicklung beider Seiten unſeres geiſtigen Lebens haben nun gewiß mißverſtandene Erfahrungen einen ungünſtigen Einfluß ausgeübt; aber es ſpielt bei den ungenügenden Ergebniſſen aller dieſer Unterſuchungen über Begehren und Erkennen auch noch eine Zweideutigkeit in der Ausdrucksweiſe Hugo's eine ſtörende Rolle. Das Begehren nennt er gewöhnlich Affect, die höhere Entwicklung des Willens Liebe. Dieſe Ausdrucksweiſe war ihm von der Kirchenlehre überkommen und er iſt weit davon entfernt ſich ihr entziehen zu wollen, vielmehr findet in dieſer Vermiſchung des Gefühls mit dem Willen ſeine myſtiſche Neigung eine recht willkommene Nahrung. Es treten dadurch die dunkeln Ausdrücke in ſeiner Darſtellung ein, durch welche die Gegenwart des Göttlichen in uns als unſerm perſönlichen Bewußtſein angeeignet bezeichnet werden ſoll. Da wird von einem Genuſſe Gottes, von einer Berührung Gottes durch den Geſchmack, von einem Schmecken Gottes geſprochen [1]) und Hugo iſt ſehr weitläuftig darin uns den geheimen Genuß Gottes in unſerm Herzen und die Freude der Seele über ihn zu beſchreiben, wie er jetzt ſchon durch ſeine Liebe uns an ſich zieht, und einen Vorſchmack deſſen uns gewährt, das im ewigen Leben zu vollem Genuſſe uns bereitet iſt [2]). Wir glauben nicht nöthig zu haben auf ſolche Beſchreibungen im Einzelnen einzugehn. Sie ſind allen Myſtikern dieſer Zeit gemeinſchaftlich und von ihnen auf die folgende Zeit übergegangen. Bei der Vermiſchung der Begriffe aber, welche in ihnen herrſcht, läßt ſich ſchwer glauben, daß in ihren Bildern ein feſter Gedanke durchgeführt werde. Den meiſten Anſchein hiervon hat noch eine Auseinanderſetzung, in welcher der Vorſchmack und die Bewunderung des Wunderbaren als die erſte Stufe zur Liebe, die Liebe aber als Vorſtufe zur Erkenntniß oder Anſchauung und als einſtweilige Erquickung, bis wir zu dieſer gelangt ſein würden, geſchildert wird [3]).

---

[1] De arca mor. I, 2. Duobus modis deus cor hominum inhabitat, per cognitionem videlicet et amorem, una tamen mansio est, quia et omnis, qui novit, eum diligit, et nemo diligere potest, qui non novit.

[2] De sacr. I ps. X, 3 sq.

---

1) De sacr. I ps. X, 4; de arca mor. I, 4 p. 200.

2) De arrha animae fin.

3) In Dion. Areop. VI, 7 p. 379 A. Si enim non diliguntur, non intelliguntur, neque amantur, si non gustantur. — — Si non praesumo de dilectione, non discedo ab admiratione. Forsan ipsa admiratione evigilabo ad cognitionem, et si minus excitor ad cognitionem incitabor ad dilectionem. Et erit interim

Wenn wir in Hugo von St. Victor auch keine ausgezeichnete Gelehrſamkeit, keinen glänzenden Geiſt zu bewundern haben, ſo finden wir doch einen geſunden Verſtand und ein religiöſes Gemüth in ihm, welche ihn mehr leiſten ließen, als alle die glänzendern Talente ſeiner Zeit für die Wiſſenſchaften leiſteten. Die Elemente der Bildung, welche in ſeiner Zeit liegen, hatte er ſich mit Fleiß angeeignet; er wußte ſie auch nach der Seite zu verwenden, wohin die Entwicklung der Lehre augenblicklich trieb. Gar nicht ungeſchickt gab er der Platoniſchen Lehre eine Wendung, durch welche ſie mit der chriſtlichen Lehre von dem Leben der Seele und von ihrer Beſtimmung zur unbedingten Seligkeit und Vollkommenheit vereinbar ſchien. Seine Meinung, daß alle Ideen und Formen der Dinge in die Seele ihrer Anlage nach gelegt worden, aber erſt durch die freie Entwicklung und das Verdienſt der Seele zu ihrer Anſchauung kommen ſollten, muß als ein ihm eigenthümlicher Gedanke betrachtet werden, welcher mancherlei dunkle Ahndungen der Platoniker deuten und mit der chriſtlichen Lehre vom göttlichen Ebenbilde in uns vereinigen konnte. Wenn er auch ohne gehörige Vermittelung auftrat, ſo hat dies doch nicht verhindern können, daß er weit um ſich greifende Nachwirkungen gehabt hat. Er berechtigte den Hugo dazu in der Erforſchung der Seele den Mittelpunkt der Wiſſenſchaft zu ſuchen, und eben hierdurch wurde Hugo von der einſeitigen Richtung der Platoniker nur in der Erkenntniß des Weſens das Wahre zu ſuchen abgelenkt; ihm erſchien nun das Leben

---

dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiet illuminatio.

der Seele als der wahre Gegenſtand der Forſchung. Eben hierdurch erhob er ſich auch über den Standpunkt derer unter ſeinen Zeitgenoſſen, welche wie Petrus Lombardus das kirchliche Leben in ſeiner Äußerlichkeit zum Hauptgegenſtande ihrer Unterſuchungen machten; er wies dadurch wenigſtens auf die Quelle hin, aus welcher die Erſcheinungen des kirchlichen Lebens ihre Deutung empfangen mußten. Es iſt nicht minder ein glücklicher Blick in das Weſen des vernünftigen Lebens, wenn er es als ein Fortſchreiten durch verſchiedene Stufen zu ſeiner Vollendung in der Anſchauung Gottes zu begreifen ſucht, und wenn er die Grade dieſes Fortſchreitens ſo beſchreibt, daß wir von der ſinnlichen Verworrenheit unſerer Vorſtellungen durch Unterſcheidung und ſtetes Nachdenken über das Beſondere zur Erkenntniß des Allgemeinen und zur Einheit aller Dinge aufſteigen ſollen, ſo werden wir nicht leugnen können, daß er dadurch wenigſtens einen Hauptpunkt dieſes Entwicklungsganges richtig in das Auge gefaßt hat. Er erinnert an die Einheit der Seele, welche alle dieſe Entwicklungen in mannigfachen Gedanken durchmacht und zuletzt doch wieder die Einheit aller Ideen in ſich findet. Auch hierin verfolgt Hugo einen der gehaltreichen Gedanken, welche ihm ſein ſchlichter Verſtand ohne viele künſtliche Vorbereitung erblicken läßt. Wir dürfen wohl freilich nicht ſagen, daß die Weiſe, wie er die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten oder Kräfte der Seele auf ein und daſſelbe Weſen zurückzuführen ſucht, indem er ſie nur als verſchiedene Stufen derſelben Lebensentwicklung betrachtet, dazu geeignet iſt alle Schwierigkeiten dieſer verwickelten Unterſuchung zu löſen; dagegen würde ſchon ſeine Unſicherheit über das Verhältniß zwiſchen Begehren und Erkennen Einſpruch thun, aber dies darf uns nicht davon abhalten den Werth des Gedankens anzuerkennen und ihm zuzugeſtehn, daß er zur Erklärung vieler Erſcheinungen eine richtige Weiſung giebt. Auch hält dabei Hugo den Gedanken feſt, daß alles Fortſchreiten in einer natürlichen Folge ſich vollziehn und in den höhern die niedern Grade der Entwicklung bewahren muß. Bei ſo vielem Lebenswerthen dürfen wir nun auch die Mängel dieſer Lehre uns nicht verhehlen. Trotz der großen Ausführlichkeit, mit welcher ſie weltliche und geiſtliche Überlieferung und nicht minder die innern Regungen einer frommen Seele vor uns ausbreitet, iſt ſie doch mehr Entwurf als Ausführung, ein Entwurf von Gedanken, welche ſich nur mit Mühe aus der Maſſe der Überlieferungen, aus der grübelnden Selbſtbeobachtung eines frommen Gemüths herausarbeiten, dadurch natürlich behaftet mit vielen Verworrenheiten, welche den Kern der Gedanken verdecken. Das iſt dem Standpunkte der Zeit und den Anfängen einer neuen Richtung gemäß. Aber dieſe Richtung iſt auch einſeitig, nicht allein wie ſie es bei der allgemeinen Einſeitigkeit der Zeit ſein mußte, ſondern auch weil ſie im Geſichtskreiſe der damaligen Wiſſenſchaft nur eine beſondere Aufgabe ſich zum Geſchäft machte. Sie thut es, indem ſie in das Innere der frommen Seele ſich verſenkend weder die allgemeine Aufgabe der Kirche, wie ſie durch das Ganze des ſittlichen Lebens ſich erſtreckt, noch die natürlichen Grundlagen der Seele und ihre Berührungen mit der Außenwelt mit dem gebührenden Fleiße beachtet. Auch hierüber werden wir freilich wohl nachſichtig urtheilen, wenn wir bemerken, daß dieſe Einſeitigkeit auch auf die Nachfolger Hugo's übergegangen iſt, indem dies als ein Zeichen gelten kann, daß es in dem Standpunkte der Zeit lag über ſolche Einſeitigkeiten nicht wegzukommen.

2. Richard von St. Victor.

Eine Fortſetzung derſelben Richtung finden wir zunächſt bei Richard von St. Victor, einem Schotten, welcher in das Kloſter von St. Victor zu Paris eingetreten den Unterricht Hugo's genoſſen hatte. Er bekleidete in ſeinem Kloſter die Würde eines Priors bis an ſeinen Tod im Jahre 1173 [1]).

In ſeinen Sch[illegible]en verfolgt er dieſelben Richtungen, welche ſchon Hugo eingeſchlagen hatte, nur mit einem ſchärfer ſcheidenden Verſtande, welcher gegen die vorherſchend myſtiſche Richtung einen auffallenden Gegenſatz bildet. Daher fällt es auch bei Vergleichung ſeiner Schriften unter einander noch mehr auf, als bei Hugo's Schriften, von wie verſchiedenartigem Charakter ſie ſind. Die eine Reihe derſelben verfolgt das Gewebe der Kirchenlehre, deren Beſtandtheile, philoſophiſche und hiſtoriſche, er ſehr ſtreng unterſcheidet [2]), indem er darauf ausgeht, jene durch die ſtrengſte Verkettung der Beweiſe ſicher zu ſtellen. Eine andere Reihe hat es mit dem frommen beſchaulichen Leben zu thun und ſucht ſeine Geheimniſſe wie durch Bilder anſchaulich, ſo durch unterſcheidendes Nachdenken begreiflich zu machen. In jener Art der Schriften unterſcheidet ſich Richard von Hugo dadurch, daß er nicht das Ganze der Kirchenlehre zu entwickeln ſtrebt, ſondern nur einen Theil, dabei aber nicht im Mindeſten auf den Glauben ſich ſtützen will, ſondern nur auf nothwendige Gründe der Vernunft, davon überzeugt, daß es für alles Ewige auch ewige und nothwendige Gründe geben müſſe. So ſtrebt er die Trinitätslehre zu beweiſen und verfährt hierbei ganz wie Anſelmus, mit welchem er ſich auf dieſelbe Stufe der Unterſuchung ſtellt, indem er von ſeinen Beweiſen eingeſteht, daß ſie nur das Ewige, alſo Gott betreffen, daß dagegen die Erkenntniß des Zeitlichen, der Geſchöpfe, nur durch Erfahrung gewonnen werden könne [1]. Wir haben hier in der That wieder den Gegenſatz, welcher dieſem Jahrhunderte als ein unüberwindlicher erſchien. Dem Ewigen wenden ſich die Schlüſſe Richard's zu, dem Zeitlichen ſeine Erforſchung der frommen Erfahrung. So theilen die beiden Glieder dieſes Gegenſatzes

---

[1]) Vergl. über ihn Engelhardt Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Erlang. 1838. Die Lebensbeſchreibung Richard's vor der Ausgabe ſeiner Werke Rothom. 1650 fol., auf welche ſich Engelhardt und die hist. lit. de la France XIII p. 472 berufen, habe ich nicht zu Geſicht bekommen. Ich bediene mich der Ausgabe Colon. Agr. 1621. 4.

[2]) De trin. I, 3 wird der Gegenſtand dieſer Schrift ausdrücklich auf das Ewige beſchränkt: das Zeitliche, die Sacramente der

---

Erlöſung, müßte in anderer Weiſe behandelt werden. Nur auf jenes bezieht ſich ſeine ſtrenge Beweisart, welche er in dieſer Schrift verſucht. Das Zeitliche dagegen muß durch Erfahrung erkannt werden.

[1] S. oben. lb. I, 1. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus, ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus.

ſich unter ſeine Schriften, welche, indem ſie die deutlichſten Spuren einem und demſelben Geiſte entfloſſen zu ſein an ſich tragen, dennoch die verſchiedenſten Manieren der Bearbeitung zeigen.

Setzen wir unſere Vergleichung Richard's mit Hugo und Anſelm fort, ſo finden wir bei ihm ein bei weitem größeres Streben nach ſtrengem Zuſammenhange der Beweiſe, als bei jenem, eine bei weitem größere Fertigkeit in der dialektiſchen Behandlung der Beweiſe als bei dieſem. Man ſieht, daß die fortgeſetzte dialektiſche Übung, an welcher dieſe Zeiten eine übermäßige Freude zeigten, doch ihre Früchte getragen hatte. Merkwürdig aber iſt es, daß Richard bei dieſer philoſophiſchen Fertigkeit, welche keiner ſeiner Zeitgenoſſen in höherem Grade beſaß, doch keinesweges der Philoſophie ſo geneigt iſt, wie Anſelm oder auch nur Hugo. Die Gründe hiervon ſind bei ihm ſehr deutlich entwickelt. Ihn ſchreckt der Stolz der Gelehrten; ihm gilt die ſittliche Bildung weit mehr als die eitle Wiſſenſchaft [1]). Wenn auch die heidniſche Weisheit in der Erkenntniß der Welt vieles geleiſtet hat, was auch der chriſtlichen Wiſſenſchaft zu Gute kommt [2]), ſo iſt ihr doch Selbſterkenntniß fremd geblieben, ſonſt würde ſie nicht unter die Götzen ihren Nacken gebeugt haben [3]); nur in der Erforſchung vergänglicher Dinge

---

1) Gegen die falſche Scham und den falſchen Stolz der Gelehrten de praep. an. ad cont. 46.

2) Doch müſſen wir es vom Irrigen zu ſondern wiſſen. De cont. II, 10.

3) De praep. an. ad cont. 75.

haben daher die Heiden und die Neuern, welche ihnen folgen, eine vergängliche Weisheit ſich geſchmiedet [1]), die äußern Urſachen der Dinge erkannt, aber nicht die innere Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, welche alles geordnet hat [2]). Die philoſophiſche Kunſt, die Erkenntniß durch die Vernunft, findet er in der Verkettung der Beweiſe; aber die Beweiſe der Wiſſenſchaft, ſelbſt wenn ſie auf den Glauben ſich ſtützen und zur Erkenntniß der Gründe des Glaubens führen, ſind doch keineswegs im Stande auch nur die Anſchauung Gottes uns zu gewähren, welche wir in dieſem Leben zu erreichen vermögen [3]).

Wenn alſo Richard das Geſchäft durch ſeine Vernunftbeweiſe zur Einſicht in die Gründe des Glaubens zu führen auch nicht vernachläſſigte, ſo ſehen wir doch, daß er dasſelbe zwar als etwas Nothwendiges anſah, ihm aber auch nur einen untergeordneten Werth beilegte. Es iſt nur eine Vorſtufe zu der Anſchauung, mit welcher ſeine myſtiſchen Betrachtungen ſich beſchäftigten. Wenn wir die Natur ſeiner Beweiſe dabei in Anſchlag bringen, ſo können wir ihm freilich nicht ſo ſehr Unrecht geben. Sie gehen in ganz ähnlicher Weiſe zu Werke, wie die Beweiſe des Anſelmus, von gewiſſen allgemeinen Grund-

---

1) De contempl. II, 2.

2) Ib. II, 9.

3) De praep. an. ad cont. 74. Nemo ergo sic existimet ad illius divini numinis claritatem argumentando posse penetrare, nemo se credat humana illud ratiocinatione posse comprehendere. — — Aliter siquidem deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem atque aliter cernitur per contemplationem etc.

ſätzen aus mancherlei über das Weſen Gottes und ſeine Verhältniſſe zu den Geſchöpfen erſchließend, darüber unbeſorgt, ob dies damit in Übereinſtimmung ſich bringen laſſe, daß Gott unbegreiflich und über jedes Denken der Vernunft hinaus ſein ſoll. Dies iſt freilich ein Fehler, der im Mittelalter ſehr häufig begangen wurde, und nur das Zeichen von zwei einander entgegenlaufenden Bewegungen, welche auf die Befriedigung verſchiedener Bedürfniſſe ausgehend noch nicht zu dem Bewußtſein gekommen waren, in welcher Weiſe ſie ohne Störung neben einander beſtehen könnten. Allein bei einem Manne wie Richard konnte das eine Bedürfniß, welches die Begreiflichkeit Gottes verlangt, gar nicht ſehr lebendig ſein, da er einen andern Weg zur Erkenntniß Gottes wußte, als durch den Begriff und den Beweis. Daher konnte er in der That nur eine ſehr untergeordnete Beſchäftigung darin ſehen, daß er die Kirchenlehre zu beweiſen unternahm.

Wir wollen uns nicht damit bemühen die Schwächen und Stärken ſeiner Beweiſe im Einzelnen zu unterſuchen; ſondern nur darauf aufmerkſam machen, wie nach den ſo eben angeſtellten Betrachtungen die myſtiſche Richtung der Victoriner bei aller ihrer kirchlichen Geſinnung ſie doch gegen die weſentlichſten Punkte des kirchlichen Lebens erkälten mußte. Wir ſehen, wie gering Richard von den Beweiſen, von der Befeſtigung der Kirchenlehre dachte. Noch geringer mußte er den Glauben anſchlagen, da die Erkenntniß aus dem Glauben doch immer noch eine Stufe höher ſtehen wird als der Glaube. Erſt kommt der Glaube, alsdann die Einſicht in den Glauben durch die Vernunft; aber die Vernunft ſteht tief unter der Anſchauung, in welcher wir uns über uns hinaus gerückt und in einen höhern Himmel entzückt ſehen [1]. Wenn Richard genauer zu zählen anfängt, ſo kommt ihm der Glaube noch viel tiefer zu ſtehen. Der Glaube an Gott und ſeine Verheißungen ſoll unſere Hoffnung zu Gott erwecken, die Hoffnung zur Liebe führen; erſt hierauf läßt Richard die Offenbarung Gottes folgen, weil Gott ſich nur denen offenbare, welche ihn zuvor geliebt haben, auf die Offenbarung Gottes endlich die Anſchauung und auf die Anſchauung die Erkenntniß [2]. Es iſt offenbar, daß er in dieſer Folge der geiſtigen Entwicklungen die Offenbarung, von welcher er das Höchſte erwartet, von der Offenbarung der Kirche unterſcheidet, denn der Glaube an dieſe wird in der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes ſchon vorausgeſetzt; er ſpricht hier von der innern Erleuchtung und offenbart eben dadurch, daß er dieſe höher ſtellt als die Offenbarung der Kirche, wie gering er dieſe achtet.

Etwas ſchwieriger iſt es die Stellung zu ermitteln, welche Richard der Vernunſt zum Zwecke unſeres Lebens anweiſt. Zwar wenn es auf Worte ankäme, ſo würde es nicht ſchwer ſein nachzuweiſen, daß er der Vernunft nur einen ſehr geringen Rang anweiſe. Wir bemerkten ſchon, daß er ſie unter die Anſchauung ſtellte. Das Nachdenken, welches der Vernunft angehört [1]), erſcheint ihm als unnöthig, ſobald die innere Erleuchtung der Offenbarung eingetreten iſt [2]). In der Erkenntniß unterſcheidet er, wie Hugo, das, was unter, was nach und was über der Vernunft iſt [3]), von dem aber, was über der Vernunft iſt, iſt einiges zwar nicht gegen die Vernunft, anderes aber ſcheint allen ihren Grundſätzen zu widerſprechen [4]). Hierzu wird namentlich die Anſchauung Gottes gezählt [5]); aber auch die Lehren der Kirche über die Trinität und über andere Punkte, welche Richard doch durch Beweis begreiflich zu machen ſucht, fallen unter dieſe Claſſe. Es wird uns daher auch nicht irren können, wenn er von dieſen Gegenſtänden zuweilen ſo ſpricht, als wären ſie gegen die Vernunft und ſchienen es nicht allein zu ſein. Denn gewiß hat er hierbei nur die Vernunft in einem beſchränkten Sinn, die von der göttlichen Gnade unerleuchtete Vernunft im Auge, ſo wie er auch ausdrücklich bemerkt, daß wenn von etwas Übervernünftigem geſprochen werde, damit nicht auf die göttliche, ſondern nur auf die beſchränkte Vernunft des Menſchen Bezug genommen werde [6]). Er hält, damit man von dieſer Seite auch der menſchlichen Vernunft nicht zu enge Grenzen ſetze, nicht weniger als Anſelm den Grundſatz feſt, daß alles, was der Glaube vorſchreibe, auch zur vollen Erkenntniß des vernünftigen Weſens gelangen ſolle [1]. Deswegen kann er auch, wie wir eben geſehn haben, die Erkenntniß aus der Anſchauung noch höher ſtellen als die Anſchauung ſelbſt. Aber bei allen dieſen Äußerungen treibt die Zweideutigkeit der Worte ihr Spiel, indem Richard wie Hugo eine niedere und höhere Vernunft unterſcheidet, die letztere aber Intelligenz nennt. Den Ausdruck Vernunft will er nur zur Bezeichnung des mittelbaren Erkennens durch den Schluß [2] angewendet wiſſen, die unmittelbare Erkenntniß durch die Anſchauung dagegen ſchreibt er der Intelligenz zu [3]. Nur von der niedern Vernunft heißt es alsdann, daß ſie ſterbe, wenn die Anſchauung geboren werde, und daß, wenn Gott erſcheine, Sinn, Gedächtniß und Vernunft vergehen [4]. Wenn es alſo nur auf das Wort ankäme, ſo würden wir uns ſchon damit zufrieden geben können, daß die Vernunft zuweilen von Richard heruntergeſetzt wird; die

---

[1] De praep. an. ad cont. 74.

[2] De trin. prol. Ubi non fides, non potest esse spes. Oportet accedentes ad deum credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. — — Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet, de quo nihil boni speret? — — Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio. Cf. de exterm. mali II, 5. Beſonders die spes veniae iſt zu bemerken. De praep. an. ad cont. 10. Über die Verbindung der Liebe mit der Erkenntniß. Ib. 13. Ubi amor, ibi oculus.

---

[1]) De cont. I, 3. Ex ratione meditatio.

[2]) De exterm. mali II, 15. Ubi ergo revelationis gratiam praesentem habemus, meditationis officio non egemus.

[3]) De cont. IV, 2.

[4]) Ib. 3.

[5]) De praep. an. ad cont. 86.

[6]) De cont. IV, 3.

---

[1] De trin. I, 3. Oportet quidem per fidem intrare — — et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur aeterna.

[2] Ratio und ratiocinatio. De praep. an. ad cont. 73.

[3] Ib. 87; de cont. I, 3.

[4] De praep. an. ad cont. 74. Benjamin igitur nascente, Rachel moritur, quia mens ad contemplationem rapta, quantus sit rationis defectus, experitur. Ib. 82. Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semet ipsam rapta in supera elevatur.

Ehre, welche dagegen die Intelligenz empfängt, könnte uns dafür ſchadlos zu halten ſcheinen. Sehen wir dagegen auf das Weſen der Sache, ſo werden die Äußerungen Richard's uns ſehr bedenklich erſcheinen müſſen. Wir haben geſehn, daß Hugo von St. Victor bei aller ſeiner Verehrung für den Auguſtinus ſich nicht abhalten ließ für die höchſte Entwicklung des menſchlichen Geiſtes auch das Verdienſt des Menſchen in Anſpruch zu nehmen und daß er überall die Freiheit des Menſchen mit der göttlichen Gnade in Einklang zu bringen ſuchte. Anders erklärt ſich Richard. Wenn er auch ein Verdienſt des Menſchen anerkennt, ſo ermahnt er uns doch nicht etwa zu glauben, daß wir durch unſere Kräfte oder unſer Verdienſt den höchſten Grad der Anſchauung erreichen könnten [1]. Wer nun auch den hierin verborgenen, ausſchließenden Gegenſatz zwiſchen menſchlicher Kraft und göttlicher Gabe erträglich finden ſollte, dürfte doch vielleicht über die Ausdrücke erſchrecken, in welchen Richard die Anſchauung Gottes erhebt. Sie ſind viel ſchwärmeriſcher, als was Hugo darüber vorbringt. Die Ausdrücke Ekſtaſe, Entrückung (raptus) des Geiſtes, Herausſchreiten aus ſich ſelbſt (excessus) ſind ihm geläufig und er macht dabei beſonders darauf aufmerkſam, daß ſelbſt Thiere durch die Gewalt überſchwänglicher Luſt fortgeriſſen und über das Maß ihres gewöhnlichen Lebens hinausgetrieben würden; etwas Ähnliches bei'm Menſchen auf der höchſten Stufe ſeiner

---

1) De cont. V, 15. Nemo autem tantam cordis exultationem vel sublevationem de suis viribus praesumat, vel suis meritis adscribat. Constat hoc sane non meriti humani, sed muneris esse divini.

Entwicklung anzunehmen findet er kein Bedenken [1]). Da geſchehe ihm durch die Größe bald ſeiner Frömmigkeit, bald ſeiner Bewunderung, bald ſeines Entzückens, daß ſein Geiſt ſich zu faſſen nicht mehr vermöge, ſondern über ſich ſelbſt erhoben in Geiſtesabweſenheit verfalle [2]). Dieſe Beſchreibungen ſtreifen zu nahe an die Lobſprüche an, welche heidniſche Philoſophen dem göttlichen Wahnſinn zu zollen pflegten, als daß wir ſie ohne Mistrauen betrachten könnten. Wir finden ſie auch beim falſchen Dionyſius; von ihm haben ſie ſich auf unvorſichtige Äußerungen des Johannes Scotus fortgepflanzt; aber bei dieſem hatten ſie unſtreitig nicht die ernſte Nachwirkung, welche ihnen der methodiſche Verſtand eines Richard von St. Victor gab.

In der That erblicken wir hier die Keime einer neuen Entwicklung des Supranaturalismus, welcher jetzt wiſſenſchaftlich ſich zu geſtalten ſucht. Ihm erſcheint die Gnade in Erlöſung und Beſeligung nicht mehr als eine Wiederherſtellung und Entwicklung der urſprünglich verliehenen ſittlichen Kräfte des Menſchen, ſondern als eine neue Gabe, welche den Menſchen über ſich ſelbſt hinausführt. Da verſchwindet der Gedanke an die ſtetige Entwicklung des vernünftigen Lebens, welchen Hugo ſo hoch gehalten hatte. Richard denkt keinesweges ſo groß von der urſprünglichen Natur der Seele, wie ſein Lehrer; von der

---

1) Ib. V, 14.

2) Ib. V, 5. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exaltationis fit, ut semet ipsam mens omnino non capiat, sed supra semet ipsam elevata in abalienationem transeat.

Uberzeugung, daß die Seele, das Ebenbild Gottes in ſich tragend, auch der Wahrheit aller Ideen in ſich theilhaftig ſei, finden wir bei ihm nichts. Vielmehr erklärt er ſich ohne alles Bedenken dafür, daß die menſchliche Natur in den höchſten und heiligſten Männern über die menſchliche Natur emporſteige und daß die Seele in der Anſchauung der Engel, wie viel mehr Gottes, die Grenzen ihres angebornen Vermögens zu überſchreiten ſcheine [1]. Da ſoll das Menſchliche dem Geiſte in demſelben Augenblicke verſchwinden, in welchem ihm das Göttliche aufgeht [2].

Es iſt wohl der Mühe werth die Gründe einer ſo ſonderbaren und doch ſo tief einwirkenden Lehre, nach welcher der Menſch ein Vermögen haben ſoll über ſein Vermögen hinausgeführt zu werden, genauer in das Auge zu faſſen. Einer dieſer Gründe liegt der gewöhnlichen Vorſtellung ſehr nahe. Das höchſte Gut, deſſen Erreichbarkeit vorausgeſetzt wird, verlangt einen völligen Frieden der Seele, eine Befreiung von allem Leiden. In der Natur des Menſchen ſcheint aber das Vermögen zu leiden zu liegen, und deswegen wird angenommen, daß der Menſch im Genuſſe des höchſten Gutes über dieſe ſeine Natur hinausgerückt werde [3]. Es iſt dies derſelbe Grund, welcher die Stoiker antrieb die Apathie des Weiſen für möglich zu halten. Ein anderer Grund hat eine wiſſenſchaftlichere Form und ſchließt ſich ſehr genau an die Unterſuchungen an, welche in jener Zeit am lebhafteſten betrieben wurden, an die Unterſuchungen über Allgemeinheit und Beſonderheit der Begriffe. Richard handelt über dieſen Punkt in ſeiner Schrift über die Trinität ziemlich weitläuftig. Den Gegenſatz zwiſchen allgemeinen und individuellen Begriffen oder nach realiſtiſchen Grundſätzen zwiſchen allgemeinen und individuellen Subſtanzen hebt er beſonders hervor. Die allgemeine Subſtanz iſt mehrern Subſtanzen mittheilbar, die individuelle Subſtanz aber kommt nur Einem zu und kann Andern nicht mitgetheilt werden. Dies ſchien deutlich in dem Verhältniſſe der Begriffe zu einander zu liegen; auch konnte der Areopagit darauf aufmerkſam gemacht haben. Hiernach kommt z. B. die Danielheit nur dem Daniel zu und kann keinem andern Menſchen mitgetheilt werden [1]. Nach dieſer Lehre wird nun eine Verſchiedenheit der Subſtanzen geſetzt, durch welche ſie gänzlich von einander geſondert ſind ihrer Natur nach, eine jede in ihrer Eigenthümlichkeit gleichſam verſchloſſen. Es iſt dies die alte Vorſtellungsweiſe der Platoniker; von der Umwandlung, welche ihr Hugo gegeben hatte, weiß Richard nichts. Die Folgerung liegt nahe, daß jedem Dinge nur eine beſchränkte Natur zukomme, daß auch die vernünftigen Dinge ihrer Natur nach nur eine beſchränkte Einſicht haben können.

---

[1] Ib. IV, 22; V, 14. Dum angelicis spectaculis tota immergitur, nativae possibilitatis terminos supergressa videtur.

[2] Ib. IV, 22.

[3] L. l. Veraciter anima pacem tunc invenit, quando supra semet ipsam ducta humanae passibilitatis molestias omnino non sentit. De exterm. mali III, 18.

Die Aufforderung über eine ſolche beſchränkte Anſicht von den vernünftigen Weſen hinauszugehen findet ſich in andern Sätzen Richard's, aber er giebt ihr keine Folge. Auf eine etwas unvorſichtige Weiſe wendet er jene Lehre von den individuellen Subſtanzen auch auf Gott an. Seine Gottheit und was ihr angehört, ſeine Ewigkeit, Unendlichkeit, Allmacht, Allweisheit, muß auch als etwas Nichtmittheilbares angeſehn werden [1]. Dies lehrt Richard ganz wie der Areopagit und Proklos. Aber bei der Unterſuchung über das Göttliche drängt ſich ihm doch die Nothwendigkeit auf ſeiner allgemeinen Lehre eine Beſchränkung zu geben. Denn da Allmacht und Allweisheit jede Art der Macht und der Weisheit in ſich umfaſſen, ſo würde aus einer gänzlichen Unmittheilbarkeit der göttlichen Subſtanz folgen, daß kein anderes Weſen außer Gott Theil an ſeiner Macht oder ſeiner Weisheit haben könnte [2]. Um dies nicht zugeben zu müſſen, nimmt er an, Gott könne ſich ſeinen Geſchöpfen mittheilen, und er glaubt um ſo eher dies annehmen zu können, je ſicherer es iſt, daß wir alles, was Gott beigelegt wird, nicht in demſelben Sinne ihm beilegen, in welchem es den Geſchöpfen beigelegt wird [3]. Hier entſchlüpft er uns in das dunkle Gebiet des Unbegreiflichen. Aber wenn er uns die Verhältniſſe zwiſchen den drei göttlichen Perſonen erklären will, wird er bald wieder das Unbegreifliche durch das Begreifliche zu erläutern ſuchen. Um die Frage zu erledigen, wie die Vielheit des Vaters dem Sohne und dem heiligen Geiſte ſich mittheile, erinnert er uns an das alte Beiſpiel von dem Verhältniſſe eines Lehrers zu ſeinem Schüler. Auch hier iſt alſo eine Mittheilung der Subſtanz möglich [1]). Hätte an dieſen Punkten ſeiner Lehre Richard nicht abnehmen können, daß es nicht über die Natur der vernünftigen Weſen hinausgehe, wenn ihnen in einer Erkenntniß die geiſtige Subſtanz anderer Weſen zuwachſe? Es ſcheint wirklich zuweilen, als wollte er ſie benutzen um die Mittheilungen des heiligen Geiſtes ſich begreiflich zu machen. Wie ein Lehrer ſeinem Schüler theile der heilige Geiſt den Geſchöpfen ſich mit und nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit werde er ihnen in verſchiedener Weiſe eingegoſſen, den unvernünftigen Weſen nach ſeiner Subſtanz, den vernünftigen Weſen nach ſeiner Weisheit, den Guten nach ſeiner Gnade [2]). Man würde gegen dieſe Wendung ſeiner Gedanken weniger einzuwenden haben, wenn ſie dem Bilde, welches vom Lehren hergenommen iſt, getreuer bliebe, alſo die Selbſtthätigkeit der Seele dabei in das gehörige Gleichgewicht gegen die Wirkung der göttlichen Gnade ſetzte und die Mittelglieder für die Erkenntniß, welche doch beim Lehren und Lernen gewiß nicht fehlen dürfen, gehörig beachtete. Allerdings ſcheint Richard auch eine ſelbſtändige Thätigkeit der Seele auf der höchſten Stufe ihrer Entwicklung anzunehmen, wenn er ſie durch die Anſchauung zur Erkenntniß aufſteigen läßt; aber dies iſt eine vereinzelte Äußerung, welche in der großen Maſſe ſeiner Lehren über die Anſchauung faſt ſpurlos verſchwindet.

---

[1] De trin. II, 12.

---

[1] Ib. II, 11—13.
[2] Ib. 11.
[3] Ib. 13.

Der Durchführung jenes Bildes würde es nahe gelegen haben das Lehren Gottes auch in ſeiner allgemeinſten Bedeutung als Erziehung der Menſchheit zu faſſen und daran die Unterſuchung über die kirchlichen Einrichtungen anzuſchließen; aber die Andeutungen, welche hierauf in der Lehre Hugo's gingen, hat Richard vernachläſſigt. Er wendet ſich faſt allein der Unterſuchung über das beſchauliche Leben zu, wie es die fromme Seele für ſich führt. Das kirchliche Leben bleibt ihm dabei nur Vorausſetzung und ſeine Lehre nimmt daher faſt einen ſeparatiſtiſchen Charakter an, wie er uns im Mittelalter öfters in einem mehr oder weniger bewußten Gegenſatze gegen die Übergewalt der kirchlichen Autorität begegnet.

---

[1]) De trin. VI, 23; 25.

[2]) S. de spir. sto. p. 592.

Aus allen dieſen Bemerkungen werden wir abnehmen müſſen, daß Richard, wie ſehr er auch an gewiſſe Lehren ſeines Vorgängers ſich anſchließt, doch in den Zuſammenhang derſelben mit ſeiner allgemeinen Anſicht einen andern Geiſt legt. Die Fortbildung der myſtiſchen Lehren, welche wir bei ihm finden, beſchränkt ſich hauptſächlich darauf, daß er die pſychologiſchen Begriffe Hugo's in Beziehung auf die Anſchauung Gottes genauer beſtimmen will. Dies finden wir ganz übereinſtimmend mit den dialektiſchen Beſtrebungen, durch welche die Beweiſe ſeiner Schrift über die Trinität ſich auszeichnen; aber ſo wie dieſe uns nur wenig Frucht zu bringen ſcheinen, ſo möchten wir auch behaupten, daß ſein Bemühen die Stufen der Anſchauung durch genaue Unterſcheidungen feſter zu beſtimmen von geringer Fruchtbarkeit iſt. So wie Hugo geht Richard von der Vorausſetzung aus, daß die Selbſterkenntniß der Weg zur Erkenntniß Gottes iſt, weil wir den unſichtbaren Gott durch die unſichtbare Seele, durch ſein Ebenbild erkennen müßten [1]. Wenn er hierdurch von der Betrachtung der weltlichen Dinge abruft, ſo ſucht er dies dadurch zu rechtfertigen, daß wir den Spiegel unſerer Seele reinigen müßten, um in ihm Gott zu erblicken; dies geſchehe aber durch Mäßigung und Ordnung unſerer ſinnlichen Affecte, welche hierdurch zu Tugenden würden; deswegen gehe nur durch die verſtändige Mäßigung der Affecte (discretio) der Weg zur Anſchauung [2]. Sehr bedenklich aber klingt es, daß Unterdrückung der Einbildungskraft und des ſinnlichen Begehrens deswegen empfohlen wird [3], als wenn Mäßigung und Unterdrückung dasſelbe wären. Damit ſtimmt es nicht gut überein, daß Richard wie Hugo die Einheit der Seele in allen ihren Verrichtungen behauptet [4], von derſelben Anſicht wie dieſer ausgehend, daß alles, was wir Theile der Seele zu nennen pflegten, nur als verſchiedene Grade in der Entwicklung desſelben Weſens zu betrachten wäre. Seele und Geiſt ſind dieſelbe Subſtanz nur in höherer und niederer Entwicklung ihrer Kraft [5]. Denken, Nachdenken und Anſchauung faſſen dasſelbe nur in verſchiedener Weiſe auf und ſo ſind auch Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz, die Kräfte, deren Thätigkeiten jene ſind, mit demſelben beſchäftigt und nur verſchiedene Grade in der Entwicklung der Seele, der höchſte Grad der Entwicklung, die Anſchauung, umfaßt daher auch alles in ſich, was die niedern Grade[1], und das Auge der Intelligenz, welches das Göttliche ſchaut, iſt daſſelbe Auge, welches uns und unſer Weſen erkennt[2]. Man kann nicht ſagen, daß Richard über dieſen Punkt größeres Licht verbreitet hätte, vielmehr verwiſcht er die Unterſchiede zwiſchen den drei Hauptſtufen der geiſtigen Entwicklung, und der Gedanke Hugo's, daß die Erkenntniß von der ſinnlichen Allgemeinheit der Vorſtellungen zu der Unterſcheidung und dem Feſthalten des Einzelnen fortſchreiten müſſe, um in der verbindenden Anſchauung des Ganzen ihr Ziel zu erreichen, tritt bei ihm nur dunkler auf. In den Unbeſtimmtheiten der Lehre ſeines Meiſters iſt er ihm nicht ſelten treu geblieben. Zwiſchen Affect und Willen unterſcheidet er nicht[3] und über das Verhältniß des Begehrens zum Erkennen und beider zur Einheit unſerer Seele finden wir eben ſo wenig, als bei Hugo, bei ihm eine Auskunſt. Vorherſchend zwar, möchte man ſagen, wäre bei ihm die Meinung, daß der Affect nur eine niedere Stufe, nur eine Vorbereitung in Verhältniß zur Erkenntniß ſei. Er betrachtet das ſittliche Leben als eine Reinigung der Seele, durch welche ſie erſt zur Einſicht über ſich und Gott gelangen ſoll[4]; der Affect dient nur dem praktiſchen, die Vernunft aber dem beſchaulichen Leben[1], und dies erſcheint überall als die höchſte Stufe, zu welcher wir uns durch Mäßigung der Affecte nur vorbereiten[2]; ſo wird auch ein untergeordnetes Verhältniß des Affects zur Erkenntniß angedeutet, wenn jenem die Sinnlichkeit, dieſer die Einbildungskraft dienen ſoll[3], und es ſcheint hierin das Beſtreben zu liegen die Entwicklung der Seele von unten herauf durch mittlere Stufen als ein ſtetiges Aufſchreiten zu begreifen, als ob die Seele von der Sinnlichkeit zum Affect, vom Affect zur Einbildungskraft, von der Einbildungskraft zur Vernunft allmälig ſich erhöbe; denn die Einbildungskraft wird auch als Vermittlerin zwiſchen Sinn und Vernunft[4] und ebenſo der Affect als Vorbereitung zur Vernunft angeſehn[5]. Aber wenn auch eine Neigung zu dieſer Richtung der Lehre bei ihm ſich finden mag, durchgedrungen iſt ſie nicht; ihrer folgerichtigen Entwicklung ſetzt ſich dieſelbe Verwirrung entgegen, welche wir bei Hugo von St. Victor gefunden haben. Denn in der vollendeten Anſchauung Gottes iſt ihm der Affect der Liebe, die Süßigkeit des Genuſſes keinesweges eine untergeordnete Sache.

---

[1] De praep. an. ad cont. 71 sq.

[2] Ib. 7; 66; 71; de exterm. mali III, 17.

[3] De praep. an. ad cont. 27.

[4] De cont. III, 20. *Simplex partibusque carens individua essentia.*

[5] De exterm. mali III, 18.

---

[1] De cont. I, 3.

[2] Ib. III, 9.

[3] Ib. III, 18. Solemus vim illam animae, quae se valet et solet in tot affectus formare, — — voluntatem appellare.

[4] Ib. 9.

Etwas weniger abhängig von ſeinem Vorgänger iſt ſeine Lehre, wenn er in genauern Unterſcheidungen durchzuführen ſucht, wie die verſchiedenen Grade der Anſchauung mit den niedern Thätigkeiten der Seele in Zu-

---

1) De erud. inter. hom. I, 1.

2) Dieſer Gedanke geht durch die ganze Schrift de praep. an. ad cont. hindurch; ſ. beſonders c. 4.

3) Ib. 5.

4) L. l.

5) Ib. 13.

ſammenhange ſtehen und auf ihnen beruhen. Auch hier wird wieder die Selbſterkenntniß als Mittelpunkt aller Einſicht geprieſen. Wer ſich ſelbſt nicht kennt, vermag nichts richtig zu ſchätzen; wer die Würde ſeiner Natur nicht ſchätzt, kann nicht einſehen, wie alle Güter der Welt dagegen für nichts zu achten ſind, vermag auch eben ſo wenig zur Erkenntniß der höhern Weſen ſich zu erheben; denn man muß die niedere Stufe erſtiegen haben, ehe man würdig wird die höhern zu gewinnen [1]. Daher werden auch die Grade der Anſchauung nur von den Thätigkeiten der Seele abgenommen, ohne alle Beziehung auf das Äußere. Die Sinnlichkeit kommt dabei nicht in Betracht, ſondern nur die Einbildungskraft, welche alle Bilder, alle Vorſtellungen des Sinnlichen umfaßt und das ganze Gebiet deſſen beherſcht, was Richard mit Hugo das Denken nennt. An dieſes Gebiet ſchließt ſich alsdann das Nachdenken oder die Vernunft an und erſt hierauf folgt das höchſte Gebiet der Intelligenz, welches der Anſchauung im engern Sinne (contemplatio) angehört [2]. Dies giebt ihm ſeine Haupteintheilung, in welcher mit Hugo's Lehre verglichen nur das neu iſt, daß jene Eintheilung nicht allein für die Entwicklung der Seele überhaupt, ſondern auch für die Entwicklung ihrer Anſchauung Gottes gelten ſoll. Denn auch nachdem wir uns zur Anſchauung Gottes erhoben haben, ſollen die niedern Thätigkeiten unſerer Seele in ihren Erfolgen bleiben. Die Anſchauung erndtet die Früchte der frühern Arbeit ohne Arbeit; der höhere Sinn trägt die Erkenntniß alles deſſen in ſich, was der niedere Sinn erkannte; daher umfaßt die Vernunft die Einbildungskraft, die Intelligenz beide und der Stral der Anſchauung verbreitet ſich über alles [1]. Wir ſchauen alſo Gott in der Einbildungskraft, in der Vernunft und in der Intelligenz. Um dies im Sinn Richard's aufzufaſſen, muß man darauf achten, daß er das Eigenthümliche der Anſchauung in der Bewunderung findet [2], welche theils auf die Werke Gottes, wie ſie in der Einbildungskraft ſich darſtellen, theils auf ihre Urſachen, welche die Vernunft erforſcht, theils auf die Geheimniſſe Gottes, welche, in der Welt nicht offenbart, über die Vernunft hinausgehn, ſich beziehen kann. An dieſe Haupteintheilung ſchließt ſich nun aber noch eine Unterabtheilung an, indem jede der drei Hauptarten wieder in zwei Unterarten zerlegt wird. Die Anſchauung in der Einbildungskraft iſt theils nach der Einbildungskraft allein, theils in der Einbildungskraft nach der Vernunft, die Anſchauung in der Vernunft iſt theils nach der Einbildungskraft, theils nach der Vernunft, die Anſchauung in der Intelligenz endlich iſt theils nicht gegen die Vernunft, theils ſcheint ſie gegen die Vernunft zu ſein [1]. Wir würden dieſer Eintheilung zu viel Ehre anthun, wenn wir behaupteten, daß ſie einen Eintheilungsgrund ſtreng logiſch durchführte; daß ſie aber auch nicht ohne alles Princip iſt, ſieht man ihr ohne Mühe an. Der Grundſatz, welcher in ihr durchgeführt werden ſoll, ſpricht ſich beſonders deutlich in dem zweiten und dritten Gliede aus, indem jenes die Vorbereitung der Einbildungskraft zur Vernunft, dieſes das Wiederaufnehmen der von der Einbildungskraft gelieferten Erkenntniß im Lichte der Vernunft bezeichnet. Es ſoll hierdurch die Verkettung der verſchiedenen Grade unſerer geiſtigen Erkenntniß offenbar ausgedrückt werden. Weniger deutlich iſt dies im vierten Gliede dargeſtellt, in welchem man vielmehr eine Anſchauung in der Vernunft nach der Intelligenz erwarten möchte. Indem der Ausdruck für dieſes vierte Glied nach dem erſten Gliede gemodelt iſt, könnte man erwarten, daß hier die Reihe geſchloſſen und kein weiterer Zuſammenhang mit einem höhern Gliede geſucht werden ſollte. Dieſe Erwartung wird getäuſcht, indem wir nun in das Gebiet des Übervernünftigen eingeführt werden, welches auch wieder in Zuſammenhang mit der Vernunft gebracht wird, indem der fünfte Grad wenigſtens nicht gegen die Vernunft ſein ſoll. Wir können daher auch in jener Bezeichnung des vierten Gliedes nur einen unvollkommenen Ausdruck des zum Grunde liegenden Gedankens finden; daß er auf die Intelligenz nicht hinweiſt, kann nur dadurch entſchul-

---

[1] De cont. III, 3; 6. Nihil recte aestimat, qui se ipsum ignorat. — — Si nondum idoneus es intrare ad te ipsum, quomodo ad illa rimanda idoneus eris, quae sunt intra vel supra temet ipsum.

[2] Über die Lehre von der Contemplation vergl. Liebner's Programme: Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina. Part. I—II. Gott. 1837, 1839, Sie handeln nur über die 4 erſten Grade.

---

[1] De cont. I, 3. Contemplatio permanet sine labore cum fructu. — — Omnia, quae subjacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subjacere sensui superiori. — — Contemplationis radius — — omnia lustrat.

[2] L. l. In contemplatione admiratio.

---

1) Ib. I, 6.

digt werden, daß bei der Anſchauung jeder Art ſchon die Thätigkeit der Intelligenz vorausgeſetzt wird [1]. Wie der fünfte Grad der Contemplation an den vierten ſich anſchließt, erhellt daraus, daß in ihm das überſchwengliche Weſen Gottes erkannt werden ſoll, welches unſere Vernunft zwar nicht faſſen, aber doch anerkennen kann. Nur die Unterſcheidung des ſechſten von dem fünften Grade will auf keine Weiſe jenem Grundſatze, den wir im Allgemeinen in der Eintheilung herſchend finden, ſich anbequemen. Sie iſt aber auch in logiſcher Rückſicht die allerſchwächſte. Denn was kann es austragen für die richtige Schätzung unſerer Entwicklungen, ob etwas gegen die Vernunft zu ſein ſcheine, oder nicht zu ſein ſcheine? Über die wahre Schätzung der Dinge übt der Schein keine Gewalt. Nur darin ſcheint ein wiſſenſchaftlicher Grund für die Abſonderung des ſechſten von den fünften Grade zu liegen, daß der ſechſte als ein reines Werk der Intelligenz angeſehn werden ſoll, wärend der fünfte noch einer Hülfe der Vernunft theilhaftig iſt [2]. Jedoch erinnert

---

1) L. l. In hac primum contemplatione humanus animus pura intelligentia utitur et semoto omni imaginationis officio ipsa intelligentia nostra in hoc primum negotio se ipsam per semet ipsam intelligere videtur. Nam licet illis prioribus contemplationum generibus videatur non deesse, nusquam tamen inest pene nisi mediante ratione seu etiam imaginatione.

2) Am beſten drückt de cont. I, 8 das Verhältniß der verſchiedenen Entwicklungsſtufen der Seele zu den Graden der Anſchauung aus. Hier heißt es: In primo imaginatio tenet locum infimum et solitarium. In secundo ratio descendit ad imum. In tertio imaginatio ascendit ad summum. In quarto intelligentia descendit ad imum. In quinto ratio ascendit ad summum. In sexto intelligentia tenet locum solitarium et summum.

uns dieſe Art zu unterſcheiden nur gar zu ſehr an Richard's Bemühn die Offenbarung ganz von der Natur loszulöſen, und eben dadurch muß in uns der Zweifel ſich regen, ob das Princip der Eintheilung, das Aufſteigen der Seele nach Graden, deren niedere nothwendig in den höhern enthalten ſind, mit einer ſolchen Offenbarung, welche über die urſprüngliche Natur des Menſchen ganz hinausgeht, ſich vertragen konnte.

Die drei Hauptſtufen der Anſchauung beruhen auch auf einer Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche ſie ſich zurückbeziehen. Die erſte in der Einbildungskraft beſchäftigt ſich mit dem Sinnlichen oder Körperlichen, die zweite in der Vernunft mit den geiſtigen Geſchöpfen, die dritte in der Intelligenz mit Gott — wenigſtens vorherſchend; denn Richard muß ſich eingeſtehn, daß auch für die höchſte Erkenntniß, welche wir auf dieſer Erde erreichen können, noch manches Dunkel über Welt und Seele übrig bleibt, welches uns immer wieder zu dieſen Gegenſtänden zurückzieht und erſt durch einen höhern Grad der Anſchauung überwunden werden kann. Er hat hierbei beſonders die Seele im Sinn, deren Denken und Begehren wir wohl zu erkennen vermöchten, deren Subſtanz uns aber auch in ihrer Selbſterkenntniß verborgen bleibe [1]). Auch hierin giebt ſich die einſeitige Richtung Richard's zu erkennen; in ſeiner Neigung zur pſychologiſchen Forſchung beachtet er nicht, daß in der Erforſchung der ſinnlichen Erſcheinungen wohl eben ſo große Dunkelheit über die letzten Gründe ſein möchte, als in der Erforſchung des geiſtigen Weſens. Daß er aber für ſeine Unterabtheilungen keine ſolche ſcharf ausgeprägte Abtheilung der Gegenſtände aufzuzeigen weiß, wie für die Haupteintheilung, ſcheint wieder darauf hinzudeuten, daß es ihm mit ſeinen feinern Unterſuchungen nur darum zu thun war, die Übergänge aus der einen Entwicklung der Seele in die andere zu bezeichnen.

---

[1]) Ib. I, 7. Die geſchaffenen Geiſter fallen unter den Begriff des intelligibile, der ungeſchaffene Geiſt unter den Begriff des intellectibile, doch jene nur maxime, weil auch in den geſchaffenen Geiſtern vieles unbegreiflich iſt und daher zu dem intellectibile gehört. Dies erhält ſeine Erklärung aus de cont. III, 14 in dem angegebnen Sinn. Ebenſo nur in einer andern Ausdrucksweiſe ib. III, 9.

Wir glauben nicht nöthig zu haben weiter in die Unterſuchung über die verſchiedenen Grade der Anſchauung und in die noch weiter fortgeſetzte Eintheilung derſelben einzugehn, da ſie noch weniger wiſſenſchaftlichen Gehalt haben, als die angeführten. Die Richtung des Geiſtes, aus welcher dieſe Unterſuchungen hervorgehn, wird aus dem Frühern hinlänglich ſich ergeben haben. Sie iſt um ein Bedeutendes myſtiſcher als die Richtung des Hugo von St. Victor. Nicht allein deswegen, weil ſie von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſich loslöſend in der natürlichen Fähigkeit der Seele die Anlage zur beſchaulichen Erhebung nicht findet, ſondern das Übervernünftige mit Vorliebe geltend zu machen ſucht; nicht allein weil ſie dem Menſchen Verachtung des Weltlichen, ja ſeiner ſelbſt empfielt [1]) und die Pflege einer unbewußten Begeiſterung des ſtaunenden Gefüls dem wiſſenſchaftlichen Nachdenken vorzieht; ſondern hauptſächlich deswe-

---

1) De exterm. mali I, 5; 6; de cont. II, 1.

gen, weil ſie in ihrem Streben nach dem höchſten Ziele der Erkenntniß das als eine unmittelbare Anſchauung zu faſſen ſucht, was doch nur als ein vermittelter Vorgang in ihrer eigenen Lehre ſich darſtellt. Dies iſt ein Widerſpruch, welcher die ganze Lehre in ein myſtiſches Dunkel hüllt, allerdings auch bei Hugo nicht zu verkennen, aber bei Richard um ſo ſtärker heraustretend, je ausdrücklicher ſeine ganze Bemühung darauf ausgeht die Stufen der Bewegung zu bezeichnen, durch welche wir zum höchſten Grade der Anſchauung gelangen ſollen. Von dem Begriffe der Anſchauung aus wird natürlich gefordert, daß in ihr Ruhe in der unmittelbaren Gegenwart der Wahrheit ſei; in dem höchſten Grade der Anſchauung, wo alles Sinnliche, jedes Bild der Einbildungskraft ja jedes Fortſchreiten des vernünftigen Denkens überwunden iſt, wird dies am deutlichſten; da ſoll alle Veränderung, aller Wechſel aufhören[1]. Aber wie können nun Entwicklungen unſerer Seele, in welchen noch der Wechſel der Einbildungskraft oder die Überlegung des Nachdenkens eine Rolle ſpielt, welche überhaupt auch nur auf einen ſtufenartigen Fortſchritt deuten, auf die Würde der Anſchauung Anſpruch machen? Selbſt von den höchſten Graden der Anſchauung aber muß Richard noch eingeſtehn, daß in ihnen ein Wachſen der Erkenntniß ſtattfinden könne und ein Übergehn von der einen Betrachtung zur andern, nur keine höhere Stufe ſollen wir erreichen können, weil es keinen höhern Gegenſtand der Anſchauung geben könne, als Gott [1]. Wie ſollte es auch anders ſein in dieſem zeitlichen Leben? Wir erheben uns zwar im beſchaulichen Leben über die Welt und die zeitlichen Dinge, werden aber da mit den Vögeln verglichen, welche in der Höhe ſchwebend doch bald rechts, bald links fliegen, bald höher, bald niedriger ſteigen [2]. Auch erſcheint die Beſchauung uns bald mit, bald ohne Bewußtſein, bald mit, bald ohne Herausſchreiten der Seele aus ſich ſelbſt [3], nur wie eine Gabe des Glücks oder wie ein Beſitzthum der Tugend [4]. Wie ſollte nicht Richard ſich genöthigt ſehen, zu bekennen, daß alle dieſe Grade der Anſchauung doch nur Vermittlungen ſind, durch welche wir zum höchſten, zum ewigen Leben aufſteigen ſollen [5]? Das Allerheiligſte der Beſchauung iſt in dieſem Leben doch nicht zu erreichen. Wir wollen nicht verkennen, daß in dieſem Streben nach der Anſchauung des Göttlichen etwas Wahres liegt, das natürliche Streben des Menſchen nach Ruhe, nach Frieden der Seele, von welchem wir ſchon unter den Mühen des Lebens einen Vorgeſchmack ſuchen können. Dieſe Männer der Anſchauung ſind von der Überzeugung durchdrungen, daß auch in der Mitte unſeres Aufſteigens zum Ziele das uns gewiſſermaßen gegenwärtig ſei, was wir in vollem Maße erſt zu erwarten haben. Wer möchte es leugnen, daß auch unter den Vermittlungen unſeres Denkens ein unmittelbares Ergreifen der Wahrheit ſeine Rolle ſpielt? Man möge dies Anſchauung nennen; man möge die verſchiedenen Grade, in welchen es auftritt, auch als Grade der Anſchauung betrachten; aber nicht ungeſtraft wird man dabei vergeſſen, daß auch die unmittelbare Thätigkeit des Erkennens von ihren nothwendigen Vermittlungen begleitet iſt und nur durch dieſe unterſtützt uns gelingen kann; denn nicht deswegen heißt ſie unmittelbar, weil ſie der Mittel nicht bedürfte, ſondern nur weil ſie durch die Mittel nicht hervorgebracht, nicht beherſcht, ſondern nur als eine freie Thätigkeit des Geiſtes angeregt wird und ihre Mittel zu beherſchen weiß. Aber eben dies vergißt Richard und eben deswegen mag es ihm auch begegnen, daß er die freie Thätigkeit des Geiſtes, ſein Bewußtſein von ſich ſelbſt in der Anſchauung der Wahrheit nicht genug zu würdigen weiß. Dadurch wird er mit ſeinen eigenen Beſtrebungen in der Erkenntniß der Seele in einen ſeltſamen Widerſpruch verſetzt. Wenn dieſe darauf ausgingen das Leben der Seele in einem aufſteigenden Zuſammenhange aller ihrer Thätigkeiten darzuſtellen und ſo die Einheit ihres Weſens zur Anſchauung zu bringen, ſo ſtrebt dem entgegen, daß von der unmittelbaren Anſchauung Gottes alle die niedern Mittel des vergänglichen, thieriſchen Lebens abgeſtreift werden ſollen. Nur dadurch glaubt er die Ruhe und den Frieden der Seele gewinnen zu können, daß alle irdiſche Sorgen abgeſchnitten werden und ſterben, wärend der Geiſt allein in der Anſchauung Gottes lebt. Da ſollen nicht Leib und Seele, ſondern Seele und Geiſt getheilt werden, jene ſoll nur in der Tiefe zurückbleiben, dieſer in der Höhe ſeine Ruhe finden [1]).

---

[1] De cont. IV, 4. Quid ibi faciat imaginatio, ubi nulla est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio? Ubi pars non est minor suo toto etc.

---

[1] Ib. IV, 5.

[2] Ib. I, 5.

[3] Ib. IV, 22.

[4] Ib. IV, 23. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero jam velut ex virtute possident.

[5] Ib. IV, 5.

3. Iſaak von Stella und Alcher.

Man hat dieſe Richtung der Pſychologie zur Erforſchung des beſchaulichen Lebens, weil ſie am ausgezeichnetſten von den Mönchen des Kloſters von St. Victor vertreten wurde, als eine Weiſe der Philoſophie betrachtet, welche der Schule dieſes Kloſters eigenthümlich geweſen wäre. Wir werden nicht geneigt ſein hierin einzuſtimmen, wenn wir anerkennen müſſen, daß ſie aus einem allgemeinen, im Standpunkte der Zeit begründeten Bedürfniſſe hervorging. Auch finden wir außer dem Kloſter von St. Victor zu derſelben Zeit ähnliche Beſtrebungen, welche bei aller ihrer Verwandtſchaft mit den Unterſuchungen der Victoriner doch die ſicherſten Spuren an ſich tragen, daß ſie aus dieſen nicht hervorgegangen ſind.

Unter ihnen ziehen beſonders die Lehren eines Engländers Namens Iſaak unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Von ſeinem Leben weiß man nur wenig; in der letzten Zeit deſſelben, vom Jahre 1147 bis gegen 1169 war er in Frankreich Abt eines Ciſtercienſer Kloſters Stella in dem Sprengel von Poitiers, von welchem er den Beinamen Stellenſis führt. Er muß aber ſchon bejahrt geweſen ſein, als er nach Frankreich kam und dieſe Stellung einnahm[1]. Wir beſitzen von ihm eine Zahl meiſtens erbaulicher Schriften, von welchen uns aber nur ein Brief über die Seele anzieht[2]. Er iſt an einen Freund, welcher mit Phyſik ſich beſchäftigte und um Belehrung über die Seele gebeten hatte, wahrſcheinlich einen Mönch von Clairvaux Namens Alcher unter bedrängenden Umſtänden geſchrieben, in kurzen abgeriſſenen Sätzen, welche aber überall nach ſyſtematiſcher Ordnung ſtreben, voll Geiſt und lebendiger Bewegung, an die allgemeinen philoſophiſchen Unterſuchungen der Zeit, namentlich an das Platoniſche Syſtem und die Frage nach der Realität der Begriffe näher ſich anſchließend, als dies bei den Lehren der vorher betrachteten Victoriner der Fall war.

---

[1]) De exterm. mali III, 18. Oportet ergo, antequam introire liceat in illud intimae quietis secretum, — — ut fiat illa valde gravis et vere mirabilis non dissolutio animae et corporis, sed alia hac multo mirabilior — — divisio videlicet animae et spiritus, — — ubi id, quod essentialiter unum est atque individuum, in se ipsum scinditur. — — Non enim in hoc gemino vocabulo gemina substantia intelligitur. — — In hac itaque divisione anima et quod animale est, in imo remanet, spiritus autem et quod spirituale est, ad summa evolat.

Ausgehend von der bekannten Eintheilung der Dinge in Körper, Seelen und Gott, ſtellt Iſaak einen Satz an die Spitze ſeiner Unterſuchungen, welcher als Grundſatz der theoſophiſchen Myſtik angeſehn werden kann, obwohl er nicht ſo unbeſchränkt, wie Iſaak ihn geltend macht, von andern Myſtikern anerkannt wurde. Von jenen drei Dingen iſt Gott das am klarſten zu erkennende, der Körper das dunkelſte, die Seele ſteht auch in Beziehung auf ihre Erkennbarkeit zwiſchen beiden mitten inne. Denn der Körper verdunkelt unſern Geiſt; was wir daher durch ihn ſehen, können wir nur dunkel und ungewiß ſehen;

---

[1] Hist. lit. de la France XII p. 678 sqq.

[2] Er findet ſich mit den übrigen gedruckten Schriften des Iſaak in Tessier bibl. patr. Cisterc. vol. VI.

je höher wir uns aber erheben, um ſo lichter wird unſer Geiſt, um ſo klarer und ſicherer erblicken wir die Wahrheit. Alle Wahrheit des Weſens iſt in Gott; daher müſſen wir ſie in Gott erblicken; in der Seele iſt nur ihr Abbild, im Körper kaum eine Spur derſelben. Wenn der Körper durch den dunkeln Sinn erkannt wird, die Seele durch den hellern Verſtand, ſo iſt dagegen Gott nur durch die Intelligenz zu erkennen, deren Erkenntniß vollkommener iſt, als jede andere Art der Einſicht [1]).

An dieſe Betrachtung der Dinge ſchließt es ſich an, daß die Einfachheit Gottes und der Seele im Gegenſatz gegen die Zuſammengeſetztheit des Körpers in das Licht geſetzt wird. Denn je einfacher ein Ding iſt, um ſo leichter iſt es zu erkennen. Gott aber iſt ſo einfach, daß alles, was wir von ihm ausſagen können, nur ſein Weſen bezeichnet; was er hat, iſt ſein eigen [2]). Dem Körper dagegen iſt nichts eigen; alles iſt ihm verliehen; was er hat, iſt er keinesweges. Auch in dieſer Beziehung ſteht die Seele in der Mitte zwiſchen Körper und zwiſchen Gott, ſo daß einiges von dem, was ihr zugeſchrieben wird, ihr wahrhaft angehört, anderes nicht. Deswegen iſt ſie einfach, aber auch nicht wahrhaft einfach [3]). Dies ſchließt ſich an eine Lehre an, welche wir ſchon beim Claudianus Mamertus gefunden haben, daß die Seele zwar Qualität, aber keine Quantität habe. Eben deswegen iſt ſie nicht ſchlechthin einfach, weil in ihr Qua-

---

1) De anima p. 78 a.

2) L. l.; ib. p. 82 a. In dem, was die Intelligenz erkennt, iſt kein Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat.

3) Ib. p. 78 a.

lität und Subſtanz verſchieden ſind. Sie iſt aber auch einfach, weil ſie keine Quantität hat, indem ſie nicht wie der Körper getheilt werden kann, weswegen ihr auch nur mit Unrecht Theile zugeſchrieben werden würden. Dieſe Einfachheit der Seele, ihre Einheit in allen ihren Kräften behauptet Iſaak noch viel lebhafter als die Victoriner. Alles, was von Theilen der Seele geſprochen wird, iſt nur in uneigentlichem Sinne zu nehmen; hätte die Seele wirklich Theile, quantitative Theile, ſo würden dieſe Theile Seelen ſein und die Seele würde aus mehrern Seelen beſtehn müſſen, ſo wie die Theile eines Körpers Körper ſind und der Körper aus mehrern Körpern zuſammengeſetzt iſt; denn jeder Theil iſt von derſelben Natur mit ſeinem Ganzen [1]. Damit ſoll jedoch nicht geleugnet werden, daß man von verſchiedenen Kräften der Seele reden könne, gleichſam wie von ihren Theilen. Wie beides mit einander zu vereinigen, ſucht Iſaak zunächſt durch Vergleichung der Seele mit der Trinität zu erläutern; doch bleibt er hierbei nicht ſtehen, ſondern ſucht auch zu zeigen, daß es in der Natur der Seele liege in verſchiedenen Thätigkeiten ſich zu erweiſen und daß hieraus auch die verſchiedenen Bezeichnungsweiſen hervorgehn, durch welche wir verſchiedene Kräfte der Seele unbeſchadet ihrer Einheit unterſcheiden. Der Seele nemlich wohnt einiges von Natur bei, ihre natürliche Kraft, ihr angebornes Vermögen, ihre Eigenſchaften; etwas anderes dagegen ſind ihre Accidenzen oder Tugenden, welche ſie erſt dadurch gewinnt, daß ſie die Gaben Gottes in ſich aufnimmt, ſich aneignet durch ihre freie Entwicklung und ſie dadurch als bleibenden Beſitz in ſich bewahrt [1]). Es iſt merkwürdig, und hierin beſonders unterſcheidet ſich Iſaak von den meiſten Platonikern ſeiner Zeit, daß die Accidenzen der Seele von ihm höher geachtet werden, als die natürlichen Eigenſchaften ihrer Subſtanz. Er denkt ſich nemlich unter jenen Accidenzen die Gnadengaben Gottes, welche durch die Entwicklung der Seele in ihrem vernünftigen Leben gewonnen werden ſollen, welche dem Menſchen ſeine Tugend und ſeine wahre Gemeinſchaft mit Gott, mit der Quelle und dem Endzwecke aller Dinge und jedes wahren Weſens gewähren [2]). Es ver-

---

[1] L. l. Habere tamen (sc. animam) quantitatem, si unquam dicitur, sive partes, ratione potius similitudinis, quam veritate compositionis intelligendum est. — — Omnis enim pars ejusdem naturae invenitur cum suo toto. . Omnis quippe pars corporis corpus est. Unde et omnem partem animae, si quantitativas habet partes, animam esse etiam necessario convincitur.

---

1) Ib. p. 78 b. Habet igitur anima naturalia et ipsa omnia est et ob hoc simplex est, habet accidentia et ipsa non est, propter quod omnino simplex non est. — — Suae igitur vires est et suae virtutes non est. — — Vires etenim susceptivae sunt donorum, quae habitu virtutes fiunt. Ib. p. 80 a. Habeat (sc. anima) in se per exercitium virtutes, quarum per naturam habet facultates.

2) Ib. p. 82 b. Habet (sc. natura incorporea) accidentia, quae abstracta et in sui natura considerata altius evolant et intelligentia ipsa, qua deus videtur, indigent. Virtutes enim naturales in suo summo et fonte naturali, essentia, consideratae omnes imum et summum sunt et omnium principium et naturarum natura et essentia essentiarum. Man könnte hierin wohl einen Einfluß der Lehre Bernhard's von Chartres über die Accidenzen vermuthen. S. oben S. 392.

treten daher dieſe Accidenzen der Seele dem Iſaak das wahre innere Leben derſelben, in welchem ſie erſt ihr wahres Weſen gewinnt; ſie verhalten ſich zu den natürlichen Kräften der Seele wie die Ariſtoteliſche Energie zu der Platoniſchen Idee. Deswegen beſteht ihm auch die Vielheit der Seele nur darin, daß ſie durch verſchiedene Erweiſungen ihrer Thätigkeit eine und dieſelbe Kraft übt und zur Entwicklung bringt. Weil ſie dabei durch verſchiedene Stufen hindurchgeht, erhalten ihre Thätigkeiten und erhält auch dieſelbe Kraft der Seele, die Vernunft, verſchiedene Namen. Der erkennende Sinn wird z. B. nach den verſchiedenen Momenten der Zeit, durch welche er hindurchgehend erkennt, in Beziehung auf die Gegenwart Vernunft, in Beziehung auf die Vergangenheit Gedächtniß, in Beziehung auf die Zukunft Scharfblick genannt und in ähnlicher Weiſe erhält dieſelbe Kraft und dasſelbe Weſen der Seele nach den verſchiedenen Übungen, welchen ſie ſich unterzieht, verſchiedene Namen 1).

In den einzelnen Ausführungen dieſer Lehre haben wir dieſelbe Unbeſtimmtheit über das Verhältniß des Willens, welcher auch dem Iſaak Affect heißt 2), zum Er-

---

1) Ib. p. 79 b. Sensus enim rationabilitate exsurgens propter tempus praesens, praeteritum et futurum variatur aut varie nominatur, ratio, memoria, ingenium. — — Ingenium ergo exquirit incognita, ratio judicat inventa, memoria recondit judicata et offert adhuc dijudicanda. — — Dicitur ergo (sc. anima) sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia; haec tamen omnia in anima non aliud sunt, quam anima. Aliae et aliae proprietates propter varia exercitia, sed una essentia rationalis et una anima.

2) Gewöhnlich zählt Iſaak die Kräfte der Seele wie Platon,

kennen zu bemerken, welche wir bei den Victorinern fanden; nur deutet er auch wohl an, daß alle Affecte Bewegungen der Seele ſind [1]). Solche Bewegungen muß er als etwas Nothwendiges in der Seele annehmen, weil er ſie nur im Übergange aus ihrem natürlichen Vermögen zu der Wirklichkeit ihrer Tugend erblickt. Auch die Eintheilung der verſchiedenen Thätigkeiten, in welchen die Seele erkennt, iſt bei ihm faſt in derſelben Weiſe zuſammengeſtellt, wie bei den Victorinern, nur daß er nicht wie dieſe den Verſtand über die Intelligenz, das Intellectibele über das Intelligible ſetzt, ſondern umgekehrt den Verſtand auf die Erkenntniß des Geiſtigen, welches in der Zeit ſich entwickelt, die Intelligenz auf die Erkenntniß Gottes bezieht [2]). Dies iſt eine Abweichung, welche, beſonders weil ſie ohne alle Spur von Polemik auftritt, bezeugt, daß die Lehre Iſaak's nicht aus der Lehre der Victoriner gefloſſen iſt. Doch gehört ſie nur dem Sprachgebrauche an. Wichtiger iſt es, daß Iſaak mehr als die Victoriner bemüht iſt ſeine Eintheilung in die engſte Verbindung mit dem Begriffe der Seele und ihrer Stellung zu den Gegenſtänden der Erkenntniß zu bringen. Die vernünftige Seele in der Mitte zwiſchen Körper und Gott ſtehend beſitzt eben deswegen die Fähigkeit beide zu erkennen [3]). In dem Niedern ſoll ſie ſich üben, um zum

---

nennt aber die irascibilitas und concupiscibilitas beide Affecte. Ib. p. 79 a.

[1]) Ib. 79 b. De concupiscibilitate et irascibilitate omnis oritur animi motus.

[2]) Ib. p. 80 a.

[3]) Ib. p. 79 a.

Höhern zu gelangen. Dieſer Gedanke wird ſehr ſorgfältig von ihm ausgebildet, indem er ſtrenger als die Victoriner an die Erkenntniß des Weltlichen und der natürlichen Dinge ſeine Lehre von der Seele anknüpft. Nicht allein die Entwicklungen der Seele denkt er ſich in einer aufſteigenden Stufenfolge, ſondern auch die ganze Welt, welche einige für ein großes belebtes Weſen halten, iſt ihm nach einer ſolchen geordnet und hängt wie eine goldene Kette in ihrem oberſten Ringe mit Gott zuſammen. So hat es die Weisheit Gottes gewollt. Das All der Geſchöpfe hat er gleichſam zu ſeinem Körper gemacht, in welchem er ſich ſchauen läßt von allen, welche für ihn Augen haben[1]. Schon die Elemente zeigen eine ſolche Stufenfolge, aufſteigend von der Erde bis zum Feuer, welches wie ein Verbindungsglied des Körperlichen mit dem Geiſtigen gedacht wird; denn in ihm beruht die höchſte Stufe der körperlichen Thätigkeit, welche in der thieriſchen Sinnlichkeit erreicht wird; an dieſe ſchließt ſich alsdann die Einbildungskraft an, welche wie etwas Geiſtiges, aber auch als eine feurige Kraft gedacht wird[2]. Nur eine harmoniſche Verbindung zwiſchen beiden wird verlangt, um eine Aufgabe zu löſen, mit welcher Iſaak ſich viel beſchäftigt, nemlich zu zeigen, wie Seele und Körper mit einander verbunden ſind; die Vereinigung der Sinnlichkeit, welche faſt Geiſt iſt, und der Einbildungskraft, welche faſt Körper iſt, giebt die Vermittlung zwiſchen beiden ab. Es verknüpft ſich hier Ähnliches mit Ähnlichem. So wie die Seele durch ihre Ähnlichkeit mit Gott fähig iſt dieſen in ſich aufzunehmen, ſo iſt die Sinnlichkeit des Fleiſches durch ihre Ähnlichkeit mit dem Geiſtigen fähig eine perſönliche Verbindung mit dem Geiſte einzugehn. Der Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt ſoll dabei zwar in aller Strenge feſtgehalten werden; wenn es aber heißt, daß die entgegengeſetzten Dinge durch ihre äußerſten Grenzen ſich leicht vereinigten [1]), ſo kann man ſich des Verdachtes nicht entſchlagen, daß doch eine Neigung vorhanden ſei ſpecifiſche Unterſchiede in Gradunterſchiede aufzulöſen.

---

[1] Ib. p. 81 a; 82 b.

[2] Ib. p. 81 a. Convenientissima autem media sunt animae et carnis — — sensualitas carnis, quae maxime ignis, et phantasticum spiritus, quod igneus vigor dicitur.

Doch möge man nicht glauben, daß Iſaak, wie einige ſeiner Äußerungen den Schein geben könnten, zu einer materialiſtiſchen Vorſtellungsweiſe vom Geiſtigen ſich neigte. Vielmehr zum Realismus ſich bekennend ſucht er nicht das Geiſtige aus dem Körperlichen, ſondern das Körperliche aus dem Geiſtigen zu erklären. Er unterſcheidet die Natur oder die Form des Körpers, d. h. ſein Weſen, vom Körperlichen; jene Natur iſt nicht körperlich, obgleich mit dem Körperlichen auf das innigſte verbunden, ſo daß ſie ohne das Körperliche nicht beſtehn kann. Aber nicht die Form des Körpers geht aus dem Körperlichen hervor, ſondern der Körper aus ſeiner Form, ſo wie die zweiten Subſtanzen, d. h. die Arten und Gat-

---

1) Ib. p. 80 b. Itaque quod vere spiritus est et non corpus, et caro, quae vere corpus est et non spiritus, facile et convenienter uniuntur in suis extremitatibus, i. e. in phantastico animae, quod fere corpus est, et sensualitate carnis, quae fere spiritus est.

tungen, zwar nur in den erſten Subſtanzen, d. h. den Individuen ſind, aber doch die Individuen durch ihre Gattungen und Arten hervorgebracht werden [1]). So findet Iſaak das verbindende Mittelglied zwiſchen Körper und Geiſt, wenn wir auf ſeine metaphyſiſchen Grundſätze zurückgehn, in den allgemeinen Formen, in welchen das Körperliche ſeinem Weſen nach gegründet iſt. Dieſe ſtehen zwiſchen Geiſt und Körper in der Mitte, weil ſie nicht körperlich ſind, aber doch des Körpers bedürfen und ſowohl in Raum als Zeit ihr Daſein haben, wärend die geſchaffenen Geiſter zwar auch in der Zeit, aber nicht im Raume ſind. Auf die Erkenntniß dieſer allgemeinen Formen bezieht Iſaak, wie Gilbert, mit deſſen Lehre über die allgemeinen Begriffe er im Weſentlichen übereinſtimmt, hauptſächlich die Mathematik [2]).

Dieſer Stufenleiter der Dinge entſpricht nun die Stufenleiter des geiſtigen Lebens in ſeinen verſchiedenen Erkenntnißweiſen. Der Sinn, freilich kaum dem Geiſtigen angehörig, in das Mannigfaltige ſich verbreitend, in viele Sinne ſich ſpaltend, damit durch ſie eben ſo viele Ele-

---

1) Ib. p. 81 b. Nempe natura ipsa corporis, secundum quam omne corpus est, utique nullum corpus est. Nusquam tamen subsistit extra corpus nec invenitur natura corporis, nisi in corpore, quae tamen invenitur corpus non esse nec corporis similitudo. — — Non enim inveniuntur secundae substantiae subsistere, nisi in primis. — — Secundae enim substantiae sunt in primis, sed primae a secundis.

2) L. l. Daher wird die ratio als Erkenntniß der Dimenſionen der Körper erklärt, aber doch auch außerdem ähnliche Erkenntniſſe ihr zugeſchrieben. Ib. p. 80 a. Nach p. 82 b erkennt die ratio außer den Dimenſionen auch die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge, welches ſich auf die Begriffsbildung bezieht.

mente erkannt werden können, dennoch innerlich nur ein Sinn, iſt dazu beſtimmt die Erkenntniß des Körperlichen uns zu gewähren [1]). Die Einbildungskraft wird als der Grad der Erkenntniß bezeichnet, welcher die Formen abweſender Körper uns darſtellt, doch keineswegs jene Formen, welche Gründe des körperlichen Daſeins ſind, ſondern andere materielle Formen, welche nur als Bilder und Ähnlichkeiten des Körperlichen angeſehn werden ſollen. Obwohl dieſen nicht die Wahrheit beiwohnen ſoll, welche der ſinnlichen Wahrnehmung zugeſchrieben werden muß, läßt der idealiſtiſche Zug, welcher in dieſer Lehre iſt, doch nicht daran zweifeln, daß die Einbildungskraft eine höhere Erkenntniß gewähren ſoll, als die Sinne; denn ſie wird betrachtet als ein Aufſtreben zum Unkörperlichen, ohne daß doch auf dieſer Stufe der Geiſt wirklich zum Unkörperlichen gelangte [2]). Zu dieſem führt erſt die dritte Stufe der Erkenntniß, die Vernunft, indem ſie die unkörperlichen Formen des Körperlichen zum Gegenſtande ihres Nachdenkens macht, die allgemeinen Begriffe, welche zwar nie außer dem Beſondern ſind, von welchen aber dennoch das Beſondere ſein Weſen hat. Offenbar bezieht ſich dieſer Grad der Erkenntniß vornehmlich auf die logiſchen Unterſuchungen, welche das Verhältniß der höhern und niedern Begriffe im Auge haben; es iſt aber merkwürdig, daß Iſaak doch die Mathematik als die Wiſſenſchaft bezeichnet, welche durch die Vernunft betrie-

---

1) Ib. p. 80 a.

2) Ib. p. 80 b. Extremi spiritus corporei conatus, sed non ad incorporeum perventus.

ben werde, wärend Sinn und Einbildungskraft es mit der Phyſik zu thun hätten, aber ohne Hülfe der Mathematik die Gründe der Natur nicht zu faſſen vermöchten 1). Unſtreitig liegt dieſer Äußerung nur eine dunkle Ahndung über das Verhältniß dieſer Wiſſenſchaften zu einander zum Grunde. Erſt die vierte Stufe der Erkenntniß, der Verſtand (intellectus), erhebt uns zum Verſtändniß nicht allein des Unkörperlichen, ſondern auch des Geiſtigen, welches nicht allein nicht körperlich iſt, ſondern auch keines Körpers zu ſeinem Daſein bedarf, deswegen in keinem Raum iſt, aber doch ohne Zeit nicht ſein kann, weil eine veränderliche Natur ihm zukommt 2). Die Gegenſtände der Verſtandeserkenntniß ſind daher der menſchliche Geiſt und die Engel, die Selbſterkenntniß des Menſchen aber wird beſonders als Zweck derſelben angeſehn 3). Über dieſe Stufe der Erkenntniß hinaus führt zuletzt die Intelligenz, welche Gott erkennt und dadurch über Raum und Zeit ſich erhebt. Eine Verbindung dieſer Stufe mit der vorhergehenden deutet es an, daß dadurch unſer Auge für unſere Ähnlichkeit mit Gott, für das Ebenbild Gottes in uns geöffnet werde 4). Hier finden wir uns nun auf dem Gebiete der Theologie, der höchſten aller Wiſſenſchaften. Der Stufe des Verſtandes dagegen, bemerkt Iſaak, entſpreche keine beſondere Wiſſenſchaft, weil ihr Gegenſtand, die geiſtige, aber zeitliche Natur in der

---

1) Ib. p. 81 b sqq.

2) Ib. p. 80 a; 82 a.

3) Ib. p. 82 a. Doch wird p. 82 b' auch die Vernunft auf den Menſchen, der Verſtand auf die Engel bezogen.

4) Ib. p. 82 a sq.

Mitte zwiſchen dem Göttlichen und dem Körperlichen ſtehe und deswegen an beiden theilnehmend theils der Phyſik, theils der Theologie ſich zuwende [1]. So trägt die Seele, welche alle dieſe Stufen der Erkenntniß durchlaufen kann, die Ähnlichkeit aller Dinge in ſich, welches nur daraus erklärt werden kann, daß ſie nach der Ähnlichkeit der alles umfaſſenden Weisheit gebildet iſt [2].

Dieſe pſychologiſche Lehre hängt nun mit allen ihren einzelnen Beſtimmungen von dem höchſten Ziele des Erkennens ab, von dem Erkennen Gottes durch die Intelligenz und in der Beſchreibung desſelben nimmt Iſaak dieſelbe myſtiſche Richtung, welche wir bei den Victorinern gefunden haben. Es iſt da von Theophanien die Rede, welche von oben herabſteigend das Auge unſerer Vernunft erleuchten müßten, daß wir das Göttliche ſchauen könnten [3]. Es wird dieſe Lehre auch mit der Trinitätslehre in Verbindung gebracht, auf eine ſehr verſtändige Weiſe, welche den urſprünglichen Sinn dieſer Glaubensformel durchſchimmern läßt, obgleich ſie ihn nur kurz andeutet. An Gott hat alles Theil, ſofern es iſt, weil er das höchſte Sein iſt und das Sein allgemeines Princip aller Dinge iſt. Dieſer Gedanke bezeichnet dem Iſaak den Begriff Gottes des Vaters. Die beſtimmte Weiſe des Theilnehmens, nach welcher ein jedes Ding ein beſonderes Weſen von Natur iſt, empfängt aber ein jedes

---

1) Ib. p. 82 b.

2) L. l. Habet igitur anima, unde investiget et cognoscat. Ad totalis enim sapientiae similitudinem facta omnium in se similitudinem gerit etc.

3) Ib. p. 83 b.

Geſchöpf nur durch den Sohn Gottes, indem der Vater alles nur durch den Sohn verleiht. Endlich aber muß von der natürlichen Verleihung der Gaben der Gebrauch unterſchieden werden, welchen die vernünftigen Weſen von ihren Gaben machen und durch welchen ſie erſt wahrhaft der Tugend und der Erkenntniß Gottes theilhaftig werden. Dieſer Gebrauch gelingt ihnen nur durch die Erleuchtung des heiligen Geiſtes. Denn ſo wie das körperliche Auge des äußern Lichtes bedarf um zu ſehen, obwohl es an ſich die Fähigkeit zu ſehen hat, ſo bedarf auch die vernünftige Seele, obgleich ſie die Fähigkeit hat Gott zu erkennen, doch der innern Erleuchtung durch den heiligen Geiſt um die Weisheit und die Liebe Gottes wirklich in ſich aufzunehmen [1]). Dieſe Forderung einer Hülfe für die Entwicklung unſerer natürlichen Fähigkeiten liegt in der ganzen Anlage dieſer Pſychologie, weil ſie für eine jede Art des Erkennens einen Gegenſtand vorausſetzt, welcher der Erkenntniß ſich darbieten muß, und ſie wird daher auch nicht allein für die Verwirklichung unſerer Intelligenz, ſondern für alle Entwicklung unſerer Anlagen gemacht. Bei der theologiſchen Richtung dieſer Lehre iſt es natürlich, daß alle ſolche Hülfen auch für den Sinn, die Einbildungskraft und die Vernunft als eine

---

1) Ib. p. 83 a. Nempe sicut oculus carnis, cum ex natura habeat facultatem videndi et auris audiendi, nunquam consequitur per se visionem oculus vel auditum auris, nisi beneficio exterioris lucis et soni, sic et spiritus rationalis ex dono creationis habilis ad cognoscendum verum ac diligendum bonum, nisi radio lucis interioris perfusus et calore succensus, nunquam consequitur sapientiae seu caritatis affectum.

Gabe der göttlichen Gnade angeſehn werden. Es ergiebt ſich nun aber auch hieraus, daß die Gaben des heiligen Geiſtes es ſind, wodurch wir mit Gott zuſammenhängen, und daß wir dem Sinne der Trinitätslehre gemäß von dem heiligen Geiſte zum Sohne und vom Sohne zum Vater emporſteigen [1]. Eine Mitwirkung der Vernunft wird hierbei keinesweges ausgeſchloſſen, vielmehr wenn auch die Theologie über die Vernunft hinausgehen ſoll, wird ihr doch ein vernünftiges Erwägen zugeſchrieben, und wenn auch die Vernunft nicht zu ihr gelangen ſoll, ſo wird doch die Ausbildung der Vernunft als eine Vorbereitung für die Theologie angeſehn [2]. Wir ſehen, daß in dieſer Lehre Iſaak's alles weniger wunderbar und weniger übernatürlich oder übervernünftig zugeht, als bei den Victorinern; denn den Unterſchied zwiſchen Intelligenz und Vernunft werden wir nicht zu hoch anſchlagen dürfen. So legt auch Iſaak auf die Folgen der Sünde für die Störung unſeres Geiſtes zwar ein großes Gewicht, aber doch nicht ein ſo ausſchließliches, als Hugo von St. Victor. Nur kurz andeutend erwähnt er, daß unſer ganzes Vermögen zu erkennen geſtört und geſchwächt ſei, ſo daß unſer Verſtand und unſere Intelligenz faſt nichts, unſere Vernunft kaum etwas, ja auch unſer Sinn und unſere Einbildungskraft nur dunkler zu erblicken ver-

---

1) Ib. p. 83 b. Sicut ad nos a patre per filium et spiritum sanctum vel in spiritu sancto divina descendunt, — — ita per spiritum sanctum ad filium et per filium ad patrem humana ascendunt.

2) Ib. p. 82 a.

möchten[1]). Man muß nicht überſehen, daß hiernach die Folgen der Sünde nicht allein auf die höhern Grade der Erkenntniß, ſondern ſelbſt auf die ſinnlichen Thätigkeiten der Seele ſich erſtrecken; auch in dieſem Punkte ſcheint Iſaak die Einheit der Seele bedacht zu haben. Von größerer Wichtigkeit aber iſt, daß die Nothwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung nicht allein aus dieſen Folgen der Sünde, ſondern daraus abgeleitet wird, daß unſere natürlichen Fähigkeiten nur unter göttlicher Beihülfe zu ihrer Vollkommenheit ſich entwickeln können.

Die Richtung der pſychologiſchen Lehren, welche wir bei Iſaak von Stella finden, iſt uns hauptſächlich deswegen merkwürdig, weil ſie die myſtiſche Lehre von der Anſchauung Gottes in Verbindung mit den Lehren von unſerm phyſiſchen Leben und von der Zuſammenſetzung der ganzen Welt zu bringen ſtrebt. Sie kann als ein Beweis dafür gelten, daß die pſychologiſche Unterſuchung von der Phyſik ſelbſt in einer Zeit, in welcher dieſe ſehr vernachläſſigt wurde, ſich nicht völlig losmachen konnte. Wir ſehen auf eine ſehr deutliche Weiſe an den Äußerungen Iſaak's, wie er von der Pſychologie zur Unterſuchung des Körperlichen getrieben wurde. Weit entfernt von der mönchiſchen Scheu das Geiſtige in Berührung mit dem körperlichen Leben kommen zu laſſen, behauptet er vielmehr, daß die Seele nach dem Körper ſich ſehne und die Gemeinſchaft mit ihm, deſſen ſie zur Thätigkeit und zur Erquickung bedürfe, zu bewahren ſtrebe. Er wünſcht deswegen von dem Freunde, an welchen er ſchreibt, Belehrung über die Zuſammenſetzung des Leibes, um dieſen Zuſammenhang des Natürlichen mit dem Sittlichen weiter verfolgen zu können [1]). Hierin ſteht auch Iſaak in ſeiner Zeit nicht vereinzelt, vielmehr eben der Freund, an welchen ſein Brief gerichtet zu ſein ſcheint, der Mönch Alcher, giebt uns den Beweis ab, daß die pſychologiſchen Unterſuchungen jetzt auch dahin trieben eine genauere Unterſuchung über die Natur in den Kreis der philoſophiſchen und theologiſchen Studien aufzunehmen. Es iſt wohl der Mühe werth hierauf noch einen Blick zu werfen.

---

[1] Ib. p. 82 b. Oculus sensus et imaginationis turbatus est, ut obscurius videat, rationis, ut vix videat, intellectus et intelligentiae, ut fere nihil videat.

Alcher war Ciſtercienſer Mönch, wie Iſaak, und lebte zu Clairvaux unter dem heiligen Bernhard und deſſen Nachfolgern. Er beſchäftigte ſich mit der Phyſik oder mit der Medicin. Wir beſitzen von ihm eine Schrift über die Seele [2]), freilich kein ausgezeichnetes Denkmal ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit; denn ſie beſteht faſt nur aus einer Sammlung verſchiedener Stellen, welche er aus ältern und neuern Kirchenſchriftſtellern zuſammengetragen und nicht auf das Beſte geordnet und verbunden hat. Seiner Richtung nach ſchließt er ſich dem Hugo von St. Victor und dem Iſaak von Stella an, von welchen er

---

1) Ib. p. 80 b.

2) Sie iſt dem Auguſtinus (de spiritu et anima), dem Hugo von St. Victor (das 2. Buch de anima) und dem Iſaak Stellenſis zugeſchrieben worden. Andere Schriften werden ihm mit geringerer Sicherheit beigelegt. Vergl. hist. lit. de la France XII p. 683 sqq.; Liebner Hugo von St. Victor S. 493 ff.

ihre Eintheilungen und große Stücke ſeines Werkes entnimmt. Merkwürdig iſt uns an ihm allein, daß er in den Unterſuchungen über die Seele eine größere Sorgfalt auf die Frage über den Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe verwendet, ſo daß einzelnen Thätigkeiten der Seele ihre Wirkſamkeit in einzelnen Gliedern des Leibes nachgewieſen werden ſoll. Natürlich ſpielt hierbei das Gehirn die wichtigſte Rolle. Es werden die drei Kammern des Gehirns unterſchieden; in der vordern ſoll der Sinn oder die Einbildungskraft, in der hintern die bewegende Kraft oder auch das Gedächtniß, in der mittlern die Vernunft wohnen [1]. Die Beſtimmungen hierüber ſind ſchwankend, weil Alcher aus verſchiedenen Schriftſtellern ſeine Lehre ſchöpft. Den Werth von Ergebniſſen einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung können ſie nicht in Anſpruch nehmen. Es iſt darin ein Vorſpiel der Unterſuchungen zu ſehen, welche bald in der folgenden Periode unſerer Geſchichte durch die Arabiſche Philoſophie in lebhaftern Betrieb kommen ſollten. Man könnte vermuthen, Alcher als Mediciner würde ſchon einige Kenntniß von den Arabiſchen Lehrweiſen gehabt haben; aber wir finden keine Beſtätigung einer ſolchen Vermuthung, vielmehr ſind ſeine Behauptungen über die Lebenskraft und das Gehirn aus Stellen des Auguſtinus geſchöpft [2].

---

1) In den Werken des Auguſtinus de spiritu et anima 22.

2) Man vergl. d. a. St. mit August. de gen. ad lit. VII, 18; XII, 16.

Achtes Kapitel.

Ausgänge des zweiten Zeitalters der mittelalterlichen Philoſophie.

Wir denken in dieſem Abſchnitte einige Erſcheinungen zuſammenzuſtellen, welche ſämtlich dem Ende des 12. oder dem Anfange des 13. Jahrh. angehören und obwohl von ſehr verſchiedener Art die Zuſtände dieſes Zeitpunktes bezeichnen. Daß ſie in bunter Reihe auftreten, iſt der Erfolg der mannigfaltigen Bewegungen, welche die vorhergehende Zeit durchgemacht hatte. Unter den verſchiedenen Richtungen in der Entwicklung der Wiſſenſchaft, welche wir betrachtet haben, hatte keine durchdringen und zu entſchiedener Herſchaft ſich erheben können, weder die Lehre der Platoniker, noch die dogmatiſche Behandlung der Kirchenlehre, wie ſie Peter der Lombarde vertrat, noch auch der pſychologiſche Myſticismus der Victoriner. Die Männer, welche dieſe Richtungen am kräftigſten vertreten hatten, waren auch ſämmtlich noch vor dem vierten Viertel des 12. Jahrh. vom Schauplatze abgetreten. Von dieſer Zeit an bis nahe an die Mitte des 13. Jahrh. ſuchen wir vergeblich nach einem Manne, welcher einem von ihnen an Bedeutung und Einfluß gleich gekommen wäre. Wenn auch das wiſſenſchaftliche Beſtreben in dieſer Zeit nicht nachließ, ſo fehlte ihm doch ein leitender Mittelpunkt, ein zuſammenhaltender Gedanke bis zu dem Zeitpunkte, wo die Ariſtoteliſch-Arabiſche Philoſophie neue Anſichten eröffnete. Die Erſcheinungen, welche wir hier zuſammenfaſſen, um dieſen Zwiſchenraum zu bezeichnen, würden an ſich in der Geſchichte der Philoſophie keinen Anſpruch auf eine ausführliche Beachtung haben, wenn ſie nicht in ihrer Verſchiedenartigkeit dazu geeignet wären den Zuſtand des Schwankens erkennen zu laſſen, zu welchem bei aller ihrer Regſamkeit die Forſchungen des 12. Jahrh. geführt hatten.

1. Alain von Lille.

Es wird vielleicht auffallen, daß wir unter dieſen Erſcheinungen auch den Alanus aufzählen, einen Mann, welcher durch die Verehrung ſeiner Zeit den Beinamen des Großen erhielt, welcher durch die Schärfe ſeiner Dialektik ein Schrecken der Ketzer war und auch in unſern Zeiten noch durch die Feinheit und die beſonnene Vorſicht ſeiner Unterſcheidungen einer beſondern Achtung für werth gehalten worden iſt [1]. Seinen Beinamen hat er von Lille in Flandern (Ryſſel, ab Insulis), ſeinem Geburtsorte. Sein Leben iſt von Fabeln entſtellt und ſehr dunkel, weil er mit Andern ſeines Namens verwechſelt worden iſt. Ob er zu Paris lehrte, iſt ungewiß, ebenſo ob er Biſchof von Auxerre war. Er ſoll 1202 in hohem Alter geſtorben ſein. Seine Werke zeigen, daß er durch einen großen Umfang ſeiner Kenntniſſe und ſelbſt als Dichter ſich auszeichnete. Sein noch erhaltenes allegoriſches Gedicht Anticlaudianus, in welchem er das Ideal eines tugendhaften Mannes ſchildert, gehört zu den berühmteſten Werken der Lateiniſchen Dichtkunſt im Mittelalter. Von ſeinen gedruckten Werken ziehen beſonders zwei unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, ſeine Maximen 1) und ſeine Kunſt des katholiſchen Glaubens 2). Die letzte Schrift muß als ſein Hauptwerk angeſehn werden, indem ſie die wichtigſten Lehren der Kirche nach einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Weiſe und die Form mathematiſcher Beweisführung nachahmend zu begründen ſtrebt. Sie iſt dem Pabſte Clemens III. gewidmet und ihre Vollendung fällt daher früheſtens in das Jahr 1187.

---

[1] S. Schleiermacher Geſch. der Phil. S. 108 ff.

Wenn wir dieſen Werken des Alanus ihre Stelle unter den wiſſenſchaftlichen Erzeugniſſen ihres Jahrhunderts ermitteln ſollten, ſo würden wir ſie zunächſt mit dem Werke Richard's von St. Victor über die Dreieinigkeit und mit den Sentenzen Peter's des Lombarden zu vergleichen haben. Mit jenem hat die Verfahrungsweiſe des Alanus die meiſte Ähnlichkeit, indem er alle Lehren der Kirche ſo viel als möglich aus ſichern Grundſätzen der Wiſſenſchaft zu erweiſen ſucht. Dies iſt ſein Zweck, indem er die Ketzer und Nicht-Chriſten widerlegen und zum Glauben führen will, weil man ſolchen Gegnern

---

1) Gedruckt in Mingarelii anecdotorum fasciculus (Rom. 1756) unter dem Titel regulae de sacra theologia. Aus dem Prolog ſcheint ſich der Titel maximae oder maximae theologicae zu ergeben, welcher auch ſonſt gebraucht wird. Der Zweifel Schleiermacher's a. a. O., ob ſich nichts Fremdes darunter gemiſcht habe, ſcheint mir unbegründet; ſie tragen überall das Gepräge des Alanus an ſich und ſcheinen eine Vorarbeit für das ſogleich zu nennende Werk zu ſein, welche jedoch auch ihre ſehr ausgeprägten Eigenthümlichkeiten hat.

2) Der Titel ars catholicae fidei iſt nach der Dedication der einzig richtige. Das Werk iſt gedruckt in Pezii thesaurus anecdotorum nov. tom. I ps. II p. 476 sqq. Andere Schriften enthält die Sammlung ſeiner Werke von de Visch. Antv. 1654.

durch Autoritäten nicht beikommen könne [1]. Wenn man in dieſem Unternehmen irgend einen dem Richard von St. Victor zur Seite ſetzen könnte, ſo wäre es Alanus. Dieſer übertrifft jenen wohl noch an Scharfſinn und gewiß an geiſtreichen, ſcharf zugeſpitzten Sätzen, welche für den dialektiſchen Gebrauch von großer Wirkung ſein mußten und mehr als alles andere beweiſen, welche Fertigkeit und Feinheit des Denkens aus den dialektiſchen Ubungen dieſer Zeit hervorgegangen war. Man braucht nur einen Blick auf ſeine Maximen zu werfen, um die Gewandtheit dieſes Mannes im dialektiſchen Spiel zu bemerken [2]. Sie beruht beſonders darauf, daß ſeine Sätze oft ganz nahe an das Pantheiſtiſche anſtreifen oder in myſtiſcher Weiſe alle bejahende Ausſagen von Gott aufheben [3], aber an dieſe Grenze angekommen geſchickt umwenden und auf die Nothwendigkeit ſich ſtützen, daß wir die einfache Einheit Gottes auf die Dinge dieſer Welt

---

1) De arte prol. p. 475.

2) Einige Sätze mögen als Beiſpiele dienen. Reg. 5. Sola monas (i. e. deus) est Alpha et Omega sine Alpha et Omega. Reg. 7. Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Reg. 8. Deus est, cui quidlibet, quod est, est esse omne, quod est. Reg. 9. Quicquid est in deo, deus est. Reg. 11. Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet. Reg. 12. Nullum simplex subjectum esse potest. Die letzten Sätze beſonders weiſen auf den Gilbertus Porretanus hin oder auf ihre gemeinſchaftliche Quelle, den Pſeudo-Boethius, der von Alanus fleißig benutzt wird.

3) Reg. 15. Ejus, quod est esse, nullum est esse. Reg. 16. Sola forma informis est, quia formae non est forma. Reg. 18. Omnes affirmationes de deo dictae incompactae, negationes vero verae. Hierbei beruft er ſich auf den Dionyſius Areopagita. Selbſt das est wird von Gott doch nur uneigentlich ausgeſagt. Reg. 39.

beziehen und wenigſtens in uneigentlicher Weiſe in dieſer Beziehung von Gott etwas ausſagen um ſein Verhältniß zum Sein der Geſchöpfe auszudrücken, obwohl auch von der andern Seite den Geſchöpfen kein wahres Sein zugeſtanden wird [1]. Wie hoch man aber auch eine ſolche Gewandtheit anſchlagen mag, ſo dürfte doch nicht leicht jemand geneigt ſein, darin die wahre Kunſt des Philoſophen zu erblicken. Obwohl wir auf das Werk Richard's über die Trinität kein großes Gewicht haben legen können, ſo übertrifft es doch bei weitem die Schriften des Alanus an Genauigkeit und Sorgfalt in der Verkettung der Schlüſſe, und wenn man auch das Beſtreben des Alanus nach ſchulgerechter Beweisführung nicht verkennen kann, ſo ſcheint ihn doch eben ſeine geiſtreiche Manier verhindert zu haben, dasſelbe mit ausdauerndem Fleiße durchzuführen.

Hierin finden wir ihn auch dem Petrus Lombardus ſehr unähnlich. Er hat mit ihm gemein, daß er in ſeiner Kunſt des katholiſchen Glaubens die ganze Glaubenslehre zu umfaſſen ſtrebt; aber es ſind nur die Hauptpunkte derſelben, welche er durch ſeine Beweiſe befeſtigen will; auf das Einzelne der kirchlichen Streitigkeiten geht er wenig ein. Daß er hierdurch ſeine Lehre vereinfacht, wird man loben können. Auch zeigt er ſich in vielen ſeiner Sätze frei von einer zu großen Ängſtlichkeit nur die gebräuchlichen Formeln der Kirche zuzulaſſen; andere ſeiner Sätze erinnern wohl ſogar an die Freiheit der Rede, welche Abälard ſich erlaubte, ſo wie er in ſeiner dialektiſchen Beweglichkeit mit dieſem überhaupt eine gewiſſe Ähnlichkeit hat. Denn obgleich er die Regel aufſtellt, daß die Rede des Theologen katholiſch, allgemein und dem Gebrauche gemäß ſein ſolle 1), bemerkt man doch ohne Schwierigkeit, daß er nur deswegen in dieſelbe ſich fügen kann, weil er alle theologiſche Rede nur für ſymboliſch hält. Darum iſt er auch nicht weniger eifrig, als Petrus Lombardus, den Sprachgebrauch zu erklären und durch Deutung der verſchiedenen kirchlichen Lehrweiſen die ſcheinbaren Widerſprüche und Schwierigkeiten zu beſeitigen 2). Zu dieſem Zwecke bietet er reichhaltigere Hülfe als alle ſeine Zeitgenoſſen, jedoch weniger in der Anwendung, als in der Aufſtellung von Regeln für die Auslegung. Noch eine Ähnlichkeit, welche er mit dem Lombarden hat, dürfen wir nicht überſehn; ſie beſteht in der ethiſchen Richtung ſeiner Lehre, in welcher wir ſeine ganze Weltanſicht gegründet finden. Aus der Liebe Gottes leitet er die Nothwendigkeit der Schöpfung vernünftiger Weſen ab 3), aus ſeiner Gerechtigkeit die Nothwendigkeit ihrer Freiheit 4) und aus der Mannigfaltigkeit der Geſchäfte, welche in dieſer großen Welt zu verrichten waren, folgt ihm die

---

[1] Reg. 2. Solus deus vere existit, id est simpliciter et immobiliter ens, cetera autem vere non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt. Reg. 19. Omne simplex alio est et alio dicitur esse. Reg. 20. Omne simplex proprie est et inproprie dicitur esse. Reg. 22. Omni theologica praedicatione ostenditur deus esse quid vel ad quid, wobei die 10 Kategorien als anwendbar auf Gott angeſehn, aber auf die beiden angegebenen Kategorien zurückgeführt werden.

---

1) Reg. 34.

2) Cf. reg. 20 sqq.; de arte I prop. 19; 20.

3) De arte II prop. 4.

4) Ib. II prop. 8.

Nothwendigkeit einer Menge von Geiſtern, welche jenen Geſchäften vorſtehn ſollten [1]. Aus dieſer Denkweiſe fließt ihm auch die Nothwendigkeit des Menſchen, weil auch der niedrigſten Materie, der Erde, etwas beiwohnen mußte, in welchem die Herlichkeit Gottes ſich bezeugen konnte [2]. Es geht daraus ferner hervor, daß er, nachdem gezeigt worden, wie Gott Anfang und Ende der Dinge iſt, alles Geſchaffene eintheilt in ſolche Weſen, welche gut ſind in Beziehung nur auf den Anfang, und ſolche, welche auch gut ſind in Beziehung auf das Ende; denn dies erklärt er dahin, daß alle Dinge, welche nur ein natürliches Daſein haben, wie Platon lehre, auch von Natur zum Untergange ſich neigten, und daher nur ihrem Anfange nach etwas Gutes hätten, wärend die vernünftigen Geſchöpfe nicht allein in natürlicher Weiſe nach Gott ſtrebten, ſondern auch durch ihr ſittliches Leben, durch Vernunft und Liebe, das Gute als das Ende aller Dinge und als den Lohn ihres Lebens zu gewinnen ſuchten [3]. Bei dieſer Ähnlichkeit des Alanus mit dem Lombarden zeigt ſich aber doch eine weſentliche Verſchiedenheit. Trotz ſeiner ſtarren Anhänglichkeit an die Ordnungen der Kirche, welche er beſonders in der Bekämpfung der Waldenſer bewies [4], wendet er ſich in ſeinen allgemeinen Unter-

---

1) Ib. II prop. 7.

2) Ib. II prop. 13.

3) Reg. 6. Et sic omne creatum aut est bonum ab Alpha, id est naturaliter particeps est bonitatis et hoc habet a suo auctore, aut ex Alpha et Omega, ut rationalis creatura, quae ad beatitudinem, quae finis est omnium rerum, tendit. Cf. reg. 88.

4) Vergl. de fide cath. c. Waldenses, beſonders das 2. Buch.

ſuchungen doch viel weniger, als der Lombarde auf die Erforſchung der kirchlichen Heilsmittel [1]), und ſeine Sätze geben zu erkennen, daß er die Werke zwar nicht ſchlechthin als etwas Gleichgültiges betrachtet, vielmehr zur Vollendung des Guten auch das Vollbringen verlangt [2]), aber doch das eigentliche Verdienſt des Menſchen nur in ſeinem Willen ſucht [3]). Überhaupt aber, wie ſehr auch die Anlage des Ganzen nach dem Ethiſchen hinſtrebt, über den Inhalt des ſittlichen Lebens finden wir bei ihm nur ſehr dürftige Auskunft. Dies hängt mit der allgemeinen Bemerkung zuſammen, auf welche wir hier zurückkommen müſſen, daß die Werke des Alanus überhaupt viel weniger im Einzelnen ausgeführt ſind, als die Sentenzen des Lombarden. Beſonders bemerkt man dies gegen ihr Ende. Sie beginnen mit einer ſorgfältigen Zurüſtung, welche eine ausführliche Unterſuchung erwarten läßt, aber der Überbau entſpricht nicht der Grundlage, zuletzt fertigen ſie alles ſehr kurz ab.

Dieſe Vergleichung des Alanus mit Richard und dem Lombarden fällt in der Haupſache nicht ſehr günſtig für den Erſtern aus. Sie greift aber auch weniger in den Inhalt als in die Form ſeiner Werke ein. Sehen wir dagegen auf den weſentlichen Gehalt ſeiner Gedanken, ſo ſchließen ſich dieſe viel weniger an jene Vorgänger an, als an den Gilbertus Porretanus, auf welchen uns ſchon die häufigen Berufungen auf den Pſeudo-Boethius und

---

1) Das 4. Buch de arte, welches von den Sacramenten handelt, iſt ſehr kurz.

2) Reg. 74; 79.

3) Ib. 72. Penes voluntatem est omne meritum.

auch auf den Platon hinweiſen. Auch in ſeinen einzelnen Sätzen und Ausdrücken hat er mit dem Gilbertus viel gemein, beſonders darin, daß er für die Theologie beſondere Regeln fordert, welche er als die Regeln der höchſten Wiſſenſchaft bezeichnet[1], daß er Sein im eigentlichen Sinne nur Gott zuſchreibt und auch dies wieder nur mit Beſchränkungen, indem ihm vielmehr der Begriff Gottes, weil er einfach iſt, als unausſprechlich und undenkbar erſcheint, denn er unterliegt keiner Form, und Subject und Prädicat laſſen ſich in ihm nicht unterſcheiden[2], daß er endlich aus dieſen Gründen nur eine ſymboliſche Ausdrucksweiſe für die Idee Gottes und alle ihre Verhältniſſe zuläßt[3]. Dieſe Denkweiſe iſt ihm viel tiefer eingeprägt als andern Theologen ſeiner Zeit, bei welchen ſie auch anklingt; ſie bewirkt es, daß er ſehr frei ſchaltet mit ſeinen theologiſchen Formeln in dem vollen Bewußtſein, daß ſie in uneigentlichem Sinn genommen werden dürfen und müſſen. Es erklärt ſich hieraus, wie mancherlei Anklänge einer pantheiſtiſchen Denkweiſe bei ihm vorkommen können, wenn gleich der kirchliche Glaube, welchem er anhängt, uns abhalten muß ſie im ſtrengſten Sinn zu deuten. Auch andere freiere Äußerungen, welche zum Theil von einem tiefern Blick in die Wiſſenſchaften zeugen, hängen unſtreitig hiermit zuſammen. Wir rechnen hierher, um nur einiges anzuführen, ſeine ungewöhnliche Deutung der Trinitätslehre, auf welche wir zurückkommen werden; ſeine Unterſcheidungen, welche er im Willen Got-

---

1) Reg. prol.

2) Reg. 11; 12; 13; 16; 117; de arte I, 16.

3) Reg. 20; de arte I, 19; 20.

tes macht, ſo daß man ſagen dürfe, Gott wolle auch das Böſe, ſo daß auch gegen Gottes Willen, d. h. gegen ſeinen Rath oder ſein Gebot vieles geſchehen könne[1]), ferner ſeinen Beweis, daß Gott die Endurſache aller Dinge ſei, nicht allein der Guten, welche er vollende, ſondern auch der Böſen, welche er verzehre[2]), und die Weiſe, wie er die Frage nach der Einheit und Vielheit der Tugend löſt, indem er ihre Einheit auf die angeeignete Fertigkeit, ihre Vielheit auf den verſchiedenen Gebrauch bezieht[3]).

Könnten wir uns nun davon überzeugen, daß die Lehre des Alanus, abgeſehn von der Gewandtheit in ihrer Darſtellung, einen Fortſchritt bezeichne, ſo würden wir ſie als eine Entwicklung der Richtung, welche Gilbertus Porretanus eingeſchlagen hatte, zu betrachten haben. Aber die geiſtreiche Beweglichkeit ſeiner Gedanken darf uns nicht beſtechen zu überſehn, wie Vieles von ihm nur ganz äußerlich gefaßt wird und wie ſeine ganze Anſicht von der Theologie und ihrem Verhältniſſe zu den übrigen Wiſſenſchaften an Verworrenheit leidet. Einen Beweis von ſeiner äußerlichen Auffaſſungsweiſe finden wir in der Trinitätslehre, indem er ſich begnügt die Nothwendigkeit derſelben darauf zurückzuführen, daß in der Schöpfung Materie, Form und Verbindung beider zu unterſcheiden ſind und daß wir daher auch in Gott unterſcheiden müßten den Vater als den Schöpfer der Materie, den Sohn

---

1) Reg. 62.
2) Reg. 69. Finis consummans, finis consumens.
3) Ib. 88.

als den Schöpfer der Form und den heiligen Geiſt als den Schöpfer ihrer Verbindung[1]. Bemerken wir nun, daß ein großer Theil ſeiner Regeln auf die Trinitätslehre ausgeht oder von ihr ſeine Haltung empfängt[2], ſo werden wir ſchwerlich leugnen können, daß dieſe äußerliche Behandlung der Glaubenslehre auch durch einen großen Theil ſeiner Theologie hindurchgehe. Nicht weniger äußerlich iſt ſeine Anſicht vom Glauben, alſo von der Grundlage der Theologie. Er ſchließt den Begriff Gottes von der Wiſſenſchaft aus, weil Gott als unermeßlich unter keiner Form ſtehe und der Verſtand nur vermittelſt der Form zu erkennen vermöge. Dennoch ſoll uns der Verſtand dazu anweiſen, daß Gott ſei, aber aus Gründen, welche zwar ſicher ſind, aber doch nicht zur Wiſſenſchaft ausreichen. Deswegen ſtehe der Glaube über der Meinung, aber unter der Wiſſenſchaft[3]. Hiermit ſtimmt es überein, daß er nur auf wahrſcheinliche Gründe, welchen aber ein durchdringender Geiſt kaum widerſtehen könne, ſeine Glaubenslehre gründen will; denn der Glaube dürfe durch ſolche Gründe doch nicht hervorgebracht werden,

---

1) De arte I, 24; 25. Vergl. reg. 3; 4, wo die Sache etwas anders, aber eben ſo äußerlich gefaßt wird.

2) So ſeine Lehre von der Erlöſung de arte III, 6, in welcher er überdies ſich ſchwankend zeigt indem er ib. 15 annimmt, daß Gott wegen ſeiner Allmacht den Menſchen auch in anderer Weiſe hätte erlöſen können.

3) De arte I, 17. Deum igitur ipsum inducente nos ratione esse praesumimus et non scimus, sed esse credimus. Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumtio. Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam.

weil er ſonſt kein Verdienſt haben würde [1]. Was nun den Menſchen zum Glauben bewege, wodurch jene wahrſcheinlichen Gründe ergänzt werden ſollen, damit ein feſter Glaube entſtehe, darüber giebt Alanus keine Auskunft, weil er in dieſen Unterſuchungen die ſittlichen Beweggründe zum Glauben ganz außer Augen läßt. Es ſcheint, daß er weniger Werth auf ſie legte, als auf den durchdringenden Geiſt und die Gewandtheit und den Scharfſinn, welchen er in der Auseinanderſetzung ſeiner Glaubenslehre bewies. Merkwürdig aber iſt noch eine andere ſeiner Äußerungen über die Grundſätze der Theologie auch wegen des Einfluſſes, welchen ſie auf ſpätere Lehren gehabt zu haben ſcheint. Er behauptet nemlich, die eigenthümlichen Grundſätze der Theologie wären ſicherer als alle übrigen, ja von vollkommener und unwiderleglicher Nothwendigkeit, weil ſie das Unveränderliche zu ihrem Gegenſtande hätten, wärend die übrigen Wiſſenſchaften ihre Nothwendigkeit nur auf die Gewohnheit oder den gewohnten Lauf der Natur ſtützten und deswegen nur eine ſchwankende Grundlage hätten [2]. Vergleicht man dieſe Äußerung mit der zuvor angeführten über die nur wahrſcheinlichen Gründe der Glaubenslehre, ſo wird man den Alanus entweder für einen Skeptiker halten müſſen oder — was im Weſentlichen dasſelbe iſt — man wird nicht leugnen können, daß er nur eine verworrene und ſchwankende Vorſtellung von der Natur der Theologie und von ihrem Verhältniſſe zu den übrigen Wiſſenſchaften hat. Dies beſtätigt ſich uns auch aus der Beſchaffenheit ſeiner theologiſchen Grundſätze, welche er in Erklärungen, Heiſcheſätzen und Axiomen ſeinen Beweiſen vorausſchickt. Er rühmt die theologiſchen Grundſätze nicht allein wegen ihrer Sicherheit und weil ſie von einem reinen Scharfblicke des Geiſtes erkannt werden, ſondern auch wegen ihrer Dunkelheit [1]), und in der That ſeine Vorausſetzungen ſind zuweilen ſehr dunkel ausgedrückt [2]). Dies mag man den Kunſtgriffen ſeiner Dialektik zu Gute halten. Aber ſchwieriger iſt es mit ſeiner Anſicht von der Theologie zu vereinigen, daß unter dieſen Grundſätzen auch allgemeine Grundſätze aller Wiſſenſchaften ſich finden, welche doch unſicherer als die Grundſätze der Theologie ſein ſollen, wie die gewöhnlichen Grundſätze über Subſtanz und Urſache, über Form und Materie und dergleichen mehr. Unſtreitig herſcht hierin Verwirrung, und dieſe ganze Lehre über den Unterſchied zwiſchen den theologiſchen und andern wiſſenſchaftlichen Grundſätzen giebt nur den Beweis ab, daß Alanus über die Grundlagen ſeiner Lehre ſchwankend iſt. Dieſer wird noch dadurch verſtärkt, das er an das Ende ſeiner Maximen, nachdem er vorher

---

[1] Ib. prol. Fides enim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum.

[2] Reg. praef. p. 177. Cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt, quae actu (arte?) vel natura mutari non possunt.

---

1) L. l.

2) Z. B. de arte 1 def. 2. Substantia est, quae constat ex substantia, materia vel forma. Ib. pet. 8. Quae creatorum causis attribuimus nec insunt per effectum, et causam illius attribui. Doch vermuthe ich in beiden Sätzen Corruptelen, welche in den Schriften des Alanus nicht ſelten ſind.

nur rein theologiſche Regeln aufgeſtellt haben will, andere Regeln ſtellt, welche der Theologie und der Phyſik gemeinſchaftlich wären [1]. Der wiſſenſchaftlichen Anordnung wäre es gewiß zuträglicher geweſen, wenn er die umgekehrte Ordnung vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreitend beobachtet hätte.

Nach allen dieſen Überlegungen wird uns die Lehre des Alanus nur als ein Zeichen erſcheinen, daß alle die Bemühungen des 11. und 12. Jahrhunderts um die Begründung der Theologie und um die Erörterung ihres Verhältniſſes zu den übrigen Wiſſenſchaften doch zu keinem Ergebniß geführt hatten, welches das wiſſenſchaftliche Bewußtſein dieſer Zeit hätte beruhigen können. Wenn Alanus für die Glaubenslehre nur wahrſcheinliche Gründe, aber dennoch die Theologie ſicherer findet, als die übrigen Wiſſenſchaften, ſo iſt dies der Ausdruck eines Zweifels, welcher trotz der dogmatiſchen Haltung ſeiner Lehren im Hinterhalte ſeiner Seele ſich regt. Es läßt ſich erwarten, daß eine ähnliche Unſicherheit auch bei andern Männern derſelben Zeit ſich finden werde. Wenn ſie einen Mann beſchlich, welcher der Wiſſenſchaft ſeine ganze Kraft zugewendet hatte, wie viel mächtiger mußte ſie in andern ſein, welche weniger in der Wiſſenſchaft als im praktiſchen Leben ihren Beruf fanden?

2. Johannes von Salisbury.

Hierüber finden wir ein ſehr ſtarkes Zeugniß von der Stimmung der Zeit in den Schriften des Johannes von

---

[1] Von der 116. Regel an.

Salisbury. In geringem Stande zu Salisbury geboren kam dieſer Mann 1136 noch ſehr jung nach Frankreich um ſich den Wiſſenſchaften zu widmen. Hier hatte er viele und berühmte Lehrer, unter andern den Abälard kurze Zeit und den Wilhelm von Conches [1]). Mit großem Eifer lernend und lehrend ſuchte er ſich alle die Kenntniſſe zu verſchaffen, welche im Bereiche ſeiner Zeit lagen, und aus ſeinen Schriften ſehen wir beſonders, daß er mit der alten Literatur vertrauter war als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen. Auch der Dichtkunſt war er ergeben und es fehlte ihm der Witz und die Beredtſamkeit nicht, welche zur Züchtigung der Thorheit und verdorbener Sitten gebraucht werden. Mit den Künſten der Dialektik hatte er ſich bekannt gemacht; doch erkannte er bald, daß ſie ohne andere Kenntniſſe nur zu einem müſſigen Brüten über Spitzfindigkeiten oder zu leerer Rederei führen [2]). In ſeinen wahren Beruf aber kam er erſt, als er um 1151 zurückgekehrt nach England mit Thomas Becket, damals Kanzler von England, nachher Erzbiſchof von Canterbury, vertraut und von ihm für die Geſchäfte des Staats und der Kirche benutzt wurde. Er war nicht allein die rechte Hand, er war das Auge und die Stütze dieſes Mannes [3]). Die wichtigſten Geſandtſchaften wurden ihm anvertraut; die Verhältniſſe der Chriſtenheit durchſchaute er mit reifem Verſtande. In den Streitigkeiten der Kirche mit dem Staate behauptete er ſeinen Grundſätzen gemäß die oberherrliche Würde der erſtern über den letztern, welcher das Schwerdt von jener empfangen habe und es nur im Dienſte der Kirche führen ſolle, weil es dieſer unwürdig ſein würde es ſelbſt zu führen [1]. Er kämpft für die Freiheit der Gerichte, für die Freiheit der Kirche [2]. Wer ſie unterdrückt, der iſt nicht Fürſt, ſondern Tyrann, gegen welchen Johannes Schmeichelei, ein Laſter der ärgſten Art, für erlaubt hält, weil ſogar den Tyrannen zu tödten recht und billig ſei [3]. Man ſieht, es iſt keine reine ſittliche Geſinnung, welche ihn in ſeinem leidenſchaftlichen Kampfe gegen die ungerechte Gewalt der Fürſten belebt; er hält Unrecht gegen Unrecht für erlaubt; er will nicht für die Gerechtigkeit leiden, ſondern das Unrecht mit allen Kräften von ſich abhalten und ſtürzen. Aber es iſt auch nicht ein unedler Eigennutz, welcher ihn in ſeinen Kampf treibt. Der kirchlichen Gewalt redet er nicht etwa das Wort, weil er Würden und Lohn von ihr erwartete. Er iſt eben ſo freimüthig gegen den Pabſt und gegen die Römiſche Geiſt-

---

[1]) Ungewiß iſt es, ob auch Gilbertus Porretanus und Bernardus Carnotenſis ſeine Lehrer waren, von dem erſtern jedoch wahrſcheinlich. Vergl. metal. I, 5; II, 10.

[2]) Metal. II, 9; IV, 28.

[3]) Dies beweiſt ſein für die Geſchichte der Zeit ſehr belehrender Briefwechſel, welchen ich nach der Ausgabe von Maſſon (Par. 1611) citire. Für ſein Verhältniß zu Thomas Becket iſt beſonders wichtig ep. 166 p. 263. Er dringt hier in den Thomas trotz der

---

Gefar nach England zurückzukehren. Er ſolle nicht vorgeben, er ſei nicht reif zum Marterthum. Ad quod ego: nemo non aptus est, nisi qui non vult pati pro fide et operibus fidei.

[1] Policr. IV, 3; über die hohe Würde des Prieſterthums ſ. ib. V, 5.

[2] Ep. 59 p. 128. Libera debent esse judicia. — — Porro ecclesiastica debent esse liberrima.

[3] Policr. III, 15.

lichkeit [1], wie gegen die Fürſten. Freilich ſchließt er an die päbſtliche Macht überall ſich an und vertritt die Einheit der Kirche gegen jede Kirchenſpaltung, weil er wohl begriffen hat, daß in ihrer Einheit ihre Macht beruht; aber er weiß auch eben ſo gut, daß die Römiſche Curie nur die Stellvertreterin der Chriſtenheit iſt. Nicht ſie ſoll die Grundlage unſerer Hoffnung ſein, ſondern der Boden, auf welchem ſie gebaut iſt und auf welchem jedes Werk, um Nutzen zu bringen, gebaut ſein muß. Es iſt beſonders die Freiheit der Engliſchen Kirche, für welche er ſtreitet [2]. In dieſen Kämpfen iſt die ganze Kraft ſeines Geiſtes geſammelt; was ſie über ihn brachten, das wußte er der Sache wegen zu dulden. Seiner Güter beraubt, mußte er lange in der Verbannung leben; mit dem Könige verfeindet, hatte er das Äußerſte zu fürchten; als Thomas Becket ermordet wurde, ſoll auch ihm dasſelbe Schickſal zugedacht geweſen ſein. Erſt gegen das Ende ſeines Lebens fand er Ruhe, nachdem er 1176 zum Biſchof von Chartres ernannt worden war, welches Amt er bis zu ſeinem Tode 1180 rühmlich verwaltete [3].

Die Schriften, welche wir von ihm beſitzen, gehören zu den merkwürdigſten ihrer Zeit. Sie zeigen einen durchdringenden Verſtand in allen praktiſchen Dingen, eine vollendete Schulbildung, Vertrautheit mit der alten Literatur, d. h. mit allem, was in lateiniſcher Sprache zu leſen war, in einem ungewöhnlichen Grade und einen eigenthümlichen Geiſt, welcher ſich beſonders in ſcharfem Spott über die Gebrechen ſeiner Zeit ergießt. Sein freier und kecker Muth und ſeine Vertrautheit mit der alten Literatur und ihrer Sprache haben ſeiner Darſtellung einen Reiz verliehen, für welchen auch unſere Zeit nicht unempfänglich geblieben iſt. Für unſere Geſchichte ſind beſonders ſein Policraticus, ſein Metalogicus und ein Gedicht über die Lehren der alten Philoſophen[1] von Bedeutung. Er greift in dieſen Schriften die Sitten der Höfe und die Verkehrtheiten der Gelehrten an und zeigt ſich als einen eifrigen Vertheidiger der Kenntniſſe, welche wir aus den Schriften der Alten ziehen können, als einen Freund der wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt, indem er jedoch jede ſklaviſche Nachbeterei der alten Philoſophie eben ſo ſehr verwirft, als die Sucht nach Neuerungen. In ſeinem chriſtlichen Glauben fühlt er ſich über die heidniſche Philoſophie erhaben, noch mehr aber im chriſtlichen Leben, ſo wie er überhaupt das Leben höher erhebt als die Beredtſamkeit und die Wiſſenſchaft[2] und in allen ſeinen wiſſenſchaftlichen Überzeugungen von den Grundſätzen des praktiſchen Lebens abhängt.

---

[1] So gegen Hadrian IV. Policr. VI, 24 p. 386 sq. in der Ausg. Lugd. Bat. 1639. Einen der ſtärkſten Ausfälle gegen Rom, der auch ſeine Unbedenklichkeit über die Mittel zeigt, findet ſich ep. 115 p. 132.

[2] Ep. 166.

[3] Er geſtattete in ſeinem Bisthum den Leibeigenen ſich frei zu machen und ſetzte an die Stelle der Gottesurtheile den Zeugenbeweis. Vergl. über ſ. Leben hist. lit. de la France XIV p. 89 sqq.

---

[1] Entheticus de dogmate philosophorum, welchen zuerſt herauszugeben Chr. Peterſen ſich das Verdienſt erworben hat. Hamb. 1843.

[2] Man ſ. das Lob des Cicero, welchen er vor allen Alten am meiſten erhebt. Enthet. v. 1255 sqq.

Et si vita foret Ciceronis consona verbis,
In summis poterat maximus esse viris.

— — — —

Es läßt ſich hieraus ſchon abnehmen, welche Stellung er zu der Philoſophie ſeiner Zeit einnahm. Von den wiſſenſchaftlichen Bewegungen ſeines Jahrhunderts ergriffen, konnte er die Belehrungen, welche die alte Philoſophie bot, von ſich nicht abweiſen. Er iſt davon durchdrungen, daß wir von ihr zu lernen haben. Vor allen übrigen richtet er hierbei mit ſeinen Zeitgenoſſen ſeine Aufmerkſamkeit der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Lehre zu. Den Ariſtoteles ſchätzt er als den Vater der Logik, deſſen Herſchaft in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft unbeſtreitbar ſei. Auch in der Streitfrage über die allgemeinen Begriffe ſtimmt er ihm bei, obgleich er ihn darüber in Streit mit dem Platon findet, obgleich ſelbſt Auguſtinus und andere chriſtliche Lehrer der Ideenlehre des Letztern gefolgt wären. Er geſteht zu, die Lehre des Ariſtoteles, welche die Realität der allgemeinen Begriffe verwerfe oder nur in einem weitern Sinn auch den allgemeinen Begriffen zugeſtehe, daß ſie Dinge darſtellen [1], möchte vielleicht nicht wahrer überhaupt ſein, als die Platoniſche, aber für die Logik wäre ſie paſſender und für dieſe Wiſſenſchaft will er ſie daher behaupten [2]. Wenn er aber dem Ariſtoteles in der Logik ein unbedingtes Anſehn zugeſteht, ſo macht ihn dies doch keinesweges blind

---

Quem magis evexit virtus, superat Ciceronem.

— — — —

Vivere praecipue philosophia docet.

[1] Metal. II, 20 p. 822.

[2] Ib. p. 836 sq.

gegen die Mängel ſeiner Philoſophie in andern Stücken. Seine Spitzfindigkeiten in der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele kann er nicht billigen, eben ſo wenig ſeine Lehren, daß die Welt ewig ſei, daß in der Welt unter dem Monde der Zufall herſche, und dergleichen mehr, was theils gegen die Vernunft, theils gegen das heilige Anſehn der Schrift laufe[1]. Wenn wir die Logik ausnehmen, ſo ſtimmt er dem Platon mehr als dem Ariſtoteles bei. Er nennt ihn den erſten unter den Philoſophen; Ariſtoteles iſt nur der Nächſte nach ihm; er findet in ihm auf die Zeugniſſe der Kirchenväter geſtützt eine kaum glaubliche Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Lehre, beſonders mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes; er ſchreibt ihm die wahre Beſcheidenheit im Forſchen zu, welche die Grenzen der menſchlichen Wiſſenſchaft anerkenne, und wenn Platon auch manches, was mit dem Glauben nicht beſtehen könne, gelehrt habe, ſo überwiege doch das Richtige und Gute in ſeiner Lehre[2]. Überhaupt will er alles geprüft wiſſen, was die Alten gelehrt haben, wenn auch nicht alles, was ſie gefunden zu haben glaubten, für wahr gehalten werden dürfe. Er iſt hierin für ſeine Zeit fleißig genug; wir finden bei ihm eine größere Überſicht über die Lehren der alten und der neuern Philoſophie, als bei irgend einem andern ſeiner Zeigenoſſen; daß ſeine Forſchungen jedoch in die innerſten Beweggründe der alten Philoſophen eindrängen, werden wir nicht erwarten dürfen; dafür fehlten ihm die

---

[1] Policr. IV, 3 p. 216; metal. IV, 27; enthet. 822 sqq.

[2] Policr. I, 6; VII, 5; 6; enthet. v. 937 sqq.

Hülfsmittel, aber auch das tiefere Nachdenken über die erſten Grundſätze der Philoſophie. Er iſt mehr Gelehrter als Philoſoph. Daher ſehen wir ihn denn auch aus ſeiner Kenntniß der philoſophiſchen Streitigkeiten nur die Überzeugung davontragen, daß man der Philoſophie nicht allzu ſicher vertrauen dürfe. Er wendet ſich deswegen dem Cicero zu und bekennt ſich zur akademiſchen Schule, welche das Wahrſcheinliche zuläßt in der Überzeugung, daß eine in aller Rückſicht ſichere Wiſſenſchaft das Maß der geſchaffenen Vernunft überſteige, und daher die Freiheit ſich vorbehält von den Meinungen der Philoſophie das Beſte ſich auszuwählen [1].

Wir müſſen uns über den Umfang und die Gründe ſeines Skepticismus Rechenſchaft zu geben ſuchen. Was zuerſt ſeinen Umfang betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß er nicht ohne Beſchränkung den Akademikern ſich in die Arme wirft. Er bemerkte vielmehr, daß auch unter ihnen verſchiedene Meinungen herſchen und daß es eine Thorheit ſei an allem zweifeln zu wollen. Dadurch würde ſelbſt der Glaube gefährdet werden; wer an allem zweifeln wollte, der würde ſich unter das unvernünftige Thier herabſetzen, welches wenigſtens ſeiner Affecte gewiß iſt; er würde ſelbſt zweifeln müſſen, ob er zweifelte oder gewiß wäre [2]. Vielmehr glaubt er den ſichern Zeugniſſen des Glaubens, der Sinne und dem, was die Vernunft ohne Zweifel ausſagt, vertrauen zu dürfen; nur was dieſe in Zweifel laſſen, das will er einer ſchwankenden Unterſuchung unterworfen wiſſen [1]. An der Wahrheit der ſinnlichen Wahrnehmung zu zweifeln hält er für Schwachſinn; den Grundſätzen der Wiſſenſchaft zu widerſtreiten iſt ihm ein Zeichen der Unwiſſenheit; wer aber den Grundſätzen beiſtimme, der müſſe auch den offenbaren Folgerungen Überzeugung ſchenken; ein Verbrechen endlich ſei es dem Glauben zu widerſtreiten. Auch die Religion habe ihre Grundſätze, welche entweder die gemeine Vernunft oder die Frömmigkeit beglaubige. So müſſe man ohne Beweis anerkennen, daß ein allmächtiger, weiſer, gütiger, verehrungs- und liebenswürdiger Gott ſei [2]. Daß er nicht allein das Einleuchtende der Grundſätze, ſondern auch der Folgerungen eingeſteht, weiſt auf ſeine Achtung vor der Logik hin. Er betrachtet ſie als die Kunſt aller Künſte, welche allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zum Grunde liege, als die Kunſt der Rede, ohne welche wir verſtummen müßten [3]. Daher iſt ſein Metalogicus dazu beſtimmt die ungerechten Vorwürfe, welche gegen ſie erhoben worden waren, zu beſeitigen. Aber daß er nur die offenbaren Folgerungen aus den Grundſätzen zulaſſen will, deutet auch darauf hin, daß er nicht alle Folgerungen der Logik gleich ſicher findet, daß er die gar zu verſchlungenen Beweiſe, die allzu große Keckheit der Logiker in ihren Folgerungen mit zweifelhafter Bedenklichkeit anſieht. Er hat hierbei die verwickelten Streitigkeiten ſeiner Zeitgenoſſen im Auge, ihren Erfindungen verſpricht er zwar Unſterblichkeit 1); aber wie wenig befriedigend ſind doch ihre Unterſuchungen über die allgemeinen Begriffe! Er bemüht ſich ſelbſt dieſe berühmte Frage zu löſen. Dem Ariſtoteles folgend iſt er dem Nominalismus günſtiger als dem Realismus, ſucht aber doch eine Art von Wahrheit, welche er nicht deutlich nachzuweiſen vermag, den allgemeinen Begriffen zu retten 2). Auch ihm, wie andern ſeiner Zeitgenoſſen, ſchwebt hierbei wohl nur der Streit des Nominalismus gegen den übertriebenen Realismus vor Augen. Ihm kommt es nur darauf an auf der einen Seite die Wahrheit der Individuen, auf der andern Seite in den Individuen etwas Allgemeines zu behaupten. Dadurch aber, daß er die Lehre des Ariſtoteles, in dieſem Sinn aufgefaßt, nur paſſender für die Logik nennt als die Lehre der Realiſten, wie ſchon erwähnt wurde, giebt er ſeinen Zweifel an ſeiner eigenen Löſung zu erkennen und er zählt auch ſonſt ausdrücklich die Lehre von den allgemeinen Begriffen zu den zweifelhaften Dingen 3) und will deswegen auch über die Logik nur Wahrſcheinliches lehren 4). Wenn er nun über ſolche Lehren, welchen er offenbar ein fleißiges Nachdenken zugewendet hat, in Zweifel geblieben iſt, wie viel größer wird ſein Zweifel ſein

---

[1] Policr. I prol. p. 4 sq.; VII prol. p. 408 sq.; 1; enthet. v. 1108 nach dem Platon: Praeter opinari non habet ullus homo.

[2] Policr. VII, 2.

---

[1] L. l. p. 413. Sunt autem dubitabilia sapienti, quae nec fidei nec sensus aut rationis manifestae persuadet auctoritas.

[2] Ib. VII, 7. Sunt enim nonnulla, quae sensus, rationis aut religionis persuadet auctoritas. Horum dubitatio infirmitatis, erroris notam habet aut criminis. — — Habet et religio quaelibet principia sua, quae aut ratio communis aut pietas persuasit. — — Sed nec de his dubitare licet, quae ex principiis consequuntur, dum ea tamen sequi planum sit.

[3] Metal. I, 9 sqq.

---

1) Ib. I prol. p. 733.

2) Ib. II, 20; cf. policr. VII, 12 p. 417.

3) Policr. VII, 2 p. 414.

4) Metal. I prol. p. 733.

über andere Aufgaben der Wiſſenſchaft, welche er weniger bedacht hat. In der That faſt alle tiefere Fragen der Philoſophie werden von ihm zu den zweifelhaften Dingen gezählt [1]. Beſonders zwei Punkte heben wir hervor, an welchen ſein Zweifel hängen bleibt; der eine iſt die Unbegreiflichkeit Gottes, welchen wir nicht nach den engen Grenzen unſeres Verſtandes meſſen dürfen, und er verwirft deswegen die Forſchungen über die Dreieinigkeit, welche ſein Zeitalter ſo viel beſchäftigten [2]; der andere betrifft die Unvereinbarkeit der Freiheit unſeres Willens mit der nothwendigen Ordnung der Dinge, wie Gottes unwandelbarer Wille ſie feſtgeſtellt hat; er meint daher auch die Freiheit unſeres Willens überſteige unſern Verſtand [3].

Ein Blick auf ſeine Anſicht über die Wiſſenſchaft überhaupt wird uns die Gründe ſeiner ſkeptiſchen Denkart enthüllen. Dieſer im Praktiſchen tüchtige Mann giebt auch allen ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen eine praktiſche Richtung. Darin beruhen ſeine Zweifel und auch die Beſchränkungen ſeiner Zweifel. Wer geneigt iſt die Keime volksthümlicher Denkweiſe im Mittelalter aufzuſuchen, der wird eine reiche Erndte in den Äußerungen des Johannes von Salisbury halten können, welche nicht anders lauten, als die Forderungen neuerer Engländer, daß die Wiſſenſchaft vor allen Dingen das Nützliche bedenken ſollte. Vor allem andern ſollen wir das lernen, was für unſer politiſches Leben oder für die Geſundheit unſeres Leibes oder unſerer Seele nothwendig iſt. Dabei

---

1) Policr. VII, 2 p. 413 sq.

2) Metal. IV, 41.

3) Policr. II, 20 sqq.

fehlt auch die ſittliche Haltung nicht. Alles was den Menſchen nicht beſſer mache, ſollte nur im Vorübergehn berührt werden. Alles ſoll der Menſch für etwas ihm Fremdes halten, was nicht die Natur oder die Pflicht von ihm fordert 1). Daher wird auch die Weisheit des Sokrates geprieſen, weil er zuerſt die Philoſophie auf die Erkenntniß der Sitten gerichtet und von der Erforſchung der Phyſik abgezogen habe 2). Dieſe ſittliche Richtung aber wird natürlich nach dem Geſichtskreiſe der Zeit auf das kirchliche Leben beſchränkt; die Politik, welche er empfielt, iſt die Politik der Hierarchie. Daher legt er auf den Glauben das größeſte Gewicht. Die Phyſik möge gut ſein, nur dürfe ſie nicht gegen den Glauben etwas feſtſtellen wollen, was denen leicht begegne, welche auf ſie ihr erſtes Augenmerk richteten 3). Auf dem Glauben beruhe alle Sicherheit des menſchlichen Handelns. Kein Vertrag unter Menſchen würde beſtehen können, wenn nicht Treue und Glauben unter ihnen herſchten;

---

1) Metal. I prol. p. 733. De moribus vero nonnulla scienter inserui, ratus omnia, quae leguntur aut scribuntur, inutilia esse, nisi quatenus afferunt aliquod adminiculum vitae. Est enim quaelibet professio philosophandi inutilis et falsa, quae se ipsam in cultu virtutis et vitae exercitatione non aperit. Policr. I, 2; VII, 9 p. 436.

2) Ib. VII, 5 p. 418. Probe quidem et sapienter, cum ad utilitatem suam oporteat omnia retorqueri, parumque proficit novisse opera dei, — — nisi quis id praecipue agat, ne ipse sit malus.

3) Policr. II, 29; VII, 1. Die, welche die Wahrheit durch Erforſchung der Natur erkennen wollen, werden mit den himmelſtürmenden Giganten verglichen, welches an ein ſehr ähnliches Gleichniß des Franz Bacon erinnert.

ebenſo aber müßten wir auch an Gott glauben und ſeiner Offenbarung vertrauen; darauf beruhe alle wahre Philoſophie, welche nur dem wahren, im Glauben thätigen Chriſten zukommen könne. Denn der Glaube ſei die ſichere Erwartung der zukünftigen uns verheißenen Dinge, und weil ohne den Glauben an das zukünftige Gute niemand nach dem Guten ſtreben könnte, hinge alles ſittliche Streben vom Glauben ab [1]. Wenn nun von dieſer praktiſchen Art die Philoſophie ſein ſoll, welche er ſucht, ſo begreifen wir wohl, wie er bei aller ſeiner Neigung zum Zweifel doch den Sinnen und dem Verſtande nicht mistrauen kann, denn ohne Vertrauen zu ihnen würde kein praktiſches Leben ſein, warum er auch von vielen tiefern Unterſuchungen der Philoſophie ſich abwendet, denn ſie ſchienen keine Frucht für das praktiſche Leben zu gewähren, warum er endlich andere dieſer Unterſuchungen für etwas anſieht, was die menſchliche Faſſungskraft überſteige; denn dieſe Unterſuchungen über Gott und Freiheit des menſchlichen Willens betreffen Gegenſtände, welche für das praktiſche Leben nur als Vorausſetzungen gelten.

Wie ſehr uns nun auch eine ſolche praktiſche Denkweiſe, mit einer nicht gemeinen Kraft des Geiſtes durchgeführt, Achtung abnöthigen mag, wie ſehr auch Gelehrſamkeit, Gewandtheit des Denkens und der Sprache den Johannes von Salisbury auszeichnen, für die Entwicklung der Philoſophie ſind doch dieſe lobenswerthen Eigenſchaften ohne Frucht. Johannes von Salisbury zieht unſere Aufmerkſamkeit nur auf ſich wegen ſeines Verhältniſſes zu ſeiner Zeit, für deren Standpunkt in Beziehung auf die Entwicklung der Philoſophie er ein bemerkenswerthes Zeichen abgiebt. In ſeiner Denkweiſe ſchließt er ſich am nächſten an die Victoriner an, wie er auch ſelbſt andeutet, indem er bei Ermittlung der Stelle des Glaubens zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Meinung den Hugo von St. Victor mit beſonderer Achtung erwähnt [1]. Er theilt mit den Victorinern nicht allein die praktiſche Richtung ſeines Glaubens, ſondern auch die Platoniſirende Denkweiſe, welche die Seele zwiſchen Fleiſch und zwiſchen Gott ſtellt, damit das Fleiſch von der Seele, die Seele von Gott regiert werde [2]; er empfielt mit ihnen die Selbſterkenntniß, die Anſchauung ſeiner ſelbſt zur Überlegung deſſen, was unter und was über uns iſt, als die Quelle alles Guten [3]; er folgt auch gemeiniglich ihrer Eintheilung der Seelenthätigkeiten, indem er die Einbildungskraft zwiſchen Sinn und Vernunft ſetzt und in ähnlicher Weiſe wie ſie den Verſtand als die höhere Stufe der Erkenntniß bezeichnet, welche nur mit Hülfe der göttlichen Gnade zum Genuſſe des Ewigen uns führen ſolle [4]. Doch iſt er nicht geneigt in ihre Unterſuchungen über die verſchiedenen Grade, durch welche wir zur Anſchauung Gottes uns erheben ſollen, ihnen zu folgen; vielmehr verwirft er eben die Lehre, welche als charakteriſtiſcher Zug

---

[1] Metal. IV, 13; enthet. v. 309 sqq.; policr. VII, 11. Vergl. Reuter Johannes von Salisbury S. 73.

---

1) Metal. IV, 13.

2) Entbet. v. 1818. Mente caro vivit arbitriumque deo. Dies iſt einer ſeiner Lieblingsgedanken.

3) Policr. III, 2.

4) Metal. IV, 9; 10; 18; 19.

durch ihre Pſychologie hindurchgeht, daß wir der Seele, einem einfachen Weſen, nicht mehrere Vermögen, ſondern nur die Entwicklung eines und desſelben Vermögens in verſchiedener Beziehung und in verſchiedenen Graden zuſchreiben dürfen 1). Was ihn von den Victorinern trennt, das iſt, daß er in ſeiner praktiſchen Richtung ſich ſcheuen muß zu tief in das beſchauliche Leben einzugehn. Zwar erkennt er mit ihnen die Eitelkeit der Welt an und findet in ihr den Hauptgrund ſeines Zweifels; aber die Art, wie er dieſe Eitelkeit beſchreibt, ſeine Beweiſe für dieſelbe, hergenommen von der Unſicherheit der politiſchen und kirchlichen Dinge 2), alles dies läßt keinen Zweifel übrig, daß ſeine praktiſche Thätigkeit weniger auf die innere Entwicklung der einzelnen Seele, als auf die Anordnung der geſellſchaftlichen Angelegenheiten der Menſchen ihre Richtung genommen hat. Hierin hat er einige Ähnlichkeit mit dem Petrus Lombardus, von dem er jedoch darin abweicht, daß er ſein Augenmerk den innern Geſetzen und den einzelnen Verwaltungszweigen des Prieſterſtaats nicht zugewendet hat, ſondern die äußern Ange-

---

1) Ib. IV, 9. Recolo enim fuisse philosophos, quibus placuit, sicut incorpoream, simplicem et individuam esse substantiam animae, ita et unam esse potentiam, quam multipliciter pro rerum varietate exercet. — — Sed plures sunt e contrario sentientes. Animam quidem quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem. Et facile quidem crediderim plures esse, quam eorum sit libris expressum, cum anima, dum a domino peregrinatur suae originis nimis ignara vix vires suas agnoscat.

2) Ib. IV, 42.

legenheiten deſſelben, ſein großer Kampf mit der weltlichen Macht beſchäftigen ſeine Seele. Man wird ſagen können, daß er neben den Victorinern und dem Petrus Lombardus erſt das Bild erfüllt, welches wir von den praktiſchen Beſtrebungen der hierarchiſchen Partei dieſer Zeit uns zu machen haben. Seiner praktiſchen Richtung hat er ſich nun ganz hingegeben. Die allgemeinere Bewegung der Wiſſenſchaft, welche die Genoſſen ſeiner Jugend unwiderſtehlich mit ſich fortriß, hatte auch ihn erfüllt und ihn gelehrt die Quellen der alten Weisheit mit Fleiß aufzuſuchen; aber er fand dieſe Bewegung noch zu wenig abgeſchloſſen, noch zu unreif, als daß er ein ſicheres Ergebniß aus ihr hätte entnehmen können; von Geſchäften des praktiſchen Lebens umlagert, von dem Kampfe der Kirche mit dem Staate ergriffen, fehlte ihm die Ruhe der Zeit tiefer in die Bedeutung dieſer Lehren einzudringen und nicht minder der tiefere wiſſenſchaftliche Geiſt, welcher mit Meinung und Wahrſcheinlichkeit nicht zufrieden alle Aufgaben der Wiſſenſchaft auch in ihren verwickeltſten Verzweigungen zu verfolgen keine Arbeit ſcheut. Wie Alanus ſteht er in der Mitte zwiſchen denen, welche der Wiſſenſchaft mit Vertrauen folgten, und zwiſchen denen, welche ſie beſtreiten zu müſſen glaubten, um allein dem kirchlichen Glauben die Ehre zu geben.

3. Äußerſte Richtungen in antiphiloſophiſcher Theologie und in philoſophiſchen Ketzereien.

In den Schriften des Johannes von Salisbury finden wir manche Schilderungen von Philoſophen und gelehrten Theologen, welche faſt wie Übertreibungen ausſehn. Bei dem Geiſte dieſes Mannes, welcher unſtreitig zu einem ſchneidenden Spotte geneigt war, kann man ihnen kein volles Vertrauen ſchenken. Ähnlich iſt es mit andern Überlieferungen, welche von unphiloſophiſchen Männern ausgehn. Aber unſtreitig war dieſe Zeit zu übertriebenen Meinungen geneigt, wie ſie nicht allein zu entſtehen, ſondern auch mit Aufmerkſamkeit gehört zu werden pflegen, wenn die bisher betriebenen Forſchungen nicht mehr einen glücklichen Ausgang zu verſprechen ſcheinen. Von dieſen Erſcheinungen müſſen wir noch einiges erwähnen.

Wenn die Victoriner ſich in der Mitte gehalten hatten zwiſchen denen, welche das kirchliche Leben nur durch wiſſenſchaftliche Forſchung, und denen, welche es nur durch fromme Beſchaulichkeit zu fördern ſuchten, wenn in dem Fortgange ihrer Schule von Hugo auf Richard ſchon eine Neigung ſich zeigte dem beſchaulichen Leben den Vorzug vor der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu geben, ſo werden wir uns nicht darüber wundern, daß wir unter ihnen auf einen Walter, Prior von St. Victor ſtoßen, welcher wenige Jahre nach dem Tode Richard's um 1080, eine Schrift herausgab voll von den gehäſſigſten Angriffen auf die Philoſophie und nur von dem beſchaulichen Leben alles Heil erwartend. Sie war ausdrücklich gegen die vier Theologen Frankreichs gerichtet, welche, wenn man den Hugo von St. Victor ausnimmt, den größeſten Ruhm noch damals zu Paris behaupten mochten, den Abälard, den Gilbert von la Porrée, Peter den Lombarden und deſſen Schüler Peter von Poitiers. Walter nennt ſie die vier Labyrinthe Frankreichs [1]. In ähnlicher Weiſe wie Wilhelm von Thierry will er, was die Glaubenslehre betrifft, nur die Autorität der Kirchenlehrer als Richtſchnur gelten laſſen [2]. Die Philoſophie greift er in ihren Häuptern an. Einen richtigen Gebrauch der Vernunftſchlüſſe giebt er zwar zu, aber er könnte für die Wahrheit der Folgerungen nicht einſtehn, wenn die Grundſätze, aus welchen gefolgert würde, nicht richtig wären. Die Wiſſenſchaft ſei wohl von Gott; aber nur wenn ſie ſich mäßige und von allem Stolze frei bleibe, indem ſie anerkenne, daß Gott, der Unerkennbare, nicht nach den Regeln des Ariſtoteles ſich erklären laſſe [3], daß man nicht auf ſich zurückgehen ſollte, wenn in der Theologie Schwierigkeiten entſtänden, ſondern auf die heiligen Autoritäten [4]. Da ſchenkt er jener Eintheilung der Anſchauungen, welche Richard von St. Victor durchzuführen geſucht hatte, ſeinen Beifall, nach welcher einiges über und nicht ohne die Vernunft, anderes über und ohne die Vernunft uns offenbar werde. Eine andere Art der Anſchauung, welche mit der natürlichen Erkenntniß zu thun hätte, will er nicht anerkennen [5]. Es iſt in dieſen Angriffen gegen die Philoſophie nichts auffallendes. Sie ſind die Zeichen eines Widerſtrebens gegen die philoſophiſche Behandlung der Theologie und der Beweis, daß dieſe noch keinesweges zu allgemeiner Anerkennung unter den wiſſenſchaftlichen Theologen ſich hatte erheben können. Was einen Johannes von Salisbury zum Mistrauen gegen die Sicherheit der Philoſophie getrieben hatte, dasſelbe vermochte einen Walter von St. Victor die Philoſophie als ein Werk des Teufels zu verwünſchen.

---

[1] S. die Auszüge in Bulaei hist. univ. Par. II p. 629—660. Über ſeine Zeit ſ. hist. lit. de la France XIV p. 549 sq.

[2] Charakteriſtiſch iſt es, wie er wiederholt auf die Autorität der 630 zu Chalcedon verſammelten Biſchöfe trotzt.

[3] Bul. hist. un. Par. II p. 645 sq.

[4] Ib. p. 639.

[5] Ib. p. 659. Duo sunt contemplationum genera. Primum est supra rationem et non praeter rationem, secundum supra et praeter rationem.

Zu ſolchen Zweifeln, zu ſolchen Angriffen gegen die Philoſophie mochte die Lage der Dinge zu Ende des 12. Jahrh. aufzufordern ſcheinen. Bei den Angriffen des Walter von St. Victor auf Männer, welche der rechtgläubigen Kirche durch ihre wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen nur Nutzen zu bringen ſtrebten, erinnert man ſich daran, daß es unter ihren Schülern oder Nachfolgern auch Männer gab, welche viel kühner als jene in ihren philoſophiſchen Unterſuchungen die Kirchenlehre deuteten oder vom dialektiſchen Spiel hingeriſſen dies mehr achteten als den Inhalt, um welchen es ſich handelt. Es wird von einem berühmten Lehrer zu Paris, Simon von Tournay, erzählt, daß er ſich rühmte, wenn er ſeine dialektiſche Kunſt übel gebrauchen wollte, ſo würde er wohl noch ſtärkere Gründe gegen die Trinität vorbringen können, als er für dieſelbe gebraucht hätte [1]. Wir hören im 12. Jahrh. viel von Ketzern reden, deren Lehren uns nur wenig bekannt ſind; einige von ihnen ſuchten auch durch wiſſenſchaftliche Faſſung ihrer Lehren ſich Anſehn und ihren Meinungen Verbreitung zu geben. Im

---

[1] Ib. III p. 8 vom Jahre 1201.

Einzelnen liegen alle dieſe Dinge ſehr im Dunkeln; im Allgemeinen aber iſt unverkennbar, daß am Ende des 12. und zu Anfange des 13. Jahrh. bei der wachſenden Macht der Hierarchie und zum Theil bei ihren Anhängern auch das Bedürfniß nach einer tiefgreifenden Umgeſtaltung der kirchlichen Dinge ſich fühlbar gemacht hatte. So wie die äußere Macht der Kirche gewachſen war, ſo hatte ſich auch die Hoffnung erhoben, daß ihre innere Geſtalt ſich reinigen und veredeln würde, um ein vollkommenes Prieſterthum, ein wahres Prieſterthum des heiligen Geiſtes darzuſtellen. Wir ſehen gegen das Ende des 12. Jahr. den Abt Joachim von Floris in dieſem Sinn ſich erheben; ſeine apokalyptiſchen Verkündigungen werden von ſolchen Hoffnungen getragen; ſie zeigen deutlich, wie dieſe Richtung auf das innere Leben mit der Vertiefung in die Anſchauung Gottes zuſammenhängt, welche die Victoriner empfolen hatten[1]. An dem Einfluß, welchen ſie auf die Franciscaner gewannen, erkennen wir ihre nahe Verwandtſchaft mit der Umgeſtaltung des Mönchsweſens, welche ſich jetzt vorbereitete. In einem ähnlichen Sinn griffen auch die Waldenſer und Albigenſer in die Stimmung dieſer Zeit ein. Meiſtens zwar waren dieſe Bewegungen außer Zuſammenhang mit wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, daß ſie es jedoch nicht immer waren, kann bei dem ſchwankenden Zuſtande der Wiſſenſchaften in dieſer Zeit, welche jede Nahrung des Nachdenkens begierig an ſich riß, nicht Wunder nehmen. Die Philoſophie hatte eben noch keine ſo entſchiedene Richtung eingeſchlagen, daß ſie von fremdartigen Einflüſſen ſich hätte frei erhalten können.

---

[1] S. der Abt Joachim und das ewige Evangelium in Engelhardt's kirchengeſch. Abhandl. Erlang. 1832.

Eine Spur der Ketzereien, welche hieraus hervorgingen, zeigte ſich zuerſt im Jahre 1204, als Amalrich von Bene bei Chartres, ein geachteter Lehrer der Philoſophie und Theologie zu Paris, von der Univerſität angeklagt wurde, daß er behaupte, jeder Chriſt müſſe glauben, er ſei ein Glied Chriſti, und ohne dieſen Glauben könne niemand ſelig werden. Er ſuchte ſeine Lehre zu vertheidigen und rief die Entſcheidung des Pabſtes an; als aber auch dieſe gegen ihn ausfiel und er zum Widerruf gezwungen wurde, ſtarb er aus Gram 1). Die Einheit aller Chriſten in Chriſto ſcheint Amalrich im ſtrengſten Sinn genommen zu haben. Auch verband er damit wohl noch andere ketzeriſche Lehren, welche er wahrſcheinlich geheim hielt. Denn auch ſeine Secte pflanzte ſich im Geheimen fort und ihre Lehren konnten nur durch verrätheriſche Kundſchaft an den Tag gezogen werden. Dies geſchah im Jahre 1209. Die Männer, welche damals vor Gericht gezogen und zugleich mit den Gebeinen Amalrich's verdammt wurden, ſollen eine entſchieden pantheiſtiſche Lehre vorgetragen haben, wie ſie mit der Philoſophie des 12. Jahrh. ſich leicht verbinden ließ, weil in dieſer, wie wir geſehn haben, der Begriff Gottes meiſtentheils ſehr abſtract aufgefaßt wurde. Sie behaupteten, der Körper Chriſti ſei nicht anders im Brote des

---

1) Bulaei hist. un. Par. III p. 24 sq.; p. 48 sq. Vergl. Amalrich von Bena in Engelhardt's v. a. S., wo alle hierher gehörige Stellen zuſammengeſtellt ſind.

Altars, als in jedem andern Dinge und in jedem Menſchen; ſie ſelbſt könne man nicht verbrennen oder martern, denn ſo weit ihnen Sein zukomme, ſo weit ſei in ihnen Gott, alles ſei eins, weil alles Gott ſei; Gott habe im Ovidius nicht weniger als im Auguſtinus geſprochen. Dieſe Behauptungen mit andern ähnlichen Sätzen werden dem Amalrich in einer Form der Lehre zugeſchrieben, welche ohne Zweifel aus dem Johannes Scotus entnommen iſt, ſo wie auch andere Spuren vorhanden ſind, daß um dieſe Zeit deſſen Schriften wieder verbreitet wurden [1]. Auch die Hoffnung auf eine allgemeine Beſeligung aller Creatur in ihrer Rückkehr zu Gott findet ſich damit verbunden. Da werde alles offenbar werden, wie es ihnen, den vorauserwählten Chriſten, ſchon jetzt offenbar ſei; denn ſie beſäßen die Wiſſenſchaft und brauchten daher nicht an Glauben und Hoffnung ſich zu halten. Das ſei die Auferſtehung der Todten, welche allen bereitet ſei; denn Gott ſei nur gut, nicht gerecht. Dieſe Hoffnungen, wie ſie in ihnen ſchon erfüllt ſein ſollten, ſo verkündeten ſie auch, daß ſie nächſtens im Allgemeinen ſich erfüllen würden. Sie deuteten auch die Trinitätslehre auf dieſelben in einer Weiſe, welche mit dem Sabellianismus die nächſte Verwandtſchaft hat. Die drei Perſonen der Gottheit nemlich bezeichnen ihnen nur drei verſchiedene For-

---

1) S. was Engelhardt S. 260 Anm. 2 anführt. Die Vermuthung Engelhardt's, daß die hier angeführte Schrift unter dem Titel Piſion nichts anderes iſt als die Schrift des Joh. Scot. περὶ φύσεως, iſt mir ſehr wahrſcheinlich, da Amalrich ſeine Lehre nicht ſo offen mitgetheilt zu haben ſcheint, auch ſonſt nirgends eine ſolche Schrift von ihm erwähnt wird.

men, in welchen Gott gewirkt hat, noch wirkt und wirken wird, drei verſchiedene Perioden ſeiner Herſchaft und der Geſchichte. Als Vater hat er gewirkt im alten Teſtamente unter dem Geſetze, als Sohn im neuen Teſtamente und durch die Sacramente desſelben; jetzt aber wird eine neue Zeit anbrechen, in welcher er wirkſam ſein wird als heiliger Geiſt im Innern der Menſchen; ſie wird dauern bis zur Vollendung der Welt. In Abraham iſt der Vater, in Chriſto der Sohn Fleiſch geworden; der heilige Geiſt wird täglich Fleiſch in uns. Wie aber die Herſchaft des Vaters und ſeines Geſetzes aufgehört hat, als die Herſchaft des Sohnes und ſeiner Sacramente begann, ſo werden jetzt unter der Herſchaft des heiligen Geiſtes die Sacramente und mit ihnen alles Prieſterthum aufhören. Denn der Pabſt iſt der Antichriſt, die Prälaten ſeine Glieder, Rom Babylon. Die Erleuchtung des heiligen Geiſtes wird nun alles vollbringen und alle innerlich beſeligen, ohne daß es einer äußerlichen Handlung bedürfte. Für die vom heiligen Geiſte Begeiſterten giebt es keine Sünde; denn was ſonſt Sünde, iſt keine Sünde, wenn es in der Tugend der Liebe geſchieht. Die Hölle und das Paradies ſind nur im Innern der Menſchen. In dieſen Überzeugungen ſollen die Anhänger des Amalrich auch fleiſchliche Lüſte ſich erlaubt haben.

Daß ſolche Meinungen, welche einen ſtarken pantheiſtiſchen Anſtrich haben, auch unter den wiſſenſchaftlichen Männern dieſer Zeit einen Anklang finden konnten, erklärt ſich, wie wir bemerkten, aus der unbeſtimmten Auffaſſungsweiſe der theologiſchen Begriffe; aber auch die Lehre von der Anſchauung Gottes, welche nach Vereinigung mit Gott ſtrebt, ſo lange ſie nicht durch eine ſtrengere Zucht der Wiſſenſchaft auf ihren beſtimmten Werth zurückgebracht war, konnte dergleichen Meinungen begünſtigen. Alle dieſe Dinge mögen auf Amalrich und ſeine Anhänger eingewirkt haben; doch können wir darüber nichts Sicheres nachweiſen. Beſſer ſind wir mit den philoſophiſchen Grundſätzen eines andern Ketzers bekannt, deſſen Name bei dem Proceſſe der Amalricaner erwähnt wird.

Mit ihnen zugleich wurden nemlich auch die Schriften des **David von Dinant** verbrannt und zu verſchiedenen Malen verboten[1]). Außer dem, was ſeine Lehre betrifft, wiſſen wir von dieſem Manne nur aus dieſer Thatſache. Es ſcheint daraus nur hervorzugehn, daß er um dieſe Zeit gelebt habe, und als ſeine Schriften verboten wurden, ſchon geſtorben war. Daß er zu Paris zu Anfange des 13. Jahrh. Philoſophie und Theologie gelehrt habe[2]), iſt wahrſcheinlich hieraus nur erſchloſſen worden. Ob er noch andere Schriften verfaßt habe, als ein Werk unter dem Titel über die Eintheilungen, welches auch den ſpätern Theologen bekannt war[3]), läßt ſich nicht ermitteln. Dieſe Schrift ſetzte die gewöhnliche Eintheilung der Platoniker voraus, nach welcher alle Dinge entweder Körper oder Seelen oder ewige von allem Körperlichen getrennte Subſtanzen ſind. Dieſe drei Arten der Dinge führte David eine jede auf eine erſte untheilbare Einheit zurück, wie auf ihren oberſten Gattungsbegriff. Die Körper hätten alle einen Grund; das ſei die erſte Materie; eben ſo müßte man für die Seelen einen allgemeinen Grund annehmen, welchen David den Geiſt (νοῦς) nannte, nicht weniger für die von allem Körperlichen reinen ewigen Weſen; das ſei Gott [1]. Man wird hierin ganz die Grundſätze der Platoniker dieſer Zeit wiederfinden. Nur daß David die allgemeinen Begriffe, welche er als Gründe der beſondern Dinge anſah, als etwas Untheilbares ſetzte, weiſt darauf hin, daß er den Realismus im ſtrengſten Sinn nahm, anders als die gemäßigten Realiſten, ungefär in der Weiſe, in welcher Wilhelm von Champeaux zuerſt ſeine Formel aufgeſtellt hatte, daß die Verſchiedenheit der Individuen nur auf etwas Unweſentlichem beruhe. Dieſe realiſtiſche Denkweiſe trieb aber den David von Dinant noch weiter. Er warf die Frage auf, ob die drei Principien der Platoniker von einander verſchieden wären oder nicht. Wären ſie von einander verſchieden, ſo müßten ſie durch einen Unterſchied ihrer Form von einander unterſchieden ſein und ein Allgemeines für ſie angenommen werden, welches zu dieſen drei Gattungen des Seins geformt werden könnte. Eine ſolche höhere Gattung anzunehmen würde aber ungereimt ſein und nur in das Unendliche führen; denn ſie würde als eine Materie vor der erſten Materie gedacht werden müſſen. Daher bleibe nichts anderes übrig, als die erſte Materie, den Geiſt und Gott für eins und dasſelbe zu erklären[1]. Fügt man nun hinzu, daß die Einheit des materiellen Princips, welches hiernach zugleich Gott und Geiſt iſt, von David für untheilbar angeſehn wurde, ſo durfte man dieſe Lehre wohl mit der Lehre eines Parmenides vergleichen[2]. Daß von ihr aber hervorgehoben wurde, nicht Gott ſei Geiſt oder formales Princip, ſondern er ſei materielles Princip, weiſt darauf hin, daß David von Dinant mit den Anhängern des Amalrich annahm, Gott geſtalte ſich ſelbſt, und wahrſcheinlich auch, er offenbare ſich in verſchiedenen Formen nach den verſchiedenen Zeiten des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes bis zur vollendeten Rückkehr in ſich ſelbſt.

---

[1]) Bulaei hist. un. Par. III p. 82.

[2]) Ib. III p. 678.

[3]) De tomis, h. e. de divisionibus. Albert. Magn. summa theol. I tract. IV qu. 20 p. 76 ed. Jammy. Man hat bei dieſem Titel an die Schrift des Johannes Scotus de divisione naturae gedacht. Vergl. m. Artikel üb. Dinant in d. Hall. Enc. Jourdain's Angabe (über Ariſt. S. 196), daß die Schrift Franzöſiſch geſchrieben geweſen, beruht auf einer Verwechſelung. Auch was über die Quellen des David ebend. S. 204 geſagt wird, iſt nur Vermuthung.

---

[1] Thom. Aquin. in Sent. II dist. XVII qu. 1 art. 1 p. 215 a ed. Ven. 1776. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas, et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit yle, primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit deum. Faſt dasſelbe legt Albert der Große einem Schüler David's Balduin bei, mit welchem er ſelbſt disputirte. Summa theol. II p. 63 a sq.; cf. de caus. et proc. un. IV, 5 p. 556 b.

---

[1] Albert. Magn. Summa theol. I p. 76. David de Dinanto — — dicit deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia nois, h. e. substantia mentalis primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicujus generis primum materiale est ad illa; nois ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias. Materia autem possibilis ad tres dimensiones primum formabile est in omnes corporales substantias, ergo est primum materiale ad illas. Quaero ergo, si nois et materia prima differunt, an non. Si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plura, materia est vel ad minus principium materiale. — — Si ergo dicatur una materia esse materae primae et nois, erit primae materiae materia et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod nois et materia prima sunt idem. Similiter deus et materia prima et nois differunt, aut non. Hierauf geht der Beweis in derſelben Weiſe fort.

[2] So Thomas v. Aquino l. l. Bei Albert. Magn. p. 62 b ſteht dafür Anaximenes unſtreitig aus Verwechslung.

Aus der Faſſung der ganzen Lehre wird ſich ergeben haben, daß in ihr nichts vorkommt, was nicht aus bekannten Elementen des 12. Jahrh. hätte entnommen werden können. Die drei Principien der neuern Platoniker, die Vorausſetzung, daß alles Beſondere im Allgemeinen gegründet ſei, die Anwendung der Begriffe von Form und Materie hierauf in der Weiſe, daß dieſe das Allgemeine, jene das Beſondere bezeichnen ſoll, alles dies ſind Gedanken, die uns ſchon oft genug im Verlauf unſerer Geſchichte begegnet ſind. Auch daß David von Dinant, weiter gehend als ſeine Vorgänger im Platonismus, nach dem Unterſchiede zwiſchen erſter Materie, Geiſt und Gott fragte, denſelben nach denſelben Grundſätzen wie alle übrige Unterſchiede behandelt wiſſen wollte, und als er einſah, daß dies nicht angehe, dieſen Unterſchied überhaupt verwarf, wird keiner neu eingeführten Überlieferung zugeſchrieben werden müſſen; dazu liegt es zu natürlich in der Verfahrungsweiſe, wie ſie damals in den logiſchen Schulen herſchte, und unterſcheidet den David von andern ſeiner Zeitgenoſſen nur dadurch, daß er die logiſchen Regeln auch auf Gott und die übrigen Principien anwenden wollte ohne durch die Lehre von der Überſchwenglichkeit dieſer Dinge ſich zurückſchrecken zu laſſen.

Man kann dies um ſo leichter ſich erklären, je weniger dieſe Lehre entwickelt war und je weniger ſtreng ſie auch von ſeinen Zeitgenoſſen in allen Punkten beachtet zu werden pflegte. An die Platoniker den David anzuſchließen müſſen wir für um ſo ſicherer halten, je wahrſcheinlicher es iſt, daß er und ſeine Genoſſen, die Amalricaner, mit dem Johannes Scotus in Verbindung ſtanden. Allein es giebt auch Nachrichten, welche nicht daran zweifeln laſſen, daß er auch durch neue Autoritäten ſeine Lehre zu ſtützen ſuchte. Zu gleicher Zeit mit den Schriften David's wurden auch die Metaphyſik und die phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles verboten [1]. Nach Albert dem Großen, der ſeine Schrift vor ſich hatte, berief ſich David nicht allein auf die Ariſtoteliſche Phyſik, ſondern auch auf den Demokrit, Plutarch, Orpheus [2]. Höchſt wahrſcheinlich war er alſo auch mit Arabiſcher Philoſophie bekannt. Der hinzutretende Einfluß neuer Autoritäten iſt alſo nicht zu leugnen; aber mit größtem Unrecht würde man behaupten, daß Ariſtoteles oder die Arabiſche Philoſophie dieſen Pantheismus hervorgerufen hätte. Nur in einem Misverſtändniß konnten dieſe Philoſophen zu ſeiner Beſtätigung angeführt werden.

Die Ketzereien der Amalricaner und David's ſcheinen uns ſehr charakteriſtiſch für den Standpunkt der Wiſſenſchaft zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrh.

---

[1] Bulaei hist. un. Par. III p. 80. Zuſammengeſtellt finden ſich die Stellen v. Jourdain S. 195 ff. Das gleichzeitige Verbot der Schriften eines Mauritius Hispanus ſcheint auch auf Arabiſchen Einfluß zu deuten.

[2] Summa theol. II p. 62 b sq.

Sie zeigen, wohin man kommen konnte mit jener viel belobten Anwendung der logiſchen Regeln auf die Theologie, wenn ſie nicht durch eine genauere Unterſuchung der Grundſätze geregelt wurde, ſie zeigen nicht weniger, wohin man kommen konnte mit jener innern Anſchauung, welche nach Vereinigung mit Gott ſtrebte, welche nur in der Verſenkung des Geiſtes in ſeinen Urſprung, in der Hingebung an die Gnadenwirkungen Gottes die wahre Tugend und das wahre Gute, den einzigen Zweck der Seele finden wollte, wenn man nicht die Nothwendigkeit unſeres Zuſammenhanges mit der Natur, unſeres thätigen Wirkens und Forſchens ſich zur Anerkennung brachte. Und dennoch waren jene logiſchen Beſtrebungen und dieſe Liebe zum beſchaulichen Leben die Hauptergebniſſe, welche die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen dieſer Zeit herbeigeführt hatten.

Neuntes Kapitel.

Überſicht und Schlußbetrachtungen.

Es verlohnt ſich wohl der Mühe noch einmal den Gang zu überblicken, durch welchen man auf dieſen Standpunkt geführt worden war. Wir ſtehen hier an einem Abſchnitte unſerer Geſchichte, welcher zum Rückblick auffordert, damit wir durch ihn das Spätere begreifen lernen. Er macht ſich kenntlich daran, daß nicht allein im letzten Viertel des 12. und im erſten Viertel des 13. Jahrh. kein bedeutender Fortſchritt in der Philoſophie ſich ergeben wollte, ſondern daß auch jetzt Zweifel gegen die Wiſſenſchaft ſich erhoben und Ketzereien der Philoſophen hervorbrachen, die in der bisherigen Entwicklung der Wiſſenſchaft nur zu guten Grund zu haben ſchienen, daher das Mistrauen gegen den wiſſenſchaftlichen Gang der Unterſuchung ſteigern mußten.

Im Ganzen wird ſich nicht verkennen laſſen, daß die Bewegungen, durch welche der Standpunkt der Wiſſenſchaft zu Ende unſeres Abſchnitts herbeigeführt worden war, nur einen hin und her ſchwankenden und ſprungweis abbrechenden Charakter haben. Nach verſchiedenen Richtungen ſtreben ſie hin; nur einzelne Theile der Wiſſenſchaft ergreifen ſie; wenn gleich ſie einem Syſteme nachgehen, ſo wiſſen ſie doch die verſchiedenen Unterſuchungen, deren Nothwendigkeit ſich aufdrängt, nicht bis zu einem entſchiedenen Ineinandergreifen fortzuführen. Zwar könnte man dagegen einwenden, daß die kirchliche Lehre doch durch die Arbeiten eines Petrus Lombardus, eines Hugo von St. Victor und Anderer, welche dem von ihnen eingeſchlagenen Gange folgten, zu einer zuſammenhängenden Form gediehen war. Aber unſere Unterſuchungen haben auch gezeigt, daß dieſe Syſteme der Theologie doch nur eine ſehr lockere Verkettung hatten, vorherſchend auf Sammlung von Autoritäten ſich ſtützten, zum Theil von einer ſehr äußerlichen Auffaſſung des kirchlichen Lebens ausgingen und dem philoſophiſchen Gedanken nur einen geringen Antheil an der Feſtſtellung der Lehre geſtatteten. Wie nöthig dieſe Richtung als Gegengewicht gegen andere einſeitige Richtungen der Zeit, welche einer unreifen Philoſophie allzuſehr vertrauten, oder das äußerliche Leden über der innern Anſchauung vergeſſen zu wollen ſchienen, auch ſein mochte, ſo können wir doch nicht minder in ihr, als in den übrigen ihr zur Seite laufenden Bewegungen, auch nur eine einſeitige Richtung des geiſtigen Lebens in dieſer Zeit erkennen, auf welche wir um ſo weniger Gewicht zu legen haben bei der Beurtheilung unſerer Periode, je ferner ſie noch der Philoſophie ſtand. Ihre Zeit in die Philoſophie lebhaft einzugreifen ſollte erſt ſpäter kommen. Von viel größerer Bedeutung für die Philoſophie der Zeit waren die übrigen Unterſuchungen, welche ſich neben ihr geltend machten. Wir können deren vier unterſcheiden, die Frage nach dem gegenſeitigen Verhältniſſe des Glaubens und des Wiſſens, die Streitigkeiten über Nominalismus und Realismus aus der formalen Logik hervorgehend, die Erneuerung der Platoniſchen Philoſophie in ihrer Anwendung auf den Inhalt der Wiſſenſchaften, beſonders auf Theologie und Phyſik, endlich die pſychologiſchen Forſchungen, welche aus der myſtiſchen Richtung der Anſchauungslehre hervorgingen. Keine von dieſen Unterſuchungen hält ſich ſchlechthin geſondert von den übrigen, und es iſt nur ſelten, daß ein einzelner Philoſoph nur einer von ihnen ſich hingiebt; aber zu einer gleichmäßigen Vereinigung aller hat es auch keiner von allen den Männern gebracht, welche wir in unſerer Geſchichte auftreten ſehen. Ein zuſammenhängendes Werk iſt aus ihnen nicht hervorgegangen.

Sollten wir unter ihnen einen Hauptpunkt angeben, welcher die übrigen gewiſſermaßen alle vereinigte, ſo würden wir ihn nur in der Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie, welche dieſen ganzen Zeitraum beherſcht, erblicken können. Sie greift auf das ſtärkſte in die Unterſuchung über die allgemeinen Begriffe ein, ſo daß ſelbſt der Nominalismus ſich ihr nicht entzieht; ſie macht ſich nicht minder in der myſtiſchen Pſychologie geltend und giebt für ſie ihren oberſten Grundſatz ab; ſelbſt auf die Frage über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, wie ſehr ſie auch dem Boden des Chriſtenthums entwachſen war, übt der Platonismus ſeinen Einfluß aus. Spröder iſt freilich die ſtrenge Kirchenlehre gegen ihn; aber auch ſie empfindet ſeine Wirkungen. Dieſen ſeinen überall verbreiteten Einfluß finden wir ſchon in den erſten Spuren eines neuerwachten wiſſenſchaftlichen Lebens im 10. Jahrh. Schon Gerbert iſt ganz der Platoniſchen Lehre ergeben und verbindet mit ihr den Realismus und die Vorliebe für die formalen Unterſuchungen, welche in den folgenden Jahrhunderten eine unwiderſtehliche Gewalt auf die wiſſenſchaftliche Forſchung ausüben ſollten. Ketzer, wie Berengar und Abälard, und Rechtgläubige, wie Anſelm und Hugo von St. Victor, ſchließen ſich an den Platon oder den von ihm ausgehenden Realismus an, ſelbſt Nominaliſten, wie Joſcelin, können ſich dieſen Einflüſſen nicht entziehen. Doch müſſen wir freilich wohl ſagen, daß nur eine ſehr unbeſtimmte Vorſtellung von dem Weſen der Platoniſchen Lehre im Stande war, ſo verſchiedene Denkweiſen auf dieſelbe Quelle zurückzuführen. Die Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie vertrat zwar allerdings eine wiſſenſchaftliche Richtung der Gedanken, welche das Überſinnliche, das ewige und allgemeine Weſen der Dinge als den Zweck der Erkenntniß vorausſetzte, dabei aber doch der Unterſuchung des Sinnlichen und Phyſiſchen und ſeiner Bedeutung für das Leben der Seele eine gewiſſe Breite ließ; aber man ſieht wohl, wie unbeſtimmt dies iſt und nur in dieſer Unbeſtimmtheit kann die Platoniſche Lehre als die Grundlage der wiſſenſchaftlichen Entwicklungen dieſer Zeit angeſehn werden.

Nicht ganz unbeſtritten war das Anſehn des Platon. Neben ihm behauptete ſich auch das Anſehn des Ariſtoteles und ſeiner Erklärer, des Porphyrius und Boethius, in der Logik, mächtig beſonders deswegen, weil von dieſer Seite die Fragen über Allgemeines und Beſonderes ſich erhoben. Nicht minder feſt ſtand das Anſehn der Kirchenlehre und es würde wohl zu viel erwartet ſein, wenn man annehmen wollte, daß ſie in allen Stücken bereit geweſen ſei der Platoniſchen Lehre ſich anzuſchließen. So ſind es verſchiedene Autoritäten, deren Sinn man zu begreifen ſuchte, zwiſchen denen man ſchwankte. Von dem Beſtreben ſie zu vereinigen wurde man zu Unterſuchung ihrer Bedeutung, zu Erforſchung der Wahrheit angetrieben.

Werfen wir einen Blick auf den Verlauf der philoſophiſchen Entwicklung im 11 und 12. Jahrh., ſo können wir den durchgehenden Einfluß jener logiſchen Autoritäten nicht verkennen. Seine Stärke beweiſen nicht allein die Streitigkeiten zwiſchen Realiſten und Nominaliſten, welche zu Ende des 11. Jahrh. erhoben zu Anfang des 13. Jahrh. noch keinesweges ihr Ende erreicht hatten, ſondern in einem noch höhern Maße, möchte ich behaupten, die wiederholten Bemühungen die Lehren der Kirche durch Beweiſe zu befeſtigen, ja in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange darzuſtellen. Dieſem Bemühen widerſetzten ſich ſelbſt die, welche die Einmiſchung der Philoſophie in die Theologie fürchteten, nur ſchwach und vergeblich, ſelbſt ein Walter von St. Victor iſt genöthigt der Logik ihr Recht über die Richtigkeit der Folgerungen zu wachen zu gewähren, nur verlangt er, daß zuvor die Richtigkeit der Grundſätze entſchieden ſei. Orthodoxe und Heterodoxe ſind darüber einig. Aber eben über die Grundlagen des Beweiſes herſcht der Streit zwiſchen Realiſten und Nominaliſten. Die Lehre des Roſcelin mit der entſchiedenen Vorliebe für das Individuelle, Perſönliche wendet den Blick auch der ſinnlichen Erfahrung zu und ſeine Beſtreitung der allgemeinen Begriffe ſchien darauf zu führen, daß alle Wahrheit der Erkenntniß auf der Erfahrung des Sinnlichen beruhe. Dagegen behauptet Anſelmus eine höhere Erfahrung, die Erfahrung des Guten, des Göttlichen in uns, und indem er den Glauben zur Grundlage der Wiſſenſchaft machen will, denkt er eben nur dieſe Erfahrung zur Einſicht ihrer Gründe zu erheben. Das Ergreifen der allgemeinen Begriffe in unſerm Verſtande erſcheint ihm ſelbſt als eine ſolche Erfahrung der höhern Wahrheit. Hierauf beruht das Übergewicht, welches der Realismus über den Nominalismus in dieſer Zeit behauptete, daß man in der feſten Richtung auf theologiſche Erkenntniß den Glauben an die höhere Erfahrung und an die allgemeinen Wahrheiten, welche ſie verbürge, nicht fahren laſſen konnte. Beim Anſelmus äußert ſich dies im ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, welcher in der That nur die Wahrheit des höchſten und allgemeinſten Begriffs, d. h. des Seins überhaupt fordert.

Seine Betrachtungsweiſe hängt an dieſem faſt ausſchließlich feſt, ſo daß zwar die Wahrheit des Beſondern dabei vorausgeſetzt wird, aber nur wie ein Schatten gegen die allgemeine Wahrheit erſcheint, ſo daß auch die Erfahrung der vernünftigen Dinge von der höhern Wahrheit und ihre wahre Freiheit nur als ein Theilnehmen an dem göttlichen Sein und ihre Erlöſung nur als eine Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt angeſehn wird. Eine ſehr abſtracte, an das Pantheiſtiſche anſtreifende Faſſung des Allgemeinen läßt ſich in dieſen erſten Entwicklungen der mittelalterlichen Dialektik nicht verkennen.

Eben dieſe abſtracte Auffaſſung mußte zu den Übertreibungen des Realismus führen, welche wir in ſeinem Streite gegen den Nominalismus von Wilhelm von Champeaux ausgeſprochen finden und welche er ſelbſt zu mildern ſich gezwungen ſah, aber doch nur ſo weit, daß wenigſtens die Eigenthümlichkeit, der Unterſchied der beſondern Begriffe in ihrem Weſen anerkannt wurde; von dem Leben der Dinge, von der Mannigfaltigkeit der Erfahrung war man dabei noch weit entfernt.

Aber eben nach der Erkenntniß des Lebens und der Mannigfaltigkeit realer Gegenſtände drängte die Zeit in unaufhaltſamem Fortgange. Wenn man daher die Platoniſche Lehre beibehalten wollte, und man kannte keine andere Metaphyſik, ſo mußte man Mittel finden ſie fruchtbar für die Beurtheilung der Erfahrung zu machen. Hierauf ſcheinen die Vermittlungsverſuche zwiſchen Nominalismus und Realismus ausgegangen zu ſein, deren Geſchichte noch ſehr im Dunkeln liegt, wenn wir ſie anders nach der Lehre des Joſcelin beurtheilen dürfen. Denn in ihr iſt das Bedeutendſte der Verſuch vermittelſt der Begriffe von Form und Materie die phyſiſche Erſcheinung ſich begreiflich zu machen, indem auf der einen Seite dem Beſonderſten in der Wirklichkeit der Dinge, dem Atom, auf der andern Seite aber auch dem allgemeinen Geſetze, durch welches die Atome zu Individuen, Arten und Gattungen zuſammengefaßt werden, ſein Recht widerfahren ſoll. Nicht weniger aber drängten auch nach dieſer Richtung hin die Männer, welche die Platoniſche Lehre in ihren Einzelheiten bekannter zu machen ſuchten, wie Adelard von Bath und Bernhard von Chartres. Auch bei ihnen finden wir die Richtung auf die Phyſik vorherſchend, wie es nicht wohl anders ſein konnte, da ſie den Timäos zu ihrem Führer hatten, aber auf eine Phyſik des Überſinnlichen, welche alles in ſeiner ewigen Geſtalt zu erkennen ſtrebt, das Körperliche nur als eine Erſcheinung, als einen augenblicklichen Zuſammenfluß der ewigen Ideen, zu welchen ſelbſt die allgemeinen Vorſtellungen der Accidenzen gezählt werden, gelten laſſen will und nur dadurch ihren vorherſchend phyſiſchen Charakter verräth, daß ſie die freie Entwicklung der Vernunft zwar im Allgemeinen vorausſetzt, aber doch alle ihre Erzeugniſſe als unter einem nohwendigen Geſetze ſtehend betrachtet. Dieſe Denkweiſe, auch bei andern Realiſten in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. mächtig, führte Lehren herbei, wie die Lehre vom unbedingten Schickſal, von der Ewigkeit der Welt, von der Präexiſtenz der Seele, welche der Kirchenlehre anſtößig ſein mußten. In der That ſcheinen dieſe Platoniker der Denkweiſe heidniſcher Philoſophie nicht ſehr fern zu ſtehen. Bedenklichere Realiſten, wie

Wilhelm von Conches, Walter von Mortagne, mochten deswegen darauf bedacht ſein ihren Platonismus zu mäßigen.

Aber die Entſcheidung lag darin, wie man die Platoniſche Lehre nicht allein unanſtößig, ſondern auch fruchtbar für die Kirchenlehre machen könnte. Das Letztere war unſtreitig das Schwierigere, wiewohl auch das Erſtere nicht leicht war, ſobald man in das Einzelne ſich einließ, wie die Lehren eines Honorius von Autun, eines Abälard zeigten, indem ſie den Platonismus auf die Trinitätslehre anwandten. Die erſten Verſuche Abälard's die Kirchenlehre mit dem Platonismus zu vereinigen zeigen einen ſehr ſchwankenden Charakter. Sein freiſinniges Dringen auf Unterſuchung und Begründung des Glaubens, wie löblich es an ſich ſein mag, beweiſt doch nur, daß die Lehre des Anſelmus von der geiſtigen Erfahrung im Glauben noch keinesweges allgemeines Verſtändniß gefunden hatte, aber auch, daß ſie eine genauere Unterſcheidung der Gründe des Glaubens und der Wiſſenſchaft verlangte, um gegen alle Zweifel ſich feſtzuſetzen. Das Schwanken des Abälard in ſeiner eigenen Theorie über Wiſſen und Glauben verräth, daß er den Glauben von der Formel des Glaubens nicht recht zu unterſcheiden wußte. Wie wenig hängt ſie mit ſeinem Platonismus zuſammen, welcher ihn dennoch dahin trieb anzuerkennen, daß nur der Sittliche das Gebot Gottes in ſeinem Gewiſſen zu erkennen vermöge, daß die Beweiſe uns als die beſten erſcheinen müßten, welche nur dem ſittlichen Menſchen gefielen, und daß alle unſere Gedanken, mit unſerer Sprache dem Zeitlichen zugewendet, nur in bildlicher Weiſe das

Ewige auszudrücken im Stande wären. Zwar wußte Abälard nicht ungeſchickt den Nominaliſten zu begegnen, indem er ſich darauf berief, daß unſere Sprache und ihre Worte auch den Dingen verwandt ſein müßten; aber ſeine unbeſtimmte, nur abſtracte Auffaſſung des Begriffes Gottes, in welcher er alle Kategorien ihm fern hielt, keinen Begriff ihm näher rückte, verſtattete nicht hiervon einen fruchtbaren Gebrauch zu machen, und wenn wir alsdann wieder in ſeiner logiſchen Behandlung der Theologie ihn beſchäftigt ſehen die Begriffe des Verſtandes auf Gott anzuwenden, ſo können wir nur bemerken, wie wenig tief ſeine Gedanken bei ihm wurzeln, wie wenig ſie zu einem Ganzen ſich zuſammenſchließen wollen.

Wenn uns dergleichen bei einem Manne vorkommt, welcher wie Abälard mehr von den Bewegungen ſeiner Zeit fortgeriſſen wurde, als ihre Beweggründe zu erfaſſen wußte, ſo iſt es weniger auffallend, als wenn uns ähnliche Erſcheinungen bei einem Manne begegnen, deſſen Geiſte wir Tiefe des Nachdenkens nicht abſprechen können. Ohne Zweifel dürfen wir dem Gilbert von la Porrée einen ſolchen Geiſt zuſchreiben. Mit wie viel gründlicherer Forſchung als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen hat er die Platoniſche Lehre überdacht und iſt er in die logiſchen Schwierigkeiten des Realismus eingegangen; wie ernſtlich iſt dabei ſein Beſtreben das Geheimniß der göttlichen Wahrheit ſich zu enthüllen. Er denkt ſie zu erkennen, indem er zwar das Überſchwengliche des Begriffes Gottes nicht leugnet, aber doch auch anerkennt, daß wir die Fülle aller Ideen, alles wahren Seins in ihm zu verehren haben. Nur deswegen iſt Gott über unſern

Verſtand hinaus, weil er die Form iſt, welche alle Formen umfaßt und durch keine umfaßt wird, weil unſere Vernunft, von dem ſinnlichen Wechſel bewegt, das ganze Syſtem der ewigen Ideen nicht umſpannen kann, weil ſie zuſammenſetzt aus dem Sein und den Prädicaten des Seins und zu der einfachen Wahrheit, welche alles in ſich enthält, ſich zu erheben nicht vermag. Aber doch iſt ſie im Stande von der Verworrenheit ſinnlicher Einbildungen ſich los zu machen und das Wandelbare hinter ſich laſſend die ſichern allgemeinen Gedanken zu ergreifen, welche das ewige Weſen der Dinge bilden und von Gott in die Natur gelegt worden ſind. Da kann ſie Theil nehmen an dem Gedanken Gottes, welcher die Welt gebildet hat; da erblickt ſie die Ideen Gottes, welche Vorbilder, wirkende Urſachen und Zwecke der weltlichen Dinge ſind. Zwar iſt Gott durch keine der Kategorien auszudrücken, auch nicht durch die Kategorie der Subſtanz; aber wir können auch noch etwas Höheres erkennen, als Subſtanzen, nemlich die Subſiſtenzen, die ewigen und allgemeinen Weſenheiten der Dinge, welche die Vermittlung zwiſchen uns, den Individuen, und zwiſchen Gott bilden. Dieſe Unterſcheidung Gilbert's zwiſchen Subſtanzen und Subſiſtenzen bringt zwar nichts völlig Neues, ſie iſt im Weſentlichen eins mit der Unterſcheidung der meiſten Platoniker zwiſchen ſinnlicher und überſinnlicher Welt, aber ſie hebt doch die Aufgabe zwiſchen beiden Welten einen Punkt der Vermittlung zu finden auf das Beſtimmteſte hervor. Dieſen Punkt findet Gilbert in den Individuen, welche auf der einen Seite Subſtanzen ſind, inſofern ſie Accidenzen zum Grunde liegen, auf der andern Seite

Subſiſtenzen, inwiefern ſie ein allgemeines und ewiges Weſen haben, eine ihnen eingeborne oder von Natur, d. h. durch die Schöpfung verliehene Form; denn auch hierin ſteht Gilbert hoch über dem Troß der gewöhnlichen Platoniker, daß er die allgemeinen Begriffe nicht auf die Arten und Gattungen der Dinge beſchränkt, ſondern die Allgemeinheit der individuellen Begriffe auf das Deutlichſte darthut. Es leuchtet ein, welche Vortheile ihm dies in der Beſtreitung der Nominaliſten gewähren mußte. Aber ſeine Unterſcheidung der Subſiſtenzen von den Subſtanzen ſichert ihn auch zugleich gegen die Übertreibungen des Realismus. Die erſtern, die allgemeinern Begriffe, haben zwar eine Wahrheit in der überſinnlichen Welt, als die Gedanken Gottes und die Gründe der Wahrheit in allem Sinnlichen, aber in der ſinnlichen Welt ſind ſie doch allein in den individuellen Subſtanzen. Dieſe bilden nun den Übergang in die ſinnliche Welt oder werden Träger der ſinnlich erſcheinenden Accidenzen, inwiefern ſie in einer Verbindung oder Vermiſchung der allgemeinen Wahrheiten ihre Natur haben, wie wir am Menſchen ſehen, welcher aus Seele und Leib zuſammengeſetzt iſt. Darauf beruht die ſinnliche Verwirrung, in welcher das eine Weſen mit dem andern vermiſcht erſcheint, daraus erklärt ſich die Verbindung, in welcher das ewige und allgemeine Weſen der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſinnlich ſich darſtellt; denn auf dieſe Weiſe zeigt ſich die eine Weſenheit mit andern Weſenheiten verknüpft, welche ihr nur unweſentlich und zufällig beiwohnen können. Aber freilich bei allen dieſen Erklärungen bleibt es zweifelhaft, ob jene Verbindung der Weſenheiten wirklich oder nur ſcheinbar iſt, und wenn ſie wirklich ſein ſollte, was die Subſtanzen durch das Ankommen der Accidenzen gewinnen. Der Platoniſchen Philoſophie, welche nur die Wahrheit der ewigen und allgemeinen Ideen anerkennt, erſcheint das Leben nur wie ein Schatten, wie eine ſchwache Rückerinnerung an die Wahrheit. Auch Gilbert von ihren Grundſätzen ausgehend weiß dem Leben der Vernunft keinen rechten Gehalt nachzuweiſen. Wenn man nun bedenkt, daß die Kirchenlehre doch ganz auf der Vorausſetzung der tiefſten Wahrheit des vernünftigen Lebens beruht, ſo wird man begreifen, wie Gilbert in ſeinem Beſtreben Platonismus und Kirchenlehre zu vereinigen auf einen Widerſpruch ſtößt. Er verräth ſich darin, daß Gilbert auf der einen Seite annimmt, unſer Weſen, die Wahrheit unſeres Seins, wohne uns von Natur und ewig durch Gottes Schöpfung bei, auf der andern Seite Gott als die Einheit deſſen zu begreifen ſucht, was der heilige Geiſt in uns wirkt, daß er zwar die Freiheit des Menſchen in ſeinem Durchgehn durch alle Stufen ſeines ſittlichen Lebens zu behaupten ſucht, aber doch auch alles der Nothwendigkeit unterwirft, in welcher Gott alle Dinge ihrer Natur nach geordnet hat, daß er zwar den Glauben nicht aufgeben will, weil er dem Leben des Menſchen, welches allmälig von der Meinung zu immer höherer Wiſſenſchaft aufſteigen müſſe, eine unentbehrliche Stütze ſei, aber in der That die wiſſenſchaftlichen Grundſätze der Theologie höher ſchätzt, als den Glauben. Aus dieſem Widerſpruche geht es denn auch hervor, daß er zwar allgemeine Grundſätze aller Wiſſenſchaft annimmt, aber um ſie wenig bekümmert das größeſte Gewicht darauf legt, daß die Theologie ihre eigenen Grundſätze haben müſſe, welche nach den Grundſätzen anderer Wiſſenſchaften nicht zu beurtheilen wären. Nur dadurch, daß er dieſe Verſchiedenheit der Theologie von andern Wiſſenſchaften in einem ſo weiten Sinne geltend macht, daß er auch einen Widerſpruch zwiſchen Theologie und Phyſik dulden kann, gelingt es ihm in ſeinen Sätzen der Theologie der chriſtlichen Glaubenslehre folgen zu können. Er bemerkt nicht, daß er dadurch alle ſeine Bemühungen um die Erkenntniß der Ideen für die Theologie unfruchtbar macht. Wir wollen nicht ſagen, daß er hierin folgerichtig verfahren wäre; aber dem Grundſatze nach trägt er auf eine Trennung der Theologie von den Unterſuchungen der natürlichen Wiſſenſchaft an.

Man hat ſich oft über das Verhältniß der Platoniſchen Lehre zum Chriſtenthum durch Einzelheiten täuſchen laſſen, in welchen jene dieſes zu unterſtützen ſchien. In ihrem Weſen aber ſtehen beide weit auseinander, indem jene nur der ewigen Natur der Dinge volle Wahrheit zuſchreibt und alles von vorn herein als vollkommen betrachtet, dieſes dagegen vor allen Dingen ein ſittliches Leben fordert, in welchem die vernünftigen Dinge erſt werden ſollten, was ihnen Gott beſchieden hat. Wer dies im Auge hat, wird ſich nicht wundern können, daß die kirchlichen Männer des Mittelalters, je tiefer ſie in die Platoniſche Lehre eindrangen, um ſo mehr von ihr zurückgeſtoßen wurden. Der Wendepunkt in dieſer Bewegung des 12. Jahrh. liegt da, wo man die logiſch-metaphyſiſche Richtung der Philoſophie allmälig fahren ließ, dem Streite zwiſchen Realiſten und Nominaliſten geringe oder keine Aufmerkſamkeit zu ſchenken anfing und mit den phyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Dinge, über die Elemente und die Zuſammenſetzung der großen und kleinen Welt nur nebenbei ſich beſchäftigte, um dagegen den Forſchungen über den ſittlichen Gehalt des kirchlichen Lebens und über die Wirkungen des heiligen Geiſtes in der Erleuchtung und Beſeligung unſerer Seele ſich hinzugeben. Dies iſt in der That eine Gegenwirkung gegen die bisher vorherſchende Richtung der Wiſſenſchaft, eine neue Wendung der Dinge, wenn auch in den frühern Beſtrebungen eines Anſelmus und in dem allgemeinen Gange der Zeit ſchon angelegt, doch erſt durch einen Petrus Lombardus, einen Hugo von St. Victor durchgeführt. Nur weniger auffallend tritt ſie auf, weil dieſe Männer und ihre Partei in einem beſcheidenen und milden Sinn ſie unternahmen, welches man zum Theil dem Bewußtſein zuſchreiben könnte, daß ſie in der kirchlichen Überzeugung eine unwiderſtehliche Kraft zu ihrem Hinterhalte hatten, welches aber auch nicht weniger darin gegründet iſt, daß ſie der kirchlichen Denkweiſe nur im dunkeln Bewußtſein eines unabweislichen Bedürfniſſes ſich zuwandten, ohne den wiſſenſchaftlichen Standpunkt der Platoniker völlig überwunden zu haben. Daher fühlten ſie ſich nicht in vollem Gegenſatze gegen die Richtung, welche ſie aufgegeben hatten, hingen vielmehr in ihren wiſſenſchaftlichen Forſchungen noch an manchen Elementen der Platoniſchen Lehre feſt.

Wir haben geſehn, wie die Lehre des Lombarden ihren Widerſpruch gegen die alte Philoſophie und ſelbſt gegen die Grundſätze der Logik auf ihre ſittliche Anſicht der Dinge gründete; wie ſie dadurch über den abſtracten Begriff von Gott ſich erhob, um die Wirkungen des heiligen Geiſtes, durch welche er in der Geſtaltung der ſittlichen Weſen anfängt Princip zu werden, ſich zur Erkenntniß zu bringen; wie der Lombarde im vollen Gegenſatz gegen die Ewigkeit der Platoniſchen Ideen die geiſtige Welt in Engeln wie in Menſchen als eine anfangs formloſe Materie, als ein unentwickeltes Vermögen betrachtet, damit er die wahre Bedeutung der weltlichen Dinge im Fortſchreiten ihrer ſittlichen Bildung finden könne. Auf das Entſchiedenſte wendet er ſich nun der Unterſuchung der Mittel zu, durch welche die Kirche im Gebrauch ihrer Sacramente und der in der Körperwelt ihr verliehenen Zeichen den Menſchen ſeinem Ziele zuzuführen beſtimmt iſt. Auf dieſen äußern Bau der ſittlichen Gemeinſchaft gründet er ſeine Hoffnung; die innern Entwicklungen der Seele hat er dabei wenig im Auge. Es iſt allerdings auch in dieſer ethiſchen Anſicht der Dinge noch eine Ähnlichkeit mit der Denkweiſe der Platoniker zu finden. Die Eintheilung der Dinge, auf welcher ſie beruht, in ſolche, welche nur genoſſen, in andere, welche nur gebraucht werden ſollen, und in ſolche endlich, welche zu gebrauchen und zu genießen beſtimmt ſind, oder in Gott, Körper- und Geiſterwelt, ſie erinnert an die drei Principien der Platoniſchen Philoſophie, Gott, Materie und Ideen. Denkt man daran, daß Geiſterwelt und Ideenwelt in gleicher Bedeutung genommen zu werden pflegen, ſo möchte man beide Eintheilungen faſt für gleich halten. Aber doch iſt unter ihnen ein bedeutender Unterſchied; denn die Ideenwelt der Platoniker umfaßt nur unveränderliche Weſen, die Geiſterwelt des Lombarden wird als eine lebendige, frei ſich entwickelnde gedacht.

Und eben auf dieſen Unterſchied, wenn auch in einer etwas andern Form gefaßt, der Platoniſchen Weiſe noch ähnlicher, erbaut auch Hugo von St. Victor das Syſtem ſeiner Lehren. Seine ganze Pſychologie iſt darauf gegründet, daß die vernünftige Seele zwiſchen Gott, dem ewigen, und zwiſchen der vergänglichen Erſcheinung des Körperlichen in der Mitte ſtehe. Daher hat ſie das dreifache Auge für die Erkenntniß Gottes, ihrer ſelbſt und der körperlichen Natur. Auch er erblickt in den veränderlichen Dingen der ſinnlichen Welt nichts als die Mittel die Erkenntniß und den Genuß Gottes zu gewinnen; alles in dieſer niedern Welt wird ihm zu einem heiligen Symbole der Gottheit; der Selbſterkenntniß einen höhern Werth beimeſſend, weil das Geiſtige höher iſt als das Körperliche, forſcht er doch in ſeiner Seele auch nur nach den heiligen Zeichen, den Gnadenwirkungen Gottes und alles erſcheint ihm als ein Sacrament, an welches wir glauben müſſen, um in ihm das Göttliche zu erkennen. Seine Anſicht vom Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß iſt weſentlich hierin gegründet. Nur dahin ſollen wir ſtreben aus der verworrenen Allgemeinheit der ſinnlichen Vorſtellung durch das unterſcheidende Nachdenken uns loszuarbeiten, um alsdann durch den zuſammenfaſſenden Blick der Intelligenz die Wahrheit Gottes zu ſchauen und alles in ſeinem Zuſammenhange zu erkennen. Auf dieſes Ziel unſeres Lebens gerichtet, das höchſte Gut im Auge und alles als Mittel zu dieſem höchſten Gute betrachtend nimmt auch ſeine Anſicht der Dinge eine völlig ethiſche Richtung. Er weiß es gut mit ſeiner hohen Vorſtellung von der Würde der vernünftigen Seele zu vereinen, warum ſie nicht ſogleich in ihrer Schöpfung durch Gott das höchſte Gut empfangen habe. Denn es war ihrer würdiger, es iſt die höchſte Gunſt Gottes, daß ſie nur durch ihr eigenes Verdienſt alles gewinnen ſoll. Von einem viel tieferem Nachdenken als alles, was wir beim Petrus Lombardus finden können, zeugt ſeine Weiſe die hohe Würde der vernünftigen Seele mit der Platoniſchen Ideenlehre in Verbindung zu ſetzen, indem er in der ſinnlichen Schöpfung die eine und volle Wahrheit Gottes nur unter viele Arten vertheilt findet, dagegen der vernünftigen Schöpfung es vorbehält, daß ſie in jedem einzelnen Weſen alle Ideen, das Ebenbild Gottes ganz enthalte. Daher genüge uns auch nur das höchſte Gut, d. h. die Geſammtheit aller Güter und ſie zu erreichen in der Anſchauung der vollen Wahrheit ſei unſere Beſtimmung, ſei uns möglich. Hierauf beruht ſeine ganze Weltanſicht, der Glaube, daß Gott uns die Hülfe nicht verſagen werde, deren wir zur Erreichung unſeres Zieles bedürfen, trotz der Sünde und ihren Folgen, welche wir in uns finden; auch dieſe Dinge gehören einem verborgenen Rathſchluſſe Gottes an, welcher durch manche Stufen ihres Lebens die Menſchheit zu ſich emporziehen will. Hierauf beruht auch ſeine Überzeugung von der Einheit und Einfachheit der vernünftigen Seele, welche als das Ebenbild Gottes einfach iſt wie Gott, weil ſie die Wahrheit in einer einfachen Anſchauung faſſen ſoll; das iſt ihr Weſen. Alle Vielheit der Kräfte, welche wir der Seele zuſchreiben, beſteht daher nur in der Vielheit der Grade, durch welche wir zu Gott gelangen. Dieſe Einfachheit der Seele zu gewinnen, ſich ihrer bewußt zu werden, ſie durch alle Mittel zu fördern, darauf iſt nun Hugo's ganzes Sinnen gerichtet. Das äußere Leben tritt ihm darüber zurück. Nur mit dem Niedern, nur mit dem, was uns zerſtreut, hat es zu thun; zwar erſcheint es ihm als eine Pflicht, aber auch nur als eine Strafe für unſern Hochmuth, daß wir dem äußern Zeichen der Sacramente uns unterwerfen ſollen; ſeine Seele iſt bei den äußern Werken der Kirche bei weitem weniger als bei der innern Beſchauung unſeres Gemüths. Hierauf beruht das Weſentliche des Gegenſatzes ſeiner Lehre gegen die Lehre des Lombarden. Dieſer weiſt uns mehr auf die äußere Frömmigkeit der Kirche, jener mehr auf die innere Frömmigkeit der Seele hin. Beide ſollten wohl mit einander vereinigt werden können; aber wir ſehen, daß die Lehren des 12. Jahrh. ſie nicht zu vereinigen gewußt haben. Den Grund hiervon werden wir nur darin finden können, daß zwar die kirchliche Übung auf die Beachtung des Äußern drang, aber die Wiſſenſchaft ihr nicht folgen konnte, weil ſie die Erforſchung der Natur nur für einen niedern Grad geiſtiger Beſchäftigung anſah, welchen man ungeſtraft überſpringen zu dürfen wähnte. Daher iſt auch das Dringen auf innerliche Beſchaulichkeit auf der Seite der tiefern Philoſophie, der ſich aber wegen jener Vernachläſſigung des natürlichen Lebens die innere Sittlichkeit nur in einem myſtiſchen Lichte zeigen konnte; die Forderung der äußern kirchlichen Frömmigkeit dagegen erſcheint faſt nur wie eine Sache, welche durch äußere Autorität geboten iſt. Man wird auch hierin die Spannung des Gegenſatzes wiedererkennen, in welcher das Mittelalter kirchliches und weltliches Leben erblickte. Je entſchiedener in ihm die ethiſche Natur der Kirchenlehre hervortrat, um ſo deutlicher zeigte ſich die Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen die phyſiſche Seite der Wiſſenſchaft.

Wir dürfen die Entwicklung der Lehre, welche wir bei Hugo von St. Victor finden, als das höchſte Ergebniß betrachten, welches das wiſſenſchaftliche Nachdenken des 12. Jahrh. gebracht hatte. Richard von St. Victor zwar ſuchte dieſelbe Richtung der Wiſſenſchaft zu weitern Erfolgen zu treiben, was er aber den Lehren Hugo's zuſetzte, iſt theils von geringem Gewinn, theils offenbart es nur noch mehr die Einſeitigkeiten, an welchen das wiſſenſchaftliche Streben nach dieſer Seite zu litt. Wenn Richard's Art die Stufen der Anſchauung zu vervielfältigen darauf ausging den Zuſammenhang der niedern mit den höhern Stufen zu klarer Einſicht zu bringen, ſo wird doch dieſer Zweck durch die unwiſſenſchaftliche Form der Eintheilung verfehlt und man bemerkt an ihr leicht, daß andere widerſtrebende Intereſſen dabei ſich eingemiſcht haben. Dieſe hängen eben in der einſeitigen Richtung des Grundgedankens zuſammen; ſie liegen in der Zurückziehung vom Natürlichen, in der Liebe zum Übervernünftigen, welche dem äußern Leben entfremdet und den innern Regungen unſerer Seele bis dahin in die Tiefe folgen möchte, wo ſie in das Bewußtloſe ſich verlieren. Mit Vorliebe hebt daher Richard die Beſchränktheit unſerer Natur hervor und ſetzt auseinander, wie Veränderung und Leiden uns nothwendig ſind, wie der individuelle Unterſchied, welcher der Perſon eines jeden weſentlich iſt, uns verhindert das Allgemeine ohne Beſchränkung in uns aufzunehmen, aber nur um dagegen die überſchwängliche Fülle der Gnade, welche uns die Anſchauung Gottes eröffne, eine Wirklichkeit über unſer Vermögen hinaus uns verleihe, in ein um ſo ſtärkeres Licht zu ſetzen. Daher ſoll die vernünftige Seele ſich ſelbſt entrückt werden, in der That ohne ihr Bewußtſein, ohne ihre Freiheit. Dies ſteht nicht mehr im Zuſammenhange mit der Lehre Hugo's von der Würde und dem Umfange der vernünftigen Seele, welche die Wahrheit aller göttlichen Ideen von Natur in ſich trage; auch von der ſpätern Philoſophie des Mittelalters iſt es nicht unbedingt gebilligt worden; wir begreifen aber wohl, wie es zur Verherlichung der übervernünftigen Anſchauung dienen ſoll und mit der Empfehlung der mönchiſchen Abziehung von der Welt in Zuſammenhang ſteht. Wie dieſe nun auch, indem ſie den Menſchen auf ſein Inneres beſchränkt, gegen die kirchliche Frömmigkeit gleichgültig macht, das ſehen wir daran, daß Richard ſelbſt die Lehre der Kirche, deren Ausbildung er doch mit vielem Fleiße zu betreiben ſuchte, ſelbſt die Einſicht in die Gründe der Glaubenslehre gegen die Offenbarung, welche die innere Anſchauung Gottes gewähre, nur für ein Geringes achtet.

Von dieſen Übertreibungen iſt nun freilich die Lehre des Iſaak von Stella frei, und wenn irgend etwas in den Lehren des 12. Jahrh. an wiſſenſchaftlichem Gehalt der Denkweiſe Hugo's gleichgeſetzt werden könnte, ſo wäre es dieſe Lehre. Sie trägt zum Theil Keime einer Einſicht in ſich, welche über den Geſichtskreis Hugo's hinausgeht. Hierher gehört manches, was an den Platonismus dieſer Zeit anſchließend darauf angelegt iſt über ſeine Beſchränktheit hinauszuführen. So wenn Iſaak darauf dringt, daß die Accidenzen der vernünftigen Seele von größerem Werthe ſind, als ihre natürlichen Eigenſchaften; ſo wenn er die allgemeinen Begriffe, durch welche die natürlichen Dinge gebildet werden, zwar für höherer Natur hält, als das Körperliche, aber dabei doch darauf dringt, daß ſie ohne Körperliches nicht ſein können. Anderes zeigt noch einen umfaſſendern Blick in das Syſtem unſeres Denkens und in ſeinen Zuſammenhang mit der Welt, z. B. wenn er fordert, daß jedem Gebiete unſeres Denkens auch ein beſtimmtes Gebiet des Seins entſprechen müſſe, und wenn er darauf ausgeht die Grade unſerer geiſtigen Entwicklung an die Grade des natürlichen Daſeins anzuſchließen, damit die Welt überhaupt als eine ununterbrochene Kette zuſammengeordneter Weſen erſcheine. Aber freilich alle dieſe Gedanken treten bei ihm nur wie glückliche Blicke auf; den Zuſammenhang zwiſchen Accidenzen und natürlichen Eigenſchaften der Seele entwickelt er nicht, der Gedanke, daß in den allgemeinen Formen etwas Höheres als das Körperliche liege, iſt ihm nur eine Verlockung zu der Meinung hierin eine Stufe gefunden zu haben, in welcher Körperliches und Geiſtiges ſich begegnen, und um ſo begieriger ergreift er dieſe Meinung, je wahrſcheinlicher er es dadurch machen kann, daß eine Stufenleiter aller Weſen durch die ganze Welt geht. Mit Vergnügen erblickt man zwar hier eine Lehre, welche die Selbſterkenntniß der Seele und ihre Anſchauung Gottes mit dem Beſtreben die Natur zu erkennen in Verbindung bringen möchte; aber dergleichen zu unternehmen iſt nicht ohne Gefar, wenn man dabei nur auf unbeſtimmten Vorſtellungen von der Natur fußen kann, wie die vagen Anſichten Iſaak's über die ſinnliche Lebenskraft und ihre Verbindung mit dem Feuer beweiſen. Überhaupt iſt alles in ſeiner Lehre nur Entwurf und mit den ausführlichen Erörterungen Hugo's nicht zu vergleichen.

Auf einem ſolchen Standpunkte finden wir die Wiſſenſchaft gegen das Ende des 12. Jahrh. Die logiſche Fertigkeit, welche man ſich angeeignet hatte, ſie wollte doch keineswegs ausreichen das feſtzuſtellen, was vom Bedürfniß der Zeit gefordert wurde, eine wiſſenſchaftliche Einſicht in die Gründe der Kirchenlehre. Man bedurfte hierzu einer Philoſophie, welche den logiſchen Formen ihren Gehalt gab. Die Grundſätze der Platoniker aber, welche man zu dieſem Zwecke herbeizog, ſie ſtanden dem Leben zu fern, als daß ſie geeignet geweſen wären den ſittlichen Gehalt einer fortſchreitenden Entwicklung in der einzelnen Seele oder in der Gemeinſchaft der Kirche daraus zu erklären; man hatte ſich zu Umdeutungen dieſer Grundſätze genöthigt geſehen, welche den Accidenzen und Lebensthätigkeiten der vernünftigen Weſen einen größern Werth beilegten, als den Ideen, den natürlichen Formen der Dinge. Wenn ſich aber hierbei die Gedanken vorherſchend dem vernünftigen Leben zuwandten, ſo ſehen ſie nicht hinlänglich von der Betrachtung der Natur als der Grundlage und dem Wirkungskreiſe des vernünftigen Lebens ſich unterſtützt. Wir werden es hieraus erklären müſſen, daß die Unterſuchung vorherſchend dem innerlichen, beſchaulichen Leben ſich zuwandte, wie es in der Pſychologie der Victoriner und ihrer Geiſtesgenoſſen der Fall iſt. Aber dieſe Verſenkung in ſich ſelbſt, welche eine myſtiſche Anſchauung des Göttlichen in uns ohne Zuthun der Werke, ohne äußere

Handlung für genügend hält zur Beſeligung der Seele, ſie hatte auch ihre Gefaren, wie die Ketzereien der Amalricaner beweiſen. Die Metaphyſik des Platon, die logiſchen Regeln waren nicht im Stande ſolchen Gefaren zu begegnen; David von Dinant wußte alle dieſe Mittel der wiſſenſchaftlichen Bildung mit den Schwärmereien der Amalricaner zu vereinen. Der Hang zu einer klöſterlichen Zurückgezogenheit von den Händeln der Welt, zu der ausgezeichneten Frömmigkeit mönchiſcher Übungen konnte die Gefaren dieſer Richtung nur verſtärken. Doch war freilich nicht zu beſorgen, daß ſolche Schwärmereien die Welt ergriffen. Die Nothwendigkeit der Dinge, das Bedürfniß des praktiſchen Handelns und einer ihm entſprechenden Denkweiſe werden jeder Schwärmerei ihre Grenzen ſetzen. Für die Zeit, mit welcher wir uns hier beſchäftigen, traten ihr alle Bedürfniſſe des kirchlichen Lebens entgegen und auch die Wiſſenſchaft, welche an dieſe ſich anſchloß, konnte es nicht unterlaſſen, ihr Gewicht entgegenzuſetzen. Aber freilich geſchah dies in einer Weiſe, welche ſie nur zurückwies, nicht aber aus dem Grunde hob, indem ſie ihre Bedeutung erkannt und die Bedürfniſſe, aus welchen ſie hervorgegangen war, durch ihre eigene Lehre befriedigt hätte. Vielmehr iſt es nur eine ungemeſſene Polemik gegen die Verführungen der Wiſſenſchaft, ein vager Zweifel gegen die Sicherheit der Grundſätze oder gegen die Richtigkeit verwickelter Beweiſe, ein ſtarres Pochen auf die kirchliche Formel und auf die kirchliche Gewalt, was man ſolchen Verirrungen und ihren wiſſenſchaftlichen Gründen entgegenſetzt. Was von wiſſenſchaftlicher Seite darin bemerkenswerth iſt, zeigt uns eine Auflöſung der dogmatiſchen Beſtrebungen in einen Skepticismus, der gegen die Philoſophie ſich richtet, um die Kirchenlehre oder die praktiſchen Grundſätze der Hierarchie vor Verfälſchung zu ſichern. In dieſem Sinne tritt der Skepticismus bei einem Walter von St. Victor, bei einem Johannes von Salisbury auf und ſelbſt den Alanus können wir nicht davon frei ſprechen, dieſe Richtung begünſtigt zu haben. Es klingt zwar ſehr ehrenvoll für die Theologie, wenn er ihren Grundſätzen größere Sicherheit zuſchreibt, als den Grundſätzen aller übrigen Wiſſenſchaften, weil jene mit dem Ewigen und Unwandelbaren ſich beſchäftigen, dieſe aber nur mit dem gewöhnlichen Laufe der Natur, welcher auch anders ſein könnte, von welchem auch Ausnahmen geſtattet ſind. Aber wenn er ſo die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft herabſetzt, wenn er ſie nur wie gezwungen und nachträglich in das dialektiſche Gewebe ſeiner Theologie aufnimmt, ſo bemerken wir wohl, daß dieſe Abſonderung der Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften beiden Theilen gleich gefährlich wird. Die Vernachläſſigung der Phyſik, wird ſie ſich nicht rächen? Wird es der Theologie nicht zum Nachtheil gereichen, daß ſie nicht von vorn herein mit den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſich abgefunden hat? Wenigſtens Alanus ſollte die Theologie nicht ſo über alle andere Wiſſenſchaften erheben, da er doch eingeſtehen muß, daß ſie überall nur uneigentlich ſprechen könne, da er auch der Theologie zuletzt nur wahrſcheinliche Gründe für den Glauben, welcher über der Meinung, aber unter der Wiſſenſchaft ſtehe, beilegen kann. In der That bekennt er dadurch, daß alle unſere menſchliche Erkenntniß nur größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit habe. Auf eine ſolche Wahrſcheinlichkeitslehre ließen auch die Unterſuchungen des Johannes von Salisbury aus, den ſeine Kenntniß der alten und neuern Philoſophie nur zum akademiſchen Zweifel geführt hatte. Den Lehren der Logik vertraut er wohl, aber nur für die Logik; wenn ſie den allgemeinen Begriffen ihre ſelbſtändige Wahrheit abſpricht, ſo iſt das ihren Grundſätzen gemäß; auf ihrem Gebiete hat ſie damit Recht; aber über dies Gebiet hinaus ihr zu folgen, das würde nur zu leeren Spielereien führen, das könnte den Glauben und die nothwendigen Grundſätze für das Leben gefährden. Was dieſen dient, die Wahrheit des Sinnlichen, die Erhebung zum Überſinnlichen, will er bewahrt wiſſen; aber ein zu tiefes Eingehn in verwickelte Schlüſſe ſcheint ihm für das nützliche Leben nur unbrauchbar zu machen. Er hält das Wahrſcheinliche feſt, weil wir für unſer praktiſches Leben an daſſelbe verwieſen ſind. Nur auf dieſen Mittelpunkt bezieht er alle die Wahrheiten, welche er anerkennt; ſonſt fallen ihm die verſchiedenen Elemente ſeiner Bildung auseinander und gewähren eben deswegen nur eine für das Praktiſche, aber nicht für die Wiſſenſchaft genügende Überzeugung.

Dieſe Denkweiſe des Johannes von Salisbury giebt in der That einen nicht unbrauchbaren Maßſtab für die wiſſenſchaftliche Bildung zu Ende des 12. Jahrh. ab. Sie zeugt von einem eben nicht armen Vorrath an Bildungsmitteln, von einem regen Eifer ſie zu benutzen, von Übung in der dialektiſchen Behandlung der Begriffe; aber die Elemente, welche die Bekanntſchaft mit der alten Literatur und beſonders mit der alten Philoſophie, welche die kirchliche Gelehrſamkeit und das kirchliche Leben darboten, waren doch nicht recht in einander gearbeitet, eine volle Überzeugung wollte daraus nicht hervorgehn. Ungenügend kann man dieſen Maßſtab allerdings inſofern finden, als Johannes von Salisbury nicht zu den ſchöpferiſchen Geiſtern gehörte, welche in der Verwirrung wiſſenſchaftlicher Meinungen Ordnung zu erblicken wiſſen. In der Mitte des 12. Jahrh. hatte es an Männern nicht gefehlt, welche tiefere Einſicht in das menſchliche Erkennen erſtrebt hatten; aber auch ſie konnten doch die Fragen der Zeit nicht zum Abſchluß bringen, die ſtreitenden Elemente ihrer Bewegung nicht unter einander verſöhnen und es bedurfte eines neuen Anſtoßes um aus dem Gefüle des Misbehagens über die Reibungen dieſer Elemente zu einer neuen Erhebung der Wiſſenſchaft zu gelangen. Überblicken wir noch einmal die Hauptfragen, welche dieſe Zeit ſich ſtellte, um uns dieſen Zuſtand zu veranſchaulichen. Wenn von einer dieſer Fragen geſagt werden kann, daß ſie fortgerückt war, ſo war es die Frage, welche zwiſchen Realismus und Nominalismus ſchwebte. Die Übertreibungen beider Parteien waren verſchwunden. Man hatte von der einen Seite erkennen lernen, daß die Individuen von allgemeinen Geſetzen der Natur oder Gottes abhängen, welche nicht als bloße Worte oder nur für den menſchlichen Verſtand gültige Abſtractionen gedacht werden dürften, von der andern Seite aber auch eingeſehn, daß in der ſinnlichen Welt jene Geſetze nur in den Individuen ſich geltend machen können, ſo daß alles Allgemeine nur in den einzelnen Dingen ſich finde. Aber dennoch konnte dieſer Abſchluß nicht genügen, ſo lange das Verhältniß zwiſchen der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt nicht genauer beſtimmt war, als es der Platonismus dieſer Zeit zu beſtimmen wußte. Darauf deutet jenes Schwanken des Johannes von Salisbury, wenn er mit der Logik annimmt, daß alles Allgemeine nur in den Individuen ſei, aber bezweifelt, ob dieſe Löſung der Frage auch für das Überſinnliche gelte. Hiermit ſtehen denn aber auch die übrigen Fragen dieſer Zeit in genauer Verbindung. Der Platonismus mußte ſtehen oder fallen mit der Löſung der Frage über das Verhältniß des Überſinnlichen zum Sinnlichen; ſeine Bedeutung konnte nur dadurch eingeſehn werden, daß man die Bedeutung dieſes Gegenſatzes erkannte. Wenn die Theologie an die Erkenntniß des Überſinnlichen ſich gewieſen ſah, ſo konnte auch ſie ihr Verhältniß zu den logiſchen Formen des Denkens nur dadurch erkennen, daß ſie die Frage löſte, inwiefern dieſelben wie zur Erkenntniß des Sinnlichen, ſo auch zur Einſicht in das Überſinnliche tauglich wären. Hiervon hing die ganze ſyſtematiſche Geſtaltung der Theologie ab, hiervon nicht minder die Frage über das Verhältniß des Glaubens und des Wiſſens zu einander. Denn eben darauf beruhen alle jene Anſichten, welche uns oft genug begegnet ſind, von der höhern Erfahrung, welche im Glauben uns zu Theil werde, von der Unmöglichkeit das Göttliche in den Kategorien, von der Nothwendigkeit es in ſymboliſchen Bildern darzuſtellen, von der Verſchiedenheit der Grundſätze endlich, welche in der Theologie und welche in andern Wiſſenſchaften herſchten, daß man über die Anwendbarkeit der logiſchen Lehren auf die Theologie zu keiner ſichern Entſcheidung gekommen war. Daher konnte denn auch die Frage, ob das Wiſſen dem Glauben vorhergehn oder folgen ſollte, nur in einſeitigen Erörterungen zur Sprache gebracht werden und es war unmöglich die Aufgabe der Zeit, die Gründe der Kirchenlehre durch philoſophiſche Forſchung aufzudecken, bei dieſem Standpunkte der Unterſuchung genügend zu löſen. Daraus erklärt es ſich, daß in der Theologie dieſer Zeit zwei verſchiedenartige Beſtrebungen neben einander hergingen, welche zwar in einer und derſelben Perſon vereinigt ſein konnten, aber doch ohne ſich wechſelſeitig zu durchdringen, die rein dogmatiſche Richtung, welche die Kirchenlehre und ihre praktiſche Bedeutung, und die myſtiſche Richtung, welche die frommen Regungen der Seele zu erforſchen ſuchte. Nur die letztere wußte mit der herſchenden Richtung der Philoſophie einigermaßen ſich zu befreunden, indem ſie den Platonismus ſo deutete, daß die Seele, obwohl ihrem Weſen nach der überſinnlichen Welt angehörig, doch eine Vermittlung zwiſchen Sinnlichem und Überſinnlichem übernehmen könnte, weil ſie in ſich die Fülle aller überſinnlichen Ideen tragend doch auch die Fähigkeit beſäße dem Sinnlichen und Beſondern ſich zuzuwenden. Dadurch erhielt das Leben und die zeitliche Entwicklung der Accidenzen, in der beweglichen Natur der Seele gegründet, eine tiefere Bedeutung, und ihnen eine ſolche zu gewinnen, das war in der That eine Aufgabe, auf welche der Platonismus dieſer Zeit ſchon immer hatte hinarbeiten müſſen. Aber nur die eine Seite des Seelenlebens kam dadurch zu ihrem Werthe, die Richtung der Seele auf das Überſinnliche, welches ſie in ſich, in ihrer Ähnlichkeit und Verbindung mit Gott zu finden vermöge. Wenn auch der Gedanke, daß ſie in der Sinnenwelt ihrer Pflicht zu genügen habe, nicht ausgeſchloſſen wurde, ſo blieb er doch im Dunkeln liegen, weil man ihr Werk in dieſer nicht zu begreifen wußte und es vielmehr ihrer Würde zu entſprechen ſchien, vom Sinnlichen ſich abzuziehn, um ungeſtört in der Tiefe ihres Weſens die göttliche Wahrheit zu ſchauen. Nur die Nothwendigkeit das kirchliche Leben zu erhalten konnte bei einer ſolchen Richtung der Gedanken noch antreiben der Erforſchung der Kirchenlehre nicht alle Aufmerkſamkeit zu entziehn. Daher führte auch dieſe Richtung des Platonismus faſt nur dahin die Lehrſätze der Theologie im Sinn der Überlieferung zu pflegen; ihre wiſſenſchaftliche Bedeutung zu erforſchen blieb beſſern Zeiten überlaſſen.

So, kann man ſagen, hatte die Platoniſche Philoſophie im 12. Jahrh. ihre Kräfte für das Mittelalter erſchöpft. Für dieſe Zeit aber, welche die Elemente der alten Bildung erſt verſtehen lernen ſollte, bedurfte es auf allen Stufen ihrer Entwicklung erſt einer Überlieferung, an welche die weitere Forſchung ſich halten konnte. Eine ſolche wurde dem 13. Jahrh. zu Theil, als die Philoſophie des Ariſtoteles durch die Vermittlung der Araber ihm bekannt wurde. Wir werden ſehen, wie es dieſe Überlieferung mit dem größeſten Fleiße ergriff; wir dürfen dabei aber auch nicht außer Acht laſſen, in welcher Geſtalt die Araber die Ariſtoteliſche Philoſophie aufgefaßt hatten und ſie nun an die chriſtliche Theologie überging.

Elftes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Einſchaltung.

Die Arabiſche Philoſophie.

Erſtes Kapitel.

Die Araber und ihre Philoſophie.

Die lückenhafte Natur unſerer geſchichtlichen Kenntniſſe drängt uns ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit faſt überall ab, wo wir über den Kreis der Europäiſchen Menſchheit hinauszugehen uns veranlaßt finden. Die äußere politiſche Geſchichte orientaliſcher Völker, welche mit uns in Berührung gekommen, mögen wir noch ziemlich genau überſehen, in ihr inneres Leben ſind wir bisher nur wenig eingedrungen. Dennoch hangen wir mit ihnen zuſammen und die Aufgabe die Beweggründe ihrer Geſchichte zu erforſchen ſollen wir uns nicht verleugnen, wenn wir auch bekennen müſſen, daß uns dazu die beſten Hülfsmittel mangeln. Ihren Einfluß auf uns gering anzuſchlagen, weil wir ihn nicht recht ermitteln können, das hieße nur unſerer Trägheit Nahrung geben.

Die Geſchichte der Arabiſchen Philoſophie liegt noch in tiefem Dunkel. Selbſt für die, welche der Arabiſchen und anderer morgenländiſchen Sprachen kundig ſind, ſcheint es nach ihren eigenen Bekenntniſſen nicht leicht zu ſein die Schwierigkeiten einer vom gewöhnlichen Gebrauche ſich entfernenden Kunſtſprache zu überwinden und eine Denkweiſe zu durchdringen, welche von der unſrigen in vielen Punkten abweicht. Wie viel ſchwieriger wird dieſe Aufgabe für uns ſein, welche wir jener Sprachen nicht mächtig ſind und auf Überſetzungen, zum Theil von ſehr ungenauer oder ſchwieriger Art, oder auf Berichte Anderer uns ſtützen müſſen.

Aber der Einfluß, welchen die Arabiſche Philoſophie auf die chriſtliche Philoſophie des Mittelalters ausgeübt hat, iſt unbeſtreitbar und groß genug um unſere volle Aufmerkſamkeit in Anſpruch zu nehmen. Wenn er auch nur von einem Theile der Arabiſchen Philoſophie ausgegangen ſein ſollte, ſo dürfen wir doch nicht dieſem Theile allein unſer Auge zuwenden, ſondern müſſen eingedenk ſein, daß jeder Theil von ſeinem Ganzen abhängt. Dieſes Ganze zu überblicken, ſoweit es unſerm Geſichtskreiſe ſich öffnet, müſſen wir für unſeres Berufs halten. Mögen unſere Muthmaßungen Andere zu erneueter Forſchung auffordern.

Nachdem die Arabiſchen Stämme lange ohne einen durchgreiſenden politiſchen Zuſammenhang in ihrem Vaterlande gelebt hatten, meiſtens unabhängig, durch ihre Lage und ihre Freiheitsliebe vor fremder Herſchaft geſichert, für die Dichtkunſt empfänglich, auch nicht ohne die Einflüſſe fremder Religionen, der jüdiſchen und der chriſtlichen Lehre erfahren zu haben, wurden ſie plötzlich durch ihren Propheten Muhammed um eine Fahne des Glaubens verſammelt und gründeten ein Gemeinweſen religiöſer und politiſcher Natur, welches alsbald zu Eroberungen auszog und in ſchnellem Fortſchritt über das weſtliche

Aſien bis in Indien hinein und über die Küſten des Mittelmeers ſeine Herſchaft und ſeinen Glauben verbreitete. Dieſe Eroberungen dürfen mit der Völkerwanderung der Deutſchen verglichen werden. Nicht geringer ſind ihre Erfolge für das Morgenland, als die Verwandlung, welche die Deutſchen in den Ländern Europa's hervorbrachten; nicht geringer iſt die Veränderung, welche die Araber ſelbſt erfuhren, indem ſie erobernd über die verſchiedenſten Länder und Völker ſich ergoſſen, als die Umwandlung, welche die Deutſchen getroffen hat, nachdem ſie den bedeutendſten Theil Europa's ſich unterworfen hatten. Doch bei einer ſolchen Vergleichung werden uns nicht minder Unähnlichkeiten als Ähnlichkeiten entgegentreten.

Über zwei Jahrhunderte ſpäter als die Deutſchen fingen die Araber ihre Eroberungszüge an; mit der Gründung eines zuſammenhängenden Reiches waren ſie früher und bei weitem ſchneller fertig als jene. Der Ungeſtüm ihres Angriffs, ihrer Eroberung iſt ein charakteriſtiſcher Zug in ihrer Geſchichte. Doch war er es keinesweges allein, was dieſen Erfolg hervorbrachte. Bei den Deutſchen waren es nur einzelne Völkerſchaften oder Heerzüge, welche die Eroberungen auch nur im Einzelnen machten; ihre Eroberungen zerſtreuten ſie mehr, als ſie vereinigten; bei den Arabern aber begann die Eroberung erſt, nachdem das ganze Volk einen Punkt der Vereinigung gefunden hatte. Das war der neue Glaube, das neue Geſetz, welches Muhammed mit dem Schwerdte in der Hand gegen den Götzendienſt durchgeſetzt hatte. Dieſer Glaube war einfach und brachte der Menſchheit nichts Neues, ſondern entnahm ſeine Hauptſätze aus dem Judenthum und Chriſtenthum, deren Propheten und deren Lehren er anerkannte und nur von götzendieneriſchen Zuſätzen zu reinigen und zu vereinfachen ſtrebte. Doch nicht ſo einfach war er, wie man ihn ſpäter hat finden wollen, daß er nur den Glauben an einen Gott, an Muhammed, ſeinen Propheten, und an die Auferſtehung und das Gericht enthalten hätte, ſondern an dieſe ſeine Hauptſätze ſchließen ſich andere poſitivere Beſtandtheile an, welche zum Theil in der dichteriſchen Begeiſterung des Muhammed, dem Abglanze der alten Arabiſchen Poeſie, gegründet waren, zum Theil der Religionslehre auch ein gewiſſes Geſetz und gewiſſe nicht ſehr verwickelte Gebräuche und Verbote beifügten. Aber der Glaube an den Propheten war ſchon an ſich von einem weiten Inhalt; er ſchloß den Glauben an ſeine Einrichtungen, an ſeine politiſchen Beſtrebungen, an ſein Reich und ſeine Nachfolger mit in ſich. Dadurch waren die Araber und alle, welche dem neuen Glauben ſich anſchloſſen, zu einem politiſchen Bunde vereinigt; dadurch fielen alle ihre Eroberungen einem Gemeinweſen zu. Es iſt hieraus einleuchtend, von wie entſcheidender Wichtigkeit es iſt, daß die Araber nicht, wie die Deutſchen, ihren Glauben erſt in der Fremde fanden, ſondern aus ihrer Heimath in die Fremde einführten, und daß dieſer Glaube nicht weltliches und geiſtliches Intereſſe, Staat und Kirche ſchied, ſondern beide unter ein Haupt vereinigte. Die politiſche Herſchaft iſt dadurch immer das Hauptaugenmerk der Völker geblieben, welche dem Muhammedanismus zugethan auf die große Bühne der Welt traten. Ihre Religion befeuerte ſie zur Unterwerfung, zur Bekehrung, zum Verderben der Ungläubigen. Für das politiſche Reich im Kampfe zu ſterben, das enthielt ihnen auch die höchſten Verheißungen auf das künftige Leben.

Mit dieſer Natur des Arabiſchen Gemeinweſens hängen andere Punkte genau zuſammen. Nachdem die Araber ihre Eroberungen gemacht und über fremde Länder ſich zerſtreut hatten, mußten ſie freilich auch, wie die Deutſchen in ähnlicher Lage, von der alten Einfachheit ihrer Sitten abweichen; ihr Staat, ihr Geſetz wurden mannigfaltiger; ſie nahmen von den friedlichen Künſten anderer Völker vieles an; mit den nützlichen Künſten lernten ſie auch das Wohlleben und den Luxus kennen; was das Griechiſche und das Römiſche Alterthum gewußt und gekonnt hatte, ſuchten ſie auf ſich überzuleiten; ihre Bildung beruht, ebenſo wie die Bildung der Romaniſch-Deutſchen Völker auf einer Erbſchaft des Alterthums; ſie haben ſogar darin noch etwas vor uns voraus, daß ſie auch von Indern und Perſern Elemente ihrer Bildung empfingen. Aber ſie verzaßen über alles dies nie ſo ſehr ihre Heimath, als dies bei den Völkerſchaften der Fall iſt, welche von Deutſchland ausgewandert ſind. Wenn Deutſchland den Romaniſchen Völkern oft für ein Land der Barbarei gegolten hat, ſo iſt freilich auch ein Sprichwort von den Arabern in Gebrauch, daß kein Volk ärmer in, reicher außer ſeiner Heimath ſei, und dies gilt nicht allein von irdiſchen, ſondern auch von geiſtigen Gütern; die Zeit bis zu Muhammed nennen die Araber die Zeit der Unwiſſenheit; aber nur bis zu Muhammed; die Grundlagen ihrer Bildung empfingen ſie von dieſem noch in ihrem Vaterlande, und in der That Muhammed ſelbſt brachte ihnen nicht ein ſo ſchlechthin Neues, daß ſie über ſein Geſetz ihre frühere Zeit hätten vergeſſen können. Als ſie von ihrer Heimath auszogen, ſtanden ſie auf einer viel höhern Stufe der Bildung, als die auswandernden Deutſchen; ihre Sprache war für die dichteriſche Erfindung vollkommen ausgebildet; man hat das Zeitalter vor Muhammed als das goldene Zeitalter ihrer poetiſchen Literatur bezeichnet; die Erzeugniſſe desſelben ſind niemals in dem Gedächtniſſe dieſes Volkes, welches für die Reize der Dichtkunſt entflammt iſt, durch ſpätere Erzeugniſſe verdunkelt worden. Daher haben ſie auch nicht wie die Deutſchen Stämme in der Fremde eine andere Sprache angenommen. Mit ihrer Heimath hängen ſie noch immer auf das innigſte zuſammen. Arabien iſt ihnen nicht allein der Punkt ihres Ausgangs, ſondern auch das heilige Land, wo der Prophet gewandelt; ihr Blick iſt im Gebet dahin gewendet; es iſt ihnen Religionspflicht wo möglich einmal in ihrem Leben dahin zu wallfahrten; ihr Geſetz, ihre Genealogien, ihre Gedichte rufen ihnen die Armuth, aber auch die Freiheit ihres Urſprungs in das Gedächtniß zurück. Wenn nun auch fremde Sitten und Künſte ihnen in der Fremde zukamen, ſo konnten ſie doch nicht ſo allgemein, ſo von Grund aus ihre heimiſche Sitte und Denkweiſe umgeſtalten, wie dies den Deutſchen Völkerſchaften geſchehn iſt. Von Fremden haben ſie weder weltliches noch geiſtliches Geſetz angenommen. Wenn ſie auch in ähnlicher Weiſe wie wir Wiſſenſchaften und Künſte des Griechiſchen Alterthums auf ſich zu übertragen ſuchten, ſo iſt dies doch keinesweges in der gründlichen Weiſe geſchehn, der wir uns rühmen können. Es gehört ſchon zu den Seltenheiten, wenn ein Araber die Griechiſche Sprache verſtand; mit Überſetzungen haben ſie ſich begnügt. Von den Dichtern, Rednern und Geſchichtſchreibern haben ſie ſo gut wie gar keine Kenntniß genommen.

Wenn wir alles dies zuſammennehmen, ſo werden wir die Verſchiedenheit der Arabiſchen und Deutſchen Eroberungen viel größer finden, als ihre Ähnlichkeit. Von den Deutſchen iſt es unzweifelhaft, daß ſie erſt zu ihrer Reiſe kamen, nachdem ſie von ihrem Vaterlande aus über Europa ſich ausgebreitet hatten. Alle ihre bedeutſamen Werke haben ſie erſt ſeitdem unternommen. Sie waren wie ein friſch aufſproſſender Keim voll jugendlicher Kraft, aber biegſam und empfänglich für alle die Eindrücke der Welt, in welche ſie ſich einarbeiteten. Mit den Arabern ſcheint es mir anders zu ſtehen. Das Bedeutſamſte, was ſie als Volk hervorgebracht haben, die Blüthe ihrer Poeſie und Sprache, ihre Religion, es war fertig, als ſie zu ihren Eroberungen ſchritten. In dieſen trugen ſie ihren Charakter nur nach außen. In den Formen ihres Staats, welchen ſie nun ausbildeten, haben ſie auch nichts Neues, nichts Bleibendes geſchaffen. Ohne ihre Erfindungen in den Wiſſenſchaften, in der Mathematik, Aſtronomie, Chemie, gering anſchlagen zu wollen, müſſen wir doch ſagen, daß dergleichen faſt ganz unabhängig von der Entwicklung einer volksthümlichen Literatur iſt. Unter den ſchönen Künſten haben ſie nach ihren Eroberungen nur die Baukunſt zu einer größern Vollkommenheit gebracht; doch ſcheint auch dies von keiner ſo großen Bedeutung zu ſein, daß wir darum unſer allgemeines Urtheil ändern müßten. In ihrer Theologie und Philoſophie haben ſie allerdings nach der Errichtung ihrer Herſchaft Eigenthümliches hervorgebracht; wir werden das genauer betrachten; aber wie hoch es auch geſchätzt werden möge, es kann doch nur als eine Nachblüthe gelten, welche aus der Veränderung ihrer äußern Umgebungen, aus ihrer Berührung mit einer fremden Bildung ihnen hervorging. Wir haben ſchon bemerken müſſen, daß ſie die Bildung des Alterthums in Wiſſenſchaft und Kunſt keineswegs ſo tief ergriffen, wie die Deutſchen; ſie in ihr eigenſtes Weſen zu verwandeln, das haben ſie nicht einmal verſucht. Sie können daher auch nicht darauf Anſpruch machen den Bildungsgang, welchen das Alterthum eingeſchlagen hatte, weiter ſeinem Ziele zugeführt zu haben. Schneller, bemerkten wir, als die Deutſchen, haben ſie ihr Reich gegründet; ſie haben auch ſchneller die wiſſenſchaftliche Bildung der Griechen an ſich gebracht; aber in beider Rückſicht ſind ſie auch oberflächlicher verfahren und haben ſchneller wie die weiteſte Ausdehnung ihrer Herſchaft und Bildung, ſo ihr Ziel gefunden. Alles dies iſt als eine Folge davon anzuſehn, daß ihr Ausgang aus ihrer Heimath weniger den Anfang einer höhern geiſtigen Bildung bei ihnen bezeichnet als die Verbreitung dieſer Bildung über ein größeres Feld ihrer Wirkſamkeit.

Ihre Philoſophie müſſen wir in Zuſammenhang mit ihrem Leben überhaupt und beſonders mit den übrigen Zweigen ihrer Wiſſenſchaft betrachten. Die Wiſſenſchaft der Araber iſt, ſo viel wir ſehen können, nicht allein, wie oft geglaubt worden, aus einer fremden Überlieferung, ſondern auch aus eigenem Triebe hervorgegangen[1]. Der Koran, die Grundlage ihrer Religion, ihres Staats, ihrer Wiſſenſchaft, forderte früh zu kritiſchen Unterſuchungen für die Feſtſtellung ſeines Textes auf; daran ſchloſſen ſich alsbald grammatiſche Forſchungen an und es ſcheint kein halbes Jahrhundert nach der Hedſchra vergangen zu ſein, als die Araber ſchon ihren erſten Grammatiker hatten[2]. Im zweiten Jahrhundert der Hedſchra blühten ſchon verſchiedene grammatiſche Schulen in Basra und Kufa in Wetteifer mit einander. Kurz nach dem Tode des Propheten, gewiß alſo als fremde Gelehrſamkeit den Arabern noch unbekannt war, begannen theologiſche Unterſuchungen und Streitigkeiten Platz zu greifen[3]. Es iſt dies der ältere Kelam, d. h. die ältere Dogmatik der Araber, welche noch keine Rückſicht auf die Philoſophie der Griechen nahm, Phyſik, Metaphyſik und Mathematik in ihren Lehren noch nicht gebrauchte, noch nicht beſtritt, ſondern nur gegen die Secten unter den Islamiten gerichtet war[4]. Die Lehre der Dſchabariten, welche in den Zeiten der letzten Ommajadiſchen Chalifen ſchon ihre Secten hatte[5], ſcheint in dieſem Kelam enthalten geweſen zu ſein. Man muß hierbei bemerken, daß die eklektiſche Natur des Islam die Entſtehung verſchiedener Meinungen in ſeinem Schoße ſehr begünſtigte, daß auch die ſchnelle und gewaltſame Weiſe, in welcher er ſich ausbreitete, es kaum anders erwarten läßt, als daß anfangs ſehr verſchiedene Überzeugungen unter ſeinen Bekennern herſchten; namentlich der Sabäismus ſcheint beſtändig neben dem Islam Glauben gefunden zu haben. So wie die Chriſten gegen die Juden, ſo hatten die Muhammedaner gegen die Juden und Chriſten von Anfang an zu ſtreiten, nicht allein mit dem Schwerdte, ſondern auch mit dem Worte, weil ſie die Lehren ihrer Vorgänger nicht verwerfen, ſondern nur reinigen, und fortſetzen wollten. Ihre Schriften ſind daher auch voll von Sprüchen des alten und des neuen Teſtaments und aus dem eignen Inhalte ihrer Religion mußte ihnen deswegen ſehr bald eine Lehre ähnlich der erſten chriſtlichen Dogmatik, mehr polemiſcher als dogmatiſcher Haltung erwachſen. Daß dieſe zwar keine ausgebildete Philoſophie, aber doch Anfänge philoſophiſcher Gedanken enthielt, iſt der Natur der Sache nach anzunehmen. Aus ſolchen polemiſchen Bruchſtücken, die in ihrer Religion wurzelten, hat ſich die Arabiſche Philoſophie in ihren erſten Anfängen gebildet. Wie aber die muhammedaniſche Religion bürgerliches und göttliches Geſetz umfaßte, wie die Rechtswiſſenſchaft von der Theologie der Araber ſich nie völlig abgeſondert hat, ſo iſt ohne Zweifel auch ſchon zu Anfang ihrer wiſſenſchaftlichen Entwicklung eine Art von Rechtslehre mit ihrer Dogmatik verbunden geweſen[1]. Dies iſt ein unterſcheidendes Merk-

---

[1] Vergl. m. Abhandlung über unſere Kenntniß der Arab. Phil. u. ſ. w. Gött. 1844.

[2] Wüſtenfeld die Akademien der Araber S. 4.

[3] Pococke specimen hist. Arab. p. 190; 213 sqq.; 370 ed. White.

[4] Delitzſch Anekdota zur Geſch. der mittelalterlichen Scholaſtik unter Juden und Moslemen S. 294 nach alten Scholien.

[5] Pococke l. l. p. 243.

---

1) Die Stifter der vier juriſtiſchen Hauptſecten unter den Arabern lebten zu Anfang des 2. bis in das 3. Jahrh. der Hedſchra. S. Pococke spec. p. 288 sqq.

mal zwiſchen der chriſtlichen und der Arabiſchen Dogmatik. Zwar heißt im Mittelalter die chriſtliche Lehre auch Geſetz, wie Jüdiſches und Mauriſches Geſetz den ganzen Zuſammenhang der beiden andern Religionslehren bezeichnet, aber doch in einer viel ausſchließendern Weiſe wird der Name der Geſetzkundigen von den Arabiſchen Philoſophen gebraucht, um damit nichts anderes als die Theologen zu bezeichnen.

Nicht vor dem dritten Jahrh. der Hedſchra kam nun zu dieſer aus der Mitte des Arabiſchen Staats erwachſenen Wiſſenſchaft auch die Kunde von der fremden Wiſſenſchaft der Griechen und das Beſtreben dieſelbe ſich anzueignen. Es iſt charakteriſtiſch, daß dies nicht früher geſchah, als nachdem der Arabiſche Staat ſich entzweit hatte. Dem politiſchen Bruche folgte eine Zertheilung der geiſtigen Beſtrebungen. Nachdem die Abaſiden die Omajaden von der Herſchaft verdrängt, faſt vernichtet und das Gewiſſen der Rechtgläubigen getheilt hatten, faßte die Griechiſche Naturwiſſenſchaft und Philoſophie bei den Arabern Wurzel und theilte ihre Wiſſenſchaft; denn obgleich dieſe fremde Lehre dem Glauben und der Eigenthümlichkeit der Araber ſich anbequemen mußte, ſo hat ſie das Fremdartige für die Araber doch nie verloren; bei den Rechtgläubigen blieb ſie im Verdachte des Unglaubens, und wenn auch die Theologie des Islam für die Entwicklung ihres Syſtems Ariſtoteliſche Begriffe benutzte, ſo blieb doch ein entſchiedener Gegenſatz zwiſchen den Theologen, welche dieſem Syſtem anhingen, und zwiſchen den Männern, welche bei den Arabern vorzugsweiſe Philoſophen hießen.

Noch ein anderer charakteriſtiſcher Punkt iſt dabei zu bemerken. Was der Griechiſchen Wiſſenſchaft ihren Eingang bei den Arabern verſchaffte, iſt nicht, wie es gleich anfangs bei den Chriſten und ſpäter auch bei den Romaniſch-Deutſchen Völkern im Mittelalter war, das Bedürfniß der Theologie, ſondern vor allem andern die Medicin. Man kann hinzuſetzen, auch die Aſtrologie, welcher die Bemühungen um die Mathematik ſich anſchloſſen; doch hat dieſe Seite der Wiſſenſchaft nur einen geringern Einfluß ausgeübt. Syriſche, Jüdiſche und Griechiſche Ärzte waren früh bei den Arabiſchen Chalifen berühmt, wie jener Georg Bachtiſchua, welcher ſchon zum Chalifen El-Manſur berufen wurde im Anfange des 9. Jahrh., jener Serapion und jener Meſue, welche mit einander verwechſelt worden ſind. Ihre Thätigkeit wurde bald nicht allein für ihre Kunſt, ſondern auch zu Überſetzungen der Griechiſchen Ärzte und der Griechiſchen Philoſophen benutzt. Und in dieſer Verbindung finden wir von jetzt an beſtändig die philoſophiſchen mit den mediciniſchen Beſtrebungen bei den Arabern. Es wird nicht leicht ein Arabiſcher Arzt aufgewieſen werden können, welcher nicht auch mit Philoſophie, oder ein Philoſoph, welcher nicht auch mit Medicin ſich beſchäftigt hätte. Die berühmteſten Arabiſchen Philoſophen, Avicenna und Averroes, ſind nicht weniger für die Arzneikunſt, als für die Philoſophie, eine Norm geweſen, der eine durch ſeinen Kanon, der andere durch ſein Colliget. Durch alles dies iſt es begreiflich, wie die Arabiſche Philoſophie mit den Naturwiſſenſchaften auf das genaueſte verwachſen iſt, ſei es durch die Medicin, ſei es durch die Aſtronomie.

Wir ſehen hieraus auch, daß die philoſophiſche Forſchung bei den Chriſten und bei den Arabern, obgleich beide von denſelben Führern, von Platon und Ariſtoteles, ſich leiten ließen, einen ſehr verſchiedenen Gang einſchlagen mußte. Eben durch ihre Verſchiedenheit von der Philoſophie des chriſtlichen Mittelalters hat die Arabiſche Philoſophie auf dieſes einen bedeutenden Eindruck gemacht. Am auffallendſten iſt hierbei, daß die phyſiſche Richtung der Arabiſchen Philoſophie eine Veränderung in der Wiſſenſchaft des chriſtlichen Mittelalters brachte. Man hat über dieſen Punkt andere Verſchiedenheiten überſehn oder nur als Folgen der phyſiſchen Richtung in der Arabiſchen Philoſophie betrachtet. Sie ſind, möchte ich behaupten, für die Beurtheilung der Arabiſchen Philoſophie von nicht geringerer Wichtigkeit. Dahin gehört, daß dieſelbe eine viel praktiſchere Richtung als die Philoſophie der Chriſten hatte. Denn nicht allein die Medicin, auch die Aſtronomie wurde zu praktiſchen Zwecken gebraucht und die Rechtswiſſenſchaft, mit welcher ſie ſich einließ, konnte nicht ohne unmittelbare Anwendung auf das Leben bleiben. Selbſt ihre Berührungspunkte mit der Theologie hatten einen viel ſtärkern Einfluß auf das praktiſche Leben, als dies mit den theologiſchen Philoſophemen der Chriſten im Mittelalter der Fall war, weil die Theologie der Araber dem weltlichen Leben viel mehr zugewendet war, als die chriſtliche Theologie des Mittelalters. Auch daß die Arabiſche Philoſophie in einen Streit mit der Theologie kam, hat man aus ihrer Neigung zur Phyſik ableiten wollen; es hat jedoch noch tiefere Gründe. Denn hauptſächlich beruht es darauf, daß die Philoſophie der

Ariſtoteliker bei den Arabern erſt auftrat, als ihr Weſen ſich ſpaltete, als ihr Glaube zu wanken anfing und die Grundlagen ihres Staats nicht mehr in voller Kraft wirkten. Daß dies ſchon unter den Abaſiden begann, trotz dem Glanze, welchen die Herſchaft ihrer erſten Chalifen um ſich verbreitete, davon zeugt nicht allein die Philoſophie, welche von ihnen begünſtigt wurde, ſondern auch die theologiſchen Streitigkeiten, welche jetzt in den heftigſten Parteiungen entbrannten, und die Poeſie dieſer Zeiten, welche nicht ſelten freigeiſteriſche Elemente in ſich entwickelte.

Auch bei den Arabern ſcheinen die wiſſenſchaftlichen Arbeiten erſt ſpäter als der neue Aufblick ihrer Poeſie unter den Abaſiden begonnen zu haben. Zwar ſollen ſchon unter den Chalifen El-Manſur und El-Raſchid Überſetzungen der Griechiſchen Ärzte und Philoſophen gefertigt worden ſein; aber die wahrſcheinlichern Nachrichten führen dieſe Werke nur bis auf die Zeiten des Chalifen El-Mamun (813—833 n. Chr.) zurück. Gewiß iſt es, daß erſt von ſeiner Zeit an und durch ſeine Bemühungen, ſo wie ſpäter durch die Begünſtigungen einiger ſeiner Nachfolger, El-Motaſim's, El-Motawakel's, die Überſetzungen aus dem Griechiſchen häufiger und zuverläſſiger wurden 1). Die Mittelsperſonen bei dieſen Arbeiten waren Syrer, welche ſchon ſeit dem 5. Jahrh. Überſetzungen Griechiſcher Werke beſaßen und jetzt theils aus dem Griechiſchen in das Syriſche, theils auch unmittelbar aus dem

---

1) Wenrich de auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque (Lips. 1842) p. 13 sqq.; p. 25 sqq.

Griechiſchen in das Arabiſche überſetzten. Beſonders werden uns Honain der Sohn des Jſaak und deſſen Sohn Jſaak als ſolche Syriſche Überſetzer gerühmt. Doch haben auch Araber an dieſem Geſchäfte Theil gehabt, von welchen beſonders El-Kindi berühmt iſt 1). Die Überſetzer wurden zugleich Erklärer um ſo fremdartige Lehren, wie den Arabern die Phyſik und Philoſophie der Griechen erſcheinen mußten, dem Verſtändniſſe zu nähern. Es läßt ſich denken, daß die Wege der Verſtändigung große Schwierigkeiten machten; was an ſich dunkel war, mußte in Überſetzungen noch dunkler erſcheinen. Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir die Arabiſchen Überſetzungen nur als unvollkommne Mittel anſehn den Sinn der griechiſchen Philoſophen zu eröffnen 2).

Es läßt ſich nicht bezweifeln, daß die Araber, nachdem ihnen die Quellen der Griechiſchen Wiſſenſchaft eröffnet waren, ihrer Erforſchung mit großem Fleiße nachgingen. Sie haben nicht aufgehört, ſo lange ihre Her-

---

1) Ib. p. 16; Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 21 f.; 26 ff.

2) Nur über den Grad kann man zweifeln. Sehr eifrig vertheidigt Schmölders die Treue der Arabiſchen Überſetzungen. Documenta phil. Arab. p. 8 sqq.; essai sur les écoles phil. chez les Arabes p. 91 sq. Eine Vergleichung in größerm Umfange angeſtellt würde nöthig ſein um zu einem ſichern Ergebniſſe zu führen. Doch muß ich bemerken, daß die eigenen Überſetzungen Schmölders's ſeinem Urtheil nicht günſtig ſind. Die kleine Schrift des El-Farabi de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis comm., welche doch nur Überſetzung iſt, kann zum Beweiſe dienen. Sie läßt in der Vorrede den 9. Punkt aus, welcher doch unter VIII p. 24 mit enthalten iſt, und unter Nr. 2 derſ. Vorr. iſt offenbar διαίρεσις mit προαίρεσις (consilium) verwechſelt worden. Ähnlicher Art iſt es, wenn nach Avicenna νόμος Tyrannei bedeuten ſoll. De div. scient. p. 140 b.

ſchaft dauerte, auf ſie zurückzukommen und wenigſtens bis zu Ende des 12. Jahrh., wo Averroes von neuem den Ariſtoteles zu ergründen ſuchte, war ihr Eifer die Tiefen der Griechiſchen Wiſſenſchaft zu erforſchen nicht erkaltet. Wer möchte ſagen, daß ein ſolcher Fleiß ohne Erfolge geweſen wäre? In den einzelnen Wiſſenſchaften haben ſie manches geleiſtet, was auf bleibenden Werth Anſpruch hat; dies läßt darauf ſchließen, daß ſie Ähnliches auch in der Philoſophie vermocht haben werden. Aber ihre Hülfsmittel um das Gebäude der Wiſſenſchaft weiter fortzuführen waren doch nur unzureichend. Überſehen wir die Reihe ihrer Überſetzungen, ſo finden wir ſie nur auf einen kleinen Kreis der Griechiſchen Literatur beſchränkt [1]. Außer den Griechiſchen Ärzten, Mathematikern, Aſtronomen, Phyſikern kannten die Araber eine gute Zahl philoſophiſcher Schriften der Griechen, zum Theil untergeſchobene, des Pythagoras, des Empedokles, des Demokritos, auch des Plutarchos, Kebes, Apollonios von Tyana, vor allen aber des Platon und des Ariſtoteles, auch ihrer Ausleger, des Alexandros von Aphrodiſias, des Themiſtios, Nikolaos, Porphyrios, Jamblichos, Proklos u. A. Ihr Fleiß hatte ſich beſonders dem Ariſtoteles zugewendet, der ihnen als eine Summe aller Griechiſchen Philoſophie erſchien. Der Grund hiervon iſt nicht allein darin zu ſuchen, daß ſie ihn ſchon bei ihren Lehrern, den Syriſchen Monophyſiten in größeſter Achtung fanden, denn auch Platon wurde von ihnen nicht geringer geachtet und daher auch ſeine Schriften ſämmtlich in das Arabiſche überſetzt, ſondern hauptſächlich darin, daß Platon und alle übrige Griechiſche Philoſophen für ihr Streben nach Erkenntniß der Natur ihnen nicht das leiſten konnten, was Ariſtoteles. Wenn wir nun hiernach die Araber für die Kenntniß der alten Philoſophie wenigſtens in ihrer glänzendſten Entwicklung ziemlich gut verſehen finden, ſo fehlten ihnen doch für das Verſtändniß derſelben faſt alle Hülfsmittel, welche aus der Kenntniß der Sprache, der Dichtkunſt', der Sitten, der Geſchichte des Volkes geſchöpft werden müſſen. Was Wunder, daß ihnen vieles in der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie nur wie ein Räthſel erſchien, an welchem ſie mit phantaſtiſchen Deutungen ſich verſuchten. Daß ihnen jene Hülfsmittel abgingen, war allerdings nicht ohne ihre Schuld und eine Folge davon, daß ſie nicht genug Sinn für die Geſchichte hatten um über den Kreis ihrer Herſchaft, ihrer praktiſchen Wirkſamkeit hinaus die innern Zuſtände anderer Völker zu erforſchen. Zwar ſo phantaſtiſch waren ſie nicht, als andere orientaliſche Völker, daß ihnen alle Vergangenheit in ein ungeheueres Bild zuſammengefloſſen wäre; das Bewußtſein ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung, die poſitive, geſchichtliche Geſtalt ihrer Religion, ihr Zuſammenhang mit andern Religionen, ſelbſt ihr Sinn für Naturwiſſenſchaft, Mathematik und Chronologie mußte ſie davor bewahren; aber ſie hatten doch immer noch genug von jener verwirrenden Phantaſie der morgenländiſchen Märchenwelt, welcher Wahrheit und Dichtung viel ſchwerer zu unterſcheiden iſt, als der nüchternen Forſchung des Abendländers. Daher iſt es den Arabern auch nicht möglich geweſen, die geſchichtlichen Verhältniſſe, unter welchen die Lehren der Griechiſchen Philoſophen ſich gebildet hatten, ſich zu entwirren. Hierzu kam noch, daß die Hülfsmittel, deren ſie hierzu ſich hätten bedienen müſſen, zum Theil Irthümer begünſtigten. Die Verwirrungen ſind bekannt, welche die Neu-Platoniker in die Geſchichte der alten Philoſophie und beſonders in die Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Platoniſcher und Ariſtoteliſcher Philoſophie gebracht haben; ſie gingen auf die Araber über, welche auf die Hülfe Neu-Platoniſcher Erklärer für das Verſtändniß des Platon und des Ariſtoteles angewieſen waren.

---

[1] Cf. Wenrich l. l. p. 73 sqq.

Wenn wir die Bildungsmittel überſchlagen, deren die Arabiſchen Philoſophen ſich bedienten, ſo dürfen wir auch ihre Bekanntſchaft mit der Indiſchen Philoſophie nicht vergeſſen. Nachdem die Araber Perſien und einen Theil von Indien ihrer Herſchaft unterworfen hatten, traten die Bewohner dieſer Länder in ein ähnliches Verhältniß zu ihnen, wie die Syrer. Ein großer Theil von ihnen ging zum Islam über und es kann nicht bezweifelt werden, daß die nahe Verbindung mit dieſen Völkerſchaften auch auf die wiſſenſchaftliche Bildung der Araber einen Einfluß ausgeübt hat. Nur über deſſen Natur und Umfang herſcht unter den Orientaliſten Streit [1]), und die

---

[1]) Namentlich darüber, ob die myſtiſch pantheiſtiſche Denkweiſe, welche man mit dem Namen des Sufismus zu belegen pflegt, um die Griechiſche Philoſophie hier nicht zu erwähnen, aus dem Muhammedanismus der Araber zu erklären ſei, wie Tholuck will, oder ob er aus Perſiſcher und Indiſcher Lehrweiſe ſeinen Urſprung habe, wofür Silveſter de Sacy und Schmölders ſtimmen. Vergl. Tholuck Sufismus p. 38 sqq.; Blüthenſammlung

Ungewißheit unſerer Kenntniſſe über dieſe Gegenden und Zeiten erklärt es leicht, daß man darüber in Zweifel ſein kann. Aber unſtreitig haben die Araber, ſo wie von dem Indiſchen Zahlenſyſtem, ſo auch von den Syſtemen der Indiſchen Philoſophen eine Kunde gehabt. Manches in ihrer Philoſophie erinnert an Indiſche Lehren; ſie erwähnen auch die Indiſche Philoſophie zuweilen, und beſonders eine Sekte von Philoſophen unter dem Namen Daharije, welche bei ihnen oft vorkommt, wird auf Indiſchen Urſprung zurückgebracht 1).

Über die geſchichtliche Entwicklung und die Schickſale der Arabiſchen Philoſophie haben wir nur wenige, gewöhnlich nicht ſehr zuverläſſige Überlieferungen. Und doch ſcheinen ſie ſehr mannigfaltiger Art geweſen zu ſein. Wir möchten dies ſchon daraus ſchließen, daß die Überlieferungen uns von einem ſehr weitläuftig verzweigten Sectenweſen berichten. Denn die theologiſchen Secten der Araber haben meiſtens auch eine philoſophiſche Bedeutung. Beſonders der Secte der Muatazile hat man ein lebhaftes philoſophiſches Beſtreben zugeſchrieben und in dieſer

---

aus morgenländiſcher Myſtik S. 39; Silv. de Sacy in Journ. des sav. 1821 p. 722 sqq.; Schmölders ess. p. 208 sq.

1) S. Delitzſch Anekd. p. XLI; 307; Schmöld. ess. p. 99 verſpricht über dieſen Punkt einmal ausführlicher zu handeln. Im Allgemeinen iſt zu vergleichen Gildemeister scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula. Fasc. I Bonn. 1838. Von p. 80 iſt von den Wiſſenſchaften die Rede. Nach dem eben Angeführten iſt es irrig, daß die Araber nichts von Indiſcher Philoſophie ſagten, wie es p. 112 heißt. Die Araber wiſſen doch viel von religiöſen Secten und Meinungen der Inder und darunter ſind meiſtens auch philoſophiſche Secten und Meinungen zu verſtehn. Vergl. beſonders p. 114 sqq.; p. 133 sqq.

Secte allein werden zwanzig verſchiedene Parteien gezählt[1]. Es ſcheint dies aber auch nicht weniger daraus hervorzugehn, daß theologiſche und philoſophiſche Beſtrebungen bei den Arabern, wovon wir mehrere Beweiſe anführen werden, mit politiſchen Bewegungen zuſammenhingen. Da nun das geſpaltene Reich der Araber bald in eine Menge von Herſchaften ſich auflöſte, ſo müſſen wir muthmaßen, daß in verſchiedenen Ländern auch ein verſchiedener Verlauf der philoſophiſchen Entwicklung ſich ergab. So wie aber unſere Überſicht über die Arabiſche Literatur überhaupt noch ſehr lückenhaft iſt, ſo werden wir auch nicht hoffen dürfen die verſchiedenen Wendungen in den Geſchicken ihrer Philoſophie nur einigermaßen vollſtändig überſehen zu können. Wir müſſen froh ſein, daß es doch einige Fingerzeige giebt, welche den Gang der Arabiſchen Philoſophie uns zu erhellen geeignet ſind.

Unter der Menge der Arabiſchen Secten, deren man 73 zu zählen pflegt[2], ziehen vier als Hauptſecten und als vorzüglich bedeutend für die Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, nemlich die Sufi, die Motakhallim, die Muatazile und die eigentlichen Philoſophen. Von den

---

[1] v. Hammer nach El-Idſchi Leipz. Lit. Zeit. 1826. 2. Bd. S. 1299 f.

[2] Die Zahl iſt nach einem willkürlichen Princip feſtgeſtellt. Pococke spec. p. 212 sqq. Viele dieſer Secten mögen auch wohl nur auf Fiction beruhn, wenigſtens iſt dies mit einigen der Secten der Fall, welche die Philoſophen und Theologen der Araber zu beſtreiten pflegen. Vergl. z. B. Schmölders ess. p. 111; 114; 119. Eine Überſicht über die Secten giebt G. Sale the Koran (Lond. 1734.) sect. VIII.; vergl. auch Bernstein de initiis et originibus religionum in oriente dispersarum. Berol. 1817. 4.

Sufi iſt jedoch zu bemerken, daß ſie als Ganzes nicht unter die Philoſophen zählen können, ſondern ihr Name nur eine Art der Menſchen bezeichnet, welche einer abgeſonderten, einſiedleriſchen Lebensweiſe ſich ergeben hatten, dabei aber ſehr verſchiedene wiſſenſchaftliche Wege verfolgen konnten [1]). Motakhallim und Muatazile ſind die Namen zweier theologiſcher Secten, welche aber beide in verſchiedenen Wegen die Dogmatik ihrer Religion ausbildend, ſehr ſtark mit philoſophiſchen Unterſuchungen ſich verſetzt hatten; unter dem Namen der Philoſophen endlich verſtehen die Araber die Gelehrten, welche von der Griechiſchen Philoſophie, namentlich von dem Ariſtoteles ausgehend ihre Bildung betrieben hatten; wir können ſie ſchlechthin die Ariſtoteliker nennen. Sie ſtehen in einem ſehr ſtarken Gegenſatz gegen die Dogmatiker, welche ſie mit dem Namen Motakhallim bezeichnen, d. h. Lehrer des göttlichen Wortes, darunter ſowohl die Motakhallim im engern Sinne, als auch die Muatazile, ja ſelbſt die Jüdiſchen und chriſtlichen Theologen befaſſend [2]). Die Un-

---

1) Schmölders ess. 206. Unſere Geſchichte der Arab. Phil. beſtätigt dies vollkommen. Von den Arabiſchen Ariſtotelikern gehörte El-Farabi zu den Sufi; Ibn Tofeil empfal den Sufismus. Nur die Überzeugung von einer ekſtatiſchen Anſchauung ſcheint den Sufi gemeinſchaftlich zu ſein; ſie iſt aber bei den Arabern ſehr allgemein verbreitet. Bei El-Gazali, der ebenfalls unter den Sufi lebte, werden wir die Theorie über dieſelbe genauer entwickelt finden.

1) Motakhallim, Lehrer des Kelam, des Wortes, d. h. des geoffenbarten Glaubens, heißen in wörtlicher Überſetzung bei den Juden Medabberim, bei den Lateinern Loquentes. Gegen ſie polemiſirte ſchon Alpharabius, dann Algazel, Averroes und Moſes Maimonides, von welchen der Streit auf Arabiſche, Chriſtliche

terſcheidung zwiſchen Motakhallim oder orthodoxen Dogmatikern und zwiſchen Muatazile oder Abtrünnigen ſcheint erſt in ſpäterer Zeit ſich entſchieden feſtgeſetzt zu haben.

Am beſten ſind wir über den Entwicklungsgang der Ariſtoteliker unterrichtet, weil ſie auf eine viel ſtärkere Weiſe in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie eingegriffen haben, als die Arabiſchen Dogmatiker. Von ihnen werden wir daher am beſten ausgehen, wenn wir einen Faden in dem Gewirre der Arabiſchen Lehren ſuchen. Unter ihnen tritt uns zuerſt El-Kindi (Alkindus) entgegen, der zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. der Hedſchra lebend als Überſetzer und Erklärer des Ariſtoteles ſich Ruhm erwarb, ſonſt durch ihm eigenthümliche Lehren nicht ausgezeichnet und, wie es ſcheint, mehr Mathematiker als Philoſoph [1]. Die eigenthümliche Entwicklung ihrer Ariſtoteliſchen Philoſophie rechnen die Araber erſt vom El-Farabi (Alpharabius) an, welcher ein Jahrhundert ſpäter als El-Kindi lebte und bedeutend genug war um auch für die ſpätern Arabiſchen Ariſtoteliker ein Gegenſtand der Aufmerkſamkeit zu bleiben. Von ihm an können wir den Verlauf der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern ihren Hauptpunkten nach ziemlich ſicher verfolgen. Als Anleitung hierzu dienen uns die Andeutungen, welche Ibn Tofeil in ſeiner Vorrede zum Philoſophen als Autodidakten giebt, wo er die wichtigſten

---

und Jüdiſche Philoſophen übergegangen iſt. Mos. Maim. doct. perpl. I, 71 p. 133 sq. 73 p. 159; 74 p. 172 Buxt.; Averr. in met. XII fol. 143 col. 2 ed. Ven. 1552.

[1] Schmölders ess. p. 131; vergl. Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 21 f.

Arabiſchen Ariſtoteliker vor ſeiner Zeit einer kurzen Sichtung unterwirft. Er führt den Ibn Sina (Avicenna), den El-Gazali (Algazel), den Ibn Badſcheh (Avempace) an, Männer, welche uns alle theils aus ihren noch erhaltenen Schriften und deren Überſetzungen, theils aus Berichten der ſpätern Philoſophen wohl bekannt ſind. Ibn Tofeil aber ſelbſt iſt ein Zeitgenoſſe des Ibn Roſchd (Averroes), welcher das letzte Aufblitzen der Arabiſchen Macht in Spanien gegen das Ende des 12. Jahrh. ſah; mit dieſem ſcheint auch die Blüthe der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern ihr Ende erreicht zu haben. Wenn wir nun finden, daß alle dieſe Männer in einem ſolchen Zuſammenhange unter einander ſtehen, daß ein jeder ein neues Moment in den Fortgang der Unterſuchungen bringt, ſo erblicken wir auch die Möglichkeit uns eine Rechenſchaft über die lebendige Bedeutung der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern zu geben.

Es iſt ein Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten, wärend deſſen das Leben dieſer Philoſophie dauerte, für die Dauer des Arabiſchen Reiches freilich nicht viel, aber doch an ſich lange genug um zu vermuthen, daß dieſer Fortgang nicht ohne bedeutenden Abſchnitt geweſen ſein werde. Was ſich in voraus darüber ſagen läßt iſt Folgendes. Von El-Farabi zu Ibn Sina iſt ein ſo ebener Fortſchritt, daß man behauptet hat, es wäre gar keine weſentliche Verſchiedenheit in ihren Lehren [1]). Hiernach wird man es auch deuten müſſen, daß die Araber ihre neuere Philoſophie erſt von dem Ibn Sina an rech-

---

1) Schmölders ess. p. 11.

nen [1], unſtreitig in der Anſicht, daß hier erſt das Weſen der Ariſtoteliſchen Philoſophie recht zu Tage komme. Auch El-Gazali hängt in ſeinem Beginn ganz genau mit dem Ibn Sina zuſammen; aber zu Ende ſeines Lebens hat er ſich völlig von ihm losgeſagt, an die Stelle der Überzeugung von den Ariſtoteliſchen Grundſätzen iſt der Zweifel getreten und nur eine myſtiſche Anſchauungslehre, in welcher er über die philoſophiſchen Grundſätze ſich erhebt, ſichert ihm ſeinen Glauben. Es iſt hier ein Abfall von der Ariſtoteliſchen Philoſophie, welcher aber aus den Unterſuchungen über dieſe Philoſophie ſelbſt hervorgeht, unſtreitig ein tiefer Abſchnitt in der Entwicklung der Arabiſchen Philoſophie. Denn ſeit der Zeit des El-Gazali finden wir keine bedeutende Ariſtoteliker mehr im Morgenlande. Die Ariſtoteliſche Philoſophie entwickelte ſich nun aber erſt mit friſcher Kraft bei den Spaniſchen Arabern. El-Farabi, Ibn Sina, El-Gazali gehören dem äußerſten Süden und Oſten der Arabiſchen Herſchaft an, ſie ſind aus Turkiſtan, Bochara, Chiwa. Zu ihren Zeiten ſcheinen die weſtlichen Gegenden, welche die Araber erobert hatten, an der Philoſophie faſt nur einen leidenden Antheil genommen zu haben. Die Blüthe der Literatur unter den Spaniſchen Arabern überhaupt iſt faſt um 200 Jahre ſpäter als die Blüthe der Arabiſchen Literatur im Morgenlande. Wir können uns nicht darüber wundern, daß ein ähnliches Verhältniß auch in der Arabiſchen Philoſophie im Morgenlande und in Spanien ſtattfindet. Zwar werden wir finden, daß die Spaniſch-Arabiſche Philoſophie an die Lehre des El-Gazali ſich anſchloß; aber in der That nur um davon ſich loszuſagen. Die Lehren des Ibn Badſcheh, des Ibn Tofeil, des Ibn Roſchd ſchlagen wieder ganz den Weg der Naturforſchung ein, welchen die Ariſtoteliker von Anfang an ergriffen hatten, und ſuchen ihn nur mit dem Wege der Religion in Einklang zu ſetzen. Mit dem Ibn Roſchd aber, in welchem dieſe Art der Philoſophie ihren höchſten Gipfel erreicht zu haben ſchien, bricht die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie plötzlich ab. Man möchte erwarten, daß auch hier ein ähnlicher Zweifel, wie er im El-Gazali zu Tage kam, aus der ſtärkſten Spannung des Dogmatismus ſich entwickelt haben werde; vielleicht iſt es nur der Mangelhaftigkeit unſerer Nachrichten zuzuſchreiben, daß wir davon nichts wiſſen, vielleicht liegt der Grund auch darin, daß ein ſolcher Zweifel wiſſenſchaftlich ſich zu entwickeln keine Zeit fand, weil die Herſchaft der Spaniſchen Araber plötzlich zerfiel.

---

[1] Ib. p. 96.

Hiernach werden wir die Geſchichte der Arabiſchen Ariſtoteliker in zwei Abſchnitte zerfallen laſſen müſſen, von welchem der erſte die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie im Morgenlande, die andere dieſelbe in Spanien zu behandeln hat.

Wenn nun der Verlauf dieſer Geſchichte uns ziemlich gut bekannt iſt, ſo beginnen doch unſere Zweifel, ſo wie unſer Auge auf das Verhältniß derſelben zu den übrigen Elementen des Arabiſchen Lebens ſich richtet. Alles wohl überlegt, müſſen wir annehmen, daß jene Ariſtoteliſche Philoſophie doch nur wie ein ausländiſches Gewächs bei den Arabern ihre Wurzeln trieb. Schon die geographiſchen Verhältniſſe, in welchen ſie auftritt, ſcheinen darauf hinzuweiſen. Dem Herzen des Arabiſchen Staats iſt ſie fremd, eine Tochter der äußerſten Grenzlande nach Oſten und nach Weſten. Wie die räumlichen, ſo ſprechen nicht weniger die zeitlichen Verhältniſſe, unter welchen ſie auftritt, dieſe Lehre aus. Nur eine kurze Zeit hat ſie geblüht an den beiden Enden des ſchon zerfallenen Reiches; ſie erſcheint und verſchwindet wieder, wie eine Epiſode in der Arabiſchen Geſchichte. Ihre Beſtimmung ſcheint nur geweſen zu ſein das Andenken an die Ariſtoteliſche Philoſophie zu erhalten und ſie umzubilden nach den Bedürfniſſen einer poſitiven Religion, bis die Zeit gekommen war, daß ſie bei unſern chriſtlichen Völkern eine neue Geſtaltung der Philoſophie bewirken könnte. Was ſo die äußere Geſtalt ihrer Erſcheinung zu bezeugen ſcheint, dem widerſpricht ihr Inhalt nicht. Mit Phyſik und beſonders mit Aſtronomie beſchäftigt, auf das ſittliche Leben nur wenig eingehend iſt ſie dem Sabäismus näher verwandt, als dem Islam, daher auch immer bei den Arabern für halb oder ganz ketzeriſch gehalten worden; alles was ſie mit Neigung verfolgt, berührt den Kern des Arabiſchen Lebens nur in ſehr entfernter Weiſe. Wenn ſie von den wiſſenſchaftlichen Fähigkeiten dieſes Volkes ein nicht verächtliches Zeugniß ablegt, ſo müſſen wir doch erwarten, daß es neben ihr eine andere Philoſophie gegeben haben werde, welche mehr aus der Denkart des Arabiſchen Weſens hervorgegangen iſt.

Wir werden dieſe nur in der Lehre der vorher angeführten Dogmatiker ſuchen können. Über das Verhältniß derſelben zur Ariſtoteliſchen Philoſophie iſt das Vorurtheil verbreitet, daß ſie erſt aus dieſer hervorgegangen wäre. Daß dies irrig iſt, möchte ſchon aus dem ſich ergeben, was oben über die früheſte Entwicklung der Wiſſenſchaften bei den Arabern angeführt worden iſt. Da jedoch manches Zweifelhafte in jenen Angaben ſich findet, ſo wird es nöthig auf die Geſchichte der Arabiſchen Dogmatik etwas genauer einzugehn, um das Verhältniß derſelben zur Philoſophie ſo ſicher zu ſtellen, als es unſere Überlieferungen geſtatten.

Ueber die Entſtehung der dogmatiſchen Secten bei den Arabern wird uns erzählt, daß bis gegen das Ende der letzten Gefährten des Muhammed oder bis zu Ende des erſten Jahrh. der Hedſchra unter den Anhängern des Islam keine religiöſe Spaltungen geweſen wären, dann aber hätten ſich zu gleicher Zeit mehrere Männer erhoben, welche Zweifel aufwarfen gegen den unbedingten Rathſchluß Gottes zur Seligkeit und zur Verdammung, weil daraus hervorzugehen ſchien, daß Gott auch das Böſe wolle. Die Meinungen dieſer Männer hätte Waſil Ibn Atha angenommen und wäre der Stifter der Secte der *Muatazile geworden* [1]. Der berühmte Theolog El=Haſan von Basra, aus deſſen Schule Waſil zu Anfang des 2. Jahrh. hervorging, war alſo ein Dſchabarit, d. h. Anhänger der Lehre vom unbedingten Verhängniß [2]), und dieſe Lehre müſſen wir als das erſte Dogma betrachten, um welches der Streit unter den Muhammedanern ſich erhob. Andere Lehren jedoch kamen auch bald nachher unter den Muatazile und den Motakhallim in Frage. So beſonders die Lehre, daß der Koran ewig und nicht geſchaffen ſei. Waſil ſoll auch von dieſer Lehre ſchon abgewichen ſein; doch iſt das Geſtändniß, daß er ſie noch nicht deutlich ausgeſprochen habe [1], ein ſicheres Zeichen, daß der Streit über ſie erſt ſpäter entbrannte. Dies geſchah unter dem Abaſiden El-Mamun, demſelben, welcher die Ariſtoteliſche Philoſophie begünſtigte; er und ſeine nächſten Nachfolger leugneten ſelbſt die Ewigkeit des Koran und bekannten ſich zur Lehre der Muatazile und die Folgen hiervon waren häufige Unruhen und heftige Verfolgungen unter den Arabern, ſo daß der Chalif El-Motawakkeli es für gerathen fand den Streit über dieſe Lehre zu verbieten [2]. Wir ſehen hieraus, daß dieſe Wendung der Streitigkeiten erſt in die Zeiten fällt, in welchen die Griechiſche Philoſophie unter den Arabern Eingang fand; daß aber dieſe Philoſophie die Streitigkeiten hervorgerufen habe, läßt ſich ſchwerlich annehmen, beſonders weil der Hauptgrund, welcher gegen die Ewigkeit des Koran geltend gemacht wurde, nur aus dem Grundſatze des *Islam, daß nur ein Gott, ein Unerſchaffener ſei,* hergenommen wurde. Dagegen wird ein anderer Streitpunkt zwiſchen den Muatazile und den orthodoxen Dogmatikern aus dem Einfluſſe der Griechiſchen Philoſophie abgeleitet, nemlich die Lehre der Muatazile, daß die Einheit des göttlichen Weſens keine Vielheit der Eigenſchaften Gottes zulaſſe 1), und wir würden alſo auch von ihr anzunehmen haben, daß ſie erſt ſpäter in den Zeiten der vorhergenannten Abaſiden zum Vorſchein gekommen wäre. Aber auch hierin ſtimmen die Zeugniſſe nicht überein, indem einige behaupten, die Lehre des Waſil ſei hierüber noch nicht reif geweſen, ſondern erſt durch die Bekanntſchaft mit der Griechiſchen Philoſophie zur Reife gekommen 2), andere einen Spruch des Waſil anführen, welcher ſie deutlich ausdrückt 3). Wir ſind geneigt das Letztere anzunehmen, weil wir finden, daß die ſtrenge Lehre von der Einheit Gottes ihrer ganzen Faſſung nach im Gegenſatz gegen die chriſtliche Trinitätslehre ſich gebildet hat, wie auch von den Arabern anerkannt wird 4).

---

[1] Pococke spec. p. 199; 213 sq.; cf. p. 241; v. Hammer Leipz. Lit. Zeit. 1826. II S. 1282; Schmölders ess. p. 192 sq.

[2] Pococke specim. p. 247.

---

[1] Schmölders ess. p. 193; 196; cf. Abulphar. nach Pococke spec. p. 19 mit den Anmerk. p. 202 sqq.

[2] Pococke spec. p. 223.

Die drei angegebenen Punkte enthalten die Hauptunterſchiede zwiſchen den Muatazile und den Motakhallim im engern Sinne. Sie verſtatten uns wohl einen Blick in die Natur der beiden dogmatiſchen Hauptſecten. Die Muatazile ſchritten unſtreitig zu einer freiern Auslegung der religiöſen Überlieferung, bei welcher ſie auf eine Vergleichung der verſchiedenen überlieferten Lehren und auf ihr Nachdenken über ihren Zuſammenhang unter einander ſich ſtützten. Den Koran, welcher ſich ſelbſt für unerſchaffen erklärte, für geſchaffen zu halten ſcheuten ſie ſich nicht, damit nicht zwei unerſchaffene Weſen angenommen würden. Es war nicht nothwendig damit verbunden,

---

1) Abulphar. l. l. c. not. p. 218; Schmölders ess. p. 196.

2) Pococke spec. p. 218.

3) Ib. p. 219. Quicunque asserit significatum aut attributum aeternum, duos statuit deos.

4) Abulphar. l. l. c. not. p. 218.

daß ſie ſeiner Autorität etwas vergaben; denn es gab unter ihnen auch ſolche, welche einen von Gott geſchaffenen, urbildlichen Koran annahmen und den geſchriebenen Koran nur für eine Nachſchrift desſelben hielten ¹), wärend freilich andere auch hierüber freier dachten und behaupteten, die Araber würden auch etwas anderes haben hervorbringen können, was an Beredtſamkeit und Zier dem Koran gleich käme, wenn es ihnen nicht verboten worden wäre dergleichen zu unternehmen ²). Aber in ihrer Auslegung jener Stelle über den unerſchaffenen Koran mußten ſie doch freier zu Werke gehen. Hierzu führte ſie nicht minder ihre Behauptung der Einheit Gottes im ſtrengſten Sinne, weil ſie weder mit jenen ſinnlichen Anthropomorphismen, die Gott Glieder eines lebendigen Körpers beilegen, noch mit den Anpreiſungen ſeiner Macht, ſeines Lebens, ſeiner Weisheit, welche dieſe Eigenſchaften unterſcheiden, anders zu vereinigen war, als dadurch, daß ſolche Ausdrücke nur in bildlichem Sinn genommen wurden. Unſtreitig hielten ſie ſich auch hierbei an ſolche Sätze des Koran, welche ihnen den Sinn ihrer Religion am deutlichſten auszudrücken ſchienen und machten ſie zum Maßſtabe anderer bildlichen Ausdrücke; aber ihr Grundſatz, daß Gottes Weſen keine Vielheit trennbarer Attribute zulaſſe, mußte auch zu philoſophiſchen Unterſuchungen über den Begriff Gottes anregen und konnte in der That nur daraus hervorgehn, daß eine andere Denkweiſe über Gott, als die gewöhnliche, volksmäßige, ſich geltend ge-

---

1) Pococke spec. p. 223.

2) Abulphar. p. 19 c. not. p. 224.

macht hatte. Es läßt ſich erwarten, daß auch die orthodoxen Motakhallim in dieſe philoſophiſchen Unterſuchungen verflochten wurden.

Man beachte nun auch den Zuſammenhang, welcher unter jenen drei Streitpunkten ſich findet. Die Ewigkeit des Koran wurde aus demſelben Grunde beſtritten, welcher der Vielheit der göttlichen Attribute entgegenſtand. Das Grunddogma des Islam, die Einheit des Ewigen, im ſtrengſten Sinn genommen, ſchien weder einen ewigen Koran neben Gott, noch ewige Attribute, andere ewige Weſenheiten neben der Einheit Gottes zuzulaſſen. Nicht ſogleich leuchtet der Zuſammenhang des dritten Hauptpunkts mit den beiden übrigen ein. Waſil griff zunächſt die Behauptung an, daß der Glaube mit ſchweren Sünden beſtehen könne, und verband damit die Lehre, daß der Menſch, Herr ſeiner Handlungen, für das Gute Belohnung, für das Böſe Strafe verdiene, daß wir den Grund des Böſen in ihm zu ſuchen hätten, weil wir den gnädigen Gott nicht für den Urheber des Böſen anſehn dürften 1). Dies ſcheint ganz unabhängig von jenen andern Lehrpunkten der Muatazile zu ſtehen. Aber die Araber fanden doch mit feinem Verſtande einen Zuſammenhang. Beim erſten Anblick dürfte es auffallen, daß ihre Gegner den Muatazile vorwarfen, ſie hätten einer ältern Secte, den Kadariten, ſich zugewendet, welche alles einem nothwendigen Geſchick unterwerfend von Gott das Gute, vom Teufel das Böſe ableitete 2). Allerdings iſt dies

---

1) Pococke spec. p. 213 sqq.; Schmölders ess. p. 193; 195.

2) Die Lehre der Manichäer. Pococke spec. p. 233 sqq.

eine polemiſche Folgerung, welche die Lehre der Muatazile entſtellt; aber eine Veranlaſſung zu ihr mußte doch in dieſer liegen. Wir finden ſie darin, daß die Muatazile genöthigt waren, ein anderes Princip neben Gott für das Böſe anzunehmen. Dies ergab ſich ihnen, weil ſie die Unterſcheidung der Motakhallim zwiſchen dem Wohlgefallen (beneplacitum) und dem Willen Gottes nicht zugeben mochten, von welchem jenes der Grund des Guten, dieſes der Grund des Böſen ſein ſollte [1]. Und hieraus leuchtet nun auch der Zuſammenhang dieſer Lehre mit der Behauptung der unbedingten Einheit Gottes ein. Eine ſolche Theilung des göttlichen Rathſchluſſes, welche zwei Eigenſchaften Gottes unterſchied, konnten die Muatazile nicht zulaſſen. Zwiſchen den Dſchabariten und ihnen ſtellte ſich ein ſtrenger Gegenſatz heraus, indem die erſtern allen Geſchöpfen, den Knechten Gottes, wahrhafte Attribute abſprachen, um ſie Gott beizulegen [2], wärend die letztern alle Attribute Gottes verneinten, um ſie den Geſchöpfen, beſonders den freien Menſchen zueignen zu können. Man wird nicht verkennen, daß dieſer Zuſammenhang der Lehren, welche aus den Grundſätzen des

---

Kadr heißt Fatum, nothwendiges Geſchick. Wie die Muatazile, welche Freiheit des Willens lehrten, Kadariten genannt werden konnten, darüber giebt es verſchiedene gezwungene Auslegungen. S. Schmölders ess. p. 192; Pococke spec. p. 239. Meine Deutung, welche ich für die wahrſcheinlichere halte, entnehme ich aus Pococke spec. p. 234 sqq. Vergl. auch Sale the Koran p. 163; Delitzſch Lit. Blatt d. Orients 1840 S. 701 f.

1) Pococke spec. p. 235.

2) S. die Erklärung von Dſchabr b. Pococke spec. p. 239. Negatio attributorum realium de servo, ut ea domino attribuantur.

Islam hervorgingen, eine Reihe von Überlegungen vorausſetzt, welche auch ohne andere Zuthaten den philoſophiſchen Gedanken hervorzulocken geeignet war.

Es ſchließt ſich uns hieran eine allgemeine Betrachtung an. Die Lehre von der unbedingten Einheit Gottes hatte unſtreitig die Folge den Begriff Gottes unſerer Denkweiſe ſo fern zu rücken, daß es ſchwer halten mußte die Verbindung zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen feſtzuhalten. Wir ſehen dies an dem Streite der Muatazile gegen den Anthropomorphismus und werden noch andere Punkte ihrer Lehre finden, welche es beſtätigen. Damit ſteht es in einem natürlichen Zuſammenhange, daß ſie den freien Willen des Menſchen in einem Sinn behaupteten, welcher verräth, daß ihnen das Eingreifen der göttlichen Wirkſamkeit in das menſchliche Leben wie eine Herabwürdigung Gottes vorkam. Man kann ſie in dieſer, wie in anderer Beziehung mit den Eunomianern vergleichen. Vorherſchend hoben ſie das Ueberſchwengliche im Begriffe Gottes hervor und betrachteten dagegen die menſchlichen Dinge, vom Koram herab bis zu den böſen Handlungen der Menſchen, als etwas, was der Wirkſamkeit Gottes fern ſtehe und von Gott, um dieſen Ausdruck zu gebrauchen, frei gelaſſen ſei. Eben hierin liegt die Freiheit ihrer Denkweiſe und, wir müßten hinzuſetzen, auch der Grund, weswegen ihre Lehre für die Religion des Islam nicht durchdringen konnte. Wenn ſie auch geeignet war die ſittliche Schätzung der Handlungen und die Beurtheilung der Ueberlieferung nach ihren vernünftigen und menſchlichen Beweggründen gegen die Lehre einer unbedingten Vorherbeſtimmung und einer unbedingten Inſpiration zu vertheidigen, ſo war ſie doch jeder religiöſen Betrachtung der Dinge zuwider, welche das Eingreifen Gottes in die Werke der Welt ſich veranſchaulichen will, um wie viel mehr mußte ſie der Muhammedaniſchen Religion zuwider ſein, welche wenn auch keinesweges alle menſchliche Freiheit ausſchließt, doch einen ſtarken Zuſatz von blindem Vertrauen auf die Macht Gottes in ſeinem Propheten und in ſeinen Gläubigen bei ſich führt. Hieraus wird ſich hinreichend erklären laſſen, warum die Secte der Muatazile bei den Arabern nicht durchdringen konnte. Nach einem heftigen Kampfe, der in die erſten Zeiten der Arabiſchen Philoſophie fällt, wurde ihre Lehre unterdrückt; ſie ſcheint jetzt ausgeſtorben zu ſein und ſelbſt ihre Schriften ſind ſelten geworden [1].

Die Geſchichte der Motakhallim hängt unſtreitig auf das genauſte mit der Geſchichte der Muatazile wenigſtens in den erſten Stufen ihrer Entwicklung zuſammen. Wir haben erwähnt, daß den Muatazile zuerſt die Dſchabariten entgegenſtanden, welche ſchon zu den Zeiten der letzten Ommajadiſchen Chalifen ihre Secten hatten [2]. Sie behaupteten damals ihre Lehre von dem unbedingten Verhängniß in der ſtrengſten Form. Dem Menſchen komme keine Handlung und kein Vermögen zur Handlung zu, vielmehr ſchaffe Gott beide, ſo daß auch das Vermögen zur Handlung auf die Handlung keinerlei Einfluß ausübe [3]. Nur gezwungen bringe der Menſch alles hervor, indem der göttliche Rathſchluß ihn mit unvermeidlicher

---

[1] Schmölders ess. p. 201.

[2] Pococke spec. p. 243.

[3] Abulphar. p. 21.

Nothwendigkeit zur Handlung treibe; da ſei kein Vermögen, kein Wille, keine Wahl des Menſchen; er ſei wie ein Baum oder wie ein Stein, in welchen Gott ſchaffe, was ihnen an Sein oder Handlung zugeſchrieben werde; auch dem Menſchen wie den natürlichen Dingen werde dergleichen nur in einem bildlichen Sinne und übertragungsweiſe beigelegt [1]. Ob die Dſchabariten gleich anfangs ſo ſcharf ſich erklärten, wiſſen wir nicht, wahrſcheinlich aber iſt es, daß erſt im Verfolge ihres Kampfes mit den Muatazile die ganze Strenge ihres Fatalismus heraustrat. Von der andern Seite aber war dieſer Kampf auch eine Veranlaſſung, daß Verſuche beide Parteien einander zu nähern gemacht wurden. Es ging aus ihm die Lehre der mittlern Dſchabariten hervor, welche von den reinen Dſchabariten unterſchieden werden [2]. Auch ſie waren wieder in mehrere Secten getheilt und ſollen im Allgemeinen behauptet haben, daß die Menſchen doch nicht nach demſelben Maßſtabe, wie die lebloſe Natur beurtheilt werden dürften, ſondern eine ihnen eigene Thätigkeit hätten; wenn ſie auch nichts anderes vollbringen könnten, als was Gott in ihnen ſchaffe, ſo käme ihnen doch zu die von Gott geſchaffene Thätigkeit ſich anzueignen [3]. Mit einer ſolchen Vorſtellungsweiſe konnten auch die Muatazile ſchon leichter ſich einigen und es ging nun aus ihrer Schule der Theologe hervor, welcher als der Gründer oder Vollender der orthodoxen Dogmatik angeſehn wird, Abu'l Haſan El-Aſchari, der Stifter der Secte der Aſchariten. Seine Lehre wird als übereinſtimmend mit der Lehre der mittlern Dſchabariten angeſehn, die Muatazile aber betrachteten ihn als einen Abtrünnigen[1].

---

[1] Pococke spec. p. 239; 243 sq.

[2] Ib. p. 240.

[3] Ib. p. 244 s. Ihr Kunſtwort iſt casb d. h. acquisitio.

Das Zeitalter El-Aſchari's darf wohl als die höchſte Blüthenzeit der Arabiſchen Dogmatik angeſehn werden. Neben ihm blühte noch ein anderer Dogmatiker, Abu Manſur El-Materidi, welcher eine faſt eben ſo große Autorität wie El-Aſchari, in den Schulen des Islam erwarb. Beide gehören dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrh. der Hedſchra an und ſind alſo gleichzeitig mit El-Farabi, welcher zuerſt die Ariſtoteliſche Philoſophie bei den Arabern zum Leben brachte. Da wir von El-Aſchari keine Schriften beſitzen und gewöhnlich nur die Lehren ſeiner Secte im Allgemeinen angeführt zu werden pflegen, ſo müſſen wir es dahin geſtellt ſein laſſen, ob er ſchon die Ariſtoteliſche Philoſophie zur Darſtellung und Entwicklung ſeiner Gedanken benutzte. Unſtreitig aber iſt es, daß in den Lehren ſeiner Secte, ſo wie ſie uns ausführlich bekannt ſind, ſehr viel Rückſicht auf Ariſtoteliſche Begriffe genommen wurde, wenn auch nur um ſie zu beſtreiten. Aus den angeführten Zeitverhältniſſen erhellt aber, daß es eine unbegründete Annahme iſt, wenn man die Ausbildung der Arabiſchen Dogmatik von der Ariſtoteliſchen Philoſophie herleiten will.

Die Lehre der Aſchariten wird jetzt, wie ich ſchon früher bemerkte, und ſchon ſeit dem 13. Jahrh. unſerer Zeitrechnung, ſo viel ich ſehen kann, im Allgemeinen für die orthodoxe Dogmatik des Islam gehalten. Doch hat ſie nicht immer in ungeſchmälertem Anſehn geſtanden, ſondern durch Streit der Parteien eine Zeit lang erſchüttert, mußte ſie erſt ſpäter wieder zu ihrer früheren Würde erneuert werden [1]). Wann dieſe Bewegungen in der Dogmatik des Islam vorgingen, darüber haben wir keine Nachrichten. Die Vermuthung iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die Erſchütterung der Orthodoxie des Islam mit dem Anſehn zuſammenhängt, welches die Ariſtoteliſche Philoſophie unter den Arabern gewann. Wenigſtens El-Gazali ſah in ihr die Urſache des Unglaubens und die Zeitverhältniſſe ſtimmen mit jener Vermuthung ſehr gut überein, wenn man annimmt, daß die Lehre der Aſchariten anfangs im Wetteifer mit der Lehre der Ariſtoteliker ſich entwickelt habe, nachher aber von dieſer überflügelt worden ſei. Daß die orthodoxe Lehre des Islam aus dem Übergewichte der Ariſtoteliſchen Philoſophie erſt wieder ſich hervorarbeiten mußte, ſieht man aus dem Beiſpiele des Gazali; aber erſt nach der Zeit des Averroes kam ſie wieder zu vollem Anſehn. Ein etwas jüngerer Zeitgenoſſe desſelben war Fachr Eddin El-Razi, der ſeinen Ruhm der Wiederherſtellung der orthodoxen Lehre verdankt. Seine Schriften ſtehen noch jetzt in großem Anſehn [2]). Seit

---

[1] Ib. p. 232; 245 sq.; 371; Schmölders ess. p. 135; 170; 196; Delitzſch Anekd. S. II f.; XI; 297 ff.; von Hammer in d. Leipz. Lit. Zeit. 1826. II, S. 1287; Leo Afric. c. 2.

---

1) Leo Afric. c. 2. Confudit (sc. Esciari) etiam omnes alias rationes et sectas eo usque, ut omnes opiniones sua excepta usque nunc haereticae vocarentur, quibusdam temporibus exceptis, quibus postrata fuit, ob schismata existentia in Aegypto et in Asia. Postea omnes opiniones depressae sunt, sua vero innovata est et adhuc floret.

2) Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 200 ff.; Schmölders ess. p. 137.

dieſer Zeit können wir eine große Zahl berümter Dogmatiker unter den Arabern anführen, deren Schriften verbreitet ſind und welche alle den Aſchariten anzugehören ſcheinen, ſo gewiß Baidhawi, der berümte Commentator des Koran, ſo Adhadeddin El-Idſchi, der Verfaſſer einer Dogmatik, welche noch kürzlich in Conſtantinopel gedruckt worden iſt, jener aus dem 7., dieſer aus dem 8. Jahrh. der Hedſchra [1]). Dies ſetzt unſtreitig voraus, daß für die Ausbildung der Dogmatik noch immer ein lebhaftes Intereſſe herſchte, als ſchon lange die Ariſtoteliſche Philoſophie unter den Arabern in Vergeſſenheit gerathen war [2]). Hierdurch wird das beſtätigt, was ich oben über die epiſodiſche Natur der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie gemuthmaßt habe.

Doch ſind dieſe Muthmaßungen zu ungewiß, als daß ich für die Anordnung meiner Geſchichte ihnen Folge geben ſollte. Es würde dies auch nur zu brauchbaren Ergebniſſen führen können, wenn wir von der Geſchichte der philoſophirenden Dogmatik bei den Arabern beſſer unterrichtet wären. Aber wir kennen das Syſtem der Muatazile ſehr wenig und die Lehren der Metakhallim ſind uns

---

1) Schmölders ess. p. 138; Delitzſch Anekd. S. 273; Literat. Blatt des Orients. 1840. S. 700.

2) Natürlich nicht die Logik und auch nicht die Kosmologie, welche auch Beſtandtheile der Arabiſchen Dogmatik ſind. Nach dem Averroes kenne ich keinen berühmten Arabiſchen Ariſtoteliker, es müſſe dann Naſireddin El-Tuſi ſein (geſt. 672. d. Hedſchra), über deſſen Philoſophie ich aber vergeblich mich aufzuklären verſucht habe. Nach dem Auszuge aus ſeiner Metaphyſik bei Hadſchi Khalfa (Lex. II, 194 ed. Flügel) ſcheint er den Dogmatikern ſich anzuſchließen.

auch nur ihrer ſpätern Geſtalt nach bekannt, welche ſie annahmen, als ſie ſchon mit der Arabiſchen Philoſophie in Streit gekommen waren. Wir müſſen uns daher eingeſtehn, daß wir nur die Geſchichte eines Bruchſtücks der Arabiſchen Philoſophie geben können. Dies hat aber beſonders deswegen für uns Intereſſe, weil es einen bedeutenden Einfluß auf unſere Philoſophie im Mittelalter ausgeübt hat. Zum größeſten Theile iſt dieſer den Arabiſchen Ariſtotelikern zuzuſchreiben, da die Scholaſtiker von den Arabiſchen Dogmatikern noch weniger wußten als wir, dagegen von den Arabiſchen Ariſtotelikern mehr kannten, als uns jetzt im gewöhnlichen Verkehr unſerer Literatur zugänglich iſt. In Beziehung auf dies beſondere Intereſſe, welches für uns die Arabiſche Philoſophie hat, wird es rathſam ſein zuerſt die Lehren der Dogmatiker, dann die Geſchichte der Ariſtoteliker zu betrachten.

Zweites Kapitel.

Die Philoſophie der orthodoxen Motakhallim.

Wenn wir von dieſer ausgehn, ſo geſchieht es nur, weil wir beſſer über ſie unterrichtet ſind, als über die Lehren der Muatazile und deswegen aus ihr Licht über dieſe ſchöpfen müſſen. Unſere Berichte, welche den Zuſammenhang der Lehre einigermaßen überſchauen laſſen, reichen jedoch auch nicht über das 12. Jahrh. hinaus. Die älteſten finden wir beim Moſes Maimonides und beim Averroes, welche die Sätze der Motakhallim und beſonders der Aſchariten häufig und ausführlich beſtreiten. Neuere Berichte haben zu ihren Führern nur Gewährsmänner aus noch neuerer Zeit und ſtellen das Syſtem der Aſchariten wahrſcheinlich nur ſo dar, wie dasſelbe nach ſeiner Wiederherſtellung ſich gebildet hatte [1]). Es mag hieraus fließen, daß zwiſchen den ältern und neuern Berichten einige Abweichungen vorkommen, welche jedoch für das Weſentliche nicht von großem Belang ſind. Weil nur die neuern Berichte eine vollſtändige Ueberſicht über das ganze Syſtem geben, ſind wir genöthigt ihnen hauptſächlich zu folgen.

Man würde ſich ſehr irren, wenn man die orthodoxe Dogmatik der Araber nur für eine Sammlung religiöſer Überlieferungen halten wollte. Sie ſchlägt vielmehr in ihrem Beſtreben die Lehre des Koran zu beweiſen einen durchaus philoſophiſchen Weg ein. Der Nutzen der Dogmatik ſoll darin beſtehn, daß ſie die Religions- und Rechtslehre begründet [2]). Die Eintheilung, welche ſie befolgt, ſtimmt hiermit vollkommen überein. Die Motakhallim geben ihr drei Theile, von welchen der erſte von den Dingen dieſer Welt handelt, ſo weit wir dieſelben durch die Mittel der Wiſſenſchaft zu erkennen vermögen, der zweite das Sein Gottes beweiſt und die ihm zukommenden Eigenſchaften unterſucht, aber der dritte daran erſt die Lehren der Offenbarung über Propheten, Wunder, religiöſe Vorſchriften und letzte Dinge anſchließt und die Nothwendigkeit einer ſolchen Offenbarung beweiſt [1]. Dieſe Anordnung ſetzt voraus, daß der Menſch, ehe er der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung über die Offenbarung ſich zuwenden kann, Gott in ſeinen Werken in der Welt erkannt haben müſſe. Auch geben die Motakhallim zu, daß die Offenbarung nicht alles umfaſſe, worauf der Menſch ſeine Aufmerkſamkeit zu richten hat [2]. Der erſte von jenen Theilen umfaßt die Logik, die Ontologie, die Phyſik und die Pſychologie der Motakhallim, der zweite die natürliche Theologie und erſt der dritte beſchäftigt ſich mit der poſitiven Lehre der Offenbarung. Doch ſcheint das Poſitive auch von den erſten Theilen nicht ganz rein abgeſondert worden zu ſein [3], und überhaupt muß man aus den uns vorgelegten Auszügen ſchließen, daß die Motakhallim ihre Abtheilungen nicht ſtreng eingehalten haben. Es iſt dies wahrſcheinlich eine Folge davon, daß ihr Syſtem von polemiſchen Beziehungen faſt in allen ſeinen Unterſuchungen abhängig iſt [4].

---

[1]) Die neuern Berichte verdanken wir im größten Umfange der ſchon oft angeführten Schrift Schmölders's p. 133 sqq. Seine Gewährsmänner giebt er p. 137 sq. an. Seltſam iſt es, daß er die Lehren der Aſchariten davon unterſcheidet (p. 196.), da er doch ſelbſt den Baidhawi, eine ſeiner Hauptquellen, zu den Aſchariten zählt (p. 138.) und angiebt, daß die übrigen Dogmatiker, welchen er folgt, ganz dasſelbe Syſtem haben. Zu vergleichen iſt v. Hammer's Inhaltsanzeige aus der Dogmatik oder Metaphyſik des Adhadeddin El-Idſchi. Leipz. Lit. Zeit. 1826. II. S. 1281 ff. Aus demſelben Werke hat Delitzſch im Lit. Bl. des Orients 1840. Nr. 45 Auszüge zu geben angefangen; daß die Fortſetzung unterblieben, muß ich bedauern, da die Fingerzeige dieſes Gelehrten in ſeinen Anekdota mir ſehr nützlich geweſen ſind.

[2]) V. Hammer a. a. O. S. 1286; Schmölders ess. p. 108.

---

[1] Schmölders ess. p. 139. Damit ſtimmt die Inhaltsanzeige von Hammer's überein.

[2] Schmölders ess. p. 140.

[3] Namentlich im zweiten Theile ſcheint viel Poſitives vorzukommen. V. Hammer a. a. O. S. 1298.

[4] Schmölders ess. p. 137.

In der Logik tragen die Motakhallim die gewöhnlichen Regeln des Ariſtoteles vor. Auf der einen Seite wird die Wahrheit unſerer ſinnlichen Wahrnehmung behauptet, auf der andern Seite die Nothwendigkeit die Erkenntniſſe unſeres Verſtandes von der ſinnlichen Wahrheit zu unterſcheiden. Es iſt wahr, wir täuſchen uns oft, wenn wir in Beurtheilung der Dinge von der ſinnlichen Wahrnehmung ausgehn; aber das iſt nicht Schuld der Sinne, ſondern nur der Einbildungskraft, welche ihre Bilder unſern Vorſtellungen beimiſcht [1]. Doch alle Sinneneindrücke gewähren uns nur eine Erkenntniß des Beſondern und des Zufälligen; wir würden keine allgemeine Erkenntniß haben, wenn der Verſtand nur aus den Sinnen flöſſe [2]. Die Motakhallim ſehen daher den Verſtand als die Quelle einer unmittelbaren Erkenntniß an. Er erkennt die allgemeinen Geſetze, welchen die Materie, das Beſondere in unſerm Denken unterworfen iſt. Die Begriffe und Grundſätze, nach welchen wir alle Dinge beurtheilen, ſtammen aus ihm; ſie ſind ihm angeboren oder angeſchaffen; denn ſie wohnen uns urſprünglich bei und wir fühlen kein Bedürfniß ſie erſt außerhalb unſerer Seele zu ſuchen. Dergleichen urſprüngliche Erkenntniſſe anzunehmen fühlen die Motakhallim um ſo mehr ſich gedrungen, weil ſie ſonſt befürchten müßten kein Kennzeichen des Wiſſens zur Prüfung ihrer Gedanken zu beſitzen und deswegen genöthigt zu ſein in der Aufſuchung der Wahrheit in einem nie endenden Kreiſe ſich herumzubewegen. Von der andern Seite aber ſind auch dieſe urſprünglichen Gedanken unſeres Verſtandes nicht ausreichend für die Wiſſenſchaft; denn ſie beſchränken ſich nur auf einen kleinern Kreis von Sätzen. Von den urſprünglichen Erkenntniſſen müſſen wir die erworbenen unterſcheiden. Dieſe bieten uns zunächſt die Sinne und die innere Erfahrung von uns ſelbſt dar [1], alsdann aber auch die Anwendung, welche wir von unſern allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes auf das Beſondere machen. Hieraus entſpringt die Wiſſenſchaft [2].

---

[1] Ib. p. 142 sqq.

[2] L. l.

Daß dieſe Grundſätze allgemein und von Anfang an unter den Motakhallim verbreitet waren, wagen wir nicht zu behaupten. Sie haben das Anſehn, als wären es Ergebniſſe, zu welchen man kam, als die Dogmatik mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie bis auf einen gewiſſen Grad ſich auseinandergeſetzt hatte. Früher möchte wohl ein heftigerer Streit zwiſchen beiden ſtattgefunden haben, in welchem auch wohl die erſten Grundſätze der Wiſſenſchaft von den Motakhallim nicht unangegriffen blieben. Wir können davon noch die Spuren in den Angriffen finden, welche El-Gazali nach dem Vorgange der Motakhallim gegen die Philoſophen richtete [3]. Und ſo möchten wir auch nicht behaupten, daß es aus der Luft gegriffen ſei, wenn Moſes Maimonides den Motakhallim vorwirft, ſie hätten das Zeugniß der Sinne verworfen [4].

---

[1] Schmölders ess. p. 142. Les notions transmises par les sens et puis les notions individuelles. Dieſer Ausdruck iſt dunkel; die Beiſpiele zeigen aber, daß er die innern Wahrnehmungen bezeichnen ſoll. Cf. p. 169.

[2] Ib. p. 141 sq.

[3] Averr. destr. destr. fol. 9 col. 4. Venet. 1552.

[4] Doct. perpl. I, 73 p. 148; 150; 164. S. dagegen Schmöl-

Über die Anwendung der allgemeinen Grundſätze des Verſtandes auf die beſondern Erkenntniſſe, welche uns unſere Wahrnehmungen darbieten, ſcheinen die Motakhallim nur die Regeln des Ariſtoteles gegeben zu haben. Sie hoben dabei beſonders hervor, daß die allgemeinen Begriffe und Grundſätze des Verſtandes nicht weiter durch wiſſenſchaftliche Behandlung zu erklären wären, weil ſie als unmittelbare Erkenntniſſe auch klar ſein müßten [1], und ſcheinen dieſe Lehre ſehr weit ausgedehnt zu haben, indem ſie auch Begriffe wie Seele, Verſtand und dergl. für einfache und unerklärbare Begriffe ausgaben [2]. Auf ſolche Vorausſetzungen angeborner Begriffe oder unmittelbarer Anſchauungen des Verſtandes ſtützten ſie ihre Philoſophie.

Das Eigenthümliche ihrer Lehre tritt erſt in ihren Unterſuchungen über die Natur der Dinge heraus. In dieſer gehen ſie von dem ſtrengen und unvermittelten Gegenſatze zwiſchen Sein und Nicht-Sein aus, indem ſie nichts Mittleres zwiſchen ſeinen beiden Gliedern anerkennen. Sie behaupten, unſer unmittelbares Bewußtſein bezeuge uns, d. h. es liege in den angebornen Begriffen unſeres Verſtandes, daß alles, was von unſerer Vernunft gedacht werden kann, entweder iſt, oder nicht iſt [3].

---

ders ess. p. 144 not. Wenn die Auszüge bei v. Hammer S. 1292. ſagen, die Aſchariten leugneten die Wahrheit der Wahrnehmung nicht, ſo ſcheint dies eine Verſchiedenheit der Meinungen über dieſen Punkt bei den Motakhallim vorauszuſetzen. Vergl. hierüber meine Abhandl. über unſere Kenntniß der Arab. Phil. S. 24.

[1] Schmölders ess. p. 141.

[2] Ib. p. 145.

[3] Ib. p. 146. Le connu, c'est-à-dire ce qui se trouve dans l'entendement, est réel ou ne l'est pas. Ib. p. 150. No-

Dieſen Satz hatten ſie, wegen der Folgerungen, welche daraus gezogen wurden, gegen die Einwürfe ihrer Gegner zu vertheidigen. Wir erwähnen nur einen Einwurf. Wenn wir einem Dinge Sein und eine gewiſſe Eigenſchaft beilegen, einem andern Dinge Sein und eine andere Eigenſchaft, ſo ſind beide Dinge das, was ſie ſind, durch ihre unterſcheidenden Eigenſchaften, beide ſind aber auch durch ihre Theilnahme am Sein. Wäre nun das Sein nichts, ſo würde den Dingen kein Sein zukommen; wäre es etwas, ſo würde es zu den unterſcheidenden Eigenſchaften gehören; es bleibt alſo nur übrig anzunehmen, daß es weder nichts noch etwas ſei, und es mithin als etwas Mittleres zwiſchen Sein und Nichtſein zu ſetzen. Dieſem Einwurfe begegneten die Motakhallim dadurch, daß ſie darauf aufmerkſam machten, nicht alles ſei etwas, das Sein liege vielmehr nur dem Etwas zu Grunde [1]. Man ſieht, daß dieſe Löſung den Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Eigenſchaft vorausſetzt und auf den Streit der Motakhallim mit den Muatazile über die Eigenſchaften Gottes hinweiſt. Dieſer Unterſchied wird auch dazu benutzt das Gemeinſchaftliche zwiſchen Gott und den Geſchöpfen zu leugnen. Denn da das Sein keine Eigenſchaft iſt, ſo iſt es auch unerlaubt es als das Allgemeine, wel-

---

tre conscience immédiate nous informe dejà, que tout ce qui a du rapport avec notre raison possède ou non une existence effective et des qualités particulières quelles qu'elles soient, en sorte qu'il n'y a pour nous que réalité et non-réalité, être et non-être.

[1] Ib. p. 151 sq. Die Argumentation iſt bei Schmölders nicht völlig entwickelt.

ches allen Dingen zukäme, anzuſehen, und es darf daher nicht geſagt werden, daß es Gott und den Geſchöpfen gemein [1]). Das Sein iſt unabhängig von dem, was die Dinge ſind; es iſt nur in unſerm Verſtande, welcher es ſetzt [2]).

In dieſem ſtrengen Gegenſatze zwiſchen Sein und Nichtſein wird doch das Nichtſein als etwas Denkbares betrachtet. Es bezeichnet den Schein, welcher in unſerm Denken beſtändig mit der Wahrheit ſich miſcht. Es iſt uns wohl bekannt und beſtändig ſind wir genöthigt darauf wieder zurückzukommen. Die Motakhallim erklären es als das, was kein äußeres Beſtehn hat, ſondern nur in unſerm Denken, in unſerm Verſtande ſich vorfindet [3]).

Dieſe Bemerkung drückt ſehr gut das ganze Verfahren der Motakhallim aus, welches auf nichts anderes ausgeht als den Schein, welcher in unſeren Vorſtellungen mit der Wahrheit der Dinge ſich zu verbinden pflegt, von ihr abzulöſen. Sie wenden dies Verfahren beſonders auf die Kategorien des Ariſtoteles an, indem ſie unter ihnen ſolche unterſcheiden, welche Dinge oder etwas von den Dingen, und ſolche, welche nur Verhältniſſe ausſagen. Zu den erſtern zählen ſie zunächſt nur die drei erſten Kategorien, die Subſtanz, die Quantität und die Qualität, zu den letztern die ſieben letzten. Alle

---

1) Ib. p. 154.

2) Ib. p. 148. L'entité existe isolément de la réalité exterieure, c'est à dire elle n'a de réalité que dans notre esprit.

3) Ib. p. 171. Il est des choses qui, sans avoir une réalité exterieure, existent dans notre esprit; or, ces choses nous sont bien connues et nous sommes même continuellement obligés d'y récourir.

Verhältniſſe aber drücken kein wahrhaftes Sein aus, ſondern nur Begriffe, welche allein in unſerm Verſtande ſind. Die Beweiſe, welche ſie dafür anführten, ſind uns nur unvollſtändig bekannt; doch ſieht man aus den angeführten Gründen die Richtung ihrer Lehre deutlich hindurch. Weil das Verhältniß weder dem einen, noch dem andern Dinge, welche in ihm ſtehen, zugeſchrieben werden kann, ſo fehlt ihm ein Subject, ohne welches es nicht ſein kann. Wollte man ihm ein Subject geben, welches außer jenen Dingen wäre, ſo müßte dasſelbe wieder in einem Verhältniß zu ihnen gedacht werden, welches ohne Subject wäre, für welches man alſo ein zweites Subject zu ſuchen hätte, und man würde auf dieſe Weiſe in das Unendliche geführt werden [1]). Es liegt hierbei die Vorausſetzung zum Grunde, daß ein jedes reale Prädicat auch ein reales Subject vorausſetze, wie denn die Aſchariten den Satz aufſtellten, daß kein Accidens ohne Subſtanz, keine Subſtanz ohne Accidens ſein könne, indem ſie unter Accidens ein jedes Prädicat, auch weſentliche, auch verneinende Prädicate verſtanden [2]). Nicht ohne Scharfſinn ſcheinen ſie dabei ihre Angriffe auch gegen die Wahr-

---

1) Schmölders ess. p. 160 sqq. Si — — la catégorie du rapport — — embrassait des êtres réels, on les trouverait nécessairement dans un objet quelconque; car le rapport n'existe pas, comme tel, par lui-même. Or, s'il se trouvait réellement dans un objet, son existence dans cet objet constituerait un autre rapport qui à son tour exigerait pour fond un autre sujet et ainsi jusqu'à l'infini. Der Beweis iſt bei Schmölders nicht genau ausgeführt.

2) Es folgte ihnen daraus, daß jede Subſtanz mehrere Attribute oder Accidenzen haben müſſe. Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 148. pr. IV; VIII; p. 152.

heit der einzelnen Arten der Verhältniſſe gerichtet zu haben, welche in den ſieben letzten Kategorien des Ariſtoteles ausgedrückt ſind. So beſonders gegen die Verhältniſſe des Thuns und des Leidens zwiſchen verſchiedenen Dingen oder gegen das urſachliche Verhältniß. Die Angriffe, welche ſpäter Algazel gegen den Begriff der urſachlichen Verbindung richtete, ſind nach dem Averroes von den Redenden entnommen, welche dabei beſonders das in das Auge gefaßt zu haben ſcheinen, daß die Wirkſamkeit eines Dinges auf ein anderes weder dem Wirkenden noch dem Leidenden zugeſchrieben werden könne, weil keins von beiden ohne das andere die Wirkung hervorbringen oder empfangen würde [1].

Unter den Kategorien, welche nur ein Verhältniß ausdrücken, befinden ſich aber auch die Kategorien des Wo und des Wann oder des Ortes und der Zeit, und jeder ſieht, wie dieſelben auch auf die Kategorien der Quantität zurückwirken müſſen. Wenn wir einem Dinge einen Ort zuſchreiben, ſo iſt damit nichts weiter ausgeſagt, als etwas, was nur in unſerm Verſtande iſt. Was wir oben nennen, iſt eben ſo gut unten; was von den Dingen in Beziehung auf ihren Ort bejaht werden kann, läßt ſich von ihnen auch verneinen, welches deutlich beweiſt, daß dadurch ihr Sein nicht ausgedrückt werden kann 1). Dasſelbe gilt von den Beſtimmungen der Zeit. Sie dienen nur dazu eine Erſcheinung, deren Eintreten an ſich unbeſtimmt ſein würde, durch ihre Beziehung auf eine andere bekannte Erſcheinung zu beſtimmen 2). Daher können Raum und Zeit nur den Dingen zugeſchrieben werden, welche lediglich im Verſtande ſind. Auch von den Zahlen gilt dasſelbe. Eine jede Zahl iſt in der Einheit gegründet; die Einheit eines Dinges iſt aber nur eine Abſtraction und kann nicht als ein beſonderes Attribut eines Dinges betrachtet werden, ſonſt würde ſie ſetwas von der Wahrheit oder dem Weſen des Dinges ausſagen 3). So ſchwindet alle Quantität der Dinge dahin; ſie gehört nicht zum Seienden, ſondern iſt allein im Verſtande.

---

[1] Schmölders ess. p. 161. Le même raisonnement peut encore s'appliquer à la catégorie de l'action; car n'étant point substance elle même, il faudrait qu'elle soit accident, soit dans l'agent, soit dans l'effet. Das Folgende iſt mir unverſtändlich. Etwas beſſer erſieht man die Gründe aus Algazel's destr. philosophorum. Daß dieſer die Gründe der Metakhallim gebrauchte, ſieht man aus Averr. destr. destr. fol. 56. col. 4. Schmölders hat auch nicht angegeben, daß dieſe Beſtreitung der urſachlichen Verbindung, welche er freilich gar nicht unter dieſem Geſichtspunkt auffaßt, nur die ſinnlichen oder geſchaffenen Dinge betrifft, nicht das Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpf. Dieſe Beſchränkung erſehen wir aus Averr. destr. destr. fol. 27. col. 1; fol. 45. col. 4; fol. 56. col. 3.

Das Ergebniß dieſer Unterſuchungen über die Kategorien iſt alſo, daß nur Subſtanz und Qualität als das wahrhafte Sein anzuerkennen ſind, das Seiende und das, was es iſt, oder das Subject des Urtheils und das, was von ihm ausgeſagt wird als in ſeinem Weſen haftend. Die Polemik der Motakhallim gegen die übrigen Kategorien ſtrebt unſtreitig nur dahin das Sein eines jeden Dinges rein an ſich ohne alles Verhältniß zu irgend einem

---

1) Schmölders ess. p. 162.

2) Ib. p. 163 sqq.

3) Ib. p. 166.

andern darzuſtellen. Daher wird uns verboten die Kategorien, welche das Was eines Dinges nicht ausdrücken, mit dem Gedanken dieſes Dinges zu verbinden, wenn wir das Ding in ſeiner Wahrheit erkennen wollen. So wie andere Philoſophen darauf ausgegangen ſind das Ding an ſich ohne alle Vermiſchung mit ſeinen Verhältniſſen zu denken, welche es nur in unſern Gedanken annehme, ſo haben auch die Motakhallim im Sinn jeden Gegenſtand von dem Fremdartigen zu entkleiden, welches äußerliche und unweſentliche Verhältniſſe in der unreinen Vorſtellungsweiſe unſeres Verſtandes ihm zuzumiſchen pflegen. Jedem Dinge ſoll nur das ihm Eigene zukommen [1]. Daß es hiermit beſonders auf die Beſeitigung des urſachlichen Verhältniſſes abgeſehn ſei, möchte aus dem Vorigen als eine wahrſcheinliche Vermuthung ſich herausſtellen, welche wir bald beſtätigt ſehen werden [2].

Die beiden Kategorien, welche den Motakhallim übrig bleiben, denken ſie nun aber als nothwendig mit einander verbunden, wie ſchon bemerkt wurde. Sie drücken dies in ihrer Eintheilung der Geſchöpfe aus, welche entweder umfaßt oder umfaſſend ſein ſollen [1]), d. h. Accidenzen oder Subſtanzen. Dies ſetzt voraus, daß jede Subſtanz mehrere Qualitäten umfaßt. Ihr Beweis dafür iſt, daß von je zwei entgegengeſetzten Begriffen je einer einer jeden Subſtanz zukomme [2]), indem ſie auch die negativen Accidenzen als Qualitäten rechnen. Dabei hat jedoch vielleicht auch noch der Gedanke ſein Spiel, daß die Accidenzen der Dinge ihrer Anſicht nach wechſeln, wärend die Subſtanzen von einigen der Motakhallim zwar für eben ſo vergänglich angeſehn wurden, wie die Accidenzen, von andern aber auch für bleibend. Daß dieſer Gedanke einen Einfluß auf jene Bezeichnungsweiſe ausgeübt habe, möchte deswegen wahrſcheinlich ſein, weil auch die Aſchariten, welche den ſtetigen Fluß der weltlichen Dinge nicht allein auf die Accidenzen, ſondern auch auf die Subſtanzen bezogen, doch annahmen, daß Gott dieſen ein Bleiben verleihe, indem er ſie wieder ſchaffe [3]).

---

[1] Ib. p. 148. Les entités sont, selon l'avis unanime des savants, distinctes de tout alliage séparable ou inséparable. — — Il est donc impossible de dire du noir qu'il est un, plusieurs etc., mais seulement qu'il est noir.

[2] Ich führe zum Beweiſe noch etwas aus Algazel destr. destr. fol. 56 col. 2 an, was Averroes aus der Lehre der Redenden herleitet: Copulatio autem inter id, quod reputatur ad modum causae, et id, quod reputatur causatum, non est necessaria apud nos, sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc, et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negationem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privationis unius, ut privetur alterum.

Mit dieſem Gedanken an die unbedingte Flüchtigkeit der Accidenzen, welcher in dem Satz ausgedrückt wurde, daß kein Accidens zwei Zeitmomente, zwei Jetzt dauere [4]),

---

1) Schmölders ess. p. 166. Les êtres produits sont ou contenants ou contenus. Es kommt hier wieder manches vor, was man gern weitläuftiger erklärt geſehn hätte.

2) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 152. Omni subjecto necessario inesse alterutrum duorum contrariorum.

3) Die verſchiedenen Meinungen hierüber ſ. b. Averr. destr. fol. 19.

4) Ib. fol. 63 col. 1. Accidentia non permanent per duo tempora. Mos. Maim. doct. perpl. p. 148 pr. VI; Schmölders ess. p. 173.

verbindet ſich nun der Streit der Motakhallim gegen die Annahme, daß einem Dinge der Welt irgend ein Vermögen, irgend eine Macht zugeſchrieben werden könne. Denn wenn ein geſchaffenes Ding eine Macht hätte etwas hervorzubringen, was noch nicht iſt, ſo würde dieſe Macht auch bleiben müſſen auf die Zeit, in welcher ſie nun wirklich hervorbrächte [1]). Man ſieht, hier iſt die Rede nicht von der urſachlichen Verbindung zwiſchen dem einen und dem andern Dinge, welche ſchon früher verworfen wurde, ſondern von der zeitlichen Folge eines Zuſtandes, welcher die Macht haben ſoll den andern hervorzubringen; auch die Möglichkeit, daß ein Ding etwas in ſich erzeuge, ſoll dadurch abgeſchnitten werden [2]). Dieſer Streit gegen alle Arten des Vermögens entweder auf ſich oder auf etwas anderes zu wirken knüpfte ſich aber auch noch an andere Punkte in der Lehre der Motakhallim an. Sie hatten es hier unſtreitig mit dem Mittelpunkte der Ariſtoteliſchen Lehre zu thun, welche vor allen Dingen den Gegenſatz zwiſchen Vermögen und Wirklichkeit, zwiſchen Materie und Form feſthalten zu müſſen glaubt. Zwar gebrauchen auch ſie dieſen Gegenſatz, aber nach ihrer Weiſe, nur zur Polemik, nur um ihn aufzuheben. Ihrer Anſicht nach giebt es nur immaterielle Dinge, in welchen kein Vermögen weder zu leiden noch zu thun iſt; unter dem Körperlichen, welches aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſein ſoll, verſtehen ſie nur eine Verbindung von Dingen, auf deren

---

[1]) Schmölders p. 173. Si la puissance (qui n'est qu'un accident) durait jusqu'à l'action, elle subsisterait plus d'un instant, et cela est incompatible avec la notion d'accident.

[2]) Averr. destr. destr. fol. 37 col. 1.

Wahrheit wir kommen, wenn wir ſie auflöſen, und alsdann bleiben uns nur Subſtanzen übrig, welche keine Materie und keine Form haben [1]. Von dieſer Seite jedoch ſcheinen die Motakhallim ihren Streit weniger verfolgt zu haben, als von der Seite der gewöhnlichen Vorſtellung, welche den Dingen dieſer Welt ein Vermögen beilegt. Nach ihrem oberſten Grundſatze, welcher zwiſchen Sein und Nichtſein nichts Mittleres zuläßt, mußten ſie ein jedes Vermögen für ein bloßes Gebilde unſerer Vorſtellung anſehn. Wir unterſcheiden Mögliches und Unmögliches; das Letztere aber iſt eine bloße Verneinung, welche den Widerſpruch erkennend ihn als nicht denkbar ſetzt; das erſtere iſt dadurch, daß es einen ſolchen Widerſpruch nicht in ſich enthält, um nichts mehr wirklich vorhanden, als das Unmögliche; vielmehr liegt in ſeinem Begriffe, daß es nicht wirklich iſt [2]. Möglichkeit ſchreibt man einem Dinge nur zu, ſo lange es nicht wirklich, nicht da iſt; ſobald es erſchienen iſt, iſt für daſſelbe die Möglichkeit nicht mehr vorhanden, ſondern es iſt wirklich [3]. Ein Vermögen zu ſein vor ihrem Sein, ein Vermögen in Thätigkeit ſich oder etwas anderes zu ſetzen vor dieſer Thätigkeit muß daher der Subſtanz durchaus abgeſprochen werden; was wir Vermögen oder Macht eines Dinges nennen, iſt nur ein Accidens, welches zugleich iſt mit der

---

1) Schmölders ess. p. 177.

2) Ib. p. 147 sq.; 155. Possible est ce qui peut être et ne pas être, sans que notre raison soit contrainte de trouver absurde l'un ou l'autre cas. Il est clair, au reste, que la possibilité n'est ni réelle, ni non-réelle, mais seulement une notion de notre esprit.

3) Ib. p. 159.

Wirklichkeit der Handlung, welche dem Vermögen oder der Macht beigelegt wird[1]. Am ſtärkſten ſetzt ſich dieſe Lehre natürlich der Anſicht entgegen, daß wir ein reines Vermögen der Dinge zu ſein vor ihrem Sein anzunehmen hätten, alſo eine Materie, aus welcher ſie hätten geſchaffen werden können[2].

Die Unterſuchungen der Motakhallim über die Verſchiedenheiten der Dinge in dieſer Welt ſchließen ſich meiſtens an die Eintheilungen der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Wir können uns daher enthalten darüber ſehr in das Einzelne einzugehn, beſonders weil hierbei auch vieles vorkommt, was ſie wohl nur vorläufig annahmen. Doch müſſen wir die Hauptunterſchiede erwähnen, weil ſie Eigenheiten ihrer Lehre berühren. Nach ihrer Ueberzeugung, daß die ſinnliche Wahrnehmung eine wahre Erkenntniß des Seienden gewähre, legen ſie den Dingen auch ſinnliche Accidenzen bei, ja ſchreiben ihnen Bewegung und Ruhe, Verbindung und Trennung zu, ohne ſich durch den Zweifel ſtören zu laſſen, ob dieſe Dinge vielleicht nur Verhältniſſe ſein möchten. Ebenſo finden ſie in der Seele Unwiſſenheit und Wiſſenſchaft als etwas unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebnes, obwohl hierüber verſchiedene Meinungen vorgekommen zu ſein ſcheinen. Außerdem wiſſen ſie noch eine Menge anderer Accidenzen in der Seele nachzuweiſen[3]. Offenbar iſt dieſer Theil ihrer Lehre nicht ſehr ſorgfältig von ihnen ausgebildet worden.

Tiefer geht ſie in die Unterſuchung über die Subſtanzen dieſer Welt ein. Sie theilen dieſelben in theilbare und einfache Subſtanzen ein. Die theilbaren Subſtanzen ſind Körper. Man ſpricht zwar auch von einfachen Körpern, wie von den Geſtirnen, den Elementen; doch heißen dieſe nur ſo, weil ſie aus gleichartigen Theilen zuſammengeſetzt ſind; zuſammengeſetzt ſind ſie darum doch [1]. Die einfachen Subſtanzen ſind aber theils geiſtige Dinge, theils die einfachen Theile der zuſammengeſetzten Körper. Man ſieht, daß die Motakhallim durch dieſe Eintheilung auf die Annahme von Atomen oder Monaden geführt werden. Zwar ſcheinen ſie nicht ganz ohne Streit der Meinungen hierüber geblieben zu ſein, doch wird die Behauptung, daß der zuſammengeſetzte Körper in eine beſtimmte Zahl kleiner Theile, welche nicht weiter getheilt werden können, zerlegbar ſei, für die verbreitetſte unter den Dogmatikern angeſehn [2]. Die Beweiſe, welche für dieſe Meinung beigebracht wurden, ſcheinen von keiner andern Art geweſen zu ſein, als die Beweiſe der Griechiſchen Atomiſten. Die Motakhallim legen dabei beſonderes Gewicht auf die Sätze, welche ſie zu wiederholen nicht müde werden, daß man im Denken nicht in das Unendliche gehn könne, daß im Materiellen nichts Unendliches anzuerkennen ſei [3], Sätze, welche von den Ariſtotelikern entnommen, nur folgerichtiger von den Motakhallim gebraucht wurden, als von ihren Gegnern. Ihre Vorſtellung aber von den Atomen hat weniger Ähnlichkeit mit den Vorſtellungen der Griechiſchen Atomiſten, als mit dem, was die Pythagoreer oder was Leibnitz von den Monaden lehrten. Denn da ſie alle Körper für zuſammengeſetzte Subſtanzen erklärten, ſo ſind ihnen die einfachen Subſtanzen, aus welchen die Körper beſtehen, nicht etwa kleinere Körper, ſondern jede untheilbare Subſtanz iſt unkörperlich. Sie ſcheinen dieſe untheilbaren Subſtanzen als Punkte in der körperlichen Zuſammenſetzung betrachtet und behauptet zu haben, daß ſie erſt in der Zuſammenſetzung Quantität und Körperlichkeit annähmen [1].

---

[1] Ib. p. 173.

[2] Ib. p. 158 sq.

[3] Ib. p. 167 sq.

---

[1] Ib. p. 175; 181.

[2] Ib. p. 175. La plûpart des Dogmatiques supposent, que les corps simples consistent en de petites parcelles, qui ne subissent aucune division ultérieure de manière, que ces parcelles sont en nombre fini. Ohne Beſchränkung legen dieſe Lehre Averroes (epit. metaph. fol. 169 col. 3) u. Moſes Maimonides (doct. perpl. I, 73 p. 149) den Motakhallim ihrer Zeit bei.

[3] Schmölders ess. p. 180.

Mit der Erklärung der Körper aus untheilbaren, einfachen Subſtanzen verband ſich ihnen auch die Annahme eines Leeren, deſſen Vorhandenſein ſie hauptſächlich aus der Möglichkeit der Bewegung zu beweiſen ſuchten [2]. Doch konnten ſie das Leere für keine Subſtanz ausgeben, weil ihm kein Accidens zukommt. Sie erklärten es für eine bloße Verneinung, welche nur in unſerm Verſtande ſich finde und nichts als eine Möglichkeit ſetze [3].

---

[1] Ib. p. 176. Le point est, suivant les philosophes, une chose réelle, mais indivisible or, s'il est substance, comme nous le croyons, notre problême est résolu. Ib. p. 183. Toute chose indivisible est incorporelle. Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 149. Compositum fieri quantum et ipsum (ἄτομον sc.) corpus, ita ut, si duo tantum ejusmodi atomi conjungantur, unumquodque illorum (post conjunctionem) fiat corpus ac per consequens deinde duo sint corpora, juxta quosdam ipsorum.

[2] Schmölders ess. p. 179.

[3] Ib. p. 148; 180.

Man ſieht, daß dieſe Sätze die Annahme zuſammengeſetzter Subſtanzen, die Behauptung, daß Körper Subſtanzen wären, wieder aufheben. Körper ſind nur Sammlungen von Subſtanzen, welche neben einander erſcheinen. Sie bilden kein Ganzes, ſondern ſtellen ſich nur unſerer Vorſtellung als ein Ganzes dar, ſo lange wir nicht im Stande ſind ihre Beſtandtheile zu unterſcheiden. Die Accidenzen, welche wir einem Körper beilegen, ſind ihm nicht eigenthümlich, als einem Ganzen, ſondern ſie gehören den Atomen an, aus welchen der Körper beſteht [1]. Es liegt nur in der polemiſchen Haltung der Arabiſchen Dogmatik, daß ſie Körper einſtweilig als Subſtanzen ſetzt, um nachher darzuthun, daß dieſe Annahme unrichtig ſei.

Von den Körpern werden nun geiſtige Subſtanzen unterſchieden. Zu ihnen zählen die Motakhallim unſere vernünftige Seele, deren Einfachheit und Immaterialität ſie daraus zu beweiſen ſuchen, daß ſie das Einfache zu denken und Entgegengeſetztes zu gleicher Zeit zu erkennen im Stande ſei [2]. Die Aufzählung der verſchiedenen Arten geiſtiger Subſtanzen entnehmen ſie nach ihrer Gewohnheit aus den Lehren der Philoſophen, knüpfen aber daran ihre Kritik an, welche uns in unſern Überlieferungen jedoch nicht vollſtändig mitgetheilt iſt. Wir ſehen nur, daß ſie die reinen Intelligenzen der Philoſophen nicht zugeben wollen, indem ſie dagegen auf Stellen der heiligen Schrift ſich berufen [3]. Wahrſcheinlich gehn ſie dabei auch von allgemeinen Grundſätzen aus; denn auch von unſerer

---

1) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 152.

2) Schmölders ess. p. 182 sq.

3) Ib. p. 185.

Seele behaupten ſie, daß ſie nothwendig mit dem Leibe verbunden ſei, weil dieſer als die Bedingung ihrer Erſcheinung zu betrachten. Obgleich unſerer Seele Thätigkeiten, welche unabhängig vom Leibe ſind, wie das Erkennen des Ueberſinnlichen, zugeſchrieben werden, ſo behaupten die Motakhallim doch, daß ſie mit dem Leibe ſich vereinige, wie der Liebende mit der Geliebten, weil ſie nur vermittelſt des Leibes der ſinnlichen Luſt genieße und zu der Vollkommenheit ihrer Vernunft gelange [1]. Das Band zwiſchen der Seele und dem Leibe ſuchen ſie im organiſchen Geiſte, welcher durch die feinſten Nahrungstheile geleitet werde, oder in den organiſchen Thätigkeiten, welche die Seele vermittelſt des Körpers ausübe und welche von ihnen beſonders an die verſchiedenen Hölungen des Gehirns angeſchloſſen werden [2]. Auch hierin wiederholen die Motakhallim die Lehren der Philoſophen; wie ſie damit verfahren ſein mögen um jene Unterſcheidungen und Lehren mit dem Syſteme ihrer eigenthümlichen Meinungen in Uebereinſtimmung zu ſetzen, davon verrathen unſere Auszüge nichts. Doch muß man wohl annehmen, daß ſie die Verbindung zwiſchen Seele und Leib in ähnlicher Weiſe betrachteten, wie die Verbindung zwiſchen den untheilbaren und unkörperlichen Monaden, welche, wie ſchon angegeben wurde, nur in ihrem Verhältniſſe zu einander, ſich zu Körpern ausdehnen ſollten. Dieſe Vorſtellungsweiſe gab ihnen unſtreitig an die Hand zwiſchen der einfachen Subſtanz der Seele und den Monaden, aus welchen der Leib zuſammengeſetzt iſt, keinen Gegenſatz gelten zu laſſen, welcher der Denkbarkeit ihrer Verbindung einen Widerſpruch entgegenſetzen könnte.

---

[1] Ib. p. 183; 185.

[2] Ll. ll.

Parallel mit ihrer Annahme von Atomen zur Erfüllung des Raumes läuft nun ihre Annahme von andern untheilbaren Momenten, aus welchen die Zeit zuſammengeſetzt ſei. Daß auch dieſe Lehre mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie in Zuſammenhang ſtehe, ſieht man daraus, daß ſie jedes ſolcher Zeitatome mit dem Namen des Jetzt bezeichnet [1]). Doch hat ſie ihren allgemeinen Grund darin, daß ſie einem jeden Accidenz, wie ſchon früher bemerkt wurde, nur die Dauer eines Augenblicks, alſo genauer geſprochen gar keine Dauer beilegten und die Zeit nur als etwas im Verſtande Vorhandenes anſahen. Man wird wenigſtens die Folgerichtigkeit dieſer Atomiſtik loben müſſen. Dem zeitlichen Daſein geſchieht in ihr dasſelbe Recht, welches dem räumlichen Daſein widerfährt; auf die Betrachtung beider wird die Forderung in gleicher Weiſe angewendet, daß alles Zuſammengeſetzte auf ſeine einfachen Beſtandtheile zurückzuführen ſei. Das unbeſtimmte Unendliche ließen ſie weder in der unendlichen Theilung des Räumlichen, noch des Zeitlichen zu. In der Welt haben wir nichts weiter anzuerkennen als Monaden mit ihren Accidenzen, welche weder eine räumliche noch eine zeitliche Ausdehnung haben.

Aus dieſer Überzeugung, daß ein Unbeſtimmtes nicht

---

1) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 149. Tertium principium est de tempore, quod dicunt componi ex multis nunc, h. e. ex multis temporibus, quae ob brevitatem durationis suae non possunt dividi.

ſein könne, fließt den Motakhallim dann auch natürlich die Behauptung, daß die Welt nicht unendlich weder im Raume noch in der Zeit ſei [1]. Einen beſtimmten Raum umfaßt ſie, vom Leeren umgrenzt; eine beſtimmte Zeit, weil ſie einen Anfang und ein Ende hat. Für den Anfang der Welt wird noch ein beſonderer Beweis angeführt, welcher auf der Unvereinbarkeit des Ewigen mit der Bewegung beruht. Wenn die Welt ewig ſein ſollte, ſo würde ſie entweder von Ewigkeit her in Bewegung geweſen ſein, oder ihre Bewegung würde angefangen haben. Wäre das Erſtere, ſo würde einer jeden Bewegung eine andere vorangegangen ſein und eben deswegen würde ſie nicht ewig ſein; denn das Ewige geſtattet nicht, daß ihm etwas vorausgehe. Wäre aber die Welt früher in Ruhe geweſen, ſo hätte ihr die Bewegung mitgetheilt werden müſſen; um ihr jedoch mitgetheilt zu werden, hätte ſie ſchon früher vorhanden ſein müſſen [2]. Dieſe Beweisart, wie wenig ſie an ſich bedeutet, giebt doch zu erkennen, daß die Motakhallim den Gegenſatz zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen im ſtrengſten Sinne faßten und keinesweges die unendliche Zeit mit der Ewigkeit verwechſeln mochten.

Wir haben nun hier eine Welt vor uns in beſtimmten Grenzen des Raumes und der Zeit, aus einer beſtimmten Zahl von Dingen beſtehend, ein jedes Ding eben ſo beſtimmt, jedes nur an ſich zu denken, eben ſo dieſe Dinge mit beſtimmten Qualitäten oder Accidenzen begabt, von welchen eine jede ohne Dauer, ohne Zuſammenhang mit Früherem oder Späterem iſt. Man kann den Gedanken einer ſolchen Welt auf die eine Forderung zurückführen, daß ein jedes ſchlechthin an ſich, in ſeiner Beſtimmtheit und ohne alles Verhältniß zu einem andern, in ſeiner nackten Wahrheit gedacht werden ſolle.

---

[1] Schmölders ess. p. 180 sq. Schmölders bezieht dieſe Sätze nur auf die Körperwelt; es geht aber aus dem Vorigen hervor, daß die Motakhallim in ihren Begriff der Welt auch die geiſtigen Weſen mit einſchließen.

[2] Ib. p. 178 sq.

Aber die Motakhallim bleiben nicht bei dem Gedanken einer ſolchen Welt ſtehen. Indem ſie ihr einen Anfang zuſchreiben, fragen ſie auch, woher dieſer Anfang. Sie betrachten alle Dinge der Welt als hervorgebrachte, und indem ſie an die Lehre von der Schöpfung der Welt ſich anſchließen, theilen ſie zu oberſt alle Dinge in ſolche ein, welche urſprünglich ſind und von keinem andern Sein abhängig, und in ſolche, welche in der Zeit erſcheinen und hervorgebracht ſind, ſo daß ſie einer vorhergehenden Urſache bedürfen 1). Das urſprüngliche Weſen iſt ihnen Gott, die zeitlichen Erzeugniſſe gehören der Welt an. Es muß hierbei bemerkt werden, daß die neuern Motakhallim dieſe Eintheilung ſchon in ihrer allgemeinen Lehre von den weltlichen Dingen vorbringen und demgemäß auch in dieſem erſten Theile ihres Syſtems vielerlei von Gott ſprechen, obwohl die Unterſuchungen über Gott erſt dem zweiten Theile zufallen ſollen. Sie bemerken ſelbſt,

---

1) Ib. p. 156. Selon nous les êtres sont ou primitifs, ce qui veut dire ne dépendant pas d'un autre être et n'ayant aucun prédécesseur, ou bien ils sont des êtres parus dans le temps, produits, formés, c'est a dire rédevables de leur existence a une cause précédente.

daß dies nur etwas Vorausgenommenes iſt [1]), welches nur durch die polemiſche Haltung ihrer Lehre entſchuldigt werden kann. Wir haben geſucht den Zuſammenhang ihrer Lehren von den weltlichen Dingen ohne Einmiſchung ihrer natürlichen Theologie zur Überſicht zu bringen.

Es iſt aber in der Darſtellung ihrer Lehre über Gott und ſein Verhältniß zur Welt noch eine andere, größere Schwierigkeit zu bemerken. Ihr Grundſatz, alle Kategorien, welche nur ein Verhältniß ausdrücken, bezeichneten nichts, was dem Seienden angehört, ſondern nur etwas im Verſtande Vorhandenes, hatte ſie zur Beſtreitung auch des urſachlichen Verhältniſſes geführt; nun gründen ſie aber doch ihren Unterſchied zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen auf eben dieſes Verhältniß. Ja es wird uns geſagt, ſie wären hierin ſo weit gegangen den Begriff der urſachlichen Verbindung für einen unmittelbaren angeſchaffenen Begriff zu erklären, ohne welchen wir nichts begreifen würden. Nichts minder zogen ſie auch den Begriff des Möglichen, welches ſie ebenfalls für ein bloßes Verſtandesding erklärt hatten, in den Kreis jenes Unterſchiedes mit hinein, indem ſie den Grundſatz der urſachlichen Verbindung in der Formel ausſprachen, daß die möglichen Dinge ohne eine beſtimmte Urſache weder ſein, noch nicht ſein könnten [2]). Der Schein des Widerſpruchs iſt hier ſo augenfällig, daß man Abhülfe zu ſuchen nicht umhin kann. Es iſt offenbar, daß wenn die Motakhallim den Begriff der urſachlichen Verbindung für die Dinge der Welt verwarfen, unter derſelben etwas anderes verſtanden wurde, als unter dem Verhältniſſe zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe. Denn nach jenem Begriffe ſoll ein Ding in einem andern vorhandenen Dinge oder auch in ſich ſelbſt aus einem vorhandenen Vermögen etwas zur Wirklichkeit bringen, wärend der Schöpfer in keinem vorhandenen Dinge aus deſſen Vermögen etwas hervorbringt, ſondern, wie der Ausdruck der alten Ueberſetzungen iſt, ein völlig Neues macht, und eben ſo wenig in ſich etwas Neues zur Wirklichkeit bringt; denn die Aſchariten wenigſtens leugneten, daß Gott das Subject ſeiner Schöpfungen ſei; die Schöpfung iſt für Gott nichts Neues, ſondern nur etwas für das Geſchaffene, für die neuen Dinge [1]). Auf dieſen Unterſchied zwiſchen dem ſchaffenden Grunde und der wirkenden Urſache mochten die Motakhallim ſich berufen, wenn ſie dieſe leugneten, jene behaupteten. Sie ſahen dabei auch beſonders dar-

---

[1] L. l.

[2] Ib. p. 155 sq. Les êtres possibles ne peuvent ni exister ni ne pas exister sans une cause distincte. Cette qualité de l'être possible est admise par tout le monde; on dispute seulement sur sa valeur, c'est à dire, on se demande, si c'est une notion immédiate, ou si cette assertion a encore besoin d'une preuve. Or, il est évident que nous savons cela immédiatement:

---

car la réalité ayant autant de prise sur un être possible avant son apparition que la non-réalité, il faut absolument supposer un motif qui détermine l'existence ou la non-existence de cet être. Sans cette supposition nous ne comprendrions aucune chose quelle qu'elle fût. Le principe de causalité est donc un principe immédiat. Ib. p. 185 sq.

1) Averr. destr. destr. fol. 50 col. 4. Quare ergo negatis, quin sit antiquum primum subjectum innovationum? Assaria autem secta hoc negavit, quoniam omne id, in quo sunt innovationes, apud eos est innovatum. Es iſt ein gewöhnlicher Ausdruck bei den Arabiſchen Philoſophen Gott oder auch die Materie das antiquum, die Welt das novum zu nennen.

auf, daß die wirkende Urſache nothwendig verurſache, und mochten eben hierauf ihre Anſicht bauen, daß ſie nicht wahre Urſache ſei; denn die Mittelurſachen leugneten ſie [1]; Gott dagegen iſt ihnen freie Urſache aller ſeiner Geſchöpfe und daher der wahrhaft Bewirkende [2]. Außerdem aber haben wir auch darauf zu achten, daß der Begriff des Möglichen, deſſen Wahrheit für die Dinge der Welt auf der einen Seite angenommen, auf der andern Seite geleugnet wird, einen Doppelſinn enthält. Er wird von den Motakhallim nur zugelaſſen, inwiefern er das Bedingte, von einem Andern Abhängige bezeichnet; als ein bloßes Verſtandesding gilt er ihnen, ſofern er das, was kein wirkliches Daſein hat, das Mögliche im eigentlichen Sinn bezeichnet. Vielleicht ſind beide Begriffe nur in den Ueberſetzungen in Verwirrung gerathen. Schwieriger aber iſt es die Beſtreitung der Verhältnißbegriffe überhaupt, wie wir dieſelbe bei den Motakhallim gefunden haben, mit der Behauptung eines ſolchen Verhältniſſes, wie es die Lehre von der Schöpfung zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ſetzt, ohne Widerſpruch zu vereinen. Es iſt wahrſcheinlich, daß ſie hierüber auf das Ueberſchwengliche im Begriff Gottes ſich beriefen. Wenn auch Äußerungen von ihnen angeführt werden, welche der Ueberſchwenglichkeit Gottes im Allgemeinen nicht das Wort reden [1], ſo haben wir doch ſchon früher bemerkt, daß ſie das unbedingte Sein Gottes in einem andern Sinn gedacht wiſſen wollten, als das Sein der bedingten Dinge [2]. Doch die Ergebniſſe ihres Streites gegen die Verhältnißbegriffe mußten ſie hierdurch nothwendig beſchränken. Sie fanden alle Verhältniſſe unter den Dingen undenkbar, weil ſie kein Subject hätten, in welchem ſie gegründet wären. Ein ſolches Subject glaubten ſie nun aber in Gott gefunden zu haben, welcher in der Schöpfung der Dinge ſie nach ſeinem Gefallen verbindet oder getrennt hält [3]. Ob ſie nun aber auch weiter gegangen ſind ſich zu fragen, wie das Verhältniß Gottes zur Welt denkbar ſei, oder ob ſie es für ſchlechthin undenkbar erklärt haben, darüber fehlen uns die Angaben.

---

[1] Delitzſch Anekd. S. 19.

[2] Averr. destr. destr. fol. 45 col. 4. Et secta Assaria negavit causas sensibiles — — et posuit causam entitatis sensibilis ens non sensibile specie generationis non apparentis et non sensibilis in causis et causatis. Mos. Maim. doct. perpl. I, 69 in. Philosophi — — vocant deum opt. max. causam primam, a qua appellatione celebres et famosi scriptores e Loquentium secta valde abhorruerunt eumque agens et efficientem vocitare maluerunt, existimantes magnam inter causam et agens esse differentiam. Dixerunt enim, si dicamus causam, sequitur necessario esse aliquod ipsius causatum et effectum atque ita mundum esse aeternum et a deo necessario creatum. Si vero dicamus efficiens vel agens, non statim sequitur necessaria alicujus operis vel effecti existentia, quia efficiens potest esse ante opus et effectum suum, immo non potest cogitari efficiens, nisi cogitetur praecedere opus et effectum suum.

---

[1] Schmölders ess. p. 186 sq.

[2] Ib. p. 154. On a tort de dire, que l'être nécessaire de lui-même égale, quant à sa réalité, les autres êtres et qu'il ne s'en distingue que par sa nécessité.

[3] Mos. Maim. doct. perpl. I, 74 p. 166 sq. Quocirca, quod videmus quasdam (sc. substantias) congregari, quasdam vero separari et quasdam alternatim nunc congregari nunc separari, argumento hoc est substantias istas opus habere aliquo, qui congregat illas, quae congregantur, et qui separet illas, quae separantur. Atque illud dicunt certissimam esse probationem mundum esse de novo creatum.

Wie dem nun auch ſein möge, die Motakhallim ſtützten ihre natürliche Theologie darauf, daß wir für das bedingte Sein der weltlichen Dinge einen letzten unbedingten Grund ſuchen müſſen, welcher durch ſich ſelbſt iſt, und daher keines andern Grundes bedarf [1]. Aus dem Begriffe eines ſolchen nothwendigen Grundes leiten ſie die Einheit deſſelben ab; denn gäbe es mehrere dergleichen, ſo würden ſie einander bedürfen und alſo nicht unabhängig, nothwendig, oder unbedingt ſein [2]. Hiernach nehmen ſie alſo nur einen Gott an und ſie folgern daraus auch, daß Gott nicht aus Theilen zuſammengeſetzt und nicht körperlich ſein könne.

Dagegen behaupten ſie im Streite gegen die Muatazile, daß Gott mehrere Attribute beigelegt werden dürfen. Ihre Gegner machen ihnen daher ſchon wegen ihrer Unterſcheidung des Nothwendigen und deſſen, was ihm als Attribut zukommt, den Vorwurf, daß ſie eine Vielheit in Gott annähmen [3]. Sie dagegen berufen ſich auf die Nothwendigkeit unſeres Verſtandes mehrere Merkmale im Begriffe des nothwendigen Weſens zu unterſcheiden; ſo das Merkmal der Einheit, welche jede Vielheit ausſchließe, ſo das Merkmal der Immaterialität. Auch Ewigkeit und Unveränderlichkeit ſcheinen ſie hierzu gerechnet zu haben [4]. Von den Attributen Gottes aber, welche im

---

[1] Schmölders ess. p. 186.

[2] Ib. p. 154 sq.

[3] Averr. dest. destr. fol. 33. col. 4. Loquentes sectae Assariae admittunt in primo principio pluralitatem, cum posuerint id substantiam cum attributo.

[4] Schmölders p. 187 sq.

Begriffe des nothwendigen Weſens liegen, unterſcheiden ſie noch andere, welche ihm als Schöpfer und thätigem Weſen zukommen. Hierzu gehört ſeine Macht, welche weſentlich mit ſeinem Willen zuſammenhängt, denn er iſt freier Grund ſeiner Geſchöpfe und ſeine Macht beſteht in der Fähigkeit nach Willkür handeln oder nicht handeln zu können [1]. Wille aber ſetzt auch Wiſſenſchaft voraus, indem man nur das wollen kann, was man für gut erkannt hat [2]. Daß ſie Gott auch Leben beilegten, mögen ſie aus ähnlichen Gründen gerechtfertigt haben. Doch ſelbſt die ſtrengern Motakhallim blieben hierbei nicht ſtehen, ſondern fügten noch andere Eigenſchaften hinzu, welche uns weniger weſentlich ſcheinen, z. B. ſeine Fähigkeiten zu hören, zu ſehen, zu ſprechen; die weniger ſtrengen gingen wohl noch weiter und verflochten alle 99 Namen, welche Gott vom Koran beigelegt werden ſollten, in dieſe Unterſuchungen der natürlichen Theologie [3]. Dabei verſäumten ſie aber auch nicht dieſen Eigenſchaften Gottes Beſchränkungen beizufügen. Gott hört und ſieht nicht etwa in unſerer beſchränkten Weiſe, ſondern er erkennt nur Hörbares und Sichtbares im Augenblicke, wo es erſcheint; auch ſpricht Gott nicht durch Worte und Töne, ſondern die Sprache der Seele, durch welche er den Engeln und Propheten ſeine Gedanken mittheilt. Dieſe Sprache iſt ewig und der Koran daher nicht geſchaffen. Von ähnlicher Art iſt es, wenn die Motakhallim Gott zwar einen Willen, aber keine Abſicht zuſchreiben wollen [1]. Wir ſehen, daß dieſe Lehren zwar an eine religiöſe Überlieferung ſich anſchließen, aber dem philoſophiſchen Gedanken doch keine Gewalt anthun wollen.

---

[1] Ib. p. 172.

[2] Ib. p. 173.

[3] Ib. p. 187; von Hammer Leipz. Lit. Z. S. 1298.

Daß die Motakhallim den Begriff der Schöpfung in ſtrengem Sinn nahmen, liegt in ihren erſten Grundſätzen über den Gegenſatz zwiſchen Bedingendem und Bedingtem. Indem ſie beide ſtreng geſondert hielten, konnten ſie nicht zugeben, daß durch irgend eine Emanation des göttlichen Weſens das Geſchaffene entſtehe, konnten ſie noch weniger einräumen, daß Gott einer Materie bedürfe, um aus ihr die weltlichen Dinge zu bilden; der Gedanke einer Materie, welche nichts Wirkliches iſt, ſondern nur das Vermögen hat alles zu werden, war ihnen vielmehr ein reiner Widerſpruch. Daher finden wir ſie in einem harten Streite gegen die Arabiſchen Ariſtoteliker, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten und die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie mit der Emanationslehre verbanden. Es fehlt viel daran, daß unſere Überlieferungen alle Punkte dieſes Streites deutlich hervorhöben. Ein Hauptpunkt liegt in der Behauptung, daß es Gott nicht nothwendig ſei zu ſchaffen, ſondern daß er als freie Urſache der Welt angeſehn werden müſſe [2]. Ein folgerichtiger Schluß hieraus iſt es, daß in derſelben Weiſe Gott auch die Macht beſitzt die Welt zu erhalten oder auch verſchwinden zu laſſen, wie es ihm gefällt [1]. So wie es ihm beliebt hat dieſe Welt zu ſchaffen, ſo hätte er auch eine andere Welt hervorbringen können [2].

---

[1] Schmölders p. 187 sqq.

[2] Ib. p. 158. La grande et unique différence entre nous et les autres savants, c'est que nous défendons la liberté de l'action divine, tandis qu'ils supposent dieu forcé par son essence

Ein anderer Punkt ihres Streits gegen die Emanationslehre beruht darauf, daß ſie nicht zugeben, Gott hätte nur durch mittlere Kräfte, weniger vollkommene Weſen die Welt bilden können [3]. So wie er unbedürftig und allmächtig iſt, ſo bewirkt er auch alles unmittelbar. Zwiſchen Hervorgebrachtem und Hervorbringendem iſt kein Mittleres. Von der Scheu den Schöpfer mit einem ihm Fremdartigen in Berührung zu bringen ſind die Motakhallim frei, weil ſie eine fremdartige Grundlage der weltlichen Dinge nicht anerkennen. Er ſchafft nicht die Accidenzen in einem ſchon vorhandenen Subject, nicht die Form in der Materie, ſondern Subject und Accidenzen ſchafft er zugleich, ſo wie beide zuſammengehören und von einander gar nicht getrennt werden können [4].

Man muß es den Motakhallim nachrühmen, daß ſie von den Folgerungen dieſer ihrer Schöpfungslehre ſich nicht haben zurückſchrecken laſſen, wie hart ſie auch klingen mochten. Nicht allein behaupten die Aſchariten, daß Gott unmittelbar alle Bewegung in den Dingen ſchaffe, daß er einem jeden Dinge ſein Attribut oder Accidens

---

1) Ib. p. 181.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 158.

3) Schmölders ess. p. 157. L'être primitif n'a pas besoin d'agent.

4) Mos. Maim. doct. perpl. I, 74. p. 167. Averr. metaph. XII fol. 143. col. 2. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum.

nach Belieben beilege und fortwährend verleihe 1); nicht allein ſetzen ſie auch in unſerer Seele dieſe beſtändig ſchaffende Wirkſamkeit Gottes, indem ſie alle Wahrnehmungen als Producte betrachten, welche Gott in uns in jedem Augenblicke hervorbringe, in welchem ſie ſich zeigen 2), indem ſie auch die unmittelbaren Begriffe unſeres Verſtandes nur als Empfängniſſe unſeres leidenden Verſtandes anſehn 3); ſondern ſie bedenken dabei auch die nothwendige Verbindung der Accidenzen mit den Subſtanzen und umgekehrt, ſo daß ſie nicht allein Accidenzen, ſondern auch Subſtanzen in jedem Augenblicke neu ſchaffen laſſen 4). So wird die Seele im Augenblicke der Geburt geſchaffen 5); dies iſt aber nur ein einzelner Fall der allgemeinen Regel; ein jedes Ding der Welt entſteht in dem Augenblicke, in welchem es beſteht, rein aus dem Nichts, nach Belieben Gottes, ohne Vorbereitung irgend einer Art, und es würde auch ſogleich wieder verſchwinden, wenn es nicht Gott beliebte es auch in folgendem Augenblicke wieder zu ſchaffen. Dieſe äußerſte Spitze in der Annahme einer willkürlichen Schöpfung führt noch zu andern ſeltſam klingenden Behauptungen, indem ſie mit den

---

1) Averr. destr. destr. fol. 51. col. 4; Delitzſch Anekd. S. XX. Die Aſcharije hingegen (nehmen an) ein fortgehendes Hervorbringen derſelben (der Accidenzen) am Subjecte durch den Agens. — Die Aſcharije ſchreiben alles der unmittelbaren Wirkung Gottes zu.

2) Schmölders ess. p. 175. Voir, entendre etc. sont, selon nous, des perceptions que Dieu produit dans ces sens respectifs, chaque fois qu'elles s'y manifestent.

3) Ib. p. 171.

4) Mos. Maim. l. l.

5) Schmölders ess. p. 183.

Grundſätzen der Motakhallim über die Zuſammenhangloſigkeit zwiſchen den einzelnen Atomen und zwiſchen den Atomen und ihren Accidenzen in genaueſter Verbindung ſteht. Ein jedes Atom, eine jede Subſtanz wird für ſich geſchaffen; ein jedes Accidens wird ebenſo an einer jeden Subſtanz nach Belieben hervorgebracht, indem keine Subſtanz nur etwa ein beſtimmtes Vermögen hat dieſes oder jenes Accidens anzunehmen, ſondern die Subſtanz an ſich ohne alle Qualität iſt, ſo daß ihr jedes Accidens beigegeben werden kann [1]. Es würde den Motakhallim als eine Beſchränkung der göttlichen Allmacht erſchienen ſein, wenn ſie hätten annehmen wollen, daß ſie in ihren Hervorbringungen nach irgend etwas als Subſtanz oder Accidens Beſtehendem ſich zu richten hätte.

Man ſieht dieſe Lehre war geeignet nicht allein den Begriff der Schöpfung in dem Sinne zu rechtfertigen, daß in ihr alles von dem unbedingten Willen, nichts vom Weſen Gottes abhange, ſondern auch den Begriff des Wunders zu behaupten. Sie macht das Wunder nur zum Gewöhnlichen, indem eine jede Erhaltung der Dinge oder Umänderung ihrer Accidenzen nur durch eine unmittelbare und willkürliche Wirkung Gottes geſchehen ſoll. Dies gelingt ihnen dadurch, daß ſie von einem jeden Dinge und einem jeden Accidens verlangen, daß es ſtreng für ſich gedacht werden müſſe, als ein Atom in Raum und Zeit, indem ſie eben dadurch alle urſachliche Verbindung und alle natürliche Verknüpfung der Dinge und ihrer Erſcheinungen aufheben. Nicht einmal die nothwendige Verbindung zwiſchen den Vorderſätzen und ihrer Folgerung im Schluſſe wollten die ſtrengſten unter den Motakhallim zugeben [1]. Ein jedes Naturgeſetz mußten ſie leugnen; nichts anderes ſahen ſie für unmöglich an, als was einen Widerſpruch enthält, weil es demſelben zugleich daſſelbe beilegt und abſpricht [2]. Um den Sinn ihrer Lehre zu veranſchaulichen behaupteten die Aſchariten, wenn der Menſch die Schreibfeder bewege, ſo ſchaffe Gott vier Accidenzen, den Vorſatz zu bewegen, die Fähigkeit zu bewegen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Schreibfeder [3]. Zwar geſtanden ſie zu, daß der gewöhnliche Lauf der Dinge eine Verbindung oder Vergeſellſchaftung der Accidenzen untereinander nach einer gewiſſen Ordnung zeige; aber daß er nothwendig ſo ſein müſſe, wie er gewöhnlich gefunden wird, konnten ſie nach ihren Grundſätzen nicht zugeſtehn. Sie denken ſich die Möglichkeit einer andern Welt; anſtatt daß die Erde nach dem Mittelpunkte der Welt, das Feuer in die Höhe ſtrebe, könnte auch das Gegentheil ſein; die Himmelsſphäre könnte in den Erdkreis, der Erdkreis in die Himmelsſphäre verwandelt werden; ein Floh könnte ſo groß ſein, wie ein Elefant, ein Elefant ſo klein, wie ein Floh [1].

---

[1] Averr. l. l. Hic quidem est ex sermone ejus, qui non ponit attributis ipsis subjectum proprium, sed potest evenire omne attributum cuilibet ei, cui attribuitur, et dicens hoc etiam aufert definitionem et aufert differentiam subjectorum. Appropriatio enim eorum attributis propriis est causa prima appropriandi entia attributis propriis et haec positio est ex radicibus sectae Assariae. Delitzſch Anekd. S. XIX. Die Atome — — ſind in ihrer Quidditāt ſich völlig gleich; ſie ſind aber verſchieden den unſelbſtändigen, ihrem Weſen beigegebenen Accidenzen nach. Das Atom iſt für allerlei Accidenzen empfänglich und erhält dieſe oder jene nach der Intention des agens. — Der Satz bei Schmölders ess. p. 153, daß Allgemeines und Beſonderes in jedem Weſen ſei, ſcheint ſich auf jene Unterſcheidung zwiſchen Quidditāt und Accidenzen zu beziehn. Schmölders legt auf den Nominalismus der Motakhallim viel Gewicht; doch leugneten ſie hiernach das Allgemeine nicht ſchlechthin und gingen dagegen nach der Seite ihres Atomismus weiter als der gewöhnliche Nominalismus.

---

[1] Schmölders ess. p. 170 sq. Doch ſollen weder El-Aſchari, noch El-Razi ſo weit gegangen ſein, wenn hier nicht ein Mißverſtändniß ihrer Lehre obwaltet.

[2] Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 158 sq. Consentiunt in hoc, falsum esse duo contraria simul esse posse in eodem subjecto et instanti uno. — — Contemnentes totam rerum naturam.

[3] Ib. p. 155.

Es ſind jedoch einige Spuren vorhanden, daß die Motakhallim dem Ausſchweifenden, welches in dieſer Lehre liegt, einige Beſchränkungen beifügten. Wir haben ſchon erwähnt, daß ſie die Seele nicht ohne Leib ſich denken mochten, alſo eine nothwendige Verbindung jener mit dieſem ſetzten. Eben ſo ſahen ſie die Handlung als etwas an, was nothwendig mit der Macht verbunden ſein müſſe; auch Macht und Wille, Wille und Wiſſenſchaft oder Meinung ſollen mit einander zuſammenhangen [2]. Die Angaben, welche uns hierüber vorliegen, ſtehen zum Theil in einem völligen Widerſpruch mit den allgemeinen Grundſätzen ihrer Lehren. Sie berühren das Gebiet, über welches der heftigſte Streit zwiſchen den Motakhallim und den Muatazile herſchte; beide Parteien mochten ſich auch mit einander in dem Verſuche eine Ausgleichung zu finden in ihren Meinungen miſchen. Man würde zu einer genauern Unterſcheidung der einzelnen Lehrer in dieſen Parteien gelangt ſein müſſen, um angeben zu können, wie weit ſie ihre Folgerichtigkeit bewahrt haben.

---

[1] L. l.; Averr. destr. destr. fol. 27. col. 1. Crediderunt, quod omne ens est possibile, ut sit aliter, quam est. Ib. fol. 58. col. 3 sq.

[2] Schmölders ess. p. 172 sq. Les dogmatiques regardent la puissance comme la qualité, qui rend un individu capable d'agir ou de cesser d'agir selon son gré. — — La puissance est simultanée avec l'action; l'action est pour ainsi dire tirée par elle de son néant. Il y a entre l'action et la puissance absolument le même rapport qui existe entre la cause et l'effet. — — La volonté est une affection de notre ame, affection qui dépend de la science ou de l'opinion que l'objet est pour nous un bien. Dennoch wird hinzugeſetzt: la volonté ne se manifeste qu'i-

Im Allgemeinen können wir nur ſagen, daß aus der Nothwendigkeit die ſchöpferiſche Thätigkeit in Beziehung auf die ſittliche Ordnung der Dinge zu faſſen Beſchränkungen ihrer Schöpfungslehre ihnen hervorgehen mußten. Es wird als eine übereinſtimmende Überlieferung angeſehn, daß Gott Schändliches nicht thue und das Gebührende nicht unterlaſſe [1]. Zwar ſchreibt man den Motakhallim auch die Lehre zu, daß der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem für Gott gar nicht beſtehe [2]; aber dies kann keine andere Bedeutung haben, als daß für ihn alles gut ſei, daß mithin auch alles, was uns als böſe erſcheint, von ihm in die Fügung der Dinge ſo verflochten ſei, daß es darin ſein Gutes habe. Dieſer Gedanke wird ſich nicht anders haben durchführen laſſen, als vermittelſt der Annahme, daß der Wille Gottes im Schaf-

---

solément. Darüber ſcheinen jedoch verſchiedene Meinungen geherſcht zu haben. Bei v. Hammer a. a. O. S. 1298 heißt ein Abſchnitt: von der Folge der Handlungen, ſo daß eine die andere erzeugt.

[1] V. Hammer a. a. O.

[2] Schmölders ess. p. 188. Le bien et le mal n'existent pas par rapport à dieu, mais seulement par rapport aux hommes.

ſen des einen Dinges den Willen Gottes im Schaffen des andern berückſichtige. So ſcheinen ſie es gemeint zu haben, wenn ſie die Verbindung der Dinge in Gott gegründet fanden. Leichter mochte es ihnen ſein den natürlichen, als den ſittlichen Zuſammenhang unter den Dingen dieſer Welt zu leugnen. Dieſen mußten ſie feſthalten, wenn ſie behaupteten, dem Glauben folge nothwendig die Seligkeit, dem Unglauben die Verdammung. Nur nahmen ſie an, der Wille Gottes hänge weder vom Guten noch vom Böſen ab, weil er beides wolle; denn das Gute iſt ein Werk ſeines Wohlgefallens, das Böſe aber nur ſeines Willens und Beſchluſſes 1). Ihre Lehre geht darauf aus die Abhängigkeit Gottes von irgend einem Andern, aber nicht die Abhängigkeit ſeiner Willensacte von einander zu leugnen. Sehen ſie doch auch ſogar ſeinen Willen als abhängig von ſeiner Erkenntniß an. Gott weiß, daß der Ungläubige im Unglauben ſterben werde; er kann ſein Loos nicht beſſern; ſonſt würde er ſein Wiſſen ändern können 2). Es ſtellte ſich hier ein völliger Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen heraus. Dieſe ſind nicht Urſachen; kein Verhältniß, kein Zuſammenhang findet unter ihnen ſtatt; Gott aber iſt Urſache und alles in ihm ſteht in Einheit, Zuſammenhang und Verbindung.

Für die Betrachtung der ſittlichen Unterſchiede liegen

---

1) Pococke specim. p. 235.

2) Schmölders ess. p. 188. Il connait l'homme, qui meurt dans l'impiété ou dans l'infidélité et il ne peut pas le rétribuer; car il faudrait alors que la science divine eut changé et cela ne se peut.

aus dieſer Lehre die ſtärkſten Folgerungen nahe. Sie werden uns denn auch in unſern Überlieferungen nicht geſpart. Für Gott ſind Vollkommenheit und Unvollkommenheit gleich und gleichgültig, ſonſt würde die Vollkommenheit der Menſchen der Seligkeit Gottes einen Zuſatz geben [1]. Gutes und Böſes beruhen nur auf dem Geſetz Gottes, welches dem Menſchen das eine befohlen, das andere verboten hat; ſie ſind daher auch nur für den Menſchen. Dieſer hat auch keine Wahl in ſeinen Handlungen; es hängt von ſeiner Macht nicht ab das Böſe zu meiden, wenn gleich es in jenem Leben beſtraft werden wird [2]. Die menſchlichen Handlungen ſind Handlungen Gottes, welche von Gott beſtändig neu geſchaffen und unter die Menſchen vertheilt werden. Wenn der Menſch ein Werk vollbringt, folgt er nur dem Willen Gottes, deſſen blindes Werkzeug er für immer iſt [3]. In dieſen Überlieferungen, wenn ſie auch nur als Folgerungen aus den Grundſätzen der Motakhallim auftreten ſollten, können wir keine Übertreibungen gewahren, es müßte denn der Ausdruck ſein, daß der Menſch ein blindes Werkzeug Gottes ſei. Denn ſeine Blindheit verlangen die Motakhallim nicht, vielmehr fordern ſie für den Willen des Menſchen auch ſeine Wiſſenſchaft und nehmen eine Erleuchtung, ja eine prophetiſche Begeiſterung des Menſchen an, in welcher der Menſch zwar Werkzeug, aber einſichtiges Werkzeug Gottes iſt.

---

[1] Ib. p. 189.

[2] Ib. p. 188 sq.

[3] Ib. p. 188. Les actions humaines ne sont, suivant l'opinion du plus grand nombre des Dogmatiques, que des actions divines, créées par la puissance de dieu et départies ensuite aux hommes. En accomplissant une oeuvre ou en exécutant un travail, l'homme ne fait par conséquent que suivre la volonté divine, dont il est à jamais l'instrument aveugle.

Hierin liegt nun wohl eine Milderung ihrer Lehre von der Vorherbeſtimmung der Menſchen. Aber wenn auch viele oder die meiſten der Motakhallim mit dieſer Milderung ſich begnügen mochten, ſo haben doch andere unſtreitig ſie noch weiter zu treiben geſucht. Neben jenen ſtarken Schilderungen einer fataliſtiſchen Denkweiſe ſteht der Satz, Gott dürfe die Menſchen nicht zwingen ihm gehorſam zu ſein [1]. Wir haben ſchon oben die Streitigkeiten unter den Arabiſchen Dogmatikern erwähnen müſſen, welche über Freiheit und Nothwendigkeit handelten, und daß die mittlern Dſchabariten und unter ihnen die Aſchariten annahmen, daß die Menſchen es zu ihrer eigenen Thätigkeit hätten die von Gott in ihnen geſchaffenen Handlungen ſich anzueignen [2]. Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß dieſe Thätigkeit der Aneignung noch mehr ſagen ſoll, als das Bewußtſein, welches der Menſch von den Vorgängen in ſeinem Innern hat. Daher wollten die Motakhallim dem Menſchen auch eine Macht zueignen, welche nach freiem Willen die Handlung aus ihrem Nichts ziehe, nur daß ſie dieſe Macht als eine Schöpfung Gottes im Menſchen betrachteten, welche im Augenblicke der Handlung ſelbſt ihm verliehen werde [1].

---

[1] Ib. p. 189. Il est — — injuste de prétendre avec les Môtazélites que dieu doive contraindre les hommes à lui être obéissants.

[2] Pococke specim. p. 244 sqq. Opera hominum sunt vere creata a deo creatore, ea autem homo vere acquirit. — — Die Lehre der Aſchariten wird ſo ausgedrückt, daß dem Menſchen zukomme nulla vis in rebus de novo producendis. Nisi quod deus ita vias suas ordinaverit, ut creet post potentiam creatam aut sub ea et cum ea actionem, quae in promptu sit, quandocunque illam voluerit homo et ille se accinxerit, quae actio vocatur acquisitio; et est respectu creationis a deo, respectu productionis, qua in medium profertur, et acquisitionis ab homine, cadens sub potentia ejus. Es iſt mir zweifelhaft, ob hierher auch der Satz gezogen werden dürfe, welchen Mos. Maim. doct. perpl. III, 16 hat: diversitatem, quae in singulis hominum individuis apparet, — — tribuit — — Assaria voluntati.

Es iſt ein alter Spruch, daß man jedes Ding von zwei Seiten anſehn und darſtellen könne. Auch bei der Lehre der Motakhallim bewährt er ſich. Man kann aus ihrer Schöpfungslehre ihre Lehren von den Dingen und Erſcheinungen der Welt, man kann aus ihren allgemeinen Grundſätzen über das An-ſich der Dinge und ihrer Accidenzen ihre Schöpfungslehre ableiten. Wir haben den letzten Weg eingeſchlagen, weil von dieſer Seite die Macht ihrer philoſophiſchen Grundſätze am deutlichſten ſich herausſtellt, wiſſen aber ſehr wohl, daß die volle Wahrheit ſich nur dem offenbart, welcher mit ſeinem Blick die entgegengeſetzten Seiten der Dinge zu umſpannen weiß. Schon früher haben wir darauf hingedeutet, daß die religiöſen Beweggründe zu der Ausbildung dieſer Art der Philoſophie den erſten Anſtoß gegeben haben möchten und unter dieſen herſchte gewiß der Begriff der unbedingten

---

[1] Schmölders ess. p. 172 sq. Den Aſchariten wird auch eine appropriatio beigelegt, welche von der acquisitio verſchieden zu ſein ſcheint. Averr. destr. destr. fol. 45 col. 2. Auch bei den Arabiſchen Ariſtotelikern ſpielt die acquisitio eine große Rolle und iſt von dieſen auf die Scholaſtiker übergegangen. Wer dieſen Begriff bei den Arabern zuerſt ausbildete, bleibt zweifelhaft.

Macht Gottes in Schöpfung und Regierung der Welt vor allen andern vor. In der That ſchlugen daher auch die Motakhallim in ihrer eigenen Darſtellung ihrer Lehre einen mittlern Weg zwiſchen beiden entgegengeſetzten Richtungen ein und warfen ſchon bei Unterſuchung der weltlichen Dinge ihre Blicke auf die Theologie. Es geht hieraus hervor, wie ſehr ſie bemüht waren die Übereinſtimmung ihrer Offenbarung mit den Grundſätzen der Vernunft zu beweiſen. Man wird ihnen nicht abſprechen können, daß ſie hierbei gewiſſe Grundſätze der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit großer Folgerichtigkeit benutzten und Aufgaben der Wiſſenſchaft in ein helles Licht ſtellten. Oder ſollen wir nicht ſagen, daß es allerdings eine Aufgabe für die Wiſſenſchaft iſt alle Dinge rein zu denken, wie ſie an ſich ſind, ohne den Schein, welchen ihre Verhältniſſe auf ſie werfen? eine andere Aufgabe, alles in ſeiner reinen Wirklichkeit zu erkennen? Haben wir es eine reine Spitzfindigkeit zu ſchelten, wenn dagegen die Motakhallim den Begriff des Vermögens und der Ariſtoteliſchen Materie mit Mistrauen betrachteten, ja als etwas verwarfen, was in einer unſeligen Mitte zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebe? Daß dadurch auch der Begriff der urſachlichen Verbindung wegfallen müſſe, haben ſie unſtreitig richtig eingeſehn. Wenn ſie nun aber durch alle dieſe Überlegungen auf die Annahme von Atomen oder Monaden geführt wurden, ſo iſt dies wenigſtens inſofern als eine richtige Folgerung anzuſehn, als das Ding an ſich ohne ſeine Verhältniſſe gedacht nur als ein Einfaches und Untheilbares betrachtet werden kann, und nur darüber könnte man einen Zweifel hegen, ob ſie mit Recht ihre Atome als Beſtandtheile des räumlichen Daſeins geſetzt hätten. Und dennoch wurden ſie auch hierzu durch eine Aufgabe angetrieben, welche ſich ihnen aufdrängen mußte. Denn ſollten ſie nicht in aller Erſcheinung, in allem Zuſammengeſetzten auch das Einfache ſuchen, ohne welches das Zuſammengeſetzte nicht gedacht werden kann? Hierin haben wir zugleich ihre Berechtigung ausgeſprochen, nicht weniger das Zeitliche als das Räumliche in ſeine untheilbaren, einfachen Beſtandtheile zu zerlegen. Und doch iſt ihre Annahme von Zeitatomen vielleicht der härteſte Anſtoß, welchen ihre Lehre gegeben hat, und als eine der widerſinnigſten Erfindungen verſpottet worden. Wir können ſie nur als einen Beweis ihrer folgerichtigen Denkweiſe und eins der glänzendſten Beiſpiele betrachten, wie das verſtändige Nachdenken den Aufgaben der Wiſſenſchaft nachſpürt ohne durch den Anſchein des Lächerlichen, welchen die Ergebniſſe für die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe haben mögen, ſich ſchrecken zu laſſen. Aber allerdings ſind dieſe Ergebniſſe für die weltlichen Dinge ſehr demüthigend. Die Metakhallim enden nur mit der Überzeugung, daß alle Dinge dieſer Welt, ſelbſt die Menſchen und die Geiſter der Geſtirne, dem Traume eines Schattens gleichen. Nachdem ſie alles, Räumliches und Zeitliches, in Atome zerbrochen haben, iſt ihnen natürlich nur das aller Kleinſte zurückgeblieben. Das Weſen Gottes iſt die Macht, das Weſen der weltlichen Dinge die Ohnmacht. Zwar ſind die Metakhallim weit davon entfernt das Sein der Welt leugnen zu wollen — die Herlichkeit Gottes glänzt ihnen nur, im Geſind ſie offenbar das Weltliche in Gott untergehen zu laſſen. Sollten ſie zu andern Ergebniſſen gelangen? Auch hierin müſſen wir ihre Folgerichtigkeit loben, daß ſie alles Bedingte ohne Ausnahme in aller Rückſicht als abhängig vom Unbedingten ſetzten. Wenn ſie den unbedingten Grund in Gottes freiem Willen ſuchten, ſo wird man dagegen nichts anderes einwenden können, als was gegen ähnliche Übertragungen des Menſchlichen auf das Göttliche eingewendet werden könnte; den Gefahren, welche in ſolchen Übertragungen liegen, konnten ſie hinlänglich vorgebaut zu haben ſcheinen durch den Zuſatz, daß der unbedingte Grund nicht ein menſchlicher, ſondern der ewige Wille ſei. Alles andere, was zu den weſentlichen Beſtimmungen in der Lehre der Motakhallim gehört, folgt nun aus dieſen Grundſätzen wie von ſelbſt, die gänzliche Abhängigkeit alles Seins und alles Thuns von Gott, auch der Zuſammenhang der verſchiedenen weltlichen Beſtandtheile unter einander, welcher durch den Willen Gottes vermittelt wird. Sollen wir nun ſagen, dieſes Syſtem ſei in ſich völlig abgerundet, nur die folgerichtige Ausführung eines einſeitigen Gedankens? Eine gewiſſe Folgerichtigkeit haben wir ihm nicht abſprechen können, wenn es aber folgerichtig in allen Stücken ſein ſollte, ſo würde es nicht von einem einſeitigen Gedanken ausgehn dürfen. Die Folgewidrigkeit dieſes Syſtems zieht ſich freilich in ein Gebiet zurück, in welches die menſchlichen Gedanken nicht leicht folgen können; aber was uns auf dieſem Gebiete zu denken zugemuthet wird, werden die Motakhallim uns erlauben müſſen als Maßſtab für das Denkken nicht ſchlechthin an ſich, ſondern als freie Urſache, in einem Verhältniß zu ſeinen Geſchöpfen. Es darf uns alſo auch wohl nicht ſchlechthin verboten werden in den Begriff eines Dinges ſeine verurſachende Wirkſamkeit und die Beziehung zu einem Andern aufzunehmen. Wenn alsdann geſetzt wird, daß die bedingten Dinge im Willen Gottes mit einander verbunden ſind, ſo werden wir auch nicht ablehnen dürfen dieſe ihre Verbindung als wahr anzuſehen und die Dinge nicht allein an ſich zu denken. Wo bleiben nun da die Behauptungen der Motakhallim, daß wir jedes Ding nur für ſich, daß wir jedes Accidens getrennt von allen übrigen Accidenzen zu denken hätten? Wenn es uns ferner nicht verboten werden kann dem höchſten Weſen eine Macht oder ein Vermögen beizulegen das Nichtſeiende in das Sein zu rufen, ſo werden wir eben ſo wenig, abgeſehn von allem Übrigen, einen Widerſpruch darin finden können, wenn überhaupt einem Dinge eine Macht oder ein Vermögen beigelegt wird. Noch auf einen Punkt müſſen wir aufmerkſam machen. Die Motakhallim, um das Unbedingte im Begriffe Gottes ſich rein zu bewahren, heben vor allen Dingen die Freiheit Gottes in ſeinen Schöpfungen hervor; um ſie gegen nichtige Einreden zu ſchützen, verwerfen ſie die Meinung, daß er durch ſein Weſen gezwungen ſein könnte die Welt zu ſchaffen; ſie werden nun dahin geführt den freien Willen Gottes von ſeinem ewigen Weſen loszulöſen. Wäre es nicht genug geweſen zu behaupten, daß es eben ein widerſinniger Gedanke ſei, ein Weſen von ſeinem Weſen abhängig zu machen? Durch ihre Polemik aber gegen dieſen Widerſinn laſſen ſie ſich verleiten die ſchöpferiſche Wirkſamkeit als eine willkürliche ſich zu denken, indem ſie dieſelbe aus ihrer natürlichen Verbindung mit ſeinem Weſen ſetzen. Doch mag man eben hieran auch erkennen, daß man ſchwerlich das Richtige treffen würde, wenn man den Inhalt ihrer Lehre nur aus ihrer Polemik gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie ableiten wollte. Der Einfluß ihrer poſitiven Religionslehre auf dieſen Punkt wird nicht leicht zu verkennen ſein.

Drittes Kapitel.

Die Philoſophie der Muatazile.

Über die Lehre der Muatazile haben wir ſchon früher, als vom Entwicklungsgange der Arabiſchen Philoſophie die Rede war, etwas weitläuftiger uns auslaſſen müſſen. Wir ſind zu wenig über ſie unterrichtet, als daß wir dem viel zuzuſetzen hätten [1]. Da wir die meiſten Angaben über ihre Lehre an ihre Abweichungen von den orthodoxen Motakhallim geknüpft finden, ſo fällt auf ſie der Anſchein, als wäre ſie in ihrer Entwicklung von der orthodoxen Dogmatik des Jslam abhängig geweſen. Dies iſt nicht unwahrſcheinlich, doch auch nicht hinreichend verbürgt.

---

[1] Schmölders iſt ſehr kurz über ſie. Auch die Arabiſchen Philoſophen erwähnen ſie ſeltener als die übrigen Redenden, beſonders als die Aſchariten; wenn ſie von der Lehre der Redenden ſprechen, ſo ſind meiſtens dieſe gemeint. Schmölders ſpricht (ess. p. 200 not.) mit größerer Zuverſicht die Meinung aus, daß die Arabiſche Encyklopädie, aus welcher Nauwerk einige Auszüge gegeben hat (Notiz über das Arab. Buch Gabe der aufrichtigen Freunde. Berl. 1837), von einem Muataziliten verfaßt ſei. Ich finde dafür keine Gründe; vielmehr wird in dieſer Schrift S. 46 die Nothwendigkeit des Geſchicks behauptet.

Es erregt ein günſtiges Vorurtheil für ſie, daß ihre Anſichten von der religiöſen Überlieferung nicht ſo engherzig waren, als die Anſichten vieler Motakhallim geweſen zu ſein ſcheinen. Nicht allein, daß ſie den Koran nicht für unerſchaffen hielten, ſie drangen auch darauf, daß eine Prüfung ſeines Jnhalts der Annahme ſeiner Offenbarungen vorausgehen müſſe. Denn wir würden nicht im Stande ſein den Koran für gut, ſeine Lehre für wahr zu erkennen, wenn wir nicht vorher die Begriffe des Guten und des Böſen, des Wahren und des Falſchen zu unterſcheiden gelernt hätten. Die Grundſätze des Erkennens müſſen daher der Annahme der Offenbarung vorhergehen [1]). Wenn nun dieſer Grundſatz für die Anwendung auf die vorliegende, äußerlich gegebene Offenbarung uns als nothwendig erſcheint, ſo möchten wir doch fragen, ob die Muatazile ihn auch auf die innere Offenbarung oder Erleuchtung der Menſchen durch Gott ausgedehnt haben mögen. Denn daß ſie eine ſolche annahmen, läßt ſich kaum bezweifeln, da alle Araber hierin übereinſtimmen. Daß ſie geneigt geweſen die äußere Offenbarung mit der innern zu verwechſeln, möchte man daraus abnehmen, daß ſie den Glauben offenbar ſehr äußerlich faßten, indem ſie behaupteten, die Handlung des Menſchen könne unabhängig von ſeinem Glauben ſein [2]). Je äußerlicher ſie nemlich den Glauben faßten, um ſo mehr mußten ſie das einzige Mittel die Freiheit des Menſchen zu retten darin erblicken, daß ſie die Handlungen von dem Geſetzesglauben oder der eingegoſſenen Erleuchtung loslöſten. Aber wir finden doch auch, daß ſie Äußeres und Inneres im engſten Zuſammenhange zu faſſen ſtrebten. Wenigſtens Willen und Sprache erklärten ſie für dasſelbe[1]. Vielleicht haben ſie ihre Gedanken über dieſen Punkt zu keiner genügenden Entſcheidung entwickelt.

---

[1]) Schmölders ess. p. 194 sq.

[2]) Ib. p. 193. L'homme qui commet un péché mortel n'est

Den meiſten Anſchein einer wiſſenſchaftlich durchgebildeten Lehre haben ihre Behauptungen über das einfache Weſen Gottes. Sie ſetzten dieſe der Annahme der Motakhallim entgegen, daß Gott mehrere Attribute beigelegt werden dürften, und man iſt geneigt in ihnen den eigentlichen Grund aller ihrer Abweichung von den orthodoxen Dogmatikern zu finden[2]. Doch ſcheint es, als wären auch über dieſen Punkt unter den Muatazile ſehr viele abweichende Meinungen verbreitet geweſen. Die Grundlage der ganzen Lehre möchte auf der Einſicht beruhn, daß wir beim Begriff Gottes keinen ſolchen Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat machen dürfen, wie wir ihn in allen unſern Sätzen über geſchaffene Dinge zu machen nicht umhin können. Bei dieſen müſſen wir Subſtanz und Accidens unterſcheiden, weil dieſes jener hin-

---

par là — — ni croyant ni mécréant; son action est indépendante de sa croyance et il est résponsable pour son oeuvre.

[1] Ib. p. 174.

[2] Ib. p. 196. Nach Pococke spec. p. 226 wurden ſie auch El-Moattali genannt, d. h. ſolche, welche Gott ſeiner Attribute berauben.

zugefügt wird als ein Anderes, von der Subſtanz Unterſchiedenes; aber einen ſolchen Zuſatz kann Gott nicht erfahren, weil er kein von Neuem Hervorgebrachtes iſt und nichts ihm zugefügt werden kann, ſondern ſein Weſen ſeinem Sein, ſeine Wirklichkeit ſeinem Vermögen gleich iſt [1]. Dieſen Grundgedanken brachten ſie in Verbindung mit dem Streite gegen die Anwendbarkeit allgemeiner Begriffe auf Gott. Man dürfe nicht ſagen, Gott ſei allwiſſend durch die Wiſſenſchaft, mächtig durch die Macht, lebendig durch das Leben, als wenn durch dieſe Begriffe ſein Weſen beſtimmt würde, vielmehr das Weſen Gottes ſei der Grund dieſer vorgeblichen Attribute Gottes, die nur als die Einheit ſeines Weſens gedacht werden dürften [2].

Dennoch wollten die Muatazile damit keinesweges die Lehre von den Attributen Gottes gänzlich beſeitigen. Sie mußten zugeben, daß im Koran dergleichen Attribute von Gott gebraucht würden, als Ausdrücke nemlich, welche den Begriff Gottes der gemeinen Vorſtellungsweiſe annäherten [3], und wurden dadurch auch genöthigt ſich über die Weiſe zu erklären, wie dies geſchehn könne. Hierüber aber ſpalteten ſie ſich in verſchiedene Meinungen.

---

[1] Averr. destr. destr. fol. 27 col. 3; fol. 35 col. 3. Convenerunt philosophi circa falsitatem constitutionis scientiae et posse et voluntatis in primo principio, ut convenit in hoc secta Mahatazela, et existimaverunt, quod ista nomina — — reducuntur ad eandem substantiam — — et impossibile est constituere attributum additum substantiae ejus, sicut possibile est in nobis, ut sit scientia nostra et posse nostrum et voluntas nostra attributum nobis additum substantiae nostrae. Man vergl. auch das Folgende.

[2] Schmölders ess. p. 196 sqq.

[3] Averr. l. l.

Einige gaben zu, daß mehrere Attribute im Weſen Gottes lägen und nur zuſammengenommen die Einheit dieſes Weſens ausdrückten, wie z. B. die Wiſſenſchaft und die Macht; andere wollten alle dieſe Attribute auf eins zurückführen, auf die Wiſſenſchaft, indem die andern Attribute nichts wären als nur Beſtimmungen der göttlichen Wiſſenſchaft in Beziehung auf einzelne Äußerungen derſelben [1]; noch andere leugneten überhaupt, daß dieſe Attribute im Weſen Gottes lägen, waren aber dadurch genöthigt anzunehmen, daß ſie etwas anderes in Beziehung auf Gott bezeichneten, für welches ſie den Ausdruck Zuſtand (status, état) gebrauchten. Dieſe letzte Meinung, welche beſonders dem Muataziliten Abu Haſchem und ſeiner Schule beigelegt wird [2], ſcheint ſich am weiteſten in ihrer Lehre verzweigt zu haben. Der dunkle Ausdruck Zuſtand Gottes mußte zu weitern Unterſuchungen antreiben und überdies ſollte man glauben, daß dieſe Lehrweiſe am beſten den Gegenſatz zwiſchen den Muatazile und ihren Gegnern vertreten konnte.

Um dies auseinanderzuſetzen müſſen wir die Bedeutung jenes räthſelhaften Ausdrucks unterſuchen. Gegen die Motakhallim drangen die Muatazile darauf, daß wir das Nichtſeiende in unſern Gedanken zulaſſen müßten als etwas, was nicht ohne Bedeutung für das Seiende ſei, weil wir doch nicht umhin konnten es beſtändig in unſerer Wiſſenſchaft von den Dingen anzuwenden[1]). Einige Verneinungen hätten wir an den Dingen als Beraubungen des Seins anzuerkennen, einige auch ihrer Wirklichkeit zuzuſchreiben[2]). Wenn wir nun bedenken, wie der Streit der Motakhallim gegen das Mögliche mit ihrem Gegenſatz zwiſchen Seiendem und Nichtſeiendem zuſammenhing, ſo erklärt ſich hieraus auch, daß die Muatazile mit jenen Bemerkungen auch den Begriff des Möglichen zu retten ſuchten, indem ſie behaupteten, daß die Möglichkeit doch etwas bedeute, wenn auch etwas, was keine Wirklichkeit, kein Sein hätte. Sie liege doch der Schöpfung Gottes zum Grunde, welche nur aus der Möglichkeit das Wirkliche machen könne[3]). Sie ſtellten daher den Grundſatz auf, die Welt ſei im Allgemeinen möglich, vor der Schöpfung, denn nur das Mögliche könne hervorgebracht werden[4]), und gebrauchten ihn, um einen mittlern Weg zwiſchen den orthodoxen Motakhallim und

---

[1] Schmölders ess. p. 197. Ich verſtehe dies ſo: der Wille und die Macht Gottes ſind nichts als ſeine Wiſſenſchaft, weil Gottes Wiſſen ſein Wollen und ſein Schaffen iſt; ſeine Sprache iſt daſſelbe, was ſein Wille, nemlich der Ausdruck ſeines Willens, welcher von ſeinem Willen gar nicht trennbar iſt. Vergl. ib. p. 174. Auf dieſe Lehre weiſt auch Averroes hin destr. destr. fol. 27 col. 4 fin.

[2] Schmölders essai p. 156; 157. Die Secte des Abu Haſchem führt den Namen der Dſchobeijiten; ihr wird eine vorzugsweiſe philoſophiſche Färbung der Lehre zugeſchrieben.

---

1) Ib. p. 171.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 157; über den hier gebrauchten Namen Muatzali = Muatazile ſ. ib. I, 71 p. 133.

3) Schmölders ess. p. 147. D'autres, surtout les Motazélites de Bagdad, sont d'avis que le non-réel possible est effectivement quelque chose, mais une chose privée de réalité; Dieu peut cependant, selon eux, rendre cela substance, accident etc. Ib. p. 200. Les Bagdadiens soutenaient que le non-réel possible est une chose, mais seulement une chose, si l'on emploie ce mot métaphoriquement etc.

4) Averr. destr. destr. fol. 32 col. 1; fol. 36 col. 3.

zwiſchen den Ariſtotelikern einzuſchlagen. Der willkürlichen Schöpfung und Wirkſamkeit Gottes in der Welt, welche die Lehre der Motakhallim zu fordern ſchien, verſagt ſich der Satz, daß jeder Schöpfung der Gedanke des Möglichen vorhergeht; aber das Mögliche iſt auch eben ſo wenig ein Seiendes unabhängig von Gott, eine Materie, und die Schöpfung iſt nicht Hervorbringung in einem ſchon vorhandenen Subjecte, vielmehr iſt die Wirkſamkeit Gottes im Schaffen als die Vollendung eines ganzen geſchaffenen Dinges anzuſehn 1). Auf dieſen Begriff eines Möglichen, welches noch keine Wirklichkeit hat, wendeten die Muatazile den Ausdruck Zuſtand an. Sie verſtehen darunter die Eigenſchaft eines Dinges, vermöge welcher es ſein kann in ſeiner beſtimmten Weiſe und ſetzen dieſe Eigenſchaft als die Grundlage aller Wirklichkeit, welche erſt durch die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes verliehen wird 2). Ohne Vorausſetzung einer ſolchen Eigenſchaft der Dinge kann Gott nicht ſchaffen; denn er kann nur die Wirklichkeit hervorbringen; ihr Weſen wird den Dingen durch die Schöpfung nicht beigelegt, ſondern nur ihr wirkliches Daſein 3). Man ſieht, dieſer Begriff des

---

1) Ib. fol. 19 col. 2. Mabatazeli autem dixerunt, quod operatio, quae emanavit ab eo, est ens et est consumptio, quam quidem creavit non in subjecto etc. Ib. fol. 27 col. 2. Ideo dixit secta Mabatazela, quod privatio sit substantia, sed posuerunt hanc substantiam denudatam denominatione ipsius esse, antequam fuerat mundus. — — Existimaverunt sequi non generari aliquid ex aliquo. Die Hervorbringung des Koran wurde dagegen von ihnen als eine creatio in subjecto angeſehn. Bernstein l. l. p. 29.

2) Schmölders ess. p. 150 sq.

3) Ib. p. 200. Dieu ne peut réaliser que ces êtres non-réels

Zuſtandes ſoll das Weſen der Dinge, ſofern es nur als mögliches gedacht wird, bezeichnen. Der Ausdruck Zuſtand ſcheint hierzu wenig geeignet und wir müſſen wohl annehmen, daß die Gründe, welche ihn zu wählen antrieben, in der Überlieferung uns verloren gegangen ſind. Nur inſofern könnte er paſſend ſcheinen, als er die ewige und beſtändige Natur der Dinge anzeigen ſoll, wie ſie noch ohne alle Wirklichkeit, Wirkſamkeit und Thätigkeit beſteht. Sehr nahe kommt dieſer Begriff den Platoniſchen Ideen; denn der Zuſtand der Dinge wird als das Muſterbild betrachtet, auf welches Gott zu blicken hat in ſeiner hervorbringenden Thätigkeit; in ihm ſoll jedes einzelne Ding ſeinen weſentlichen Eigenſchaften nach und in der ganzen Fülle ſeines ſpätern Daſeins vorgebildet ſein[1].

Der Begriff des Zuſtandes in dieſer Weiſe aufgefaßt, verlangt nun aber auch, daß er in eine Verbindung mit Gott gebracht werde. Wir werden jedoch kaum erwarten können, hierüber eine genügende Auskunft zu erhalten, um ſo weniger als die Muatazile über die Weiſe, wie die ſogenannten Attribute Gottes gedacht werden ſollten, nicht einig waren. Folgen wir der Lehre des Abu Haſchem weiter und nehmen wir den Ausdruck Zuſtand von Gott gebraucht in demſelben Sinne, in welchem er auf die Dinge der Welt angewandt wurde, ſo müſſen wir an-

---

possibles, et il les realise en les tirant de la non-existence, c'est-a-dire, en leur départant l'attribut d'existence. Dies wird zwar der Schule von Basra beſonders beigelegt, iſt aber, wie man leicht ſehen kann, im Weſentlichen auch die Lehre der Schule von Bagdad.

[1] Ib. p. 151. Der Zuſtand qualificirt ſich nemlich in ſpecieller Weiſe.

nehmen, daß dieſe Secte der Muatazile auf eine ſtrenge Sonderung des Weſens Gottes von ſeinen Thätigkeiten ausging. Um jenes rein zu erhalten in ſeiner Einfachheit und Unveränderlichkeit, ſcheint ſie angenommen zu haben, daß von demſelben die Thätigkeit Gottes, ſelbſt ſein Wiſſen, unterſchieden ſei, daß dieſes, ſo wie alle übrige Thätigkeiten Gottes, nur aus ſeinem ewigen Vermögen hervorgehe [1]). Von dieſer Unterſcheidung geleitet ſehen ſie die Attribute Gottes nicht als etwas Ewiges an, ſondern nur das Vermögen dazu, welches in ſeiner beſtändigen Natur gegründet iſt [2]). Sie würden hiernach gelehrt haben, die ſchöpferiſche Macht Gottes z. B. käme ihm nicht von Ewigkeit zu, ſondern nur, indem er ſchaffe und darin ſeine Macht beweiſe; ſie gehöre nicht ſeinem Weſen an ſich an, ſondern nur den Verhältniſſen, welche er ſich zu den geſchaffenen Dingen gebe, und mit der Einheit Gottes fanden ſie dies wahrſcheinlich nur ſo vereinbar, daß ſie die Vermögen, welche in Gott unterſchieden werden könnten, erſt dadurch ſich trennen ließen, daß ſie in Wirkſamkeit träten und das in der Welt Geſchiedene hervorbrächten, von einer einigen Quelle der Macht und der Weisheit ausgehend. Einige von der Secte der Muatazile ſollen in dieſer Unterſcheidung des Weſens Gottes

---

1) Ib. p. 157. D'autres — — qui, comme les partisans d'Abou Hashem, supposent les états, appliquent la dénomination de primitif à ces états, en sorte qu'à les entendre, l'état du savoir divin par ex. produit la science divine et ne produit que cela.

2) Ib. p. 137. D'autres enfin nièrent tous les attributs distincts comme existants de toute éternité en supposant dans l'éternité les états à leur place.

von ſeinen Thätigkeiten ſo weit gegangen ſein, daß ſie das Wiſſen Gottes von den geſchaffenen Dingen ſelbſt für ein Geſchaffenes erklärten [1].

In der That können wir hierin keine ſehr weſentliche Abweichung von der Lehre der Motakhallim finden, welche doch auch ſich genöthigt ſahen die ewigen Attribute Gottes, welche in ſeinem Weſen liegen, von ſeinen Attributen in Beziehung auf die geſchaffenen Dinge zu unterſcheiden und dieſen eine zeitliche und veränderliche Wirkſamkeit beizulegen. Die weſentliche Verſchiedenheit beider Lehren beruht vielmehr in der Weiſe, wie beide die Schöpfung in Beziehung auf Gott dachten, indem die Motakhallim verlangten, ein jedes Moment der Schöpfung müſſe von jedem allgemeinen und ewigen Begriff unabhängig gedacht werden, wärend die Muatazile darauf Gewicht legten, daß ein ſolcher Begriff, welcher überhaupt das Mögliche bezeichne, der Schöpfung zum Grunde liegen müſſe. Auch über dieſen Punkt möchte man freilich genauere Angaben wünſchen; denn den Begriff des Möglichen ſcheinen wenigſtens einige Secten der Muatazile noch ſehr weit ausgedehnt zu haben, indem ſie ſogar das Böſe als etwas für Gott Mögliches ſetzten, obgleich er es nicht thun würde, weil es ſchimpflich ſei [2]. Doch liegt auch hierin eine Beſchränkung der Willkür ſeines Willens. Dieſe hervorzuheben, darauf ging unſtreitig die Lehre der Muatazile aus, wenn ſie die Gerechtigkeit und

---

1) Averr. destr. destr. fol. 50 col. 2. Ut opinata est quaedam secta ex Mahatazela, quod scientiae ejus de innovationibus sunt innovatae.

2) Pococke spec. p. 242.

Billigkeit Gottes in allen ſeinen Beſchlüſſen behaupteten und daher der Meinung widerſprachen, daß Gott als Schöpfer des Böſen betrachtet werden könnte, weil es in dieſem Falle ungerecht ſein würde, daß er das Böſe beſtrafte [1]. Abu Haſchem drückte dies auf das ſtärkſte aus, indem er behauptete, Gott ſchaffe keinen Ungläubigen, denn der Ungläubige ſei etwas Zuſammengeſetztes aus dem Menſchen und dem Unglauben, den Unglauben aber ſchaffe Gott nicht [2]. Die Vorſtellungsweiſe, welche dieſer Lehre zum Grunde liegt, konnte von den Gegnern der Muatazile wohl ſo gedeutet werden, daß ſie der Allmacht Gottes Grenzen ſetzen wollte, indem ſie dieſelbe von einem allgemeinen Geſetze abhängig machte, nach welchem ſie nur das Gute zu wollen im Stande wäre.

Noch entſchiedener aber treten dieſe Grenzen hervor, wenn man bemerkt, wie dieſe Lehre mit ihren Anſichten von der menſchlichen Freiheit in Zuſammenhang ſteht. Da in dieſer Welt das Böſe nicht geleugnet werden und Gott deſſen Urheber nicht ſein ſoll, ſo blieb den Muatazile faſt nichts anderes übrig, als es dem Menſchen zur Laſt zu legen. Der Menſch iſt Herr ſeiner Handlungen; von ihm allein hängt es ab das Gute zu thun oder das Böſe zu wählen. Lohn und Strafe fallen ihm daher auch zu und jedes Böſe wird beſtraft, jedes Gute belohnt werden [3]. Wenn wir dem Menſchen eine ſolche Freiheit nicht zugeſtehn dürſten, ſo würde Gott zu tadeln ſein, daß er den Menſchen nicht zum Gehorſam gegen ſich gezwungen hätte [1]).

---

[1] Ib. p. 216.

[2] Ib. p. 242 sq.

[3] Schmölders ess. p. 195. L'homme est le maitre de ses actions. Il ne dépend que de lui de faire le bien ou de choisir le mal.

Aber wenn wir nun dieſe Richtung ihrer Lehre im Gedanken verfolgen, dann wird es uns ſchwer glaublich, daß die Muatazile der Atomenlehre der Motakhallim ſich anſchließen konnten, beſonders der Annahme von Zeitatomen, welche wie abſichtlich dazu erfunden zu ſein ſchien den Geſchöpfen die Nichtigkeit ihres Seins und ihrer Macht in das Gedächtniß zurückzurufen. Dennoch werden die Muatazile im Allgemeinen zu der Partei gerechnet, welche der Atomenlehre in ihren Hauptzügen beiſtimmte [2]), wenn auch einige von ihnen eine abweichende Meinung hegen mochten [3]). Aber ohne Zweifel, wenn ſie ihre Lehre von der Freiheit und vom Zuſtande durchführen wollten, haben ſie zu weſentlichen Umwandlungen jener Lehre ſchreiten müſſen. Hierüber finden wir jedoch nur unzuſammenhängende Andeutungen. Wenn ſie auch im Allgemeinen die Accidenzen der Dinge als etwas anſahen, was ſeiner Natur nach vergänglich ebenſobald verſchwände, als es entſtanden wäre, ſo behaupteten ſie doch, daß einige Accidenzen eine bleibende Natur hätten. Sie ſollen darüber nichts Genaueres angegeben haben, von welcher Art dieſe Accidenzen wären [4]). Aus der allgemeinen Richtung ihrer

---

[1]) So glaube ich Schmölders ess. p. 189 verſtehen zu müſſen.

[2]) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 154.

[3]) Schmölders ess. p. 175. El-Nizam und ſeine Schule behaupteten der Körper beſtehe aus unendlichen wirklichen Theilen. Wie dies Räthſel zu verſtehn, darüber ſuchen wir vergeblich Auskunft.

[4]) Mos. Maim. l. l. Quidam vero ex secta Muatzali dicunt, quaedam accidentia ad certum tempus permanere et durare,

Lehre läßt ſich vermuthen, daß ſie zu ſolchen Ausnahmen von der allgemeinen Regel durch ihre Überzeugung von der Freiheit des Menſchen vermocht wurden. Damit ſtimmt überein, daß einige Muatazile die Macht der geſchaffenen Dinge als ein bleibendes Accidens derſelben anſahen, welches vor der Handlung vorhanden ſei und in der Handlung fortdauere [1]). Dahin läßt ſich auch die Meinung El-Dſchobbai's, eines der bedeutendſten Lehrer unter den Muataziliten [2]), deuten, daß der Menſch ſeine Handlungen durch eine Macht vollbringe, welche Gott der Geſundheit ſeines Leibes und der Stärke ſeiner Glieder hinzugefügt habe [3]). Wenn wir dieſe Lehre mit ihren Grundſätzen über die ſchöpferiſche Macht Gottes in Verbindung bringen, ſo müſſen wir annehmen, daß ſie davon ausgingen, Gott von dem allgemeinen Gedanken des Möglichen abhängig lege bei der Schöpfung in alle Dinge ein Vermögen zu den Thätigkeiten, welche aus ihnen hervorgehen ſollten, und dieſes Vermögen, wie etwas Ähnliches Gott ſelbſt beigelegt werden müſſe als ſein Zuſtand, ſo begleite es auch die Handlungen der weltlichen Dinge, als dem bleibenden Begriffe dieſer Dinge entſprechend.

---

quaedam vero ne per duo quidem momenta. Delitzſch Anekd. p. XIX giebt nach Ahron Ben Elia ohne Beſchränkung an, daß die Muatazile ein unabhängiges Fortbeſtehn der einmal hervorgebrachten Accidenzen angenommen hätten.

[1]) Schmölders ess. p. 172. Mais ceux-ci (sc. les Motazélites), quoique soutenant unanimement que la puissance existe avant l'action, ne s'accordent guère pour décider, si elle a ou non de la durée jusqu'à l'action.

[2]) Er war der Vater des Abu Haſchem.

[3]) Marracci prodrom. in refut. Alc. III p. 75 b.

Die Lehren der Muatazile, wie ſie uns überliefert worden ſind, zeigen nicht den folgerichtigen Zuſammenhang, welchen wir den Lehren der Motakhallim nicht abſprechen konnten. Wenn wir bedenken, daß über die wichtigſten Lehrpunkte, über Mögliches und Unmögliches, über die Eigenſchaften Gottes und das was ſie den Zuſtand nannten, über endliche und begrenzte Theilbarkeit des Räumlichen und Zeitlichen, keine übereinſtimmende Denkweiſe bei ihnen ſtatt fand, ſo werden wir geneigt anzunehmen, daß unter dem Namen dieſer Secte in der That ſehr Verſchiedenartiges zuſammengefaßt worden iſt. Dafür ſpricht auch die Angabe, daß einige Secten der Muatazile ihre Lehren ſo weit getrieben hätten, daß ihnen vom Islam faſt nichts als der Name übrig geblieben wäre. So ſollen die Hajititen die Metempſychoſe mit allen Eigenheiten der Indiſchen Lehrweiſe angenommen haben [1]. Dabei wird ſich immer noch denken laſſen, daß einzelne Männer oder Secten der Muatazile einen hohen Grad folgerichtiger Lehrweiſe erreicht haben. Um jedoch hierüber zur Gewißheit zu kommen würde es nothwendig ſein, daß uns zuvor die Mittel an die Hand gegeben würden die verſchiedenen Secten und Lehrer der Muatazile genauer von einander zu unterſcheiden.

---

[1] Schmölders ess. p. 201.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Achter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Elftes Buch. Schluß.

Die Arabiſche Philoſophie.

Viertes Kapitel. Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber im Orient. S. 3—90.

1. **El-Farabi.** (Alpharabius). 3. Das Mögliche und das Nothwendige. 5. Das Nothwendige, Gott, wird nur durch Abſtraction erkannt. 6. Emanationslehre mit Beſchränkungen. 7. Der erſte wirkende Verſtand. 9. Spiritualiſtiſche Erklärung der Körperwelt aus der Verwirrung der Gedanken. 10. Himmel und Erde. 11. Das Himmliſche in der vernünftigen Seele. 12. Stufen der Erkenntniß. 14. Der erworbene Verſtand. 16. Leben nach dem Tode. 17.

2. **Ibn Sina** (Avicenna). Sein Leben. 18. Seine Schriften in Bezug auf ſeine Philoſophie. 20. Verhältniß zu El-Farabi. 21. Ewigkeit der Materie und der Welt. Emanation. 22. Gott. 23. Verhältniß der Philoſophie zur Offenbarung. 25. Das Immaterielle in der Welt. 26. Gott als das Übervollkommene; der thätige Verſtand als das Vollkommene. 28. Verſtand und Seele. 29. Beweis daß es Seelen in der Welt gebe. 30. Willkürliche Bewegung und Bewußtſein der thieriſchen Seele. 34. Die fünf Kräfte für das ſinnliche Bewußtſein. 35. Die Kräfte für die willkürliche Bewegung. 37.

*

In der vernünftigen Seele iſt die bewegende Kraſt der Erkenntniß untergeordnet. 38. Freiheit der vernünftigen Erkenntniß vom Sinnlichen und Materiellen. 39. Das überſinnliche Erkennen des Verſtandes. 42. Verſtand, Verſtehendes und Verſtandenes ſind eins. 44. Realität des Allgemeinen. 46. Eingegoſſene und erworbene Erkenntniß. 48. Das Übernatürliche im Traume und in der Prophetie. 49. Unſterblichkeit der Seele. 50. Zuſammenhang dieſer Lehren mit der Emanationslehre. 52. Bedingungen der Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes. 53. Lockerer Zuſammenhang des Erkennens mit dieſen Bedingungen. 55. Spaltung der Richtungen in dieſer Lehre. 57.

3. El-Gazali (Algazel). 58. Sein Leben. 59. Über einige ſeiner Schriften. 64. Geheimlehre. Praktiſche Tendenz ſeiner Schriften. 65. Entwicklung ſeiner Lehre aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie. 66. Ungenügendes gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie. 67. Das Allgemeine und das Beſondere. 68. Praktiſche Richtung. 70. Zweifel. 72. Streit der Philoſophie mit der Religion. 73. Unmittelbares Wiſſen. Erleuchtung von Gott. 75. Beſondere Qualitäten, welche nur durch Erfahrung erkannt werden. 76. Höhere Erfahrung der überſinnlichen Welt. 77. Stufen in der Entwicklung der Erkenntniß. 78. Einfluß der praktiſchen Richtung auf die Lehre von der höhern Erfahrung. 79. Religiöſe Praxis. 81. Myſtik. 82. Grade der Anſchauung. 83. Gegen die Lehre von der Aufhebung der Perſönlichkeit im Schauen. 84. Wiſſenſchaftliche und religiöſe Beweggründe, welche ſeiner Myſtik zum Grunde liegen. 86.

Fünftes Kapitel. Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber in Spanien. S. 90—173.

Ihr Zuſammenhang mit El-Gazali. 90.

1. Ibn Badſcheh (Avempace). 92. Drei Stufen des Wiſſens. 93. Der mögliche Verſtand als Ausbildung der Einbildungskraft. 94.

2. Avicebron. 94. Form und Materie in allen Geſchöpfen verbunden. 95. Keine reine Intelligenzen. 96. Das aus Materie und Form Zuſammengeſetzte iſt nicht körperlich. 97. In der Materie bildet Gott zuerſt den möglichen Verſtand. 99. Bildung der allgemeinen und beſondern Körperlichkeit. 100. Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſondern in der Bildung

der Welt. 101. Nicht der Verſtand, ſondern der Wille Gottes bildet die Welt. 102.

3. Ibn Tofeil. Seine Stellung zur poſitiven Religion. 104. Allmäliges Aufſteigen in der Erkenntniß. 105. Abziehung vom Sinnlichen. 108. Anſchauung Gottes. 110. Anſchauung des Weltſyſtems. 111. Nothwendigkeit des Gegenſatzes zwiſchen überſinnlicher und ſinnlicher Welt. 112. Dualismus. Reine Geiſter. 113. Unterſchied zwiſchen der Anſchauungslehre des Gazali und des Ibn Tofeil. 114.

4. Ibn Roſchd (Averroes). 115. Seine Stellung zur Religion. 117. Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. Alles erkennt das, was über ihm iſt, nur durch Analogie. 120. Unbeſchränktheit der Wiſſenſchaft überhaupt. Alles iſt in ihr gegründet. 122. Form und Materie. 123. Gott. 124. Materie. Ihre Geſtaltung durch die Natur iſt nicht mit der Geſtaltung durch Kunſt zu vergleichen. 126. Durch ſie werden nur die in der Materie liegenden Formen herausgezogen. 127. Alles in der Welt iſt zuſammengeſetzt. 129. Der Himmel. 130. Die höhere und die niedere Materie. 131. Beide verhalten ſich zu einander wie Früheres und Späteres. 133. Seele und Verſtand des Himmels. 134. Erkenntniß des Beſondern nur in ſeinen Urſachen. 135. Individualiſirung der höhern Formen im menſchlichen Verſtande. 137. Zuſammenſetzung des Menſchen. 138. Nothwendigkeit den Verſtand vom Sinn zu unterſcheiden. 139. Der Verſtand iſt ohne Leiden und ohne Materie. 140, Zeitliches und Materielles im Erkennen. 141. Allgemeines und Beſonderes. 142. Das Allgemeine iſt die höhere Urſache, ſofern ſie in der beſondern Materie wirkt. 144. Einfließen des thätigen Verſtandes als ein natürlicher Proceß. 145. Die Wiſſenſchaften bei den Menſchen ſind etwas Ewiges. 146. Der allgemeine thätige Verſtand im Monde. 147. Der leidende Verſtand iſt ein allgemeiner Verſtand für alle Menſchen. 148. Er findet immer ſeine Form auf der Erde, wenn auch an verſchiedenen Orten. 150. Trennbarkeit des Verſtandes von der Materie. 151. Unſterblichkeit der vernünftigen Seele, aber nur im Allgemeinen. 153. Die leidende Seele iſt vergänglich. 155. Schwankungen über die Unſterblichkeit der Individuen. 156. Charakter der ganzen Lehre. 158.

Überſicht über die Philoſophie der Araber. 160.

Zwölftes Buch.

Die ausführlichen Syſteme der chriſtlichen Theologie.

Erſtes Kapitel. Albert der Große. S. 181—256.

Verbreitung der Ariſtoteliſchen und Arabiſcher Philoſophie. Alexander von Hales. 181. Wilhelm von Auvergne. Vincent von Beauvais. 182. Albert der Große. 183. Seine Leiſtungen für die Wiſſenſchaften überhaupt. 184. Seine Stellung zur frühern Philoſophie. 186. Erklärungen und Zuſätze zum Ariſtoteles. 187. Charakter ſeiner philoſophiſchen Forſchung. 190. Ethiſche Richtung ſeiner Theologie. 192. Theologiſche Erkenntniß von der Erfahrung des Glaubens ausgehend. 193. Vorzug der Theologie vor der natürlichen Philoſophie. 194. Natürliches Verlangen Gott zu erkennen. Beweiſe für das Sein Gottes. 195. Gott iſt unbegreiflich, aber nicht unerkennbar. 196. ✓ Zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen giebt es keine Ähnlichkeit. 197. Schöpfungslehre. 198. Gott iſt der allgemeine thätige Verſtand. 199. Die Welt wird nicht aus der Materie gebildet. 201. Die Ewigkeit der Welt verworfen. 202. Die Schöpfung, ein Act der Freiheit, kann nicht begriffen werden. 204. Die vier coaequaeva. 205. Abſteigende Grade der weltlichen Dinge, weil die Wirkung unvollkommner als die Urſache. 206. Gott hat viele Dinge geſchaffen, weil ein Geſchöpf ſeine Macht und Güte nicht vollkommen offenbaren konnte. 207. Einheit der Welt. 208. Unmittelbare Gegenwart Gottes in allen Wirkungen der Welt. 209. Verſtand iſt in allen Dingen. 210. Form und Materie. 211. Materie iſt in allen Geſchöpfen. 212. Materie als Beginn der Form. 213. Die in der Materie verborgenen Formen. Idealiſtiſche Richtung. 214. Gott kann nichts gegen die Natur wirken. 215. Jedes Geſchöpf muß vom niedrigſten Grade ſeines Seins ſtetig aufſteigend ſich entwickeln. 216. Form als Complement der Möglichkeit. Bewegung. 217. Univerſalien vor den Dingen, in den Dingen und nach den Dingen. 219. Materie als Grund der Individuation. 220. Reich der Natur und Reich der Gnade. 223. Lückenloſe Verkettung der Grade in der Welt. 224. Freiheit. 225. Die vernünftige Seele kommt von Gott, von außen in den Körper. 227. Verhältniß des Willens und des Verſtandes zur Freiheit. 229. Einheit der Seelenkräfte. 230. Vorliebe für die theoretiſche Seite. 231. Möglicher und thätiger Verſtand. 232. Gegen den Averroes über die Einheit des thätigen Verſtandes. 233. Unbeſchränktheit des Verſtandes. 235. Er erkennt alles in ſich und ſich in allem. 236. Übernatürliches Erkennen. 238. Der verähnlichende Verſtand. 241. Wir erkennen auch im übernatürlichen Erkennen Gott nur aus ſeinen Wirkungen. 242. Unterſcheidung des übernatürlichen Erkennens von der Anſchauung Gottes. 243. Die ſittlichen und die theologiſchen Tugenden. Im Reiche der Gnade verſchwinden die Unterſchiede der Grade, wenn auch nicht der Geſchäfte. 245. In Gott als der Urſache aller Dinge erkennen wir alles. 247. Jetzt nur ſymboliſche und myſtiſche Erkenntniß Gottes. Unſterblichkeit der Seele. 248. Überſicht. 249.

Zweites Kapitel. Thomas von Aquino. S. 257—354.

Sein Leben. 257. Seine Werke. 258. Nur in der vollkommenen Erkenntniß Gottes kann die vernünftige Seele ihre Befriedigung finden. 261. Dieſem theoretiſchen Zweck dient alles in unſerm Leben. 262. Unterordnung des Praktiſchen. Die Theologie als ſpeculative Wiſſenſchaft. 263. Offenbarung Gottes durch das natürliche Licht, durch den Glauben und durch Anſchauung. 264. Nothwendigkeit des Glaubens. 265. Vernunftmäßigkeit desſelben. 266. Die philoſophiſche Erkenntniß als Grundlage des Glaubens. 268. Die Vernunft iſt in göttlichen Dingen mangelhaft. 269. Abweichung von der Lehre Auguſtin's und Anſelm's vom Glauben. 270. Beweiſe für das Sein Gottes. 271. Im Ewigen iſt Sein und Seinkönnen nicht verſchieden. 272. Gottes individuelles, einfaches, unbegreifliches Weſen. 273. Analoge Erkenntniß Gottes. Energie Gottes. 274. Verſtand und Wille Gottes. Trinität. 275. Werden Gottes in Beziehung auf die Geſchöpfe. 276. Schöpfung. Anfang der Welt ein Glaubensartikel. 277. Zufällige Verhältniſſe in Gott. Der Verſtand Gottes umfaßt mehr als ſein ſchöpferiſcher Wille. 280. Wahl der beſten Welt unter verſchiedenen möglichen Welten. 281. Jedes Geſchöpf iſt geringer als der Schöpfer. 282. Vollkommenheit der Welt im Ganzen. 283. Das Böſe. Gottes Idee theilt ſich in verſchiedene Ideen. 285. Gott denkt ſein Weſen, inwiefern es in verſchiedenen Graden mittheilbar iſt. 286. Erfüllung der Welt in allen Graden des

Seins. 287. Freie Entwicklung der Dinge. 288. Die Geſchöpfe, Gott ähnlich, ſind Urſachen. Verkettung der Urſachen durch die ganze Welt. 290. Stufenleiter der Dinge nach chriſtlichen und Arabiſchen Überlieferungen. 292. Die erſte Materie. 293. Verſchiedene Materien; die höhern Arten [illegible] Materie nicht mehr Materie. 294. Die Materie iſt nicht letzter Grund der Individuation. 296. Gegen die Lehre des Averroes von den verborgenen Formen in der Materie. 297. Gegen den Origenes und die Nothwendigkeit der Gegenſätze. 298. Verſchiedenheit des Körperlichen und des Geiſtigen. 299. Nothwendigkeit intellectueller Geſchöpfe aus der Nothwendigkeit aller möglichen Grade nachgewieſen. 300. Vollkommenheit der Wirkung erſt im Zurückgehn in ihr Princip, im Erkennen desſelben. 302. Höhere Intelligenzen. 303. Sie üben nur auf die niedern, nicht auf die höhern Kräfte des Menſchen Einfluß aus. 305. Der Menſch als Mikrokosmus. 306. Einheit des Menſchen in der Form der vernünftigen Seele. 307. Schwierigkeiten in der Verbindung zwiſchen Seele und Leib. 308. Entſtehen der vernünftigen Seele ohne Vergehn. 309. Zwieſpalt des Syſtems. 310. Der Verſtand iſt Zweck, der Wille ihm untergeordnet. 312. Determinismus. 314. Nur der Verſtand erhebt ſich über das Zeitliche. 315. Schwankungen des Syſtems. 317. Sittenlehre. 319. Natürliches und göttliches Geſetz. 320. Jenes geht nur auf die Arten, dies auch auf die Individuen. 321. Moraliſche und intellectuelle Tugenden. Erkenntniß des Allgemeinen. 322. Realität und Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern. 323. Anſchauung der Wahrheit die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen. 326. Unvollkommenheit unſerer gegenwärtigen Erkenntniß. 327. Natürlicher Weg zur Erkenntniß Gottes. 329. Er genügt nicht. Übernatürliche Vereinigung Gottes mit unſerm Verſtande. 331. Gründe zu dieſer Entſcheidung. 333. Schwankungen. 335. Eingegoſſene theologiſche Tugenden. 338. Ableitung derſelben. 340. Freiheit des Willens in ihnen, aber nicht in der Erlangung des letzten Zwecks. 341. Vergleichung mit der Lehre des Clemens von Alexandria. 342. Der Glaube 343. Schicklichkeit der göttlichen Maßregeln zum Heil des Menſchen. Erbſünde. 345. Die Hoffnung. Die Liebe. 347. Überſicht. 349.

Drittes Kapitel. Johannes Duns Scotus. S. 354—472.

Gegner des Thomas von Aquino. Heinrich von Gent. 354. Leben und Schriſten des Duns Scotus. 356. Kirchliche Haltung ſeiner Lehre. 358. Heftige Polemik. Widerſpruch gegen den Ariſtoteles. 360. Freiheit in der Behandlung der kirchlichen Autoritäten. 362. Vorrang der Theologie vor allen andern Wiſſenſchaften. 364. Praktiſche Richtung derſelben. 365. Nothwendigkeit der Offenbarung. 367. Übernatürliche Wirkung Gottes zur Erreichung unſeres Zwecks nöthig. 369. Mitwirkung des Menſchen zu ſeinem Zweck. 370. Die Gnade verleiht kein neues Vermögen. 371. Die übernatürlichen Wirkungen ſind gewiſſermaßen natürlich. 374. Unterſchied zwiſchen natürlichen und übernatürlichen Wirkungen. 375. Wir haben ein unendliches Vermögen, deſſen Wirkſamkeit aber von ſeinem unendlichen Gegenſtand abhängig iſt. 378. Beweiſe für das Sein Gottes. 379. Die unendliche Macht, aber nicht die Allmacht Gottes kann bewieſen werden. 380. Tranſcendentales im Begriff Gottes hebt nicht die Möglichkeit auf über ihn etwas Wahres auszuſagen. 382. Worin die Tranſcendenz Gottes beſtehe. 384. Vielheit in Gott. 386. Zufälligkeit der weltlichen Dinge. 388. Sie beruht auf einer zufällig wirkenden Urſache in Gottes Willen. 389. Gegen die Ewigkeit der Welt. Der Wille Gottes in Beziehung auf ſein Weſen und in Beziehung auf die Geſchöpfe. 390. Gott ſchafft die Welt nicht des Guten wegen. 391. Gott hätte eine andere Welt wollen, ein anderes Sittengeſetz geben können. 393. Nothwendiges in der Schöpfung. 394. Der abſolute und der geordnete Wille Gottes. 395. Einheit der Welt. Wahrheit der Verhältniſſe. 396. Anſicht von den Naturwiſſenſchaften und Grundſatz für dieſelben. 397. Folgerungen für die Ethik. Die Liebe des Nächſten kein nothwendiges Geſetz. 399. Das Nothwendige in dem natürlichen Begehren unſeres Willens. 401. Nothwendigkeit der metaphyſiſchen Grundſätze. 402. Unendliches Vermögen der Geſchöpfe in Willen und Verſtand. 403. Einheit der Seele. Die ganze Seele muß der Seligkeit theilhaftig werden. 404. Verhältnißmäßigkeit des geſchaffenen Verſtandes zum Verſtande des Schöpfers. 405. Unbeſchränktes Erkennen unſeres Verſtandes, wenn er auch anders erkennt, als Gott. 407. Allmälige Entwicklung unſerer Erkenntniß aus der Verworrenheit zur Klarheit. 409. Die Seele iſt nicht die einzige Urſache ihres Erkennens. 410. Sie bedarf eines Gegenſtandes zum Erkennen. 411. Subject und Object zu jeder Art des Erkennens nothwendig. 412. Verſchiedenheit des natürlichen und des übernatürlichen Erkennens in dieſem Punkte. Der Verſtand als unbeſchriebene Tafel. 413. Selbſtändige Thätigkeit des Verſtandes. 414. Einbildungskraft und Verſtand als Niederes und Höheres in der Einheit der Seele nothwendig verbunden. 415. Vertheidigung der natürlichen Erkenntniß. 417. Selbſtändige Thätigkeit des Verſtandes im Erkennen der Begriffe. 420. Unſer Erkennen hängt vom erſten Erkennenden ab. 422. Die einmal erworbenen Erkenntniſſe bleiben im Verſtande. 423. Verworrenheit der ſinnlichen Erkenntniß. 424. Deutliche Erkenntniß durch Eintheilung aus dem Begriffe des Seienden. 425. Aufſteigende und abſteigende Methode des Erkennens. 426. Die Wahrheit des Allgemeinen. 427. Das Allgemeine wird zum Allgemeinen erſt durch ſeine Beziehung auf das Beſondere. 429. Wir erkennen die Dinge in den Ideen Gottes. 431. Die Materie und die einzelnen Dinge haben ihren Grund in Gott. 432. Grund der Individuation. 433. Materie und Form in den weltlichen Dingen. 434. Das Beſondere erkennen wir nur in Gott. 437. Der thätige Verſtand in uns und der eingegoſſene Verſtand. 438. Nur im übernatürlichen Lichte können wir das Natürliche ergründen. 439. Vorrang des Praktiſchen vor dem Theoretiſchen. 440. Das Gute beſteht nicht im Sein, ſondern in der Verhältnißmäßigkeit zum Zweck. 441. Freiheit zum Guten und Böſen in Beziehung auf die Vorherbeſtimmung Gottes. 442. Verhältniß des Willens zum Verſtande. 443. Gründe für den Indifferentismus. 446. Unterſchied zwiſchen den erſten und den zweiten Gedanken. 447. Der Wille führt zur Entwicklung der verworrenen Gedanken. 449. Der Wille als Grund der Luſt oder des Beifalls. 450. Sittlich Gleichgültiges. Das Gute und Böſe beſteht nur im innern Gefallen. 452. Die ſittliche und die theologiſche Tugend. 453. Unabhängigkeit der übernatürlichen Gaben von der Erbſünde. 454. Abſolute Prädeſtination. 456. Die Unſterblichkeit des Menſchen läßt ſich nicht auf natürlichem Wege beweiſen. 458. Die letzten Dinge. 459. Überblick. 461.

Viertes Kapitel. Abweichungen von der ſyſtematiſchen Ausbildung der Theologie. S. 472—515.

1. Roger Bacon. 473. Empfehlung der Sprachkunde, der Mathematik und der Phyſik. 475. Von den Vorurtheilen ſeiner Zeit iſt er nicht frei. 476. Seine Abhängigkeit von der Autorität. 479. Die Theologie als Zweck der Philoſophie. 480. Myſtiſche Tendenz. Der Menſch hat nur leidenden Verſtand. 481. Vernachläſſigung des Zuſammenhangs der Wiſſenſchaften. 482. Das Beſondere und Materielle in unſern Erkenntniſſen wird von ihm vorzugsweiſe berückſichtigt. 483. Die Materie formt ſich ſelbſt aus in ihr liegenden Keimen. Sie iſt Vielheit. 484. Von Gott geſchaffen. 485.

2. Raimundus Lullus. 486. Miſchung ſeiner Lehren. 488. Rückwirkung gegen die Theologie. Mannigfaltigkeit der Kenntniſſe. 489. Seine neue Methode, die große Kunſt. 491.

3. Bonaventura. 493. Seine Mäßigung. 495. In ſeinem Myſticismus von den Victorinern abhängig vernachläſſigt er doch die pſychologiſchen Unterſcheidungen. 496. Metaphyſiſche und pantheiſtiſche Neigung desſelben. 497.

4. Meiſter Ekhart. 498. Deutſche Prediger im 13. Jahrh. 499. Gott ſoll ganz unſer werden. 502. Gott iſt das Allgemeinſte und Einfachſte. 503. Unterſchied zwiſchen Gott und Gottheit. 504. Richtigkeit und ewige Wahrheit der Welt in Gott. 506. Anſicht von den weltlichen Dingen. Von ihrer Freiheit hängt ihre Rückkehr zu Gott ab. 507. Die vernünftige Seele trägt Gott in ſich. 508. Vernachläſſigung der Mittel zur Erreichung unſeres Zieles. 509. Wir ſollen Gott leiden. Vereinfachung der Seele. 511. Metaphyſiſche Richtung. Der leidende und der thätige Verſtand. 513. Ekhart's Stellung zur Schule und zum Volke. 514.

Fünftes Kapitel. Überſicht und Schlußbetrachtungen. S. 515—544.

Dreizehntes Buch.

Verfall der theologiſchen Syſteme.

Erſtes Kapitel. Wilhelm Durand von St. Pourçain. S. 547—574.

Bisheriger Gang der Philoſophie und wie er noch weiter

fortgeführt werden konnte. 547. Nominalismus. 549. Leben und Schriſten des Wilhelm Durand von St. Pourçain. 550. Seine Stellung zur weltlichen und zur geiſtlichen Autorität. 551. Die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu ſeiner Verdienſtlichkeit bei. 552. Trennung der Philoſophie und der Theologie. 553. Theologie iſt nicht Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne. 554. Praktiſche Bedeutung der Theologie. 555. Wir haben keine abſtracte Erkenntniß von Gott, weil alle Abſtraction auf anſchaulicher Erkenntniß beruht. 556. Erkenntniß Gottes auf natürlichem Wege, aber nur in ſeinen äußern Verhältniſſen. 557. Nur eine Idee Gottes, aber viele ideale Verhältniſſe. 559. Das Allgemeine nicht in den Dingen. 561. Die Lehre vom thätigen und dem leidenden Verſtande. 562. Der Verſtand erkennt nur Verknüpfungen ſinnlicher Vorſtellungen. 563. Wahrheit beſteht nicht in der Übereinſtimmung des Verſtandes mit der Sache. 564. Proportion des Erkennenden zum Erkannten. 567. Das Allgemeine beruht auf der Ähnlichkeit, welche wir unter den Dingen finden. 568. Jedem Dinge kommt nur ein Attribut zu; durch das Allgemeine wird es nur unbeſtimmt gedacht. 569. Die ſpecifiſche Erkenntniß iſt gegen die anſchauliche nur verworren. 570. Folgerungen für das Verhältniß der natürlichen Wiſſenſchaft zur Theologie. 571. Mäßigung und Widerſprüche hierin. 572.

Zweites Kapitel. Wilhelm von Occam. S. 574—602.

Leben und Schriſten Occam's. 575. Logik. Denken, Sprache und Schrift als Zeichen. 578. Jedes Ding außer der Seele iſt ein Beſonderes. Kein Ding außer Gott kann in verſchiedenen Dingen ſein. 579. Die reale Wiſſenſchaft iſt nur vom Beſondern. 582. Der Gedanke kann keiner Sache außer der Seele gleichen. 584. Die Gedanken ſind natürliche Zeichen der Dinge. 585. Die allgemeinen Begriffe nur verworrene Vorſtellungen der einzelnen Dinge. 587. Erklärung der individuellen und der allgemeinen Begriffe aus den ſinnlichen Eindrücken. 589. Erklärung der Sätze, welche Allgemeines ausſagen. 590. Über das Sein der allgemeinen Begriffe in unſerer Seele. 591. Jede Wiſſenſchaft weiß nur Sätze. 592. Nicht Dinge, ſondern nur Zeichen der Dinge werden erkannt. 593. Entſtehung der Urtheile durch anſchauliche Erkenntniß. 595.

Innere Erfahrung iſt der Grund aller Erkenntniſſe. 597. Kein thätiger Verſtand. Die übernatürliche Erkenntniß beruht auf Autorität. 598. Der eingegoſſene Glaube iſt eine Schöpfung in uns. Gewicht der Autorität und des Sprachgebrauchs in ſeiner Lehre. 599. Die Theologie iſt keine einige Wiſſenſchaft. 600. In natürlicher Weiſe können wir von Gott nichts wiſſen. Alle ſeine Gebote ſind willkürlich. 601. Verwegene Folgerungen aus der offenbarten Theologie. 602. Neigung der Zeit zum Äußerſten. 603.

Drittes Kapitel. Johannes Buridan. S. 604—626.

Herſchaft des Nominalismus in der Bewegung der Zeit. 604. Milderungen des Nominalismus. Abſonderung der Philoſophie von der Theologie. Johann Buridan. 605. Unbegreifliches für die Philoſophie, welches der höhern Facultät vorbehalten werden muß. 606. Skeptiſche Haltung in der Philoſophie. 608. Steigerung im Vertrauen auf Autorität. 609. Nominalismus. 611. Die Autoritäten der alten Philoſophie werden von Buridan in größerer Ausdehnung gebraucht. 612. Die Richtung auf die Ethik vermehrt ſeine Zweifel. 613. Freiheit des Willens. 615. Abänderungen im Indifferentismus. 618. Die Freiheit der Endordnung. 623. Unterordnung des praktiſchen Lebens unter den theoretiſchen Zweck. 624.

Viertes Kapitel. Myſtiker, beſonders Johann Gerſon. S. 626—658.

Deutſche Myſtiker, beſonders die deutſche Theologie. 627. Gerſon's Leben und Schriften. 630. Verbindung des Nominalismus mit dem Myſticismus. 633. Streit gegen die verwickelten Lehren der Realiſten. 636. Die einfache Frömmigkeit gegen die theologiſche Gelehrſamkeit. 638. Bemühn Realismus und Nominalismus oder Metaphyſik und Logik mit einander zu verſöhnen. 639. Keine Verſchiedenheit der Ideen in Gott. 642. Unterſchiede zwiſchen dem Sein und dem Denken. 643. Selbſt in Gott iſt das objective Sein vom Sein der Dinge verſchieden. 644. Virtuelles Sein der Dinge in Gott. 645. Myſticismus. 647. Sein eklektiſches Verfahren in demſelben. 648. Autorität und eigene Erfahrung. 649. In der myſtiſchen Erfahrung iſt der Genuß die Hauptſache und findet nur eine unmittelbare Wahrnehmung ſtatt. 650. Mäßigung im

Myſticismus. Es iſt keine völlige Vereinigung mit Gott möglich. 652. Einheit der Seele, aber doch Abſonderung der höhern von den niedern Kräften. 654. Einfältige Frömmigkeit gegen die Spitzfindigkeiten der Schule erhoben. 655. Das beſchauliche Leben iſt dem praktiſchen vorzuziehn. Jeder hat zunächſt für ſich zu ſorgen. 656. Das fromme Leben als ein beſonderer Beruf. 657.

Fünftes Kapitel. Raimund von Sabundé. S. 658–678.

Raimund's Leben, ſeine Schriften und ihr Charakter. 659. Selbſterkenntniß des Menſchen als Grundlage aller Wiſſenſchaft. 661. Das Buch der Natur und die Bibel. 662. Die Wiſſenſchaft geht dem Glauben voraus. 663. Eklekticismus. 664. Realismus. Vier Stufen in der Natur. 665. Der Wille als das Höchſte in der Vernunft. Indifferentismus. 666. Gott als Schöpfer der Natur. 667. Sein Sein in ſich. Sittliches Weſen des Menſchen. 668. Ethiſche Richtung der Lehre. 669. Erſte Pflicht des Menſchen, Gehorſam und Liebe gegen Gott. Myſticismus. 670. Sündenfall. 672. Erlöſung. Zweite Pflicht, Genugthuung. 674. Dritte Pflicht, die chriſtliche Pflicht. 675. Raimund's Gegenſatz gegen den Nominalismus. 678. Sein Verhältniß zu Duns Scotus und zu Thomas von Aquino. 677.

Sechſtes Kapitel. Schluß. S. 678–723.

Elftes Buch.

Schluſs.

Die Arabiſche Philoſophie.

Viertes Kapitel.

Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber im Orient.

1. El-Farabi.

Von El-Kindi an bis zu El-Farabi (Alpharabius), haben wir, wie ſchon erwähnt wurde, keine Kunde von der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern, welche ſich über die Angabe von Namen, Titeln und Jahreszahlen hinaus erſtreckte. Erſt mit dem letztern ſcheint die eigenthümliche Entwicklung der Philoſophie begonnen zu haben, welche an die Überlieferungen der Griechiſchen Lehren ſich anſchloß.

Abu Naſr, gewöhnlich El-Farabi genannt, führt dieſen Beinamen von ſeiner Vaterſtad Farab in Turkiſtan, wo er gegen das Ende des 9. Jahrh. unſerer Zeitrechnung geboren wurde [1]. Die Arabiſche Sprache erlernte er erſt, als er nach Bagdad zur Vollendung ſeiner Studien kam. Mit der Philoſophie war er vorzugsweiſe beſchäftigt, doch zog er den ganzen Kreis der Arabiſchen

---

[1] Über ſ. Leben vergl. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 190; Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 53 ff.; Schmölders docum. phil. Arab. p. 15 sq.

Wiſſenſchaft in ſeine Unterſuchungen und als ſein Hauptwerk iſt eine Encyklopädie berühmt. Auch über die Medicin ſchrieb er, doch ohne ſie auszuüben. Nachdem er ſchon als Lehrer zu Bagdad großen Ruhm erworben, begab er ſich nach Aleppo und nahm die Lebensweiſe eines Sufi an, ohne jedoch aufzuhören ſeine Philoſophie vorzutragen. Aus ſeinem Leben werden mehrere Züge erzählt, welche von der Strenge ſeiner ſittlichen Grundſätze zeugen. Dennoch entging er dem Vorwurfe der Ketzerei nicht, weil die Ariſtoteliſche Philoſophie überhaupt in dieſem Rufe ſtand [1], obgleich auch ſeine Lehre der Dogmatik des Islam ſich anzuſchmiegen ſuchte. Seine Schriften, ſo viel uns deren zugänglich ſind [2], beſtehen nur in kurzen Aufſätzen und ſchließen ſich ſehr genau an die Griechiſche Lehrweiſe an, deren Überlieferungen ſie oft nur überſetzen und in die Denkweiſe der Araber herüberziehn. Es ſcheint, als hätte erſt El-Farabi den Arabern die Ariſtoteliſche Philoſophie in einem größern Umfange eröffnet und beſonders den Gebrauch der Schlußformen und der Prädicabilien gezeigt [3]. Auf ſeine Auslegung der Ariſtoteliſchen Lehre haben aber die Neu-Platoniſchen

---

[1] El-Gâzali b. Schmölders ess. p. 30.

[2] Schmölders (docum. phil. Arab.) hat zwei kleine Schriften herausgegeben und überſetzt, von welchen nur die eine (fontes quaestionum) von Bedeutung iſt; ſie enthält eine kurze Auseinanderſetzung ſeiner ganzen philoſophiſchen Lehre. Zwei andere kleine Schriften ſind nach alten Überſetzungen von Wilhelm Camerarius herausgegeben worden. Alpharabii opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt. Par. 1638. 8.

[3] Casiri l. l. Multa, quae Alkindus aliique interpretes omiserant in arte analytica supplevit. Idem ad intelligenda quinque praedicabila primus aperuit aditum.

Erklärer unverkennbar einen großen Einfluß ausgeübt, einen größern, als auf ſeine Nachfolger. Man kann deutlich erkennen, wie die Arabiſchen Ariſtoteliker von dieſem verfälſchenden Einfluſſe allmälig ſich loszumachen ſtrebten, doch nie völlig damit zu Ende gekommen ſind.

Zu Grundlagen für den Beweis fordert El-Farabi unmittelbar gewiſſe Begriffe und Grundſätze. Zu ihnen zählt er die Begriffe der Nothwendigkeit, der Wirklichkeit und der Möglichkeit[1]. Der Gegenſatz zwiſchen dem Möglichen und dem Nothwendigen, um welchen der Streit der Motakhallim und Muatazile ſich drehte, wird nun auch von El-Farabi zum Ausgangspunkte ſeiner Unterſuchungen gemacht. Wenn auch die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit unmittelbar gewiſſe Begriffe ſind, ſo muß doch gezeigt werden, daß ſie auf wirkliche Dinge anwendbar ſind. Der Beweis geht vom Begriffe der Welt aus. Sie iſt zuſammengeſetzt; was aber zuſammengeſetzt iſt, das iſt gemacht und die Welt muß daher als gemacht angeſehn werden[2]. Der Uebergang von hieraus zum Begriffe des Möglichen iſt nicht genau angegeben, doch wird man ihn leicht ergänzen können. Das Gemachte ſetzt ſeine Urſache voraus und iſt nur möglich unter dieſer Vorausſetzung. Von hieraus wird aber auch auf ein nothwendiges Weſen geſchloſſen; denn die Reihe der Urſachen darf nicht in das Unendliche gehen und auch nicht im Kreiſe herumlaufen, weil wir ſonſt zu keiner Wiſſenſchaft, zu keinem Ende im Forſchen nach den Ur-

---

1) Font. quaest. 1; de scient. 2; de intellectu et intellecto pag. 45.

2) Font. quaest. 2.

ſachen gelangen würden, d. h. das mögliche Sein ſetzt ein nothwendiges Sein voraus, welches das erſte Seiende iſt [1]). In ähnlicher Weiſe wird auch von der Bewegung auf einen erſten unbewegten Beweger geſchloſſen [2]).

Das erſte Seiende, weil es keine Urſache hat, kann auch nicht als etwas Beſchränktes betrachtet werden; es muß daher vollkommen ſein [3]). So wie nun El-Farabi in einem Wege, welcher der Ariſtoteliſchen Denkweiſe ziemlich genau entſpricht, bis zu dieſem Punkte vorgedrungen iſt, wendet er ſich der Unterſuchung über das Weſen des erſten Seienden in einer Weiſe zu, welche eine große Aehnlichkeit mit den Unterſuchungen der Neu-Platoniker hat. Er verfolgt den Gedanken, daß wir zur Erkenntniß des Vollkommnen nur durch Abſtraction gelangen. Der erſten Urſache, weil ſie vollkommen iſt, können keine Accidenzen beigelegt werden. Zu den Accidenzen rechnet er aber, wie die Motakhallim, alle Attribute. Daher müſſen auch alle weſentlichen Eigenſchaften, jede Form, jeder Unterſchied von ihr entfernt werden. Es iſt deswegen auch keine Definition Gottes möglich. Auch ſoll Gott nicht bewieſen werden können, obwohl El-Farabi früher einen ſolchen Beweis geben zu wollen ſchien. Selbſt der Name einer wirkenden Urſache will er Gott nicht beigelegt wiſſen, obgleich er nur dadurch auf den Gedanken des Erſten geführt worden war, daß er für die möglichen Dinge eine

---

1) Ib. 3.

2) Ib. 13.

3) Ib. 4. Sehr unvollkommen in dem Satze ausgedrückt: Si ab illo unum quodque detrimentum removetur, perfecta est ejus existentia. Cf. de scient. 4. p. 36 sq.

nothwendige Urſache ſuchte [1]. Wir ſehen, dieſe Sätze ſind der Lehrweiſe der Muatazile geneigt; aber El-Farabi nimmt ſie nicht in dem ſtrengen Sinn, welchen dieſe feſtzuhalten ſtrebten; vielmehr mit den Neu-Platonikern legt er dem Erſten auch das Attribut des Guten bei und ſieht in ſeiner vollkommenen Einheit auch die Verbindung der Intelligenz, des Intelligiblen und des Intelligenten, welche alle drei in ihm eins ſind. Aehnlicher Weiſe legt er ihm auch Weisheit, Leben, Macht und Willen bei, wie die Motakhallim es thaten [2]. Man wird ihn ſchwerlich von einem Schwanken zwiſchen verſchiedenartigen Anſichten in dieſer Lehre frei ſprechen können.

Eine Abweichung von der Ariſtoteliſchen Denkweiſe ergibt ſich nicht minder, wenn wir auf das Verhältniß ſehen, welches El-Farabi dem Erſten zu den Dingen der Welt beilegt. Zwar läßt er, den Motakhallim ähnlich, Gott durch Verſtand und Willen die Welt ſchaffen und zeigt ſich der Emanationslehre in ſo fern nicht geneigt, als er ſich entſchieden dagegen erklärt, daß die Welt auf eine natürliche Weiſe von ihm ausgegangen wäre, vielmehr den Grund ſeiner weltbildenden Thätigkeit nur darin zu entdecken glaubt, daß Gott ſich erkennt und in ſich den Grund findet des Guten, welches ſein ſoll [3]. Aber andere Sätze laſſen ſich nicht ſo leicht in Uebereinſtimmung mit dem Ariſtoteles bringen. So wenn El-Farabi in Gott nicht allein das erſte Begehrungswerthe, ſondern auch das erſte Begehrende ſieht 1), eine Formel, welche unſtreitig nach dem Vorbilde der Neu-Platoniker und im Gegenſatze gegen die Ariſtoteliſche Lehre gewählt iſt. Noch entſchiedener iſt es gegen den Zuſammenhang der ganzen Ariſtoteliſchen Lehre, daß El-Farabi in dem Gedanken und Willen Gottes die einzige Urſache der weltlichen Dinge findet und eben hieraus, aber nicht aus der Ewigkeit der Materie, die Ewigkeit der Welt ableitet, daher auch nicht zugeſtehn will, daß die weltlichen Dinge ein von Gott geſondertes Sein haben 2).

---

[1] Font. quaest. 4.

[2] Ib. 5. Illud est bonum absolutum, intelligentia absoluta, intelligibile absolutum atque intelligens, quae cuncta tria in illo unum sunt.

[3] Ib. 6. Illud vero neque ad res tendit, neque ratione naturali res a se dimittit, quin illi insit cognitio atque voluntas eas dimittendi et manifestandi. Res ea tantummodo ex causa

In allen dieſen Punkten lenkt El-Farabi in die Bahn der Neu-Platoniker ein und ſchließt ſich ihrer Emanationslehre mit den vorher angeführten Beſchränkungen an. Warum Gott nicht unmittelbar Urſache der Dinge ſein könne, dafür deutet er als Grund an, daß ſeine Einheit die Vielheit der Dinge nicht begründen könne 3). Des-

---

ab illo effunduntur, quod illud semet ipsum novit atque boni, quatenus existat oporteat, constituendi principium se intelligit.

1) Ib. 5. Idemque desiderans est primum atque desideratum primum.

2) Ib. 6. Ejus cognitio re vera in causa est, quod, quam noverit, res existit, neque a tempore pendet illius cognitio rerum. — — Illud eatenus ens est absolutum, quatenus existentiam aeternam rebus impertit et interitum ab eis removet, non vero quatenus, postquam non exstitere, separatam iis tribuit existentiam. Schmölders (ad h. l.; cf. p. 114) will hierin die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie finden, ohne allen Grund.

3) Ib. 7. Quae autem in illa (sc. creatura) manifestatur multitudo, non a primo procedit.

wegen ſchiebt er zwiſchen der erſten Urſache und den Dingen dieſer Welt als Mittelglied das erſte Hervorbringende ein, die erſte wirkende Urſache (primum agens), ein ewiges Weſen, von Gott hervorgebracht 1). Er betrachtet daſſelbe als das erſte Geſchöpf, eins der Zahl nach, den erſten Verſtand. Dennoch findet ſich auch ſchon in ihm eine Menge, weil der geſchaffene Verſtand theils ſein eigenes Weſen, theils Gott, die erſte Urſache, erkennt. Sein Daſein iſt nur ein Mögliches und daher ſind in ihm Mögliches und Nothwendiges, Subſtanz und Accidens unterſcheidbar 2). Auf ſein Weſen blickend erzeugt aber der erſte Verſtand auch weiter und bringt die Weltſeele hervor, welche der oberſte Weltkreis iſt, aber auch als der zweite Verſtand betrachtet wird, und die Emanation der weltlichen Dinge geht alsdann weiter fort von dem oberſten Weltkreiſe zu den niedern Sphären der Planeten herabſteigend, indem die höhere Sphäre immer wieder eine niedere aus ſich entläßt, bis man zu den Sphären der Elemente kommt und zu den irdiſchen Seelen, welche als Ausflüſſe der niedrigſten himmliſchen Sphäre angeſehn werden. El-Farabi iſt in der Auseinanderſetzung dieſes Syſtems der Ausflüſſe und der weltlichen

---

1) Ib. 6. Illud primi productoris causa est. Productio sita est in re non per semet ipsam existente, perpetuo conservanda.

2) Ib. 7. Prima creatura, ab illo profecta, una est numero, intellectus scilicet primus. In hac prima creatura per accidentia multitudo manifestatur; nam ejus existentia per se possibilis est, necessaria vero ejus existentia ſit per primum, quum et suam ipsius essentiam et primum noverit. Umgekehrt wird auch aus der Vielheit im erſten Beweger der Himmelsſphäre darauf geſchloſſen, daß er nicht erſte Urſache iſt. De int. et intell. p. 63 sq.

Dinge ſehr einfach und ſchließt ſich dabei genau an das aſtronomiſche Syſtem der Ariſtoteliker an [1].

Bei der Betrachtung der Weiſe, wie El-Farabi von den höhern Verſtandeswesen und von den höhern Kreisbewegungen zu den niedern herabſteigt, muß man aber nicht überſehn, daß er immer nur geiſtige Weſen hervorbringen und werden läßt. Seine Anſicht der Welt iſt durchaus ſpiritualiſtiſch nach der Weiſe der Neu-Platoniker. Den himmliſchen Weſen, erklärt er, kommen theils allgemeine, theils beſondere Gedanken zu. Aus den verſchiedenen Weiſen derſelben in einander überzugehn bilde ſich eine Geſtalt, nach welcher die Dinge in Verhältniß des falſchen Begriffs verändert werden. Der falſche Begriff aber iſt ihm der Begriff des Körpers und dieſer der Grund der Bewegung. Es iſt nur eine Verbindung von Einbildungen in den himmliſchen Körpern, welche die körperliche Bewegung hervorbringt [2]. Wie wenig auch dieſe Auseinanderſetzung klar iſt, ſo unzweideutig iſt doch in ihr das Beſtreben ausgedrückt aus dem Geiſtigen in das Körperliche einen Übergang zu finden, indem das Letztere nur als das Erzeugniß einer Verwirrung der Gedanken, nur als ein falſches Gebilde der Einbildungskraft, als eine Verdunkelung des Geiſtes angeſehn wird. Der Begriff der Materie wird dabei zwar vorausgeſetzt, aber nur, wie er von den Neu-Platonikern gedacht zu werden pflegte, als Grenze der geiſtigen Ausflüſſe, als das Letzte im Herabſteigen der Geiſter [1]).

---

[1] Font. quaest. 8; 9. Manche Ausdrücke ſind dunkel, doch hat man wohl nicht Urſach zu gnoſtiſchen Lehren ſeine Zuflucht zu nehmen, wie Schmölders p. 96 thut.

[2] Ib. 10. Corporibus coelestibus aliae sunt universales, aliae particulares cognitiones, unde inter varios ex alia in aliam conditionem transeundi modos una efficitur species, secundum quam res e ratione notionis falsae mutantur. Ex hac eorum falsa notione provenit notio corporis, quae causa motus est. Ex conjunctis imaginationum, quas habent, partibus oriuntur motus corporales. Schmölders bemerkt mit Recht, daß corpora coelestia hier kurz für rectores corporum coelestium geſagt iſt. Die falsa notio iſt unſtreitig der λογισμὸς νόθος des Platon.

In der Verwirrung ſich kreuzender Gedanken iſt dennoch eine Ordnung. El-Farabi erblickt ſie vornehmlich in der Kreisbewegung des Himmels; auch die Bewegung der Materie, an welcher alle vier Elemente Theil haben, muß ſie ihm bezeugen. Die Verſchiedenartigkeit der Bewegungen aber, welche den vier Elementen zukommen, bringt die Verſchiedenartigkeit der vier Elemente ſelbſt hervor. Hierin beſteht ihre Form, welche mit der Materie nothwendig verbunden iſt, ſo daß keine von beiden ohne die andere ſein kann [2]). Es ſchließt ſich hieran eine Reihe von Beſtimmungen an, welche aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie entnommen nur einen lockern Zuſammenhang mit der ſpiritualiſtiſchen Emanationslehre El-Farabi's haben. So werden die Gegenſätze zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen den vier irdiſchen Elementen und dem fünften Elemente beſprochen, ohne ſcharfe Beweiſe, ſo, daß es ſchwer halten möchte in dieſen Sätzen eine eigenthümliche Färbung nachzuweiſen. Nur das müſſen wir erwähnen, daß obgleich dieſe Lehren über die überlieferte Auffaſſungsweiſe der Erfahrung ſehr ins Einzelne

---

1) De intell. et intell. p. 55.
2) Font. quaest. 11.

eingehn, El-Farabi doch immer auf den allgemeinen Gedanken zurückkommt, daß alle himmliſche Dinge nach dem Göttlichen und Ewigen verlangen und in einem unendlichen Beſtreben nach demſelben begriffen ſind. Das Zeichen davon iſt ihre Kreisbewegung. Anders iſt es mit den irdiſchen Dingen, deren Bewegung nothwendig ihre Grenzen hat, weil ſie nicht im Kreiſe läuft [1]). Dieſe Dinge beſtehn in einer Miſchung der einfachen Qualitäten, welche mit einander ſo verbunden ſind, daß die eine in einer jeden Subſtanz das Übergewicht über die andere hat. Von dieſen Dingen hat der Schöpfer eine gerechte Vertheilung entfernt, Vollkommenheit iſt in ihnen nicht zu finden. Doch iſt dem Menſchen eine Miſchung verliehen worden, welche der gerechten Vertheilung am nächſten kommt, und hierin ſcheint der Grund geſucht zu werden, daß der Menſch die vernünftige Seele in ſich aufnehmen kann [2]).

Hieran ſchließt ſich nun eine Unterſuchung über die Kräfte der Seele an, welche vorzugsweiſe den Menſchen im Auge hat. Auch ſie ſchließt meiſtens der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich an, hebt aber beſonders die Punkte hervor, welche in das Übernatürliche hinüberſpielen. Die Neu-Platoniker haben hierbei ihren Einfluß; aber El-Farabi folgt darin auch ſeinem eigenen Zuge. Vom Ariſtoteles hat er den Gedanken entnommen, daß die vernünftige Seele etwas Himmliſches iſt, welches mit den körperlichen und ſinnlichen Wirkſamkeiten der Pflanzen- und der Thier-

---

1) Ib. 17.
2) Ib. 19.

Seele nicht verwechſelt werden dürfe, ein intelligibles Weſen, welches von keinem theilbaren oder irgendwo im Raume befindlichen Dinge zu umfaſſen ſei. Dies iſt der wirkende Verſtand, welcher von der Materie getrennt iſt, daher nach dem Tode fortdauert und keinem Vergehn unterliegt, eine einfache Subſtanz, der wahre Menſch, der nicht im Körper beſteht, ſondern deſſen Kräfte nur durch den Körper ſich verbreiten. Er wird als ein Ausfluß des erſten Verſtandes angeſehn, welcher die reinen Formen vertheilt; doch kann er nur mitgetheilt werden, wenn ein Ding vorhanden iſt, fähig ihn aufzunehmen [1]. Dies iſt an die Bedingung gebunden, daß eine ätheriſche Materie als Lebensgeiſt im Herzen ihren Sitz hat und als Subſtrat der Seele dient. Hiervon ausgehend wird die Lehre des Platon, daß die Seele vor dem Körper ſei, und die Seelenwanderung beſtritten [2], aber darüber nichts hinzugefügt, wie die vernünftige Seele nach dem Tode ohne einen ſolchen Lebensgeiſt im Herzen fortbeſtehn könne [3].

---

[1] Ib. 21. Entia intelligibilia re dividua et alicubi sita contineri nequeunt. Ille intellectus (sc. agens) a materia separatus post corporis mortem permanet, neque ulla illi inest vis corruptioni obnoxia, quippe cum substantia sit simplex ac verus homo, cujus vires ab illo per membra distribuuntur. Hic (intellectus) a (principio) formas impertiente procedit, quando res ad excipiendum ipsum commoda manifestatur. De int. et intell. p. 60 sq.

[2] Font. quaest. 22.

[3] Es mag daher rühren, daß der Lehre El-Farabi's Schwankungen über die Unſterblichkeit und den Zuſtand der Seele nach dem Tode vorgeworfen werden. Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 44 f. Auch Ibn Roſchd beſtreitet ſeine Lehre über dieſen Punkt nicht ſelten und deutet an, daß er die Verbindung des in-

So iſt überhaupt in allen dieſen Lehren ſehr viel Unbeſtimmtes. Man ſieht nur, daß El-Farabi dahin ſtrebt, gewiſſe Thätigkeiten des Geiſtes, namentlich des theoretiſchen Geiſtes, als frei von aller materiellen Vermiſchung in einer reinen Wirkſamkeit ſich zu denken, daß er deswegen von ihnen die Weiſen des Denkens abſondert, welche, wie Einbildungskraft, Gedächtniß und Nachdenken über die Erſcheinungen, an das Sinnliche ſich anſchließen und nach der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe der Arabiſchen Philoſophie mit dem Gehirn in Verbindung ſtehn [1]. Indem er dieſen Weg verfolgt, kommt er ſogar zu der Behauptung, welche zu ſeinen Ariſtoteliſchen Grundſätzen ſchlecht paßt, daß die Erkenntniß des Intelligibeln aus keinem Vermögen zur Wirklichkeit komme [2]. Doch mögen auch hierüber Schwankungen bei ihm ſtatt gefunden haben, denn dieſe Äußerung ſtimmt nicht gut zu der Lehre, welche er über die Entwicklung unſeres Verſtandes giebt, im Ganzen in Übereinſtimmung mit dem Ariſtoteles und nur noch einige Unterſcheidungen einfügend, welche den Zuſammenhang der Ariſtoteliſchen Lehren über den leidenden und thätigen Verſtand deutlicher entwickeln ſollen. Er hält daran feſt, daß wir in dieſem irdiſchen Leben von dem Unbekanntern ſeiner Natur nach, d. h. vom Sinnlichen, zu dem Bekanntern, den Gründen des Sinnlichen,

---

tellectus agens mit dem menſchlichen Verſtande nicht anerkannt habe. Das Gegentheil ſagen doch offenbar die angeführten Lehren.

1) Font. quaest. 20.

2) Ib. 21. Hae vires, quae entia intelligibilia comprehendunt, non corporeae sunt — — neque a potentia in actum transeunt. De int. et int. p. 45.

aufſteigen müſſen, den umgekehrten Weg gehend im Vergleich mit dem Wege, welchen die Entſtehung der Dinge geht [1]). Er betrachtet daher auch unſern Verſtand als etwas, was zuerſt nur dem Vermögen nach vorhanden iſt (intellectus in potentia oder possibilis) und ſpäter zur Wirklichkeit kommen ſoll (intellectus in effectu oder in actu). Der Verſtand nun als Vermögen muß mit der Materie verglichen werden, welche die Formen empfängt, nur daß man dabei nicht an die Weiſe zu denken hat, wie die Materie vermittelſt der Kunſt durch den Abdruck einer Form nur auf der Oberfläche geſtaltet wird, vielmehr durchdringt die Form des vernünftigen Gedankens den ganzen Verſtand in allen ſeinen Theilen, ſo wie auch die Natur alle Dinge nicht nur äußerlich, ſondern bis in ihr Innerſtes geſtaltet [2]). Hieraus fließt die Lehre, daß der Verſtand auch das Innerſte der Natur zu erkennen vermag, indem er ganz dieſelben Formen annimmt, welche der Natur eingeprägt werden und das Weſen der Dinge ausmachen. Denn die Natur wird von demſelben Verſtande gebildet, welcher auch unſern leidenden Verſtand zur Wirklichkeit bringt, und die Natur der Dinge iſt eben nur dazu vorhanden, daß ſie erkannt werde. Das Erkannte iſt nichts anderes, als das Erkennende [3]). Daher wird man auch vom Verſtande ſagen können, daß er nichts

---

1) De int. et int. p. 58.

2) Ib. 48 sq.

3) Ib. p. 50 sq. Sed hoc, quod ipsa sunt intellecta in effectu, et quod ipse est intellectus in effectu, unum et idem est. — — Natura enim omnium, quae sunt, est, ut intelligatur.

außer ſich, ſondern nur ſein eigenes Weſen erkennt[1]. Von dem wirklichen Verſtande unterſcheidet nun El-Farabi noch den erworbenen Verſtand (intellectus adeptus). Er bezeichnet dem Begriffe nach nichts anderes, als das, was der wirkliche Verſtand hervorgebracht hat, was aus ſeiner Thätigkeit hervorgegangen iſt und nun in der vernünftigen Seele ruht und bewahrt wird. Die Ausdrücke aber, welche El-Farabi von ihm gebraucht, ſtreifen an das Myſtiſche und erinnern an die Neu-Platoniſchen Überlieferungen, welchen er geneigt war. Er bezieht ſich nicht allein auf das ſchlechthin Immaterielle, ſondern er wird auch als etwas viel Höheres angeſehn, als der wirkliche Verſtand, zu welchem er ſich wie die vollendete Form zur Materie verhalten ſoll[2]. Der wirkende Verſtand iſt mit dieſem erworbenen Verſtande von derſelben Art[3], muß jedoch von ihm unterſchieden werden, weil wir den erworbenen Verſtand erſt erwerben ſollen, und dies eine wirkende Urſache vorausſetzt, welche uns erleuchten muß, damit wir der Einſicht in die Urſache aller Dinge theilhaftig werden[4]. Dieſe Unterſcheidungen, von großer

---

1) Ib. p. 52. Cum autem fuerit factus intellectus in effectu respectu omnium intellectorum (sed ipse est unum de his, quae sunt), tunc ipsa anima fit ipsa omnia in effectu intellecta in effectu. Cum autem ipsa intelligit id, quod est intellectum in effectu, tunc non intelligit aliquid,? quod sit extra suam essentiam, immo intelligit suam essentiam.

2) Ib. p. 52 sqq.; p. 55. Et intellectus adeptus est quasi forma intellectus in effectu, intellectus vero in effectu est quasi materia et subjectum intellectui adepto etc.

3) Ib. p. 58. Intelligentia vero agens illius speciei est, cujus est intellectus adeptus.

4) Ib. p. 57.

Wichtigkeit für die ſpätere Philoſophie, werden in den uns vorliegenden Schriften El-Farabi's doch mehr angedeutet als ausgeführt.

Am Schluſſe ſeiner allgemeinen Überſicht über die Fragen der Philoſophie ſtehen noch einige Sätze, welche zeigen, daß er bemüht iſt in ſeinen Lehren an die gemeinhin anerkannten Grundſätze der Muhammedaniſchen Religion ſich anzuſchließen. Er nimmt einen verſchiedenen Zuſtand der Seelen nach dem Tode an, welche Seligkeit oder Elend nach ihrem Verdienſt erwarte. Er behauptet, daß dies alles unter der Herrſchaft des höchſten Gottes ſtehe, deſſen Vorſehung ſich über alles und jedes Einzelne erſtrecke. Denn durch ſeinen Rathſchluß und ſeine Macht ſei ein jedes Geſchöpf. Auch das Übel, welches jedoch nur die vergänglichen Dinge trifft, hange von Gottes Willen ab, ſo jedoch, daß alles, was von ihm geſchaffen worden, gut ſei. Denn das geringe Übel in der Welt ſei des Guten wegen und hange den vergänglichen Dingen nothwendig an, ſo daß nur weniger Gutes ſein könnte, wenn dieſes Übel nicht zugelaſſen worden wäre. So glaubt er Urſache zu haben, auch für das Übel die Güte Gottes zu preiſen [1].

Dies iſt überhaupt der Charakter ſeiner Lehre; ſie nimmt viele Rückſichten auf die Autoritäten, welche ſie verehrt. An die Lehre der Dogmatik ſchließt ſie viel genauer ſich an, als die Lehre der ſpätern Ariſtoteliker. Daß ihr dies gelingt, verdankt ſie zum Theil der Neu-Platoniſchen Anſicht, welche die Meinung beſeitigt, als wäre die Materie ein zweites Princip neben Gott. Doch folgt ſie dieſer Anſicht nicht ſo weit, daß ſie ihren ſchwärmeriſchen Forſchungen über Gott und die überſinnlichen Dreiheiten hätte nachgehen mögen, ſondern lenkt lieber in die Ariſtoteliſchen Unterſuchungen über das aſtrologiſche Weltſyſtem, über die irdiſche Natur und die Seele ein. Hierbei hält ſie ſich ziemlich getreu an die überlieferten Meinungen und man muß geſtehn, daß vieles, was El-Farabi von dieſen Dingen in ſein Syſtem aufnimmt, nur ſchwach mit ſeinen weſentlichen Grundſätzen zuſammenhängt. Eigenthümliches iſt überhaupt wenig in ſeinen Lehren. Doch iſt ſeine Weiſe den erworbenen Verſtand, den Verſtand in der Ruhe, von dem Verſtande in der Wirkung zu unterſcheiden ein Anſtoß zu vielen Unterſuchungen der ſpätern Zeit geworden.

---

[1] Font. quaest. 22. Nach dem Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 44 f. ſoll er doch nicht allein über die Unſterblichkeit der Seele, ſondern auch über die Strafen der Böſen weniger orthodox ſich erklärt, ja ſogar die prophetiſche Anſchauung für Täuſchung der Einbildungskraft ausgegeben haben. Sollten die ſpätern Ariſtoteliker einzelne Äußerungen El-Farabi's abſichtlich ungünſtig für die Dogmatik gedeutet haben?

2. Ibn Sina.

Über ein Jahrhundert liegt zwiſchen dem Geburtsjahre El-Farabi's und dem Geburtsjahre des Ibn Sina, welcher ſein Werk fortſetzen ſollte. Abu Ali Ibn Sina (Avicenna) wurde geboren zu Afſchena 1) bei Bochara. Sein Vater, ſelbſt mit politiſchen Geſchäften vertraut, ließ ihm eine ſorgfältige Erziehung für Wiſſenſchaften und

---

1) Daß er von Afſchena und nicht aus einer Corruption von Ibn Sina Avicenna genannt werde, iſt wohl eine ungegründete Annahme Caſiri's. Bibl. Arab. Hisp. I p. 268.

politiſches Leben ertheilen; aber der frühreife Geiſt des Jünglings war bald allen ſeinen Lehrern voraus. In allen Wiſſenſchaften fand er ſich mehr durch Hülfe der alten Bücher als durch mündlichen Unterricht zurecht. Schon in ſeinem 18. Jahre war er fähig zugleich politiſche Geſchäfte zu übernehmen und die Arzneiwiſſenſchaft zu üben. Sein Ruhm in dieſer, welcher den Ruhm aller andern Araber überſteigt — er iſt der Verfaſſer des Kanon — bahnte ihm den Weg zu den höchſten Würden, ſtürzte ihn aber dadurch auch in die Wechſelfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Wärend er von früher Jugend an zahlreiche Schüler unterrichtete und zahlreiche Werke ſchrieb, welche über alle Wiſſenſchaften der Araber ſich verbreitend Jahrhunderte lang in Gunſt ſich erhalten haben, hatte er mit aufrühreriſchen Soldaten, mit Gunſt und Ungunſt in ihrem Willen wie in ihrer Macht ſchwankender Fürſten zu kämpfen. Sein Leben fällt in die Zeiten des aufgelöſten Chalifats, in den Augenblick, als die Macht der Seldſchuken ſich zu erheben begann; der erſte Fürſt, welchem er diente, war der letzte der Samaniden; nicht minder ſchwankte bald die Herſchaft der Gaznawiden, welche jene in Perſien und an ſeinen Grenzen verdrängt hatten. Unter dieſen unheilvollen Umſtänden bewegte ſich das Leben des Ibn Sina, welchen wir mehrmals Aufenthalt und Fürſten wechſeln ſehen. Erſt als er nach Ispahan in die Dienſte des Ala Ed-Daula gekommen war, ſcheint ſeine Stellung etwas ſicherer geworden zu ſein. Unter dieſen Unruhen ſeines äußern Lebens iſt es nur ſeinem unermüdlichen Fleiße zuzuſchreiben, daß ihm Außerordentliches in den Wiſſenſchaften gelang. Aber ſein inneres Leben ſcheint doch ſeinem äußern an Unruhe geglichen zu haben. Er war im Übermaße der Liebe und dem Weine ergeben; nach ſeinen Vorleſungen ließ er Sänger und Spielleute kommen und hielt mit ſeinen Schülern Zechgelage. Auch verſchmähte er unrechtmäßigen Gewinn nicht [1]. Seinen Tod beſchleunigte er durch ſeine Unmäßigkeit und die heftigen Arzneimittel, welche er gebrauchte, um ſeine Körperkräfte für den entſcheidenden Augenblick aufzureizen. Erſt als er auf einem Kriegszuge nach Hemdan im J. 1037 ſeinen Tod nahen fühlte, bereute er, vertheilte ſeine Reichthümer unter die Armen und ſuchte den Troſt ſeiner Religion [2].

Die Schriften des Ibn Sina ſind bis in das 16. Jahrh. viel geleſen worden; ſeitdem hat man ſie faſt vergeſſen. So ſind ſie jetzt auch ſelten. Die wichtigſte ſeiner philoſophiſchen Schriften, von der morgenländiſchen Philoſophie, iſt vielleicht verloren gegangen, und ob man in ſeinen übrigen philoſophiſchen Schriften ſeine wahre Meinung habe, kann bezweifelt werden. Er ſuchte nemlich in ihnen die Ariſtoteliſche Philoſophie zu erläutern, erklärte aber ſelbſt, daß dieſelbe nicht die wahre Weisheit ohne Hülle enthalte; dieſe ſoll er nur in der eben erwähnten Schrift offen ausgeſprochen haben [1]. Sie wurde für ketzeriſch in noch höherem Grade als ſeine Ariſtoteliſche Philoſophie gehalten; doch wiſſen wir von ihrem Inhalte nur aus wenigen Angaben [2]. Offenbar haben ſeine Unterſuchungen im Sinn der Ariſtoteliſchen Philoſophie mehr gewirkt, als ſeine Privatmeinungen. Wir müſſen jene uns zu entwickeln ſuchen, ſo weit es die uns zugänglichen Überlieferungen geſtatten [3].

---

[1] Auch in der Medicin des Ibn Sina will man Spuren ſeiner laxen Grundſätze finden. S. E. C. J. v. Siebold's Verſuch einer Geſchichte d. Geburtsh. I. S. 282.

[2] Vergl. Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 64 ff. Die Hauptquelle iſt ſeine Selbſtbiographie mit den Zuſätzen ſeines vertrauten Schülers Abu Abdalla El-Dſchuzdſchani (Sorsanus). Nur im Auszuge findet ſie ſich b. Casiri bibl. Arab. Hisp. I p. 268 sq.; Ausführlicheres aus dieſer Quelle findet ſich vor den meiſten Ausgaben des Kanon, z. B. Venet. 1608.

Ibn Sina ſchloß ſich in ſeinen Ariſtoteliſchen Lehren an El-Farabi an. Er kam ſelbſt zum Verſtändniß der Metaphyſik nur, nachdem ihm zufällig die Erklärungen ſeines Vorgängers in die Hände gekommen waren [4]. Man hat daher auch die Meinung geäußert, daß ſeine Auslegung des Ariſtoteles im Weſentlichen dieſelbe ſei, welche vor ihm El-Farabi und wahrſcheinlich viele Andere vorgetragen hätten [5]. Doch ſind mehrere nicht unbedeutende Punkte nachzuweiſen, in welchen Ibn Sina von El-Farabi abweicht.

Im Allgemeinen wird man es als eine richtige Schätzung des Letztern in ſeinem Verhältniß zum Erſtern anſehn können, daß jenem eine größere Hinneigung zur Neu-Platoniſchen Philoſophie, dieſem eine reinere Erklärung des Ariſtoteles aus ſich ſelbſt zugeſchrieben wird [1]. Zwar auch ihn verhinderte ſei es Vorurtheil, ſei es heuchleriſche Anbequemung an den Glauben ſeines Volkes in manchen Punkten die rein Ariſtoteliſche Lehre anzuerkennen; aber es war doch unſtreitig ein wichtiger Fortſchritt nach dieſem Ziele zu, daß Ibn Sina die Lehre von der Emanation der Materie aus Gott aufgab und in der Hervorbringung der ſinnlichen Welt nichts anderes ſah als eine Geſtaltung des urſprünglichen Stoffes. Von denſelben Grundſätzen über die urſprünglichen Begriffe unſeres Verſtandes ausgehend, welche ſchon El-Farabi angenommen, ſetzt er den Begriff der Möglichkeit als einen angeborenen Begriff voraus und fordert ein Subject für dieſelbe, weil ſie nicht als Subſtanz für ſich gedacht werden könne; das Subject der Möglichkeit iſt aber die Materie [2]. Weil ein ſolches Subject für die Möglichkeit ohne Form nicht ſein kann, ſo folgt daraus die Ewigkeit der Welt nach Ariſtoteliſchen Grundſätzen.

---

[1] Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 46.

[2] Er ſoll in dieſer Schrift die Meinung ausgeſprochen haben, daß Gott der himmliſche Körper ſei. Averr. destr. destr. fol. 46 col. 1.

[3] Hauptſächlich ſtütze ich mich auf die Sammlung philoſophiſcher Schriften des Avicenna, welche Andreas Alpajus in Latein. Überſetzung herausgegeben hat. Venet. 1546. Das Gedicht über Logik, welches Schmölders docum. phil. Arab. hat, iſt unbedeutend. Die Metaphyſik des Avicenna, öfters gedruckt, habe ich in der Ausgabe Venet. 1493. fol. nicht immer zur Hand gehabt.

[4] Wüſtenfeld a. a. O. S. 66. Die Erzählung des Sorſanus zieht dies in das Wunderbare.

[5] Schmölders ess. p. 11.

Sonſt folgt Ibn Sina den Vorausſetzungen der Emanationslehre, wie ſie ſchon El-Farabi nach den Lehren der Aſtronomie zugeſtutzt hatte. Die Bildung der Welt geht von der oberſten Himmelsſphäre oder ihrem Beweger aus, der mit Verſtand und Willen wirkt und Bewegung, Leben, Erkenntniß und Willen der ihm zunächſt untergeordneten Sphäre mittheilt; dieſe pflanzt alle dieſe Gaben weiter fort und überträgt ſie auf die nächſte Sphäre; ſo reicht dieſe Kette der Ausflüſſe bis auf unſere Erde herab [1]. Die Vorausſetzung einer urſprünglichen Materie jedoch mußte in dieſe Emanationslehre weſentlich einen andern Geiſt bringen, ſie materiellern Vorſtellungen zugänglich machen und ihre ſpiritualiſtiſche Richtung beſchränken. Die Materie wurde nun auch als Princip der Vielheit angeſehn und ein Grund der Vielheit, welche in dem erſten Beweger ſich ſchon finde, darin geſucht, daß er in ſeiner Thätigkeit den niedern Sphären des Daſeins ſich zuwende [2]. In ihm finden ſich daher auch nach Ibn Sina Materie und Form vereinigt. Denn der Himmel, deſſen Form die Seele des Himmels iſt, iſt ausgedehnt und die Ausdehnung im Raume iſt das Weſen des Körpers und der Materie [3].

---

[1] Ib. p. 93.

[2] Metaph. II tract. II, 2; de defin. et quaes. fol. 127 a.

Wenn er nun in ſeiner orientaliſchen Philoſophie gelehrt haben ſollte, daß Gott nur der himmliſche Körper ſei, ſo würde dies doch aus andern Grundſätzen gefloſſen ſein, als aus denen, welche er in ſeinen uns zugänglichen Schriften ausſpricht. In dieſen bekennt er ſich unzweideutig zu der Meinung, daß Gott zwar nicht außer, aber auch eben ſo wenig in der Welt ſei [4], und verfolgt einen

---

[1] De div. scient. fol. 143 a; b. Vergl. Algazelis phil. I tract. 5.

[2] Averr. destr. destr. fol. 23 col. 3.

[3] Ib. fol. 31 col. 3; metaph. II tract. II, 2. Man muß ſich dabei aber hüten den Unterſchied zwiſchen der Weltſeele und dem Verſtande der Welt zu überſehn. Metaph. IV, 3.

[4] De Almahad 3 fol. 44 b. Creatoris artificis, unici, liberi seu denudati a quantitate et qualitate et loco et tempore et

Weg, welcher an die orthodoxen Lehren der Arabiſchen Dogmatiker möglichſt ſich anzuſchmiegen ſucht. Mit El-Farabi legt er die Unterſcheidung zwiſchen dem möglichen und nothwendigen Weſen zum Grunde; das letztere, welches ſeinem Begriffe nach von aller Materie frei iſt, muß als ein einiges Weſen angeſehn werden; wir verehren es als Gott 1). In der gewöhnlichen Weiſe legt er Gott Eigenſchaften bei, will aber die Aufzählung derſelben nicht als Definition betrachtet wiſſen; denn Gott kann nicht erklärt werden, weil er weder Gattung noch Unterſchied hat; ſein Weſen iſt unerkennbar; er kann es nicht mittheilen; alles, was wir von ihm ausſagen, beſteht nur in Erklärungen ſeines Namens. Überhaupt iſt das innerſte Weſen, ſind die eigentlich unterſcheidenden Merkmale der Dinge, für uns nicht zu erkennen; die Eigenſchaften legen wir den Dingen als etwas von ihnen Verſchiedenes bei 2). Indem Ibn Sina der Welt nicht minder als Gott Ewigkeit beilegt, unterſcheidet er doch den Sinn dieſer Ausſage von der einen und dem andern. Denn die Ewigkeit Gottes bezeichne, daß er kein verurſachendes Princip habe, die Ewigkeit der Welt aber nur, daß ſie kein verurſachendes Princip in der Zeit habe, ſondern von unendlicher Zeit ſei 3). So finden wir ihn überhaupt ſehr vorſichtig in allen Beſtimmungen, welche

---

situ. — — Neque est possibile, ut ipsa dei essentia sit extra mundum neque intra mundum.

1) De def. et quaes. fol. 121 a.

2) De divis. scient. fol. 143 a; aphor. de anima 10; 11; de def. et quaes. fol. 121 a.

3) De def. et quaest. fol. 137 b; 138 b.

der Theologie Anſtoß geben könnten. Wenn gleich ſeine Annahme einer unerſchaffenen Materie gegen das orthodoxe Syſtem verſtößt, ſo ſtimmt er ihm doch ſogleich wieder bei, indem er behauptet, daß jedes Ding nur durch die fortgeſetzte Wirkung Gottes fortdauere, weil, wenn die Urſache aufhöre, auch die Wirkung aufgehoben werde 1). So verficht er auch die freie Wirkſamkeit Gottes in allen ſeinen Hervorbringungen und ſetzt ſie der Abhängigkeit der Geſchöpfe entgegen. Zwar auch die vernünftige Seele und die Beweger der Geſtirne ſind frei, weil ihre Bewegungen mit Bewußtſein und Abſicht, ja mit Wahl des Guten geſchehen, aber ſie unterſcheiden ſich hierdurch doch nur von den natürlichen Bewegungen der Körperwelt und es hindert dies nicht, daß in allen ihren Thätigkeiten Gott wirkt, welcher deswegen mit Recht als die einzige freie Urſache betrachtet werden dürfte 2).

Was wir ſo an einzelnen Punkten ſeiner Lehre bemerken, beweiſt uns nur, daß er wirklich durchzuführen bemüht iſt, was er im Allgemeinen über das Verhältniß der Philoſophie zur Offenbarung aufſtellt. Er ſpricht es als ſeine Überzeugung aus, daß, wenn manche Philo-

---

1) Metaph. VI, 2; de def. et quaes. fol. 136 b sq.

2) Aphor. de an. 12. Et motus ipsius animae etiam sunt voluntarii, sicut motus sunt naturales, quoniam ipsi sunt secundum intentiones et appetitus. Quare ipsa vult eos; verum est differentia inter ipsos motus voluntarios et inter naturales, quoniam ipsi voluntarii motus sciuntur cum intentionibus ipsius. — — Et operationes quidem alaethiarie, i. e., quae procedunt ex libero arbitrio, secundum veritatem non verificantur, nisi in primo ente solum.

ſophen gegen den Glauben und das göttliche Geſetz ſich vergangen hätten, dies nur ihrer Bosheit oder ihrem Irthum zuzurechnen, aber nicht aus ihrer Wiſſenſchaft gefloſſen ſei. Denn keine von allen Wiſſenſchaften ſtehe in Widerſpruch mit dem Glauben [1]. Ganz in derſelben Weiſe, wie ein Auguſtinus, ein Anſelmus, erklärt er ſich über das Verhältniß der Religion zur Philoſophie. Die Gründer des Glaubens, die Propheten, hätten früher daſſelbe ausgeſprochen, was ſpäter die Philoſophen gelehrt hätten; jene hätten es nach ihrer Weiſe nur dunkler und als Ergebniß ohne Beweis aufgeſtellt, damit es ſpäter erklärt und mit Beweiſen verſehen werde; denn die Offenbarung ſei für alle Klaſſen des Volkes und müſſe daher in einer bildlichen Weiſe reden, in welcher ſie für die Menge verſtändlich werde [2]. Dagegen ſei es eben das Geſchäft der Philoſophie zu erklären und den Beweis für den Glauben hinzuzufügen [3]. Die poſitive Theologie, welche ihren Urſprung von den Propheten hat, gilt ihm auch als eine Ergänzung der natürlichen Theologie, indem ſie Sätze als wahr ausſpreche, welche der unerleuchtete Verſtand des Menſchen nur als möglich gelten laſſen könne [4].

In ähnlicher Weiſe ſpricht er ſich nun auch überhaupt

---

1) De div. scient. fol. 145 b.

2) De Almabad 3 fol. 43 b sqq. Beſonders die Lehren von körperlichen Strafen und Belohnungen gelten ihm für bildlich. Ib. 3. fol. 60 b; 4 fol. 65 b.

3) De defin. et quaes. fol. 138 a. Doch muß ich bemerken, daß dies aus einem Anhange zu dieſer Schrift iſt, deſſen Echtheit vielleicht bezweifelt werden könnte. De div. scient. fol. 144 b.

4) De div. scient. l. l.

über die Richtungen des Geiſtes aus, welche dem höhern Leben ſich zuwenden. Trotz ſeiner Lehre, daß alles Weltliche mit der Materie zu thun habe, möchte er ſie von der Vermiſchung mit dem Materiellen und Sinnlichen frei ſprechen. Er eifert gegen die ſinnliche Vorſtellungsweiſe der Menſchen, welche er zwar als etwas Nothwendiges anſieht, wenn der Menſch in niedrigen Beſchäftigungen lebt, welche aber der Geiſt des Philoſophen überwinden ſoll. In das Sinnliche eingetaucht, glaube die Seele es gebe nichts außer dem Sinnlichen; die Materie, der Körper, mit welchem ſie verbunden iſt, wird ein Hinderniß ihres reinen Erkennens der Wahrheit [1]. Wenn der Philoſoph von der gemeinen Gewohnheit des ſinnlichen Denkens ſich befreien ſoll, ſo muß es auch einen reinen Geiſt in ihm geben, welcher von der Vermiſchung mit der Materie frei iſt. In gleicher Richtung mit dieſer Forderung liegt es, daß Ibn Sina nicht allein die Intelligenzen der Geſtirne als Ausflüſſe Gottes anerkennt, welche den Himmel und von ihm aus die irdiſchen Dinge regiren, ſondern auch höhere Ausflüſſe Gottes annimmt, reine Engel, welche von den körperlichen Engeln unterſchieden werden, und nicht weniger jenen einen Einfluß auf die Menſchen zuſchreibt, indem ſie die Offenbarungen und Gebote Gottes ihnen überbringen ſollen [2].

---

1) Aphor. de an. 3; 8; de anima 10 fol. 34 a.

2) De defin. et quaes. fol. 131 b. Et ex angelis quidam sunt intellectuales, et quidam rationales animales et quidam corporei. De div. scient. fol. 143 a sq. Et quaedam ipsarum (sc. substantiarum spiritualium) sunt imperantes, deferentes a deo glorioso revelationes ejus et ipsius praecepta.

Man könnte dieſe Lehren für nichts als Anbequemungen an die Vorſtellungen des Islam anſehn, welche nur aus Noth und nebenher ohne in die Sache einzugehn gemacht würden. Aber ſollte auch etwas dergleichen darin ſein, ſo gewinnt es doch eine andere Bedeutung, ſobald es an eine ſorgfältig ausgeführte Lehre ſich anſchließt. Die Verbindung, in welche ſolche Zugeſtändniſſe mit wiſſenſchaftlichen Grundſätzen gebracht werden, verleiht ihnen eine Überzeugung wenigſtens in einem gewiſſen Grade, welche entgegengeſetzte Überzeugungen wenn auch nicht beſeitigen, doch erſchüttern kann.

So iſt es mit den Lehren des Ibn Sina über das Immaterielle. Schon in ſeiner Lehre über Gott und deſſen Emanationen iſt der Keim angelegt, deſſen Entwicklung es möglich machen ſoll ein reines Erkennen der Welt und der Dinge in ihr zu gewinnen. Von dem Begriffe des nothwendigen Seins ausgehend kommt er zwar nur dazu Gott Vollkommenheit beizulegen; aber indem er darauf ſieht, daß Gott nicht allein vollkommen iſt für ſich, ſondern auch die überſtrömende Quelle, aus welcher alles übrige Sein und alle übrige Vollkommenheit ſtammt, findet Ibn Sina es nöthig Gott als das Übervollkommene anzuerkennen [1]). Erſt hierdurch wird es ihm möglich dem thätigen Verſtande, welcher von Gott ausfließt, unvollkommener als Gott, aber die Quelle alles Sein und alles Erkennens, als vollkommen anzuſehn und daher alle Materie, alles Vermögen und alle Beraubung ihm abzuſprechen, ſo daß er alles ohne zeitlichen Fortgang im Lichte der Ewigkeit erblickt [1]). Von dieſen beiden oberſten Ordnungen ſteigen wir nun erſt in die Gebiete der Welt herab, in welcher nichts Vollkommnes iſt, in welcher doch auch wieder zwei Ordnungen unterſchieden werden, des Genügenden und des Ungenügenden, von welchen jenes dem Himmel, dieſes der Welt des Entſtehens und Vergehens angehört [2]). Selbſt die Weltſeele gehört zu dieſen unvollkommenen Dingen, obwohl ſie genügend iſt, weil ſie im Wechſel der Bewegungen ſich ſelbſt unter der Leitung des thätigen Verſtandes wechſelnd in der Zeit ihre Formen hervorbringt, was bei den Dingen der vergänglichen Welt nicht der Fall iſt. Dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem reinen Verſtande und der bewegenden Seele führt nun Ibn Sina durch ſeine ganze Betrachtung der Dinge hindurch. So wie in der Welt überhaupt der reine

---

[1]) Metaph. VIII, 6. Necesse esse est perfectum esse, nam nihil deest sibi de suo esse. — — Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse, quod est ei, non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab ejus esse et est ejus et fluit ab illo.

---

1) Ib. IV, 3. Plus quam perfectum autem est id, cui est esse, quod debet habere, et ab eo exuberat esse ad ceteras res. — — Et hunc ordinem attribuerunt primo principio — — et ordinem perfectionis attribuerunt intelligentiae ei, quae ex intelligentiis separatis in principio sciendi esse in effectu (?), cui non commiscetur aliquid potentiae nec exspectat aliud esse.

2) L. l. Id autem, quod est infra perfectum, posuerunt duo, scilicet sufficiens et insufficiens. Sufficiens est id, cui attributum est aliquid, per quod acquisitum est ei complementum sui in se ipso; insufficiens vero absolute est id, quod eget alio, quod attribuat sibi completionem post completionem. Exemplum autem sufficientis est anima rationalis, quae est universitatis sicut coeli. — — Insufficiens autem est, qualia sunt ea, quae sunt in generatione et corruptione.

Verſtand von der Seele unterſchieden iſt, ſo hat auch ein jeder Himmelskreis, ein jedes Geſtirn ſeinen reinen Verſtand, welcher von ſeiner Seele verſchieden iſt. Denn dem reinen Verſtande dürfen wir es nicht zumuthen, daß er die Materie bewege; er verändert ſich nicht; er hat keine ſinnliche Vorſtellung des Beſondern, wie eine ſolche zur Lenkung der natürlichen Dinge gehört; nur durch den Willen der Seele werden ſie bewegt, der Verſtand aber iſt nur die entferntere Urſache ihrer Bewegung [1]). Wir ſehen, wie dieſes Syſtem ſorgfältig vermeidet den reinen Verſtand im Gegenſatz gegen die praktiſchen und ſinnlichen Thätigkeiten der Seele mit dem Materiellen und Zeitlichen in eine unmittelbare Berührung zu bringen.

An dieſe Richtung ſchließt ſich nun auch ſehr genau ſeine Lehre von der vernünftigen Seele an, ein Theil der Philoſophie, den er mit beſonderer Vorliebe ausgebildet zu haben ſcheint. Mit ihm in genauere Forſchung ſich einzulaſſen, dazu mußte ſeine Beſchäftigung mit der Medicin ihn auffordern. Was er für ihn geleiſtet hat, verdient unſtreitig die Beachtung, welche eine fleißige Benutzung der Erfahrung und der Überlieferungen auf ſich ziehen kann, wenn es auch keine große Tiefe eines erfinderiſchen Geiſtes zeigen ſollte.

Natürlich ſtehen mit den Unterſuchungen über die vernünftige Seele auch die Fragen nach der Seele überhaupt

---

1) Ib. IX, 2. Principium motus coeli non est natura. Sed jam ostensum fuerat non esse per violentiam, igitur est per voluntatem. Dico etiam, quod principium sui motus propinquum non potest esse virtus intelligibilis pura, quia non variatur nec imaginat particularia.

in genaueſter Verbindung. Um zuerſt zu zeigen, daß wir Seelen anzunehmen haben, beruft er ſich auf zwei Erſcheinungen, auf die willkürliche, nicht natürliche Bewegung und auf das Bewußtſein. Vermöge der natürlichen Bewegung bewegt ſich das Leichte nach oben, das Schwere nach unten; dieſe Bewegungen vollziehen ſich immer in derſelben Weiſe; außer ihnen aber giebt es andere Bewegungen, welche in verſchiedener Weiſe, bald ſo, bald anders geſchehen und nur bei lebendigen Körpern gefunden werden. Beide Arten der Bewegung können wir nicht aus derſelben Urſache ableiten. Wenn jene Bewegung der Natur zugeſchrieben wird, ſo haben wir dagegen eine von der Natur verſchiedene Urſache dieſer Bewegung anzunehmen, welche wir Seele oder Seelenkraft nennen 1). An dieſen Beweis ſchließt ſich der Begriff der Seele an. Jener ging von dem Unterſchiede der lebendigen Dinge von den lebloſen aus; der Unterſchied der Dinge beruht aber nicht auf ihrer Materie, ſondern auf ihrer Form und es ergiebt ſich alſo, daß die Seele die Form der lebendigen Dinge iſt 2). Auch verfehlt Ibn Sina nicht daran das Übrige anzuſchließen, was in der Ariſtoteliſchen Erklärung der Seele liegt, indem er die Form der Dinge als ihren Zweck betrachtet, als die Vollendung oder Entelechie, welche ſie erreichen ſollen, indem er auch die erſte und die zweite Vollendung unterſcheidet und zeigt, daß die Seele nur die erſte Vollendung oder das Princip der vollendeten Thätigkeit des lebendigen

---

1) De anima 1.

2) Ib. 2. fol. 4 b sq.

Körpers iſt [1]. Beſonders aber bemüht er ſich hierbei zu zeigen, daß die Form des lebendigen Körpers nicht auf der Zuſammenſetzung (mixtio, complexionalis permixtio) der in ihm enthaltenen körperlichen Materie beruhe. Der Beweis dafür wird ſehr umſtändlich geführt; doch können wir ihn aus der vorliegenden Überſetzung, welche offenbar lückenhaft iſt, nicht deutlich erſehen. Nur ſo viel blickt hervor, daß er weſentlich darauf gegründet wird, daß die Bewegung eines Körpers, deſſen Form in ſeiner Zuſammenſetzung liege, von der Natur ſeiner Beſtandtheile abhängig ſei und daher nur in einer ſich gleichbleibenden Weiſe geſchehn würde. Da nun aber der lebendige Körper bald ſo, bald anders ſich bewegt, ſo könne die ihn unterſcheidende Form nicht in der Zuſammenſetzung der Materie liegen, ſondern müſſe ihm von außen kommen [2]. Wie auffallend dieſer Satz auch ſcheinen könnte, ſo hat er ſeine Anknüpfungspunkte doch nicht allein in Äußerungen des Ariſtoteles, ſondern auch in der allgemeinen Denkweiſe, welche dieſer ganzen Lehre zum Grunde liegt. Denn die Materie und das Körperliche wird von ihr durchaus nur als etwas Leidendes und Unthätiges angeſehn; nur die Form iſt thätiges Princip; ſie iſt ſo wie Seele, ſo auch Natur [3]. Für jede Bewegung bedarf es alſo eines Bewegers, welcher in der Form liegt

---

1) Ib. fol. 5 a; aphor. de an. 16.

2) De anima 3.

3) Aphor. de an. 9 fol. 106 b. Et non est possibile, quod corpus sit causa efficiens sui ipsius. — — Et corpus quidem non habet operationem per se. — — Et corpus quidem operatur cum aggregato ex sua materia et ex forma sua et (aut?) ex natura sua aut ex anima sua.

oder in dem Zweck der Bewegung. Wo aber eine beſondere Bewegung iſt, wie bei den beſeelten Weſen, da muß auch ein beſonderer Zweck vorausgeſetzt werden, welcher nicht in der allgemeinen Natur, ſondern in dem beſondern Weſen liegt. Nun wird die Miſchung des belebten Körpers nicht durch ſie ſelbſt hervorgebracht, ſie kann daher auch nicht die bewegende Form, nicht der Zweck des belebten Körpers ſein, und wir müſſen deswegen außer dem belebten Körper ſeinen Zweck und ſeine bewegende Urſache ſuchen, d. h. die Seele muß ihm von außen kommen [1]. Die Vorausſetzungen dieſer Lehre beruhen weſentlich darin, daß die Form von der Materie urſprünglich getrennt, daß dieſe nur das Mittel, jene Zweck und bewegende Urſache iſt, und daß es nicht allein einen allgemeinen Zweck, ſondern auch beſondere Zwecke, wie beſondere Weſen giebt. Außerdem wird noch hinzugefügt, daß die Seele die Veränderungen der Miſchung nicht fühlen würde, wenn ſie nur die Miſchung des Körpers wäre [2]. An dem Gewichte, welches Avicenna auf dieſen Punkt ſeiner Lehre legte, kann man ſein Bedürfniß ermeſſen, den Vorſtellungen der Ärzte, als wenn die Seele nur in einer eigenthümlichen Miſchung der Elemente beſtände, aus allen Kräften ſich entgegenzuſetzen.

---

[1] Ib. 18. Fuit necessarium, ut sit finis particularis existens, ita ut verificetur esse motus particularis. Ib. 19. Quaelibet dispositio corporea accidit post motum, quare non verificatur, quod ipsa ponatur causa finalis motus, quare ipse movens est finis et anima. Ib. 20. Si complexio esset anima, tunc oporteret, quod complexio esset ens ante complexionem, cum ipsa sit movens elementa ad mistionem.

[2] Ib. 23.

Den Vorwurf, welchen man der Ariſtoteliſchen Lehre machte, als hebe ſie durch ihre Erklärung die Subſtantialität der Seele auf, will er auf alle Weiſe beſeitigen [1].

Wenn aber Ibn Sina, wie vorher bemerkt wurde, in ſeinen Beweiſen für das Daſein der Seele nicht allein auf die Erſcheinungen der willkürlichen Bewegung, ſondern auch des Bewußtſeins in den lebendigen Weſen Rückſicht nahm, ſo beweiſt dies ſchon, daß es ihm hauptſächlich um die thieriſche Seele zu thun iſt. Er ſchließt hierin an die Ariſtoteliſche Eintheilung der Seele ſich an. In der Verſchiedenheit der lebendigen Bewegung nemlich, welche theils nur eine quantitative, theils auch eine örtliche iſt, liegt ihm der Unterſchied zwiſchen Pflanzen= und Thier=Seele; das Bewußtſein aber iſt theils Erkenntniß durch die Sinne, theils verſtändiges Denken und hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen thieriſcher und vernünftiger Seele [2].

Im Thiere kommen nun die beiden Momente zuſammen, auf welchen der Begriff der Seele beruht, die Bewegung von einem beſondern Princip aus und das Bewußtſein. So wie die Bewegung eine örtliche und willkürliche wird, ſo muß auch das Bewußtſein, die Erkenntniß durch den Sinn, ſich ihr zugeſellen. Denn die freiwillige Bewegung würde nur ſchädlich ſein, wenn ſie durch die ſinnliche Erkenntniß des Nützlichen und Schädlichen nicht geleitet würde; aber auch der ſinnlichen Erkenntniß darf die freiwillige Bewegung nicht fehlen; denn jene würde unnütz ſein, wenn ſie nicht von dieſer begleitet wäre, um das Schädliche fliehen und das Nützliche ſuchen zu können. Daher hat die Natur, nach Gottes Vorſehung, dieſe beiden Kräfte mit einander verbunden [1].

---

[1] Cf. de Almabad fol. 57 a.

[2] De anima 2 fol. 4 a sq.

Hierbei geht nun Ibn Sina in eine genaue Unterſuchung über die Thätigkeiten ein, welche das thieriſche Bewußtſein bilden, zwar an den Ariſtoteles ſich anſchließend, aber deſſen Lehren ſcharfſinnig erweiternd. Seine Unterſcheidungen ſind ein Gemeingut der Arabiſchen Philoſophie geworden und haben ſich von ihr auf unſere neuere Philoſophie fortgepflanzt. Daß er als der Begründer dieſer Lehrweiſe angeſehn werden darf, ergiebt ſich wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit daraus, daß ſie nicht an allen Orten ſeiner Schriften in der vollſtändig entwickelten Geſtalt auftritt, welche ſie zuletzt bei ihm annahm [2]. Nachdem er die fünf äußern Sinne aufgezählt hat, unterſcheidet er von ihnen den innern Sinn, in welchem nun noch fünf andere Unterſchiede eintreten. Zuerſt iſt der Gemeinſinn zu bemerken, welcher die Eindrücke der verſchiedenen Sinne zuſammenfaßt, ſo daß die Thiere im Stande ſind eine Vorſtellung von der Gleichheit und Verſchiedenheit der Eindrücke, von ihrer Verbindung und ihrer Trennung in einem oder in verſchiedenen Dingen zu haben. Ibn Sina nennt ihn auch die bildende Kraft der Seele, doch ſcheint dieſe Bezeichnungsweiſe ſchon in den Kreis der Thätigkeiten hinüberzugreifen, welche in ſpäterer, genauerer Unterſcheidung der Phantaſie zugeſchrieben wurden. Die Einbildungskraft bewahrt alsdann die Eindrücke, welche die Seele im Gemeinſinn empfangen und verbunden hat, auch nachdem ſie ihm vergangen ſind. Eine dritte Kraft wird ihr zugefügt, weil das Thier ſeine ſinnlichen Eindrücke auch beurtheilen kann, ob ſie ſind oder nicht ſind, ob ſie Schädliches oder Nützliches bezeichnen; ſie heißt die ſinnliche Urtheilskraft (virtus existimativa, opinativa, cogitativa). Ihr ſchließt ſich eine vierte Kraft in demſelben Verhältniſſe an, in welchem die Einbildungskraft zum Gemeinſinn ſteht; ſie bewahrt die über die ſinnlichen Eindrücke früher gefällten Urtheile und wird Gedächtniß genannt. Um nun aber von allen dieſen Kräften Gebrauch machen zu können für die willkürliche Bewegung wird auch noch Phantaſie für die thieriſche Seele verlangt, durch welche ſie von den bisher vorgekommenen Verbindungen und Trennungen der Erſcheinungen, ſei es des Freundlichen, ſei es des Feindlichen, abſehen und neue Verbindungen der Furcht oder Hoffnung ſich bilden kann. Für dieſe fünf Thätigkeiten ſuchte nun Ibn Sina auch die entſprechenden Organe im thieriſchen Leibe auf, indem er mit dem Galenos der Überzeugung iſt, daß die Thätigkeiten der thieriſchen Seele im Gehirne ihren Sitz haben. Er unterſcheidet mit den Phyſiologen drei Theile des Gehirns, den vordern, den mittlern und den hintern; in den vordern Theil verlegt er die Thätigkeiten des Gemeinſinnes und der Einbildungskraft, ſo daß jene die vorderſte, dieſe die hinterſte Hälfte desſelben beſchäftigen ſollen; in dem mittlern Theile ſucht er das Werkzeug für die Phantaſie und dem hintern Theile theilt er wieder zwei Thätigkeiten, die beurtheilende und das Gedächtniß zu, in derſelben Weiſe zwei Hälften deſſelben unterſcheidend, wie zwei Hälften des vorderſten Theiles angenommen wurden [1].

---

[1] lb. 5 fol. 12 b.

[2] Die kleine Schrift de anima 7 fol. 20 a sqq. hat nur vier Theile der ſinnlichen Seele, indem ſie Einbildungskraft und Phantaſie noch nicht unterſcheidet, die Einbildungskraft zum Theil in den Gemeinſinn hinüberzieht und auch die Theile des Gehirns anders angiebt, als ſie ſonſt von den Arabern angegeben zu werden pflegen. Man hat wohl nicht nöthig hierin Fehler des Überſetzers zu ſehen, wie Roger Baco thut (op. maj. V dist. I c. 5), um ſo weniger, da dieſelbe Eintheilung auch an andern Stellen desſelben Buches vorkommt, z. B. c. 5 fol. 13 b sq. Mir iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe Schrift die erſten Linien einer Theorie enthält, welche ſpäter genauer ausgebildet wurde.

Aus dieſer Lehre ergiebt ſich nun, daß die thieriſche Seele nicht für ſich iſt, ſondern eines Werkzeuges für alle ihre Thätigkeiten bedarf [2]. Sie wird zwar als eine Form gedacht, welche von Gott in die Materie gelegt worden, und deswegen hält auch Ibn Sina bei allen ſeinen Unterſcheidungen ihrer Thätigkeiten die Untheilbarkeit und Einheit der thieriſchen Seele feſt [3]; aber für die Materie beſtimmt kann ſie doch von der Materie unter keiner Bedingung getrennt werden. Dies wird noch dadurch verſtärkt, daß alle Unterſuchungen über das ſinnliche Erkennen darauf hinauslaufen, daß es keinen andern Zweck habe als der willkürlichen Bewegung zu dienen. Was dieſe betrifft, ſo unterſcheidet Ibn Sina mit dem Platon zwei bewegende Kräfte der thieriſchen Seele, das ſinnliche Begehrungsvermögen und den Zorn [1]. Dieſe ſind bei den Thieren das Herſchende, beim Menſchen dagegen nur etwas Untergeordnetes [2]; denn bei den Thieren iſt alle Erkenntniß nur darauf angelegt, daß ſie das Schädliche und Nützliche für ihr Leben unterſcheiden lernen; ihre bewegende Kraft iſt aber nicht dazu vorhanden, daß ſie als Mittel für die Berichtigung und Beſſerung ihrer Erkenntniſſe diene. Denn ſie bleiben unter allen Umſtänden bei der ſinnlichen Erkenntniß ſtehen. So müſſen wir den ganzen Haushalt der thieriſchen Seelenthätigkeiten auf die bewegende Kraft beziehen. Sie iſt der Fürſt, welchem die übrigen Kräfte dienen; die fünf Sinne ſind ihre nach verſchiedenen Seiten vertheilten Späher; der Gemeinſinn iſt der Bote, welcher ihre Nachrichten überbringt, die Einbildungskraft ihr Schreiber, der die Nachrichten empfängt und an den Stellvertreter des Fürſten übergiebt, die Urtheilskraft iſt eben dieſer Stellvertreter, und das Gedächtniß vertritt den Schatz der fürſtlichen Geheimniſſe [3].

---

[1] Canon I. fen I. doctr. b. c. 5; mit einigen Verwirrungen die Überſetzung des Cecilius Fabrianenſis von der großen Schrift de anima ps. I c. 5 fol. 5, welche ich nur aus Degerando hist. comp. des syst. de phil. IV p. 313 kenne. Vergl. Algazelis philosophia II tract. IV, 4.

[2] De anima 7 fol. 21 b.

[3] De Almahad 3 fol. 60 b.

Bei der vernünftigen Seele des Menſchen iſt nun aber ein anderes Verhältniß. Die bewegende Kraft dient ihr zur Berichtigung, Reinigung und Verbeſſerung der Erkenntniß. Denn ſie ſoll nicht ſtehen bleiben bei den ſinnlichen Erkenntniſſen, vielmehr zur Einſicht in die überſinnlichen Gründe der Dinge ſich erheben und dazu iſt es nothwendig, daß ſie von den ſinnlichen Bedürfniſſen und Begierden ſich frei mache, ſich reinige von Zorn und Leidenſchaft und alſo die bewegenden Kräfte der Seele der reinen Erkenntniß der Vernunft unterwerfen lerne [1]). Wir ſehen, daß Ibn Sina ohne Rückhalt an die Richtungen der Ariſtoteliſchen Lehre ſich anſchließt, indem er die praktiſche Vernunft der theoretiſchen unterordnet und jene nur für den Hausverwalter dieſer hält.

---

[1] De anima 5 fol. 13 b.

[2] Ib. 5 fol. 13 b sq.

[3] Ib. 5 fol. 13 b sq.

Und hierin wurzelt das Weſen ſeiner Lehre über die vernünftige Seele. Mit vieler Ausführlichkeit ſucht er uns aus den Erſcheinungen darzuthun, daß ihr eine Kraft des Erkennens beiwohne, welche von allem Sinnlichen und Materiellen frei iſt. Zwar wird dabei vorausgeſetzt, daß die Seele des Menſchen der ſinnlichen Wahrnehmung bedürfe um zur Wiſſenſchaft zu gelangen [2]); aber nur auf dem Wege dienen ſie ihr, am Ziele angelangt und des vernünftigen Gedankens mächtig kann ſie dieſe Hülfe entbehren. Daß eine andere Thätigkeit alsdann in ihr walte, iſt dem Ibn Sina aus vielen Zeichen unzweifelhaft. Die Sinne nehmen zwar auch die Formen der Dinge wahr, aber eine jede ſolcher Formen oder Arten (species sensibilis) iſt an einen Ort geknüpft; dagegen die Formen, welche der Verſtand als allgemeine Formen der Dinge (species intelligibiles) erkennt, ſind von örtlichem Daſein unabhängig [3]). Es hängt damit zuſammen, daß die ſinnlichen Eindrücke eine beſtimmte Größe und Verhältnißmäßigkeit zu unſern Sinnenwerkzeugen und unter ſich haben müſſen, um in uns einzugehn; dies findet aber bei den Erkenntniſſen der vernünftigen Seele nicht ſtatt; der

---

1) Ib. 10 fol. 34 a.

2) Aphor. de an. 1 fol. 103 a. Et sensus quidem sunt viae, ex quibus anima humana acquirit scientias. Ib. 44.

3) De Almabad 5 fol. 69 b.

größere Gedanke löſcht in uns den kleinern nicht aus [1]). Aus dieſem Gegenſatze ergiebt ſich auch, daß wir ſinnlich das Unendliche zu erkennen nicht vermögen, durch den Verſtand aber vermögen wir es; denn die Erkenntniß der Wiſſenſchaft erſtreckt ſich über unendliche Arten und Zahlen [2]). Noch andere Gründe führen auf dieſelbe Unterſcheidung. Unſer Körper und mit ihm unſere ſinnliche Empfänglichkeit nimmt vom 40. Jahre unſeres Alters ab; aber eben von dieſer Zeit beginnt gewöhnlich erſt die rechte Kraft für die vernünftige Einſicht [3]). Ein noch mehr hervortretender Unterſchied iſt, daß alle ſinnliche Erkenntniß einen äußern Gegenſtand hat, weil ſie durch ein Werkzeug etwas Anderes auffaſſen muß; daher kann die ſinnliche Erkenntniß weder ſich ſelbſt, noch ihr Werkzeug erkennen; die vernünftige Seele dagegen erkennt ihr Werkzeug und ihr Weſen und ihr eigenes Erkennen [4]). Es wird hieraus unmittelbar auf das Für-ſich-beſtehen der vernünftigen Seele geſchloſſen, weil ſie ſich ſelbſt beſtimmt, indem ſie ihre eigenen Gedanken ohne Hülfe eines Werkzeuges vollziehen kann, weil nichts zwiſchen ihr und dem Gegenſtande ihres Denkens iſt [5]). Außer dieſen Gründen werden auch wohl noch andere angedeutet [6]);

---

1) Ib. 5 p. 71 a; de anima 6 fol. 19 a; 8 fol. 24 a; 9 fol. 29 b.

2) De anima 9 fol. 30 a; de Almahad 5 fol. 68 b.

3) De anima 9 fol. 30 a; de Almah. 5 fol. 71 a.

4) De Almah. 5 fol. 70 b sq.

5) De anima 9 fol. 30 a. Omnis res, quae non indiget in operatione sua proveniente ab essentia sua re alia, quae ipsam adjuvet, nec etiam indiget re alia, quae ipsam adjuvet, ut stet per se. De Almah. 5 fol. 71 a.

6) Eine weitläuftigere Aufzählung der Gründe, welche die

doch müſſen wir das Hauptgewicht auf den Unterſchied zwiſchen ſinnlicher und verſtändiger Erkenntniß legen. Jene bezieht ſich auf das Beſondere, dieſe auf das Allgemeine, indem ſie die Begriffe und Grundſätze, aus welchen alle Wiſſenſchaft fließt, zu ihrem Gegenſtande macht. Eben weil dieſelben mit nichts Beſonderem zu thun haben, ſind ſie an keine Materie geknüpft 1). Ibn Sina gebraucht jedoch dieſen Unterſchied weniger einfach für ſich, als in Verbindung mit andern Punkten, welche die Sache zu einer noch tiefern Entſcheidung bringen ſollen. Vielleicht liegt der Grund darin, daß Ibn Sina zwar das Allgemeine für einen Gegenſtand der Verſtandeserkenntniß erklärt, aber doch auch einzelne intelligible Dinge kennt, wie die Vernunft und die Seele 2). Vielleicht wirkt hierzu noch mehr, daß Ibn Sina doch auch, wie Ariſtoteles, die Hülfe der ſinnlichen Vorſtellung zur Erkenntniß der reinen Formen nicht gering anſchlägt und auch dem ſinnlichen Theile der Seele eine Erkenntniß der ſinnlichen Arten oder Formen zuſchreibt 3). Was er dagegen in ſeinen Beweis hineinzieht, iſt hauptſächlich der für die

---

Arabiſche Philoſophie für dieſen Punkt ausgeführt hat, findet ſich Agazel. phil. II tract. IV, 5.

1) Vergl. die verſchiedenen Erklärungen des Verſtandes. De def. et quaes. fol. 122 a sq.

2) Aphor. de an. 24. Res autem denudatae apprehenduntur per se absque instrumento. Et instrumenta quidem fuerunt posita, ut per ea apprehendantur particularia et sensata. Universalia vero et intelligibilia comprehenduntur per se. Et ipsamet anima, quamvis sit particularis, tamen ipsa est intelligibilis. Non enim omne intelligibile est intentio universalis, sicut est intelligentia et anima.

3) De anima 8 fol. 23 b.

Araber ſehr gewichtige Begriff des Einfachen. Die zuſammengeſetzten Begriffe des Verſtandes, welche ſich auflöſen laſſen in ihre Beſtandtheile, ſie laſſen ſich zurückführen von der einen Seite auf einen oberſten Begriff, der ſich nicht weiter durch Auflöſung ſeiner Beſtandtheile erklären läßt, von der andern Seite auf die beſonderſten Arten, welche ſich nicht weiter eintheilen laſſen. So kommen wir zuletzt auf etwas Einfaches, welches gefordert werden muß, damit die Wiſſenſchaft nicht in das Unendliche gehe, ſondern nach beiden Seiten zu ein geſchloſſenes Syſtem bilde. Ein ſolches Untheilbares giebt es im Sinnlichen oder Materiellen nicht, und deswegen muß auch die vernünftige Seele als eine Subſtanz gedacht werden, welche in ihren Thätigkeiten, wie in ihrem Sein von dem Materiellen unabhängig iſt [1]).

Hieran ſchließen ſich nun die wichtigſten Folgerungen an. Die vernünftige Seele wird als eine Subſtanz betrachtet, welche den Bedingungen des ſinnlichen und weltlichen Daſeins in ihrem reinen Erkennen enthoben iſt. Nicht allein, daß wir zur vernünftigen Erkenntniß, beſonders der Grundſätze der Wiſſenſchaft keines Organs bedürfen, denn dies gehört nur den niedern Zuſtänden, der Unvollkommenheit des gegenwärtigen menſchlichen Lebens an [2]); ſondern das vernünftige Erkennen ſoll auch unabhängig von der Zeit beſtehn und nicht in der Zeit vollzogen werden. Wenn auch zugegeben werden muß, daß in den Kindern das Verſtändniß der Grundſätze nur der Möglichkeit nach (intellectus possibilis) vorhanden iſt, daß der Verſtand erſt ſich vorbereiten muß (intellectus dispositus, praeparatus), um zum wirklichen Erkennen (intellectus in actu) zu gelangen [1], daß nicht weniger die Erkenntniß im wiſſenſchaftlichen Denken nicht umhin kann durch eine Aufeinanderfolge verſchiedener Gedanken von den Grundſätzen zu den Schlüſſen fortzuſchreiten, ſo hält Ibn Sina doch den eigentlichen Abſchluß des ſpeculativen Gedankens, den endlichen Zweck unſeres Denkens, für etwas unmittelbar von der Seele Ergriffenes, welches ohne alle Folge der Zeit ſich vollziehe [2]. Die vollkommenen Thätigkeiten der vernünftigen Seele ſollen von Veränderung, Vervielfältigung und Gegenſatz frei ſein [3]. Dem entſprechen die Äußerungen über das Weſen des Verſtandes, welches ſeinen Thätigkeiten gemäß ſein muß. Ibn Sina läßt uns überlegen, daß wir das Weſen des Menſchen nicht in den Theilen ſeines Körpers ſuchen dürfen, denn ſie können von ihm getrennt werden, ohne daß er aufhörte zu ſein, ſogar die Theile des Gehirns, wie die Erfahrung zeigt. Das Weſen des Menſchen kann ſelbſt ohne das Herz gedacht werden. Nur eine trügeriſche Gewöhnung uns mit dem Körper verbunden zu denken läßt uns hieran zweifeln [1]). Der wahre Menſch iſt nicht durch die Materie, ſondern durch die Form in der Materie; er beſteht in der vernünftigen Seele, und das Weſen der Seele iſt ſchlechthin einfach und von der Materie in jeder Weiſe abgeſondert; ſie iſt weder hier, noch dort, nicht allein von engliſcher Art, ſondern ihr Weſen, ihre Wurzel iſt das geiſtige Weſen unſeres Schöpfers [2]).

---

[1] De anima 9 fol. 28 a sqq.; de Almab. 5 fol. 71 b.

[2] Aphor. de an. 1; de anima 9 fol. 29 b.

---

[1] Aphor. de an. 1; def. et quaes. fol. 122 a sq.

[2] De anima 8 fol. 24 b. Et intellectus licet efficiat operationes suas cum successione temporali in compositione syllogismorum cum administratione cogitativae, tamen adventus ipsius per se vel applicatio ipsius per se ad conclusionem, quae est fructus seu effectus cogitativae et finis, qui exquiritur vel intenditur, non dependet a tempore neque accidit in tempore. Immo ipse intellectus elevatur a tempore totaliter.

[3] De Almah. 8 fol. 82 a.

Ibn Sina geht in dieſer Richtung darauf aus, unſer Weſen von unſerer Erſcheinung abzulöſen und das vernünftige Princip in uns von den Bedingungen abzuſondern, unter welchen es in unſerm an Raum und Zeit geknüpften Leben ſteht. Unſtreitig hat hierauf die geheimnißvolle Weiſe, wie Ariſtoteles von der Verbindung der ſinnlichen Thätigkeit mit der Erkenntniß des Allgemeinen oder überhaupt der Bewegung mit der Energie ſpricht, ihren Einfluß ausgeübt; aber Ibn Sina läßt ſich hierin auch noch von manchen andern Überlegungen leiten. Die Forderungen, welche er an die Erkenntniß ſtellt, haben hierbei ein nicht geringes Gewicht. Wie El-Farabi, fordert auch er, daß der wirklich erkennende Verſtand Erkennendes und Erkanntes zur Einheit ohne Unterſchied verbinde [3]). Wo aber Materie iſt, kann eine ſolche Ver-

---

1) De Almah. 4.

2) Ib. 3 fol. 45 b; 5 fol. 69 b; 7 fol. 81 b. Ipsa est simplex absolute et a materia separata omni separatione. Ib. 8 fol. 82 a. Verum essentia vel radix ipsarum est spirituosa creatoris nostri. De anima 9 fol. 29 a.

3) De anima 8 fol. 24 b. Intellectus in actu est intelligens et intellectum simul.

bindung ſich wohl nicht ergeben. Nur eine andere Form der Darſtellung für dieſelbe Forderung iſt es, wenn die Aufgabe der Wiſſenſchaft nach Ariſtoteliſcher Weiſe in der Erkenntniß der Urſachen geſucht, alsdann aber auseinandergeſetzt wird, daß die Urſachen die reinen, von aller Materie freien Formen ſind. Zwar wird die Erkenntniß aus den Urſachen nicht dem Menſchen, ſondern Gott und den reinen Geiſtern, welche ihrem Weſen nach erkennend ſind, oder den Planeten zugeſprochen, weil ſie ſelbſt Urſachen der ſinnlichen Erſcheinungen ſind, wärend der Menſch nur aus den ſinnlichen Erſcheinungen zur Erkenntniß der Urſachen gelangt, und es wird dabei ausgeführt, daß der Weg jener Erkenntniß der Geſtirne oder ihrer Beweger der umgekehrte ſei verglichen mit der menſchlichen Erkenntniß, denn jener gehe von den intelligibeln Formen zu den Formen der Einbildungskraft, dieſe von den Formen der Einbildungskraft zu den Formen des Verſtandes fort [1]; aber man würde ſich täuſchen, wenn man glaubte, es ſollte dadurch angedeutet werden, daß die ſinnlichen Thätigkeiten eine Erkenntniß oder auch nur eine poſitive Vorbereitung zur Erkenntniß uns gewähren müßten. Wenn auch die Sätze des Ibn Sina zuweilen ſo lauten, ſo gehört dies doch nur den Schwankungen an, welche die Erfahrung über unſer Erkennen in dieſe Unterſuchungen bringt. Ibn Sina erklärt ſich über das Erkennen der menſchlichen Seele noch ganz anders. Auch wir ſollen von den intelligibeln Formen zu den Formen der Einbildungskraft oder den ſinnlichen Arten fortſchreiten können, wenigſtens im Schlafe 1); aber auch nicht bloß im Schlafe, ſondern jeder Seele auch im Wachen kommt das Vermögen zu eine göttliche Emanation in ſich aufzunehmen, nur daß ſie dazu bald in näherer, bald nur in entfernterer Weiſe vorbereitet iſt 2). Eine ſolche Vorbereitung wird beſonders im ſittlichen, heiligen Leben, in der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter unſere Vernunft geſucht 3); aber ſelbſt die Erkenntniß der wiſſenſchaftlichen Grundſätze, welche wegen ihrer Allgemeinheit nicht durch die Erfahrung gewonnen werden können, wird als Beiſpiel davon angeführt, daß wir ohne Hülfe des Sinnes und ohne eine zeitliche Folgerung zu der Erkenntniß der Wahrheit gelangen können 4). Da betrachtet nun Ibn Sina unſer unmittelbares Erkennen der Grundſätze ganz wie die Mittheilung der vernünftigen Seele ſelbſt als eine Emanation des thätigen, über alles waltenden Verſtandes, welcher ſich uns eingieße und uns erleuchte. Die ſinnlichen Thätigkeiten der Seele erſcheinen ihm dagegen nur als Vorbereitungen zur Erkenntniß, inwiefern ſie die ſtörenden Einflüſſe des Körpers und die von ihnen ausgehenden Vorſtellungen entfernen und andere Vorſtellungen herbeiführen, welche den Verſtand in eine entſprechende Bahn leiten 5).

---

[1] Aphor. de an. 1 fol. 102 b; 43.

Dieſe Anſicht von dem verſtändigen Erkennen ſteht in der genaueſten Verbindung mit der Anſicht von den er-

---

1) Ib. 27; 43; de div. scient. fol. 142 a.

2) Aphor. de an. 36.

3) De anima 8 fol. 24 b sq.

4) Ib. 8 fol. 23 a sqq.; 10 fol. 33 a sq.; aphor. de an. 1 fol. 103 a.

5) Aphor. de an. 27; 29.

ſten Gründen alles Seins. Dieſe ſind allgemeiner Art und Ibn Sina ſetzt daher auch die Realität der allgemeinen Begriffe ohne allen Zweifel voraus. Die Menſchheit bringt den Menſchen, die Pferdheit das einzelne Pferd hervor; nur bemerkt Ibn Sina, daß der allgemeine Begriff an und für ſich gedacht weder allgemein, noch beſonders, weder in der Seele, noch in den ſinnlichen Dingen iſt; denn alles dies wird er erſt durch ſeine Beziehungen; an ſich iſt er nichts weiter als er ſelbſt[1]. Die allgemeinen Gründe des Seins ſind es nun, welche wie in allen Dingen die Form, ſo auch im Verſtande die Erkenntniß der Form hervorbringen. Zu oberſt iſt es der thätige Verſtand, das zweite, von Gott ausgefloſſene Princip[2], welcher in uns alle Gedanken erzeugt, obwohl dabei auch eine eigene Thätigkeit unſerer Seele nicht ausgeſchloſſen wird; denn aus dem Verſtande der Möglichkeit nach muß ſich der wirkliche Verſtand entwickeln. Weil der thätige Verſtand in allen vernünftigen Seelen in derſelben Weiſe wirkt, wird er auch der allgemeine Verſtand genannt[3]. Dieſer wirkt nun in einer ſtetigen Weiſe und hält ſeine Wirkſamkeit in keinem Dinge zu-

---

1) De anima 9 fol. 28 b; metaph. V, 1. Ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensilibus nec in anima.

2) De def. et quaes. fol. 123 b. Hier wird noch intellectus universalis und intellectus totius oder omnis unterſchieden. Sehr ähnlich iſt die Stelle, welche Schmölders docum. p. 97 sqq. aus einer ungedruckten Schrift mittheilt.

3) Schmölders l. l.; de anima 8 fol. 24 a. Et omnia ista insunt ei (sc. animae humanae) cum servitute virtutis animalis et adjutorio intellectus universalis — — et mediante naturalitate, quae est in eo ex principiis necessariis intelligibilibus.

rück, ſobald es nur dazu fähig iſt ſie aufzunehmen [1]). Daher verhält ſich auch jede menſchliche Seele zu ihm nur wie ein paſſendes Gefäß, in welches die Verſtandeserkenntniß ſich ergießt, wenn die Seele rein genug iſt ſie in ſich aufzunehmen, d. h. wenn keine Störungen von Seiten der ſinnlichen Thätigkeiten die Erkenntniß verhindern. Jede Erkenntniß unſeres Verſtandes kann daher auch als Eingießung des thätigen Verſtandes angeſehn werden. Zwar unterſcheidet Ibn Sina zwiſchen ſolchen Gedanken, welche als eingegoſſener Verſtand (intellectus infusus) von ihm angeſehn werden, wie die Erkenntniß der erſten Grundſätze, und zwiſchen andern Gedanken, welche uns durch wiſſenſchaftliche Unterſuchung zukommen (intellectus adeptus) [2]); aber da auch die letztern nur durch die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes in unſerer Seele hervorgebracht werden, Thätigkeiten der ſinnlichen Seele und Folgerungen dagegen unſere Seele nur vorbereiten und reif machen ſollen die Wirkung des thätigen Verſtandes in uns aufzunehmen, ſo bezeichnet dieſe Unterſcheidung in der That nichts anderes, als eine Verſchiedenheit in der Verknüpfung unſerer Gedanken, ohne daß die Natur derſelben dadurch verändert würde. In

---

1) Aphor. de an. 27.

2) De anima 8 fol. 23 a. Adveniunt illae (sc. species intelligibiles) in ea (sc. anima rationali) duobus modis adventus, quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione ex sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum. — — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa. Man muß den Unterſchied zwiſchen dem intellectus adeptus beim Avicenna und bei Alfarabi bemerken.

dem erſtern Falle tritt nur die Gegenwart des überſinnlichen Gedankens unmittelbar, ohne vorausgehende darauf abzweckende Thätigkeit ein, in dem andern Falle findet er ſich mit ſolchen Thätigkeiten vergeſellſchaftet, ohne doch von ihnen abhängig zu ſein; denn immer wirkt in der Erkenntniß des Verſtandes durch Schluß oder vermittelſt des Sinnes nur die inwohnende Kraft der Vernunft mit der Beihülfe des allgemeinen Verſtandes [1].

Dieſe Gedanken, könnte man nun wohl ſagen, öffnen dem Ibn Sina ein Feld, in welchem er volle Freiheit hat die wunderbarſten Wirkungen der vernünftigen Seele ſeinen Grundſätzen gemäß zu finden. Er ſcheint ſich dieſer Freiheit in der That reichlich zu bedienen, um den Vorſtellungen der orthodoxen Dogmatik ſeine Lehre anzupaſſen, indem er, wie ſchon erwähnt wurde, der Seele im Schlafe die überſinnlichen Begriffe oder die Ideen, welche Urſachen der Dinge ſind, zukommen läßt, um alsdann erſt die Bilder der Einbildungskraft, welche wir im Traum wahrnehmen, daraus hervorgehen zu laſſen [2], indem er auch die Prophetie, d. h. die Erleuchtung frommer Männer, welche zu ihrer Erkenntniß des Mittels der

---

[1] Ib. fol. 24 a. Et haec virtus licet adjuvetur cum virtute sensitiva apud extractionem specierum intelligibilium simplicium, vel cum elicit species intelligibiles simplices ex speciebus sensatis, tamen ipsa non indiget ea in formatione istarum intentionum in se ipsa et in compositione syllogistica ipsarum neque apud certificationem neque apud formationem verificantem, — — immo sufficit per se ipsam ad omnia, quae voluerit ex operationibus.

[2] Daraus wird de div. scient. fol. 142 a die Traumdeutung gerechtfertigt.

Wiſſenſchaft nicht bedürfen, in ganz ähnlicher Weiſe gerechtfertigt findet [1]. Er ſieht dieſe Wege der Erkenntniß ausdrücklich als ſolche an, welche der natürlichen Weiſe Erkenntniß zu erwerben entgegengeſetzt ſind, und ſie geben ihm einen Beweis dafür ab, daß die menſchliche Seele in ſtetiger Verbindung mit der höchſten Intelligenz ſtehe [2]. Auch ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der vernünftigen Seele ſchließt ſich hieran an, indem er die Seele als eine Subſtanz betrachtet, welche in ihren Thätigkeiten vom Körper ſich ganz loslöſen kann, ſo daß ſie allein mit ihrem Urquell, dem thätigen Verſtande, in Verbindung bleibt [3]. Dennoch wird man finden, daß er in allen dieſen Lehren keine durchaus willkürliche Annahme macht, ſondern überall einen natürlichen Zuſammenhang auch der wunderbarſten Erſcheinungen mit ſeinen Grundſätzen fin-

---

1) De anima 8 fol. 25 a. Et quandoque est disposita virtus rationalis in quibusdam hominibus ex vigiliis et conjunctione cum intellectu universali, ita quod non indiget in cognitione scientiae aliquo discursu rationis et auxilio cogitativae, immo sufficit ei, ut sit ejus occupatio cum divinitate, et nominatur proprietas istius sanctimonia et nominatur secundum ipsam spiritus sanctificatus et non tribuitur ista gratia seu ista dignitas nisi prophetis et apostolis, quibus inest salus.

2) Aphor. de an. 28. Hujusmodi somnia et visiones sunt signa, quod anima humana continuatur cum intelligentia prima naturaliter non acquirendo.

3) Die Unſterblichkeit der Seele iſt ihm ein Hauptpunkt, auf welchen er oft zurückkommt; er ſchreibt dieſe Lehre dem Ariſtoteles zu und verwirft die Auslegung des Alexandros von Aphrodiſias. De Almahad 7 fol. 84 a; de div. scient. fol. 141 b. Dagegen ſtreitet er gegen die Seelenwanderung, gegen die Lehre von der Auferſtehung des Körpers u. ſ. w. Auch über die Belohnungen und Strafen nach dem Tode iſt er weitläuftig und ſucht auch hier den Orthodoxen ſich anzuſchließen. De Almah. 7.

det. Es kann nicht befremden, daß Ibn Sina der heiligen Seele eine höhere Erkenntniß der Wahrheit zuſpricht, wenn ſie auch auf ungewöhnlichem Wege erreicht werden ſoll; denn die Heiligkeit beſteht ja eben darin, daß die Seele ihre ſinnlichen Begierden überwältigt hat und nun ein würdiges, reines Gefäß für die Aufnahme der Offenbarungen darbietet, welche der thätige Verſtand auszugießen nicht aufhört. Auf denſelben Grund wird es auch zurückgeführt, daß die vernünftige Seele nach dem Tode in vorzüglichem Maße fähig iſt die überſinnliche Erkenntniß zu empfangen, weil ſie vom Körper nicht mehr geſtört wird [1], und noch mehr bezeichnet es dieſe Richtung der Gedanken, daß Ibn Sina dabei auch das frühere Leben der Seele und ſeine Nachwirkungen in Anſchlag bringt und deswegen für Seelen, welche in dieſem Leben nicht genug gereinigt worden ſind, die Nothwendigkeit eines Fegefeuers ſich gefallen läßt, ja noch ſchlimmern Seelen ewige Strafen droht [2]. Mit dieſen Gedanken wird man nun auch ſeine Anſicht vom Leben der Seele im Schlafe nicht unvereinbar finden; denn auch in dieſem konnte die Seele frei ſcheinen von ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften, vom Körper gleichſam losgelöſt, ſo daß nichts Unreines in der Seele der Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes ſich entgegenſetzt.

---

1) Aphor. de an. 27; 31.

2) Ib. 32; de Almah. 7 fol. 83 b; metaph. IX, 7. Roger Baco (op. maj. I, 6) legt dem Avicenna die Lehre von einer endlichen Reinigung auch der böſen Seelen bei und beruft ſich dabei auf das 11. Buch ſeiner Metaphyſik. Die mir vorliegende Ausgabe hat nur 10 Bücher und in ihr finde ich nur die angegebene Stelle, welche für das Gegentheil ſpricht.

Die Grundſätze, auf welchen dieſe Lehre beruht, ſind kein Eigenthum des Ibn Sina; nur auf ihre Verbreitung und Befeſtigung durch genauere Unterſcheidungen hat er einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Sie hängt mit dem Emanationsſyſtem eng zuſammen. Von Gott fließt der reine und allgemeine Verſtand aus, welcher alsdann in die allgemeine Seele ſich ergießt und vermittelſt ihrer die ganze ſinnliche Welt bewegt [1]. Darauf weiſt jene Lehre hin, daß die Gedanken der Planeten von den Urſachen und überſinnlichen Formen der Dinge zu der Einbildungskraft fortgehn, d. h. zu den ſinnlichen Formen, welche in dieſer Welt unter dem Monde ausgeführt werden [2]. Dieſe Bewegung vom Allgemeinen zum Beſondern geht durch die Reihe der verſchiedenen Himmelsſphären hindurch und gelangt ſo zu den irdiſchen Dingen. Nur durch eine ſolche Vermittelung kommt der thätige Verſtand mit unſerer Seele in Verbindung, oder es iſt vielmehr nicht ein ſolcher thätiger Verſtand, ſondern mehrere dieſer Art, die Geiſter der Geſtirne, welche auf uns wirken [3]. Die verſtändigen Weſen, welche die Welt regieren, ſtehen hiernach zwar auch mit der Materie in Verbindung, werden aber nicht von ihr beherſcht, ſondern beherſchen ſie. Der Unterſchied zwiſchen dem Verſtande des Menſchen und dem Verſtande der Geſtirne oder der Engel läuft nun weſentlich darauf hinaus, daß jener nur der Möglichkeit nach vorhanden iſt, wenn er nicht von außen, vom thätigen Verſtande zur Wirklichkeit gebracht wird, dieſer dagegen immer wirkt, weil er von keiner Materie abhängig ohne alle Bedingungen ewig in ſeinen Gedanken ſich ergießt [1]). Alle Materie aber wird von dem thätigen Verſtande bewegt, denn es iſt keine Bewegung in der Welt ohne Vernunft [2]), und ſo hängen auch die materiellen Bedingungen, unter welchen die menſchlichen Gedanken ſtehen, von dem thätigen Verſtande ab, um wie viel mehr dieſe Gedanken ſelbſt, welche zu ihrer Vollziehung eine bewegende Urſache außer dem menſchlichen Vermögen verlangen. Daß nun die Bewegung der Materie und unſeres Verſtandes nicht unmittelbar von Gott, ſondern vom thätigen Verſtande abgeleitet wird, liegt in den allgemeinen Grundſätzen der Emanationslehre und fließt beſonders aus der ſchon erwähnten Lehre, daß Gott ſein Weſen nicht mittheilen könne. Der thätige Verſtand iſt ſein allmächtiger Stellvertreter in der Welt. Er verleiht der Materie ihre Bewegung und ihre Form, der vernünftigen Seele aber das Höchſte, indem er ſich mit ihr vereinigt, zugleich das wahre Sein und den wahren Gedanken und dadurch die Urſachen alles Geſchehens ihr offenbart.

---

[1] De def. et quaes. fol. 123 a sq.

[2] Aphor. de an. 46.

[3] Metaph. IX, 4; de def. et quaes. fol. 123 a sq.

Doch bleibt die Allmacht des thätigen Verſtandes nicht ohne Bedingungen. Nur in reine und empfängliche Gefäße kann er ſeine Stralen ergießen. Alle Dinge werden zwar durch äußere Urſachen bewegt, aber nur nach der Natur, welche in ihnen liegt, dem Vermögen gemäß, welches ſie beſitzen. Dies Princip der Phyſik erkennt auch Ibn Sina an; die Engel ſetzen die Dinge der Welt nur ihrer Natur nach in Bewegung. Es wird dieſen Dingen eine gewiſſe Neigung zur Bewegung zugeſchrieben, welcher die Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes ſich anſchließen ſoll 1). Fragen wir nun, woher dieſe Natur oder dieſe Neigung ſei, ſo möchte ſich wohl zeigen, daß hierin eine Zweideutigkeit verborgen iſt. Man kann ſie zurückführen auf das ewige Geſetz Gottes, aber auch auf die urſprüngliche Materie, in welcher ein eigenes Vermögen zur Aufnahme der Formen liegen könnte. Der letzte Weg iſt ſpäter von der Arabiſchen Phyſik verfolgt worden; Ibn Sina nahm nur an, daß die Materie, ſofern ſie ſchon gebildet iſt, auch eine Vorbereitung für die Bewegung und weitere Bildung durch den thätigen Verſtand in ſich trage. Was aber von den Körpern gilt, das wird nicht weniger von den Seelen gelten, und darin liegt der Grund aller der früher erwähnten Annahmen über die Vorbereitungen, welche die Seele erhalten haben muß, wenn ſie den thätigen Verſtand in ſich aufnehmen ſoll 2).

---

[1]) De def. et quaes. fol. 122 b sqq. Forma denudata per se ipsam, — — cujus virtus est extrahere intellectum Albejulani, i. e. intellectum possibilem, de potentia ad actum per irradiationem ejus factam super ipsum. — — Et illud, quod est in potentia, est differentia animae humanae, illud vero, quod dictum est in actu, est differentia angeli.

[2]) Avic. ap. Schmölders docum. p. 98. Corporis autem motus a nemine dirigitur, nisi a ratione, qua idea, quam desiderat et cui obtemperat, movetur.

---

1) De deſ. et quaes. ſol. 138 b. Et motus ejus non est nisi secundum inclinationem naturae rei motae, vel secundum quod exigit natura rei motae, ac si hujusmodi natura inclinans sit instrumentum angelis, apud quos est voluntas et principium regiminis.

2) Ib. ſol. 122 b. Est intellectus Belmelch Balmelche, i. e.

Unſtreitig liegt in der Lehre von dieſen Vorbereitungen der Gedanke ausgedrückt, daß die überſinnlichen Thätigkeiten des Verſtandes mit den Erſcheinungen dieſer Welt in Übereinſtimmung und Zuſammenhang ſtehen müſſen. Auch ſind die beiden Seiten des Zuſammenhangs, die phyſiſche und die ethiſche, dabei bedacht worden. Die phyſiſche Reife des Alters, die Vorbildung der thieriſchen Seele gelten von der einen Seite als Bedingungen; dahin treibt die vorherſchende Richtung dieſer Philoſophie; aber auch die Reinheit der Sitten zu beachten forderte die poſitive Religion nicht weniger als die Ariſtoteliſche Lehre auf, wenn auch dieſe die praktiſche Thätigkeit nur als Mittel für die Seligkeit des theoretiſchen Lebens gelten ließ 1). Man darf jedoch hierbei nicht überſehn, daß alle dieſe Vorbereitungen nur verneinender Art ſind. Sie ſollen nur die Hinderniſſe des Erkennens beſeitigen, die Unreife des Körpers, die Störungen der Einbildungskraft, die Herſchaft der ſinnlichen Begierden und Leidenſchaften. Dies ſtimmt vollkommen zu den allgemeinſten Grundſätzen dieſes Syſtems, welchem die Materie nur die Bedeutung eines Verneinenden und Beſchränkenden hat und zu der überſinnlichen Form ſich nur als eine Bedingung des weltlichen Daſeins verhält.

Hieraus mag es nun auch hervorgehn, daß die Be-

---

dispositus vel praeparatus, et est perfectio istius virtutis ita, ut sit potentia propinqua actui propter adventum vel cognitionem illius, quod in libr. demonstrationum nominatur intellectus.

1) Metaph. IX, 7. Dico etiam, quod haec verissima felicitas non perficitur nisi propter rectitudinem illius partis animae, quae est practica.

dingungen des Erkennens im ſinnlichen Leben doch nur ſehr locker mit der überſinnlichen Erleuchtung zuſammenhängen. Am meiſten äußert ſich dies in der Anſicht, daß im Schlafe ſich uns eine verborgene Welt eröffne [1]. Aber auch in der Weiſe, wie Ibn Sina den gewöhnlichen Verlauf unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens ſchildert, zeigt es ſich deutlich genug. Die Erkenntniß der Grundſätze tritt plötzlich in uns ein; als der ſicherſte Beweis wird ſie angeſehn, daß wir mit einer höhern Welt in Verbindung ſtehn, welche ohne zeitlichen Fortgang uns einleuchtende Gedanken zuſendet. Und in ähnlicher Weiſe iſt es auch mit der Erkenntniß der Folgerungen; wenn ihnen auch die Vorderſätze vorausgehen müſſen, ſo wird doch die Einſicht in die Schlußſätze wie ein endlicher Abſchluß und Zweck der Bewegung angeſehn, welcher in einem untheilbaren Momente außer aller Zeit geſchehe [2]. In allen dieſen Entwicklungen der vernünftigen Seele iſt der thätige, dem Menſchen fremde Verſtand das, was das ſinnliche Weſen über ſich hinausrückt. Es herſcht in dieſer Vorſtellungsweiſe noch jene alterthümliche Anſicht von einem Ergriffenwerden der menſchlichen Seele durch die Gottheit, von einer heiligen Begeiſterung, in welcher das vernünftige Weſen nur wie ein todtes Organ zum Gefäß der göttlichen Offenbarung gemacht wird. Und eine ähnliche Verwandtſchaft mit heidniſcher Denkweiſe liegt unſtreitig auch in jenen Lehren von dem Verſtande der Geſtirne, welche nur durch eine vielgliedrige Vermittlung uns in Verbindung mit Gott ſtehen laſſen.

---

[1] De divis. scient. fol. 142 a.

[2] S. oben: de anima 8 fol. 24 b.

Man wird ſich eingeſtehn müſſen, daß hierdurch der Zweck, welchen die Philoſophie des Ibn Sina verfolgt, doch nicht genügend erreicht wird. Denn daß er darauf ausgeht überall Zuſammenhang herzuſtellen, kann man nicht bezweifeln. Wir bemerken es am meiſten, wo er doch auch über den Kreis nachweisbarer Erfahrungen hinausgeht und zugleich mit der Dogmatik des Islam ſich abzufinden hat, wenn er z. B. über die Kraft des Gebets [1], über die Nothwendigkeit einer allmäligen Vervollkommnung der Seele noch nach dem Tode [2], über Lohn und Strafe im künftigen Leben [3] nach ſehr verſtändigen Grundſätzen ſich erklärt. Aber ſo wie er den Begriff der Materie berührt, ſo zeigt ſich eine Abneigung, eine Furcht die Kräfte des höhern Lebens mit ihr in Berührung zu bringen. Es hängt damit ohne Zweifel zuſammen, daß er dem Begriffe der Materie ſo grobe Züge leiht, daß wir darin das Subject aller Möglichkeiten nicht wieder zu erkennen vermögen [4].

Genug eine Spaltung der Richtungen iſt hier nicht zu verkennen. Die eine führt dahin die Entwicklungen der vergänglichen, dem Werden unterworfenen Dinge nur in unreinen und beſchränkten Thätigkeiten in Zuſammenhang mit der ganzen Welt und daher auch mit der Materie zu erblicken, die andere fordert ein vollkommenes Erkennen, eine reine Übereinſtimmung des Seins mit dem Denken in unſerer Verbindung mit dem thätigen Verſtande, dem Herrn alles Daſeins. Dieſer Richtung zu Gefallen entſchließt ſich Ibn Sina zu jener Abſtraction, durch welche er den Verſtand von ſeiner Grundlage, von der Seele, loslöſt. Aber ſollte er hierdurch zu einer völligen Einigung mit ſich gelangt ſein, da ihn ſeine Neigung zu den Naturwiſſenſchaften und zur Erforſchung des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs nach andern Bahnen hinlenkte? Jene Überlieferungen von ſeiner orientaliſchen Philoſophie möchten wohl einen Beweis davon geben, daß Ibn Sina in der Lehre, welche er für die Ariſtoteliſche hielt, nicht völlig ſicher ſtand. Die Wahl zwiſchen den beiden Richtungen, welche wir in ſeiner Philoſophie finden, war ſchwierig, beſonders bei einer ſo zweideutigen Geſinnung, wie Ibn Sina ſie hegte. Einſtweilen hat er beide Richtungen in die Darſtellung ſeiner Lehre aufgenommen. Daß in der zweiten eine Vereinigung mit der orthodoxen Dogmatik möglich ſchien, hat gewiß nicht wenig zur Empfehlung ſeiner Lehre bei den Arabern beigetragen; aber eben ſo gewiß iſt es auch, daß eine ſolche Vereinigung ihr Misliches hatte.

---

[1] Aphor. de an. 45; 47 sq.

[2] Ib. 25; 31.

[3] Ib. 39; de Almah. 7 fol. 81 a sqq.

[4] De Almah. 7 fol. 82 a. Et radix rei vel radix substantiae corporeae est sensata, permixta cum malitia et cum eo, quod est in potentia et cum privatione et est spissa, turbida, aquosa.

3. El-Gazali.

Zwiſchen Ibn Sina und El-Gazali (Algazel) liegt ein Zeitraum von mehr als zwei Menſchenaltern, in welchem allem Anſchein nach die Ariſtoteliſche Philoſophie weiter ſich ausbreitete ohne bedeutende Fortſchritte in ihrer

Entwicklung zu machen; denn in der Darſtellung des letztern hat ſie noch dieſelbe Geſtalt, welche der erſtere ihr gegeben hatte. Aber den Glauben des Jslam mochte ſie allmälig mehr erſchüttert haben; denn mit dem El-Gazali ſcheint die Periode zu beginnen, wo die Lehren der Philoſophie ſelbſt dazu benutzt werden ſollten die antireligiöſen Bewegungen in der Philoſophie zu beſtreiten und durch ſkeptiſche Gründe dem alten Glauben neue Stützen zu gewinnen.

Abu Hamid Muhammed Ibn Muhammed El-Gazali[1] wurde im Jahre 1058 n. Chr. G. zu Tus in Choraſan geboren. Er erhielt von ſeinem Vormunde, einem Sufi, die Anweiſung den Wiſſenſchaften ſich zu widmen und trat, nachdem er mehrere gelehrte Schulen beſucht hatte, als Lehrer zu Bagdad auf. Von Jugend an hatte er eifrig allerhand Vorſtellungsweiſen zu ergründen geſucht, indem er die Nichtigkeit einer zufällig uns aufgedrungenen Autorität erkannt und davon ſich überzeugt hatte, daß es eine Thorheit ſein würde durch Wunder die Wahrheit einer Lehre beglaubigen zu wollen[2]. In dem Glauben, daß dem redlich Suchenden die Wahrheit ſich nicht verbergen könne, durchforſchte er alle Syſteme um das Gute in ihnen ſich anzueignen[3]. In dieſer Zeit noch der Ariſtoteliſchen Philoſophie anhangend ſcheint er ſeine

---

1) Über ſein Leben giebt die beſte Auskunft ſeine eigene Schrift, welche Schmölders ess. p. 16 sqq. überſetzt hat. Vergl. außerdem Wüſtenfeld die Akademien der Araber S. 13 ff.; v. Hammer-Purgſtall O Kind! die berühmte ethiſche Abhandlung Ghaſali's S. IX ff.

2) Schmöld. ess. p. 18 sq.

3) Ib. p. 24 sq.

Schriften über die Logik und die Philoſophie geſchrieben zu haben, welche im Mittelalter viel geleſen wurden [1]. Aber ſeine Beſchäftigung mit den Lehren aller Secten führte ihn nur zum Zweifel. Bei den Griechiſchen Philoſophen hatte er auch die Meinungen der Skeptiker kennen gelernt, welche er unter dem Namen der Sophiſten aufführt; ſie flößten ihm Mistrauen gegen die ſinnliche Erkenntniß nicht allein, ſondern auch gegen die Grundſätze des Verſtandes ein. Nicht weniger bewegten ihn die Lehren der Motakhallim. Wenn ſie ihm auch keinesweges vollkommen begründet ſchienen, ſo hatte er doch fortwährend den Lehren des Islam angehangen, und was die Dogmatik gegen die Philoſophen einzuwenden hatte, bewog ihn die Häupter der Ariſtoteliker, El-Farabi und Ibn Sina, für Ungläubige zu halten. Aus dieſer Stimmung ſeiner Seele iſt ſeine berühmte Schrift Umſtürzung der Philoſophie hervorgegangen [2]. Beim Zweifel jedoch mochte er nicht ſtehen bleiben. Indem er den verſchiedenen Meinungen der Secten nachgegangen war, hatte er auch die Schriften der Sufi kennen gelernt und die Ahndung war in ihm aufgeſtiegen, daß nur auf dem Wege dieſer Männer Beruhigung für ihn zu finden ſein möchte. Aber er erfuhr auch, daß dieſer Weg nicht durch die Lehre, ſondern nur durch die Übung und die Erfahrung eines enthaltſamen, der frommen Betrachtung geweihten Lebens erprobt werden könnte. In dem Rufe eines geſchickten Lehrers ſtehend [1]), fand er bei ſeiner Selbſtprüfung, daß ſeine Abſichten nicht rein ſeien, daß er den Glanz des Ruhms ſuche [2]). Ekel ergriff ihn ſich genöthigt zu ſehen Dinge vorzutragen, welche dem wahren Heile wenig dienen, von welchen er nicht vollkommen überzeugt ſein konnte. Aber weltliche Rückſichten oder, wie er ſagte, die Verſuchungen Satan's hielten ihn zurück ſein Lehramt aufzugeben. Endlich gab eine Krankheit, die ihm beim Sprechen hinderlich war, den Ausſchlag. Bei der ſtrengen Tugend, welcher er ſich nun ergeben wollte, hielt er es doch für erlaubt ſeine Freunde über ſeine Abſicht zu täuſchen, indem er vorgab die heiligen Stätten der Muhammedaner beſuchen zu wollen, ſtatt deſſen aber nach Syrien ging und theils zu Damaſcus theils zu Jeruſalem das Leben eines Sufi führte. Mit kurzer Unterbrechung, welche ihm die Sorge für ſeine Familie auflegte, verharrte er hierin 11 Jahre lang [3]). Er gelangte zu der Entzückung, welche die Sufi ſuchen; ſeiner Meinung nach wurden ihm in dieſem Zuſtande die wichtigſten Offenbarungen zu Theil. Was er von dieſen verräth, kann nur als ein kleiner Theil ſeiner Geſichte angeſehn werden; denn er hält es für eine Sünde viel davon zu ſagen, weil die Sache alle Rede der Menſchen überſteige; ſeine Angaben im Allgemeinen genügen jedoch um den Inhalt ſeiner Offenbarungen als ſehr unbedeutend zu erkennen 1), und die Einzelheiten, welche von ihm erwähnt werden, weiſen auf eine Schwärmerei erregter Phantaſie hin, welche in eine höhere Welt ſich verſetzt glaubt und in ihren Bildern die Zeichen einer Gemeinſchaft mit Engeln und Propheten erblickt 2). Nachdem er dieſe Offenbarungen erhalten hatte und dadurch zur Einſicht gekommen war, daß alle die Lehren der übrigen Secten gegen die Anſchauungen der Sufi nichts ſeien, daß man durch jene nur in Unglauben gerathe, überlegte er bei ſich, ob ſeine neuen Einſichten nicht von Nutzen für die Welt ſein könnten. Er erblickte die Welt im Argen, mehr zur Hoffnung als zur Furcht vor dem göttlichen Gerichte geneigt 3); er hielt ſich, welcher ſo viele Schulen gründlich durchgemacht, für geeignet, ja er hielt es für leichte Arbeit die Irthümer der Secten zu widerlegen. Dieſe Arbeit ſah er für ein dringendes Bedürfniß der Zeit an 4). Genug er entſchloß ſich das zurückgezo-

---

[1] Logica et philosophia Algazelis Arabis. Venet. 1506. 4. Die Überſetzung der Philoſophie iſt von Dominicus Gundiſalvi, welcher nach der Mitte des 12. Jahrh. ſeine Überſetzungen vermittelſt eines Juden verfaßte. S. Jourdain üb. d. lat. Überſ. d. Ariſt. S. 116 ff.

[2] Wir kennen ſie im Auszuge, wie ſie der destructio destructionis einverleibt iſt. Über den Titel ſ. v. Hammer-Purgſtall a. a. O. S. XIV; Schmöld. ess. p. 35; Tholuck comm. de vi, quam Graeca phil. in theol. tum Muhamm. tum Jud. exerc. Part. I p. 13. Ihr Inhalt hat nur einen polemiſchen Zweck; die Wahrheit ſoll ſie nicht lehren. Destr. destr. VI fol. 39 col. 2.

---

[1] Zu Bagdad pflegte er vor 300 Schülern zu lehren. Schmölders ess. p. 28.

[2] Ib. 56.

[3] Er ſelbſt zählt zuweilen 10, zuweilen 11 Jahre. Schmölders ess. p. 60; 76; die letzte Angabe iſt genauer.

---

1) Ib. p. 69. Entre autres choses j'avais reconnu par l'extase à plusieurs reprises, que l'homme est composé de corps et de coeur. Nachher wird coeur als foyer de la connaissance de Dieu erklärt.

2) Ib. p. 61. Les Çoufi's voient, pendant l'état de veille, les anges et les âmes des prophètes; ils entendent leurs vois et en obtiennent des faveurs.

3) D Kind S. 47.

4) Schmöld. ess. p. 74. Si cela est certain et urgent pour le tems actuel, à quoi bon alors la solitude et la retraite?

gene Leben der Sufi wieder zu verlaſſen und von Neuem als Lehrer aufzutreten. Doch glaubt er darüber der Rechtfertigung zu bedürfen. Was er zu dieſem Zwecke anführt, iſt nicht ohne Lücken. Er bemerkt die Schwierigkeiten, welche es haben würde ſeine Gegner zu überwinden, wenn ihm hierin nicht ein frommer und mächtiger Sultan ſeinen Beiſtand liehe [1]. Eine ſolche Hülfe wurde ihm nun aber ſeiner Meinung nach geboten, als er auf eine innere Bewegung des dort herſchenden Sultans nach Niſabur als Lehrer berufen wurde. Er führt als einen Beweggrund an, daß ein neues Jahrhundert bevorſtand (499 der Hedſchra) und daß Gott verſprochen habe bei Anfang jedes Jahrhunderts ſeine Religion von Neuem zu beleben [2]. Dieſe Überlegungen mögen allerdings bei ihm eingewirkt haben. Denn wir finden bemerkt, daß er um dieſelbe Zeit zu einem ähnlichen Entſchluß, wie es ſcheint, aus ähnlichen Gründen vermocht wurde. Es herſchte damals im nördlichen Africa und in Spanien Juſſuf Ben Taſchfin, Führer der Almorawiden, welche kurz zuvor zum Islam ſich bekehrt hatten und in Begeiſterung für einen einfachen Glauben unter der Führung ihres klugen und kräftigen Herſchers der Religion des Propheten einen neuen Mittelpunkt, Schwung und Glanz gaben. Zu dieſem dachte ſich El-Gazali zu begeben, als er auf der Reiſe zu ihm in Ägypten ſeinen Tod erfuhr (500 d. Hedſchra) [3].

---

[1] Sonſt ſpricht er ſich ganz anders gegen die Gemeinſchaft mit Emiren und Sultanen aus. O Kind S. 47.

[2] Schmöld. ess. p. 76.

[3] V. Hammer-Purgſtall a. a. O. S. XI. Wie viel Gewicht er auf den Glauben der Almorawiden legte, ſieht man auch aus

Doch iſt ſolchen äußern Beweggründen wohl nicht alles Gewicht beizulegen, weil El-Gazali nach ſeinem Hauptwerke Wiederbelebung der Religionswiſſenſchaften, welches er wärend ſeines Lebens als Sufi verfaßt zu haben ſcheint, an verſchiedenen Orten und ſogar wärend ſeines Aufenthalts zu Damaſcus lehrte[1]. Zu Niſabur ſcheint er nicht lange geblieben zu ſein[2]. Gegen das Ende ſeines Lebens zog er ſich wieder zum beſchaulichen Leben nach ſeiner Vaterſtadt Tus zurück, wo er 1111 ſtarb.

El-Gazali gehört zu den fruchtbarſten Schriftſtellern unter den Arabiſchen Philoſophen. In den Verzeichniſſen ſeiner Werke, welche uns vorliegen, fällt es auf, daß unter ihnen nur ein Paar ſind, welche auf Arzneikunde hinweiſen[3]. Seine Neigung zum zurückgezogenen Leben führte ihn vorherrſchend auf Unterſuchung des innern Menſchen. Für die Kenntniß ſeiner Lehre iſt in der neuern Zeit mehr geſchehn, als für die Kenntniß irgend eines andern Arabiſchen Philoſophen. Doch liegt ſeine Hauptſchrift die Wiederbelebung der Religionswiſſenſchaften noch in den Bibliotheken verborgen und mehrere ſeiner überſetzten Schriften ſind für die Kenntniß ſeiner letzten Ergebniſſe unbrauchbar, weil ſie den frühern Standpunkten

---

einer Anekdote. Ebend. S. XII. Vergl. Aſchbach Geſch. Span. u. Port. zur Zeit der Herrſch. d. Almor. u. Almoh. I S. 229 f.

[1] Wüſtenfeld a. a. O. S. 33.

[2] Unter den berühmten Lehrern zu Niſabur wird er von Wüſtenfeld nicht aufgezählt. Der Sultan, welcher ihn nach Niſabur berief, ſcheint bald darauf nicht mehr regiert zu haben. Schmöld. ess. p. 75.

[3] Bei Wüſtenfeld Nr. 69 physica, bei v. Hammer Nr. 32.

angehören, über welche er ſpäter ſich erhoben hatte [1]. Nur die Schriften, welche aus der letztern Periode ſeines Lebens ſind, drücken ſeine feſten Überzeugungen aus. Doch hat man auch bei ihrer Benutzung mit Vorſicht zu verfahren, weil ſie nicht allein auf Belehrung, ſondern auch auf Erbauung berechnet waren. Ein Arabiſcher Schriftſteller giebt an, daß El-Gazali ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach nur in einige ſeiner Schriften die reine Wahrheit niedergelegt habe und zwar in ſolche, welche er nicht allen mitzutheilen für gut hielt. Weil er öffentlich vor dem Volke redete, hätte er die Gewohnheit gehabt an dem einen Orte zu löſen, an dem andern zu binden, überhaupt aber nur Winke für das richtige Verſtändniß zu geben [2]. Er unterſchied alſo eine Geheimlehre von den Lehren der öffentlichen Religion, in welchen er den alten Glauben feſtzuhalten bemüht war. Dies verträgt ſich ſehr gut mit ſeiner myſtiſchen Richtung, beweiſt aber auch, daß die Lehre ihm nur eine untergeordnete Bedeutung hatte. Sie ſollte zur Beſſerung dienen und daher nach den Bedürfniſſen derer, welchen die Ermahnungen zum Guten ertheilt würden, eingerichtet werden. So bemerkt er ſelbſt, daß nach der Verſchiedenheit der Krankheit auch verſchiedene Heilmittel geſucht werden müßten [1]. Er giebt die Vorſchrift: Jeden, über welchen die Furcht die Obergewalt hat, wird mit der Hoffnung an, und jeden, über den die Hoffnung die Obergewalt hat, rufe zur Furcht zurück. Seine Überzeugung, daß in gegenwärtiger Zeit die Hoffnung vorherſche, mußte ihn alsdann antreiben vor allen Dingen die Furcht vor den göttlichen Strafen einzuſchärfen [2].

---

[1] So ſeine Logik und ſeine Philoſophie, in welcher er faſt ohne Ausnahme mit dem Ibn Sina übereinſtimmt. Auch aus ſeiner destructio philosophiae darf man ſeine Philoſophie nicht ſchöpfen wollen, wie ſchon bemerkt wurde.

[2] Ibn Tofeil der Naturmenſch S. 47 ff. In ſeinem Glaubensbekenntniſſe (Pococke spec. p. 281; cf. destr. destr. VI fol. 39 col. 2.) ſtützt er z. B. den Glauben auf Wunder, wärend er an einer ſchon angeführten Stelle den Wunderbeweis verwarf.

Alle Überlieferungen führen darauf zurück die Entwicklung ſeiner Denkweiſe aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie abzuleiten. Von ihr war er ausgegangen; wenn er ſpäter andern Denkweiſen ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte, ſo geſchah es nur, weil er Zweifel gegen jene geſchöpft hatte. Zwar wollte er auch der Lehre der Motakhallim ihren Werth nicht abſprechen; aber daß er ihren eigenthümlichen Annahmen, ihren Atomen in Raum und Zeit, ſein Ohr geliehen hätte, davon finden wir keine Spur. Ihrer Weiſe an den Islam ſich anzuſchließen mochte er ſeinen Beifall ſchenken; aber gegen den Zuſammenhang ihrer Lehren entſchied er ſich nicht weniger, als gegen das Syſtem der Philoſophen. Er fand ihn wenig ausgebildet, weil allgemeine Lehren über Subſtanz und Accidens u. dergl. außer dem Gebiet ihrer Wiſſenſchaft lägen; nur durch die Nothwendigkeit ihre Gegner zu beſtreiten wären ſie auf ſolche Unterſuchungen gekommen, deren Heilſamkeit für die Krankheit Anderer er nicht beſtreiten möchte, die aber gegen ſeine Zweifel unwirkſam wären. Mit ih-

---

1) Schmölders p. 27.

2) O Kind S. 46 f.

rer Weiſe auf Autorität ſich zu berufen konnte er ſich nicht befreunden. Viel ſtärker als eine ſolche Grundlage erſchien ihm doch die Überzeugung, welche die urſprünglichen Begriffe des Verſtandes gewährten [1]. Hiermit giebt er eben dem Verfahren der Philoſophie den Vorzug vor der Dogmatik, und will man daher ſeine Denkweiſe ſich erklären, ſo wird man darauf achten müſſen, warum ihm jenes doch auch nicht genügen wollte, und wird daher auch nicht umgehn können einen Blick auf die Weiſe ſeiner frühern Philoſophie zu werfen.

Wie El-Farabi und Ibn Sina ſucht auch er in Gott eine vollkommene Einheit ohne Vielheit; daher muß er auch als die vollkommene Einheit des Wiſſenden, des Gewußten und der Wiſſenſchaft gedacht werden [2]. Hieraus fließt der Satz der Arabiſchen Ariſtoteliker, daß die Vorſehung Gottes nicht auf das Beſondere, ſondern nur auf das Allgemeine ſich erſtrecke [3]; denn das Erkennen des Beſondern und der zeitlichen Ereigniſſe würde eine Vielheit und eine Veränderung in ihm vorausſetzen. Dieſer Satz hatte zu mancherlei Vorwürfen gegen die Philoſophie geführt, als wenn dadurch Gottes Macht und Erkenntniß beſchränkt würde, als wenn Gott Gute und Böſe nicht

---

1) Schmölders ess. p. 26. Ils se basaient sur des prémisses — — dont la verité dépendait ou de la foi à l'autorité ou du commun accord de l'église ou d'un seul passage du Koran et des traditions. — — Or, ceci a peu de valeur pour celui qui n'admet point d'autres principes que les notions primitives.

2) De phil. I tract. III sent. 2.

3) Destr. destr. disp. VI fol. 39 col. 4, wo auch die Frage, ob Gott nur ſich ſelbſt erkenne, erörtert wird; disp. XI fol. 48 col. 1; disp. XIII fol. 49 col. 2.

unterſcheiden, als wenn er nicht einmal ſeinen Propheten erkennen könnte. Auch El-Gazali verfehlt nicht dieſe Gründe den Philoſophen entgegenzuſetzen 1). Dennoch finden wir, daß er jene Lehre in einem ganz unverfänglichen Sinn zu nehmen wußte. Er will nur ein in Beſonderheiten zerfallendes, dem Entſtehn und Vergehn unterworfenes Erkennen vom Begriffe Gottes entfernt wiſſen; behauptet aber doch, es gebe nichts ſo Geringfügiges, daß es Gott in ſeinen allgemeinen Urſachen nicht wüßte 2). Man wird ſagen müſſen, das Ideal des Wiſſens, wie es in Gott wirklich ſein ſoll, umfaßt ihm in ſeiner Allgemeinheit auch alles Beſondere.

Aber werden wir nun dieſes Ideal des Wiſſens erreichen, werden wir es in der Philoſophie verwirklichen können? In unſerm Denken ſcheinen dieſem Philoſophen Beſonderes und Allgemeines ſehr weit auseinanderzufallen. Wenn er in dem allgemeinen Erkennen Gottes die Urſache aller Dinge ſucht, ſo können wir uns denken, daß er die Wahrheit des Allgemeinen behaupten will. Weit davon entfernt die Arten und Gattungen der Dinge nur für Abſtractionen unſeres Verſtandes zu halten, entſcheidet er ſich dafür, daß Gott alle Arten und Gattungen der Dinge wiſſe; das Allgemeine iſt im Überſinnlichen, in allen himmliſchen Dingen durchaus herſchend; nur der ſinnlichen Welt gehört das Beſondere an 3). Aber von

---

1) Ib. disp. XIII fol. 49 col. 3.

2) Phil. I tr. III sent. 6. Nullum igitur particulare est adeo minutum, quod non habeat causam, et ipse scit illud per causam suam, sed admodum universaliter.

3) Ib. I tr. I, 7. Suum (sc. universalis) esse est in intelligi-

der andern Seite die allgemeinen Begriffe, wie ſie in unſerm Verſtande ſind, ſcheinen ihm doch keinesweges die Wahrheit der Dinge darzuſtellen. Wenn alle Menſchen ein Ding wären, ſo würde dieſes Ding zugleich weiſe und thörig ſein. Die allgemeinen Begriffe, wie wir ſie haben, ſind nur Bilder der Ähnlichkeiten, welche die Dinge in unſerer Wahrnehmung haben, die wirklichen Dinge außer unſerm Verſtande ſind getrennt und verſchieden von einander, ihre Einheit findet ſich nur in unſerm Verſtande [1]. Wenn er nun für die Wiſſenſchaft fordern ſollte, das Allgemeine zu erkennen, wie es in Gott Grund alles Beſondern iſt, ſo dürfte ihm dies alle Grade des weltlichen Daſeins zu überſteigen ſcheinen. Selbſt der Beweger des Himmels kann keine reine Intelligenz ſein [2]. Eben hierauf beruht jene Unterſcheidung zwiſchen den Seelen der Geſtirne und den reinen Intelligenzen, welche wir ſchon kennen. Aber ſelbſt die reinen Intelligenzen ſind Gott nur am nächſten und können ihn nicht begreifen, weil ſie nicht vollkommen ſind. Sie können ihn daher auch nicht vollkommen offenbaren; die Erkenntniſſe, welche ſie uns eingießen, welche wir im Traum empfangen, werden weder vollkommene Einſicht, noch vollkommene Glückſeligkeit gewähren können. In allen Geſchöpfen ſind Subſtanz und Accidens verſchieden; eben

---

bilibus, non in sensibilibus. Ib. I tr. III, 3; II tr. II, 7. Coelestia enim sunt natura universalia.

1) Ib. I tr. I, 7. Esse autem universale non est nisi in intellectibus. — — Universale igitur secundum hoc, quod est universale, existit in intellectibus, non in singularibus, quoniam in exteriore esse, sc. esse actuali, non est homo universalis.

2) Ib. I tr. IV, 2 sent. 2.

deswegen können ſie Gott, in welchem beide eins ſind, nicht begreifen; denn ein jedes Ding kann nur das erkennen, was ihm ähnlich iſt. Nur was im Menſchen iſt, kann der Menſch erkennen[1]. Wir können hiernach ermeſſen, wie wenig der Menſch im Stande ſein wird auch nur den körperloſen thätigen Verſtand zu begreifen[2].

Daher werden wir uns nicht wundern, daß El-Gazali die philoſophiſche Erkenntniß keinesweges für genügend hält. Er findet mancherlei Räthſel in ihr. Er ſieht es als ein Geheimniß der Vorſehung Gottes an, wie das Böſe, obgleich nur Beraubung, in die Ordnung der Dinge eingefügt werden konnte, und wie es komme, daß Gott ohne Beſchränkung ſeiner Allmacht nur das Mögliche wirklich machen könne[3]. Wo er von dem Zuſammenhange aller Urſachen und aller Himmel im Weltſyſteme handelt, muß er eingeſtehn, daß wir nicht durch Philoſophie, ſondern nur durch Erfahrung von der Vielheit der himmliſchen Geſtirne wiſſen[4].

Noch ein charakteriſtiſcher Punkt iſt hierbei nicht zu überſehen. In der körperlichen Bürde, welche wir tragen, ſieht er ein Hinderniß der Erkenntniß und der Seligkeit;

---

1) Ib. I tr. III princ. 6. Nihil de deo potest intelligi, nisi secundum aliquid, quod est in te. — — Si igitur in primo est aliquid, cui simile non est in te, id nullo modo potes intelligere. — — Ipse vero (sc. deus) nec est substantia nec accidens. Hoc etiam non comprehendunt angeli, quoniam illi sunt substantiae, quarum (ex) esse aliud est ab eo, quod respondetur de eis. Ib. I tr. IV, 2 sent. 4; II tr. V, 4.

2) Ib. II tr. V, 2.

3) Ib. I tr. V fin.

4) Ib. I tr. IV sent. 5.

aber doch nicht das einzige, nicht das größeſte. Vielmehr erzählt er uns von den Qualen der Verdammten nach dem Tode, wenn ſie nach körperlichen Lüſten begehren und ihnen die Werkzeuge fehlen werden, durch welche ihr Gelüſt befriedigt werden könnte. Dies werde ſie getrennt halten von dem, was ihrer Natur zukäme, von der Verbindung mit dem thätigen Verſtande [1]). Hier tritt bei El-Gazali eine ähnliche Berückſichtigung des ſittlichen Lebens neben der Wiſſenſchaft ein, wie beim Ibn Sina. Er findet den Schmerz dieſes Lebens weſentlich darin, daß unſere Seele, durch ihr Streben nach Erkenntniß nach oben, durch ihr Streben nach ſinnlichem Genuß nach unten gezogen, in ſich zerriſſen iſt, behauptet aber nicht, daß der Sieg über dieſe Leiden durch die Kraft der Wiſſenſchaft gewonnen werden müſſe; vielmehr findet er mit dem Koran den Menſchen nur um ſo ſtrafbarer, je mehr er bei beſſerm Wiſſen einem ſchlechten Leben ſich ergebe, und hält das Wachſen in der Wiſſenſchaft, wenn man nicht zugleich in gutem Leben wachſe, nur für eine Entfernung von Gott [2]). Man kann nicht daran zweifeln, daß ſein Vertrauen zum wiſſenſchaftlichen Wege nicht ſehr groß ſein konnte. Ganz anders als Ibn Sina läßt er die Neigung ſpüren dem praktiſchen Leben einen höhern Werth als dem theoretiſchen beizulegen.

Wir werden hierin Gründe genug finden, welche ihn

---

1) Ib. II tr. V, 5. Postea vero per mortem amisso in frumento (l. instrumento) rei desideratae remanet desiderium ejus et amor. Et hoc cruciatus ineffabilis et hoc est, quod probibet eam applicari et adhaerere intelligentiae agentis.

2) L. l.

zur Änderung ſeines Syſtems führten. Es waren Zweifel an der Hinlänglichkeit der Philoſophie uns die wahre Wiſſenſchaft und die wahre Glückſeligkeit zu gewähren, was ihn zum Sufi machte. Dieſe Zweifel hielt er für den Anfang des neuen Lebens. Wer nicht zweifelt, der denkt nicht nach; wer nicht nachdenkt, der erlangt keine Einſicht, und wer keine Einſicht erlangt, der bleibt in Blindheit und Verwirrung [1]. Durch ſolche Zweifel wollte er von ererbten Meinungen abziehn und zu eigener Erfahrung anleiten.

Nimm das an, was du ſiehſt; verwirf das, was du hörſt;
Bei Sonnenaufgang kannſt du den Saturn entbehren [2].

Die Natur ſeiner Zweifel entwickelt er nicht auf die deutlichſte Weiſe. Er bemerkt die Unzuverläſſigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung, welche ſich daraus ergebe, daß wir ſie mit den Grundſätzen des Verſtandes nicht in Übereinſtimmung finden. Aber wenn ſo der Verſtand zum Richter über die Wahrnehmung ſich erhebe, könnte nun nicht auch ein höherer Richter über den Verſtand aufſtehen, um die Unzuverläſſigkeit der allgemeinen Grundſätze darzuthun? Dieſer Zweifel wird verſtärkt durch die Erinnerung an die Bilder des Traums. So lange wir träumen, vertrauen wir ihnen; wenn wir aber erwachen, verwerfen wir ſie als Täuſchungen, weil wir eine gewiſſere Wahrheit im wachen Bewußtſein gefunden haben. Könnte es nun nicht einen noch höhern Zuſtand des Bewußtſeins geben, gegen welchen das wache Bewußtſein wie ein Traum zur Wahrheit ſich verhielte? Hierbei erinnert er ſich an die Behauptungen der Sufi über den Zuſtand der Ekſtaſe, an die Lehren über das Leben nach dem Tode. Vergeblich würde es ſein ſolche Gedanken widerlegen zu wollen; denn nur durch Beweis ließen ſie ſich widerlegen; aber der Beweis würde auf Grundſätzen des Verſtandes beruhn, welche durch jene Gedanken angefochten würden [1].

---

[1] Bei Ibn Tofeil S. 48.

[2] Ebend. S. 49.

Wenn dieſe Zweifel den alten Streit zwiſchen den Grundſätzen des Verſtandes und den Ausſagen des Sinnes erneuern, ſo werden ſie doch nicht ſehr ernſthaft von ihm genommen, da er eingeſteht, daß die Grundſätze des Verſtandes ihm auf einem andern Wege wieder Sicherheit gewonnen hätten [2]; ſie bezeugen nur ſein Streben nach einer höhern Erkenntniß, als die Wiſſenſchaft gewähre. Von viel ernſterer Bedeutung iſt ihm der Streit, in welchem er die Philoſophie mit der Religion erblickt. Wie er ſelbſt angiebt, iſt aus dieſem Geſichtspunkt ſeine ganze Schrift zur Widerlegung der Philoſophie gefaßt [3]. Die Lehren der Philoſophen läßt er in allen Punkten zu, welche mit der Religion nicht ſtreiten, ſucht aber zu zeigen, daß ſie Unrecht haben, wo ſie gegen die Religion ſich erheben. Als unbeſtreitbar gelten ihm die Mathematik und die Logik, nur dürfen ſie nicht fordern, daß alles in derſelben Weiſe bewieſen werde, wie ſie ihre Beweiſe führen; die Religion laſſe ſolche Beweiſe nicht zu [1]. Auch die Phyſik läßt er zu mit ihrer Gefährtin, der Medicin, nur müſſe ſie anerkennen, daß ſie der Religion untergeordnet ſei, indem ſie die Natur als ein Werk Gottes anerkenne [2]. Fraglicher iſt ihm die Metaphyſik; ſie beruht auf Hypotheſen; es iſt ein falſches Vorgeben, daß ſie in ſtreng logiſcher Weiſe bewieſen werden könne; ihre Lehren ſtehen auf der Seite des Unglaubens oder der Ketzerei [3]. Am kürzeſten erklärt er ſich über die Politik und Moral der Philoſophen, indem er nur behauptet, ſie hätten dieſe Wiſſenſchaften entweder aus der Offenbarung oder aus den Lehren der Sufi geſchöpft [4]. Wir ſehen alſo, daß er die Lehren der Philoſophie nicht ganz verwerfen will; er will vielmehr eine Religion, welche mit der Philoſophie, eine Philoſophie, die mit der Religion ſich zu vertragen weiß. Thörig ſind die, welche die Lehren der Philoſophie überhaupt tadeln, weil ſie einige Irrthümer enthalten; thörig würde es ſein die Irrthümer der Philoſophen anzunehmen, weil Wahrheiten darunter gemiſcht ſind [5]. Nur nach einem höhern Richtmaße will er die Lehren der Philoſophie prüfen und ein ſolches findet er in der Religion.

---

[1] Schmölders ess. p. 20 sqq.

[2] Ib. p. 22.

[3] Ib. p. 25 sq.

Seine Einwürfe gegen die Philoſophie, unter allgemeine Geſichtspunkte gebracht, laufen auf zweierlei hinaus. Er wirft ihr vor mit Unrecht ſtreng logiſche Beweiſe für alle Erkenntniſſe zu verlangen 1). Er erinnert uns daran, daß die allgemeinen Lehren der Vernunft nicht im Stande ſind uns die beſondern Qualitäten der Dinge kennen zu lehren. Wer nun der Vernunft allein vertraue und nur in der Philoſophie Wiſſenſchaft ſuche, der möchte verführt werden alle beſondern Qualitäten zu leugnen 2).

---

[1] Ib. p. 31 sqq.

[2] Ib. p. 35 sq.

[3] Ib. p. 32; 36 sq.

[4] Ib. p. 37.

[5] Ib. p. 38 sq.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo ſtützt El-Gazali ſich dagegen auf die Erkenntniß der Grundſätze. Sie geben gegen die Philoſophie den ſicherſten Beweis ab, daß es ohne Beweis ein unmittelbares Wiſſen gebe. Alle Wiſſenſchaft beruht auf unbewieſenen und unbeweisbaren Sätzen. El-Gazali hält an ihnen feſt trotz aller ſeiner Zweifel; aber unſere Sicherheit über ſie beruht ihm auf einer Erleuchtung von Gott 3). Ähnliche Sätze haben wir ſchon bei den Arabiſchen Ariſtotelikern gefunden. El-Gazali dehnt ſie nur weiter aus. Alle Wiſſenſchaften, z. B. Medicin und Aſtronomie, beruhn ihm auf einer prophetiſchen Gabe, weil ſie über zukünftige Dinge etwas

---

1) Ib. p. 35. Les Logiciens sont exposés dans cette science à un genre d'erreurs qui consiste en ce qu'ils exigent pour les demonstrations des conditions des quelles il est avéré, qu'elles sont absolument certaines. Or, quand ils viennent à s'occuper des matières religieuses, ces conditions ne peuvent plus être accomplies.

2) Ib. p. 79. Il y a ici des choses nommées qualités spéciales, que l'oeil de la raison ne saurait pénétrer et que l'intelligence n'hésite pas à nier et à déclarer absurdes.

3) Ib. p. 23. Je revins alors à l'admission des notions intellectuelles comme fondements de la securité et de la certitude. Cela ne se fit pas par composition de preuves et par des raisonnements systematiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jetta dans le coeur.

ausſagen, welche uns doch durch Erfahrung nicht bekannt ſein können [1]. Die philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſcheinen ihm dagegen nur als ein Tropfen des Oceans, welchen das Auge für die höhere Wahrheit uns eröffne. Die Erkenntniſſe des Sufi verhalten ſich zur Philoſophie wie die allgemeine Einſicht in das Ganze zu der beſondern und beſchränkten Wiſſenſchaft [2].

Mehr im Einzelnen zeigt dies der zweite Punkt nach. Eben das iſt ihm anſtößig an der Philoſophie, daß ſie nicht alles umfaßt. Wir haben ſchon oben bemerkt, daß er eingeſtehn mußte, die Lehre von den verſchiedenen Himmelsſphären beruhe auf Erfahrung. So kann die Philoſophie überhaupt die beſondern Qualitäten nicht erforſchen. Und doch ſind ſie anzuerkennen. Wer wollte die eigenthümlichen Wirkungen des Opiums, des Feuers, eines Talisman leugnen, wenn auch die Philoſophie ihre Gründe nicht einſieht? [3]. Die Philoſophie, wenn ſie ſich ſelbſt erkennt, muß die Erfahrung zulaſſen und ein Gebiet der Wahrheit zugeben, über welches wir nur durch eigene Erfahrung uns belehren können. El-Gazali beruft ſich dafür auf die Geſchmacksurtheile, welche nicht mitzutheilen wären durch Worte oder durch irgend eine Wiſſenſchaft, eben ſo wenig als die Erkenntniß der Trunkenheit.

---

1) Ib. p. 65; 69. Auch Ibn Sina läßt den Aeſculap für einen Propheten gelten. De anima prooem.

2) Ib. p. 66. Ce que nous avons rapporté est dans cet océan infini une simple goutte. — — Cet état analogue apparait dès que l'on commence à adopter la vie çoufique et avec lui apparait aussi une espéce de présentiment général de l'ensemble.

3) Ib. p. 79 sqq.

Wenig würde es helfen die Urſachen ſolcher Dinge auseinanderzuſetzen; wer ſie nicht erfahren habe, würde ſie nicht zu beurtheilen wiſſen [1].

Aber es iſt nicht die gemeine Erfahrung, welche er zur Ergänzung der Philoſophie fordert, ſondern ein neues Auge, welches uns durch den prophetiſchen Geiſt eingeſetzt werden ſoll, um Dinge zu erkennen, welche wir auf einem andern Wege zu erkennen vergeblich ſtreben würden [2]. Um die Möglichkeit einer ſolchen höhern Erfahrung darzuthun erinnert er uns zunächſt an den Tod, das künftige Leben und die neue Welt, in welche es uns einführen werde. Er hält eben deswegen den Gedanken an den Tod für etwas überaus Fruchtbares, weil er uns der gemeinen Sphäre der Erfahrung und der Wiſſenſchaft entrücke, indem er uns darauf aufmerkſam mache, daß es noch eine andere Welt giebt als dieſe ſinnliche [3]. Dieſe höhere ideale Welt, welche dem Herzen ſich öffne, nennt er die reale, die Welt der wahren Dinge und der Engel, wärend die ſinnliche, die geſchaffene Welt ihm nur für eine Welt der Abbilder gilt [4]. Zu ihr ſollen wir uns erheben nicht allein im Gedanken des Todes und durch den Tod, ſondern auch ſchon in dieſem Leben vermittelſt der Abziehung unſeres Geiſtes von den zeitlichen Gütern, dadurch, daß wir dieſe nichtige ſinnliche Perſönlichkeit und unſern eigenen Willen aufgeben [1]), dagegen mit freiem Willen Gott Gehorſam leiſten; denn darin unterſcheidet ſich die Welt der wahren Dinge von der ſinnlichen Welt, daß jene freiwillig, dieſe gezwungen Gott gehorcht [2]). So ſollen wir zum Ewigen uns erheben, in welchem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eins ſind; ſo ſollen wir über den Tod hinweg ſein; denn der Weiſe hat ſchon den Tod gelitten [3]).

---

[1] O Kind S. 31; Schmölders ess. p. 55.

[2] Schmöld. ess. p. 78 sq. C'est une chose essentielle à la foi du prophétisme de proclamer qu'il y a au delà de la sphère de l'entendement une autre sphère dans laquelle un oeil est ouvert à l'homme pour percevoir des objets spéciaux qu'il n'est pas plus possible à l'intelligence d'atteindre qu'à l'ouie de percevoir les objets visibles et à tous les sens réunis de saisir les objets intellectuels.

[3] Liber quadrag. placitorum b. Tholuck l. l. p. 13.

[4] Ib. p. 17. Veram existentiam non possidet nisi mundus rei (realis) atque angelorum; cor enim ad mundum rei pertinet, — — typi contra ad mundum creatum.

Um uns den Gedanken einer ſolchen Erhebung näher zu bringen macht er uns, den Lehren der Ariſtoteliker ſich anſchließend, darauf aufmerkſam, daß überhaupt unſer vernünftiges Leben in verſchiedenen Stufen der Entwicklung verlaufe. Der Menſch wird unwiſſend geſchaffen; dann öffnet ſich ihm die ſinnliche Welt, eine neue Schöpfung in ihm, auch nur ſtufenweiſe, indem nicht alle Sinne auf einmal, ſondern nur nach einander ſich öffnen. Ungefär im 7. Jahre ſeines Alters entwickelt ſich in ihm der Verſtand und es beginnt damit eine neue Periode ſeines Lebens und ſeiner Erkenntniß; er beginnt der Dinge ſich bewußt zu werden, welche über das Sinnliche hinausgehen. Noch ſpäter wird ihm die Intelligenz mitgetheilt, die wiſſenſchaftliche, philoſophiſche Einſicht, welche das mögliche und das nothwendige Weſen unterſcheidet, und ſo den Übergang bildet zu der Erkenntniß des Ewigen, welches wir zuletzt in einer neuen Erfahrung, im prophetiſchen oder heiligen Geiſte, in den Entzückungen der Sufi zu gewinnen haben [1]). Wie thörig ſind die, welche die höhere Erfahrung leugnen, weil ſie dieſelbe nicht gemacht haben. Sie gleichen den Kindern, welche den Verſtand des Mannes, den Unwiſſenden, welche die Philoſophie leugnen, den Blinden, welche den Sehenden keinen Glauben ſchenken wollen, den Wachenden, welche nichts von Traum wiſſen wollen, weil ſie ihn nicht erfahren haben und ſich für überzeugt halten, daß ſie nur durch die geöffneten Sinne Vorſtellungen empfangen könnten [2]).

---

[1] Schmöld. ess. p. 56; 58; 77.

[2] Tholuck l. l. p. 18. Obedientiam voluntariam puta eam, quam mundus rei praestat, coactam, quam mundus umbrarum.

[3] Ib. p. 14.

Hierbei iſt aber auch ſeine praktiſche Richtung nicht zu überſehn. Schon in ſeiner Auffaſſung der Ariſtoteliſchen Philoſophie haben wir ſie ſtärker ausgedrückt gefunden, als beim Ibn Sina. Sie ſcheint auf die Umwandlung ſeiner Denkweiſe vorherſchend eingewirkt zu haben. Wir ſahen, wie er in der Überzeugung von den ſelbſtſüchtigen Beſtrebungen ſeines bisherigen wiſſenſchaftlichen Lebens zu ihr kam; wie er Entäußerung ſeines eigenen Willens und Verzicht auf die weltlichen Güter als Bedingungen der höhern Erfahrung verlangte. Auch ſpäter, als er wieder als Lehrer aufzutreten ſich entſchloß, rechtfertigte er dies nur dadurch, daß er überzeugt war, nicht er handle ſo, ſondern es ſei Gott, welcher in ihm

---

1) Schmöld. ess. p. 63 sq.; p. 246.

2) Ib. p. 64 sq.

handle[1]. Wir finden nun, daß er nicht ſelten in ein übertriebenes Lob des praktiſchen Lebens ausbricht und den wiſſenſchaftlichen Weg dagegen zurückſetzt. Die Wiſſenſchaft iſt nur der Baum, die Handlung die Frucht[2]. Er nennt die Wiſſenſchaft wohl geradezu etwas Unnützes; nicht die Wiſſenſchaft ſondern nur die guten Handlungen folgen dem Menſchen im Grabe nach[3]. Zuweilen räth er von den Wiſſenſchaften ab, weil ſie der Frömmigkeit Gefar brächten; durch die Wiſſenſchaft wird nur der Verluſt des Lebens gewonnen[4]. Wenn er ſich mäßigt, ſo ſchließt er doch eine gute Zahl von Wiſſenſchaften von den Beſtrebungen der Frommen aus und räth nur die Wiſſenſchaften an, welche das Herz beſſern und die Seele reinigen[5]. Wir bezeichnen dies als Übertreibungen, weil andere ſeiner Äußerungen ſie als ſolche erkennen laſſen. Er ſetzt ſie als Heilmittel den Übertreibungen der Philoſophen entgegen, welche glaubten durch bloße Wiſſenſchaft Rettung und Befreiung gewinnen und die Handlungen entbehren zu können[6]. Dagegen behauptet er, daß Wiſſenſchaft ohne Handlung Wahnſinn und Handlung ohne

---

1) Ib. p. 77. Mais j'avais la ferme foi et la conviction, qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu; que ce n'était pas moi qui m'étais déterminé, mais que Dieu m'avait déterminé; que ce n'était pas moi qui agissais, mais c'était lui qui me faisait agir.

2) O Kind S. 23.

3) Ebend. S. 21; 33.

4) So von der Mathematik; doch hält er es für gefärlich ſie zu verbieten. Schmöld. ess. p. 32 sq.; O Kind S. 26.

5) O Kind S. 49.

6) Ebend. S. 21.

Wiſſenſchaft keine Handlung ſei. In dem Leben der Sufi erkennt er die Vereinigung der Theorie mit der Praxis [1].

Aber ſollte nicht dennoch von jenen Übertreibungen in ſeiner Seele etwas haften geblieben ſein? In denſelben Schriften, in welchen er die gemäßigte Anſicht geltend macht, finden ſie ſich auch. Sie ſtehen dicht neben den Sätzen, welche die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft anerkennen. In den Handlungen ſieht er wenigſtens den allgemeinen Weg, auf welchem wir die höhere Erleuchtung gewinnen ſollen. Es iſt dabei zu bemerken, daß er unter dieſen Handlungen zwar auch die ſittlichen Werke, in der Liebe des Nächſten und Gottes geübt, aber nicht minder die Erfüllung der religiöſen Vorſchriften verſteht [2]. Der Glaube an das Geſetz iſt ihm das Erſte; freilich nicht ein blinder Kölerglaube, gegen welchen er vielmehr eifert, aber ein Glaube, welcher in unſerm Herzen ſeine Beſtätigung gefunden hat; darauf folgt die Handlung nach dem Geſetze. Wir bedürfen, um vom Böſen uns zu befreien, der Leitung eines Scheich's, eines Iman's; dieſer iſt Muhammed und ſeine Nachfolger; wenn wir ſeine Worte und Werke prüfen, werden wir finden, daß wir ihm mehr zu folgen haben, als einem Vater, welcher ſeinem Kinde die heilende Arznei reicht [3]. So ſcheint es, als ſollte in der That der praktiſche und religiöſe Weg ihm den Vorzug vor dem wiſſenſchaftlichen Wege behaupten.

---

[1] Ebend. S. 27; Schmöld. ess. p. 54. Le çouſisme pour atteindre à sa perfection exige l'union de la théorie et de la pratique. Ib. p. 248.

[2] Thue den Menſchen, was du willſt, daß ſie dir thun. O Kind S. 49; Gott und unſern Nächſten ſollen wir unſern Willen opfern. Ebend. S. 38 f. Dagegen aber auch das Lob der äußern Ceremonien. Ebend. S. 23; Tholuck. p. 16.

[3] O Kind S. 23 f.; 36 ff; Schmöld. ess. p. 46; 84.

Hierin iſt nun das Myſtiſche ſeiner Lehre gegründet. Mit dem Handeln bringt El-Gazali den gehorſamen Willen in Verbindung, mit dem gehorſamen Willen die Liebe, in welcher wir uns mit Gott vereinigen. Den Gottesgelehrten, welche nur auf den Buchſtaben des Geſetzes und auf ſeine Beobachtung Werth legen, dagegen die Möglichkeit einer liebenden und beſeligenden Vereinigung mit Gott nicht zugeben wollen, ſetzt er entgegen, daß auch in der weltlichen Liebe eine ſolche Verſenkung ſich ergebe, in welcher wir über den Gegenſtand uns ſelbſt vergeſſen. Wie ſollte das nicht in der Liebe zu Gott, dem wahrhaft Liebenswerthen, ſich ereignen. Die Liebe zu ihm ſoll vielmehr jede andere übertreffen und zu einer ſolchen Höhe der Vollendung ſich erheben, daß wir darüber uns und unſere Verſenkung in ihm vergeſſen [1].

Doch beſtärkt ihn in ſeiner myſtiſchen Richtung auch wohl jene Anſicht von der höhern Erleuchtung, nach welcher ſie eine Erfahrung eigenthümlicher Art ſein ſoll, jene Berufung auf die unübertragbaren Geſchmacksurtheile, auf die Erkenntniß der beſondern Qualitäten, welche durch keine Wiſſenſchaft ergründet werden könnten. Auf ſolche beſondere Qualitäten beruft er ſich auch, wenn er die Wirkungen des Geſetzes zur Beſeligung des Menſchen gegen die Angriffe der Ungläubigen rechtfertigen will. Der Glaube an das Geſetz beſteht eben in der Überzeugung, daß es ſolche Qualitäten enthalte, welche unſerer Vernunft unbegreiflich ſind [1]. Von dieſen Bemerkungen ausgehend, kommt er nun zwar nicht dazu in dem Zuſtande der höhern Erleuchtung das Bewußtſein der begeiſterten Seele verſchwinden zu laſſen, aber was die Seele in der Ekſtaſe ſchaut, erſcheint ihm doch als etwas durch keinen Begriff und durch keine Rede Auszudrückendes. Er würde die Gefar der Gottesläſterung fürchten, wenn er das Unausſprechliche ſagen wollte. Von ſeinen Entzückungen erlaubt er ſich nur den Ausruf:

---

[1] Tholuck p. 17. Perfectio enim tunc conspicitur, cum adeo absorbetur, ut sui ipsius eum lateat absorptio; hic demum status supremus. — — Nonne animus acriter cogitande intentus tam in inimicum tuum, quam in amasium absorbetur quasi et demergitur adeo, ut alloquentem non audias, praetereuntem non videas, licet oculi aperti sint auresque pateant?

Was war, iſt nicht mit Worten auszudrücken!
Sprich: es war gut, und frag mich weiter nicht [2].

Doch wie hätte er ſich bei dieſem Verſtummen erhalten können, da ſeine Wirkſamkeit auf Lehre ſich gründete. Er unternimmt es doch einiges von ſeinen Entzückungen zu verrathen. In ihnen unterſcheidet er noch niedere und höhere Grade. Anfangs werde die Seele nur ſelten ergriffen, nachher gelange ſie zur Gewohnheit und fortdauernden Fertigkeit in dieſen Zuſtänden; dann öffne ſich ihr die wahre Welt der Dinge, das Siegel der engliſchen

---

[1] Schmölders ess. p. 80. Pourquoi n'admettrais-tu pas, qu'il y a dans les préceptes réligieux quelques qualités spéciales propres à guérir et à purifier les coeurs, qualités qui, incomprehensibles à notre raison, ne sont perceptibles qu'à l'oeil prophétique?

[2] Ib. p. 61; Ibn Tofeil S. 27.

Natur werde ihr aufgedrückt und das Heiligthum Gottes aufgethan. Beim Beginn ſchweben ihr die Bilder der Heiligen, Propheten, Geiſter und Engel vor, herliche, glänzende Geſtalten; wenn ſie aber zu einem höhern Grade erhoben iſt, verſchwinden die Bilder und die reine Wahrheit ſtellt ſich ihr dar [1]). El-Gazali nennt dieſe Ekſtaſe Anſchauung, ihren höchſten Grad völlige Verſchluckung der Seele in Gott; doch ſoll dieſer Ausdruck eigentlich nur den Beginn des Lebens in der Anſchauung bezeichnen. Andere hätten auch von einer Amalgamation, Identification, Aſſociation mit Gott geſprochen; er hält es aber für Sünde dergleichen zu ſagen. Er fürchtet Misverſtändniſſe, ein ſolches unausſprechliches Geheimniß darf nicht entweiht werden [2]). Aus ſeinen Äußerungen muß man ſchließen, daß er das obwaltende Geheimniß beſonders darin fand, daß in der völligen Verſchluckung der Seele in Gott doch die Perſon und der Körper des Menſchen noch zurückbleibe. Er ſuchte ſich dieſe Schwierigkeit daraus zu löſen, daß dieſer Körper, dieſe Perſon doch nur der ſinnlichen Welt, der Welt der Schatten angehöre und daher kein wahres Daſein habe. Doch ſoll dies keineswegs heißen, daß die einzelnen Dinge in der Vollendung ihres begeiſterten Zuſtandes ihr Sein für ſich verlören; vielmehr ſie ſollen dieſen Zuſtand erfahren; ihr Herz ſoll bleiben; es

---

1) Tholuck p. 18.

2) Vergl. ib. p. 17; Schmöld. ess. p. 55; 61; 68; Pococke spec. p. 263 sq. In der angegebenen Weiſe glaube ich es erklären zu können, daß er dicht hinter einander von Abſorption in Gott und dergl. ſpricht, und darauf davon zu ſprechen für Sünde erklärt.

gehört der Welt der Dinge an. Ja El-Gazali vertheidigt ſogar die Auferſtehung des Körpers und die körperlichen Strafen nach dem Tode gegen ungläubige Philoſophen; aber er geſteht auch ein, daß hierin eine Menge von Geheimniſſen liege, welche er nicht eröffnen dürfe [1]. Deswegen erklärt er ſich auch gegen jene Äußerungen eines vollendeten Pantheismus, welche Gott und Menſchen ganz in eins fließen laſſen, welche ſtatt Lob dir, Lob mir ausrufen, und greift die Lehre von der völligen Einigung der Seele mit Gott und vom Schauen Gottes ohne Schleier an [2].

Von einer ſolchen Unterſcheidung des Menſchen von Gott durfte er wohl nicht abgehen, wenn er die praktiſche Grundlage ſeiner Lehre bewahren wollte. Und daß er es wollte, giebt er deutlich zu erkennen. Wenn er Begeiſterung verlangt vom Menſchen zu ſeiner Rettung, ſo fordert er auch Handlungen, in welchen ſie ſich beweiſen müſſe. Die Begeiſterungen, Übertreibungen und Albernheiten der Sufi tadelt er; unſere Begierden ſollen wir bekämpfen, unſere Sitten reinigen, dem Gebete obliegen, mit Gott und Menſchen uns in Frieden ſetzen; das iſt der wahre Sufismus [3]. Nicht weniger dringt auf dieſe

---

[1] Tholuck p. 17 sq. Absorptionis sive interitus statum hunc statum nuncupant, etiamsi personae corporaque individua maneant; personae vero corporaque realitate existentiae non gaudent. — — Cor enim ad mundum rei pertinet. — — At fateor hic mysterium latere, immo mysteriorum amplam multitudinem, quorum si vel infima significare audeam, quassatur delirantium catena, ne de summis dicam.

[2] Pococke spec. p. 263 sq.

[3] O Kind S. 22; 31; 38 f.

Unterſcheidung auch das wiſſenſchaftliche Element und Streben, welches er bei ſeinen Entzückungen doch keinesweges aufgeben will. Er unterſcheidet drei Stufen, durch welche man zum höchſten gelange, zuerſt die Wiſſenſchaft, alsdann die Entzückung, zuletzt den Glauben an ſie in uns und Andern. Die niedere Stufe bleibt noch in der höhern, und ſo werden wir auch die Wiſſenſchaft im Glauben an unſern und Anderer Entzückungen nicht aufgeben dürfen 1).

Nach allen dieſen Bemerkungen wird es nun wohl deutlich ſein, daß ſeine Äußerungen über die Erleuchtungen der Sufi nicht leicht zu entwirren ſind. Sie enthalten einen guten Theil Schwärmerei in ſich; aber dennoch wird man auch einige wiſſenſchaftliche Geſichtspunkte ausfindig machen können, von welchen aus er zu Aufſtellung ſeiner Forderungen an eine ſolche Erleuchtung kam. Die Philoſophie genügte ihm nicht, weder in der Geſtalt, in welcher er ſie vorfand, noch überhaupt nach den Leiſtungen, welche er ihr zutraute. Jenen Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker von der Emanation der Dinge, von der Ewigkeit der Materie und der Welt glaubt er widerſprechen zu müſſen; er behauptet dagegen die Schöpfung ſowohl der intellectuellen, als der ſinnlichen Welt 2), unſtreitig weil er Gottes Willen die Herſchaft über alles nicht ſchmälern will, weil er nicht damit zufrieden iſt, daß wir mit dem thätigen Verſtande uns einigen ſollen, weil er vielmehr in der Begeiſterung ſeines Herzens nur auf die in-

---

1) Schmöld. ess. p. 62.

2) Tholuck p. 17.

nigſte und auf eine unmittelbare Verbindung unſerer Seele mit Gott ſeine Hoffnung ſetzen kann. Wenn er nun in dieſen und andern Punkten eine Verkehrtheit der gegenwärtigen Philoſophie gefunden zu haben glaubte, wenn er eingeſehn hatte, daß ſie mit dem wahren Glauben, dem ſie doch nicht zu widerſprechen wagte, nicht in Übereinſtimmung ſtehe, ſo werden wir uns nicht ſehr darüber wundern können, daß ſein Argwohn gegen ſie wuchs und er ihr vorwarf, daß ſie überhaupt nur aus Heuchelei den Geſetzen des Islam ſich anbequemte [1]. Hierbei war nun unſtreitig auch ſeine praktiſche Richtung wirkſam. Jene Ariſtoteliker, denen es ohne Zweifel mehr um Wiſſen, als um Handeln zu thun war, konnten ihm kein Vertrauen einflößen. Sie ſtörten den Glauben, auf welchem der Staat und das Leben der Araber beruhte. Wenn er ſie mit Eifer beſtritt, ſo wird man darin nur die Sorge des Mannes um den Islam erkennen, welchen er für die Grundlage der Sittlichkeit anſieht. Seine Lehre gehört von dieſer Seite gefaßt den Gegenwirkungen an, welche die Philoſophie von der poſitiven Religion aus, der Wurzel des Arabiſchen Weſens, treffen mußten.

Aber es ſind nicht allein dieſe religiöſen Bedürfniſſe, welche El-Gazali gegen die Philoſophie ſeiner Zeit geltend macht, er greift überhaupt die Philoſophie an, inwiefern ſie darauf Anſpruch macht das höchſte Anſehn in Beurtheilung aller geiſtigen Bildung zu behaupten. Hierbei konnte er mit Recht darauf ſich berufen, daß die Philoſophie doch nicht im Stande ſei das Einzelſte, die beſondern Qualitäten der Dinge ohne Zuziehung der Erfahrung zu erkennen, daß ſie von den Störungen der ſinnlichen Welt, von unſern Begierden und Leidenſchaften uns nicht zu befreien vermöge, daß die ſittliche Bildung des Geiſtes, welche ſie nicht gewähre, auf keine Weiſe geringer angeſchlagen werden dürfe, als die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Wenn dergleichen Einwendungen auch von den Ariſtotelikern nicht ganz von der Hand gewieſen wurden, ſo bezeichneten ſie doch nur zwieſpältige Elemente in ihrer Lehre. Sie zu genügender Anerkennung zu bringen, dahin ſtrebte nun El-Gazali. Er konnte ſich von dieſer Seite wohl rühmen die Nothwendigkeit eines höhern Richters nachgewieſen zu haben, welcher Erfahrung und Philoſophie, Theorie und Praxis vereinigen ſollte. Seine Forderung einer höhern Erleuchtung vertritt von dieſer Seite das Verlangen nach einer völligen Einigung aller vernünftigen Beſtrebungen, nicht in der Philoſophie, ſondern in der Erfahrung eines höhern Lebens. Dies iſt der wiſſenſchaftliche Sinn, welcher ſeinen Äußerungen über die Ekſtaſe zum Grunde liegt. Wir ſollen in ihr die allgemeinen Grundſätze der Philoſophie in ihrem rechten und zweifelloſen Lichte erblicken, aus ihnen die prophetiſche Einſicht in die Zukunft gewinnen, wir ſollen da auch die beſondern Qualitäten der Dinge in ihren Gründen und die Geſetze des ſittlichen Lebens erkennen; genug alles ſoll ſich uns in dieſem höhern Lichte offen darlegen, indem wir zu der Anſchauung gelangen, in welcher die Wahrheit uns gegenwärtig iſt [1]).

---

[1] Schmöld. ess. p. 73 sq.

---

[1]) Ib. p. 55; 68.

Unter den Sprüchen El-Gazali's giebt es auch einen, welcher zur Geduld im Forſchen ermahnt. Frage mich nicht vor der Zeit und wiſſe, du wirſt ſie, die Wahrheit, nicht anders erreichen als durch den Wandel [1]). Warum hat er ſich dieſe Geduld nicht beſſer aneignen können? Warum mußte er annehmen, daß er jenes Richteramt über Philoſophie und Erfahrung, über Theorie und Praxis ſchon gegenwärtig erreichen und zu ihm auf einem ſo ungewöhnlichen Wege gelangen könne, wie ihn das Leben der Suſi wandelt? Er iſt in einer doppelten Täuſchung befangen. Die eine iſt, daß er ohne den Standpunkt der Einigung aller Vernunft keine völlige Überzeugung in den verſchiedenen Richtungen unſeres vernünftigen Lebens für möglich hält. Darin iſt ſein Skepticismus gegen die Philoſophie gegründet. Es fließt daraus aber auch die zweite Täuſchung. Da er ohne Überzeugung nicht leben kann, ſo möchte er es für möglich halten zu jenem Standpunkte der Einigung ſich zu erheben. Wie wenig er nun auch wiſſenſchaftliche Beweiſe dafür beibringen kann, er behauptet, ſo wie die Propheten, ſo wie die von Gott begeiſterten Suſi, ſo habe auch er zu ihm ſich erhoben.

Wenn er es nun für unmöglich ausgiebt ſolche Beweiſe in Worten zu geben, ſo möchten wir ſie doch in ſeinen Thaten erblicken. Aber das iſt gewiß, daß die Wiederbelebung des Islam, zu welcher er zu wirken dachte, von ihm nicht ausgegangen iſt. Er mag einiges dazu beigetragen haben den Widerſtand der poſitiven Religion gegen die Philoſophie in ſeinem Volke zu beleben; aber die Philoſophie und die Lehre der Motakhallim ſind nach ihm ihren Weg fortgegangen, wie ſie vor ihm denſelben gewandelt waren. Dieſe Zukunft haben ihn ſeine prophetiſchen Anſchauungen nicht vorherſehen laſſen. Nur das müſſen wir als die Bedeutung ſeiner ſkeptiſchen Lehre anerkennen, daß ſie den Punkt bezeichnet, wo die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber im Morgenlande an ſich ſelbſt irre zu werden begann. Auch hier bezeichnet der Skepticismus den Verfall der bisherigen Philoſophie, wenn auch nur in einem Zweige des Arabiſchen Weſens; nach den Zeiten El-Gazali's hat ſich die Arabiſche Philoſophie nach dem Abendlande, beſonders nach Spanien gewendet.

---

[1]) O Kind S. 40.

Fünftes Kapitel.

Die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber in Spanien.

Auch im weſtlichen Africa und in Spanien ſtand die Ausbildung der Arabiſchen Philoſophie mit den Bewegungen, welche El-Gazali erregt hatte, in Verbindung. Zwar ſchon viel früher unter den Ommajaden, beſonders unter Hakem II. im 10. Jahrh. hören wir viel von der hier herſchenden Blüthe der Literatur reden. Auch Spaniſche Philoſophen ſollen damals großen Ruhm erworben haben; aber von ihren Lehren wiſſen wir nichts; die ſpätern Philoſophen unter den Spaniſchen Arabern erwähnen ſie nicht, ſondern geben in ihren Lehren auf die Arabiſchen Philoſophen des Orients zurück. Wenn ſie bemerken, die Wiſſenſchaft in Andaluſien habe ſich zuerſt der

Mathematik, alsdann der Logik zugewendet, bis Ibn Badſcheh alle frühern Forſcher übertroffen [1]); ſo ſcheinen ſie damit zu erkennen zu geben, daß bis auf dieſen herab kein Spanier durch Erfindung in der Philoſophie ſich ausgezeichnet habe.

Ibn Badſcheh (Avempace, Avempas) aber lebte zu Anfange des 12. Jahrh. unſerer Zeitrechnung, am Hofe der Almorawiden, als Arzt und Philoſoph oft genannt. Dieſer Herſcherſtamm wird uns geſchildert als eifrig in der Religion, rauh und faſt nur dem Kriege ergeben. In Haß gegen jede Wiſſenſchaft, wenn ſie auch für den Islam ſprechen ſollte, hatte er die Schriften El-Gazali's zu vernichten geſucht; aber dennoch war er in ſeinen letzten Zeiten von der Gewalt der wiſſenſchaftlichen Bildung, welche unter den Spaniſchen Arabern herſchte, ergriffen worden, wie unter andern die Gunſt des Ibn Badſcheh zeigt.

Inzwiſchen gewannen den Almorawiden bald die Almohaden den Sieg ab. Dieſe neue, ſchnell aufgeſchoſſene Macht war von einer friſchen Bewegung religiöſer Begeiſterung ausgegangen, und ihre Begeiſterung hatte El-Gazali entzündet. Der Stifter ihres Reiches in Africa war ein Schüler El-Gazali's geweſen und von ihm zum Kämpfer gegen die Almorawiden geweiht worden. Auch die Männer, welche in Spanien gegen die Almorawiden zuerſt mit Erfolg die Waffen ergriffen und die Almohaden rieſen, waren nicht weniger Anhänger El-Gazali's. Wir ſehen, wie genau bei den Arabern politiſche Macht

---

1) Ibn Tofeil S. 41 ff.

mit dem Glauben zuſammenhängt und wie bei ihnen überall die Verbreitung des Glaubens, ja der wiſſenſchaftlichen Anſicht vom Glauben mit dem Schwerdte betrieben wird.

Man ſollte glauben, die Philoſophie der Spaniſchen Araber würde nun auch ganz im Sinn El-Gazali's ſich entwickelt haben. Aber wie auch das Schwerdt eine Meinung behaupten oder aufdrängen mag, ſie wird ſich immer wieder umwandeln nach der Geſinnung, nach dem Bildungsſtande der Menſchen. Glaube und Wiſſenſchaft haben eine geheime, ſtill durchdringende Macht, welche keiner Gewalt weicht. Die rohen Almorawiden hatten in Spanien der Macht der Wiſſenſchaft nachgeben müſſen; nachdem die Almohaden die Lehre El-Gazali's durch ihre Siege beſtätigt zu haben ſchienen, drang dennoch eine Philoſophie durch, welche ſich bald in einen entſchiedenen Widerſpruch gegen jene Lehre ſetzte. Wie ſehr die Almohaden auch in ihrer Hauptſtadt Marocco die Wiſſenſchaften begünſtigten, ſo ſehen wir doch, daß die Philoſophie, welche einen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Bildung der Zukunft ausüben ſollte, in Spanien ihren Sitz behielt, und wir werden uns daher auch nicht wundern können, daß die Sinnesweiſe der Spaniſchen Araber darin ſich geltend machte, obgleich die Beherſcher Spaniens eine andere, ihr entgegengeſetzte Philoſophie begünſtigten.

1. Ibn Badſcheh (Avempace).

Wie ſchon erwähnt, wird Abu Bekr Muhammed Ibn Badſcheh oder auch Ibn El-Saig (Sohn des Goldſchmidts), aus Saragoſſa gebürtig, auch als Arzt und Dichter berühmt, für den älteſten Spaniſchen Philoſophen gehalten, deſſen Lehren einen Einfluß auf die ſpätern Zeiten gehabt haben. Viel vermögend bei den Almorawiden ſoll er den Neid ſeiner Nebenbuler unter den Ärzten erregt haben und von ihnen im Jahre 1138 durch Gift aus dem Wege geräumt worden ſein 1).

Von ſeinen Schriften und wiſſenſchaftlichen Ausführungen wird uns geſagt, daß ſie wegen ſeiner weltlichen Geſchäfte nur mangelhaft und unvollendet geblieben wären, meiſtens kleine, flüchtig geſchriebene Aufſätze 2). Daß ſie dennoch eine Zeit lang die Aufmerkſamkeit auf ſich zogen, läßt vermuthen, daß in ihnen ein ſelbſtändiger Geiſt ſich ausſprach; aber freilich auf die Dauer haben ſie ſich nicht erhalten können. Wir wiſſen von ſeiner Lehre jetzt nur noch aus mittelbarer Überlieferung 3).

Unter den Sätzen, welche ihm zugeſchrieben werden, wird einer beſonders häufig wiederholt. Er lehrte nemlich, es liege eine dreifache Möglichkeit des Wiſſens in der menſchlichen Seele, zuerſt im Kinde ſei die Möglichkeit vorhanden die ſinnlichen Formen der Einbildungskraft in ſich aufzunehmen; durch dieſe Formen aber gewinne der Menſch alsdann die Möglichkeit auch die Formen des Verſtandes in ihrer Verbindung mit den Formen der Einbildungskraft zu erkennen, und dies diene zuletzt auch zur Grundlage für die Erkenntniß der reinen Formen und

---

1) Vergl. Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 93 f.

2) Ibn Tofeil S. 41 ff.

3) Bei den Arabiſchen Philoſophen und bei den chriſtlichen Theologen des 13. Jahrh. iſt ſein Brief de continuatione intellectus cum homine berühmt, welcher in dem Verzeichniß ſeiner Schriften bei Wüſtenfeld fehlt.

gewähre die Möglichkeit ſie zu empfangen [1]. Es ſcheint hieraus ſein Beſtreben hervorzuleuchten, die niedrigern Entwicklungen der Erkenntniß in eine ſtetige Verbindung mit den höhern zu ſetzen und jene als die nothwendigen Grundlagen für dieſe zu betrachten, ein Beſtreben, welches ſchon immer in der Naturlehre der Araber ſich geltend gemacht hatte, aber durch mancherlei Schwierigkeiten gekreuzt wurde. Für den Ibn Badſcheh waren dergleichen nicht vorhanden. Seine Äußerungen deuteten an, daß der mögliche Verſtand nichts weiter ſei als die Ausbildung der Einbildungskraft, welche dem reinen Erkennen vorausgehen müſſe [2]. Es leuchtet ein, wie weit dies von jenen übernatürlichen Erleuchtungen El-Gazali's abſteht; es verkündet eine Philoſophie, welche ſich ſtreng an die natürliche Entwicklung der Dinge anzuſchließen ſtrebt.

2. Avicebron.

Vielleicht gehört dieſer Entwicklungsſtufe der Arabiſchen Philoſophie auch der räthſelhafte Avicebron an, deſſen Zeit noch nicht ausgemittelt iſt, über deſſen Namen ſogar Zweifel herſchen [3]. Seine Schrift, die Quelle des

---

[1] Albert. Magn. de unit. intell. c. Averr. c. 5 fin. Dicit, quod cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, ibi triplex est potentia. Una, qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda, qua formae imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia, qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis.

[2] Averr. de anima fol. 163 a. Avempace autem, ut ex ejus verborum apparentia colligi potest, videtur opinari intellectum materialem esse virtutem imaginativam.

[3] Dégérando hist. comp. IV p. 320 vermuthet, er ſei Abe-

Lebens, wurde von den Theologen des 13. Jahrh. fleißig geleſen [1]). Die Lehre dieſer Schrift zeigt uns eine Seite der Ariſtoteliſchen Lehre, welche ſonſt nirgends ſo deutlich heraustritt; ſie verdient daher wohl, daß wir einen Augenblick bei ihr verweilen. Im Allgemeinen verfährt Avicebron mit denſelben Begriffen, welche wir bei allen Arabiſchen Ariſtotelikern finden, dem erſten Beweger, der Form und der Materie. Wir haben gefunden, daß die frühern Ariſtoteliker den Begriff der Materie nicht ohne Schwankungen anwandten. Viel entſchiedener iſt Avicebron. Er geht von dem Gegenſatze zwiſchen Form und Materie aus. Der erſten Materie kommt zu aufzunehmen, das erſte Subject zu ſein, die Form zu halten, an ſich oder in keinem andern zu ſein; der Form dagegen in einem andern zu ſein, die Materie zu einem Wirklichen zu machen, dadurch die Möglichkeit der Materie zu begrenzen und ein Theil der zuſammengeſetzten Subſtanz zu ſein [2]). Es folgt hieraus von ſelbſt, daß Materie und Form in allen weltlichen Dingen verbunden ſein müſſen

---

nezron zu ſchreiben und kein Araber, wie die Scholaſtiker annehmen, ſondern ein Jude geweſen.

[1]) De forma et materia sive de fonte vitae. Albert. Magn. de unit. intell. c. 4 p. 223 b; de intell. et intell. I, 6; de caus. et proc. univ. III, 4 fin. Handſchriftlich iſt ſie noch zu Paris vorhanden.

[2]) Albert. Magn. de unit. int. 4 p. 223; de caus. et proc. univ. I tract. I, 5 p. 532 a. Primae materiae est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se existere, secundum quod per se existere est, i. e. non in alio existere; formae autem in alio esse, in actu facere materiam, potentiam materiae terminare, partem esse ejus, quod est esse, sive substantiae compositae.

und daß kein weltliches Ding ohne Materie ſein kann. Nur Gott, die erſte Urſache aller Dinge, hat keine Materie, weil er ſchlechthin nothwendig iſt und daher kein Subject der Möglichkeit verlangt; er iſt daher auch ſchlechthin einfach, die Einheit ohne Vielheit; dagegen was auf ihn folgt, gehört ſchon der Zweiheit an und hat Materie und Form in ſich verbunden [1]. Von den körperlichen und von den aus Körper und Geiſt zuſammengeſetzten Dingen zeigt dies auch die Erfahrung; nur von den ſogenannten reinen Intelligenzen wird es bezweifelt. Für dieſe muß es aus dem Begriffe bewieſen werden. Der allgemeinſte Beweis beruht darauf, daß die intellectuelle Subſtanz die Formen der Dinge in ſich hält und Subject derſelben iſt. Bei einem ſo klaren Beweiſe können wir wohl andere entbehren, welche hinzugefügt werden, um die Nothwendigkeit zu beweiſen, daß in allen weltlichen Dingen Form und Materie verbunden ſein müſſen. Nur ein Paar Momente, welche dazu gehören, mögen wir noch beſonders beachten. Die Materie iſt empfänglich für alles und alles ſoll aus ihr hervorgehn; ſie iſt der Same aller Dinge; auch die Seele, welche entſteht, wird aus ihr entſtehen müſſen [2]. Aber ſie iſt auch nur empfänglich, leidend; keinem Körper kommt eine Wirkung oder Handlung zu; die Wirkungen vielmehr, welche von Körpern auszugehn ſcheinen, haben ihren Grund nur in der geiſtigen Kraft, welche den Körper durchdringt [3].

---

[1] Ib. p. 532 b; 533 a; IV, 8 p. 562 b.

[2] Albert. Magn. Summa theol. II qu. 4. art. 1 part. 2.

[3] Thom. Aqu. c. gent. III, 69. Nullum corpus est acti-

Avicebron hatte aber bei der Durchführung ſeiner Lehre mit den Vorurtheilen der Arabiſchen Ariſtoteliker zu kämpfen. Man war gewohnt die Subſtanz, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt, als etwas Körperliches ſich zu denken. Dagegen ſtreitet er. Der Begriff des Körperlichen beruht auf dem Begriff der Quantität; die Quantität aber gehört nicht nothwendig zur Subſtanz; es läßt ſich auch eine Subſtanz ohne Quantität und alſo ohne Körperlichkeit denken, welche dennoch aus Materie und Form zuſammengeſetzt iſt [1]. Seine Beweiſe dafür ſind am ſtärkſten, wenn ſie ohne alle Einmiſchung anderer Begriffe nur auf den Begriff der Materie ſich ſtützen. Es liegt ihm dabei die ſehr richtige Bemerkung zum Grunde, daß man in dieſen Begriff nur irriger Weiſe den Gedanken gelegt hat, daß er das Subject des Körperlichen, der Quantität ſei; vielmehr bezeichne er nur das, was das Vermögen habe zu allem beſtimmt zu werden. Die Materie aber, welche durch Quantität beſtimmt ſei, habe nicht das Vermögen zu allem; ſie ſetze eine Grenze voraus und könne daher nicht alles in ſich aufnehmen [2]; ſie vermöge namentlich nicht die Gedanken (intentiones) der Dinge zu faſſen; daher müſſe eine andere Materie ihr vorausgehn, welche nur in der Intelligenz geſucht werden dürfe, denn die Intelli-

---

vum, sed virtus substantiae spiritualis pertransiens per corpora agit actiones, quae per corpora fieri videntur.

[1] Albert. Magn. de caus. et proc. un. I tract. I, 5 p. 533 b.

[2] L. l. Quantitas omnis ad terminum determinata est, quantitas ergo prohibet eam, quae ad omnia est communicatio; prima autem materia possibilis est ad omnia, prima ergo materia quantitate non est determinata.

genz ſei fähig alle Formen aufzunehmen [1]). Unter der Materie ſei nichts anderes zu denken als das, was die Form trage; da ſei es aber gleichgültig, ob man die getragene Form als eine geiſtige oder als eine körperliche ſich denke, und es ſei logiſch nothwendig dieſelbe Gattung des Formtragenden für alle geiſtige, körperliche und gemiſchte Subſtanzen anzunehmen [2]). Dieſe Gedanken gehen darauf aus den Begriff der Materie in ſeiner Reinheit ohne Beimiſchung aller Vorſtellungen, welche aus der äußern Wahrnehmung ſtammen, ohne Einmiſchung des Gegenſatzes zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, welche an der Materie erſt als etwas Späteres hervortreten [3]), alſo in einer Reinheit geltend zu machen, in welcher ihn ſelbſt Ariſtoteles nicht hatte bewahren können.

Wenn wir nun die Lehrweiſe des Avicebron in dieſem Punkte in ihrem guten Rechte finden, ſo können wir doch nicht ſagen, daß ſie andern willkürlichen Voraus-

---

1) L. l. Adhuc prima materia potentia est ad omnia; materia determinata contrarietate non est potentia ad omnia, non enim est possibilis ad comprehensionem intentionum rerum; ergo ante materiam determinatam quantitate est alia prior materia, quae non nisi intelligentia esse potest. Albert. Magn. de int. et int. I, 6 p. 244 a. Ex natura materiae habet intellectus potestatem omnia intelligendi.

2) Albert. Magn. de caus. l. l. Quod autem unius generis sit materia, sic probatur, quia quaecunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate, sustinens autem formam et fundans unius naturae est in genere in omnibus his; in omnibus ergo intellectualibus, corporalibus et ex contrarietate commistis unius rationis in genere materia esse videtur.

3) Ib. p. 533 a.

ſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker eben ſo glücklich ſich entzogen habe. Bei manchen andern Abweichungen folgt er doch den Hauptpunkten der üblichen Emanationslehre. Ausgehend von dem Satze, das erſte Princip könne ſeinem einfachen Weſen nach auch nur eine einfache Handlung haben, findet er hierin nur eine Beſtätigung ſeiner Lehre, daß er die Materie nicht zuerſt zu einer körperlichen Form beſtimmen könne; denn das Körperliche iſt zuſammengeſetzt; er ſchließt daraus, daß die Materie zuerſt zur geiſtigen Subſtanz, zur Intelligenz beſtimmt werde[1]. Noch einen andern Punkt fügt er hinzu, welcher jedoch nur in zweideutiger Überlieferung auf uns gekommen iſt. Das erſte Handeln iſt nicht allein einfach, ſondern auch unendlich und ſeine Wirkſamkeit muß daher auch eine unendliche ſein und ein unendliches Werk hervorbringen, ein ſolches aber iſt nur im möglichen Verſtande zu finden; daher muß das erſte Princip zuerſt den leidenden Verſtand hervorbringen[2]. Es wird aber auch angegeben, Avicebron habe geſchloſſen, das Unendliche könne doch kein unendliches Werk hervorbringen, ſondern nur eine Form, welche am wenigſten das unendliche Vermögen der Materie beſchränke, und eben dieſe ſei der Verſtand[3].

---

[1] Ib. p. 532 b.

[2] Ib. p. 533 a. Primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere; susceptibile ergo actionis necesse est infinitum esse, quod sit fieri omnia; omnia autem fieri non est possibile nisi intelligentia, quantum ad eum, qui vocatur possibilis intellectus.

[3] L. l. Cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima erit forma, quae minime claudit possibilitatem materiae. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas.

Erſt in der weitern Erzeugung der Ausflüſſe ſollen ſich alsdann die engern Formen, zuerſt der Körperlichkeit überhaupt, welche auch die Körperlichkeit des Himmels umſchließt, alsdann der niedern Körperlichkeit der Dinge unter dem Monde, welche entgegengeſetzte Qualitäten in ſich zulaſſen und deswegen dem Entſtehen und dem Vergehen unterworfen ſind, aus der allgemeinen Materie ergeben 1). In der Begründung dieſer Lehre von den allmälig abſteigenden Formen des Daſeins, von welchen die höhere unmittelbar immer nur die nächſt niedrige hervorbringt, ſtützt er ſich auf den Grundſatz, daß von dem Allgemeinen unmittelbar nur Allgemeines hervorgebracht werden könne. Da nun das erſte Thätige auch das allgemeine Thätige ſei, ſo könne es auch nicht unmittelbar die beſondern Dinge der Welt, am wenigſten der Welt unter dem Monde hervorbringen 2). Dadurch ſoll ſeine unmittelbare Wirkſamkeit auf die Körperwelt ausgeſchloſſen werden, weil in der Körperwelt alles dem Beſondern angehört. Wir bemerken hieran, daß wir es mit einem ſtrengen Realismus zu thun haben.

Dieſe Äußerungen ſcheinen nun auch das Verſtändniß jener Stelle über die Unendlichkeit des möglichen Verſtandes zu eröffnen und einen Ausweg zu zeigen, wie ſie mit der Emanationslehre zu vereinigen ſein dürfte. Von dem

---

1) Ib. tract. IV, 8 p. 562 b; de int. et int. I tract. I, 6 p. 244 a.

2) Albert. M. de caus. et pr. un. I tr. 5 p. 533 a. Agens universale nihil immediate agit in patiens particulare; patiens autem particulare vel particulariter est materia sustinens quantitatem vel contrarietatem, materia ergo talis non immediate subjicitur primo agenti.

Allgemeinſten, welches unendlich iſt, herabſteigend erſcheint dem Avicebron jede zu ihm hinzutretende Form als eine Beſchränkung, wie die Spätern zu ſagen pflegten, als eine Contraction des Allgemeinen. Dem allgemeinen Thätigen aber ſetzt er das allgemeine und unendliche Leidende entgegen, welches der leidende oder mögliche Verſtand iſt, weil er alle Formen ohne Ausnahme in ſich aufnehmen kann; mit dieſem unkörperlichen Weſen allein ſteht das erſte Thätige in unmittelbarer Verbindung; indem es aber den wirklichen Verſtand aus ihm bildet, iſt es ſchon zu einem Beſchränkten gekommen; denn die Verſtändigkeit iſt eine beſondere Form, welche ihr Gegentheil von ſich ausſchließt. Der wirkliche Verſtand bringt alsdann die Form des Himmels hervor, in welcher die Materie ſich ſchon zur Körperlichkeit zuſammengezogen hat, und dieſer Proceß der Zuſammenziehung aus dem Allgemeinen zum Beſondern geht alsdann weiter fort auf die Sphären der Elemente und zuletzt auf die Sphären der Erde über 1). Es iſt dies ein ſehr einfaches Princip, nach

---

1) Albert. Magn. de int. et int. I tr. I, 6. Materia prima est, quae potentia est omnia, et quo plus determinatur formis, eo plus clauditur et determinatur potentia ejus; quoniam, si addatur primae materiae haec forma, quae est intellectualitas, tunc non est amplius in potentia ad intellectualitatem, sed ad omnia alia, et si addatur ei forma sequens, quae est corporeitas, tunc iterum determinatioris potentiae et ideo tunc non erit in potentia ad intellectualia. *Si autem corporeitati additur contrarietas, non erit in potentia tunc, nisi ad ea, quae in potestate sunt contrariorum et haec sunt formae generabilium et corruptibilium.* De causis et pr. un. l. I. Prima ergo forma intellectualitas est et ante formam coeli et elementi in ordine universitatis formarum. Et id, quod ante est in ordine, vere

welchem die Welt als eine Verwirklichung des im Allgemeinen Möglichen in immer engern Kreiſen der Beſonderheit ſich darſtellte. Die Nachklänge dieſer Lehre haben ſich bis über die Zeiten des Mittelalters erhalten.

Wenn Avicebron durch ſeine Lehre von der Materie der gewöhnlichen Anſicht der Arabiſchen Ariſtoteliker ſich entzog, ſo nicht weniger durch die Anſicht, welche er von Gott als dem erſten thätigen Princip faßte. Er behauptete nemlich, Gott werde nicht durch ſeinen Verſtand, ſondern durch ſeinen Willen zur Hervorbringung in der Materie beſtimmt. Denn er betrachtete den Willen überhaupt als das, was die Neigung zur Thätigkeit hervorlockt und daher zu jeder Art der vernünftigen Handlung bewegt 1), ſtützte ſich aber auch darauf, daß der unendliche Verſtand Gottes auch nur Unendliches würde hervorbringen können, daß daher ſein Wille eintreten müſſe um die endliche Welt zu bilden. Aus den unendlichen Möglichkeiten, welche ſein unendlicher Verſtand ihm vorſtelle, wähle ſein Wille eine beſondere Form aus und bringe ſie zur Wirklichkeit 2).

---

principium est ad sequentia; ex intelligentia ergo sicut ex prima
ſorma principiatur quicquid est in coelis et elementis.

1) L. l. Voluntas autem inclinativa est ad volitum. Ib.
tract. III, 4 p. 550 a. Facit enim, si vult, et intelligit, si vult.

2) Ib. p. 549 b sq. Voluntatem autem adhibuit tanquam ex
electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit.
Gott als unendlich kann nur von innen zum Handeln beſtimmt
werden. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud intellectus
erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi
per rectam formam operis et intelligere primi principii nihil
recipiat, videtur quod intelligere primi principii indeterminatum

Dieſer Lehrpunkt erinnert an die Lehren der Motakhallim und El-Gazali's und ſcheint der ganzen Anſicht eine ethiſche Richtung zu geben; es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er auch auf die ethiſche Faſſung ſpäterer chriſtlicher Theologie einen Einfluß ausgeübt hat[1]. Aber wenn dies nun die Vermuthung begünſtigt, daß dieſe Philoſophie unter dem Einfluſſe der poſitiven Religionslehre ſich gebildet habe, ſo iſt derſelbe bei ihr doch unſtreitig im Abnehmen, weil nach ihr der Wille nur eine untergeordnete Bedeutung haben ſoll, indem er nicht zum Vollkommenen, ſondern nur zur Beſchränkung dient und ausdrücklich für das Mittel des göttlichen Verſtandes zur Weltſchöpfung, als Zweck aber nur für die praktiſche Thätigkeit erklärt wird[2]. Dagegen die phyſiſche Vorſtellungsweiſe hat ohne Zweifel in der Zuſammenſetzung ſeiner Lehre das Übergewicht; davon zeugt ſeine Anſicht von der Emanation der Formen aus Gott und beſonders die ſtrenge Durchführung der Lehre, daß alle weltliche Dinge, ſelbſt der Verſtand materiell ſind, das eigenthümlichſte Ergebniß ſeines Nachdenkens. Eben dies iſt es, was es wahrſcheinlich macht, daß er den Übergängen angehört, welche von der religiöſen Gegenwirkung eines El-Gazali zu der weitern und ſtrengern Ausführung der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik zurückführten.

---

remaneat et infinitum. Si ergo per aliud determinatur ad opus, videtur, quod ex electione voluntatis determinatur.

[1] Die Lehre des Duns Scotus denkt das Verhältniß des Verſtandes und des Willens in ähnlicher Weiſe.

[2] L. l.

3. Ibn Tofeil.

Abu Dſchafer oder Abu Bekr Ibn Tofeil gehört nicht minder dieſen Übergängen an. Wir wiſſen wenig über ſein Leben. Er ſoll aus Cordova gebürtig und mit dem Ibn Roſch (Averroes) befreundet geweſen ſein. Eins ſeiner Werke ſchrieb er im J. 570 der Hedſchra. Wir beſitzen von ihm einen philoſophiſchen Roman, die Geſchichte des Hai Ibn Dſchoktan, welchen er nach einem ältern Muſter verfaßte; doch beweiſt nicht allein ſeine Vorrede, ſondern auch die ganze Durchführung ſeiner Gedanken, daß er dabei bis auf den Namen, welchen er ſeiner Erzählung gab, ſelbſtändig verfuhr [1].

Der Gedanke, daß ein Menſch, aufgewachſen ohne alle Gemeinſchaft mit andern Menſchen, alſo auch ohne Unterricht durch eine poſitive Religion, zur vollkommenen Erkenntniß der Natur und Gottes gelangen könne, bildet den Mittelpunkt der ganzen Unterſuchung. Die Lehren der poſitiven Religion werden dagegen nur als Anbequemungen an die Vorſtellungen der Menge angeſehn [2]. Die Lehren des Geſetzes ſind nicht von der Wahrheit verſchieden, hüllen ſie aber doch nur in ſinnliche Bilder. Indem ſie an äußere Gebräuche und Handlungen binden, durch Strafen ſchrecken und Belohnungen verſprechen, welche ſich auf ſinnliche und verächtliche Güter beziehn, haben ſie nur die ſchlechten Menſchen vor Augen, welche auf andere Weiſe nicht gebändigt werden können, weil ſie von der nackten Wahrheit ſich nicht belehren laſſen. Der Nutzen des Geſetzes wird nicht beſtritten; es wird ſogar zugegeben, daß er auch auf das künftige Leben ſich erſtrecken könne; aber die höchſte Stufe der wahrhaft Einſichtigen kann es uns nicht verſchaffen. Dabei eifert der Verfaſſer gegen Neuerungen in der Religion und erklärt es ausdrücklich für ſeinen Zweck die höhere Wahrheit zu enthüllen, ſo weit ſie enthüllt werden könne, um dadurch den verderblichen Lehren der Philoſophen ſich entgegenzuſetzen, welche gegenwärtig die Religion in Verachtung gebracht hätten [1]). Seine Philoſophie ſetzt er nun in einem ſcharfen Tadel der frühern Philoſophie der Araber entgegen, theils weil ſie nur der Phyſik gefolgt wäre, theils weil ſie durch ihre Metaphyſik doch nicht den höchſten Standpunkt des Wiſſens hätte erreichen können. Sollten auch von den Frühern einige dieſen Standpunkt gewonnen haben, ſo hätten ſie doch ſich geſcheut ſo offen, als es erlaubt ſei, die Wahrheit zu verkünden [2]).

---

[1] Über ſein Leben und ſeine Schriften ſ. die Vorreden Eichhorn's und Pococke's zu ihren Überſetzungen des Romans; Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 108. Es giebt ein Perſiſches Werk, auch eine Schrift des Ibn Sina unter demſelben Titel. Nach einer genauern Prüfung kann ich die Schrift nicht für eine bloße Überſetzung aus dem Perſiſchen halten, wofür Schmölders (ess. p. 107) nach dem Hadſchi Khalfa ſie zu halten ſcheint.

[2] Der Naturmenſch nach der Überſetzung v. Eichhorn. S. 214.

Dennoch will Ibn Tofeil von ſeinen Vorgängern den richtigen Weg angedeutet gefunden haben, und die Weiſe, in welcher er den Naturmenſchen unter Begünſtigung der äußern Umſtände und durch ſein Nachdenken geleitet zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen läßt, ſchließt ſich in allen Hauptpunkten an die Arabiſchen Ariſtoteliker an.

---

1) Ebend. S. 228 ff.
2) Ebend. S. 40; 52 ff.

Nach den verſchiedenen Stufen der Lebensalter ſchreitet er allmälig von den niedern Standpunkten der Erkenntniß zu den höhern empor. Es iſt meiſtens, als hörten wir hier den Ibn Badſcheh ſeine Lehre entwickeln.

Die Entſtehung des Menſchen wird von einem Naturproceß abgeleitet [1]). An die Sinne ſchließen ſich ſeine erſten Erkenntniſſe an. Die Phyſik iſt die erſte Wiſſenſchaft, welche ſich in ihm entwickelt [2]). Die gewöhnlichen Lehren der Arabiſchen Ärzte werden über ſie nur in ſehr allgemeinen Umriſſen vorgetragen. Von der Beobachtung des Beſondern wendet ſich die Betrachtung bald zum Allgemeinen. Bei der Verſchiedenheit der Gegenſtände finden wir doch überall Ähnlichkeiten. In der Körperwelt beruht alles auf einer und derſelben Eigenſchaft, auf der Ausdehnung im Raum; die Verwandlung der Körper, ſogar der Elemente in einander beweiſt, daß allem Körperlichen eine und dieſelbe Materie zum Grunde liege [3]). Von ihr aber müſſen wir die Form oder, was die Philoſophen die Natur nennen, unterſcheiden, weil auch die Verſchiedenheit der Dinge ihren Grund haben muß. Es wird ausdrücklich bemerkt, dies ſei das Erſte geweſen, was der Naturmenſch von der Geiſterwelt kennen gelernt habe; denn die Formen der Dinge ſind die Kräfte, welche im Innern der Dinge wohnen, ihre Dispoſitionen zu gewiſſen verſchiedenen Arten der Wirkſamkeit; dergleichen iſt

---

1) Ebend. S. 64 ff. Zwiſchen der generatio aequivoca und der natürlichen Erzeugung wird die Wahl gelaſſen.

2) Ebend. S. 99.

3) Ebend. S. 106; 112 ff.; 125.

nicht wahrnehmbar, nicht körperlich [1]. Der ſich ſelbſt belehrende Philoſoph wirft ſich hierauf ganz in den Gedanken, daß alle Handlung von der Form ausgehe, die Materie iſt nur leidend, und er bedenkt ſich auch nicht lange alle Verſchiedenheit der Formen auf einen Urheber zurückzuführen, welcher in allen Dingen wirke. Jetzt leuchtet ihm die Wahrheit ein, welche in den Sprüchen des Koran ausgedrückt iſt: Ich bin ſein Gehör, durch welches er hört, und ſein Geſicht, durch welches er ſieht; ihr habt ſie nicht getödtet, ſondern Gott; du warfſt ſie nicht zu Boden, ſondern Gott [2].

Hiermit hat eine neue Stufe ſeiner Unterſuchung begonnen. Doch iſt er noch abhängig von ſinnlichen Bildern der Einbildungskraft und hat daher noch nicht alle Zweifel überwunden. Er zweifelt noch, ob es nicht mehrere Urheber der Form geben könnte; dabei denkt er an die Geſtirne und wird auf die Betrachtung des Weltalls geleitet. Es iſt ihm gewiß, daß dieſe ſinnliche Welt begrenzt ſein müſſe, weil kein Körper unbegrenzt ſein kann. Er überlegt ihre Geſtalt und findet ſie ſphäriſch; er überlegt ihren Zuſammenhang und überzeugt ſich, daß in ihr alles zuſammenhänge. Da er den Himmel ſich bewegen ſieht, zweifelt er nicht daran, daß die Welt einem Thiere gleiche. Größere Schwierigkeiten macht ihm die Frage, ob die Welt ewig ſei oder in der Zeit angefangen habe. Dieſer Punkt wird nicht entſchieden; vielleicht gehört dies zu dem dünnen Schleier, von welchem der Verfaſſer ſagt,

---

1) Ebend. S. 118; 128 ff.
2) Ebend. S. 129 ff.

daß er unter ihm die Wahrheit vortragen müſſe[1]). Aber die Verſchiedenheit der Meinungen über dieſen Punkt wird auch für unbedeutend erklärt. Denn möchten wir die körperliche Welt für ewig halten oder ihr einen Anfang in der Zeit zuſchreiben, ſo muß doch alles Körperliche hervorgebracht ſein von einem Andern, von einem unſinnlichen Weſen, welches durch keine Einbildungskraft gefaßt werden kann, welches alles in ſeiner Gewalt hat und erkennt. Denn ſollte der die Welt nicht kennen, welcher ſie gemacht hat? Er iſt der Alldurchdringende, der Allwiſſende[2]). Zur Erklärung der einen, in körperlicher Form beſtehenden Welt müſſen wir einen Urheber ſetzen, welcher weder mit einem Körper verbunden, noch von ihm abgeſondert, weder in, noch außer der Welt iſt. Einfach, nothwendig, von aller Unvollkommenheit frei bleibt er beſtändig derſelbe[3]).

Hiermit iſt ein neuer Abſchnitt des Alters und des Nachdenkens erreicht. Der Zögling der Natur ſieht nun in der Zweckmäßigkeit der Welt überall die Spuren des göttlichen Geiſtes; ſein Herz, von der untern, ſinnlichen Welt abgezogen, wendet ſich ganz der obern intellectuellen Welt zu. Er fängt damit an nachzudenken über ſein eigenes Denken. Er ſieht ein, daß ſeine Sinne nicht im Stande waren die überſinnliche Wahrheit zu entdecken; denn Körperliches kann nur Körperliches faſſen. Auch die Einbildungskraft, nur dazu geſchickt ſinnliche Bilder uns vorzuführen, vermag nicht das Unkörperliche zu erkennen.

---

1) Ebend. S. 243 f.
2) Ebend. S. 133 ff.; 139 ff.
3) Ebend. S. 146 f.; 151 f.

Es bleibt nichts übrig, als daß wir ohne Hülfe unſerer ſinnlichen Werkzeuge durch das Weſen unſeres denkenden Geiſtes in die höhere, unkörperliche Welt eindringen, und es iſt hieraus zu ſchließen, daß dieſes Weſen ſelbſt unkörperlich und, was wir von Körperlichem an uns wahrnehmen, nicht unſer wahres Weſen iſt [1]). Der Naturmenſch fängt nun eben deswegen an den Körper zu verachten und nur nach der Erkenntniß zu ſtreben, welche von ſeinem Weſen oder Verſtande ausgeht. So erblicken wir ihn auf dem Wege der Abſtraction. Er wendet ſich Gott zu, überzeugt, daß ſeine unſterbliche Seele in der Erkenntniß Gottes aller Vollkommenheit theilhaftig ſein werde. Die Materie iſt nur vergänglich und nichtig; von ihren Störungen uns zu befreien, wie die Geſtirne davon befreit ſind, das iſt ihm das höchſte, was wir erreichen können. Nur der Körper iſt Grund der Verſchiedenheit und der Abſonderung; in unſerer einfachen, unkörperlichen Erkenntnißkraft aber ſind Erkennen, Erkenntnißkraft und Erkanntes eins; in ihr ſind wir jenen ſeligen Geſtirnen ähnlich [2]). Der Naturmenſch beſchließt nun dieſem Weſen allein, ſo weit es möglich, ſeine Gedanken zuzuwenden. Weil jedoch der Körper ihm nothwendig und nicht ohne Grund ihm angeſchloſſen ſein könne, ſieht er ſich genöthigt auch ihm ſeine Pflege nicht ganz zu entziehen.

Das Leben, welches nun der Naturmenſch beginnt, iſt ganz nach dem Muſter der Sufi zugeſchnitten, nur daß

---

1) Ebend. S. 142 f.; 153 ff.

2) Ebend. S. 155 f.; 172.

die religiöſen Übungen davon entfernt bleiben. Der körperlichen Nothdurft wird nur das Einfachſte und Unentbehrlichſte nachgegeben, auch nur das, was am wenigſten das allgemeine Leben der Natur verletzt. Den Geſtirnen ahmt er nach auch in ihrer Wohlthätigkeit, ſucht übrigens durch die ſinnlichſten Mittel Sinnlichkeit und Einbildungskraft zu unterdrücken. Zunächſt ſtrebt er zur Anſchauung ſeines innern Weſens zu gelangen und das Bewußtſein jedes Äußern zu entfernen; alsdann aber will er auch ſich ſelbſt verſchwinden, damit der Gedanke an das Vollkommenſte nicht geſtört werde. Da vernimmt er nur noch die Worte in ſich: Wem gehört nun die Herſchaft? — dem einigen, allmächtigen Gott. In dieſen Zuſtand verſenkt ſieht er, was kein Auge geſehn und kein Ohr gehört und was in keines Menſchen Herz gekommen iſt[1]. Er wagt nicht dieſe Dinge zu beſchreiben; das menſchliche Herz faßt ſie nicht. Nur Gleichniſſe weiß er dafür beizubringen, deren Erklärung gefährlich ſein würde. Er glaubte da kein vom höchſten Weſen verſchiedenes Weſen zu ſein; alles ſchien ihm in Gott ſich aufzulöſen. Das Licht Gottes ergießt ſich überall, von Verſchiedenen wird es verſchieden aufgefaßt nach ihrer Empfänglichkeit, von dem Reinen am reinſten; aber immer iſt es dasſelbe Licht; an einem Andern haftet es nur ſcheinbar. Auf keine Weiſe vervielfältigt ſich Gott; die Kenntniß ſeines Weſens iſt ſein Weſen ſelbſt. Sollten auf dieſe Weiſe nicht alle immaterielle Weſen, die von dieſem wahrhaften Weſen eine Kenntniß haben, nur ein Weſen ſein? Aber auch dieſe

---

[1] Ebend. S. 192 f.

Gedanken erweiſen ſich nur als Täuſchungen der Einbildungskraft, welche von einer noch nicht völlig gereinigten Seele Zeugniß ablegen. Für die Sinne, für das Körperliche gelten Vielheit und Einheit; wer von der Materie ſich befreit hat, der läßt dieſe Gegenſätze nicht mehr gelten. Der Verſtand muß hier ſchweigen [1]). So gebraucht Ibn Tofeil ſeinen myſtiſchen Streit gegen Sinn und Verſtand auch gegen die Gedanken, welche ihn zum Pantheismus rufen.

Hiermit ſtimmt es denn überein, daß er ſeinen Naturmenſchen auch auf der höchſten Stufe der Anſchauung nicht das Weſen Gottes ſelbſt ſchauen läßt, ſondern nur ſeinen Abglanz in der Welt und die ganze Zuſammenſetzung der Welt von dem oberſten Himmelskreiſe bis auf die Erde herab. Er verſchweigt hier vielleicht die Erkenntniß Gottes, welche er ſonſt der reinſten Anſchauung vorbehält [2]), aber unſtreitig ſoll dieſe nicht Gott allein, ſondern auch ſeine Werke erblicken. So werden die Anſichten geſchildert, welche der Naturmenſch auf der höchſten Stufe ſeiner Entwicklung empfängt. Zunächſt erblickt er ein Bild von Gottes Weſen, von Gott nicht verſchieden und nicht mit ihm eins, welches der Geiſt der oberſten Himmelsſphäre iſt, an Reiz und Schönheit ihm gleich [3]); alsdann ſieht er weiter herab durch alle Him-

---

1) Ebend. S. 70; 196 ff.

2) Ebend. S. 195.

3) Nach Pococke p. 164. Vidit esse sphaerae supremae, ultra quam nullum est corpus, essentiam a materia immanem, quae non erat essentia unius veri illius, neque ipsa illa sphaera, neque tamen quid ab iis diversum, sed erat tanquam solis effigies, quae in speculo aliquo polito apparet.

melskreiſe hindurch eine Vervielfältigung dieſes Bildes in reinen Geiſtern, an Reiz und Schönheit Gott gleich, ohne Vervielfältigung, und ſelbſt in dem Kreiſe unter dem Monde, in den Seelen der Menſchen findet ſich noch dieſelbe Erſcheinung Gottes in reinen und unſterblichen Geiſtern. Auch fehlt hierbei der Gegenſatz nicht. Den reinen werden die unreinen, zur ewigen Qual verdammten Geiſter entgegengeſetzt und noch andere von ihnen unterſchieden, welche entſtehen und vergehen, in einem zwieſpaltigen Leben, in beſtändiger Unruhe. Hier iſt nun auch kein Zweifel mehr über die Ewigkeit der Welt, vielmehr wird nicht allein die überſinnliche, ſondern auch die ſinnliche Welt als etwas betrachtet, was von Gott zwar abhängig iſt, aber auch nothwendiges Beſtehen ohne Anfang und Ende zugleich mit ſeinen ewigen Gründen hat. Die ſinnliche Welt folgt der göttlichen wie ihr Schatten [1]. Daraus muß es auch abgeleitet werden, daß die menſchliche Natur in den Entzückungen der Anſchauung nicht immer bleiben kann; ſie muß von der leiblichen Nothdurft getrieben der ſinnlichen Welt ſich wieder zuwenden, ſo lange ſie mit dieſem Körper verbunden iſt, und wenn ſie derſelben ſich zuwendet, dann wird ſie der göttlichen Welt entrückt. Denn dieſe Unterwelt und jene andere ſind wie zwei eiferſüchtige Weiber; lebſt du der einen zu Gefallen, wirſt du die andere zum Zorn reizen. Nur dahin kann es der Menſch in dieſem ſeinem Körper durch Übung bringen, daß er die Entzückungen der Anſchauung öfter und länger genießt, ja ſich in dieſelben verſetzen kann, ſobald er will [1]).

---

[1] V. Eichhorn S. 202 ff.; 211.

Deutlich genug verwahren ſich nun dieſe Lehren gegen den Pantheismus, entſcheiden ſich aber zugleich für den Dualismus, welchem die Arabiſchen Ariſtoteliker ſich ergeben haben, indem das geiſtige Leben als eine Abſpiegelung der Gottheit gedacht wird. Denn eine ſolche ſetzt eben die Materie voraus, an welcher ſich der Stral des göttlichen Lichtes brechen ſoll. Hierbei findet nun Ibn Tofeil in ähnlicher Weiſe wie Avicebron Form und Materie in nothwendiger Verbindung mit einander und ſieht die Materie nur als ein Leidendes an; ſie würde ohne Form nicht beſſer als nichts ſein [2]); nur dadurch unterſcheidet er ſich von jenem Philoſophen, daß er in der Abſpiegelung Gottes in den Geiſtern ihr wahres Weſen findet und daher auch von reinen Geiſtern ſprechen kann, eine Lehre, welche bei ihm in der That beſſer begründet iſt, als bei den frühern Arabiſchen Ariſtotelikern, wenn auch nur in bildlicher Weiſe.

Daß die Lehre des Ibn Tofeil in ihren weſentlichſten Punkten von der Philoſophie El-Gazali's ausgegangen iſt, läßt ſich nicht verkennen. Den ſkeptiſchen Streit gegen die Philoſophie, durch welchen dieſer ſeine myſtiſche Anſchauungslehre begründete, hat jener überwunden; die abſolute Anſchauung erſcheint ihm nur als eine natürliche Entwicklung des gereiften und in ſich zurückkehrenden Menſchen; ſie iſt nur die höchſte Stufe, welche wir in der

---

[1] Ebend. S. 112 f.; 208.

[2] Ebend. 168.

Ausbildung unſeres Weſens erreichen. Von den Zweifeln El-Gazali's ſind bei Ibn Tofeil nur einige leichte Spuren übrig geblieben gleichſam zum Zeichen, daß dieſe Anſchauungslehre aus ihnen erwachſen iſt. Wenn dagegen jener in ſeiner Abwendung von der Philoſophie dem poſitiven Glauben und der religiöſen Übung ſich in die Arme geworfen hatte, ſo findet dieſer nur einige Übungen der Sufi rathſam, hält die poſitive Religion nur für eine Sache der blöden Menge und wendet ſich dagegen wieder der Phyſik und Metaphyſik mit entſchiedener Liebe zu; denn das theoretiſche Leben iſt ihm von einem größern Werth als das Handeln, die Anſchauung aber iſt die höchſte Stufe der Erkenntniß. Wenn die Anſchauung alle Wahrheit erblickt, warum ſollen wir noch Belehrung im Koran ſuchen? Haben wir nicht den lautern Spiegel der göttlichen Offenbarung in unſerm eigenen Innern? Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend beſchreibt nun aber Ibn Tofeil die Geſichte der Anſchauung ganz anders als El-Gazali. Wenn dieſer da von dem liebevollen Umgange redete, welchen wir mit den Propheten, mit den Engeln, ja mit Gott unter ſeinem Schleier genöſſen, ſo weiſt das auf die Richtung ſeines Gemüths hin, welchem die Abſtraction in allgemeinen Begriffen nicht genügt, welches die Erfahrung und das volle Leben des Einzelnen ſich aneignen will; aber es beweiſt nun auch die Wendung dieſer Lehre, wie man in dieſem Gebiete der Unterſuchung mit ſolchen Beſtrebungen des Gemüths nur zu leeren Träumen der Phantaſie gelangt. Eine ganz andere Geſtalt haben die Geſichte des Ibn Tofeil. Da iſt nicht von Engeln die Rede und von Propheten, ſondern er verkehrt zwar auch mit Geiſtern, aber mit Geiſtern, welche als Kräfte der Natur wirken und deren Begriffe auf einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange der Aſtronomie beruhn. Die Überlegenheit dieſer Lehrweiſe über jene wird man nicht verkennen. Es iſt wahr, in beiden ſpielt die Phantaſie, aber in jener mit leeren Bildern, in dieſer mit Begriffen, denen ein wiſſenſchaftlicher Grund nicht mangelt. Doch man wird auch eingeſtehn, daß eben deswegen in dieſer die Zuſammenſtellung um ſo greller iſt. Wird nicht die Wiſſenſchaft die ihr entliehenen Begriffe wieder zurückfordern, ſie dem Spiele der Phantaſie entreißen? Gewiß, wenn der Philoſoph, welcher einem ſolchen Spiele ſich überläßt, einen wahren Antheil an jenen vorgeblichen Anſchauungen des Weltalls nimmt, ſo wird er ſeine Kenntniß der Welt weiter ausbilden wollen, und wenn er dahin ſtrebt, ſo wird er der phantaſtiſchen Anſchauung entzogen wieder den gewöhnlichen Wegen wiſſenſchaftlicher Unterſuchung ſich zuwenden müſſen. So iſt die Lehre des Ibn Tofeil nur als ein Übergang von El-Gazali zu weitern Entwicklungen der Wiſſenſchaft anzuſehn.

4. Ibn Roſchd (Averroes).

Mit den Einbildungen einer geträumten Anſchauung konnte der grübelnde Geiſt der Araber doch auf die Dauer ſich nicht befriedigen. Noch hatte er nicht alles erſchöpft, was ihm die Lehre des Ariſtoteles zu bieten ſchien. Mit erneuertem Eifer ging Ibn Roſchd noch einmal auf dieſe Quelle der Arabiſchen Wiſſenſchaft zurück und ſuchte aus ihr gründlichere Weisheit zu ſchöpfen.

Abu'l-Walid Muhammed Ben Ahmet Ibn Roſchd wurde nach den gewöhnlichen Angaben 1105 zu Cordova geboren. Er ſtammte aus einer Familie, welche ſchon durch mehrere Geſchlechter in hohen Staatsämtern geſtanden hatte. Der Unterricht, welchen er genoß, führte ihn in alle Theile der Arabiſchen Gelehrſamkeit ein. Vorzüglich aber zeichnete er ſich in der Philoſophie und Medicin aus. Wärend er wie ſeine Vorfahren eine politiſche Laufbahn unter der Herſchaft der Almohaden einſchlug 1), verfaßte er zu Sevilla einen großen Theil der Schriften, welche ſeinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In ſeinem hohen Alter ſoll er nach den Überlieferungen vom Chalifen Jacub Ben Juſſef El-Manſur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber auch bald darauf wegen philoſophiſcher Ketzerei auf den Tod angeklagt, geſtürzt und verbannt und nachher noch von dem Nachfolger El-Manſur's als Leibarzt nach Marocco berufen worden ſein, wo er im Jahre 1198 geſtorben wäre 2).

Unter den Arabiſchen Ärzten nimmt Ibn Roſchd eine ausgezeichnete, aber doch nur untergeordnete Stelle ein, unter den Arabiſchen Ariſtotelikern iſt er der erſte. Er

---

1) Er ſoll unter dem Chalifen Abu Jacub Juſſef Prieſter, Richter, Finanzminiſter und Leibarzt geweſen ſein. Aſchbach Geſch. Span. u. Port. II S. 69.

2) Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 104 f.; F. Lebrecht im Magaz. f. d. Lit. d. Ausl. 1842. Nr. 79; 83; 95 f., welcher die Unzuverläſſigkeit der gewöhnlichen Erzählungen zeigt und eine kritiſche Unterſuchung über das Leben des Averroes verſpricht. Ich habe hauptſächlich ſeine epitome in libr. metaphysicae, ſeine destructio destructionis und einige kleinere Schriften gebraucht, aber auch die größern Commentare zu Rathe gezogen.

erklärte die meiſten Ariſtoteliſchen Schriften in größern oder kleinern Werken, manche zwei- oder dreimal, nicht den Worten folgend, aber bemüht in den Sinn des Ganzen einzudringen. Für die geringe Empfänglichkeit ſeiner Zeit, über welche er ſich beklagt, verfaßte er ſeine Auszüge [1]. Selbſt aus den ſehr mangelhaften Lateiniſchen Überſetzungen, welche wir von ſeinen Schriften beſitzen, kann man erſehen, welche Anſtrengungen er machte die Griechiſche Philoſophie mit ſeiner Denkweiſe in Einklang zu bringen. Außer den Ariſtoteliſchen Schriften hat er auch die Republik des Platon erklärt und iſt, wie andere Araber, bemüht die Platoniſche mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu verbinden. Neben dieſen Erklärungen ſind uns nur wenige kleinere Schriften des Ibn Roſchd zugänglich. Man hat ihm eine abergläubiſche Verehrung des Ariſtoteles vorgeworfen, und in der That ſeine Ausdrücke zu deſſen Lobe ſind übertrieben [2]; man wird jedoch dabei die Ausdrucksweiſe des Orientalen in Anſchlag bringen müſſen und nicht vergeſſen dürfen, daß Ibn Roſchd zuweilen dennoch von den Lehren des Ariſtoteles abweicht und alsdann den Irthum, welchen er beſtreitet, nur den ſchlechten Überſetzungen, nicht ſeinem Lehrer beimißt.

Um ſein Verhältniß zur Arabiſchen Philoſophie zu beurtheilen, darf man die Stellung nicht überſehn, welche er zu dem Islam einnahm. Die Erkenntniß der Philoſophie hält er für den höchſten Zweck der menſchlichen Seele [1]. Wer ſie erreichen kann, der ſoll ſich ihr weihen und die höhere Glückſeligkeit, welche ſie gewährt, ſich zu eigen machen. Aber ſie iſt nur für wenige und kommt uns nicht ſogleich zu. Aus der Materie, in welche wir eingetaucht ſind, folgt die Nothwendigkeit der ſinnlichen Erkenntniß; daher ſchwinden uns mit den Sinnen auch viele Erkenntniſſe und wir können deswegen die wahrſcheinlichen Sätze nicht entbehren, das Zukünftige nicht wiſſen und bedürfen der Vorahndungen und der Prophetie [2]. Bei dieſen Überlegungen kommt Ibn Roſchd auf daſſelbe Ergebniß, welches wir in der chriſtlichen Philoſophie oft vernommen haben. Wir müſſen erſt glauben, bis wir zur Erkenntniß gelangen können. Die Gewöhnung in den Tugenden des Geſetzes von Jugend an iſt nothwendig; die Religion iſt früher als die Philoſophie; die Geſetze ſind die Gründe der Tugenden. Wer aber nicht einfach dem Geſetze und der Religion ſich ergeben hat, kann nicht zur Einſicht in das Gute gelangen [3]. Daher tadelt er auch die Philoſophen, welche, nachdem ſie zur Philoſophie gekommen ſind, zur Misachtung des Geſetzes beitragen, und hält auf die ſtrengſte Geſetzlichkeit ge-

---

[1] Epit. log. praef. fol. 341 col. 1 nach der Ausg. d. Ariſt. Venet. 1552 od. 1550.

[2] Phys. prooem. fol. 3 b. Die Worte, welche Tennemann Geſch. d. Phil. VIII S. 422 aus der alten Überſetzung anführt, lauten doch in der Überſetzung des Mantinus viel gemäßigter.

---

[1] Epit. met. I fol. 169 col. 1.

[2] Ib. fol. 183 col. 3. Et propter imbecillitatem intellectus nostri fuerunt necessarii sensus ad ejus intellectionem. — — Neque possumus illud acquirere nisi per modum famosum (das Griech. ἔνδοξον). — — Et secundum hunc modum possunt reddi causae prophetiarum et reliquae pronosticationes futurorum.

[3] Destr. destr. fol. 56 col. 1. Non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem. Ib. fol. 57 col. 2.

gen ſolche Thoren. Wer ſich gegen das Geſetz vergeht, der wird mit Recht beſtraft; Ketzer muß man tödten. Für die Menge wäre die Philoſophie nur Gift [1]. An die Lehre des Ariſtoteles ſich anſchließend, daß eine jede Wiſſenſchaft ihre eigenen Grundſätze haben müſſe, fordert er auch für die Religionswiſſenſchaft ſolche eigenen Grundſätze. Nur gegen die falſche Auslegung derſelben, wie ſie von der Leichtgläubigkeit der Mauren gegeben werde, erklärt er ſich auf das entſchiedenſte [2]. Das Geſetz iſt dazu beſtimmt dem Volke die Glückſeligkeit zu gewähren, zu welcher es gelangen kann; niemand ſoll dieſe ſtören. Dabei zieht Ibn Roſchd auch die Verſchiedenheit der Religionen in Betracht. Er hält ſie alle für wahr; ſie ſind aber beſſer oder ſchlechter und haben ſich allmälig vervollkommnet. Das beſſere Geſetz, wie es gegenwärtig gilt, ſollen wir nun ergreifen. So hätten es die Weiſen gemacht, welche zu Rom das Chriſtenthum, ſo nicht minder die, welche zu Alexandria das Geſetz der Mauren angenommen hätten [3].

Dabei hält er nun aber den Grundſatz feſt, daß die Geſetze der Religion nur für das praktiſche Leben ſind; das ſpeculative Leben binden ſie nicht; daran zweifelt er nicht, daß die Philoſophie einen höhern Standpunkt inne hat [4]. Er tadelt deswegen die Geſetzeskundigen, welche als Feinde der Philoſophie ſich zu erkennen geben, und hält es dem Philoſophen für ſchimpflich im Sinn des Volkes von Gott zu reden; denn dergleichen Reden übertragen nur Menſchliches auf Gott und werden dadurch zweideutig [1]). Daher läßt er ſich auch nicht abhalten die Grundſätze des Geſetzes zu prüfen. Den Wunderbegriff läßt er zwar gelten, aber gegen die Störungen, welche derſelbe in der Phyſik anrichten könnte, legt er ohne Bedenken Einſpruch ab. Wenn die Motakhallim das Naturgeſetz nur als Gewohnheit gelten laſſen wollten, ſo erinnert er dagegen, daß Gott keine Gewohnheiten annimmt, daß auch der Natur keine Gewohnheit zukomme, ſondern nur der veränderlichen Seele [2]). Der Prophet iſt ein Menſch, welcher nicht Unmögliches möglich machen, nicht das Geſetz der Menſchheit brechen kann, ſondern ſelbſt an das Geſetz der Menſchheit gebunden iſt. Was ihn zum Propheten macht, iſt allein, daß er Verborgenes weiß und das Geſetz giebt, welches zum Heil der Menſchen nöthig iſt. Die Erkenntniß des Verborgenen aber kommt ihm in demſelben Wege zu, wie andern Menſchen, vermittelſt des thätigen Verſtandes, welcher dem Geſetze Engel heißt [3]).

---

[1] L. l.; ib. fol. 40 col. 1 sq.; fol. 63 col. 3.

[2] Ib. fol. 40 col. 3. Unter den Mauren verſteht er die Aſchariten, wie aus dem Folgenden ſich ergiebt. Ib. fol. 57 col. 2.

[3] Ib. fol. 40 col. 3 sq.; fol. 63 col. 3.

[4] Ib. fol. 56 col. 1. Haec sunt principia eorum, quae operantur, etc.

Dieſe Grundſätze ſind der Lehre des Ibn Tofeil ſehr nahe verwandt. Doch weichen ſie von ihr darin ab, daß ſie die praktiſchen Übungen unter dem Geſetze für eine nothwendige Vorſtufe zur Philoſophie anſehn und die Nothwendigkeit des Geſetzes darauf gründen, daß unſer

---

1) Ib. prooem.; fol. 33 col. 4; epit. met. fol. 185 col. 4.

2) Destr. destr. fol. 56 col. 1; col. 3 sq.

3) Ib. fol. 56 col. 1 sq.

Verſtand beſchränkt und in die Materie eingetaucht iſt. Dies weiſt darauf hin, daß Ibn Roſchd jener Vereinſamung und Zurückziehung des Verſtandes in ſich ſelbſt, von welcher Ibn Tofeil die vollkommene Anſchauung der Wahrheit erwartete, nicht geneigt iſt. Nach ſeiner Anſicht gehören wir in unſerm gegenwärtigen Leben zu den materiellen Dingen und die Materie führt die Nothwendigkeit neben dem Guten mit ſich. Nur ein beſchränktes Daſein kommt uns daher zu. Obgleich das edelſte Weſen unter dem Monde, iſt der Menſch nur ein Mittleres zwiſchen Vergänglichem und Ewigem. In der Ordnung der Dinge liegt es, daß ein jedes nur ſich ſelbſt unmittelbar und vollkommen erkennt, weil es eins und dasſelbe mit ſich iſt und nichts vollkommen erkannt werden kann, mit welchem das Erkennende nicht eins und dasſelbe iſt 1), daß aber auch das Niedere mit dem Höhern durch eine gewiſſe Analogie zuſammenhängt und vermittelſt derſelben auch das Höhere zu erkennen vermag. Es iſt dies eine Erkenntniß durch Vergleichung, und alle himmliſche Weſen bedürfen derſelben, um wie viel mehr wir Menſchen, welche wir auf einer viel tiefern Stufe des Daſeins ſtehen. Nur Gott erkennt nichts durch Vergleichung 2).

---

1) Epit. met. fol. 183 col. 4. Impossibile namque est ipsa intelligere aliquid, cum quo non identificentur. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

2) Ib. fol. 183 col. 4. Et si quid intelligimus de his principiis, illud quidem intelligimus secundum analogiam. — — Eodem quoque modo comprehensionis intellectus agentis subjectum est essentia sua, et si quid intelligit de suis principiis, id secundum comparationem intelligit et sic sequitur res de se-

Demnach verſpricht uns Ibn Roſchd keine Verſenkung in den Verſtand der Geſtirne, vielweniger Einerleiheit mit Gott. Die Wiſſenſchaft, welche Gott hat, iſt von einer Art, welche kein Anderer einſieht, als er ſelbſt [1]. Doch ſchneidet er uns auch die Erkenntniß des Höhern nicht ganz ab; er hält vielmehr an der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung feſt, welche dem Standpunkte des Menſchen gemäß iſt.

Gewiß darf man es ihm nicht gering anſchlagen, daß er ſo die phantaſtiſchen Vorſtellungen von einer übermenſchlichen Entzückung beſeitigt, welche wir bei den Arabiſchen Philoſophen faſt durchgängig verbreitet gefunden haben. Doch würde das wenig austragen, wenn dagegen den Anforderungen der Wiſſenſchaft Abbruch geſchehen ſollte. Dergleichen will jedoch Ibn Roſchd nicht zulaſſen. Vielmehr in der Wiſſenſchaft überhaupt iſt ihm alles in der Welt gegründet, nemlich in der Wiſſenſchaft, welche Gott hat; nur unſere gegenwärtige menſchliche Wiſſenſchaft reicht in vielen Dingen nicht aus dieſen allgemeinen Grund zu erkennen, iſt aber doch in allen Stücken mit der göttlichen Wiſſenſchaft in Zuſammenhang und beruht nur darauf, daß wir die Wiſſenſchaft Gottes, wie ſie den Dingen der Welt ihr Daſein verleiht, zu erkennen vermögen [2]. Nur dadurch ſind die natürlichen Dinge erkennbar, daß ſie auf

---

cundo et tertio, donec res desinat ad primum principium, cujus quidem proprium est nihil intelligere comparative.

[1] Destr. destr. fol. 48 col. 4.

[2] Ib. fol. 45 col. 2. Sed credimus, quod omne id, quod est in mundo, est ex scientia, licet deficiant vires nostri ingenii in multis eorum. Ib. fol. 57 col. 4.

Gedanken Gottes beruhen, des Künſtlers, welcher ſie hervorgebracht hat. Wir müſſen ſie wie Kunſtwerke erkennen. Daß die Materie erkennbar iſt hat ſie nicht daher, daß ſie Materie iſt, ſondern weil ſie eine Wirklichkeit erhält, welche von ihr ausgeſagt werden kann [1]). Er zweifelt daher auch nicht, daß die, welche nur Sinnliches annehmen, die Wiſſenſchaft von Grund aus aufheben, weil das Sinnliche, in beſtändiger Veränderung der Wiſſenſchaft nicht Stand hält. Die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt ihm dagegen die überſinnlichen Ideen zu erkennen, welche der Werkmeiſter in den ſinnlichen Stoff gelegt hat [2]).

Die angeführten Sätze laſſen ſchon erkennen, daß wir das Gerüſt des Weltſyſtems bei ihm faſt in derſelben Weiſe wiederfinden werden, wie es von den übrigen Arabiſchen Ariſtotelikern vorausgeſetzt wurde. Die beiden äußerſten Enden desſelben ſind die erſte Materie und Gott. Nach der Weiſe des Ariſtoteles verwirft Ibn Roſchd die Annahme einer unendlichen Reihe von Urſachen, weil es ſonſt keine Wiſſenſchaft geben würde. Bei Zwiſchenur-

---

1) Epit. met. fol. 173 col. 3 sq. Nam accidit rebus per artem confectis, quod intelligantur ab illo, qui non operatur eas, propterea quia sunt ordinatae ab intellectu, qui est ipsa forma existens in anima artificis, aliter enim essent intellectae per accidens. Et similiter etiam res se habent in natura et in rebus naturalibus. Hinc apparet generatim, quod dantur formae separatae, quae sunt causa, ob quam ipsa substantia sensibilis est intelligibilis. — — Quod autem materia sit intelligibilis, non habet ex eo, quod est materia; nam res ideo est intelligibilis, quia est in actu; sed si intelligimus ipsam, continuo illud fit per attributionem.

2) Ib. fol. 173 col. 4 sq. Hier wird Kratylos beſtritten und angeführt, daß Platon gegen ihn ſeine Ideenlehre ausgebildet habe.

ſachen dürfen wir nicht ſtehen bleiben; wir müſſen einen Anfang und ein Ende der Forſchung annehmen [1]). Die Materie muß vorausgeſetzt werden, denn ſie wird von der wirkenden Urſache nicht hervorgebracht. Aus nichts wird nichts; eine jede Veränderung verlangt ein Subject, welches ſich verändert; das iſt im Allgemeinen die Materie. Aber ebenſo muß die wirkende Urſach vorausgeſetzt werden; das Weſen der Dinge iſt ewig, weil ein jedes Weſen oder eine jede Form nur durch eine andere ſchon vorhandene Form derſelben Art hervorgebracht wird. Nur die Individuen werden, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind. Form und Materie dagegen, ſchlechthin für ſich gefaßt, ſind einfach und können daher, wie Ariſtoteles lehrt, nur durch Analogie erklärt werden; dieſe iſt das reine Vermögen zu ſein ohne alle Wirklichkeit, jene dagegen die Wirklichkeit, welche den Dingen ihre weſentlichen Unterſchiede gewährt, ſo daß wir auch allein in den weſentlichen Unterſchieden die wahren Formen der Dinge zu erblicken haben, obgleich wir oft genöthigt ſind, weil uns die weſentlichen Unterſchiede der Dinge entgehen, an deren Stelle Accidenzen der Dinge zu ſetzen [2]). Wenn wir nun aber das Zuſammengeſetzte aus dem Einfachen zu erklären haben, ſo müſſen wir auf die reine Form und die reine Materie zurückgehen.

Die reine Form iſt Gott. Über ihn äußert ſich Ibn Roſchd in der gewöhnlichen Weiſe. Nur eine reine Form dürfen wir anerkennen, weil wenn mehrere dergleichen wären, ſie von einer Gattung umfaßt werden und alſo eine Materie haben würden. Er geht von der überſchwenglichen Einheit Gottes aus, welche gefordert wird, weil in ſeiner vollkommenen Wiſſenſchaft das Erkennende und das Erkannte einander ſchlechthin gleich ſein müſſen. Nur in dem, was die Fähigkeit (dispositio) zum Erkennen und zum Erkanntwerden hat, ſind Verſtand, Verſtehendes und Verſtandenes von einander verſchieden, im wirklichen Sein ſind alle drei dasſelbe; Gott aber kommt keine Fähigkeit, ſondern nur wirkliches Sein zu. Sein Wirken und ſein Wiſſen ſind eins; alle Attribute, welche wir ihm beilegen können, ſind dasſelbe. Er iſt wahrhaft Verſtand und nicht, wie Platon lehrte, über dem Verſtand [1]. Subſtanz wird er zwar genannt, aber nicht ohne an die Zweideutigkeit des Wortes dabei zu erinnern [2]. Da ſein Weſen, ſein Wiſſen und ſein Wirken eins und ewig ſind, ſo dürfen wir nicht daran denken, daß er einmal die Materie zu bilden angefangen haben ſollte, vielmehr iſt die Welt, ſeine Schöpfung, von Ewigkeit her. Er iſt weder ruhend, noch beweglich; aber weil es beſſer iſt, daß die Körper bewegt werden, bewegt er ſie durch das Verlangen, welches er in ihnen erregt. Von der Welt verſchieden, iſt er doch weder in der Welt, noch außer ihr, vielmehr alles Seiende iſt nur er. Er erkennt, aber er erkennt nur ſich, die vollkommene Einheit; wenn er etwas anderes erkennte, ſo würde er von demſelben beſtimmt werden; wenn er die Dinge in gemeiner Weiſe erkennte, wie ſie von uns erkannt werden, ſo würde er veränderlich ſein [1].

---

[1]) Ib. fol. 180 col. 2 sqq.

[2]) Ib. fol. 173 col. 4; 175 col. 1; col. 3; 177 col. 3; de subst. orbis fol. 3 col. 1 sq.

---

[1] Epit. met. fol. 176 col. 3. Unum, — ut transcendens ad ens. Ib. fol. 180 col. 4; de anim. beat. fol. 65 col. 4 sq.; destr. destr. fol. 34 col. 2; 35 col. 3 sq.; 37 col. 3.

[2] Epit. met. fol. 183 col. 4.

Wenn wir hierin nur Wiederholungen ſchon ausgebildeter Lehren finden, ſo iſt es etwas Anderes mit ſeiner Lehre von der Materie. Zwar auch ſie will er allein im Sinn des Ariſtoteles vortragen; aber indem er deſſen Gedanken verfolgt, kommt er zu Ergebniſſen, welche unſtreitig den Werth eigenthümlicher Gedanken in Anſpruch nehmen können. Sein Anſehn iſt auf die Erklärung der natürlichen Erzeugung gerichtet; denn die Schöpfung aus dem Nichts verwirft er, findet aber auch nöthig die Art, wie Formen in der Materie im Wege der Natur hervorgebracht werden, von der Art zu unterſcheiden, wie ſolche Formen durch Kunſt ſich bilden. Das Bild alſo, an welchem Ariſtoteles ſeine Lehre über den Gegenſatz zwiſchen Form und Materie ſich entwickelt hatte, genügt ihm nicht. Denn die Kunſt bildet nur das Äußere, die Oberfläche der Materie; die Natur aber dringt in das Innerſte derſelben ein; jene kann an verſchiedenen Materien dieſelbe Form hervorbringen, dieſe dagegen verlangt für ihre Bildungen eine paſſende Materie, welche für jede beſondere Form eine beſondere, von durchaus beſtimmter Art ſein muß [2]. Die Form dürfen wir nicht als eine Erfindung der hervorbringenden Urſache anſehn, ſonſt würde eine

---

[1] Ib. fol. 180 col. 1; 181 col. 4; 183 col. 3; 184 col. 1; destr. destr. fol. 20 col. 4; fol. 38 col. 1; col. 4; fol. 50 col. 2; fol. 53 col. 2; fol. 57 col. 3.

[2] Met. VIII fol. 103 col. 2.

Schöpfung aus dem Nichts ſtattfinden[1]. Vielmehr bei der natürlichen Erzeugung liegt die Form dem Vermögen nach in der Materie ſchon vor der Erzeugung, und die Hervorbringung eines natürlichen Dinges, ſo wie eine jede natürliche Entwicklung der Dinge iſt daher nichts anderes, als daß die in der Materie liegenden Formen aus ihr hervorgezogen werden[2]. Ibn Roſchd entzieht ſich dadurch der Meinung, daß die Form in der Materie nur etwas Äußerliches wäre[3]. Er vergleicht ſeine Lehre mit der Lehre des Anaxagoras, daß die Entſtehung jeder Art nichts anderes ſei, als das Hervorgehen der in der Miſchung der Dinge verborgenen Eigenſchaften derſelben durch Entmiſchung, und findet, daß ſie von dieſer nur dadurch abweicht, daß ſie die Eigenſchaften oder Formen der Dinge nicht als etwas Wirkliches in der Materie ſetzt, ſondern nur als der Möglichkeit nach in ihr vorhanden, doch ſchon angelegt und vorherbeſtimmt. Darauf beruht es, daß eine jede Hervorbringung in der Materie nicht etwa aus einem Dinge zwei macht, ſondern weiter nichts iſt, als daß ein Ding ſeiner bloßen Möglichkeit enthoben und zu der Vollendung gebracht wird,

---

1) Ib. XII fol. 143 col. 3. Agens non invenit formam creando eam, quoniam, si creasset eam, tunc aliquid fieret ex nihilo.

2) Ib. VIII fol. 105 col. 3. Non enim est hoc aliud causatum ab agente ab eo, in quod agit, sed illud idem, scilicet quod est sphaera in potentia, fit sphaera in actu, cum agens extrahit ipsum de potentia in actum. Ib. XII fol. 143 col. 2.

3) L. l. Non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.

welche ihm gebührt [1]. An die Lehre des Ariſtoteles, daß die Materie der Dinge nur das in ihrem Vermögen Liegende iſt, ſchließt ſich dieſe Anſicht auf das Genaueſte an. Ibn Roſchd folgert aber daraus, daß für eine jede beſtimmte Form eine beſtimmte Materie vorhanden ſein müſſe, aus welcher allein ſie hervorgebracht werden könne. Wenn die Materie verſchieden iſt, ſo wird auch eine verſchiedene Form werden. Wäre das nicht, ſo würde aus allem alles werden und die Materie würde müßig ſein [2]. Man ſieht, daß dieſe Lehre der Materie einen viel größern Einfluß auf die natürliche Entſtehung der Dinge zuſchreibt, als die Lehren der frühern Arabiſchen Ariſtoteliker. In der Materie liegen ſchon alle Keime des Daſeins, welches aus ihr hervorgehn ſoll; nur was in der Materie ſchon angelegt iſt, kann die wirkende Urſache aus ihr hervorziehen. Daher findet Ibn Roſchd ſogar die Seele in ihr verborgen; wäre ſie es nicht, ſo würde ſie nicht zur Wirklichkeit gebildet werden können [3].

Dieſe Umwandlung des Begriffs der Materie iſt entſcheidend für das Syſtem. Von der einen Seite betrachtet darf ſie den Werth einer Fortbildung der Ariſtoteliſchen Lehre in Anſpruch nehmen. Was in dieſer verſteckt gelegen hatte, daß die Materie, welche zur natürlichen Erzeugung benutzt wird, doch immer ſchon in ihrem Vermögen die beſtimmten Keime der Wirklichkeit hat, das ſpricht ſie ohne alle Zweideutigkeit aus, indem ſie die ungenügende Vergleichung der Natur mit der Kunſt beſeitigt. Dadurch ſpricht ſich ihr vorherſchend phyſiſcher Charakter aus. Aber von der andern Seite darf man auch nicht überſehen, daß indem der Materie ſchon alle Keime des beſtimmten Daſeins beigelegt werden, die Lehre viel entſchiedener zum Dualismus ſich hinneigt, als dies die Ariſtoteliſche Lehre thut; denn unſtreitig kann Ibn Roſchd nicht mit demſelben Rechte die Materie als das Nicht-Seiende bezeichnen, wie Ariſtoteles.

---

[1] L. l.; ib. VIII fol. 105 col. 3. Est igitur hic aliquid unum, quod primo est in potentia et post transfertur de potentia in actum. Translatio enim ejus non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse.

[2] Phys. VIII fol. 176 col. 3. Quando materia fuerit diversa, diversabitur et forma, et si non, non essent hic materiae propriae et formae propriae et tunc quodlibet generaretur a quolibet et in quolibet, et tunc universaliter materiae essent otiosae et superfluae.

[3] Met. XII fol. 143 col. 3. Generans igitur animam non est dicere, quod ponit animam in materia, sed quod extrahit id, quod est esse anima potentia, ad esse animam in actu.

Zwiſchen den beiden äußerſten Enden, der reinen Form und der reinen Materie, liegt nun alles, was der Welt angehört, in der Mitte. Dieſe in ihrer Ordnung mit allen ihren Theilen und aus ihren Urſachen zu erkennen iſt die Aufgabe unſeres Verſtandes [1]). Alles in der Mitte Liegende iſt aber zuſammengeſetzt und zwar um ſo weniger einfach, je weiter es ſich vom erſten Princip entfernt. Denn zwar verleiht Gott allem die Einheit, welche ihm eigenthümlich iſt; aber in allem, was von einem Höhern abhängig iſt, iſt doch ein Doppeltes nothwendig, weil es nicht allein, wie das Erſte, ſeines eigenen Weſens, ſondern auch des Höhern ſich erfreut, von welchem es abhängt[1]). Nur die erſte Urſache iſt vollkommen, keiner Vielheit theilhaftig, durchaus einfach und unveränderlich in jeder Weiſe; was dagegen einer Urſache unterworfen iſt, muß auch mit einem Vermögen behaftet und zuſammengeſetzt ſein und kann ſich dem Werden nicht gänzlich entziehen. Alles iſt daher nur unvollkommen in Verhältniß zum höchſten Princip. Ganz wie Avicebron zweifelt auch Ibn Roſchd nicht ſelbſt den höchſten Kräften der Welt Materie beizulegen[2]). Das Vollkommene kann aber nur in verſchiedenen Graden in dem vorhanden ſein, was an der Materie und mithin am Vermögen Theil hat, weil eine nach Graden fortſchreitende Ausbildung dem, was Vermögen hat, nothwendig iſt[3]). Daher geht auch Ibn Roſchd darauf aus die Welt als eine Reihe von Graden der Dinge ſich zu denken, welche, ſo wie ſie von der oberſten Urſache herunterſteigen, ſo auch wieder als hinaufſteigend zu ihr gedacht werden können. Je tiefer aber ein Weſen in der Reihe der Gründe ſteht, um ſo mehr bedarf es auch zu ſeiner eigenen Erkenntniß der Erkenntniß der höhern Gründe, weil alles nur aus ſeinen Gründen erkannt wird, und muß alſo auch um ſo mehr eine Menge von Erkenntniſſen in ſich aufnehmen[4]).

---

[1]) Epit. met. fol. 183 col. 3.

Unter den Graden der weltlichen Dinge wird nun auch wieder ein höchſter verlangt, durch welchen die niedern Grade mit dem oberſten Grunde zuſammenhängen.

---

[1]) Ib. fol. 182 col. 1; 184 col. 1; destr. destr. fol. 25 col. 1 sq.

[2]) Epit. met. fol. 171 col. 2.

[3]) De subst. orb. 5.

[4]) Epit. met. fol. 183 col. 3.

Der Himmel übernimmt dieſe vermittelnde Rolle und verbindet das Vergängliche mit dem Ewigen [1]. Dies iſt ihm das Philoſophiſche im Begriff des Himmels. Seine Annahmen über die Zuſammenſetzung desſelben und über die Ordnung der Welt ſchließen ſich zwar auch an das gewöhnliche aſtronomiſche Syſtem der Araber an; er betrachtet es aber nur als etwas durch die Erfahrung Gegebenes und der Philoſophie Fremdes und denkt ſich den Himmel trotz ſeiner Zuſammenſetzung aus verſchiedenen Sphären von ſeinem äußerſten Umkreiſe an bis zu dem Feuerkreiſe herab nur als ein belebtes Weſen und die einzelnen Geſtirne nur als deſſen Glieder. Seine Bewegung in verſchiedene Bewegungen ſich zerlegend iſt doch nur ein Leben, welches wir nur in unſerm Verſtande in verſchiedene Theile ſondern [2]. Dies hindert jedoch nicht ein Edleres und ein Unedleres, einen Beweger und ein Bewegtes in ihm zu unterſcheiden [3]. Durch das Unedlere, welches in ihm iſt, durch ſeine körperliche Maſſe iſt er geeignet auf den Erdkreis zu wirken, weil er mit ihm etwas gemein hat [4].

Wenn nun aber hierin Ibn Roſchd an die Lehre des Avicebron ſich anſchließt, ſo findet ſich doch auch das Beſtreben bei ihm wie bei den frühern Arabiſchen Ariſtotelikern das Weſen des Himmels über die materiellen Beſchränkungen zu erheben, welchen die irdiſchen Dinge un-

---

1) Ib. fol. 178 col. 1.

2) De animae beat. 1; epit. met. fol. 182 col. 2; destr. destr. fol. 32 col. 3.

3) Epit. met. fol. 184 col. 2.

4) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 4.

terworfen ſind, und er unterſcheidet ſich hierin von ſeinen Vorgängern nur dadurch, daß er genauere Unterſchiede zwiſchen der Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge zu gewinnen ſucht. Wenn der Himmel auch ohne Werden nicht gedacht werden kann, ſo iſt ſein Werden doch nur ſeine ewige Bewegung; ſeine Qualität und ſeine Quantität dagegen ſind keiner Veränderung unterworfen. So wie wir zuletzt auf einen unbewegten Beweger zurückkommen müſſen, ſo müſſen wir auch zwiſchen ihm und den ſich verändernden Dingen ein unverändertes Veränderndes annehmen, welches in derſelben Qualität beſtändig verharrt, nur in derſelben Weiſe beſtändig im Kreiſe bewegt wird, welches daher auch wohl thätige, aber nicht leidende Qualitäten hat [1]). In einem gewiſſen Sinne behauptet nun Ibn Roſchd ſogar der ewige Himmel und die vergänglichen Dinge hätten nichts mit einander gemein, auch Materie und Körper könnten dem Himmel nicht in eigentlichem Sinne zugeſchrieben werden, ein Punkt, auf welchen er großes Gewicht legt und über welchen er erſt nach langem Nachdenken das Richtige gefunden zu haben geſteht [2]). Wenn die Materie als das Subject des Entſtehens und Vergehens gedacht wird, ſo kommt ſie dem Himmel nicht zu, weil er weder entſtanden, noch vergänglich iſt; nur ſofern die Materie im weitern Sinn genommen wird, als Subject überhaupt, ſo daß auch die Veränderung des Orts dazu gezogen wird,

---

1) De subst. orb. 2 fol. 5 col. 1 sq.; in met. VIII fol. 103 col. 4.

2) De subst. orb. 3 fin. Aeternum et non aeternum non communicant in aliquo omnino.

müſſen wir dem Himmel Materie beilegen [1]. In dieſen Beſtimmungen liegt es noch, daß die Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge verſchiedene Arten derſelben Gattung ſind; aber auch hiermit iſt Ibn Roſchd nicht zufrieden; er ſucht vielmehr eine andere Lehre geltend zu machen, welche von einer weitern Bedeutung für ſein ganzes Syſtem iſt. In den Unterſchieden der Arten, welche derſelben Gattung angehören, liegt kein Gradunterſchied; es giebt unter ihnen nichts Höheres und Niederes, nichts Früheres und Späteres. Aber einen ſolchen Unterſchied haben wir zwiſchen der Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge anzuerkennen; denn ſie verhalten ſich wie Urſach und Wirkung zu einander; jene iſt höher als dieſe. Wir finden einen ſolchen Unterſchied auch in andern Dingen, welche wir mit demſelben Begriff zu bezeichnen pflegen. Das Feuer z. B. nennen wir warm; aber es iſt vielmehr die Urſach aller Wärme und geht

---

1) Ep. met. fol. 175 col. 1. Patet ergo, quod, cum dicitur materia de corporibus coelestibus et de corporibus generabilibus et corruptibilibus, dicitur quodam aequivocationis modo. Duo ergo sunt genera materierum unum scilicet, quod est subjectum transmutationis substantiae et proprie nominatur materia; alia vero est subjectum aliarum transmutationum et nominatur proprie, ut plurimum, subjectum. De subst. orb. 6. Doch findet ſich im Sprachgebrauch hierüber Verwirrung. Die Materie des Himmels ſoll gar kein Vermögen haben. In metaph. VIII fol. 103 col. 4. Sie wird hier Körper genannt, wärend an andern Orten das Gegentheil ſteht. Selbſt Subject ſoll ſie nicht heißen. De subst. orb. 1 fol. 3 col. 4. Der Himmel iſt nicht aus Materie und Form, ſondern aus Körper und Form zuſammengeſetzt. Metaph. I. I. Man darf hiervon wohl einiges auf die Verwirrung der Überſetzungen ſchieben, aber ſchwerlich alles.

allen übrigen warmen Dingen dem Begriffe nach vorher. Solche Unterſchiede nennt nun Ibn Roſchd Unterſchiede nach dem Frühern und Spätern. Auch auf die Materie des Himmels und der irdiſchen Dinge finden ſie ihre Anwendung. Die Materie des Himmels heißt nur deswegen Materie, weil ſie Urſache aller Materie iſt. Zwiſchen beiden Materien iſt ein Unterſchied dem Frühern und dem Spätern nach 1).

Wenn nun aber Ibn Roſchd auf ſolche Weiſe den Begriff des Himmels über das Maß der ſinnlichen Dinge zu erheben ſucht, ſo ſtrebt dies dahin ſeine geiſtige Natur außer aller Berührung mit den Unvollkommenheiten der Welt ſich zu denken. Wir haben dem Himmel eine Seele beizulegen, weil er ſich ſelbſt bewegt. Zwar hängt ſeine Bewegung von dem erſten Beweger ab, aber nur von dem Verlangen, welches er nach Gott hat, rührt ſeine Bewegung her, er bewegt ſich alſo ſelbſt durch ſein eigenes Verlangen. Verlangen jedoch beruht auf Erkenntniß und Verſtand, und der Himmel muß deswegen nicht nur Seele, ſondern auch Verſtand haben 2). Durch dieſen hängt er mit Gott zuſammen und iſt er das verbindende Glied zwiſchen Gott und Welt, weil alle Wirklichkeit oder Form vom Verſtande des Himmels ausgeht. Ihm darf nichts unbekannt ſein; vielmehr ſind Verſtand und Verſtandenes in ihm

---

1) De an. beat. 1; de subst. orb. 1; 2 fol. 5 col. 1. Zur Erklärung des Sprachgebrauchs vergl. destr. destr. fol. 43 col. 1; ep. metaph. fol. 183 col. 1; in metaph. VIII fol. 101 col. 3.

2) De subst. orb. 4; ep. met. fol. 181 col. 3.

eins, Sein und Denken daſſelbe [1]). Der Himmel erkennt nicht durch einen ſeiner Theile, wie der Menſch; er erkennt beſſer als die Seele; alles erkennt er aus ſeinen Urſachen [2]). Sorgfältig entfernt Ibn Roſchd jeden Gedanken an irgend eine Unvollkommenheit dieſes Verſtandes. Es iſt einer der Hauptpunkte ſeines Streits gegen die frühern Arabiſchen Ariſtoteliker, beſonders gegen Ibn Sina, daß er nicht zugeben will, dem Himmel komme Einbildungskraft zu; denn die Einbildungskraft hängt mit dem Sinn zuſammen und dient daher nur zur Erhaltung der vergänglichen Dinge. Dem Verſtande des Himmels wohnt dagegen eine unendliche Kraft bei, weil er die unendliche Bewegung der Welt regiert; eben deswegen muß er ohne Materie ſein, denn der Materie kann immer nur eine endliche Kraft beiwohnen [3]). Durch ſeine Einheit bildet dieſe Welt die Einheit einer Herſchaft, eines Reiches [4]). Man wird es als keine Beſchränkung anſehn, daß ihm die Erkenntniß des Beſondern abgeſprochen wird; denn dieſe Erkenntniß würde Einbildungskraft vorausſetzen. Aus demſelben Grunde, aus welchem Ibn Roſchd Gott die Erkenntniß des Niedern in dieſem ſelbſt abſprach, damit er nicht abhängig in ſeinem Denken von der niedern Welt erſchiene, aus demſelben Grunde kann

---

1) De subst. orb. 1 fol. 4 col. 1; ep. met. fol. 183 col. 3; de an. beat. 4 fol. 65 col. 3; ep. de comm. int. abstr. c. hom. fol. 67 col. 3.

2) De subst. orb. l. l.; ep. met. fol. 183 col. 2.

3) De subst. orb. 2 fol. 4 col. 3; 3 fol. 5 col. 2; ep. met. fol. 181 col. 2; 182 col. 3.

4) Ep. met. fol. 182 col. 4; 183 col. 2; destr. destr. fol. 24 col. 2 sq.

er dem Verſtande des Himmels auch nicht die Erkenntniß der einzelnen Dinge in ihnen ſelbſt zugeſtehn. Auch die Erkenntniß des Allgemeinen kann er ihm nicht beilegen; er behauptet vielmehr, daß er in einer Weiſe erkenne, welche über den Gegenſatz des Beſondern und des Allgemeinen hinausgehe, ſo wie auch Gott eine ſolche Erkenntniß beigelegt wird [1]. Alles Erkennen iſt nur in einer Richtung auf ſich oder auf das Höhere; die höhern Weſen erkennen das Niedere nicht aus ihm, ſondern aus ſeinen höhern Urſachen. Hierauf beruht die Lehre, welche dem Ibn Roſchd und andern Arabiſchen Ariſtotelikern oft zum Vorwurf gemacht worden iſt, daß die Vorſehung Gottes und der höhern Mächte auf das Einzelne ſich nicht erſtrecke. Sie hat einen ganz unverdächtigen Charakter. Nur vor ſinnlich groben Vorſtellungen von einer zeitlich erkennenden Vorſehung ſoll ſie warnen. Die Vorſehung für das Einzelne giebt ſie ſogar zu, nur daß ſie nicht ausgehen ſoll von der Erfahrung des Zeitlichen, ſondern nur von der Erkenntniß der Urſachen. Sogar das Übel welches die niedern lebendigen Weſen trifft, wiſſen die höhern Mächte und ſuchen dagegen zu ſchützen, aber ihre Erkenntniß desſelben und ihre Sorge dafür rührt nicht daher, daß es eintritt, ſondern nur aus der unveränderlichen Wiſſenſchaft, welche den höhern Weſen beiwohnt; denn es iſt unmöglich, daß etwas von einem erkennenden Principe ausgehe und daß dieſes jenes nicht erkenne [2].

---

[1] Destr. destr. fol. 27 col. 4; 54 col. 2; 55 col. 1.

[2] Ep. met. fol. 183 col. 3. Sed falsum est, quod procedat aliquid a cognoscente, inquantum est cognoscens, et non cognoscat illud. Ib. fol. 185 col. 2 sqq.

Man darf nicht vergeſſen, daß alle dieſe Beſtimmungen über die höhere Natur, von welchen die Dinge unter dem Monde abhängen, doch nur gemacht werden um die Erſcheinungen der Menſchenwelt zu begreifen. Bei der Betrachtung derſelben läßt Ibn Roſchd den Gedanken an die Forderungen der Wiſſenſchaft nicht außer Augen. In allen Dingen iſt eine göttliche Abſicht, welche im Allgemeinen darauf ausgeht, daß die Formen, welche der Gattung nach ewig ſind, wie das Allgemeine, zu einer höchſten individuellen Form aufſteigen ſollen um in ihr alles zu erreichen, was ihrer Natur nach möglich iſt [1]. Von den irdiſchen Dingen iſt dieſe individuelle Form der menſchliche Verſtand, welcher dazu beſtimmt iſt alle göttliche Formen ſich anzueignen, ſo weit es die vergängliche Natur der Dinge unter dem Monde geſtattet. Sie geſtattet jedoch nur zu erkennen in der Weiſe des Vergänglichen, von dem Höhern dazu beſtimmt, von ihm empfangend. In dieſer Weiſe ſoll der menſchliche Verſtand alles erblicken, nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch das Höchſte, den thätigen Verſtand, und in ihm auch das Niedere, als in deſſen Urſache, alſo auch das, was nicht erkennbar iſt in ſich, weil es ohne Verſtändniß ſeiner ſelbſt iſt [2]. Denn der Verſtand allein iſt verſtändlich. Indem nun der menſchliche Verſtand vom thätigen

---

[1] De an. beat. 4 fol. 66 col. 1.

[2] Ib. fol. 65 col. 4. Intellectus intelligit agens primum et omnia secunda et se ipsum et similiter, quae non sunt actu intelligibilia, reducit ad intelligibilia actu. — — Verbi gratia lapis et terra nascens sunt intelligibilia, id tamen, quod ex eis intelligitur, non intelligit.

Verſtande empfängt, wird er mit dem thätigen Verſtande verbunden und alsdann ſind Erkanntes, materieller und thätiger Verſtand eins [1]. So dient der menſchliche Verſtand zur Erfüllung der Grade zwiſchen den gewordenen Dingen und dem Ewigen, nimmt aber auch eben deswegen die ganze Fülle und Ordnung der Welt in ſich auf, welche daher auch von der andern Seite im thätigen Verſtande eben ſo vollſtändig ausgedrückt ſein muß [2].

Eine beſondere Sorgfalt wendet nun Ibn Roſchd darauf die Natur unſeres Verſtandes und ſeiner Verhältniſſe in der Welt zu erforſchen. Im Menſchen unterſcheiden wir Körper und Seele, welche wie Materie und Form, Vermögen und wirkliche Thätigkeit ſich zu einander verhalten. Keins von dieſen beiden kann vergänglichen Dingen fehlen [3]. In der Seele aber ſind wieder Sinn und Verſtand zu unterſcheiden, von welchen jener das Sinnliche, dieſer das Überſinnliche, Intelligible erkennen ſoll.

---

1) Ib. fol. 66 col. 1. Nam erit tunc intelligens intellectus materialis; res intellecta est (l. et) agens et intellectus erit intellectus materialis, et haec sunt unum in esse et tria in dispositione.

2) Epist. de intell. fol. 67 col. 4; epit. met. fol. 183 col. 3. Et quia intellectus noster in actu nibil aliud est; quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo et in qualibet ejus parte et cognitio cujuslibet rei in eo existentis per suas causas propinquas et remotas ita, quod cognoscat totum universum, sequitur ergo de necessitate, quod quiditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nibil aliud est, quam comprehensio harum rerum.

3) Ib. fol. 175 col. 2; 176 col. 1. Die Seele wird auch Subſtanz und actio oder perfectio corporis genannt. Met. VIII fol. 191 col. 3.

Jenes iſt nur das Zeichen der Sache, dieſes die Sache ſelbſt [1]. Die Nothwendigkeit den Verſtand vom Sinn zu unterſcheiden ſucht Ibn Roſchd auf verſchiedene Art zu beweiſen. Nur das Wichtigſte davon heben wir aus. Der Sinn iſt ausgebreitet im Körper, das kann aber der Verſtand nicht ſein, weil er ſonſt außer Stande ſein würde mehrere und entgegengeſetzte Formen zu vereinen, wie er doch muß, wenn alles zu erkennen ſeine Beſtimmung iſt. Daher darf auch unſer Denken nicht an das Gehirn gebunden ſein [2]. Vorzüglich aber legt Ibn Roſchd darauf Gewicht, daß unſer Verſtand ſich ſelbſt erkennt, welches dem Sinne nicht gelingt, weil er eine im Körper gebundene Kraft iſt, deren Thätigkeit immer nur auf ein Äußeres gehen kann [3]. Man kann ſagen, hierauf beruht ihm die Summe ſeines Begriffs vom Verſtande; denn in der Selbſterkenntniß findet er alle Erkenntniß. Er beruft ſich dafür auf den Spruch des göttlichen Geſetzes: Erkenne dich ſelbſt und du wirſt deinen Schöpfer erkennen, und erblickt deswegen auch die Grundſätze für die Erkenntniß der höhern Weſen in der Lehre von der Seele [4]. Nicht weniger beruht ihm hierauf die wahre Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verſtande.

---

1) Epit. met. fol. 175 col. 2. Esse intelligibile est sensibile eo, quod notificat ipsum et facit intelligere quiditatem ejus; hinc dicitur, quod intelligibile ipsius rei est ipsa res.

2) De an. beat. 2 fol. 4 col. 2; destr. destr. fol. 60 col. 4.

3) De an. beat. l. l. Si esset haec virtus in corpore, — — non apprehenderet se ipsam, quia vides formas sensibiles materiales non se ipsas apprehendere et finis esse earum est apprehensio alterius rei a se.

4) Epit. met. fol. 182 col. 3.

Dem thätigen Verſtande kommt es nothwendig zu ſich ſelbſt zu erkennen; es iſt dies ſeine Eigenthümlichkeit und das Eigenthümliche kann mit dem Subjecte, welchem es eigenthümlich iſt, in der Umkehrung der Sätze gewechſelt werden; daher erkennt der reine abſtracte Verſtand ſich ſelbſt, und umgekehrt iſt auch, was ſich ſelbſt erkennt, reiner abſtracter Verſtand [1]. Es fließen hieraus aber auch die Sätze, daß der Verſtand an keinem Subjecte hafte und daß auch nicht einmal die Seele als wahres Subject des Verſtandes gedacht werden dürfe, daß er ein reines Vermögen ohne alle weitere Grundlage ſei [2]. Was nun von der Materie des Himmels gelehrt wurde, das gilt auch vom Verſtande; materiell und empfangend wird er nicht in derſelben Bedeutung genannt, wie der Sinn, ſondern nur nach dem Früherſein, welches der Urſache zukommt. Eben ſo wenig darf ihm ein Leiden in eigentlichem Sinn zugeſchrieben werden, weil nichts von ſich ſelbſt leiden kann und das Erkennen kein Leiden iſt. Auch ſoll er nicht verändert werden, ſondern indem er erkennt, nur das in ihm zur Wirklichkeit kommen, was er iſt; denn nur deswegen kann er das Ewige erkennen, weil er ſelbſt ewig iſt [3]. Die vernünftige Seele iſt nemlich ihrem Weſen nach nicht entſtanden, ſondern ihre Geburt iſt nur ihr Eingehn in die Materie; ſie iſt eins und die Vielheit ihrer Attribute wird ihr nur von unſerm Verſtande beigelegt [1]. Unſtreitig hat in dieſen Sätzen die Lehre des Ariſtoteles von der Energie und dem thätigen Verſtande ihre Wirkſamkeit; doch gehen ſie auch über die Grenzen hinaus, welche Ariſtoteles in ſeiner beſonnenen wiſſenſchaftlichen Haltung ſich geſteckt hatte; in dem Eifer dem Verſtande ein vollkommen wahres Erkennen zuzueignen nehmen die Ausdrücke des Ibn Roſchd faſt den Charakter neuplatoniſcher Gedanken an.

---

[1] De an. beat. 4 fol. 65 col. 4.

[2] Ib. 2 fol. 64 col. 2 sq.; epist. de intell. fol. 67 col. 2.

[3] De an. beat. l. l.; fol. 65 col. 2; ep. de int. fol. 67 col. 1. Daher billigt er auch den Ausdruck intellectus passibilis nicht, obgleich er ihn in ſeinem Commentar zur Schrift de anima zu gebrauchen nicht umgehen kann, jedoch gewöhnlich einen warnenden Zuſatz macht.

Man mag hierin Übertreibungen finden, welche der Darſtellungsweiſe des Orientalen zu verzeihen ſind. Den eigentlichen Sinn ſeiner Lehre vom menſchlichen Erkennen wird man ſich erſt entziffern können, wenn man ſie im Zuſammenhange mit ſeinen Anſichten vom Weltſyſtem betrachtet. In dieſen hält er ohne alles Schwanken an der Überzeugung feſt, daß auf dieſer Erde alles in Entſtehen und Vergehen iſt, und ſchließt ſich der Richtung der Lehre an, welche wir von Ibn Badſcheh beſonders vertreten ſahen, daß alles nur in einer allmäligen Entwicklung ſich bilde. Jedem Sprunge in der Natur iſt er feind. Für alles, was geſchieht, muß es einen vorhergehenden Zuſtand geben, welcher das Geſchehende möglich macht und vorbereitet [2]. Dieſes Geſetz gilt für den Verſtand des Menſchen, wie für alles Übrige. Vor ſeinem wirklichen Erkennen geht ſeine Vorbereitung (dispositio) zum Erkennen voraus. Mit Recht wird der Verſtand mit dem Sinn darin verglichen, daß zu ihm drei Dinge gehören, der materielle Verſtand dem Sinne gleichend weil er die Fähigkeit hat den Gedanken aufzunehmen, der verſtändige Gedanke, welcher dem ſinnlichen Eindrucke entſpricht, und der thätige Verſtand, welcher den verſtändigen Gedanken hervorbringt, wie der ſinnliche Gegenſtand den ſinnlichen Eindruck. Daher kann der Menſch nur unter günſtigen Umſtänden erkennen, und es gehört eine Vorbereitung der Seele dazu, daß ſie ihre Vollkommenheit erreiche [1]).

---

[1] Destr. destr. fol. 16 col. 3; 34 col. 2.

[2] Destr. destr. fol. 57 col. 4; fol. 58 col. 4.

Hierauf beruht es, daß er einen mittlern Weg zwiſchen der Lehre des Platon und des Ariſtoteles über Allgemeines und Beſonderes zu gehen ſucht [2]). Das Daſein allgemeiner, abgeſonderter Formen anzuerkennen, ſcheint ihm unerträglich [3]), wobei wir uns daran zu erinnern haben, daß im Verſtande Gottes und des Himmels der Gegenſatz zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm keine Stelle hat. Seine ganze Weltanſicht erkennt nur eine Ordnung einzelner Kräfte an. Dennoch kann er die Wahrheit des Allgemeinen nicht gänzlich leugnen. Er muß eingeſtehn, daß mit der Wahrheit des Allgemeinen auch die Wahrheit der Wiſſenſchaft, welche mit dem Allgemeinen ſich beſchäftigt, aufgehoben werden würde [4]). Er erkennt daher die Wahrheit des Allgemeinen an, knüpft ſie aber an das Beſondere, indem er ſie als die Erkenntniß des Beſondern in allgemeiner Weiſe erklärt, welche der Verſtand dadurch gewinne, daß er das Allgemeine von den beſondern in der Materie getheilten Dingen abſtrahire[1]. Es iſt daher das Allgemeine im Verſtande, aber auch nicht allein im Verſtande oder der Seele des Menſchen, ſondern nicht weniger in dem thätigen Verſtande, welcher die Urſachen aller Dinge in ſich enthält; da iſt es ſogar vor dem Beſondern als die Urſache, ohne welche das Beſondere gar nicht ſein könnte[2]. Doch pflegt Ibn Roſchd dieſe allgemeinen Urſachen lieber das Intelligible zu nennen, weil ſie doch immer nur im Beſondern ſind, theils in den höhern Kräften des Himmels, welche nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen das Irdiſche beherſchen, theils in den irdiſchen Dingen, in welchen dieſe Geſetze ſich nur in beſondern Subjecten vollziehn und das wahre Weſen dieſer Subjecte bilden. In jenem aber iſt das Intelligible ewig und unabtrennbar, von dieſen kann es getrennt werden, ſo wie die Formen ſeines Seins wechſeln, und iſt daher in ihnen nur auf eine vergängliche Weiſe[3]. Es verknüpft ſich dieſe Lehre mit dem

---

[1]) De an. beat. 3 fol. 65 col. 1 sq.; ep. de int. fol. 67 col. 3 sq.

[2]) Epit. met. fol. 185 col. 1.

[3]) Ib. fol. 173 col. 4; 174 col. 2; 175 col. 3.

[4]) Ib. fol. 174 col. 2.

---

1) Destr. destr. fol. 17 col. 1. Scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, cum abstrahit ab eis naturam unam communem, quae divisa est in materiis.

2) Ib. col. 2; epit. met. fol. 173 col. 1; 174 col. 1 sq.; fol. 183 col. 1. Universale adhuc est prius particulari, nam si auferatur universale, tollitur et particulare.

3) Ib. fol. 175 col. 1 sq. Intelligibile ipsius rei est ipsa res. Ib. fol. 178 col. 2 sq. Inest autem actus et perpetuitas his (sc. rebus transmutabilibus) ex eo, quod sunt intelligibilia, non ex eo, quod sunt, aliter enim universalia essent separata, et hoc non cognoverunt ponentes ideas. Sed si tribuitur eis istud esse extra intellectum, illud fit ex eo, quod habent potentiam ad hoc. Nam si non haberent aptitudinem ad hoc, tunc id, quod intelligeretur de eis, esset inane.

Unterſchiede zwiſchen dem Frühern und Spätern, welchen wir ſchon früher entwickelt haben; aber auch mit der Lehre, daß die bewegende Urſache nur die Formen aus der Materie ziehe, welche ſie in ihr finde. Zu der Erzeugung einer jeden Form auf der Erde gehört eine von der Materie freie Form im Himmel, welche denſelben Namen führt, obgleich ſie in der That höherer Art iſt; es gehört dazu aber auch eine irdiſche Materie, welche gebildet wird, und die Urſache iſt, daß jene höhere Form in dieſem beſondern Falle in einer beſondern Weiſe wirkt. So wird z. B. der beſondere Menſch von der Sonne hervorgebracht und von der Materie, welche ein anderer beſonderer Menſch darbietet, daß ſie von der erzeugenden Kraft der Sonne belebt werde. Aus beiden Urſachen beſonderer Art geht nun das Beſondere hervor; aber nebenbei erzeugt ſich das Allgemeine, weil die höhere wirkſame Kraft zwar aus dieſer beſtimmten Materie unter den gegebenen Umſtänden nur das Beſondere hervorziehen kann, aber auch ſonſt anderes hervorziehen könnte. Die in einem beſondern Weſen wirkſame Kraft der Sonne erſcheint nun als eine allgemeine Kraft, weil ſie in einer andern Materie auch einen andern Menſchen bilden könnte [1]). Ein Grund dieſer Allgemeinheit liegt nun auch in der Materie; denn ſie muß als Urſache angeſehn werden, daß die eine Kraft des immateriellen Grundes in vielen beſondern Erzeugniſſen ſich wirkſam erweiſt, und ſie kann daher als die allgemeine Gattung betrachtet werden, an welche die beſondern Formen als Unterſchiede ſich anſchließen[1]. Daher ſpaltet ſich denn auch die Erkenntniß, welche in den immateriellen Dingen nur eine iſt, erſt in den materiellen Weſen zu einer Erkenntniß des Beſondern und des Allgemeinen[2].

---

[1] Epit. met. fol. 185 col. 1. Formae separatae generant formas in materia. — — Individuum ergo hominis, quod generatur per se, generatur a sole individuo et ab homine individuo, illud vero, quod generatur per accidens et est ipsa humanitas, generatur ab ipsa humanitate exspoliata a materia.

In dieſer Lehre des Ibn Roſchd iſt nun eben ſo, wie in den Lehren der frühern Arabiſchen Ariſtoteliker, von einem Einfließen des himmliſchen oder thätigen Verſtandes in die Seele des Menſchen die Rede; aber es ſtellt ſich dasſelbe nicht als etwas Wunderbares dar, ſondern als ein Vorgang, welcher an die gewöhnlichen Entwicklungen des Naturproceſſes ſich anſchließt. In jeder Materie iſt eine beſondere Anlage; ſie zur Wirklichkeit zu bringen iſt der Zweck der erzeugenden Wirkſamkeit des Himmels, welche individuellen Weſen beiwohnt, aber von allgemeiner Art iſt, weil ſie viele beſondere Formen hervorbringt, obgleich ſie überall durch die Verſchiedenheit der Materie bedingt nur ein beſtimmtes Erzeugniß zu ihrer Wirkung hat. Das Ergebniß iſt nun ein mittleres. Es wird ein individuelles Weſen erzeugt, welches aber eine allgemeine Natur an ſich trägt, weil es nach einer immateriellen Idee des erzeugenden Weſens gebildet worden

---

1) Ib. fol. 174 col. 4; de an. beat. 3 fol. 65 col. 2; epist. de int. fol. 65 col. 1.

2) Destr. destr. fol. 55 col. 1. Demum existimant, quod jam uniuntur ambae scientiae, universalis et particularis, in substantia separata a materia. Et cum influit hanc scientiam ei, quod est hic, dividitur ad universalem et particularem.

iſt; denn dieſes individuelle Weſen in ſeiner erzeugenden Thätigkeit von der gegebenen Materie abhängig konnte nicht das Ganze ſeiner Kraft in ſein Werk legen.

Dieſe Anſicht von der Wiſſenſchaft, wie ſie auf der Erde ſich bildet, hat nun einen ganz kosmologiſchen Charakter. Daher macht auch Ibn Roſchd ihre Entwicklung ganz unabhängig von dem Leben des einzelnen Menſchen. In dem Gebiete der Erde geſtaltet ſie ſich nach demſelben ewigen Geſetze, nach welchem ſie in allen Kreiſen der Welt iſt. Es iſt dies eine folgerichtige Ausführung des Grundſatzes, daß die Wiſſenſchaft Gottes, welche das oberſte Princip aller Dinge iſt, durch die ganze Welt ſich erſtrecke, in einem jeden Weltkreiſe nach dem Maße ſeiner Stellung, in dem höhern kräftiger und einfacher, in dem tiefern ſchwächer und zerſtreuter [1]. Dieſer Grundſatz aber iſt nichts anderes als die folgerichtige Deutung der Emanationslehre auf das Weltſyſtem, welches die Araber überliefert erhalten hatten. Ibn Roſchd unterſcheidet ſich hierin von ſeinen Vorgängern nur dadurch, daß er weder durch religiöſe Überlieferungen ſich verleiten läßt andere phantaſtiſche Vorſtellungen einzumiſchen, noch auch der Erfahrung über die Menſchenwelt geſtattet dagegen ſich zu erheben. Daher ſo wie Platon die Ideen, ſo ſetzt er die Wiſſenſchaften der Menſchen als etwas Ewiges, welches in dem Weltzuſammenhange zu keiner Zeit fehlen darf. Sie dürfen deswegen von den Individuen nicht abhängig ſein, welche entſtehen und vergehen; nur die Verbindung, in welcher ſie mit dem Platon und dem Sokrates auftreten, iſt vergänglich, im Allgemeinen aber vergeht die Wiſſenſchaft auf Erden nie [1]. Auf der Erde iſt nun aber der Menſch die einzige Art, welche der Wiſſenſchaft fähig iſt, daher muß auch die Erkenntniß in dieſer Art unvergänglich ſein und wenn nicht dem einen, doch dem andern Individuum zukommen [2]. Die höhern Kräfte ergießen beſtändig ihre Einſicht über dieſe Erde; es kann nicht fehlen, daß ſie Gefäße finden, welche ſie aufnehmen. Die Vernunft erſcheint dem Ibn Roſchd nicht weniger als ein unvergängliches Beſtandtheil des Weltzuſammenhanges, als die Arten und Gattungen, welche im Wechſel der Individuen doch immer erhalten werden. Erſt hierdurch iſt ihm die ewige und unauflösliche Verbindung der Erde mit den höhern Kreiſen der Welt geſichert.

---

[1] Epit. met. fol. 183. col. 3. Quodcunque igitur horum principiorum separatorum, licet sit unum, ita quod intelligens et intellectum est idem in eis, nihilo minus in hoc praeexcellunt se invicem. Cui tamen verius competit unitas, est ipsum primum, deinde quod sibi associat, mox etiam quod illi adhaeret.

Dieſe allgemeine Weltanſicht beherſcht nun auch ſeine Lehre vom thätigen wie vom leidenden Verſtande. Wie hoch er auch den thätigen Verſtand halten mag, daran zweifelt er doch keinen Augenblick, daß er nur der nächſten Sphäre angehören kann, durch welche das Erdgebiet mit den höhern Sphären des Himmels zuſammenhängt. Er findet wohl ſeine aſtronomiſchen Gründe, welche auf ſeine Anſicht ſich ſtützen, daß der Himmel ein lebendiges organiſch gebildetes Weſen iſt, um die Sonne unmittelbar an den Fixſternhimmel anzuſchließen, obgleich ihre Stelle im aſtronomiſchen Syſtem von ihm durch Mittelglieder geſchieden iſt, daher ſie denn auch, wie früher bemerkt wurde, nach Ariſtoteliſcher Lehre einen beſondern Einfluß auf die Bildung des Menſchen und überhaupt der lebendigen Weſen auf der Erde haben ſoll; aber dergleichen Betrachtungen halten ihn doch nicht ab den thätigen Verſtand im Beweger des Mondes zu ſuchen [1]. Wir ſehen hieran, daß er die Erkenntniß des Menſchen doch nicht zu hoch erheben will. Zwar iſt er weit davon entfernt irgend etwas unſerer Erkenntniß entziehen zu wollen, vielmehr ſoll alles, was möglich iſt, einmal geſchehn und dadurch den Sinnen und dem Verſtande zugänglich werden, ſonſt hätte Gott etwas unnütz gemacht, nur iſt alles dies an ſeine natürlichen Vorbereitungen geknüpft und kann allein mit der Reiſe der Zeit zur Wirklichkeit kommen [2].

---

[1] Destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni.

[2] De an. beat. 2 fol. 64 col. 3; 4 fol. 65 col. 3 sq. Et scias, quod non est alia species, quae apprehendat intelligibilia, nisi homo. — — Similiter oportet, ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quae apprehendant hunc intellectum ex necessitate.

Noch auffallender tritt dies in der Lehre vom leidenden Verſtande hervor. Sein Beſtreben ihn als einen nothwendigen Theil des Weltzuſammenhangs zu erkennen führt den Ibn Roſchd dazu ihn faſt ganz von den zufälligen und vergänglichen Individuen loszulöſen. Wir ſahen ſchon, daß er die ſpeculative Wiſſenſchaft als etwas Unvergängliches auf der Erde anſah, welches ſich bald in dieſem, bald in jenem Menſchen offenbare. Es leitet ihn dabei der Gedanke, daß die Erde und das erkennende Weſen auf ihr ebenſo als eine Einheit zu denken ſei, wie der Himmel. Der thätige Verſtand iſt eins, und daher muß auch in ſeiner Verbindung mit dem materiellen Verſtande eine Wirkung ſich erzeugen, welche als eins zu denken iſt, wenn gleich ſie über viele Menſchen ſich vertheilt. Es iſt dies der ſpeculative Verſtand, welcher ohne Unterbrechung der Erde ſich mittheilt und den ein ihm entſprechender materieller Verſtand aufnimmt, ſo daß alle Menſchen nur einen gemeinſamen Verſtand haben. Beide, thätiger und leidender Verſtand, ſind ewig; nur der erworbene Verſtand iſt zwar auch gewiſſermaßen ewig, weil er im Allgemeinen dem Menſchengeſchlechte niemals fehlen kann, aber doch auch vergänglich, weil er in den menſchlichen Individuen entſteht und vergeht [1]).

---

[1] Epit. met. fol. 184 col. 4. Intellectus autem agens ordinatur ex ultimo horum (sc. orbium) et ponamus ipsum esse motorem orbis lunae.

[2] De an. beat. 3 fol. 65 col. 1 sq.; epist. de int. fol. 67 col. 4 sq.

---

1) De anima fol. 164 b. Dicamus ergo nos manifestum esse ipsum hominem non esse actu intelligentem, nisi propterea quod copulatur cum eo intellectus in actu. Estque rursum manifestum materiam et formam ita simul conjungi et uniri, ut aggregatum ex ipsis efficiatur quid unum et praecipue ipse intellectus materialis. Ib. fol. 165 a. Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus seu factus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus. — — Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse

An dieſem letzten Lehrpunkte wird man bemerken können, wie genau die kosmologiſche Darſtellungsweiſe dieſer Lehre mit den metaphyſiſchen Grundſätzen in Verbindung ſteht. Materie und Form ſind beide ewig, nur die Verbindung beider in den einzelnen Dingen entſteht und vergeht, wenn ſie auch im Allgemeinen in der Welt zu ſein nicht anfängt und nicht aufhört. Es iſt nur eine Anwendung dieſes metaphyſiſchen Grundſatzes auf die Betrachtung der Erde in ihrem Verhältniſſe zum Himmel, wenn Ibn Roſchd fordert, daß die formende Kraft des Himmels die ihr paſſende Materie zu jeder Zeit auf der Erde finden müſſe, wenn auch nicht an dieſem, doch an jenem Orte, und daß ſie alsdann auch die Menſchen finden müſſe, in welchen ſie die Erkenntniſſe und Künſte hervorbringen könne, welche die höchſten Erzeugniſſe ihrer Kraft auf Erden ſind. Dieſe Ergebniſſe des menſchlichen Geiſtes werden als etwas der Menſchheit Weſentliches angeſehn, was irgendwo auf der bewohnten Erde immer ſich finden würde [1]. Auch die Vereinigung der Ariſtoteliſchen und

---

aeternam. Ib. fol. 165 b. Hac ergo ratione possumus dicere intellectum speculativum esse unicum in cunctis individuis. De an. beat. 2 fin.; ep. de int. fol. 67 col. 3; destr. destr. fol. 62 col. 3 sq. Dieſe berühmte Lehre von der Einheit des menſchlichen Verſtandes wird übrigens auch dem Ibn Tofeil, dem Ibn Badſcheh und dem Avicebron zugeſchrieben (Mos. Maim. doct. perpl. I, 74 p. 171; Albert. Magn. de nat. et or. an. II, 4; de unit. int. c. Averr. 4 u. ſonſt); mit welchem Rechte kann ich nicht unterſuchen.

[1] De an. fol. 165 b. Nam quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, veluti est, et artes ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini, ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus ipsius philosophiae; ita quoque existimandum est, quod

der Platoniſchen Lehrweiſe ſchließt ſich daran an. Die allgemeinen Gedanken ſind allerdings unentſtanden und unvergänglich, aber nicht an ſich, ſondern im thätigen Verſtande, welcher ſie unaufhörlich dem leidenden und empfangenden Verſtande der Menſchen mittheilt[1]. Aber noch enger iſt dieſe Anſicht verbunden mit der Ariſtoteliſchen Lehre, daß die Seele die Form des Körpers ſei. Indem Ibn Roſchd dieſe auslegt, findet er ſich vornehmlich veranlaßt ſeine eigenthümliche Anſicht von der Einheit aller menſchlichen Seelen oder des Verſtandes in allen Menſchen zu entwickeln, aber iſt dabei auch genöthigt den Erklärungen anderer Ariſtoteliker über dieſen Punkt zu widerſprechen. Vorzüglich lebhaft erklärt er ſich gegen die Auslegung des Alexandros von Aphrodiſias, daß es keinen Theil der Seele gebe, welcher vom Körper getrennt wäre, wie der Schiffer vom Schiffe, d. h. keinen Verſtand, welcher nicht an das Gehirn als an ſein Organ

---

universum habitatum non potest esse expers artium naturalium. Quoniam licet in aliqua parte defuerint ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali ipsius terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis. — — Intellectus ergo speculativus est ingenitus et incorruptibilis hac ratione. Et ut verbo dicam, ita se habet intellectus agens, qui intelligibilia creat, sicut se habet intellectus, qui distinguit et dividit et qui intelligibilia recipit; nam quemadmodum intellectus agens nunquam desistit, quin intelligibilia creet eaque absolute generet, etsi aliquid subjectum reperiatur expers hujusce generationis, ita quoque et ipse intellectus dividens et discernens se habet. Hieraus wird Arist. de an. I, 4 p. 408 b 24 Bekk. *καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται, ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν*, erklärt.

[1] L. l.

geknüpft wäre. Er zieht aus dieſer Lehre die Folgerung, daß der Verſtand aus den Elementen des Körpers entſpringe, daß es keine thätige, ſondern nur materielle Urſachen gebe, ja daß alles aus Zufall hervorgehe. Man ſieht, wie ſeine entgegengeſetzte Annahme ihm das Mark ſeiner Lehre berührt. Aus denſelben Gründen ſtreitet er auch gegen Ibn Badſcheh, wie ſehr er auch ſonſt deſſen Vorſtellungsweiſe Gerechtigkeit widerfahren läßt und die vorbereitenden Grade in der Empfänglichkeit des Geiſtes zu ſeiner Vollendung für nöthig hält. Alle ſolche Vorbereitungen ſollen doch den Verſtand nicht hervorbringen, weil das Niedere nicht die Urſache des Höhern ſein kann, ſondern umgekehrt das Höhere des Niedern [1]). Zwar iſt die Seele als Form des organiſchen Körpers mit dieſem eng verknüpft, aber nicht wie die Wirkung, ſondern wie die Urſache desſelben. Form des Körpers wird ſie nur in derſelben zweideutigen Weiſe genannt, in welcher alle Ausdrücke gebraucht werden, ſobald man ſie von dem Irdiſchen auf das Himmliſche, von dem Niedern auf das Höhere überträgt; nur nach dem Frühern und Spätern hat er ſeine Geltung, d. h. die vernünftige Seele als Form gedacht haben wir als die allgemeine Urſache anzuſehn, aus welcher die verſchiedenen Wirkungen derſelben auch im ſinnlichen Leben hervorgehn [2]). Vom Himmel wird der Verſtand des Menſchen gewirkt. In Beziehung auf ihn vergleicht Ibn Roſchd die Seele dem durchſichtigen Weſen, welches von dem einen Lichte des Verſtandes erleuchtet wird, verfehlt aber auch nicht dabei ſeine Theorie von der Materie anzuwenden und deswegen der menſchlichen Seele ein Vermögen beizulegen, welches zur Wirklichkeit von dem thätigen Verſtande herausgezogen wird, ſo daß ihr eine ihr eigene Thätigkeit des Erkennens nicht abgeſprochen zu werden braucht [1]). Das Erkennen jedoch iſt in allen Seelen allgemein, auf ewigen Grundſätzen beruhend. Nur ihrer Materie nach ſind die menſchlichen Seelen verſchieden, eins aber ihrer Form nach und weil der Verſtand ihre wahre Form und ihr wahres Weſen iſt, ſo kommt auch allen menſchlichen Seelen nur ein gemeinſamer Verſtand zu. Die Seele iſt wie das Licht, welches an den Körpern in viele Stralen ſich bricht; nimmt man die Körper weg, ſo zeigt es ſich wiederum als eins [2]).

---

[1] Ib. fol. 163 a.

[2] L. l. Cum dicimus formam et primum actum, id quidem aequivoce de rationali anima et reliquis animae partibus.

Hieran ſchließt ſich nun auch ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der vernünftigen Seele an, auf welche er oft zurückkommt. Er ſtützt ſich dabei auf die allgemeine Überzeugung, welche von allen Religionen gehegt werde, und meint, daß ſolche Überzeugungen, wenn ſie auch nur auf wahrſcheinlichen Sätzen beruhten, doch nicht im Ganzen falſch ſein könnten. Aber eben dies ſcheint ihn auch zu

---

1) Ib. fol. 166 a.

2) Destr. destr. fol. 10 col. 3. Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceres, sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum. — — Anima autem prae caeteris assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum illuminatorum, deinde fit unum in ablatione corporum, sic est res in animabus cum corporibus.

berechtigen ihnen zum Theil Recht, zum Theil Unrecht zu geben und deswegen zu behaupten, daß die Seele ein doppeltes Sein habe, ein ſterbliches und ein unſterbliches [1]). Die ſchwierige Stelle des Ariſtoteles, welche zum Streite über ſeine Lehre von der Unſterblichkeit der Seele geführt hatte, erklärte er nun in Widerſpruch gegen den Alexandros und Themiſtios durch ſeine Vorausſetzung von der Einheit der menſchlichen Seelen. Dieſer eine materielle Verſtand wird beſtändig vom thätigen Verſtande erleuchtet, ſo daß ihm niemals die Gegenwart irgend eines allgemeinen Begriffes fehlt. Er iſt unſterblich, weil die ewige Wirkſamkeit des thätigen Verſtandes auch eine unvergängliche Materie vorausſetzt, in welcher ſie wirkt. Seine Vergänglichkeit zu behaupten würde nichts anderes heißen als annehmen, daß die menſchliche Art vergehen könnte. Nur was von den vergänglichen Individuen und von den Thätigkeiten der Einbildungskraft oder der ſinnlichen Seele dem Verſtande ſich zumiſcht, iſt dem Entſtehen und Vergehen unterworfen; alles dies iſt aber auch nur Vorbereitung für das Verſtändniß, damit es in die Individuen eingehen könne, aber nicht das Verſtändniß ſelbſt [2]). Nur die Mittel vergehen. Daher ſagt Ariſtoteles, wir würden uns nicht erinnern. Ibn Roſchd dehnt aber die niedern, nur zu vergänglichen Mitteln beſtimmten Thätigkeiten der Seele ſehr weit aus, indem er auch Liebe und Haß, ſelbſt Unterſcheidung dazu zählt[1]. Er faßt ſie alle unter den Namen der leidenden Seele zuſammen, welche Ariſtoteles, weil ſie eine Vorbereitung für den Verſtand des einzelnen Menſchen abgebe, auch den leidenden Verſtand, doch nur übertragungsweiſe nenne. Eben darin findet er den Alexandros zu tadeln, daß er dieſen Unterſchied zwiſchen leidendem und materiellem Verſtand nicht beachtet habe[2]. Die Unſterblichkeit, welche nun Ibn Roſchd unſerer Seele oder vielmehr unſerm Verſtande verſpricht, ſcheint hiernach nur den allgemeinen Verſtand zu treffen, den Verſtand der ganzen menſchlichen Art, nicht des einzelnen Menſchen. Doch fehlen bei ihm auch ſolche Äußerungen nicht, welche dem letztern einen Antheil an dieſem ewigen Leben geſtatten möchten. Er denkt ſich eine fortſchreitende Ausbildung der individuellen Fähigkeiten des Menſchen, und wenn dieſelben auch durch Schwachheit des Körpers untauglich gemacht werden ſollten, ſo meint er doch, daß ſie dadurch nicht aufgehoben werden würden, ſondern ſie ſollten in ihrer innern Thätigkeit bleiben. Eben ſo, meint er, würde die Seele, wenn auch der Tod alle ihre Werkzeuge ihr raube, doch in ſich das bewahren, was im

---

[1]) De an. III fol. 165 b.

[2]) Ib. fol. 170 b sqq. Intellectus enim, qui dicitur materialis, — — non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei. Verbi gratia non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non, nisi respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile.

---

[1] Ib. fol. 121 col. 2. Doch bleibt er ſich hierin nicht gleich, wie oben angeführte Stellen über den unterſcheidenden Verſtand zeigen.

[2] Ib. fol. 171 a.

Schlafe nicht ſterbe [1]. So will er dem einzelnen Menſchen auch ſeine Verdienſte bewahrt wiſſen und denkt an eine Vereinigung desſelben mit dem Allgemeinen, wie an eine Verähnlichung des einzelnen Seienden mit Gott; denn es ſcheint ihm keineswegesunmöglich, daß ein Ding zu einem höhern Grade des Daſeins erhoben werde; vielmehr durch die Kraft der bildenden Form werde auch aus der unbelebten und erkenntnißloſen Materie die belebte und ſich ſelbſt erkennende Form herausgezogen. So ſoll es auch Gottes Wille ſein, daß die allgemeinen Formen der Dinge in der individuellen Form ſich verwirklichen und mit ihr eins werden [2]. Aber alle dieſe Andeutungen ſind dunkel und berühren eine Sache nur leiſe, über welche Ibn Roſchd mit dem Geſetze nicht übereinſtimmen konnte. Gehen wir daher, um uns des Sinnes ſeiner Lehre zu bemächtigen, auf ihre allgemeinſten Grundſätze zurück, ſo werden wir freilich bemerken müſſen, daß ſeine Überzeugung, ein jedes Ding habe ſeine Grundlage in einem ihm eigenthümlichen Keime, welcher in der Materie liege und aus ihr zur Wirklichkeit nur hervorgezogen werde, die Fortdauer der einzelnen lebendigen Weſen begünſtigte, aber auch nicht überſehen können, daß ſeine

---

[1] Destr. destr. fol. 60 col. 4.

[2] Ib. fol. 53 col. 2; 63 col. 2 sqq.; de an. beat. 4 fol. 66 col. 1. Nam intentio divina in hoc fuit, quod formae, quae sunt aeternae in genere, ut universalia, debent ascendere ad formam unam numero. Am deutlichſten drückt ſich darüber de an. beat. c. 5 aus, aber nur nach der Lehre El-Farabi's, welche Ibn Roſchd hier anzunehmen ſcheint, obgleich er ſonſt gegen ſie in Beziehung auf die Vereinigung des materiellen mit dem thätigen Verſtande ſtreitet.

Weiſe den Verſtand von der irdiſchen Materie abzulöſen und auch den belebten Weſen, welche ohne Verſtand ſind, eine Fortdauer nur in ihrer Art, nicht als Individuen zu verſprechen nach der entgegengeſetzten Seite ſich neigt. Es mag in dieſem unaufgelöſten Widerſtreite ſeiner Grundſätze liegen, daß er zu ſeiner zweideutigen Löſung der Frage nach der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ſeine Zuflucht nimmt. Wenn er der Unſterblichkeit der einzelnen vernünftigen Weſen nicht ganz abgeneigt iſt, ſo haben darauf ohne Zweifel auch ſeine religiöſen Überzeugungen einen Einfluß. Er dringt darauf, daß wir einen letzten Zweck unſeres Lebens annehmen müſſen; das Verlangen, welches die Welt bewegt, muß auf eine Verbindung mit Gott gehen, welche ein jedes Weſen in der Weiſe ſeiner Natur erreichen ſoll [1]. Dabei aber vergißt er ſein philoſophiſches Intereſſe nicht, und die Glückſeligkeit des Menſchen, welche er als Lohn ſeiner Mühen empfangen ſoll, beruht ihm daher auch nur in der Wiſſenſchaft, in der Vereinigung des ſpeculativen Verſtandes mit dem thätigen Verſtande [2]. Der ſtärkſte Ausdruck ſeiner Überzeugung von der Unſterblichkeit der einzelnen vernünftigen Weſen iſt es nun, wenn er ſeine allgemeinen Grundſätze von der Entwicklung der Materie auch auf die Ausbildung der menſchlichen Vernunft anwendet und behauptet, daß die Seligkeit uns nicht als eine neue Form zuwachſe, ſo wie auch der Verluſt der Wiſſenſchaft unſerer Subſtanz nichts raube, ſondern alle dieſe Erleb-

---

1) De an. beat. 4 fol. 66 col. 1; ep. met. fol. 180 col. 4; 181 col. 4.

2) De an. beat. 1; 4 fol. 66 col. 1.

niſſe der Vernunft nur als Entwicklungen oder Einwicklungen des Weſens anſieht, welches von Ewigkeit her in der einzelnen vernünftigen Seele liege 1). Aber es verräth dieſe Anſicht auch, daß Ibn Roſchd das Leben des vernünftigen Weſens auf der Erde nur als eine Entwicklung anſieht, welche zuweilen ihrem Ziele ſich zuwendet, zuweilen aber auch durch ungünſtige Einflüſſe von ihm abgewendet wird und überhaupt von den höhern Kräften des Himmels abhängig iſt, welche uns bald das Höchſte, was wir erreichen können, zuführen, bald auch wieder es uns zu verſagen verhängt haben.

Wir werden uns eingeſtehn müſſen, daß die ſittliche Seite des vernünftigen Lebens in dieſer Lehre nur ſehr ſchwach vertreten iſt. Ein Ziel, welches uns für immer zu erreichen vergönnt wäre, wird uns hier nicht vorgehalten. Es iſt vielmehr ein ewiges Naturgeſetz, welches die ganze Welt in einem zwar wechſelnden, aber unaufhörlichen Kreislaufe bewegt. An ihn ſind die höhern Weſen des Himmels, die Glieder eines großen Lebens, und nicht minder, wenn auch in einer größern Mannigfaltigkeit, die Dinge der irdiſchen Sphäre gebunden. Allen dieſen Dingen wird eine Theilnahme an der Ewigkeit, auch ein gewiſſes ſelbſtändiges Sein gerettet, weil alles aus ſeinen eigenen Keimen, aus ſeinen urſprünglichen Anlagen

---

1) Ib. 4 fol. 66 col. 4. Et quando quidem ad hunc pervenimus gradum, completa est nostra beatitudo. Et scias, quod, quando est separata a nobis aliquo tempore accidentaliter, non debet haec separatio sibi attribui a diminutione et permutatione in sua substantia, nec conjunctio simpliciter ei acquirit aliquam formam, quam antea non habuerit.

ſich entwickelt; aber es entwickelt ſich alles nicht in einem Fortſchreiten nach irgend einem Ziele, ſondern nur nach dem von Ewigkeit her feſt beſtehendem Standpunkte, welchen die natürliche Ordnung der Dinge in der Welt erheiſcht. Kein Philoſoph, ſo viel ich weiß, hat dieſen Gedanken ſo entſchieden behauptet, wie Ibn Roſchd. Ihm gilt die ſich immer gleich bleibende Vollkommenheit der Welt ohne Fortſchritt und ohne Rückſchritt, ohne Kreislauf zum Beſſern oder zum Schlechtern unbedingt als das ewige Geſetz der Welt. Das iſt der Sinn ſeiner Lehre, daß der ſpeculative Verſtand unter den Menſchen, ihre Einſicht in die Natur, ihre Kunſt und Wiſſenſchaft zu jeder Zeit ſich finden bald in der einen, bald in der andern Zone der Erde. Es iſt dies eine folgerichtige Durchführung der Anſicht, daß der thätige Verſtand des Himmels die Erde beſtändig regiere nach ſeinen ſich immer gleich bleibenden Geſetzen und daß er auch immer unter den materiellen Bedingungen der Erde den leidenden Verſtand finden werde, welcher die Empfänglichkeit für ſeine Erleuchtungen hat. Man wird bemerken können, daß dieſe Anſicht der Dinge in ihrem Weſen doch mehr der Platoniſchen als der Ariſtoteliſchen Lehre ſich nähert.

Es kann kein Zweifel ſein, daß in den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen des Ibn Roſchd die Philoſophie der Arabiſchen Ariſtoteliker ihren Gipfel erreicht hat, eben ſo wenig aber darüber, daß ſie, wie die gleichzeitige Lehre des Ibn Tofeil, mit dem Glauben der Araber nicht in Übereinſtimmung ſteht. Man würde eben deswegen erwarten müſſen, daß gegen dieſe Entwicklung der Philoſophie in Spanien in ähnlicher Weiſe ein Widerſpruch ſich erhoben haben werde, wie El-Gazali einen ſolchen gegen die morgenländiſchen Ariſtoteliker erhoben hatte. Aber wenn wir nicht etwa die Verfolgungen, welche Ibn Roſchd in ſeinem Alter erfuhr, einer ſolchen Urſache zuſchreiben oder in der ſpätern Blüthe der Motakhallim etwas dergleichen ſuchen ſollen, ſo finden wir keine Spur einer ähnlichen rückwirkenden Bewegung. Vielleicht iſt dies daraus zu erklären, daß mit dem Tode des Ibn Roſchd überhaupt die Philoſophie der Araber in Spanien verſtummt, ſo wie daſelbſt auch ihr Reich zu gleicher Zeit in ſchnellen Verfall gerieth. Die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie hatte ihre Beſtimmung erreicht, als ſie mit den Chriſten in Spanien in Berührung gekommen war und an dieſe ihre Erregungen abgegeben hatte.

So ſehr wir auch zuverläſſigere Nachrichten und eine vollſtändigere Erforſchung der Ariſtoteliſchen Philoſophie unter den Arabern zu wünſchen hätten, ſo wird man doch in unſern Überlieferungen über ſie Zuſammenhang nicht vermiſſen, vielmehr einen fortlaufenden Faden ihrer Entwicklung erblicken können. Bei El-Farabi finden wir noch die Neu-Platoniſche Lehre in einem ſtarken Übergewichte. Die Welt erſcheint ihm als ein Ausfluß Gottes nach verſchiedenen Graden bis zu der erſten Materie herab, welche die Grenze des Daſeins bildet. Alles betrachtet er als ein geiſtiges Daſein, und das Sinnliche und Körperliche ſieht er nur als eine Verwirrung der Begriffe an. Von ihr ſollen wir emporſteigen zu einer Vereinigung mit Gott vermittelſt der Abſtraction, indem der mögliche Verſtand in uns mit dem thätigen Verſtande ſich verbindet und wir ſo den erworbenen Verſtand in der Vereinigung des Denkens mit dem Gedachten gewinnen. Das logiſche Beſtreben nach einer unbedingten Erkenntniß herſcht hierin vor, doch verbindet ſich damit die phyſiſche Richtung der Lehre, welche nicht ſo ſehr in der allgemeinen Anſicht von der Nothwendigkeit einer ewigen und nie endenden Emanation, als darin ſich zu erkennen giebt, daß die Reihe der Emanationen bei weitem genauer, als dies von den Neu-Platonikern geſchehn war, an die verſchiedenen Sphären des Weltſyſtems angeſchloſſen wird. Dieſe Anſicht der Dinge, welche das Geſchehen auf der Erde mit den Bewegungen des Himmels in einen phyſiſchen Zuſammenhang bringt, iſt ein charakteriſtiſcher Zug, welcher durch alle Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker hindurchgeht. Wenn auch ſchon vor ihnen aſtrologiſche Lehren auf die Philoſophie einen Einfluß geübt hatten, ſo bildeten doch ſie zuerſt die Aſtrologie zu einem philoſophiſchen Syſteme aus. Viel näher als El-Farabi ſchloß ſich Ibn Sina an die Ariſtoteliſche Lehre an, indem er die Materie von Ewigkeit her nicht als einen Ausfluß der höhern Sphären, ſondern als Bedingung des niedern und abhängigen Daſeins, als Subject der Möglichkeit aller Dinge vorausſetzte, welche nicht ſchlechthin nothwendig ſind, weil ſie den Grund ihres Daſeins nicht in ihrem Weſen haben. Hierdurch wurde der Weg des Spiritualismus verlaſſen, welchen El-Farabi eingeſchlagen hatte, und eine Erklärung der Dinge verſucht, welche der Phyſik der Körper ſich anſchließt, eine Richtung, auf welche die Neigung des Ibn Sina zur empiriſchen Naturforſchung den größeſten Einfluß haben mußte. In ſeinen Unterſuchungen über die Seele, welche er vorherrſchend als bewegende Kraft ſich dachte, tritt dieſe Richtung ſehr entſchieden hervor, zeigt ſich aber auch die Nothwendigkeit außer der Materie das höhere thätige Princip zur Erklärung der Erſcheinungen herbeizuziehen. Auf der Unterſcheidung dieſer beiden Principien beruht ſeine Lehre. In der Seele des Menſchen berühren ſich beide, in ihr ſtehen ſie zuweilen in Streit und vereinigen ſie ſich zuweilen zu friedlicher Gemeinſchaft. Eben dies treibt dazu an ihre verſchiedenartigen Thätigkeiten zu unterſcheiden und ſorgfältig zu erforſchen, was auf der einen Seite der thieriſchen Seele zukommt, ſich anſchließend an die Verrichtungen der verſchiedenen Theile des Gehirns, und was auf der andern Seite der vernünftigen Seele eigen iſt, das wiſſenſchaftliche Denken des Verſtandes, ein Ausfluß des übervollkommenen Gottes durch den vollkommenen thätigen Verſtand, den Beweger der Welt. Da findet ſich nun dreierlei in dem lebendigen Menſchen, ſein Leib, der Materie angehörig, die bewegende Seele, welche mit dem materiellen Daſein unauflöslich verknüpft iſt, und der ſpeculative Verſtand, welcher in der Vereinigung mit dem Ewigen ein von der Materie unabhängiges und abgeſondertes Sein hat. Dieſer das Verſtändniß der Urſachen bringend gießt ſich dem Menſchen ein, ſo wie die bewegende Seele ein reines Gefäß ihn zu empfangen darbietet. Aber eben deswegen muß die Seele ſich vorbereiten in den Übungen des thätigen Lebens und des zeitlichen Denkens jenen Gaſt des irdiſchen Daſeins zu empfangen. Hierauf beruht des Ibn Sina Lehre von dem allmäligen Fortſchreiten in der Entwicklung der ſinnlichen Vorſtellungen und von der plötzlichen Erleuchtung der Seele in der Erkenntniß der Grundſätze, der überſinnlichen Begriffe, der Urſachen, auch in der Prophetie; hiervon hängt es ab, daß die Unſterblichkeit der Seele ihm einleuchtet und er zwiſchen überſinnlichen Begriffen und ſinnlichen Bildern oder Vorſtellungen ſo ſorgfältig unterſcheidet, daß er Philoſophen der neueſten Zeit beſchämen könnte. Kein Philoſoph vor ihm hat dieſen Unterſchied ſo ſyſtematiſch durchgeführt, wie er, ſo daß es auch ſeinen Bemühungen verdankt werden muß, daß er für die ſpätern Zeiten ein bleibendes Anſehn gewonnen hat. Aber freilich die dualiſtiſchen Grundſätze dieſer Lehre ließen es nicht zu, daß er eine völlige und wahre Vereinigung der oberſten Principien in unſerer Seele hätte nachweiſen können. Die Materie und die bildende Thätigkeit des Verſtandes bleiben ſich immerdar fremd; der Verſtand iſt daher auch nur wie ein Fremdling in dieſer ſinnlichen Welt. Wie wird er die Materie durchdringen können, mit welcher er nichts gemein hat? Wie, müſſen wir ferner fragen, wird er im Stande ſein der Seele, welche mit der Materie verbunden iſt, zu völliger Durchdringung ſich zu vereinen, ſo daß Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß eins ſind? Wie iſt es möglich, daß in dieſer niedern Welt ein Vollkommenes oder auch nur ein Genügendes ſich erzeuge? Wird nicht die wandelbare Materie dem ihren Widerſtand entgegenſetzen? Wie ſehr wir es auch billigen müſſen, daß Ibn Sina darauf bedacht iſt die Entwicklung der niedern Kräfte der Seele mit der Erleuchtung des Verſtandes in Verbindung zu bringen und als Vorbereitung für dieſe zu fordern, ſo läuft dies alles zuletzt doch nur darauf hinaus, daß die Materie unterworfen werde und keinen Widerſtand mehr leiſte, nachdem die Seele gereinigt worden. Nur inſofern würde die Materie den Verſtand in ſich aufnehmen können, als ſie völlig zum Leiden ſich bequemt hat. Daher ſoll ſie auch völlig als leidendes Princip gedacht werden und die Lehre vom eingegoſſenen Verſtande, welche durch dieſe Theorie der Arabiſchen Ariſtoteliker ausgebildet, befeſtigt und verbreitet worden iſt, ſetzt den Begriff der leidenden Materie voraus. Aber wenn ſie denn wirklich von Anfang an nur leidend iſt, wozu bedarf es der Vorbereitungen um die Seele, welche mit ihr als herſchende Kraft verbunden iſt, zu einem reinen Gefäß für die Empfängniß des thätigen Verſtandes zu machen? Hierin liegt das Schwankende in der Denkweiſe des Ibn Sina, welches zu weitern Forſchungen antreiben mußte.

El-Gazali urſprünglich von denſelben dualiſtiſchen Grundſätzen ausgehend wurde dadurch zum Zweifel an der Wiſſenſchaft verleitet. Selbſt der Beweger des Himmels, weil er nothwendig mit der Materie verbunden iſt, kann nicht als reiner Verſtand angeſehn werden. Sollten wir auch uns mit ihm verbinden können, ſo würde uns doch daraus kein reines Erkennen erwachſen. Nur in der Vereinigung mit dem höchſten Principe würde dies zu erreichen ſein. Zu ihr gelangen wir aber nicht durch die Sinne, welche nur Vergängliches ſchauen, nicht durch die Beweiſe des Verſtandes, welche von unbewieſenen, allgemeinen Grundſätzen ausgehen und daher eine höhere Erleuchtung vorausſetzen, aber ſelbſt durch dieſe nur Allgemeines, nicht aber das Beſondere zu erkennen vermögen. Der Verſtand vielmehr der beweiſenden Wiſſenſchaft ſteht mit den Sinnen in Streit, wenn er nur allgemeine Erkenntniſſe anerkennen will. Daher iſt der Zweifel an der Wiſſenſchaft der Weg zur Wahrheit. Wir müſſen einſehn lernen, daß die Wiſſenſchaft nur eine beſondere, nicht die alles umfaſſende Erleuchtung gewährt. Dieſe ſoll allen Streit ausſöhnen, indem ſie auf einen höhern Standpunkt uns erhebt, ein neues Auge für die Wahrheit uns verleiht, der Welt der ſinnlichen Bilder uns entrückt und in die Welt der überſinnlichen, der wahren Dinge uns einführt. Was wollen wir uns ſträuben der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott uns hinzugeben, da wir doch nicht leugnen können, daß die Grundſätze der Wiſſenſchaft unmittelbar uns eingegeben werden? Nur allmälig wachſen wir auf und kommen nur allmälig zur Stufe der Wiſſenſchaft; ſollen wir nicht noch weiter fortſchreiten und eine noch höhere Stufe erſteigen können? Nur durch die Wiſſenſchaft allein werden wir dahin nicht gelangen. Die irdiſchen Begierden müſſen wir fliehen, unſer Herz reinigen, dann werden wir in reiner Liebe mit Gott uns vereinigen können. Daher iſt der praktiſche Weg zur Vollendung dem theoretiſchen vorzuziehen. Von vollkommenen Menſchen müſſen wir lernen vollkommen zu werden; das Beiſpiel des Propheten und ſeiner Heiligen ſoll uns leiten. Viele haben auf dieſem Wege Gott und ſeine himmliſchen Schaaren in Entzückung ſchauen gelernt; ſo können auch wir dazu kommen im Schauen Gottes Allgemeines und Beſonderes in einer höhern Erfahrung zu umſpannen.

Dieſe ſchwärmeriſche Lehre konnte nun bei den Spaniſchen Arabern, auf welche ſie einen Eindruck gemacht hatte, ſich nicht behaupten, weil dieſe nach allen Anzeichen ſchon früher eine Richtung auf die Erforſchung der Natur genommen hatten und, wie die Lehren des Ibn Badſcheh und vielleicht auch des Avicebron beweiſen, aus dem materiellen Leben heraus die Entwicklung der Wiſſenſchaft zu erklären ſtrebten. Dieſer Richtung ſchließt ſich auch Ibn Tofeil an, indem er die myſtiſche Anſchauungslehre El-Gazali's zwar annimmt, aber frei macht von der religiöſen Überlieferung und den Phantaſien, welche ſie mit ſich führte, an deren Stelle die Anſchauung des Weltſyſtems ſetzend, in welchem wir den Abglanz Gottes in ungetrübter Klarheit erblicken ſollen. In allmäliger Fortbildung aus der Materie heraus könnten wir, wie Ibn Tofeil lehrt, zur Reife des Geiſtes gelangen, welcher ſich ſelbſt begreift und nun in der geiſtigen Form allein die thätige Kraft erkennt, welche alles Wahrhafte bildet und alles zu einer Einheit zuſammenſchließt. Daher ſind wir auch nicht geſchieden von dieſer Einheit alles Wahren und können ſie als uns gegenwärtig ſchauen, ſobald wir nur über die Störungen der materiellen Welt uns zu erheben wiſſen. In der einheitlichen Form des Weltalls verkündet ſich uns Gott.

Indem nun aber dieſe Anſchauungslehre auf Erkenntniß des aſtronomiſchen Syſtems drang, mußte ſie auch zu den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zurückführen, aus welchen es hervorgegangen war. Wir ſehen daher nun den Ibn Roſchd die Lehren des Ariſtoteles und der Griechiſchen Wiſſenſchaft von neuem erforſchen und ſich bemühn ſie mit der Denkweiſe ſeines Volkes zu verſchmelzen. Das Geſetz der Mauren läßt er gelten; es iſt gut, wie andere Geſetze, für die Menge und das praktiſche Leben, es iſt ſogar beſſer als andere Geſetze; aber höher iſt das theoretiſche Leben und darf daher dem Geſetze nicht unterworfen werden. Eine dauernde vollkommene Erkenntniß verſpricht nun Ibn Roſchd dem einzelnen Menſchen nicht, weil unſer Leben an materiellen Bedingungen haftet und die Ordnung der Welt ihr ewiges Beſtehn in ihrem ewigen Grunde hat und daher auch ewig bewahren muß. Wir gehören alſo immer der niedern Ordnung irdiſcher Dinge an und können uns über ſie zur Vereinigung mit dem Schöpfer nicht erheben. Es giebt aber eine höhere Wiſſenſchaft als die menſchliche; in ihr iſt alles gegründet und daher iſt auch der Menſch ihr verwandt und kann in analoger Weiſe eine Erkenntniß derſelben gewinnen. Weil nun eine vollkommene und ewige Wiſſenſchaft die Welt beherſcht, iſt auch alles geſetzmäßig, alles an ſeine Ordnung in der Welt gebunden und der Verſtand des Menſchen muß dieſer Ordnung nachdenken, kann alſo nicht durch Zurückziehung von der Welt zur höchſten Stufe der Entwicklung gelangen. In dieſer niedern Welt aber, welcher wir angehören und in welcher Entſtehn und Vergehn herſchen, hängt alles von zwei Urſachen ab, von der Materie und der bildenden Kraft, welche dem Himmel und ſeinem Verſtande beiwohnt. In jener, dem Subjecte alles Entſtehens und Vergehens, liegen die Keime alles deſſen, was werden ſoll. Auch die Wiſſenſchaft des thätigen Verſtandes kann nichts werden laſſen aus dem Nichts, ſondern nur die Formen aus jeder Materie hervorziehen, welche ihr im

Verborgenen inwohnen. Dieſe bilden nun die Naturbedingungen, unter welchen der thätige Verſtand auch mit den irdiſchen Dingen im Menſchen ſich vereinigt, in deſſen Natur die Keime des Verſtändniſſes, der leidende Verſtand, liegen. So ſoll die Wiſſenſchaft, welche die Welt geſtaltet, auch dem niedrigſten Kreiſe derſelben nicht fremd bleiben, ja ſo wie alles nach einem ewigen und beſtändig in derſelben Ordnung das Ganze zuſammenhaltenden Geſetze ſich geſtaltet, ſo darf auch der Erde zu keiner Zeit die Einſicht in die Natur der Dinge, der ſpeculative Verſtand, fehlen. Seine bildende Thätigkeit iſt überall gegenwärtig, und wo ſie die grobe Materie überwunden, zu freier Geſtaltung ſich erhoben hat, da wird ſie auch ihren Zweck erreichen und das Bewußtſein ihrer Gründe erzeugen. Nur in den einzelnen Menſchen, welche dem Wechſel und dem Vergehn unterworfen ſind, kann ſie nicht immer bleiben. Nur in der Menſchheit als Ganzes genommen ſtirbt ſie nicht, bewahrt vielmehr, indem ſie in ihr ihre paſſende Materie findet, den ſtetigen Zuſammenhang der Erde mit dem Himmel. Hierzu wird jedoch ein paſſendes Mittel verlangt, ein Subject, welches Materie genannt werden kann, aber mit der niedern Materie, dem Subjecte der wandelbaren und ſich gegenſeitig aufhebenden Gegenſätze, nicht verwechſelt werden darf. Materie heißt es nur, weil es der eigentlichen, niedern Materie gleichartig iſt, wie die Quelle des Lichts dem ausgefloſſenen Lichte, wie die Urſache der Wirkung. Die Verſchiedenartigkeit dieſer geiſtigen Materie von der niedern Materie der Körper erkennen wir daran, daß jene ſich ſelbſt erkennt und auf ſich ſelbſt zurückwirkt, was dieſe nicht vermag, und daß jene das Individuelle im Lichte des Allgemeinen erblickt, mit den allgemeinen Mächten, welche über das Beſondere herſchen, aber doch nur in beſondern Weſen ihr Sein haben, in Zuſammenhang ſtehend, wärend dieſe immer nur in beſondern Gegenſätzen ſein kann. Wenn nun der materielle Verſtand zur Wirklichkeit des Erkennens kommt, Erkennendes, Erkanntes und Erkenntniß vereinend, ſo geſchieht dies doch immer nur dadurch, daß der thätige Verſtand ihn bewegt und ſich ihm eingießt vermöge der Wirkſamkeit, welche der Himmel auf die Erde ausübt. Der Himmel aber wirkt auf die Erde nur vermittelſt der niedern Gebiete, welche mit dem Erdkreiſe in nächſter Berührung ſtehen. Daher iſt der Beweger des Mondes der thätige Verſtand, welcher dem materiellen Verſtand des Menſchen die in ihm liegenden Formen entlockt und, ſo wie er alles erkennt, ſo auch ihn alles erkennen läßt, jedoch nur unter der Bedingung einer ausreichenden Vorbereitung durch die ſinnlichen Kräfte der Seele. Der einzelne Menſch hat daher auch am ſpeculativen Verſtande nur in zufälliger Weiſe Theil; dennoch beſteht in ihm ſeine Seligkeit und ſein Antheil am ewigen Leben, welches er in ſeiner Verbindung mit dem allgemeinen Verſtande genießen ſoll.

Sollte es zu viel behauptet ſein, wenn wir in dieſer ſyſtematiſchen Ausführung das Höchſte erblicken, was die Arabiſchen Ariſtoteliker erreichen konnten? Sie findet in der That einen ſtetigen Zuſammenhang zwiſchen allen Theilen der Welt nach ihren abſteigenden Graden und mit ihrem Grundſatze, daß aus nichts

nichts werde, weiß ſie zu vereinen, daß die Wirkſamkeit Gottes durch den thätigen Geiſt alle Gebiete der Welt durchdringt, überall durch phyſiſche Mittelurſachen aus der paſſenden Materie herausziehend, was in ihr verborgen liegt. Sie weiß daraus auch abzuleiten, wie die menſchliche Wiſſenſchaft als ein Abglanz oder eine Wirkung des alles beherſchenden himmliſchen Verſtandes die Gründe aller Dinge erforſchen kann, ohne jenen phantaſtiſchen Überſpanntheiten früherer Arabiſcher Philoſophen Raum zu geben, indem ſie vielmehr überall eine paſſende Materie und paſſende Vorbereitung der irdiſchen Dinge vorausſetzt, damit die in ſich ſelbſt thätige, auf ſich zurückwirkende Vernunft des Menſchen die himmliſchen Einflüſſe erfahren könne. Es iſt dies allerdings ein künſtlich aufgeführtes Syſtem, welches nur durch Hülfe von Vorausſetzungen und ſelbſt von gezwungenen Wendungen ſein Ziel erreicht, Erfahrungen, philoſophiſche Gedanken und theils fremde theils einheimiſche Überlieferungen in Übereinſtimmung zu ſetzen. Dies ſieht man beſonders an der Unterſcheidung der Materie nach dem Frühern und dem Spätern und an der Lehre über Allgemeines und Beſonderes. Aber die allgemeine Verbreitung der Vorausſetzungen und die Gewandtheit in den künſtlichen Wendungen konnten wohl vergeſſen laſſen, daß man zu den Ergebniſſen des Syſtems nicht in rein wiſſenſchaftlichem Fortſchritt kam. Unter den Vorausſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker unterſcheiden wir zweierlei, ſolche, welche den Grundſätzen ihrer dualiſtiſchen Anſicht angehören, und ſolche, welche nur aus der gelehrten Überlieferung ſtammen. Aus jenen fließen die Hauptſchwierigkeiten, mit welchen ſie zu kämpfen hatten. Allgemein gilt bei ihnen die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie; ſeit dem Ibn Sina wird dieſe auch nicht mehr als Ausfluß der höhern geiſtigen Kräfte, ſondern als ein ſelbſtändig beſtehender, doch leidender Stoff angeſehen. Dieſer Anſicht hingen von nun an die echten Ariſtoteliker ohne Schwankungen an; das ſehen wir am deutlichſten an dem Endpunkte dieſer Philoſophie, an der Lehre des Ibn Roſchd; denn dieſer ſteigerte die Bedeutung der für ſich beſtehenden Materie, indem er nicht allein ein unbeſtimmtes Vermögen, ſondern die beſtimmten Anlagen zu allen beſondern Dingen, die Keime alles Daſeins, in ihr erblickte. Eben hieraus gingen ihm die größten Schwierigkeiten hervor, wenn er nun das wiſſenſchaftliche Denken unſerer Seele erklären wollte. Und dennoch hielt er an dieſer Hypotheſe feſt. Fragen wir, warum die Arabiſchen Ariſtoteliker von ihr nicht loskommen konnten, ſo mögen wir den Grund in ihrem Gegenſatze gegen die Motakhallim entdecken. Einer Schöpfungslehre, welche kein anderes Geſetz als die Willkür Gottes anerkennt, ſich entgegenzuſetzen lag Grund genug vor. Mit ihr konnte eine Philoſophie ſich nicht vertragen, welche den Geſetzen der Natur nachzugehen zu ihrer hauptſächlichſten Aufgabe ſich gemacht hatte. Zwiſchen dieſen beiden äußerſten Annahmen, der willkürlichen Schöpfung Gottes und der natürlichen Entſtehung aller Dinge aus der Materie durch die bildende Kraft des Himmels, hat die Arabiſche Philoſophie, ſoviel wir wiſſen, keinen mittlern Weg zu finden gewußt. Gegen jenes Extrem mochte es immer noch nöthig ſein, daß auch dieſes nicht aufgegeben würde. Im Intereſſe eines wiſſenſchaftlichen, d. h. eines geſetzmäßigen Denkens hielten es die Ariſtoteliker feſt, aber auch beſonders im Intereſſe der Naturwiſſenſchaft. Damit waren ſie auch an die Überlieferungen der Griechen gewieſen. Ihre Logik und Metaphyſik, ihr aſtronomiſches Syſtem, welches ihnen zur Vermittlung zwiſchen Gott und den irdiſchen Dingen dienen ſollte, ihre Lehren von der Seele und vom vernünftigen, wie vom thieriſchen Leben, ihre Medicin und Mathematik gingen auf ſie über. Wir wollen nicht ſagen, daß die Araber in dieſen Wiſſenſchaften ohne alle Selbſtändigkeit, ohne alle Erfindung geweſen wären, aber unſtreitig iſt es, daß ſie dieſelben nicht aus ihren erſten Beweggründen heraus bewältigt haben, und eben erſt von dieſen aus ergriffen geben ſie ihre Anregungen an die freie philoſophiſche Erfindung ab. Es waren daher auch nur Fragmente der alten Wiſſenſchaft, welche von ihnen in ihre orientaliſche Denkweiſe herübergetragen werden konnten, hie und da von ihnen weitergefördert, aber ohne den belebenden Geiſt, welcher alles zu einem organiſchen Ganzen hätte ſtimmen können. Was um ſolche Elemente zu verknüpfen geſchehen konnte, mußte auf eine künſtliche Anordnung ſich beſchränken, wie Ibn Roſchd ſie zu geben nicht ohne Glück verſuchte.

Maſſen, ſo umfaſſend wie die Arabiſche Philoſophie, beſonders wenn ſie als abgeſchloſſene Entwicklungen erſcheinen, wie dieſe, ziehen unſern Blick unwiderſtehlich auf das Ganze der Geſchichte hin. Wir müſſen uns fragen, was ſie für dieſe bedeuten, warum ſie in ihm eingetreten ſind. Noch ſtärker wird die Aufforderung eine ſolche Frage über das Geſchick der Zeiten zu wagen, wenn wir uns nicht verhehlen können, daß in ſpätern Maſſen der Geſchichte eine weſentliche Entwicklung des Geiſtes nicht mehr in derſelben Lebensfriſche ſich bewegt, mit welcher ſie früher betrieben wurde. So iſt es mit der Arabiſchen Philoſophie, wenn ſie mit der Griechiſchen verglichen wird. Wir vermögen dies nur daraus zu erklären, daß der Lauf der Zeiten eine Spaltung des wiſſenſchaftlichen Lebens mit ſich geführt hatte, ſo daß Glieder, welche nur in gemeinſamem Leben ein friſches Gedeihen haben konnten, gewaltſam auseinander geriſſen worden. In einer ſolchen Spaltung pflanzte die Griechiſche Wiſſenſchaft ſich fort, als ein Theil derſelben dem Orient, der andere dem Occident zugefallen war. Wie mislich auch ſolche Unterſcheidungen ſind, weil ſie die Fülle des Lebens nie genug ſondern werden, ſo glauben wir doch ſagen zu dürfen, daß zunächſt der chriſtlichen Wiſſenſchaft vorherſchend die ethiſche Seite, der Arabiſchen die phyſiſche Seite der Weltanſicht zu entwickeln zugefallen war. Daher finden wir bei den Chriſten die Herſchaft der Kirche über den Staat, bei den Muhammedanern die Herſchaft des Staats über die Kirche, bei jenen Gott als Urquell der Gnade, bei dieſen als allmächtig geprieſen und jenen erſcheint der Menſch als frei, dieſen als Sklav des Geſchicks.

Wir meinen nun, daß die Arabiſche Philoſophie mit der Griechiſchen an Urſprünglichkeit und Fülle der Gedanken, an Friſche und Regſamkeit des Lebens nicht verglichen werden kann, daß aber doch die Vergleichung nicht in aller Rückſicht ungünſtig für ſie ausfällt. Suchen wir die Griechiſche Philoſophie in der vollen Kraft ihres Lebens beim Platon und Ariſtoteles auf, von welchen auch die Araber den größten Theil ihrer Überlieferungen entnahmen, ſo finden wir, daß ſie noch immer viel zu viel von dem künſtleriſchen, plaſtiſchen Geiſte an ſich trug, welcher einen der entſcheidendſten Charakterzüge des Griechiſchen Weſens bildet, um nicht einer Reinigung von mancherlei ihr anklebenden ſinnlichen Vorſtellungsweiſen zu bedürfen. Wir erblicken es in jenen unbeſtimmten Ausdrücken der Ideen, der Muſterbilder, der Formen, mit welchen man das Überſinnliche bezeichnen wollte; wir erkennen es in jenem unſichern Schwanken zwiſchen einem oder zwei Principien, welches wenigſtens den weltlichen Dingen nicht geſtatten wollte volles Zeugniß von der Herligkeit Gottes abzulegen, daran daß dieſe Lehren ſo bald dem ſtoiſchen Syſteme erliegen konnten, welches nur darin einen Vorzug vor ihnen hatte, daß es ohne Schwanken ein Princip wiederherſtellte, aber auch den Unterſchied zwiſchen Überſinnlichem und Sinnlichem wieder aufhob. Als nun ſpäter beim Abſterben des Griechiſchen Geiſtes die Neu-Platoniker, deren Lehren einen bedeutenden Einfluß auf die Arabiſchen Ariſtoteliker ausübten, den Gedanken des Überſinnlichen wieder zu reinigen bemüht waren, zugleich die Einheit des Princips hervorhebend, ergab ſich ihnen dies doch nur in einem myſtiſchen Enthuſiasmus, welcher über die Bedingungen unſerer Wiſſenſchaft und über die Wahrheit der Welt und ihrer phyſiſchen Ordnung faſt ganz hinwegſah. Eben hierin unterſcheidet ſich von ihnen die Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker von ihrem erſten Beginn an. Schon El-Farabi betrachtete die Aſtronomie der Griechen als einen weſentlichen Beſtandtheil des Emanationsſyſtems und verknüpfte die logiſchen Lehren von der Entwicklung unſerer Wiſſenſchaft, anhebend von den Sinnen bis zur reinen Einſicht in die Gründe der Erſcheinungen, mit der Forderung der Vernunft einer reinen Anſchauung der Wahrheit theilhaftig zu werden. Von dieſen Anfängen aus entwickelte ſich nun eine Lehre, welche in gleicher Weiſe der Logik und Metaphyſik wie der Phyſik zugewandt war. Für die allgemeine Anſicht ſtand feſt, daß alle Wirklichkeit der Dinge von einem höchſten Principe, von Gott, ausgehe, aber nur durch vermittelnde Ausflüſſe von oben herab bis zu den niedrigſten Gegenden der Welt dringe, ſo eine Welt in lückenloſer Verkettung alles Daſeins bildend, daß aber auch der menſchliche Geiſt, obwohl den niedern Gebieten der Welt angehörig durch Sinn und Verſtand dem Höhern ſich zuwenden und zur reinen Einſicht des Überſinnlichen gelangen könne. Das Beſtreben dieſer Lehre jedoch die Wahrheit der Welt und ihrer phyſiſchen Erſcheinungen anzuerkennen führte den Dualismus wieder zurück. Und in ihm lag die Aufforderung das, was der Materie angehört, von den Werken des formenden Princips genauer zu unterſcheiden, als es den frühern Syſtemen der Philoſophie gelungen war. Hieraus, verbunden mit dem Beſtreben auch die höchſten Entwicklungen des Denkens in Verbindung mit den ſinnlichen Thätigkeiten des thieriſchen Lebens, ſo wie überhaupt alles im Himmel und auf der Erde in Zuſammenhang zu finden, gingen die bedeutendſten Beſtrebungen und Leiſtungen der Arabiſchen Ariſtoteliker hervor. Wir zählen zu dieſen die Unterſuchungen über den Zuſammenhang der ſinnlichen Vorſtellungen mit den Thätigkeiten des Gehirns und untereinander, die Ausführungen über den Unterſchied zwiſchen ſinnlichem Vorſtellen und Erkennen des Verſtandes, wobei beſonders das Gewicht hervorleuchtet, welches auf die reflexive Thätigkeit des Verſtandes und auf den Unterſchied zwiſchen ſinnlichen und intelligibeln Formen und Arten gelegt wurde, über den Einfluß des ganzen Weltzuſammenhangs auf unſer Erkennen, endlich die Unterſuchungen über Materie und Form, in welchen ſich als Ergebniß immer deutlicher herausſtellt, nicht allein, daß allen weltlichen Dingen ein Antheil an der Materie im weiteſten Sinne des Wortes zukomme, ſondern auch, daß die Formen, welche an ihr wirklich werden ſollen, nicht nur äußerlich ihr ankommen, ſondern innerlich aus ihr heraus entwickelt werden müſſen. Es verſteht ſich, daß von allen dieſen Leiſtungen abgezogen werden muß, was als Irrthum mit ihnen verbunden blieb, weil ſie mit der falſchen Vorausſetzung des Dualismus verbunden waren. Aber auch das hat man ihnen anzurechnen, daß ſie durch ihren Verſuch den Dualismus mit den idealen Anforderungen an das menſchliche Erkennen zu vereinigen die Unhaltbarkeit des erſtern deutlicher in das Licht ſetzten. Es ſtammen hieraus die phantaſtiſchen Vorſtellungen von dem prophetiſchen Enthuſiasmus, welche bei den Arabern oft noch ganz jenen alterthümlichen Anſichten von einer göttlichen Manie, von einer Naturbegeiſterung der Seher und Dichter gleichen und welche nur dadurch ſich zu behaupten wußte, daß man den leidenden und den thätigen Verſtand an verſchiedene Subjecte zu vertheilen ſich entſchloß, das Erkennen des Menſchen aber nur als ein eingegoſſenes Verſtändniß betrachtete. Hierin ſpricht ſich am ſtärkſten die Übermacht des Geſchicks, die Herſchaft der phyſiſchen Anſicht der Dinge aus, indem auch die logiſchen Thätigkeiten nur wie ein Naturproceß gedacht werden, eine Lehre, welcher die muhammedaniſche Religion nur zu wenig Widerſtand entgegenſetzen konnte. In ihr verkündet ſich der volle Gegenſatz zwiſchen der chriſtlichen und der Arabiſchen Philoſophie.

Aus der letztern iſt uns viel Aberglaube gefloſſen oder doch beſtätigt worden, Aſtrologie, Alchimie, die Lehre vom eingegoſſenen Verſtande; wer aber weiß, daß ein folgerichtig durchgeführter Irrthum die Wiſſenſchaft mehr fördert, als ein verworrenes Schwanken, der wird deswegen den Einfluß der Araber auf unſere Philoſophie nicht ſchelten. Wenn es uns gelungen ſein ſollte nachzuweiſen, daß die Araber in einigen Punkten weiter und richtiger ſahen, als die Griechen, ſo wird er auch von dieſer Seite Förderungen unſerer Wiſſenſchaft erwarten. Eben dadurch haben ſich die Europäiſchen Völker ausgezeichnet, daß ſie für Wiſſenſchaften und Künſte der Fremden eine rege Empfänglichkeit hatten und in ihre Denkweiſe bald mit mehr, bald mit weniger Glück ſich zu verſetzen wußten. Wir müſſen hoffen, daß es ihnen auch nicht übel ausgeſchlagen ſein werde, als ſie dies im Mittelalter mit der Arabiſchen Philoſophie verſuchten. In der That dürfte man ſagen, hiervon hätte der Sieg über ihre eigene Einſeitigkeit abgehangen.

Von den Arabern kam die Philoſophie auch auf die Juden, unter welchen im 12. Jahrhundert beſonders **Moſes Maimonides** einen großen Ruhm ſich erwarb. Über die Geſchichte dieſer Jüdiſchen Philoſophie ſind wir aber zu wenig unterrichtet, als daß wir ein entſcheidendes Urtheil über ſie uns anmaßen dürften. Von Kennern ihrer Literatur iſt in neuern Zeiten behauptet worden, daß eine ſelbſtändige Philoſophie in ihr nicht zu finden ſei. Auch wüßten wir nichts anzugeben, was von daher in die Unterſuchungen der Theologen des 13. Jahrh. gekommen ſein könnte.

Zwölftes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Dritter Abſchnitt.

Die ausführlichen Syſteme der chriſtlichen Theologie.

Erſtes Kapitel.

Albert der Große.

Nachdem zu Anfange des 13. Jahrh. die Schriften des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker bekannt geworden waren, riſſen die weiten Ausſichten, welche ſie eröffneten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich. Man wird es begreiflich finden, daß die Fremdartigkeit ihrer Lehren anfangs manche Verwirrung anrichtete, daß dadurch das Mißtrauen gegen dieſe neuen Autoritäten genährt wurde und eine Partei derer, welche jeder Neuerung abhold ſind, daran denken konnte die Verbreitung jener Schriften mit Gewalt zu verhindern. Dieſer Widerſtand dauerte jedoch nur kurze Zeit. Wir finden, daß noch kein Menſchenalter verſtrichen war, bis die Ariſtoteliſche und Arabiſche Philoſophie in der Theologie ſich feſtgeſetzt hatte, obgleich man ihre Abweichungen von der Kirchenlehre ſehr gut kannte und misbilligte. Der Engländer **Alexander von Hales**, welcher ſchon 1222 in Paris ein berühmter Lehrer war, wird als der erſte genannt, welcher den Ariſtoteles und Avicenna für die chriſtliche Theologie gebrauchte, ſo wie er wahrſcheinlich auch der erſte iſt, welcher die Sentenzen des Lombarden mit Erklärungen verſah [1]. Man hat ihn deswegen, und weil er für und wider ſeine Sätze entgegengeſetzte Meinungen zuſammenſtellte, den erſten Scholaſtiker genannt [2]. Seine Summe der Theologie, welche ſeine Erklärung zum Lombarden enthält, nach dem Wunſche eines Pabſtes unternommen und vollendet, gewann ein ausgezeichnetes Anſehn, obwohl ſie wenig Selbſtändigkeit des Urtheils verräth und als eine Sammlung, welche erſt nach Alexanders Tode vollendet wurde, in philoſophiſcher und geſchichtlicher Rückſicht nur eine untergeordnete Bedeutung hat [3]. Faſt um dieſelbe Zeit nahm auch **Wilhelm von Auvergne**, ſeit 1228 Biſchof von Paris, früher ein berühmter Lehrer der Pariſer Univerſität, Rückſicht auf die Lehren des Ariſtoteles, Alfarabi, Avicenna, Algazel und Averroes, mehr um ſie zu widerlegen, als um ſie zur Unterſtützung ſeiner theologiſchen und kosmologiſchen Lehren zu benutzen. Sein Werk über das Weltall ſchließt ſich mehr den ältern Unterſuchungen dieſer Art, als den Forſchungen an, welche dem 13. Jahrh. eine neue Richtung in der Philoſophie gaben. In einem noch viel weiteren Umfange benutzte Vincent von Beauvais die Araber für das große encyklopädiſche Werk, welches er in Auftrag Ludwig's des Heiligen und ſeiner Ordensbrüder aus allen ihm bekannten Schriftſtellern zuſammentrug. Dieſe Arbeit fällt freilich erſt in die Mitte des 13. Jahrh., ſetzt aber voraus, daß ſchon vor dieſer Zeit die Ariſtoteliſche und Arabiſche Lehre unter die Philoſophen eingedrungen war; denn jetzt waren auch die Nicht-Philoſophen genöthigt auf ſie einzugehn. Obgleich Vincent den Ariſtoteles nicht geleſen hatte und ſeiner ganzen Bildung nach kein Verehrer philoſophiſcher Unterſuchungen war, glaubte er doch Auszüge aus dem Ariſtoteles nicht entbehren zu können und bediente ſich deswegen der Hülfe Anderer um ſein Werk durch dieſelben zu vervollſtändigen [1].

---

[1] Wenigſtens hat man keine gedruckte Erklärung des Lombarden, welche der ſeinigen der Zeit nach voranginge; ſonſt wird auch Peter von Poitiers für den erſten Sententiarier gehalten, aber nicht mit Sicherheit. S. Schröckh's Kirchengeſch. XXIX S. 8 ff., wo ein Auszug aus Alexander's Commentar zu finden iſt.

[2] Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 339.

[3] Alexander ſt. 1245; ſeine Schüler arbeiteten weiter und 1252 wurde die Summe herausgegeben. S. über ſ. Leben Hist. lit. de la France XVIII p. 312 sqq. Auch Commentare über die Metaphyſik und de anima des Ariſtoteles ſind ihm zugeſchrieben worden, doch beſtritten.

Es mußte jedoch eine geraume Zeit vergehen, ehe man in das Verſtändniß des Ariſtoteles und ſeiner Arabiſchen Ausleger ſich hineinarbeiten konnte. Erſt durch den beharrlichen Fleiß Albert's, dem die Verehrung ſeiner Zeit den Namen des Großen beilegte, gelang dies.

Albert wurde im Jahre 1193 zu Lauingen in Schwaben geboren, aus dem Stamm der Grafen von Bollſtädt. In Padua finden wir ihn in ſeiner Jugend mit den Wiſſenſchaften beſchäftigt; bald darauf trat er in den Dominicanerorden und lehrte lange Zeit zu Köln, um das Jahr 1248 auch einige Zeit zu Paris, von wo er aber bald wieder nach Köln zurückkehrte. In ſeinem Orden lebte er nach ſtrenger Regel, mehr der Wiſſenſchaft als

---

1) Schloſſer Vincent von Beauvais. II S. 203.

dem praktiſchen Leben zugewendet, obgleich er zu den Würden des Ordens aufſtieg und zu manchen Geſchäften gebraucht wurde. Pabſt Alexander IV., von welchem er nach Rom berufen und in hohen Ehren gehalten wurde, ernannte ihn zum Biſchof von Regensburg und Albert nahm dieſe Würde im J. 1260 an gegen die Verſtellungen, welche ihm der General ſeines Ordens machte, verwaltete ſie mit Geſchick, legte ſie aber doch nach wenigen Jahren wieder nieder und kehrte in ſein Kloſter zu Köln zu ſeinem frühern Lehramte zurück. Hier ſtarb er in hohem Alter 1280 [1]).

Der Fleiß Albert's des Großen iſt den ſpätern Zeiten zu groß geweſen. Die Werke, welche er hinterlaſſen hat, ſind zu zahlreich und von zu großer Mannigfaltigkeit, als daß jemand gewagt hätte ſie durchzuarbeiten und ihren Werth für die Literatur und die Geſchichte der Wiſſenſchaften abzuſchätzen. Nachdem man von der Maſſe der Werke, welche ſeinen Namen tragen, mehr als hundert Schriften als unecht oder nicht hinlänglich beglaubigt abgeſondert hat, ſind noch mehr als eben ſo viele geſammelt worden, welche man für echt hielt, ohne doch für alle die Zuſtimmung der Gelehrten erhalten zu können [2]).

---

[1]) Man erzählt, daß er mehrere Jahre vor ſeinem Tode das Gedächtniß verloren und auch in ſeiner Jugend wenig Verſtand gezeigt habe, dann plötzlich erleuchtet worden ſei. Dies ſind Erzählungen im Geſchmack des Mittelalters, welche von andern Philoſophen in ähnlicher Weiſe in Umlauf ſind. Eine andere Erzählung giebt an, daß er noch 1277 die Lehre des Thomas von Aquino zu Paris vertheidigte, ſo wie mehrere Angaben von der genauen Freundſchaft beider Männer ſprechen.

[2]) Die Ausgabe ſeiner Werke von Jammy (Lugd. 1651), welche ich citire, füllt 21 Folianten.

Eines ſolchen Fleißes bedurfte es, um in das mächtige Gebäude des Ariſtoteliſchen Syſtems einzudringen, dazu auch die Lehren ſeiner Ausleger, wie ſie haufenweiſe dieſem Zeitalter herbeiſtrömten, und wenigſtens mittelbar[1] auch die ganze übrige Philoſophie der Vorzeit ſich anzueignen, ohne dennoch von dieſen Maſſen der Überlieferung ſich überwältigen zu laſſen. Die Erklärungen, welche Albert auch zu den heiligen Schriften, zum Petrus Lombardus ſchrieb, ſeine Summe der Theologie, ſeine erbaulichen Schriften könnten vielleicht dieſer großen Aufgabe ſeines Lebens fremd ſcheinen, aber ſie geben Zeugniß von dem Geiſte, in welchem er die Überlieferung der alten Philoſophie auszuhalten vermochte, ohne ſich von ihr fortreißen zu laſſen. Es kam nicht bloß darauf an die Philoſophie des Ariſtoteles zu kennen und abzuſchätzen, ſondern der größere Theil der Arbeit beſtand darin ſie in den Gedankenkreis einzuführen, welcher ſie in der abendländiſchen Chriſtenheit erwartete. Das hat Albert der Große gethan; ihm iſt die Ariſtoteliſche Philoſophie keine fremdartige Überlieferung; er weiß, was von ihr gebraucht werden kann, was zu verwerfen iſt. Eben ſo ſtellt er ſich den Arabiſchen Ariſtotelikern und dem Platon gegenüber. Wir müſſen uns geſtehn, daß er eine Aufgabe gelöſt hat, deren Löſung man kaum von einem Menſchen erwarten möchte. Alle ſpätere Philoſophie des Mittelalters ruht auf ſeinen Erfolgen.

---

[1] Nicht allein mittelbar; denn es wurden um dieſe Zeit wahrſcheinlich aus Arabiſchen Überſetzungen, auch andere als die Ariſtoteliſchen Schriften bekannt. Albert kennt die Schriften der Griech. Ärzte und Mathematiker, Schriften des Platon, z. B. den Phädon, des Plotin, aber auch des Trismegiſtos.

Nur muß man nicht erwarten, daß der Unterricht, welchen er aus ſeinen neuen Autoritäten zog, ohne Verwirrungen abgegangen wäre. Der hiſtoriſche Stoff, den er zu bewältigen hatte, verſchwimmt faſt überall, wo er ihn zu faſſen ſucht, in eine ſagenhafte Überlieferung. Recht deutlich wird man ſich dies machen können, wenn man ſeine Kenntniß der Griechiſchen Philoſophie mit dem vergleicht, was Johannes von Salisbury von ihr wußte. Albert hat zwar eine größere Maſſe der Überlieferungen über die alte Philoſophie vor ſich; aber er folgt ſehr unſichern Angaben. Wenn Johannes aus der Lateiniſchen Literatur berichtet, ſo treffen ſeine Bemerkungen zwar weniger den Kern der Sache, halten ſich aber doch näher an die äußere Geſchichte. Selbſt Ariſtoteles, durch ſchlechte Überſetzungen, meiſtens aus dem Arabiſchen hindurchgegangen, wird ihm eine Quelle von Irthümern [1]. Albert ſah das Übel wohl im Allgemeinen ein, wußte ihm aber nicht abzuhelfen. Man könnte fragen, was ihm unter ſo ungünſtigen Umſtänden nun doch gelingen konnte. Wir dürfen es nicht zu gering anſchlagen. Die entferntern Gegenden der alten Philoſophie blieben dem 13. Jahrh. freilich im Dunkel liegen, ja wurden durch verfälſchende Überlieferung nur noch mehr verdunkelt; aber die Lehren der Philoſophen, welche in ihren eigenen Schriften geleſen werden konnten, beſonders des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker, treten doch in kenntlichen Zügen hervor und zur Beſchämung ſpäterer Jahrhunderte, welche auf die Scholaſtiker mit Verachtung herabſahen, wird man geſtehn müſſen, daß im 13. Jahrh. die Ariſtoteliſche Philoſophie zwar nicht ohne Vorurtheile, aber doch beſſer erkannt wurde, als noch in unſerm Jahrhundert.

---

[1] Lächerlich ſind die Verdrehungen der Namen alter Philoſophen, welche man bei ihm findet. Z. B. Alkmäon der Krotoniat wird in Halkamian oder Altirnemon von Korinth verwandelt, Xenophanes von Kolophon heißt philosophus Moloconensis de Casumati. Viele Beiſpiele der Art ſ. b. Jourdain S. 293.

Zur Zeit Alberts war jedoch das Studium des Ariſtoteles noch im Beginn. Von vielen Schriften desſelben beſaß er nur Arabiſch-Lateiniſche, für andere konnte er auch Griechiſch-Lateiniſche Überſetzungen benutzen [1]. In Fällen, wo ihm mehrere Überſetzungen derſelben Schrift vorlagen, hat er die Vergleichung nicht verabſäumt. Es wird ihm das Lob gegeben, daß kein Scholaſtiker ſo ſorgſam als er alles ſammelte, was zur Erklärung des dunkeln Textes dienen konnte [2]. Faſt alle Schriften des Ariſtoteles erklärte er in ſeiner Weiſe ohne ſich wörtlich an den Text anzuſchließen, umſchreibend und ſeine eigenen Bemerkungen, oft weitläuftige Abſchweifungen hinzufügend, welche er ausdrücklich von ſeinen Umſchreibungen abſonderte.

Man wird hieraus erkennen, daß er einen doppelten Zweck hatte, theils den Ariſtoteles zu erklären, theils ihn für die Bedürfniſſe ſeiner Zeit zuzurichten. Dieſem letzten Zwecke diente es, daß er bedeutende Theile zu den Schriften des Ariſtoteles zuſetzte, in der Anſicht, daß ſie zu der

---

1) Jourdain S. 281 ff.

2) Ebend. S. 316.

Encyklopädie der Wiſſenſchaften gehörten, welche Ariſtoteles zu entwerfen beabſichtigt habe und welche er nach den Bedürfniſſen ſeiner Zeit wiederherſtellen wollte. Es iſt nicht ohne Intereſſe, nicht ohne charakteriſtiſche Züge für ihn und ſeine Zeit, wie er dabei verfahren iſt. Einiges hat er ganz übergangen, wie die Rhetorik und die Poetik, obgleich Averroes dieſe Schriften erklärt hatte. Von dieſen Dingen hatte der Geſchmack der Schule ſich zurückgezogen. Einen ähnlichen Grund mag es haben, daß er die Politik des Ariſtoteles, entweder gar nicht oder doch erſt ſpät und gegen ſeine ſonſtige Weiſe nur an die Worte des Ariſtoteles ſich haltend mit einer Erklärung verſah [1]. Auch die Metaphyſik des Ariſtoteles hat er nicht in ſeiner gewöhnlichen Weiſe bearbeitet. Er hält ſich dabei ſtreng an die Lehren des Ariſtoteles und will vom Seinigen nichts hinzuſetzen. Unſtreitig fühlte er das Gewicht dieſes Werkes, fand aber auch in ihm zu vielerlei, was ſeinen chriſtlichen Überzeugungen widerſprach, und zugleich einen zu engen Zuſammenhang der Grundſätze, als daß er durch ſeine gewöhnlichen Einſchaltungen ſich zu helfen gewußt hätte. Er ſetzte dieſem Syſtem daher ſein Syſtem der Theologie zur Seite. Ganz anders verfährt er mit den phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. In dieſem Gebiete hat der Meiſter der Natur ſein volles Vertrauen. Unter ſeiner Führung ſucht er aber auch die Kenntniß der Natur zu erweitern. Es iſt bekannt, wie ſein Fleiß in dieſen Unterſuchungen ihm den Ruf eines Zauberers zugezogen hat. Schriften der geheimen Kunſt führen ſeinen Namen. So wie er von Aberglauben ſelbſt nicht frei geſprochen werden kann, ſo hat auch der Aberglaube um ſeine phyſiſchen Kenntniſſe einen täuſchenden Glanz verbreitet. Aber nachdem ihn ſorgfältigere Unterſuchung zerſtreut hat, iſt noch immer genug zurückgeblieben um in ihm einen Mann zu erkennen, welcher durch Fleiß und Selbſtſtändigkeit der Forſchung für ſeine Zeit in der Geſchichte der Naturwiſſenſchaften einen ausgezeichneten Rang behauptet. Wenn man die allmälige Erweiterung der Erdkunde verfolgen will, ſo hat man in ſeinen Schriften nachzuſuchen; zu dem naturgeſchichtlichen Werke des Ariſtoteles ſetzte er ſechs ihm eigene Bücher zu [1]), und überdies eine eigene Schrift über die Mineralien, in welcher er ſich auf ſeine eigenen Unterſuchungen an Ort und Stelle beruft [2]). In ähnlicher Weiſe findet man in allen Theilen der Naturwiſſenſchaft ſeine Forſchungen erwähnt. Fügt man nun hinzu, daß er darüber die dialektiſchen Unterſuchungen und ſein Syſtem der Theologie keinesweges vernachläſſigte, ſo wird man den umfaſſenden Geiſt des Mannes zu würdigen wiſſen. In dieſer Rückſicht iſt ihm kein Scholaſtiker gleich zu ſetzen. Thomas von Aquino und Duns Scotus haben ſein theologiſches Syſtem in Schatten geſtellt, Roger Bacon hat ihn vielleicht in ſcharfſinniger Erforſchung der Natur vermittelſt der Mathematik übertroffen; aber alle dieſe Männer benutzten ſeine Vorarbei-

---

[1] Ebend. S. 326 f. Jourdain bezweifelt die Echtheit des Commentars, doch ohne zu entſcheiden.

---

1) Ebend. S. 301 ff.
2) Ebend. S. 206 f.

ten und keiner von ihnen hat beide Seiten der Forſchung ſo zuſammenzuhalten gewußt, wie er.

Seine Verdienſte um die Wiſſenſchaften vollſtändig abzuſchätzen müſſen wir andern überlaſſen. Unſere Aufmerkſamkeit ziehen hauptſächlich ſeine Arbeiten für die Ausbildung des philoſophiſch-theologiſchen Syſtems auf ſich. Bei der Unterſuchung derſelben überwältigt uns allerdings nicht ſelten die Maſſe des Stoffs, welchen er von allen Seiten herbeizieht, und die Menge der Autoritäten, welche er berückſichtigen zu müſſen glaubt. Aber durch dieſe Mannigfaltigkeit der Dinge, welche uns überladen, bricht doch ſehr häufig der geſunde Sinn und das gereifte Urtheil des Mannes ſich Bahn und weiß leitende Grundſätze aufzufinden, welche ſtracks auf das Ziel vordringen und große Maſſen der Unterſuchung zuſammenfaſſen und erleuchten. Auch in dieſer Rückſicht zeichnet er ſich vor ſeinen Nachfolgern aus, bei welchen die Einzelheiten der Lehre ſtärker hervortreten und mit den allgemeinen Grundſätzen faſt auf gleichen Boden ſich ſtellen. In der Ausführung des Einzelnen iſt er ihnen aber nicht gleich zu ſetzen. Die Elemente, welche man in ſeiner Lehre unterſcheiden kann, die Ariſtoteliſche Philoſophie, mit dem Weltſyſteme, wie es die Araber ſich vorſtellig gemacht hatten, und die Lehren der katholiſchen Kirche, treten bei ihm noch in einer Weiſe zuſammen, daß man ihren verſchiedenen Urſprung wohl bemerken kann. Da iſt auch alles Schwanken zwiſchen der katholiſchen Lehrweiſe und den Grundſätzen der Philoſophie noch nicht verſchwunden. Nicht allein, wie ſchon früher erwähnt, in ſeiner Erklärung der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, ſondern auch an andern Orten [1] giebt er zu erkennen, er wolle hier nur die Meinung der Peripatetiker wiedergeben; wie dieſelbe mit der katholiſchen Lehre ausgeglichen werden könne, läßt er dahin geſtellt ſein. Doch iſt deswegen ſeine wahre Anhänglichkeit an den katholiſchen Glauben nicht zu bezweifeln; er unterſcheidet nur zwei Geſchäfte, welche er betreibt, die peripatetiſche Philoſophie und das Syſtem der Theologie. Daß die erſtere in vielen Punkten die Wahrheit nicht habe finden können; daran zweifelt er nicht; nur der chriſtliche Glaube hat die volle Wahrheit gebracht. Man hat ihn den Affen des Ariſtoteles genannt, mit großem Unrecht; denn er kennt die Schwächen des Ariſtoteliſchen Syſtems in den Hauptſachen ſehr wohl, wenn er auch einiges in ihm auf das Mildeſte zu deuten ſucht, daß es nicht in einem zu grellen Widerſpruch gegen die katholiſche Lehre erſcheine, ſo widerſpricht er ihm doch ohne Bedenken, wo die entſcheidenden Punkte eintreten, nur in weniger deutlichen Zügen der Lehre nicht allein beim Ariſtoteles, ſondern auch bei andern Überlieferungen treten ſeine Schwankungen heraus. Eben in ſolchen entſcheidenden Punkten nimmt er auch wohl die Partei des Platon gegen den Ariſtoteles, und man kann hieran, wie überhaupt an der Haltung ſeiner Lehre ſehr gut bemerken, wie der Übergang von dem Platonismus des 12. zum Ariſtotelismus des 13. Jahrh. doch keineswegs ſo ſchroff war, daß die Lehren des erſtern nicht noch auf die ſpätere Zeit herübergenommen worden wären [2].

---

[1] Z. B. de caus. et proc. un. II tr. I, 2 p. 565 a.

[2] Zu der folgenden Darſtellung ſeiner philoſophiſchen Lehren habe ich hauptſächlich ſeine summa theologiae, ſeine summa de

Ein ähnliches Verhältniß hat ſeine Philoſophie auch zu den frühern theologiſchen Lehren. Er ſucht an dieſelben anzuknüpfen, wie ſchon ſein Commentar zum Lombarden zeigt, nicht weniger ſeine theologiſche Summe, welche einen ſehr ähnlichen Weg wie die Sentenzen einſchlägt. Die ethiſche Richtung liegt daher auch in ſeiner Theologie offen vor. Nur mit größerm Bewußtſein als der Lombarde verfolgt er ſie, indem er gleich zu Anfang die Fragen aufwirft [1], ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei und welcher Art der Wiſſenſchaft ſie angehöre, und ſich dafür entſcheidet, daß ſie eine praktiſche Wiſſenſchaft ſei, welche es auf die Seligkeit des Menſchen abgeſehn habe [2]. Es ſtört ihn in dieſer Entſcheidung nicht, daß Gott als Subject [3]) der Theologie angeſehn werden könnte; denn er faßt den Begriff der Theologie ganz ent-

---

creaturis und ſeine philosophia pauperum durchgeſehen. Die Echtheit der letztern Schrift iſt angefochten worden; ſie könnte wohl ein Auszug ſein, doch gehört der Inhalt dem Albertus unſtreitig. Außerdem habe ich eine Reihe kleinerer Schriften geleſen, welche zum Theil zu ſeinen Ariſtoteliſchen Commentaren gehören und im 5. Bde. der Ausgabe v. Jammy ſtehen. Sie ſind für die Beurtheilung ſeiner Lehre ſehr wichtig, z. B. de natura et origine animae, de unitate intellectus contra Averroem, de intellectu et intelligibili, de causis et processu universitatis. Andere ſeiner Schriften habe ich nur ſtellenweiſe zu Rathe gezogen.

1) Schon Alexander von Hales hat dieſe Fragen unterſucht; von ihm ſind ſie auf alle Sententiarier übergegangen.

2) Summa theol. I tr. I qu. 4 membr. 3.

3) Der Ausdruck Subject, wo wir jetzt Object zu ſagen pflegen, kommt auch ſchon früher, namentlich bei Alexander von Hales vor; er iſt aus Lateiniſchen Überſetzungen der Griechiſchen und Arabiſchen Philoſophen gefloſſen. So finde ich ihn in der Überſetzung des Algazel von Dominicus Gondiſalvus phil. I, 1.

ſchieden in Beziehung auf den Glauben; ſie iſt ihm nicht Wiſſenſchaft von Gott, ſondern von den Dingen, welche der Frömmigkeit dienen und daher zu unſerm Heil uns führen [1]. Noch weniger ſtört es ihn, daß die Theologie auf Glauben beruht, denn abgeſehn davon, daß ſie eben deswegen ſicherer iſt als jede andere Wiſſenſchaft, weil ſie eine göttliche Inſpiration und nicht menſchliche Meinung zu ihrer Grundlage hat, iſt auch dies die Weiſe aller menſchlichen Wiſſenſchaft, daß ſie nicht von den Urſachen zu den Wirkungen fortſchreitet, wie die Natur, ſondern von den ſpätern Wirkungen aus (ex posterioribus) die frühern Urſachen zu erreichen ſucht. Der Glaube nemlich iſt eine Wirkung Gottes in uns; er gehört den Gaben Gottes an, welche ſein Wirken in uns bezeugen, und nur von dieſen Erfahrungen aus kann die vernünftige Seele zu der Erkenntniß deſſen gelangen, was höher iſt als ſie ſelbſt, indem ſie vom Glauben zum Verſtändniß vorzudringen ſtrebt [2].

---

[1] Ib. qu. 2. Theologia est scientia de his, quae ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem. Cf. ib. qu. 3 membr. 1.

[2] Ib. qu. 5 m. 3 p. 15 a. Licet ratio non posit in primam veritatem eo, quod super ipsam, ex prioribus simpliciter, facit tamen persuasionem ex posterioribus, quae priora sunt quoad nos. — — Licet fidei innitatur ut principjorum, tamen et ipsa fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Dies ſchließt ſich ganz an den Anſelmus an (quaest. 5 m. 2.). Der Glaube iſt das Mittel zur theologiſchen Erkenntniß in via, für den viator, d. h. im zeitlichen Leben. Ib. tr. III qu. 15 m. 3 a. 1 p. 57 b sqq. Eine höhere Erkenntniß gewährt die Anſchauung, per gustum oder raptum, der Glaube aber wieder eine höhere Erkenntniß als die ratio naturalis. Ib. art. 2 p. 59 b sq.

Bei dieſer Denkweiſe kann es ihm nicht zweifelhaft ſein, daß Theologie und Philoſophie, Offenbarung und Vernunft mit einander ſtimmen müſſen. Die Offenbarung iſt ihm nur eine höhere Erfahrung, eine Erfahrung der Gnade, und die Theologie bildet ſich in derſelben Weiſe, wie alle menſchliche Wiſſenſchaft nach dem Ariſtoteles ſich bilden ſoll, ausgehend von der Erfahrung und nur die Gründe der Erfahrung aufſuchend. Wir haben ſchon früher auf dieſe Übereinſtimmung der kirchlichen Lehre vom Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie aufmerkſam gemacht. Erſt jetzt, nachdem man dieſe zur Führerin in den natürlichen Wiſſenſchaften gewählt hatte, kam man zu einem völligen Bewußtſein dieſer Übereinſtimmung. Hiermit hängt nun der Vorzug zuſammen, welcher der Theologie vor der natürlichen Philoſophie gegeben wird. Die Heiligkeit des Lebens hilft zum Erkennen. Wir müſſen uns im chriſtlichen Glauben Gott zuwenden, uns reinigen, über zeitliche Beſtrebungen und Leidenſchaft uns erheben, um zur Erkenntniß deſſen zu gelangen, was über der Zeit iſt. Erſt dadurch kommen wir zum Geſchmack des Göttlichen, zu einer Erkenntniß, welche den Affect der Liebe in ſich trägt [1]. Wir werden hierin den Nachhall der Victoriner erkennen und bemerken, wie Albert in der That alle Elemente der frühern Theologie bewahrt hat. Seine ſittliche Anſicht der Dinge legt zwar auf kirchliche Übung großes Gewicht, vernachläſſigt aber darüber doch keinesweges die fromme Beſchaulichkeit des Gemüths und zieht auch die Ergebniſſe der phyſiſchen Unterſuchungen dabei zu Rathe, weil die Natur die Grundlage des ſittlichen Lebens iſt.

---

[1] Ib. tr. I qu. 4 m. 3. Intellectus affectivus. De int. et int. II, 10.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß in der vernünftigen Seele ein natürliches Verlangen iſt die erſte Urſache, Gott, zu erkennen. Dies Verlangen darf nicht vergeblich in ihr ſein und daher iſt nicht zu bezweifeln, daß wir Gott zu erkennen vermögen 1). Nun iſt aber die Frage, ob dieſe Erkenntniß uns auf unmittelbare Weiſe zukomme oder ob wir das Daſein Gottes zu beweiſen haben. Hierbei berückſichtigt Albert zwar die Lehre des Anſelmus, daß der Begriff Gottes an und für ſich gewiß ſei; aber er entſcheidet ſich doch für das Gegentheil. Wenn es auch ſchlechthin gewiß iſt, daß Gott iſt, ſo bedürfen wir doch der Beweiſe 2). Wir müſſen aber von der Erfahrung in aller unſerer Wiſſenſchaft ausgehn und daher haben wir auch die Beweiſe für das Daſein Gottes aus der Erfahrung zu ſchöpfen. Dieſe iſt eine doppelte, die Erfahrung durch die Gnade und die Erfahrung in natürlichem Wege, wiewohl auch die letztere im weitern Sinne, wie alles Gute, durch die Gnade Gottes uns zu Theil wird. Auch durch die natürliche Erfahrung wird Gott bewieſen, indem wir von den Wirkungen auf eine erſte Urſache ſchließen müſſen; ſogar die Spuren der Trinität können wir auf dieſem Wege finden,

---

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a.

2) Ib. qu. 17.

weil ihr Bild in den natürlichen Dingen abgedrückt iſt[1]). Doch verſteht es ſich, daß dieſe Erkenntniß durch die Natur eine unvollkommnere iſt als die Erkenntniß durch die Gnade, welche durch Hülfe der ſittlichen Entwicklung gewonnen wird. Überhaupt jedoch iſt die Erkenntniß des Geſchöpfes vom Schöpfer eine unvollkommene, denn das Endliche kann nicht das Unendliche begreifen, wiewohl es auch vom Unendlichen nicht getrennt ſein kann und auch in ſeinem Erkennen mit ihm zuſammenhangen muß. Auf dieſe Weiſe löſt Albert die Einwürfe derer, welche aus dem Überſchwenglichen im Begriffe Gottes die Folgerung gezogen hatten, Gott könne nicht gedacht, nicht erkannt und nicht genannt werden. Allerdings iſt er unbegreiflich, wenn man unter dem Begreiffen ein Umfaſſen des ganzen Gegenſtandes verſteht; aber weil wir ihn nicht ganz faſſen können, darum iſt er doch nicht unſerer Erkenntniß gänzlich entrückt. Wenigſtens ein Berühren Gottes in unſern Gedanken haben wir anzunehmen, wenn wir nicht behaupten wollen, daß unſer Denken von aller Wahrheit fern iſt. Er iſt das ausſtralende Licht, welches uns erleuchtet; wenn uns der Stral ſeines Lichtes berührt, obgleich wir die ganze Kraft der erleuchtenden Sonne nicht faſſen können, ſo ſtehen wir doch mit ihm in Gemeinſchaft[2]). Dabei hält Albert aber auch den Gedanken feſt, daß wir Gott nur mittelbar wie die Urſache in ihren Wirkungen erkennen [1]).

---

[1]) Ib. 18 m. 1. Nur bei einer erſten vollkommenen Urſache des Erkennens können wir ſtehen bleiben. De int. et int. I, 2.

[2]) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 31 a. Ille enim maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem, quam habet in rota solis,

Wir können nicht ſagen, daß Albert hierdurch allen Schwierigkeiten entgangen wäre. Es bedrängt ihn beſonders der Satz, daß zwiſchen Gott und den Geſchöpfen, zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen in keiner Rückſicht Gleichheit oder Ähnlichkeit ſtattfinde [2]), indem er auch den alten Satz behauptet, daß jede Erkenntniß eine Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten vorausſetze; denn die Seele erkennt alles nur durch die Ähnlichkeit desſelben mit ſich [3]). Unſtreitig iſt jener Satz zu

---

et secundum immensitatem potestatis, qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu, ita nec intellectus divinus secundum excellentiam, qua excellit in se ipso, et secundum potestatem, qua illustrare potest super omnia, etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi potest ab intellectu creato. De int. II, 9 p. 260 a; de caus. et proc. un. tr. III, 6. Der Ausdruck attingere wird gewöhnlich im Gegenſatz gegen comprehendere gebraucht. Summa theol. I tr. IV qu. 18 m. 3 p. 67 b. Attingi potest intellectu, sed non comprehendi. Ib. tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Comprehensio enim est contactus intellectus super terminos rei. Das attingere wird dagegen als simplex intuitus gedacht. Ein Begriff Gottes iſt daher im ſtrengen Sinn nicht möglich. Er iſt nicht Subſtanz, nicht ens, auch nicht Individuum. De int. et int. II, 1 p. 252 b. Doch iſt alles das in ihm, weil er Urſache aller dieſer Dinge iſt, wahrer als in allen Geſchaffenen. Er iſt die Idee, welche wir in allen Dingen denken, nur contrahirt, nicht vollſtändig.

[1]) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 b. Causa prima superior est narratione — — et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae.

[2]) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 3 p. 3 b. Deus non univocatur cum creatura in aliquo. Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1. Similitudo autem finiti et proprietas ad infinitum nulla est.

[3]) L. l.; phil. paup. V, 29.

allgemein gefaßt; doch ſchreitet Albert nicht ſogleich zu ſeiner Beſchränkung. Er will ihn, ſo möchte es ſcheinen, für ſpätere Folgerungen ſich aufſparen. Daher beſchränkt er lieber den andern Satz, indem er meint, nur die Erkenntniß des Weſens und der Urſache, warum etwas iſt, werde durch die Ähnlichkeit des Erkennenden mit dem Erkannten vollzogen, eine verworrene Erkenntniß dagegen könne auch vermittelſt einer Vergleichung des Niedern mit dem Höhern gewonnen werden [1]). Eine ſolche verworrene Erkenntniß von Gott durch Verneinung, welche aber eine Bejahung vorausſetze, ſchreibt er uns zu, auch ohne Hülfe der Gnade, von Natur, ſo daß ſie ſelbſt den Böſen nicht fehle [2]). Wenn er aber den Guten eine höhere Erkenntniß durch Verähnlichung mit Gott vermittelſt der Gnade vorbehält [3]), ſo bemerkt man auch, daß er jenen allgemeinen Grundſatz keinesweges ohne alle Beſchränkung geltend machen will.

Warum er die Lehre von der völligen Verſchiedenheit Gottes und der weltlichen Dinge eifriger als billig behauptet, das zeigt ſich in der Schöpfungslehre. In dieſer hat er den neuen Lehrern der Zeit, dem Ariſtoteles und den Arabern, auch Ketzern, wie dem David von Dinant und deſſen Schülern, zu widerſtehen. Man wird es ihm billiger Weiſe nicht zu hoch anſchlagen dürfen, wenn er in dieſem Streite auf Sätze einen zu großen Nachdruck legt, welche nur mit vorſichtiger Beſchränkung hätten benutzt werden ſollen.

---

1) Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 1.

2) Ib. m. 2.

3) Ib. qu. 13 m. 6 p. 37 a sq.

Um ſo weniger möchte ihm dies zu verargen ſein, je geneigter er iſt von den Frühern zu lernen und je leichter es ihm daher auch begegnet, daß er Vorſtellungsweiſen den Eingang verſtattet, welche ſeinen Gegnern zur Waffe dienen konnten. Wir haben geſehn, daß er das Bild des ausſtralenden Lichtes liebte, um das Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen ſich vorſtellig zu machen. Bei ſo vielen heiligen und profanen Autoritäten, welche es gebrauchten, mochte es ihm ganz unverfänglich ſcheinen; er überſah darüber, daß es beſſer zur Emanations- als zur Schöpfungslehre paßt. Seine Lehre ſchließt nun auch den Gedanken an eine Emanation der Dinge aus Gott nicht aus. Er betrachtet Gott in Verhältniß zu den Geſchöpfen vorherſchend als den allgemeinen thätigen Verſtand (intellectus universaliter agens), eine Vorſtellungsweiſe, auf welche wir Gewicht legen müſſen, weil ſie auf der einen Seite ſeine Lehre in mehrern weſentlichen Punkten von der Denkweiſe der Arabiſchen Ariſtoteliker unterſcheidet, auf der andern Seite ihn über den abſtracten Begriff Gottes erhebt, welcher im 12. Jahrh. vorherſchend ſich geltend gemacht hatte. Aber es ſchließt ſich daran auch die Neigung zur Emanationslehre an, welche wir bei ihm finden. Er denkt ſich dieſen allgemeinen thätigen Verſtand in einem beſtändigen Ausfließen, Intelligenzen aus ſich entlaſſend [1]. Dies liegt in ſeiner Natur. Wer fragen ſollte, warum die Intelligenz überſtrömend ſich ausgieße, der würde nur fragen, warum ſie Intelligenz ſei [1]. Eine Wahl in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit will er daher Gott auch nicht zugeſtehn; eine ſolche kommt nur Dingen zu, welche durch verſchiedene Beweggründe beſtimmt werden; Gott bringt das Gute hervor, weil es beſſer iſt das Gute aus ſich zu entſenden, als es in ſich zurückzuhalten [2]. Daher billigt Albert auch die Lehre des Platon, daß die Formen aller Dinge ewig in Gott ſind; fügt aber doch beſchränkend hinzu, dies gelte nur von den Formen im göttlichen Geiſte, nicht von dem Daſein derſelben in dieſer ſinnlichen Welt [3]. Eben hierdurch lenkt er in die Schöpfungslehre ein. Seine Meinung iſt keinesweges, daß die Entſtehung der Dinge aus Gott eine nothwendige ſei und aus der Natur Gottes fließe; vielmehr betrachtet er die Schöpfung als einen Act ſeiner Freiheit. Gott iſt die freieſte Urſache, weil er Urſache ſeiner ſelbſt, weil er die erſte Urſache iſt; Unfreiheit kommt nur der Materie zu [4]. Wenn Albert freie und natürliche Urſachen einander entgegenſetzt, ſo zweifelt er nicht daran Gott zu den freien Urſachen zu zählen, denn die natürlichen Urſachen wirken nur in der Vorausſetzung, daß ein Anderes vorhanden ſei, eine Materie, auf welche ſie wirken; ein ſolches Andere giebt es nicht für Gott, welcher das alleinige Princip der Welt iſt.

---

[1] De caus. et proc. un. tr. IV, 1. Primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.

---

1) De int. et int. II, 2 p. 254 a. Quaerere enim, unde intelligentia — — habeat formas, quas esuberat, idem est quaerere, unde habeat intelligentia, quod est intelligentia.

2) De caus. et proc. un. tr. III, 1 p. 548 a.

3) Ib. IV, 1; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 p. 43 b.

4) De caus. et proc. un. tr. III, 1.

Nur Gottes Wille bringt die Welt hervor und man hat keinen andern Grund der Schöpfung zu ſuchen [1]. Aber der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Natur gilt dem Albertus doch keinesweges als etwas, was im ſtrengſten Sinne auf Gott angewendet werden könnte, vielmehr iſt er ihm nur untergeordneter Bedeutung. Die Schöpfung iſt zwar ein Werk des Willens, ſofern ſie etwas Anderes hervorbringt, was von Gott unterſchieden werden muß, wie die Kunſt etwas außer ſich bewirkt; ſofern aber der Wille Gottes der Sache nach eins und daſſelbe mit der Natur und der Subſtanz Gottes iſt, haben wir die Schöpfung auch als ein Werk der Natur zu betrachten [2]. Man wird hierin den vollſtändigſten Ausdruck ſeiner Überzeugungen über dieſen Punkt finden. Aber freilich liegt darin auch die Schwierigkeit, daß zwei Begriffe, welche für unſer Denken unvereinbar ſcheinen, in einen Gedanken vereinigt werden ſollen.

Wir bemerken nun wohl, daß dadurch nur eine Forderung an unſern Verſtand ausgedrückt wird, welche auf das überſchwengliche Ziel unſeres Denkens hinweiſt. Warum ſie an uns geſtellt wird, das entwickelt Albert im Streit gegen die Araber und gegen den Ariſtoteles. Zuerſt beſeitigt er den Gedanken einer Materie, aus welcher Gott wie ein menſchlicher Künſtler die Welt geſchaffen haben ſollte. Gott würde bedürftig ſein, wenn ſein Wirken eine Materie vorausſetzte. Nur das unvollkommen Wirkende bedarf des Mittels, Gott aber nicht. Dem allmächtigen, vollkommenen Weſen gebürt es alles zu geben und nicht allein die Form. In den ſchöpferiſchen Gedanken Gottes haben wir auch den Gedanken der Materie zu ſetzen, weil ſein Erkennen unbeſchränkt iſt, und daher muß auch die Materie von ihm geſchaffen ſein. Albert giebt hier zu, daß die Materie, aus welcher alles geſchaffen werde, gewiſſermaßen in Gott ſei, jedoch nicht, ſofern ſie materiell, d. h. ein bloßes Vermögen iſt, ſondern ſofern ſie die Form in ihrem idealen Sein in ſich trägt [1]). Daß die Materie nicht ewig ſein könne, wird aber auch daraus erſchloſſen, daß Gott, die ewige Form, und die Materie nichts mit einander gemein haben könnten, alſo auch nicht die Ewigkeit [2]). Hier gebraucht Albert dieſen Satz des Ariſtoteles gegen den Ariſtoteles ſelbſt. So bekennt er ſich zur Lehre von der Schöpfung aus nichts. Wir fügen nur noch hinzu, daß die Gründe Albert's ihre volle Kraft erſt entwickeln, wo ſie den Begriff der Materie genauer in das Auge faſſen, als dies hier geſchehn kann.

---

[1] Summa theol. II tr. I qu. 4 p. 56 b; 60 a sq. Mit dem Auguſtin: voluntatis divinae causa quaerenda non est.

[2] Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 5 p. 5 a. Creatio est opus voluntatis et est opus naturae.

Der zweite Punkt ſeines Streites gegen den Ariſtoteles betrifft die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Auch in ihr beruft er ſich auf jenen Satz, daß Gott und den Geſchöpfen nichts gemein ſein könne, alſo auch nicht die Ewigkeit. Wir ſehen alſo wohl, wie viel er auf dieſen Satz baut. Streng genommen bezieht er ſich indeſſen nur auf den durchgängigen Unterſchied zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen, es iſt ſchon eine ungehörige Ausdehnung ſeiner Bedeutung, daß Albert auch die Dauer ohne Anfang und Ende in dieſen Gegenſatz hineinzieht [1]. Man ſieht wohl, daß ihm alles daran gelegen iſt einem Satze zu begegnen, welchem die Autorität des Ariſtoteles eine ſichere Stütze zu bieten ſchien. Doch hat er auch andere Gründe dem Ariſtoteles entgegenzuſetzen. Er widerſpricht ihm in dieſem Punkte ſehr lebhaft, indem er ihm vorhält, daß er die Lehre des Platon nicht hätte verlaſſen ſollen. Er hätte bedenken ſollen, daß alles, was gemacht iſt, nicht ohne Zeit ſein kann, daß aber die Zeit nothwendig einen Anfang haben muß, ſonſt würde ſie nie zum gegenwärtigen Augenblick gekommen ſein, ſonſt würde man genöthigt ſein in das Unendliche zurückzugehen, ohne jemals einen letzten Grund zu finden [2]. Den Gründen des Ariſtoteles für die Ewigkeit der Welt hat man nichts weiter nachzugeben, als daß die Bewegung nicht aus einer andern Bewegung, die Welt nicht aus einer natürlichen Urſache hervorgegangen ſein kann. Wenn er aber daraus ſchließt, daß ſie überhaupt nicht angefangen haben könne, weil jede Bewegung eine frühere Bewegung vorausſetze, ſo hat er ſich ſelbſt vergeſſen, indem er ſonſt anerkennt, daß der thätige Verſtand ohne ſich zu verändern zuweilen thätig iſt, zuweilen nicht nach der Freiheit ſeines Willens [1]. Man ſieht, daß Albert hier die Anſicht hervorzieht, daß die Schöpfung ein Act des Willens ſei. Aber er hält dabei doch feſt, daß der Entſtehung der Welt keine Zeit, keine Veränderung vorhergehe, daß daher auch Gott nicht einmal angefangen habe die Welt zu ſchaffen; denn das Schaffen iſt ſein ihm eigenthümlicher Act, welchen er mit keinem andern theilt, auch nicht mit den Geſtirnen, welcher als etwas einziges gedacht werden muß und mit keinem andern Act unter einen allgemeinen Begriff gebracht werden kann [2]. Er ſcheut ſich daher ſogar nicht die Schöpfung ein Wunder zu nennen [3] und geſteht ein, daß ſie durch die natürliche Vernunft nicht begriffen werden könne. Eben dies entſchuldigt die Philoſophen, welche ſie nicht anerkennen wollen. Sie gingen nur von Grundſätzen der Naturwiſſenſchaft aus und für dieſe gilt es ohne Beſchränkung, daß aus nichts nichts werde; aber die Phyſik führt auch nur auf die nächſten Urſachen, nicht auf die erſte, welche als ſolche etwas Einziges iſt und deren Act deswegen auch mit keinem andern Acte verglichen werden kann [4]. Sehr richtig ſchätzt er die Lehre von der Schöpfung, wenn er in ihr nichts anderes ausgedrückt findet, als den Gedanken, welchen wir an den Begriff des Geſchöpfes knüpfen müſſen, daß es angefangen habe zu ſein, nachdem es zuvor nichts war [1]).

---

[1]) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1. art. 1 part. 1 p. 34 a sq.; part. 4 p. 41 b sq.

[2]) Ib. part. 3 p. 40 a.

---

[1] Ib. qu. inc. 1 p. 60 b. Creatura in nullo debet parificari deo; si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur deo.

[2] Ib. qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 55 a sq. Adhuc (salva pace Aristotelis) ipse non posuit rationem Platonis, quam si poneret, ratio sua parum valeret. — — Constat autem, quod factum principium sui esse habet a non facto, quia aliter iretur in infinitum.

---

[1] Ib. fol. 56 b. Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui ipsius. Ipse enim probavit hoc, — — quod intellectus agens sine omni alteratione sui ipsius quandoque agit, quandoque non agit pro libertatis arbitrio. Ib. fol. 57 b.

[2] Er verwirft deswegen die voluntas dilatoria. Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 1 fin.; art. 3; Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a. Creatio est proprius actus ejus. De nat. et or. an. tr. II, 7 p. 207 b.

[3] Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 8. Doch wird dies ſonſt genauer genommen und geleugnet.

[4] Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 5 part. 1 p. 57 b.

Die erſten Anfänge der Schöpfung faßt Albert unter vier Begriffen auf, nemlich der erſten Materie, der Zeit, des Himmels und der ewigen Intelligenzen. Er bezeichnet alle vier mit dem Namen der gleichzeitigen Dinge von unvergänglicher Dauer (coaequaeva), indem er von dem Gedanken ausgeht, daß zwiſchen dem Ewigen und dem Zeitlichen ein Mittleres ſein müſſe, welches der Subſtanz nach ewig, der Handlung nach in der Zeit ſei [2]). Jene vier gleichzeitigen und unvergänglichen Gründe des weltlichen Daſeins bedeuten ihm aber nicht eine jede für ſich eine Subſtanz, wie ſich dies vom Begriffe der Zeit von ſelbſt verſteht, aber nicht minder vom Begriffe der erſten Materie gilt. Denn alle körperliche Ausdehnung wird von ihm nur als eine Wirkung der Seele angeſehn; die Materie gehört nicht der Wahrheit der Dinge an; ſie iſt nach dem Ariſtoteles nur Privation, welche Gott

---

Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, — — quod ex nihilo nihil fit, et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima; talia enim principia dare et ex talibus procedere physici proprium est.

[1]) Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 2. Secundum rem creatio nihil aliud est, quam relatio quaedam rationis, quae est in creatura ex hoc, quod incepit esse post nihil.

[2]) De caus. et proc. un. II, 21. Über den Unterſchied zwiſchen aeternitas, aevum und tempus ſ. Summa de creat. I tr. II.

nicht zur Urſache hat und von ihm daher nicht als etwas Für-ſich-beſtehendes, ſondern nur als etwas an einem Andern Vorkommendes, als ein Vermögen deſſelben erſchaffen werden kann [1]. Es bleiben daher nur der Himmel und die Intelligenzen übrig als die von Gott geſchaffenen Subſtanzen; die beiden andern Punkte, welche in die urſprüngliche Schöpfung mit aufgenommen werden, ſind aus der Weiſe abzuleiten, wie Albert jene geſchaffenen Subſtanzen ſich denken zu müſſen glaubt.

Hierbei kommt nun ſogleich ſein Verhältniß zur Emanationslehre wieder in Frage. Albert ſchließt ſich ihr darin an, daß er das Ausgehn der Geſchöpfe als etwas betrachtet, was nothwendig durch abſteigende Grade hindurchgehn muß, weil die Urſache vollkommener iſt, als die Wirkung. Daher kann ſogar Gott nur Unvollkommenes hervorbringen [2]. Hierin findet aber Albert auch den Grund, warum eine Vielheit der Dinge aus der erſten Urſache hervorgehen muß. Zuweilen ſcheint es zwar, als wollte er die Vielheit der Dinge aus der Materie ableiten [1]; aber dies iſt ſeine letzte Entſcheidung nicht; denn die Materie muß ſich der Form fügen; die Verſchiedenheit der Materie iſt daher nur wegen der Verſchiedenheit der Formen und nicht die Urſache, ſondern nur das Zeichen der Verſchiedenheit der Formen [2]. In derſelben Weiſe haben wir es zu erklären, wenn die Unvollkommenheit der geſchaffenen Dinge auf die Materie zurückgeführt wird [3]; nur als Zeichen und Folge, aber nicht als erſter Grund der Unvollkommenheit iſt ſie zu betrachten. Daher werden auch alle Verſchiedenheiten, welche aus Materie und Form hervorgehen, von der erſten Vielheit unterſchieden [4]. Indem dagegen Albert den erſten Grund der Vielheit aufdecken will, wendet er ſich der Anſicht zu, daß Gottes Weisheit viele Dinge hervorgebracht habe, weil ſeine Macht und Güte in einem Geſchöpfe nicht vollſtändig offenbar geworden ſein würde [5]. Dies hängt mit der Emanationslehre zuſammen, weil die Unmöglichkeit die ganze Fülle des göttlichen Weſens in einem Geſchöpfe zu offenbaren nur daraus fließt, daß jedes Geſchöpf von der Vollkommenheit Gottes in einem Abſtande ſtehen muß. Dabei wird dennoch die Einheit der Schöpfung feſtgehalten; ſie iſt eine Welt, ſowohl in Beziehung auf den Schöpfer, welcher in der Einheit der Welt ſeine Einheit offenbart, als in Beziehung auf die Geſchöpfe, welche ohne Lücke aus Gott ausfließen und in einem ununterbrochenen Zuſammenhange unter einander ſtehen, ſo daß kein Grad des Daſeins in der Welt fehlen darf [1]. In ganz ähnlicher Weiſe wie die Arabiſchen Ariſtoteliker denkt Albert ſich dieſen Weltzuſammenhang. Der Himmel iſt ihm das erſte Erzeugende; an ihn ſchließt alles ſich an wie ein Organ, indem Gott in ſeiner Wirkſamkeit in der Natur überall der Mittelurſachen als ſeiner Werkzeuge ſich bedient [2]. So offenbart ſich Gott ſo vollſtändig als es möglich iſt, indem ſeine Einheit doch nur in einer Vielheit der Dinge ſich zeigen kann. Auch daß dieſe Welt doch nur als eine begrenzte zu denken iſt, gilt dem Albertus als ein Beweis ſeiner Anſicht. Die allgemeine Urſache, das unendliche Weſen Gottes hat ſich in dieſe endliche Welt zuſammengezogen [3].

---

[1] De caus. et proc. un. II, 38 p. 614 b. Expansio divisionis continui causatur ab expansione animae nobilis. Über anima nobilis und ignobilis ſ. ib. 2; 13. De int. et int. II, 3. Materia nihil est de esse vero rei. Dem entſpricht der Grundſatz: forma dat esse rei (Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 1 in.) oder wie er weitläufiger ausgedrückt wird: forma dat materiae esse, nomen et definitionem. De caus. et proc. un. II tr. I, 3 p. 566 a. Summa de creat. l. l. p. 8 a; art. 2 fol. 9 b. Substantia et entitas materiae in se considerata non est intelligibilis proprio intellectu, sed intelligitur secundum privationem.

[2] De caus. et proc. un. I tr. IV, 5; II tr. IV, 5.; de int. et int. I tr. I, 2; 5; 8.

---

[1] De nat. et or. an. I, 2; de int. et int. II, 1 p. 253 a.

[2] De int. et int. I tr. I, 5. Materiarum diversitas non est causa, sed signum diversitatis formarum.

[3] Ib. 2.

[4] Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 p. 12 b.

[5] Ib. p. 15 b. Ita est in universo, quod perfecta potentia dei et perfecta communicatio bonitatis ejus et perfecta demonstratio sapientiae ad finem universi procedere non poterat rebus existentibus sub unitate formae vel materiae, sed existentibus sub multitudine.

Aber auch in dieſem Punkte, wenn er nur eine vermittelte Gemeinſchaft des Schöpfers mit dem niedern Ge-

---

1) Ib. p. 15 a. Et ideo dicit Dionysius, — — *quod quae* sed in se
sunt multa processibus, sunt unum principio — —; sed in se
ipsis propter distantiam a primo principio accipiunt materialem
et formalem divisionem et differentiam et illa est causa multi-
tudinis. Ib. art. 2 p. 19 b; de unit. int. c. Averr. 5 p. 229 a.
Natura per media omnia progreditur usque ad extremum.

2) De nat. et or. an. I, 3 p. 189 b; de int. et int. I tr. I, 4 p. 241 b.

3) Phil. paup. II, 1; 2. Der Ausdruck contrahere kommt bei Albert oft in dieſer Bedeutung vor.

ſchöpfen der Welt in ſich zu ſchließen ſcheint, behält Albert mehr die Worte als den Sinn ſeiner Vorgänger bei. Um mit dem Emanationsſyſtem die unmittelbare Wirkſamkeit Gottes in allen Geſchöpfen verbinden zu können, ſtellt er den Grundſatz auf, daß alles, was die zweite Urſache bewirkt, in einem höhern Sinne von der erſten Urſache bewirkt werde. Denn das Vermögen zu bewirken hat die zweite Urſache nur durch die erſte und nur deswegen, weil die erſte Urſache auch in der zweiten iſt. Die erzeugende Kraft, welche den höhern Urſachen beiwohnt, iſt in ihnen nur vorhanden, weil etwas Göttliches in ihnen liegt 1). Eben dies iſt die Natur der ſchöpferiſchen Thätigkeit, daß ſie den geſchaffenen Dingen innerlich gegenwärtig iſt. Nur Gott wohnt eine ſolche Thätigkeit bei. Wenn eine höhere Kraft, ſelbſt wenn ein Engel etwas hervorbringt, ſo iſt dies keine Schöpfung, ſondern nur ein Hervorziehen der Wirklichkeit aus dem Vermögen, welches in dem hervorgebrachten Dinge lag und welches von dem höhern Geſchöpfe nur von außen angeregt wird, wärend dagegen Gott ſchaffend allen Dingen innerlich ihr Sein giebt. Es gilt daher nicht allein von der Seele, ſondern von allen Dingen, daß Gott ihnen unmittelbar gegenwärtig iſt, wenn es auch Geſetz Gottes iſt alles durch die mittlern Grade des Daſeins bis zum letzten herab hervorzubringen. Nicht allein über-

---

1) De caus. et proc. un. II tr. I, 5 p. 567. Nach dem Dion. Areop.: Quicquid facit secunda (sc. causa) eminentius et nobilius facit prima et non convertitur. De int. et int. I tr. I, 5 p. 243 a. Nihil generat aliud, nisi per divinum aliquid, quod est in eo.

haupt in der Welt, ſondern auch in jeder Ordnung der Welt muß die erſte Urſache gegenwärtig ſein [1]). Daher wird auch die Lehre der Ariſtoteliker verworfen, daß der Verſtand von außenher komme, denn Gott wirke ihn von innen und ſei als Urheber der Natur nicht äußerlich, wenn auch von ihr verſchieden. Nicht allein der Beweger jedes Himmels verleihe dieſem ſeine Bewegung, ſondern auch Gott bewege einen jeden Himmel von innen [2]).

Was nun aber von Gott im Allgemeinen gilt, das haben wir auch beſonders von ſeiner Intelligenz anzuerkennen. Denn die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes geht zwar von ſeinem Willen, aber auch von ſeiner Intelligenz oder ſeinem Verſtande aus; ja der Verſtand wird ſogar als etwas Früheres angeſehn, als der Wille, ſo daß er das eigentliche Mittel der Schöpfung ſein würde, wenn man mit Recht von einem Mittel der Schöpfung reden könnte [3]). Daher wird auch vorausgeſetzt, daß die Intelligenz überall in allen Dingen gegenwärtig ſei. Je-

---

1) Ib. II tr. III, 3 p. 254 b; Summa theol. II tr. VIII qu. 30 m. 1 art. 2 p. 179 a. Formam istam, quam deus facit ex nihilo, non inducit nisi dei virtus operans interius. Ib. tr. I qu. 4 m. 2 art. 3 p. 51 a. Inter mentem hominis et deum nihil est medium, neque angelus neque intelligentia, quam ponunt philosophi, cujuscunque ordinis immediatior est, quam mens hominis.

2) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b. Intellectus, qui est auctor naturae, non est extrinsecus naturae, nisi hoc modo, quo extrinsecum rebus dicitur, quod est separatum ab eis per esse et non commixtum cum eis. De caus. et proc. un. I tr. IV, 7 p. 560 b.

3) Ib. tr. III, 4 p. 550 a. Intellectus autem universaliter agens potius debet esse medium, si medium est, quam voluntas.

des Werk der Natur iſt auch Werk der Intelligenz, näher oder entfernter [1]. In den lebloſen Dingen erſcheint zwar die Intelligenz nur wie unterdrückt und eingetaucht in die Materie, welche in ihnen gleichſam eines Sieges ſich erfreut; aber dennoch iſt ſie in allen dieſen Dingen auch vorhanden. Daher iſt es eins der wichtigſten Geſchäfte, welches Albert in allen ſeinen Unterſuchungen über die Natur betreibt, wie er es ſelbſt angiebt [2], zu zeigen, wie auch die lebloſen Dinge der Intelligenz keinesweges fremd ſind. Aber nicht allein in empiriſchen Unterſuchungen, ſondern auch in einer allgemeinen Lehre ſucht er zu zeigen, daß zwar den geſchaffenen Dingen die Materie nothwendig iſt, daß ſie aber ihr Weſen, ihre Form von Gott als ein Erzeugniß der Intelligenz haben.

Da jedes Geſchöpf aus dem Nichts iſt, könnten wir ihm nur ein vergängliches Daſein zuſchreiben, wenn es nicht vom unvergänglichen Weſen Gottes getragen würde [3]. Nur dem Weſen, welches aus ſich iſt, kommt ſeinem Begriffe nach das Sein zu, nur dieſes Weſen daher iſt eines ewigen Seins theilhaftig; alles andere kann als nichtſeiend gedacht werden. Daher iſt das Sein in einem jeden Geſchöpfe verſchieden von dem, was es iſt [4]. Hierin liegt die Unterſcheidung zwiſchen Form und Materie; denn die Materie bezeichnet nichts anderes, als das, was außer der Form in einem Dinge iſt 1). Die Form aber giebt das beſtimmte Sein, welches einem Dinge zugeſchrieben wird, ſo daß es dadurch dieſes Ding und kein anderes, ein in einer Materie zuſammengezogenes Sein iſt 2). In jedem Geſchöpfe iſt daher nichts außer dem Subjecte, welches die Form angenommen hat, oder dem Sein, welches dem beſtimmten Sein, dem Was, zum Grunde liegt 3). Er unterſcheidet hierbei nur ſolche Dinge, deren ganzes Subject oder ganze Materie die ihr zukommende Form annimmt, ſo daß ſie kein Vermögen anders zu ſein in ſich zurückbehalten, und andere Dinge, welche außer der geformten Materie noch eine andere in ſich haben, welche entgegengeſetzte Formen annehmen kann. Jenes ſind die unveränderlichen Dinge, dies die veränderlichen, und von jenen pflege man auch wohl zu ſagen, daß ſie ohne Materie wären, weil ſie keine Materie hätten, welche noch weiter geformt werden müßte 4). Auf dieſe Weiſe ſucht er einigen Schwierigkeiten vorzubauen, welche die Annahme immaterieller Dinge ihm machen muß. Aber es iſt klar, daß dieſe Annahme ihm keine wahre Ausnahme iſt. Er unterſcheidet daher auch wohl die körperliche und die geiſtige Materie 5) und ſetzt ein jedes

---

[1] Ib. I tr. IV, 7 p. 560 a. Intelligentia ubique est. De nat. et or. an. I tr. I, 1 p. 185 a. Omne opus naturae est opus intelligentiae.

[2] Ib. 3 p. 187 b sq.

[3] Summa theol. II tr. 1 qu. 3 m. 3 art. 3 p. 24 b.

[4] De caus. et proc. un. I tr. IV, 5 p. 556 a.

---

1) Summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 2 p. 9 b. Hoc est materia, quod praeter formas accidentales et substantiales invenitur in ente.

2) Ib. p. 10 b. Hoc aliquid enim est forma contracta per materiem.

3) Summa theol. II tr. 1 qu. IV m. 1 art. 1 part. 2 p. 38 a. Materia est — — primum subjectum ejus, quod est.

4) Ib. p. 37 b sq.; summa de creat. I tr. I qu. 2 art. 5 p. 15 a.

5) Phil. paup. 1, 2.

Geſchöpf als etwas, was zwiſchen Materie und zwiſchen Gott iſt und als ein Zuſammengeſetztes aus Materie und Form angeſehn werden kann, indem er ſich dabei nur vorbehält, daß es auch Dinge gebe, in welchen Materie und Form ganz in einander aufgehn [1]. Die Materie iſt hiernach das Allgemeine in den geſchaffenen Dingen, nur hat ſie in einigen Dingen keine Quantität, weil ſie nicht verändert, nicht bewegt werden kann, wärend jede Quantität beweglich iſt, in andern iſt ſie zwar beweglich, aber nicht zum Entgegengeſetzten [2]. Eine andere Bedeutung als eben nur allgemeine Grundlage und Anknüpfungspunkt für die Form zu ſein dürfen wir ihr nicht beilegen; für ſich bedeutet ſie nichts; nur ihre Beſtimmung für die Form giebt ihr eine Bedeutung. Sie iſt nur dem Vermögen nach etwas. Der Ausdruck, welchen Albert gebraucht, um dies Verhältniß der Materie zur Form auszudrücken, iſt ſehr bezeichnend; er nennt ſie den Beginn der Form (inchoatio formae) [3], um damit auszudrücken, daß ſie noch nichts iſt, außer ſofern ſie ſchon die Anlage zur Form im Verborgenen in ſich trägt [4].

---

[1] De int. et int. II tr. III, 4; Summa de creat. l. l. p. 15 b. In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est — — et quo est, est forma totius.

[2] Summa de creat. l. l. p. 15 a.

[3] De nat. et or. an. I, 2; 4 p. 190 b; summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 4 p. 52 a. Materia — — potentia in se habet formam, — — potentia haec est potentia inchoationis formae.

[4] Summa theol. l. l. Si materia analogiam habet ad formam — — et ex se, secundum quod ipsa est, nullam analogiam habet, oportet, quod aliquid in ipsa sit suppositum, per quod illam habet analogiam.

Wir bemerken, daß er hierdurch der Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen ſich zuwendet. Er thut es nicht ohne dieſe Lehre weiter auszubilden. In der Überzeugung von ihrer Wichtigkeit ſtimmt er ganz mit dem Averroes überein, indem er mit ihm behauptet, daß alle Philoſophen dahin geſtrebt haben ſie zu entwickeln und nur nicht alle das rechte Wort ſie auszudrücken haben finden können. Seine Gründe ſind zum Theil ganz logiſcher Art. Das, was den Anfang eines Seins in ſich trägt, muß derſelben Gattung angehören, welcher die ausgebildete Form desſelben angehört; die Beraubung eines Seins iſt der Anfang dieſes Seins; daher gehört auch die Materie, welche noch der Form beraubt iſt, ſchon der Gattung an, welche in ihr ausgebildet werden ſoll, und in der Materie muß ſchon die Form liegen, welche aus ihr hervorgezogen wird, wie denn jedes Ding nur aus ſeiner paſſenden Materie hervorgezogen werden kann. Man ſieht, wie hierdurch der Begriff der Materie in den Begriff der Form herübergezogen wird, indem alles darauf hinausläuft, daß jede Materie nur dadurch etwas iſt, daß ſie im Verborgenen ſchon eine Form enthält[1]. Dies giebt der Lehre Albert's eine idealiſtiſche Richtung, wie er ſelbſt ſehr gut einſieht, indem er keine reine Materie anerkennen will, vielmehr alles wahre Sein in der Form oder dem geiſtigen Gedanken erblickt, welchen Gott in ein jedes Ding gelegt hat. Daher führt er auch ſeine Lehre von den in der Materie verborgenen Formen auf die ſtoiſche Lehre von den ſamenartigen Begriffen zurück, welche Gott nach dem Auguſtinus in die Dinge dieſer Welt gelegt hat [1]). Der Sinn dieſer ſeiner Lehre iſt, daß die Materie überall durchdrungen iſt von der Form, welche Gott von Anfang an in alle Dinge gelegt hat als den ewigen Gedanken, der ſchon im Beginn der Dinge auf ihren Zweck hinweiſt, ſo daß Anfang und Ende der Dinge in ſtetigem Zuſammenhange ſtehen. Wie ſtark dieſer Gedanke in Albert iſt, das ſieht man beſonders daran, daß er durch denſelben beſtimmt wird die gemeine Vorſtellungsweiſe von dem Wunder zu verwerfen, als wenn es aus dem geordneten Lauf der Natur heraustreten könnte. Weder in den Werken der Wunder noch der Gnade kann Gott etwas gegen die Natur wirken, welche er ſelbſt in die Dinge gelegt hat; wenn er etwas gegen dieſe Natur thäte, würde er es gegen ſich ſelbſt thun, wie Auguſtinus ſagt. Die Wirkſamkeit Gottes iſt über der Natur und kann gegen den gewöhnlichen oder den uns bekannten Lauf der Natur ſein, aber nicht gegen das, was Gott urſprünglich in die Keime des Daſeins, d. h. in die Materie gelegt hat [2]).

---

[1] L. l. Omnis habitus inchoatur in sua privatione. Ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum et in genere illo est speciei inchoatio. Ib. p. 51 b; 52 b. Informitas materiae nonnulla forma est, — — et per hanc (sc. formabilitatem ad formam), ut dicit Augustinus, accipit rationem entis et veri et boni.

---

[1]) Ib. tr. I qu. 4 m. 1 art. 1 p. 42 a. Die Materie hat eine idealis ratio in Gott. Vergl. beſonders ib. tr. VIII qu. 31 m. 1 art. 1 p. 182 b. Sehr ſorgſam werden unterſchieden rationes primordiales, originales, obedientiales, radicales, naturales, seminales, causales. Ib. art. 2.

[2]) Ib. m. 2 art. 2 part. 2 p. 190 a. Faciendo aliquid contra

Wenn nun aber durch dieſe Lehre das Sein aller weltlichen Dinge ganz in die Form gelegt wird, wie kommt es, daß dennoch Albert ohne Bedenken an dem Begriff der erſten Materie feſthält und alle Dinge nur aus ihr von Gottes künſtleriſcher Weisheit formen läßt? Der Grund liegt in ſeinem allgemeinen Grundſatze, daß alles, was dem Werden unterworfen iſt, von dem niedrigſten Grade zu dem höhern Grade allmälig ſich erheben muß 1). Dies iſt die Ordnung der Natur, daß alles Werdende anheben muß zu ſein und in ſeinem Anfange zuerſt reine Materie, d. h. Subject der erſten und niedrigſten Form iſt; alsdann erſt erhebt es ſich zur gebildeten Materie, welche wieder Subject einer neuen ausgebildetern Form wird. So wird das Lebendige aus dem Lebloſen, aus dem Unempfindlichen das Empfindliche, aus dem Unverſtändigen das Verſtändige 2). Dies gilt von den Intelligenzen nicht weniger als von den körperlichen Dingen. Albert tadelt daher den Platon, daß er annehme, die Tugend wohne der Seele von Natur bei; ſie komme ihr vielmehr nur durch fleißige Bemühung zu. Auch die ver-

---

eam (sc. naturam) faceret contra se ipsum. Ib. m. 1 art. 3 p. 184 b. Et hoc modo possibilitas tam ad consuetum naturae, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiae. — — Et sic, quod consueto cursu naturae fit, materiae naturali est insitum, quod autem miraculose fit, in omnipotentia dei et dispositione est absconditum; dispositum enim est ab aeterno in verbo sibi coaeterno, quid, ex quo et quando talium aliquid faceret, contra quam dispositionem, ut dicit Augustinus, nihil unquam fecit aut faciet.

1) De int. un. c. Averr. 5 p. 228 a sq.

2) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 190 b sq.; de int. et int. I tr. II, 4.

nünftige Seele muß von der Materie aus zur Form ſich entwickeln und erſt müſſen die Anfänge nach ihren verſchiedenen Graden gelegt ſein, ehe ſie zu ihrer Vollendung gelangen kann [1]. Der Ausfluß des höhern Lichtes macht nicht die Subſtanz des Menſchen in Wirklichkeit, vielmehr vom Beginn der Form entwickelt ſich der Menſch zu den verſchiedenen Graden des Daſeins, welche er erreichen ſoll. Und dies geſchieht in der Weiſe, daß der niedere Grad im höhern bleibt, ſo daß auch von Albert der Satz anerkannt wird, daß die Materie, als der Beginn der Form, niemals vergehen könne [2]. Denn wenn die Materie geformt wird, ſo iſt dies nichts anderes als eine Fortführung des Dinges von einem niedern zu einem höhern Grade, von der Beraubung zur Wirklichkeit und die Form iſt weiter nichts als das Complement der Möglichkeit [3].

Man wird nun auch begreifen, warum Albert unter den erſten Principien der Welt neben die Materie die Zeit ſetzt. Denn wenn die Materie als Beginn der Form zu denken iſt, ſo kann ihr auch Bewegung und Zeit als Maß der Bewegung nicht fehlen. Auf den Begriff der Bewegung kommt es ihm hierbei hauptſächlich an, weil in ihr die Geſtaltung aller Dinge gegründet iſt. Er knüpft ſie unmittelbar an die Materie, indem er ſie als die unvollendete Form anſieht und den unvollendeten Dingen ſelbſt ſie beilegt [1]. So findet er es nothwendig, allen materiellen Dingen eine eigene Bewegung zuzuſchreiben. Selbſt für die lebloſe Natur gilt dies, in welcher doch die Form von der Materie faſt ganz unterdrückt iſt; denn obgleich der Körper ſich ſelbſt nicht bewegen kann, ſo können doch die Formen, welche in ihm hervorgebracht werden, nur aus der Kraft hervorgehn, welche in ihm ſchon vorgebildet liegt, ſonſt würde das ganze Werk der Natur dem Zufall unterliegen [2]. Viel deutlicher tritt dies in den höhern Weſen der Welt, am deutlichſten in den Intelligenzen hervor, aus deren Vermögen ihre eigene Thätigkeit und durch dieſe Bewegung ihre wirkliche Form hervorgeht. Albert iſt bei dieſer Lehre nur beſorgt, daß es nicht ſcheine, als würde hiernach das Niedere Urſache des Höhern, indem aus dem niedern Grade des Daſeins der höhere Grad durch die eigene Bewegung des Dinges ſich bildet. Um dieſen Gedanken abzuweiſen beruft er ſich zunächſt darauf, daß in der Materie ſelbſt ſchon die höhere Urſache angelegt liege, als ein Same, als eine innerlich wirkende Urſache, welche er einen Geiſt (spiritus) nennt. So wird die Erkenntniß nicht vom Leben hervorgebracht, ſondern von der erkennenden Kraft, welche in der Materie lag. Überdies aber beruft er ſich auch auf die Lehre des Ariſtoteles, daß zu der Entwicklung der wirklichen Form aus der Materie heraus die Einwirkung einer an-

---

[1] De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b; II, 15.

[2] Ib. tr. II, 6 p. 204 a; de int. un. c. Averr. 5 p. 226 b sq.; 228 a.

[3] De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 191 a. Actus et complementum. De caus. et proc. un. II tr. V, 4. Generatio nihil aliud est nisi via a dimiuutione ad complementum. — — Formatio euim in esse complementum est.

---

1) Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2. Motus est actus imperfectus et actus imperfecti.

2) De nat. et orig. an. tr. I, 3 p. 187 b.

dern höhern, ſchon wirklichen Form vorausgeſetzt werde[1]. Es hat darnach ein jedes Geſchöpf, ſelbſt die höchſte Intelligenz ein dreifaches Verhältniß, zum Schöpfer nemlich, zu ſich ſelbſt und zur Materie; nur durch das zweite Verhältniß aber iſt das Geſchöpf das, was es iſt[2].

Auf dieſen Grundſätzen beruht nun die Lehre Albert's über das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern. Aus einem Grunde fließt alles. Gott iſt der allgemein wirkende Verſtand, welcher nach den Begriffen ſeines Verſtandes alle Dinge ordnet und alle Dinge hervorbringt. Von dieſer Überzeugung ausgehend mußte Albert für die Realität der allgemeinen Begriffe ſich erklären nach der älteſten und ſtrengſten Formel dieſer Lehre, daß die Univerſalien vor den Dingen ſeien. Aber er verkennt darum die Gründe nicht, welche auch für die abweichenden Lehren ſprechen, und wie er überhaupt geneigt iſt verſchiedenartige Lehren ſo zu verſchmelzen, daß er das Wahre in ihnen anerkennt und die Einſeitigkeit abſondert, ſo verfährt er auch in dieſem Falle, indem er mit den Univerſalien vor den Dingen die Univerſalien in den Dingen und nach den Dingen vereinigt. Seine Löſung der hierüber ſchwebenden Fragen iſt ſehr einfach. Die Form, welche das Weſen und die Wahrheit aller Dinge ausmacht, iſt vor allen Dingen im göttlichen Verſtande, als der allgemeine Grund, aus welchem alles ſein Daſein und ſeine Wirklichkeit empfängt; ſie iſt aber nicht weniger in den beſondern Dingen der Welt, inſofern ſie in der Materie wirklich wird, und nach den

---

1) De int. et int. I tr. I, 3; II, 2.

2) De caus. et proc. un. I tr. IV, 8 p. 561 a.

Dingen, inwiefern ſie der Verſtand des Menſchen, nachdem ſie in der Welt wirklich geworden, erkennt und aus der materiellen Form abſtrahirt[1]. Das Sein der allgemeinen Form vor den beſondern Dingen fließt ihm daraus, daß die Urſache vor der Wirkung ſein muß. Dabei aber erkennt er auch an, daß Ariſtoteles mit Recht den Platon beſtreite, weil außer den überſinnlichen Urſachen auch natürliche Urſachen in den materiellen Dingen ſein müſſen; in dieſen iſt das Allgemeine nur im Beſondern und hat abgeſondert von ihm ſein Daſein nur im Verſtande[2]. Indem aber der Verſtand das Allgemeine erkennt, faßt er ſowohl das wahre Sein der Dinge, als ihren überſinnlichen Grund auf; das Beſondere, welches durch die Sinne wahrgenommen wird, fügt dazu nur die ungeformte Materie mit den Anhängſeln der ſinnlichen Erſcheinung[3].

Es geht hieraus hervor, in welchem Sinne Albert das Princip der Individuation in der Materie ſuchen mußte. In ihr iſt es gegründet, daß die allgemeine überſinnliche Form in beſondern Dingen ſich darſtellt, weil ein jedes Ding in der Welt nur eine beſtimmte Form nach der Fähigkeit (aptitudo), welche in ſeiner Materie

---

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Et tunc resultant tria formarum genera. Unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa. — — Aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia. — — Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. De int. et int. I tr. II, 3; 5.

2) De int. et int. ll. ll.; de nat. et or. an. tr. II, 9 p. 209 b.

3) De int. et int. I tr. II, 1.

oder in ſeinem Vermögen liegt, annehmen kann 1). Aber nur inſofern können wir in der Materie das Princip der Individuation finden, inwiefern ſie die Verſchiedenheit der Formen ſchon in ſich trägt, jene vernünftigen Samen, jene Vorausbeſtimmung zur Form, welche Gott in ſie gelegt hat 2); dadurch wird die allgemeine Form in der Materie beſondert und zuſammengezogen, indem das Ding in ſeinem materiellen Daſein immer nur ein beſtimmtes Weſen annehmen kann 3). Weil aber Gott ſelbſt die beſtimmten Formen, welche aus der Materie ſich entwickeln ſollen, in dieſelbe gelegt hat, ſo ſehen wir wohl, daß dieſe Erklärung der Individuation doch nur auf die erſte Urſache wieder zurückgeht. Dies verkennt Albert nicht, vielmehr ſcheut er ſich keinesweges Gott als die Urſache der Verſchiedenheit der Dinge anzuſehn, wie ſchon früher bemerkt wurde. Er hat ſie zum Schmucke dieſer Welt und um Ordnung in ihr zu begründen der Schöpfung eingepflanzt 4). Einige Schwierigkeit macht es nun, daß

---

1) De nat. et or. an. tr. I, 2. Forma est universaliter et materialiter (l. immat.) et simpliciter praehabens omnes formarum differentias, quae secundum materiae diversificantur differentias. Daher wird auch den Engeln etwas Materielles als Grund ihrer Individuation zugeſchrieben. Summa theol. II, tr. IV qu. 15 m. 1 p. 115 b; m. 2 p. 116 a.

2) De nat. et or. an. l. l. Diversitas enim materiae causat diversitatem formarum secundum esse materiae, in qua est forma. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 1 art. 2 part. 2 p. 38 a. Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subjecti est principium individuationis ut primum subjectum.

3) De int. et int. I tr. II, 1. Formam in hac materia particulatam et contractam. Ib. 3.

4) Summa de creat. I tr. II qu. 2 art. 6 p. 16 a. Super

die Materie auf der einen Seite als das Allgemeine in allen geſchaffenen Dingen angeſehn wird, nach einer Vorſtellungsweiſe, welcher wir ſchon oft begegnet ſind, auf der andern Seite aber auch die Urſache des Beſondern ſein ſoll. Albert löſt ſie dadurch, daß er die Materie im logiſchen Sinn von der realen Materie unterſcheidet. Jene iſt nur in der Seele und beruht nur auf dem Gedanken des Subjects für alles Werden, welches ohne alle beſondere Beſtimmungen gedacht wird; dieſe dagegen ſetzt die Materie nach der Weiſe des Averroes mit allen in ihr verborgenen Formen. Daher wird auch mit größerm Rechte der Form Allgemeinheit beigelegt, als der Materie[1]. Aber auch dieſe Formel darf nur in dem Doppelſinn genommen werden, welche dieſe Lehre überhaupt an ſich trägt. Denn mit demſelben Rechte würde man auch die Form als das Beſondere bezeichnen können, weil nur durch die Unterſchiede, welche die Form giebt, die Verſchiedenheit der Dinge bewirkt wird. Wie könnte es anders ſein, da die Unterſchiede zum Weſen der Dinge gehören und die Materie nur das Mittel iſt, welches zu ſeinem Zweck das Weſen und die Form hat?[2]

Man könnte ſich über dieſe Zweideutigkeit in den Formeln des Syſtems wundern; aber ſie iſt eine natürliche Folge des Grundgedankens, welcher dasſelbe be-

---

ipsam (sc. materiam) operatur creator opus distinctionis et ornatus — — et sic una est in substantia, differens secundum esse, quod accipit per ornatum et distinctionem a creatore.

[1] L. l.; de int. et int. I tr. II, 3. Esse universale est formae et non materiae.

[2] Ib. 4. Materia non intenditur ad esse, sed formae est totum esse rei.

herſcht, daß nemlich alles natürliche Sein in der Ordnung zu Gott aufſteigen ſoll, in welcher es von ihm aus herunterſteigend geworden iſt. Es iſt dies derſelbe Gedanke, welcher beſonders auf das Erkennen unſeres Verſtandes angewendet in dem Grundſatze des Ariſtoteles ſich ausſprach, daß Früheres und Späteres in Beziehung auf uns umgekehrt zu einander ſich verhalten, wie in Beziehung auf die Natur. Die Lehren Albert's über Form und Materie, Allgemeines und Beſonderes ſind nur eine folgerichtige Ausführung dieſes Grundſatzes. Dies ſpricht ſich ohne alle Zweideutigkeit darin aus, daß die allgemeinen Begriffe in Rückſicht auf die Urſache vor den Dingen, in Rückſicht auf unſern Verſtand aber nach den Dingen ſein ſollen.

Nachdem wir nun die Bedingungen des weltlichen Daſeins, Materie und Zeit, betrachtet haben, wird es Zeit ſein die Subſtanzen in das Auge zu faſſen, welche nach dem Syſteme Albert's dieſen Bedingungen unterliegen. Es ſind dies, wie oben bemerkt wurde, der Himmel und die Intelligenzen. Unter jenen Begriff umfaßt er die ganze körperliche Zuſammenſetzung der Welt, das Reich der Natur, unter dieſen alle vernünftige Weſen, das Reich der Freiheit und der Gnade.

Wir glauben für den Zweck unſerer Unterſuchungen nicht nöthig zu haben weitläuftig in die Unterſuchung des Weltſyſtems und des Syſtems der Engel einzugehn, welches Albert nach heiligen und profanen Autoritäten aufſtellte. Es genügt zu wiſſen, daß er in dieſen Lehren die Araber und den Areopagiten zu ſeinen Hauptführern hat. Was er von dem Seinen hinzufügt, will nicht viel bedeuten. Die weſentliche Abſicht ſeiner Lehre geht doch nur darauf aus zu zeigen, wie der Menſch zu ſeinem Heile gelangt. Nur was dieſen Zweck berührt, haben wir zu beachten; das übrige dient nur zur Befriedigung einer Wißbegierde, welche mit dem Gange des Syſtemes nur in einem lockern Zuſammenhange ſteht. Im Allgemeinen jedoch muß man für das Verſtändniß aller ſeiner Lehren die Grundlage ſeiner Weltanſicht nicht außer Augen laſſen, welche darin beruht, daß alles vom Himmel herab bis zu der lebloſen Materie in einer lückenloſen Verkettung von abſteigenden Graden der Dinge beſtehe. Dies iſt die Ordnung der Welt, welche von Gott ausgeht, indem deſſen Licht über ſeine Geſchöpfe ſich verbreitet, nicht in ſeiner ganzen Fülle ſich mittheilend, weil das Erſte in der Ordnung der Geſchaffenen, aus dem Nichts zum Daſein gelangend, dem Schöpfer nicht gleich ſein und deswegen auch den niedern Ordnungen des Daſeins nicht dieſelbe Vollkommenheit mittheilen kann, welche es ſelbſt von Gott empfangen hat 1). Nach dieſem allgemeinen Geſetze bildet ſich nun die Kette der Emanationen immer tiefer herabſteigend in immer unvollkommnern Weſen aus.

Mit dieſer natürlichen Ordnung der Intelligenzen und des Himmels durchkreuzt ſich nun aber eine andere Ordnung, welche nur den Intelligenzen angehört, die Ordnung des ſittlichen Lebens. Dieſe Ordnung in das Auge

---

1) De caus. et proc. un. 1 tr. IV, 5. Ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. — — Universitas rerum — — consistit in multitudine ordinata ad unum; ubi enim non est prius aut posterius, ordo esse non potest.

zu faſſen mußte Albert durch die ethiſche Richtung ſeiner Theologie angetrieben werden. Es war aber unſtreitig nicht leicht ſie mit der natürlichen Ordnung der Dinge ohne Störung in Zuſammenhang zu bringen, da dieſe eine feſtſtehende, jene eine veränderliche ſein ſollte. Sollte nicht durch die freie Thätigkeit, durch das Böſe, den Fall der Engel, deren Stelle durch die heiligen Menſchen zu erſetzen war, die urſprüngliche Ordnung gebrochen werden? Indem wir finden, daß Albert bei Betrachtung des Böſen den Vorſtellungen ſeiner Vorgänger ſich anſchließt, es nur für eine Beraubung gelten laſſen will, welche in dieſer Welt der Gegenſätze nicht fehlen dürfe, und dabei behauptet, daß Gottes Willen nichts entgegengeſetzt ſein könne [1]), müſſen wir befürchten, daß er geneigt ſein möchte die ſittliche in die natürliche Ordnung hineinzuziehen. Von der andern Seite dürfte man auch muthmaßen, daß er in die Geſetze der Natur den freien Willen unregelmäßig eingreifen laſſe, wenn er mancherlei wunderbaren Erſcheinungen, der willkürlichen Einwirkung der Engel und ſelbſt der Magie, welche durch böſe Engel geübt wird, ſeinen Glauben nicht verſagt [2]). Wird er bei ſolchen unvollkommenen Abſcheidungen beider Gebiete ihr Verhältniß zu einander richtig beſtimmen können?

Um hierzu zu gelangen würde es vor allen Dingen nöthig geweſen ſein den Begriff der Freiheit genau zu beſtimmen. Wir finden aber nicht, daß ſeine Gedanken hierüber zu völliger Klarheit gekommen wären. Nach ſeinen allgemeinen Grundſätzen legte er in jede geſchaffene Natur eine ihr eigene Bewegung und hierin liegt unſtreitig der Anknüpfungspunkt für ſeine Lehre über die Freiheit. Aber er ſchreibt deswegen doch nicht allen Dingen freien Willen zu, vielmehr die Entwicklung der Dinge aus der Materie heraus ſieht er nur als eine Sache der Natur an und fordert dagegen für die Freiheit der Dinge Unabhängigkeit von der Materie [1]). Er meint die Materie, welche den Gegenſätzen noch unterliegt oder mit der allgemeinen Form noch nicht einig iſt. Doch fehlen hierüber die genauern Beſtimmungen. Nur ſo viel ſehen wir, daß Albert die Freiheit des Willens nur den vernünftigen Weſen zueignen will, weil zu ihr Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Möglichkeiten gehöre und nur der Verſtand des vernünftigen Weſens dieſe zu gleicher Zeit vorhalten und alsdann der freien Willkür die Entſcheidung überlaſſen könne [2]). Durch dieſe Beſtimmung will er einen entſchiedenen Abſchnitt zwiſchen der ſinnlichen und der vernünftigen Seele ſetzen, von welchen jene zwar auch nur die Form ihres Gegenſtandes in ſich aufnimmt [3]), dieſe aber überdies den Vorzug hat, daß ſie zu gleicher

---

[1]) Summa theol. I tr. VI qu. 27 m. 1 art. 1 p. 148 b.

[2]) Ib. II tr. II qu. 7 p. 45 b sq.; tr. VIII qu. 30 m. 2 p. 180 b.

---

1) De caus. et proc. un. II, 2.

2) Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 2 p. 311 b. Liberi arbitrii potentia est specialis secundum ordinem naturae, et hoc patet per actum ipsius liberi arbitrii, qui est eligere, qui habet aliquid rationis et aliquid voluntatis. Eligere enim duobus praepositis alterum praeoptare est; duo vero praeponere rationis est, alterum vero praeoptare voluntatis est. Ratio und intellectus ſind bei Albert daſſelbe, nur daß ratio in beſonderer Beziehung auf den Zuſammenhang zwiſchen Grund und Folge gebraucht wird. Ib. qu. 58 p. 280 b.

3) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a.

Zeit verſchiedene und entgegengeſetzte Formen in ſich beherbergen kann[1]. Es iſt dies eine bekannte Lehre des Ariſtoteles und der Arabiſchen Ariſtoteliker. Sie beruht darauf, daß der Verſtand das Allgemeine erkennen kann, wie es die Gründe des Beſondern in ſich enthält und die in der Materie geſpaltenen Beſonderheiten umfaßt[2]. Eben deswegen ſoll auch die vernünftige Seele nicht als ein Act im Körper, welcher aus der Materie hervorgezogen würde, angeſehn werden. Mit dem Ariſtoteles und den Arabern nimmt daher Albert an, daß ſie von außenher in uns komme, aber nicht vom Himmel, ſondern von Gott und nach der Ähnlichkeit mit Gott gebildet, herausgezogen aus dem Lichte Gottes, welches in dem Werke der Natur wirkt[3]. Man ſieht wohl, daß ſeine Lehre von der Erfahrung und den Lehren der Kirche getrieben ſich anſtrengt einen entſchiedenen Abſchnitt zwiſchen dem ſinnlichen und dem vernünftigen Leben zu machen. Er ſtützt ſich dabei auf den ſpecifiſchen Unterſchied der

---

[1] Summa de creat. II tr. I qu. 68 art. 4 part. 1 p. 316. Omnis substantia rationalis est ad opposita.

[2] De int. et int. II, 8 p. 259 a. Oppositio et disparatio et diversitas et hujusmodi non consequuntur formam nisi per hoc, quod sunt in materia, sed secundum quod sunt in lumine agentis, simplices sunt, indivisibiles et unitae, eo quod sunt unum et idem in causa prima.

[3] De un. int. c. Averr. 5 p. 228 b; de nat. et or. an. tr. I, 1; 5. Contingit enim formam esse animam rationalem, quae transcendendo materiam et virtutes materiales in similitudinem prorumpit motoris primi in natura. — — Intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco, non ita quod intellectus primus causet ipsam extra naturae opus, sed quia educit eum de luce sua et non de aliquo materialium principiorum. Summa theol. II tr. 1 qu. 4 m. 2 art. 1 p. 48 a.

Dinge[1]), welchen er ja überhaupt anerkannt haben will; aber wir müſſen uns wohl eingeſtehn, daß dies nicht recht paſſen will zu den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Lehre, welche überall nur auf Grade, im Ausgehn der Dinge von Gott und in der Rückkehr zu ihm führen. Wenn man ihm auch zugeſtehn möchte, daß es mit ſeiner Lehre ſich vereinigen laſſe, wenn er die vernünftige Seele preiſt, weil ſie allein die Vollendung und den Zweck aller niedern Dinge in ſich trage und deswegen auch ihre Formen in ſich enthalte; ſo ſehen wir doch nicht ein, warum ſie deswegen von den niedern Vermögen, welche in der Materie gebunden ſind, getrennt werden ſollte, als wenn in ihrer Hervorbringung allein Gott unmittelbar und nicht durch die niedern Kräfte wirke, in welchen doch auch Gottes Kraft gegenwärtig und wirkſam iſt[2]). Er muß doch eingeſtehn, daß der Verſtand nicht ohne die Seele und die Seele nicht ohne den Körper ſein könne, weil jener die Seele und dieſe den Körper zu ihrem Werkzeuge habe[3]). Sollte ihn in der Durchführung dieſes Grundſatzes, die Furcht ſtören, daß die vernünftige Seele durch den Gebrauch ſolcher Mittel von ihnen abhängig werden könnte[4])? Er hätte ſie wohl verbannen können durch den

---

[1]) Summa theol. l. l.

[2]) De nat. et or. an. tr. I, 4 p. 192 a sq.

[3]) De un. int. c. Averr. 5 p. 229 b. Id, quod organum habet proprium in corpore, conjunctum est et non habet esse separatum ab anima. Intellectus autem habet organum in corpore.

[4]) Von dieſer Furcht zeugt es, daß der Weiſe vom Einfluß der Geſtirne unabhängig ſein und der Verſtand von der Reinheit der Sitten unterſtützt werden ſoll. Summa theol. II tr. I qu. 4 m. 2 art. 1 part. 1 p. 58 a; de int. et int. II, 10.

Gedanken, daß der Zweck nicht den Mitteln, ſondern die Mittel dem Zwecke dienſtbar ſind. Aber die Scheu vor der Vermiſchung des Geiſtigen mit dem Materiellen iſt offenbar von ſeinen Vorgängern auf ihn übergegangen. Und unſtreitig liegt hierbei noch ein anderer Gedanke im Hinterhalt, der Gedanke an die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in der Welt, über welche er doch die vernünftige Seele erheben möchte. Noch an einer andern Stelle werden wir dieſen Gedanken in voller Wirkſamkeit finden.

In dem Vorigen iſt ſchon angedeutet, daß Albert in den Begriff der Freiheit den Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Willen zieht, welche er auch in Gott unterſchieden hatte. Auch dieſer Punkt kommt bei ihm zu keiner genügenden Erledigung. Es frägt ſich, was das Entſcheidende in der Freiheit iſt, der Wille oder das Urtheil des Verſtandes (ratio). Albert kann ſich nicht entſchließen der einen oder der andern Kraft die Herſchaft zu geben; er nimmt daher eine dritte Kraft zu Hülfe, die freie Willkür (liberum arbitrium), und läßt von ihr die Entſcheidung ausgehn, indem er ſie wie den Richter betrachtet, welcher entſcheidet zwiſchen dem, was die Vernunft als begehrungswerth anerkennt, und dem, was der Wille begehrt. Erſt aus dem Zuſammenwirken dieſer Kräfte ſoll der vollkommene Wille (perfecta voluntas) hervorgehn [1]. Man könnte nun in der höchſten Kraft der freien Willkür die Einheit des ganzen Menſchen vertreten finden, welche

---

[1] Summa theol. II tr. XIV qu. 91 m. 3 p. 440 b; Summa de creat. II tr. 1 qu. 68 art. 2 p. 311 b. Propter hoc dicitur liberum arbitrium, quia in arbitrando non habet limites sibi praefixos, quantum debeat moderari pro ratione et pro voluntate

Albert nicht weniger eifrig, als die Victoriner vertheidigt. Nur noch beſſer weiß er ſie abzuleiten aus den allgemeinſten Grundſätzen ſeiner Lehre. Obgleich der Menſch die Materie in ſich hat und die natürlichen Kräfte des lebendigen Weſens, die vegetative und die animaliſche Seele, ihm zur Grundlage dienen, iſt er doch eins in ſeiner Vernunft, weil dieſe als der höhere Grad der Entwicklung alle niedere Grade des Daſeins in ſich umſchließt [1]. So iſt er auch in ſeinem Verſtande eins, obgleich dieſer alle Formen und Ideen der Dinge umfaßt, weil er eben der höchſte Zweck und die höchſte Idee iſt, welche alle niedere Kräfte oder Formen enthält ohne Störung ihrer Einfachheit, weil ſie wie das Allgemeine zum Beſondern ſich verhält [2]. Aber die Ausführung dieſes Gedankens zeigt auch, daß Albert viel geneigter iſt in der Vernunft oder dem Verſtande die alles vereinigende Einheit des Menſchen zu finden, als in der freien Willkür. Er behauptet daher, der ganze Menſch als Menſch beſtehe nur im Verſtande [3]. Und ſo finden wir denn auch, daß er dahin ſich neigt alle Begehrungen des Menſchen von ſeinem Verſtande abhängig zu machen und nur als Folgen ſeiner Erkenntniß anzuſehn, denn der praktiſche Verſtand leite

---

1) De nat. et or. an. I, 5 p. 193 b.

2) Ib. 4 p. 192 a sq. Anima ista, licet sit una substantia hominis, habet tamen multas potentias, eo quod est in se colligens omnium formarum se ordine naturae praecedentium potentias, quae omnes intellectuali natura complentur tanquam in ultimo termino et fine.

3) De int. et int. II, 8 p. 259 a. Homo inquantum homo solus est intellectus. Nach dem Ariſtoteles. Summa theol. II tr. II qu. 9 p. 79 b.

alle Werke des Menſchen ein 1). Man wird hierin den Einfluß der Ariſtoteliſchen Philoſophie und das Vorherrſchen des theoretiſchen Intereſſes nicht verkennen, welches freilich gegen die ethiſche Richtung der Kirchenlehre ſehr ſcharf abſticht. Es geſchieht hierdurch, daß Albert das Gute mit dem Wahren ganz gleich ſetzt. Den Menſchen ſieht er als Abbild des Guten an, weil er Abbild des Wahren iſt 2).

Hieraus erklärt es ſich, warum Albert bei Betrachtung des menſchlichen Lebens bei Weitem mehr auf die theoretiſche als auf die praktiſche Seite ſein Augenmerk gerichtet hat. Seinen allgemeinen Grundſätzen getreu denkt er ſich das Erkennen als ein Aufſteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Auch die freien Urſachen müſſen dieſen Weg gehn. Die Ausbildung der niedern vegetativen Seele iſt die Vorbedingung, die Materie oder der Anfang für die Entwicklung der ſinnlichen, die Ausbildung der ſinnlichen die Vorbedingung für die Entwicklung der vernünftigen Seele, ſonſt würde der Menſch nicht ein Weſen ſein, ſondern aus vielen Kräften beſtehen 3). In den

---

1) L. l. summa de creat. II, tr. I qu. 61 art. 1 p. 292 b sq.

2) De int. et int. l. l. Est enim imago primi boni per idem, quod est imago primi veri. Summa theol. II tr. XV qu. 97 m. 2 p. 258 b.

3) Summa theol. l. l. In actibus rationis, qui dicuntur esse liberi arbitrii, ordo est secundum dispositionem et processum ab imperfecto ad perfectum. De nat. et or. an. tr. I, 5 p. 193 b. Inchoatio vegetativi est in materia et in esse primo substantiae animandae et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis in sensitivo est; quia aliter homo constitutus — — esset multa et non unum.

höhern Graden der Ausbildung ſind auch die niedern vorhanden und eben deswegen können die höhern nicht gewonnen werden, wenn nicht zuvor die niedern erlangt ſind. Albert hält an dieſen Grundſätzen ſo feſt, daß er ſogar noch dem künftigen Leben nach dem Tode die Fortdauer der vegetativen und thieriſchen Seele vorbehält und nur fordert, daß dieſe Kräfte hier ſich geübt und ausgebildet haben müſſen, damit die Seele dem höhern Lichte zugänglich werde, weil ſie in jenem Leben keine Gelegenheit ſich zu üben haben würden [1]). Auf denſelben Grundſätzen beruhn auch die wichtigſten Gründe, welche er der Lehre des Averroes entgegenſetzt, daß der ſpeculative Verſtand in allen Menſchen nur einer ſei. Denn da Verſchiedenheit der Subjecte ſtattfinde in den niedern Graden des Lebens, ſo könne ſie auch in dem höhern Grade des ſpeculativen Verſtandes nicht fehlen [2]). Es genügt zu bemerken, daß in der Unterſcheidung der verſchiedenen Grade der Vorbildung für den Verſtand Albert in allen weſentlichen Punkten an die Lehre des Avicenna ſich anſchließt [3]).

In dem Verſtande unterſcheidet er nun mit ſeinen Vorgängern den möglichen und den wirklichen Verſtand, will aber den erſtern nicht materiellen Verſtand genannt wiſſen [4]). Wäre der mögliche Verſtand materiell, ſo würde er etwas von ſeiner Materie in den Gedanken des Gegenſtandes einmiſchen und ihn nicht rein darſtellen können, ſo daß in ſeiner Erkenntniß Erkennendes und Erkanntes nicht völlig eins ſein würden; er würde alsdann auch nur einer Form fähig ſein, welche in dem Vermögen der Materie angelegt wäre, und nicht das Allgemeine, ja alles, was iſt, zu erkennen im Stande ſein. Er betrachtet ihn daher vielmehr als eine unbeſchriebene Tafel, in welche alles eingeſchrieben werden kann, und vergleicht ihn mit den durchſichtigen Dingen, welche die Stralen des Lichts in ſich aufnehmen ohne ſie zu verändern. Seine gewöhnliche Formel iſt, der mögliche Verſtand ſei der Ort für die überſinnlichen Begriffe [1]. Die Unterſcheidung zwiſchen wirklichem und möglichem Verſtande beruht nur darauf, daß die vernünftige Seele urſprünglich nur ein Vermögen zu erkennen hat, aus welchem die Wirklichkeit des Erkennens allmälig ſich herausbilden muß. Eben deswegen iſt ſie mit dem Körper verbunden und hat ein zeitliches Daſein, und ſofern ſie Raum (continuum) und Zeit berührt, iſt ſie möglicher Verſtand, ſofern ſie aber etwas Eigenes und Thätiges in ſich hat, wodurch das Erkennen vollzogen wird, haben wir ihr den thätigen Verſtand beizulegen [2]. Daher iſt die Lehre des

---

[1]) Ib. tr. II, 13 p. 213 b; 15.

[2]) L. l.; de intell. un. c. Averr. 5; de int. et int. I tr. I, 7 p. 245 a.

[3]) Der Ausdruck memoria in der Trinitätslehre des Auguſtin macht ihm dabei zwar viel zu ſchaffen, wird aber doch zuletzt glücklich beſeitigt.

[4]) De nat. et or. an. tr. I, 8. Der Ausdruck intellectus ma-

---

terialis kommt wohl bei ihm vor, gewöhnlich aber mit einer Correctur, wie beim Averroes der Ausdruck intellectus passibilis.

[1] Ib. 7 p. 195 b. Nullam materiae comparationem habet iste intellectus, sed potius locus est specierum intelligibilium. — — Locus universalis. De int. et int. II, 4. Intellectus possibilis — — susceptibilis non est unius tantum, sed omnis intelligibilis.

[2] Ib. I tr. I, 6. Intellectus autem habet aliquid sui, intel-

Averroes für falſch anzuſehn, daß alle Menſchen nur einen thätigen Verſtand hätten; denn ſonſt würde die Seele nicht ſelbſt erkennen und der Verſtand, welcher doch das Weſen des Menſchen ausmacht, nicht zum Weſen des Menſchen gehören. Dieſem Irthume iſt der Satz der Phyſik entgegenzuſetzen, daß ein jedes ſeine Form nur nach dem Vermögen des Aufnehmenden aufnimmt [1]). Der thätige Verſtand iſt überhaupt nicht zu denken als etwas von der vernünftigen Seele Getrenntes. Zwar denkt auch Albert in ähnlicher Weiſe wie die Araber, daß Engel und Gott in unſerm Erkennen wirkſam ſeien, und ſchreibt ihnen einen thätigen Verſtand zu, welcher uns erleuchte, nach ſeinem Grundſatze, daß die höhere Urſache auch in der niedern wirkſam ſei; aber dadurch wird er nicht verhindert auch unſerer Seele einen thätigen Verſtand beizulegen, welcher uns angeboren auch die uns gewiſſermaßen angeborenen Grundſätze der Wiſſenſchaft bald zu erkennen vermag [2]). Gott iſt der allgemeine wirkende Verſtand, wie ſchon früher bemerkt wurde; eine jede vernünftige Seele hat aber auch ihren eigenen wirkenden Verſtand für ſich. Zwiſchen dem möglichen und wirklichen Verſtande aber findet daſſelbe Verhältniß wie zwiſchen Ma-

---

lectum videlicet agentem, qui facit formas esse in anima intellectuali. — — Ex parte illa, qua attingit continuum et tempus, efficitur possibilis et ex parte, qua omnimodo manet separata, est activa et perfectiva ejusdem possibilitatis.

[1] Nur die Hauptgründe Albert's führe ich an. De nat. et or. an. tr. II, 4 p. 202 a; summa de creat. II tr. I qu. 55 art. 3 p. 267 b sq. S. auch das oben über den ſpeculativen Verſtand Geſagte.

[2] De int. et int. I tr. III, 3; phil. paup. V, 30.

terie und Form ſtatt, beide bezeichnen nur verſchiedene Grade deſſelben Dinges, jener den Grad der Möglichkeit, dieſer den Grad der Wirklichkeit. Deswegen ſind auch die Grundſätze des Verſtandes nur der Möglichkeit nach uns angeborene und bedürfen, wie alles, was in unſerm Verſtande liegt, der Hülfe des Sinnes und der Einbildungskraft um zur wirklichen Form aus der Möglichkeit herausgezogen zu werden[1].

Wenn nun Albert in der Entwicklung des Verſtandes darauf dringt, daß unſer Verſtand der räumlichen und zeitlichen Welt angehörig von Sinn und Einbildungskraft genährt werden müſſe, ſo findet er hierin zwar Beſchränkungen für den Standpunkt der augenblicklichen Bildung, aber nicht überhaupt. Aus den ſinnlichen Bildern der Einbildungskraft zieht der thätige Verſtand des Menſchen die Formen der Dinge und abſtrahirt ſie von der Materie; er bewahrt ſie alsdann für die logiſchen Verfahrungsweiſen, in welchen die Wiſſenſchaft ausgebildet wird; ſo wird der Verſtand ein gebildeter Verſtand, welcher durch Fleiß erworben werden muß[2]. Zwar kann der Verſtand die Materie der äußern Dinge nicht in ſich aufnehmen; aber die Materie iſt nur Beraubung; das Wahre der weltlichen Dinge erkennt er doch in ihren Formen, in ihren Zwecken und Abſichten, welche als die Vollendung der Dinge auch ihren niedrigſten Grad, ihren Anfang in ſich ſchließen 1). Es erkennt aber die Seele alle Dinge, indem ſie ſich erkennt. Denn jedes geſchaffene Ding gewinnt in ſeiner Entwicklung nichts anderes, als was dem Vermögen nach in ihm liegt, ſein eigenes Weſen durch ſeine eigene That. In ihr wird ihm offenbar, was ſeinem Sein angehört; dies geſchieht zum Theil durch eine Verwirklichung des Theiles, im Ganzen durch die Verwirklichung des Ganzen. Die Erkenntniß des Intelligibeln, die wahre Philoſophie, iſt daher Selbſterkenntniß 2). Ohne dieſe Philoſophie erkennen wir nichts, nicht einmal daß wir nichts erkennen; aber ohne die Erkenntniß der Dinge durch die Bildung ſeines Verſtandes erkennt auch der Menſch ſein eigenes Weſen nicht 3). Dadurch daß in ſolcher Weiſe die Erkenntniß des Menſchen beſonders auf ſein eigenes Weſen gerichtet wird, ſoll nun keinesweges eine Beſchränkung des menſchlichen Verſtandes angedeutet werden. Das individuelle Daſein des Verſtandes in der einzelnen Seele iſt doch fähig das Allge-

---

[1] Summa de creat. II, tr. I qu. 55 art. 1 p. 265 a; qu. 56 art. 3 p. 295 b.

[2] Phil. paup. V, 30; de int. et int. II, 6.

---

1) Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Ens enim in anima potius est intentio rei quam res. Ib. tr. III, 4 p. 250 b; II, 5.

2) Ib. II, 8. Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum. — — Id, quod est in potentia, non manifestatur nec acquiritur nisi per actum suum proprium. — — Totum autem accipitur, quando per omnia, ad quae in potentia est, penitus fuerit in effectu. — — Et sic adipiscitur homo suum proprium intellectum. Et ideo dixit Plato, quod verissima philosophiae definitio est sui ipsius cognitio.

3) Ib. 6 p. 258 a. Nihil penitus scit, qui philosophiae non studet, nec enim se, nec aliud a se. — — Et haec ratio convincit, quod homo nunquam invenit se ipsum, nisi contemplatione veritatis rerum.

meine ohne Individuation aufzufaſſen, weil es mit dem allgemeinen thätigen Verſtande in Verbindung ſteht und von keiner Materie beſchränkt wird 1). Im Verſtande liegen eben alle Ideen und werden durch die allgemeine Idee Gottes umfaßt. Er iſt das Bild Gottes im Menſchen, durch welches er mit der erſten Urſache zuſammenhängt und ihr verähnlicht iſt, durch welches er alle Formen der Dinge im Lichte des Allgemeinen zu erblicken vermag. Im Menſchen iſt daher auch nicht allein das Thieriſche und das Verſtändige, ſondern auch das Göttliche, ein Bild der Wahrheit, welche als ein Same in allen Dingen liegt 2). Daher erkennen wir nicht ſowohl durch die äußern Dinge, als durch die Erleuchtung, welche uns Gott ſendet, welche aber durch die Formen der natürlichen Dinge als durch ſeine Mittel in uns zur Wirklichkeit gebracht wird 3).

Hierin ſind die äußerſten Forderungen, welche das wiſſenſchaftliche Streben ſich ſtellen kann, vollkommen befriedigt. Gott ſendet alle Formen in die Welt und einem innerlich wirkenden Künſtler gleichend bringt er aus

---

1) Ib. 4 p. 256 a. Eadem forma est in possibili intellectu et in materia, sed ab intellectu nullam accipit individuationem. Ib. I tr. I, 7 p. 245 a. Intentio rei non specificatur neque individuatur per hoc, quod est in luce incorporea intellectuali, sed manet universale.

2) Ib. I tr. I, 6 in. Imago dei dicitur. Ex hujus enim assimilatione causae primae habet intellectum universaliter agentem. Ib. II, 8 p. 258 a. Est enim mens humana ratio et similitudo quaedam veritatis primae, quae est semen quoddam omnis veritatis. De nat. et or. an. tr. I, 8 p. 196 b; tr. II, 2 p. 199 b.

3) Ib. tr. I, 7 p. 195 b; de int. et int. II, 3 p. 255 a.

dem Samen alles Daſeins, den er mit der Materie in die Dinge gelegt hat, alles hervor; dieſe Formen aber, das wahre Sein aller Dinge, wie ſie einen geiſtigen Urſprung und eine geiſtige Bedeutung haben, ſo iſt auch unſer Geiſt ſie zu erkennen im Stande, weil er als das Bild Gottes alle dieſe Formen in ſich enthält. So ſtrebt unſer Verſtand nach der Erkenntniß als nach dem, was ſeine Natur ihm enthüllt, und iſt die Quelle der Wahrheit, welche er liebt, wie ſein eigenes Weſen; alle Täuſchung iſt ihm verhaßt, ſie entſtammt nicht ihm, ſondern nur der Einbildungskraft; darin findet er ſein Gut und ſeine Seligkeit, daß er erkennt [1]).

Wenn man nun dieſe Schilderungen des natürlichen Erkennens, wie es dem Menſchen für möglich gehalten wird, vor Augen hat, ſo möchte man wohl fragen, warum Albert mit ihm ſich nicht begnügt, ſondern noch ein übernatürliches Erkennen fordert. Sollte es ſein, weil er jenen Verſprechungen, welche dem natürlichen Verſtande des Menſchen gemacht werden, nicht völlig vertraut? Es finden ſich in der That unter ſeinen Sätzen auch viele, welche an die Beſchränkungen des menſchlichen Verſtandes erinnern, nicht allein in ſeinem gegenwärtigen Aufſteigen, wo er nur allmälig vom Phyſiſchen zum Mathematiſchen und vom Mathematiſchen zum Göttlichen gelangen kann und mehr der Einbildungskraft und den Sinnen als dem thätigen Verſtande anhängt, weil er in die Materie eingetaucht nur allmälig an das Licht der Erkenntniß ſich gewöhnen kann [2]), ſondern auch überhaupt, indem behauptet wird, daß einiges unbegreiflich ſei, wie die Bewegung, die Zeit und die erſte Materie, weil dieſe Dinge zu ſehr mit der Beraubung vermiſcht wären, anderes über unſern Verſtand gehe, wie das Göttliche, weil es einen Glanz hätte, welches unſer blödes Auge nicht vertragen könnte. Daher ſoll das Mathematiſche vornehmlich unſerm Verſtande zuſagen, weil es zwiſchen dem Phyſiſchen und Theologiſchen mitten inne liege und alſo weder durch die Materie verdunkelt werde, noch unſern mit Raum und Zeit zuſammenhängenden Verſtand überſteige [1]). Weniger ſtörend iſt es hierin, daß wir das Göttliche nicht gut erkennen ſollen, denn dies wird doch nur unſerer gegenwärtigen Schwachheit zugeſchrieben, als daß auch in den niedern Stufen des Daſeins etwas Undurchdringliches gefunden wird, da ſie nach den allgemeinen Grundſätzen Albert's vielmehr in den höhern Stufen des Seins vollkommen enthalten und begriffen ſein ſollten. Es ſcheint, als befürchtete er doch, daß in den weltlichen Dingen eine Miſchung, eine Materie, eine Beraubung ſich finde, welche deren Erkenntniß in voller Durchdringung von Seiten der Gegenſtände unmöglich machte. Und von der Seite des Verſtandes erinnert er ſich auch, daß die Individuation unſerer Seele ein Hinderniß ſein möchte für die unbeſchränkte Erkenntniß. Da iſt der Gedanke mächtig in ihm, daß jedes Geſchöpf nur ein Endliches iſt, und daraus zieht er den Schluß, welcher ſchon früher erwähnt wurde, daß die vernünftigen Geſchöpfe die

---

[1]) De int. et int. II, 8.

[2]) Ib. 6 p. 257 b.

---

1) Ib. I tr. III, 2. Divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur.

Grenzen, den Zweck aller Dinge oder das Unendliche zwar berühren, aber nicht faſſen könnten[1]). Dies gilt ſogar von den Engeln und den Seelen der Geſtirne, wie viel mehr vom Menſchen, welcher durch ſeine Beſtimmung den Körper zu regieren in der Anſchauung des Göttlichen geſtört werden kann. Denn der Verſtand des Menſchen wird rein genannt, nicht weil er mit dem Körper nicht verbunden wäre, ſondern nur weil er im Erkennen dem körperlichen Organe nichts verdankt[2]). Beſonders ſtark aber greift bei dieſem Punkte der Gedanke ein, welchen Albert faſt durch alle ſeine Autoritäten beſtätigt fand, daß im natürlichen Daſein der Dinge eine Stufenleiter von Weſen nothwendig ſei und daß jedes dieſer Weſen auch nur nach der Stufe ſeines Daſeins ſein natürliches Erkennen haben könne. Der Menſch alſo, welcher nur einen ſehr niedern Grad des Seins inne hat, wird in ſeinem natürlichen Erkennen auch nur eine niedere Stufe der Einſicht gewinnen können[3]).

---

1) Ib. II, 1; Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 21 a. Finitum non potest capere, quod est infinitum.

2) Ib. II tr. II qu. 9 p. 80 a; Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a.

3) Summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 1 art. 1 p. 93 a. Über die natürlichen Stufen des Herabſteigens durch den Himmel zur ſublunariſchen Welt trägt Albert nur die Meinung der Frühern vor und entſcheidet ſich nicht, namentlich nicht über die Seele des Himmels. De caus. et proc. un. I tr. IV, 6; 7 fin. Es ſteht ihm aber das Princip feſt. Ib. 8. Inferius quidam casus est semper superioris et inferius incipit, ubi lumen aliquo modo occumbit superioris. Daher iſt auch das Daſein der Engel uns nur durch Offenbarung bekannt; es gehört aber auch einem andern Gebiete des Seins an. Ib. 8 fin.

Dieſe Bedenklichkeiten ſind es, welche Albert den Großen vermögen eine Stufe des Erkennens anzunehmen, welche er für übernatürlich hält, in welcher unſerer Natur etwas zugefügt, ein Verſtändniß ihr eingegoſſen werde [1]. Er nennt dieſe Stufe den Verſtand, durch welchen wir uns Gott verähnlichen (intellectus assimilans, assimilativus), oder auch den göttlichen Verſtand [2]. Es iſt dies eine Erleuchtung unſerer Vernunft, welche von Gott, aber auch von den Engeln uns zukommt [3]. Daß eine ſolche möglich ſei, wird im Allgemeinen daraus abgeleitet, daß ja überall das Licht Gottes oder überhaupt das Höhere über das Niedere leuchte, daß die verſchiedenen Grade der Dinge in dieſer ganzen Welt nichts anderes ſind als die Offenbarungen Gottes nach der verſchiedenen Faſſungskraft der Geſchöpfe. So offenbart ſich Gott in den körperlichen Dingen nach den Grenzen eines jeden Dinges begrenzt, ſo in dem möglichen Verſtande in ſeinem Bilde, welches alles dem Vermögen nach enthält, was ein von der Materie geſondertes Sein hat, ſo in dem thätigen Verſtande dieſer kleinern Welt, ſo nicht weniger in den Geiſtern, welche den Himmel bewegen und dieſe Bewegung nur hervorbringen um ſich Gott zu verähnlichen [4]. Man ſieht hieraus, daß Albert dieſe übernatürliche Erkenntniß doch auf das Genaueſte an die natürlichen Gaben der Dinge anſchließt. Man wird dabei nicht vergeſſen dürfen, wie er über das Wunderbare überhaupt dachte. Wenn er lehrte, der menſchlichen Natur werde im eingegoſſenen Verſtande etwas zugelegt, ſo konnte er ſeinen allgemeinen Grundſätzen nach dies nur als eine Entwicklung anſehn, welche ſich doch an ein im Menſchen verborgenes Vermögen anſchlöſſe. Und daher betrachtet er auch das übernatürliche Erkennen als etwas, was dem allgemeinen Naturgeſetze ſich nicht entziehen kann. Er hält es zwar für möglich, daß uns göttliche Zeichen auf eine wunderbare Weiſe zukommen, ſei es in Träumen oder in prophetiſchen Geſichten und Wundern, aber dieſe Dinge an ſich gewähren uns doch die übernatürliche Erkenntniß nicht, ſondern der Verſtand thut es, welcher ſie auslegt. So hatte nicht Pharao, ſondern Joſeph, welcher den Traum deutete, die übernatürliche Erkenntniß [1]. So ſollen wir auch in dieſer ſinnlichen Welt niemals ohne Mittel zur Erkenntniß Gottes gelangen und nur aus ſeinen Wirkungen Gott erkennen, ſei es in der Natur oder in der Gnade [2]. Dies iſt eben das allgemeine Geſetz der Natur, welches im Willen Gottes gegründet nicht überſchritten werden kann; nach ihm ſoll alles durch ſeine natürlichen Stufen vom Niedern zum Höhern ſich erheben. Daher iſt auch für uns die Erkenntniß aus natürlichen

---

[1] Superadditum naturae iſt ein gewöhnlicher Ausdruck. Intellectus infusus. Summa de creat. I tr. IV qu. 19 art 1 p. 77 b.

[2] Summa theol. I tr. III qu. 16 m. 3 art. 3 p. 61 a; de int. et int. II, 9 sqq. Für assimilare wird auch applicare gebraucht. Auch der intell. accommodatus (phil. paup. V, 29; 32) ſcheint auf daſſelbe hinauszulaufen.

[3] De caus. et proc. un. II tr. I, 13; summa theol. II tr. IV qu. 14 m. 3 art. 2 part. 4 p. 110 a.

[4] De int. et int. II, 9.

---

[1] Summa theol. I tr. III qu. 14 m. 3 p. 42 a.

[2] Ib. qu. 15 m. 1 p. 43 b. In praesenti vita cognitio dei sine medio esse non potest, quod medium effectus dei est in natura vel gratia.

Gründen gewiſſer als die Erkenntniß durch den Glauben und dieſe gewiſſer als die Erkenntniß von Angeſicht zu Angeſicht, obgleich der Natur der Sache nach das umgekehrte Verhältniß ſtattfindet[1]). Es iſt dies derſelbe Grundſatz, welcher verlangt, daß wir erſt die vegetativen und thieriſchen Kräfte in uns ausbilden, damit wir der Bildung des Verſtandes theilhaftig werden. So ſoll auch der höhere Verſtand durch die niedern Grade des wirklichen und erworbenen Verſtandes uns zugänglich gemacht werden[2]).

Durch dieſe Bemerkungen wird nun aber der Gott verähnlichte Verſtand in der That ſo nahe an den erworbenen Verſtand herangezogen, daß es ſchwer hält den Unterſchied zwiſchen beiden zu faſſen. Es ſcheint, als ſchwebte dem Albertus der Gedanke vor, daß der erworbene Verſtand doch nur die Formen zu faſſen vermöge, welche in dieſer ſinnlichen Welt immer nur getrennt und vereinzelt vorkommen, daß es aber auch eine höhere Erkenntniß geben müſſe von der geiſtigen Welt und in höchſter Stufe von Gott, welche alles Getrennte vereinige. In jenem erworbenen Verſtande würde alsdann das Wahre nur in einer zeitlichen Folge der Gedanken, in dieſer höhern Erkenntniß dagegen in einer einfachen Anſchauung ſich uns vergegenwärtigen[3]). Dies ſoll jedoch nicht aus-

---

1) Ib. qu. 16 m. 3 art. 2 p. 60 a.

2) De int. et int. II, 9. Stramentum hujus intellectus sunt alii intellectus.

3) L. l. Fit autem hoc, cum per omnia in effectu factus intellectus perfecte adeptus est se ipsum et lumen agentis et ex omnium luminibus et notitia sui extendit se in luminibus intel-

ſchließen, daß der eingegoſſene Verſtand auch niedere Entwicklungsſtufen in ſich umfaſſe; er iſt noch nicht Anſchauung Gottes, ſondern er iſt nur Erkenntniß der Dinge nicht in ihrem natürlichen Lichte, wie ſie ſind, ſondern im göttlichen Lichte, wie ſie ſein ſollen oder wie ſie im Gedanken des Zwecks ſich darſtellen, zu welchen wir und alle Dinge aufſteigen. Daher erſcheint auch Albert dem Großen das Streben nach dem Guten als die alleinige Quelle aller Erleuchtung und er hält es für eine Täuſchung, wenn man meine, daß man das göttliche Gut nicht finden könne; denn in allem ſei es vorhanden und jedes nur deswegen gut, weil es Zeichen und Spuren des Göttlichen in ſich enthalte[1]). Man wird nicht verkennen, wie viel beſſer dieſe Lehrweiſe den ihr zum Grunde liegenden Gedanken auszudrücken weiß, als die Anſchauungslehre der Victoriner. Auch ſie will eine Anſchauung Gottes im ewigen Leben und im gegenwärtigen Leben einen Vorſchmack dieſer Seligkeit, aber ſie unterſcheidet die Stufen, welche dahin führen, ſorgfältig von der Anſchauung; ſie ſind nur Thätigkeiten des erleuchteten Verſtandes, welcher ſein Ziel in der Ferne erblickt und in ihm die Vereinigung alles des zerſtreuten Seins, welches den natürlichen Arten der Dinge angehört. Wenn nun

---

ligentiarum ascendens gradatim ad intellectum simplicem divinum.

1) De caus. et proc. un. II tr. IV, 2. Illi decipiuntur, qui dicunt, quod bonum divinum non inveniunt; per hoc enim decipiuntur, quia in appetitibus et actionibus nutus et signa primi boni sequuntur et non ipsum verum bonum. In nutibus autem et signis aliquid formae veri boni resultat.

die Erkenntniß der Einheit alles Seins durch die Erkenntniß unſerer ſelbſt und der höhern Intelligenzen vermittelt werden ſoll, ſo iſt dabei die Vorausſetzung, daß in den vernünftigen Geiſtern die Vereinigung aller Ideen und der Abglanz Gottes ſich finde.

Mit dieſer Richtung auf das Ziel aller Dinge tritt nun aber der ethiſche Charakter der ganzen Lehre wieder in das hellſte Licht. Im ſittlichen Leben der Intelligenzen unterſcheidet Albert zwei Arten der Tugenden, die Platoniſchen Cardinaltugenden und die theologiſchen. Jene ordnen die Begierden der Seele und führen zur praktiſchen Wirkſamkeit; dieſe, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, wenden ſich dem letzten Zwecke aller Dinge zu; jene werden durch Erkenntniß und Gewöhnung erworben, dieſe dagegen werden durch Gott uns eingegoſſen[1]. Wir ſehen hier denſelben Gegenſatz im ethiſchen Gebiete, welchen die Logik zwiſchen dem erworbenen und dem eingegoſſenen Verſtande aufſtellt. Im ethiſchen Gebiete aber tritt der Grund des Gegenſatzes viel deutlicher hervor, als in rein wiſſenſchaftlicher Richtung. Es werden hier das Reich der Gnade und das Reich der Natur unterſchieden. Das himmliſche Reich der Gnade will Albert nicht mit der natürlichen und logiſchen Eintheilung der Dinge verglichen wiſſen, ſondern lieber mit dem politiſchen und bürgerlichen Reiche, in welchem zwar eine Vertheilung der Geſchäfte unter Verſchiedene, aber ohne weſentlichen Unterſchied der Perſonen ſtattfinde[2]. Hier ver-

---

1) Summa theol. II tr. XVI qu. 103 m. 2. Die Ausführung iſt ſehr kurz.

2) Ib. tr. II qu. 8 p. 78 b. Distributio regni coelestis ma-

ſchwinden mit den natürlichen Unterſchieden auch die Gradunterſchiede, welche in der ſinnlichen Welt nothwendig und welche nach Albert's Lehre das weſentliche Hinderniß ſind, welches uns abhält die ganze Fülle des göttlichen Seins und der Wahrheit in uns aufzunehmen. Zwar iſt unter den Engeln noch ein Unterſchied, auch der Über- und Unterordnung, aber er bezieht ſich nur auf die heilige Handlung und das Geſchäft in der Hierarchie, nicht auf den letzten Zweck, welchen ſie erreichen ſollen. So legt Albert die Lehre des Areopagiten von der himmliſchen Hierarchie aus [1]. Eben ſo ſpricht er über den Unterſchied zwiſchen den vernünftigen Seelen und den Engeln ſich aus. Sie ſind dadurch von einander verſchieden, daß ſie verſchiedene Geſchäfte im ſittlichen Reiche haben und dadurch in Tugend und Wiſſenſchaft ihr höchſtes Gut verdienen ſollen; im letzten Zwecke aber ſind ſie nicht von einander verſchieden [2]. Der letzte Zweck der vernünftigen Geſchöpfe iſt, Gott von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, d. h. ohne Mittel die Gegenwart ſeines Weſens zu genießen, welches nur den Seligen zukommt, weil dieſe Gegenwart Gottes auch die höchſte Seligkeit ver-

---

gis similis est politicis et civilibus, quam sit logicis et naturalibus.

1) L. l. Non sequitur, nisi quod differunt sacro ordine et sacra actione. Hierarchia enim non dicit nisi sacrum principatum et sacram actionem.

2) Summa de creat. I tr. IV qu. 30 art. 2 p. 101 a. In fine etiam est differentia, non in fine ultimo, quia penes finem ultimum non distinguuntur res, sed in modo promerendi finem per scientias et virtutes.

leiht [1]. Da werden wir alſo auch anzunehmen haben, daß wir als Glieder dieſes Reiches der Gnade in dem Gewinn der theologiſchen Tugenden über die beengenden Grenzen hinausgelangen, welche uns der Unterſchied der natürlichen Grade auferlegt. Indem wir Gott ſchauen lernen, lernen wir alle Dinge erkennen.

Denn da Gott die Urſache aller Dinge iſt, ſo verſchwindet in ſeiner Erkenntniß auch die Unbegreiflichkeit der ſinnlichen und materiellen Dinge. Die vernünftige Seele kann, wie die Engel, alles, was den Schatten der Materie an ſich trägt, freilich an ſich nicht erkennen [2], aber in ſeiner Urſache verklärt iſt das alles erkennbar. Es wird da erkannt zwar als etwas, was jenen Schatten der Materie noch an ſich hat und begriffen iſt in einem beſtändigen Fluſſe, aber nicht ſo wird es geſchaut, weil eine ſolche Erkenntniß nur eine veränderliche Meinung ſein würde, ſondern der Blick der Seele wie der Engel dringt da durch alle Hüllen der Erſcheinung hindurch und erkennt alle Dinge im Worte Gottes, in ihren ewigen und unveränderlichen Muſterbildern, in der Bedeutung, welche ſie für das Reich aller Zwecke haben [3].

---

1) Summa theol. I tr. III qu. 13 m. 4 p. 34 b.

2) Ib. II tr. IV qu. 14 m. 3 a. 2 part. 2 p. 103 a.

3) Ib. part. 1 p. 101 b. Licet causae naturales, secundum quod sunt in materia, ubi sunt sicut in Euripo, ut dicit Plato, aliquando agant et quandoque non agant et contingenter agant, secundum tamen quod efflunt e verbo, immobiles sunt et uno modo se habent et per similitudinem talis ordinis sunt in intellectu angelico. Vergl. part. 2 über die visio matutina und vespertina der Engel, beſonders p. 103 b. Si enim cognoscitur (sc. res) in se ipsa, ut est, cognoscitur obumbrata mutabilitate et privatione, licet ex parte cognoscentis nulla sit umbra et licet

So ſehen wir die Dinge in ihrem ewigen und übernatürlichen Lichte und die Erkenntniß, welche von der Urſache, aller Dinge ausgeht, kehrt im Kreiſe wieder zu derſelben Urſache zurück [1].

So ſollen die Geheimniſſe Gottes ſich uns enthüllen; aber freilich noch nicht jetzt, wo unſer Leben von der Materie abhängt, wo wir erſt unſere niedern Kräfte ausarbeiten und vom Böſen uns reinigen ſollen. Jetzt können wir Gott nur ſymboliſch und myſtiſch erkennen, ſymboliſch, indem wir die geſchaffenen Dinge als Bilder ſeines Weſens betrachten, myſtiſch, indem wir das, was in den geſchaffenen Dingen iſt, nur in einem höhern Sinn Gott zuſchreiben, im eigentlichen Sinn von ihm verneinen [2]. In der Zuverſicht dagegen auf die Beſtimmung der vernünftigen Seele mit dem ewigen Sein vereinigt zu werden und Gott in ſtetigem Zuſammenhange mit ihm zu ſchauen [3] findet Albert den vollkommenſten Beweis für die Unſterblichkeit der Seele. In einer ſolchen Vereinigung bedarf ſie der Organe nicht mehr, welche ihr nur dazu dienen ſollten zu ihrem Urgrunde zurückzukehren [4]. Die Pflanzen- und Thier-Seele

---

cognoscatur, ut est, per causam proximam; in verbo autem nullam patitur umbram.

[1] Ib. p. 103 a sq.

[2] Jb. I tr. III qu. 13 m. 1 p. 30 a sq.

[3] Summa de creat. I tr. I qu. 1 art. 3 p. 4 a.

[4] De int. et int. II, 12. Materia et instrumentalia organa non accepit secundum naturam nisi ad hoc, ut ad esse divinum reduceretur. Stat igitur substantiata et formata in esse divino in esse perfecta, et hoc vocaverunt philosophi caducum (l. caduceum) alterius et immortalis vitae, per quam vere probatur animae humanae immortalitas.

ſoll uns zwar auch im künftigen Leben nicht fehlen, aber nur als Grundlage des höhern Lebens ſoll ſie uns beiwohnen, ebenſo wie die Früchte des erworbenen Verſtandes auf den göttlichen Verſtand übergehn ſollen. Zwar gebraucht Albert noch andere Beweiſe für die Unſterblichkeit unſerer Seele, ordnet ſie aber alle dem angeführten unter, indem er ſie als etwas betrachtet, was nur von den Wirkungen der Seele hergenommen werde, wärend der höhere Beweis der iſt, welcher von der Urſache oder dem Weſen der Seele ausgeht; das Weſen der Seele beſteht in ihrer Ähnlichkeit mit Gott [1]. Nach dem Tode ſchreibt nun Albert der Seele nur eine Fortſetzung der Thätigkeiten zu, in welchen ſie ſchon in dieſem Leben war, indem ſie die Erkenntniß der Dinge in ihren Verſtand aufnahm. Daher ſoll ihr auch im künftigen Leben noch der mögliche Verſtand beiwohnen, nur daß dieſer ohne Hinderniß in ewiger Seligkeit ſeine Erleuchtungen vom göttlichen Lichte empfangen kann [2]. Wir ſehen, wie ſehr Albert bemüht iſt auch in dieſen Ausſichten auf ein höheres Leben ſeinen allgemeinen Grundſatz feſtzuhalten, daß alles nur in einer ſtetigen Entwicklung der in ihm liegenden Kräfte und im Bewahren deſſen, was ſchon früher entwickelt worden, ſeine Vollendung erreichen könne.

Dies iſt das theologiſche Syſtem Albert's in den Hauptzügen, welche philoſophiſchen Charakter an ſich zu tragen ſcheinen, unſtreitig ein ſehr merkwürdiger Verſuch die Überlieferungen der alten Philoſophie mit den Lehren der chriſtlichen Kirche zu vereinigen. Es wenden ſich dieſe Unterſuchungen freilich noch vorherſchend den allgemeinſten Grundſätzen zu und die einzelnen Lehren der Kirche ſind nur ſpärlich bedacht, aber dies muß uns als der natürliche Anfang eines Beginnens erſcheinen, welches einer weitern Entwicklung Raum ließ. Der Sinn jedoch, in welchem es durchgeführt werden ſollte, iſt von Albert ſchon deutlich angegeben worden.

---

[1] De nat. et or. an. tr. II, 6.

[2] Ib. 16.

Wie umfaſſend Albert die Aufgabe der Wiſſenſchaft aufgefaßt hatte, das giebt die Forderung zu erkennen, daß der vernünftigen Seele, welche ihre Beſtimmung erreiche, nichts unbekannt, nichts unergründet bleiben dürfe, weder Gott, noch der Schatten der Dinge, welchen die Materie auf alles natürliche Daſein werfe; ſelbſt die Bewegung und die Zeit, welche der Verſtand nicht durchdringen zu können ſcheint, weil ſie in beſtändiger Veränderung keinen feſten Halt darbieten, ſollen von ihr ergründet werden, wenn das göttliche Wort ſie erleuchtet und alles im Lichte des Ewigen erkennen läßt. Eben hieran ſchließt ſich auch Albert's Lehre von der Schöpfung der Materie an; denn die Materie darf nicht ewig und vom göttlichen Verſtande unabhängig ſein, wenn ſie vom menſchlichen Geiſte im göttlichen Worte durchſchaut werden ſoll; ſo wie auch die Ewigkeit der Welt verworfen werden muß, weil wir ſonſt ohne Ende nach den Gründen des Geſchehens zu forſchen hätten. Daher beſchränkt Albert die Gründe der Naturlehre, welche vor dem Anfange einer jeden natürlichen Bewegung eine andere Bewegung verlangen und behaupten, daß aus nichts nichts werden könne, indem er den Gedanken einer höhern Urſache geltend macht, welche ſowohl die Nothwendigkeit der Natur wie die Freiheit des geſchaffenen Willens beherſcht. Daß dieſe Lehrweiſe, welche alles auf ein Princip zurückführt und Grund und von ihm Begründetes durch die Merkmale des Ewigen und des Zeitlichen, des Unendlichen und des Endlichen von einander deutlich abſondert, gegen die verworrenen Irthümer der Platoniker und Ariſtoteliker durch Gründe und aus den tiefſten Forderungen der Vernunft heraus befeſtigt wurde, darin muß man einen bedeutenden Fortſchritt erkennen.

Doch trat er nicht ohne allen Irthum hervor. Albert konnte auf der einen Seite von den Vorſtellungen der Emanationslehre nicht ganz ſich losſagen — die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in der Welt leitete er daraus ab —, auf der andern Seite ließ er durch den Unterſchied zwiſchen Unendlichem und Endlichem ſich verleiten den Gegenſatz zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf zu ſcharf anzuſpannen, als dürfte zwiſchen beiden nichts Ähnliches angenommen werden, eine Behauptung, welche er doch, um ſeinen Forderungen an die Vernunft zu genügen, nicht bis zu Ende durchführen konnte. Ein Streit entgegengeſetzter Richtungen läßt ſich in dieſem Theile ſeiner Lehre nicht verkennen, indem er auf der einen Seite durchzuführen ſtrebt, daß die höchſte Urſache, Gott, allen Dingen unmittelbar gegenwärtig iſt und in allen niedern Urſachen mit voller Kraft wirkt, von der andern Seite aber auch die Meinung geltend macht, daß Gottes Wirkſamkeit doch in jedem Dinge nur nach ſeiner natürlichen Fähigkeit die Wirkungen Gottes zu empfangen ihre Macht bewähren könne, gleichſam als wäre dieſe

Fähigkeit nicht Gottes Macht entſprungen und unterworfen.

Aus dieſer Meinung geht der Gegenſatz hervor, in welchem Albert das Reich der Gnade und das Reich der Natur erblickt, vergleichbar dem Gegenſatze zwiſchen kirchlichem und weltlichem Leben, über welchen ſeine Zeit nicht hinaus konnte. Nur in dem erſtern erblickt er die volle und unbeſchränkte Macht Gottes, in dem letztern dagegen eine Emanation der göttlichen Kraft, welche nothwendig in abſteigenden Graden ſich darſtellen muß und durch welche alle Grade des weltlichen Daſeins ohne Lücke erfüllt werden. Dadurch haben nun alle Dinge der Welt, ſo weit ihr natürliches Leben reicht, ihre beſtimmten Schranken erhalten und nur die vernünftigen Weſen ſind der göttlichen Gnade fähig, durch welche ſie ihre natürlichen Schranken überſteigen können um der Vollendung ihrer Vernunft und der Verähnlichung mit ihrem Schöpfer theilhaftig zu werden. Nur für dieſe werden auch die idealen Forderungen in Anſpruch genommen, welche die Wiſſenſchaft an das verſtändige Erkennen richtet. Es läßt ſich begreifen, daß die Verbindung zweier einander entgegengeſetzter Reiche zu einer Welt ihre Unbequemlichkeit hat, beſonders da die Ordnung der Natur in ihrer Stetigkeit geprieſen wird, wärend die unregelmäßige Freiheit des Reiches der Gnade beſorgen läßt, daß ſie dieſer Ordnung ſich zu fügen nicht immer geneigt ſein dürfte.

Dennoch ſucht Albert den Zuſammenhang des Reiches der Natur mit dem Reiche der Gnade ſo gut als möglich herzuſtellen. Die Lehre des Averroes von den in der Materie verborgenen Formen weiß er auf das Beſte mit den logiſchen Forderungen in Verbindung zu bringen, indem er in der Materie nur den Beginn der Form, in der Form das Complement der Möglichkeit ſieht und den Grundſatz feſthält, daß der Beginn der Entwicklung unter demſelben Begriff gedacht werden müſſe, unter welchem alle Grade und ſelbſt die Vollendung derſelben ſtehen. Daher ſollen auch alle Dinge durch ihre eigene Thätigkeit, wenn auch unter den Begünſtigungen der Umſtände und der höhern Ordnungen des Daſeins, ihren Zweck erreichen, und dieſer Grundſatz, auf das Erkennen der vernünftigen Seele angewendet, führt zum Widerſpruche gegen die Lehre der frühern Araber, daß dem Menſchen der thätige Verſtand nicht angehöre, wie gegen die Lehre des Averroes, daß der ſpeculative Verſtand nicht demſelben einzelnen Menſchen zukomme, welchem die niedern Grade des Denkens zugeſchrieben werden. Sehr gut hängt damit zuſammen, daß in dieſer Welt das Allgemeine nur im Beſondern, in der Materie, dem Principe der Individuation iſt, obwohl es in Gottes Verſtande vor dem Beſondern ſich findet, und daß es in unſerm Verſtande nur nach den beſondern Erkenntniſſen der Sinnlichkeit, als den niedern Stufen des Denkens, ſich entwickeln kann. Und ſo behauptet Albert auch in einer ähnlichen Weiſe, wie die Myſtiker des 12. Jahrh. die Einheit der vernünftigen Seele, deren unterſcheidbare Kräfte nur darauf beruhn, daß ſie in ihrem Leben verſchiedene Grade zu durchſchreiten hat, in einem jeden höhern Grade auch die niedern bewahrend, weil ſie Bedingungen der höhern ſind. Der Verſtand des Menſchen ſchließt ſich deswegen an die Pflanzen- und Thierſeele an und nimmt die niedern Thätigkeiten des Gemeinſinns, der Einbildungskraft, des Gedächtniſſes in ſich auf, anfangs ein möglicher Verſtand um durch ſeine eigene Thätigkeit zum wirklichen Verſtande ſich auszubilden. Dabei entwickelt er, die Ideen der Vernunft, welche in jeder Natur liegen, von der Materie abſondernd, nichts, als was in ſeinem Vermögen liegt, denn im Vermögen der vernünftigen Seele liegen alle Ideen, und er gelangt im erworbenen Verſtande nur zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt und des Allgemeinen, welches in ihm liegt, nach dem Maße ſeiner Empfänglichkeit. So kommt der Verſtand auch zur Einſicht in die Abſichten Gottes, welche er in die Natur gelegt hat, durch die Entwicklung ſeiner eigenen Natur, wenn gleich, wie in allen andern niedern Urſachen, ſo auch im Verſtande dabei die Wirkſamkeit der höhern Urſache nicht ausgeſchloſſen iſt.

Nur eins iſt hierbei ſtörend, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in dem natürlichen Daſein der Dinge. Die Beſchränkungen, welche aus ihr auch für die vernünftige Seele folgen, weiß Albert nicht anders zu überwinden, als indem er ſeine Zuflucht zu einer übernatürlichen Erleuchtung nimmt, welche uns Gott verähnlicht und einen göttlichen Verſtand uns eingießt. Er zögert nicht eine ſolche Erleuchtung anzunehmen, im Vertrauen auf die Beſtimmung unſerer unſterblichen vernünftigen Seele, welche das Verlangen nach der Erkenntniß des letzten Grundes aller Dinge hat und deren natürliches Verlangen nicht getäuſcht werden darf. Für ſeine Annahme beruft er ſich darauf, daß wir nicht allein der Natur angehören, ſondern auch einem höhern ſittlichen

Reiche, in welchem zwar verſchiedene Geſchäfte verſchiedenen Dingen zufallen, aber doch allen vernünftigen Weſen, den Bürgern dieſes Reiches, derſelbe Zweck geſteckt iſt, den Menſchen wie den Engeln, nemlich mit Gott im Schauen der Wahrheit ſich zu vereinigen und nun alles, auch die Materie und das Zeitliche, im Lichte des Ewigen zu erblicken.

Faſſen wir nun das Übernatürliche in das Auge, welches Albert anzunehmen nicht unterlaſſen kann, ſo ſcheint es gegen das Natürliche nicht zu grell abzuſtechen, indem es ſchon überall in den Vorausſetzungen des Syſtems angelegt iſt, welches den Zweck der ſittlichen Welt von vorn herein fordert und als die höchſte Spitze der natürlichen Entwicklung anſieht. Nur als das Geſetz der ſittlichen Welt wird es behandelt, welches das Geſetz der natürlichen Welt nicht ſtören kann, weil dieſes Vorausſetzung und Grundlage ſeiner Entwicklung iſt. Daher denkt es Albert nur wie das Wunder als ein Geſetzmäßiges höherer Ordnung, welches in den verborgenen Gründen der Welt angelegt iſt. Seine Annahme haben wir nur als ein Bekenntniß anzuſehn, daß die Grundſätze, nach welchen das natürliche Sein beurtheilt wird, nicht ausreichen den letzten Zweck der Entwicklung daraus abzuleiten. Aber es iſt doch ein Umſtand in dieſer Lehrweiſe, welcher beweiſt, daß in ihr der Begriff des Übernatürlichen ſich ſteigert, wenn wir ſie mit den frühern theologiſchen Lehren eines Auguſtinus, eines Hugo von St. Victor vergleichen. Auf das Verderben der menſchlichen Natur durch die Sünde legt dies Syſtem der Theologie kein großes Gewicht. Albert konnte zwar nicht unterlaſſen auch die Lehre von der Erbſünde zu berückſichtigen; es geſchieht aber nur oberflächlich [1]. Er bedarf ihrer nicht um die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun. Die Gradunterſchiede in der Emanation Gottes halten uns ſchon in einem hinlänglichen Abſtande von Gott, um uns ohne eine übernatürliche Hülfe zu ihm nicht gelangen zu laſſen. Dieſe Vorſtellungsweiſe läßt die Kluft zwiſchen Natur und Gnade viel größer erſcheinen, als die alte Lehre, in welcher die Erlöſung mit allen ihren übernatürlichen Folgen nur als eine Wiederherſtellung der urſprünglichen Natur angeſehn wurde. Bei der alten Lehre blieb im Gedächtniß, daß Schöpfung und Erlöſung als derſelbe Act in dem ewigen Weſen Gottes zuſammenhängen; in der neuen Lehre ſetzte man ſeine Hoffnung auf eine Gnade Gottes, welche der urſprünglichen Natur etwas Neues zulege und, was der Schöpfung unmöglich wäre, die Gradunterſchiede zu überwinden, das zu einem Möglichen mache. Dieſe Umwandlung der Lehre iſt von den wichtigſten Folgen für die ſpätere Dogmatik geweſen. Sie wurde angerathen durch den Gegenſatz, in welchem man die Natur des Weltlichen und das kirchliche Leben in der Gnade erblickte. Sie feſtzuhalten dazu trug die Emanationslehre, aber noch mehr die phyſiſche Anſicht der Dinge bei, welche man vom Ariſtoteles und den Arabern geerbt hatte.

---

[1] Summa theol. II tr. XVII.

Zweites Kapitel.

Thomas von Aquino.

Thomas, der jüngere Sohn eines Grafen von Aquino, welcher mit dem Geſchlechte der Hohenſtaufiſchen Kaiſer verſchwägert war, wurde 1225 oder nach wahrſcheinlichern Angaben 1227 nahe bei Monte Caſſino zu Aquino oder zu Roccaſicca geboren. Seinen erſten Unterricht erhielt er von Geiſtlichen im Kloſter zu Monte Caſſino, nachher zu Neapel. Seine Neigung zum Kloſterleben führte ihn in ſeinem 16. Jahre zu dem Entſchluß in den Orden der Dominicaner zu treten. Seine Familie war dem zuwider und die Dominicaner hielten es daher für rathſam ihn aus deren Nähe zu entfernen. Auf der Reiſe nach Frankreich jedoch hoben ihn ſeine ältern Brüder auf und brachten ihn nach einem feſten Schloſſe ihrer Beſitzungen in Neapel, wo ſie ihn eine geraume Zeit gefangen hielten. Weder die Gewaltſamkeit ſeiner Brüder, noch die Bitten ſeiner Mutter und ſeiner Schweſter, noch die Verſuchungen, welche man ihm bereitete, konnten ihn in ſeinem Entſchluſſe erſchüttern. Nachdem er ſeiner Haft entflohen war, führte er ihn aus. Wir finden ihn bald darauf in der engſten Verbindung mit Albert dem Großen, dem er als Schüler in Köln ſich anſchloß, mit dem er nach Paris ging und wieder nach Köln zurückkehrte. Hier trat er zuerſt als Lehrer auf, nachher zu Paris, wo er die ausgebreitetſte Wirkſamkeit erlangte. Sein Ruhm war ſchnell durch Vorleſungen und Schriften gegründet. In die Streitigkeiten der Bettelorden mit Wilhelm von

St. Amour und der Pariſer Univerſität verwickelt, wurde er zur Vertheidigung ſeines Ordens wieder nach Italien geführt. Er lebte hier zu verſchiedenen Malen, lehrte daſelbſt auch an verſchiedenen Univerſitäten; doch haben wir die Stätte ſeiner Wirkſamkeit hauptſächlich in Paris zu ſuchen. Schon bei ſeinem Leben galt er für den erſten Theologen ſeiner Zeit, von den Päbſten Urban IV. und Clemens IV. geehrt und zu wichtigen Arbeiten veranlaßt. Die hohen Kirchenämter, welche ihm angetragen wurden, auch das Erzbisthum von Neapel, lehnte er ab, um ſeinem Orden treu zu bleiben, übernahm aber gegen das Ende ſeines Lebens wieder eine Lehrerſtelle an der Univerſität zu Neapel. Ein hohes Alter war ihm nicht beſchieden. Zum Concil zu Lyon, welches die berühmteſten Theologen vereinigen ſollte, im Jahre 1274 geladen ſtarb er auf der Reiſe dahin. Die Summe der Theologie, mit welcher er ſich in ſeinen letzten Jahren beſchäftigt hatte, ſollte von ihm nicht vollendet werden.

Wenn man auch von den Werken, welche ihm zugeſchrieben worden ſind, die große Zahl der unechten Schriften abzieht, ſo bleibt ihm doch eine ſehr große Maſſe, welche ſeinen ungemeinen Fleiß bezeugt. Daß Thomas bei jungen Jahren ſo viel leiſten konnte, dazu haben unſtreitig die günſtigen Verhältniſſe, unter welchen er lebte, nicht wenig beigetragen. Durch ſeine Geburt gehoben hatte er früh einen Lehrer gefunden, welcher ganz für ihn paßte, deſſen Grundſätze, deſſen Gelehrſamkeit er ſich aneignen konnte. Die Beſtrebungen ſeines Ordens, die Einigkeit, in welcher er mit den Franciscanern lebte, — Bonaventura war ſein Freund — mußten ihn nicht wenig fördern; Italien, dem er angehörte, öffnete ihm durch die neuangeknüpfte Verbindung mit Griechenland eine friſche Quelle philoſophiſcher Gedanken. Wir finden bei ihm eine Kenntniß Platoniſcher Schriften, welche vor ihm kein Scholaſtiker in demſelben Umfange hatte benutzen können [1]). Dennoch iſt er dem Platon viel weniger geneigt, als Albert der Große; das Anſehn des Ariſtoteles iſt noch im Steigen. Auch für deſſen Philoſophie eröffneten ſich dem Thomas neue Quellen. Er konnte deſſen Schriften nach neuen Überſetzungen aus dem Griechiſchen benutzen und er ſoll ſelbſt eine ſolche neue Überſetzung haben beſorgen laſſen [2]). Vielleicht iſt ſogar dieſe Überſetzung die Veranlaſſung geweſen, daß er ſeine Erklärungen zum Ariſtoteles ſchrieb, welche genauer als die ähnlichen Schriften des Albertus auf den Text eingehen. Denn ſeine Commentare zum Ariſtoteles ſind erſt in Italien von ihm verfaßt worden [3]), wo damals die Werkſtätte der Überſetzungen aus dem Griechiſchen war. Seine Erklärungen erſtrecken ſich aber bei weitem nicht über alle Werke des Philoſophen und erklären auch die Werke, welche ſie betreffen, nicht in ihrem ganzen Umfange [4]). Es iſt möglich, daß daran ſein früher Tod Schuld iſt, vielleicht iſt auch Manches von ſeinen Werken dieſer Art verloren gegangen; aber eben ſo leicht würde es ſich auch daraus erklären laſſen, daß Thomas in ſeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen bei weitem nicht ſo umfaſſend iſt, als Albert der Große. Seine Neigung iſt der Theologie zugewendet; von der Natur, von der Welt verlangt er nur ſo viel zu wiſſen, als für die Beurtheilung ihres Verhältniſſes zu Gott nothwendig iſt. Auf das Einzelne der Naturwiſſenſchaften hat er ſich daher nicht eingelaſſen, das Syſtem der Theologie dagegen in ſeinen Einzelheiten viel ausführlicher und ſcharfſinniger entwickelt, als ſein Lehrer. Er hat es auch mehrmals in verſchiedener Form bearbeitet, und die Schriften, welche ihm angehören, ſind lange Zeit von den Theologen für Muſter gehalten worden und ſcheinen uns noch jetzt eines reiflichen Nachdenkens werth, wie überladen ſie auch ſind durch die Maſſe der Gründe, welche hier übereinander gehäuft liegen, ſo daß es eines geübten Blickes bedarf, um das Bedeutende von dem zu unterſcheiden, was nur die Bedürfniſſe und die Geſchmackloſigkeit der Schule herbeigeführt haben [1].

---

[1]) Er citirt außer dem Timäos z. B. die Geſetze, die Republik, den Alkibiades, den Phädon, den Menon. Summa c. gent. I, 13; II, 57; 73.

[2]) Jourdain d. lat. Überſ. d. Ariſt. S. 356.

[3]) Ebend. S. 357 f.

[4]) Eine Überſicht giebt Jourd. a. a. O.

---

[1] Von ſeinen Darſtellungen des theologiſchen Syſtems habe ich mich beſonders an ſeine summa contra gentiles gehalten, den Commentar zu den Sentenzen und die theologiſche Summe aber nur beiläufig eingeſehn. Jene Schrift habe ich den übrigen vorgezogen nicht allein, weil ſie die kürzeſte iſt, ſondern auch weil ſie ſeinem reifern Alter angehört, (geſchrieben zwiſchen 1261 und 1264) wärend der Commentar zu den Sentenzen ſein früheſtes theolog. Werk iſt, und weil ſie vollſtändig iſt, was die theologiſche Summe nicht iſt, beſonders aber weil ſie dazu beſtimmt das theolog. Syſtem gegen Nicht-Chriſten zu vertheidigen auf die philoſophiſchen Gründe das Hauptgewicht legen muß. Daher führt ſie die Autoritäten erſt nach den Gründen der Vernunft an. Ich bediene mich der zweiten Venetianiſchen Ausgabe ſeiner theologiſchen Werke v. J. 1775 ff.

Der einfache Gedanke, welcher den theologiſchen Syſtemen des 13. Jahrh. zum Grunde liegt und ſie bei der Theologie feſt hält, wird ohne Zweideutigkeit von Thomas ausgeſprochen. Alle vernünftige Weſen ſtreben von Natur zu erkennen und von Unwiſſenheit frei zu werden. So wie aber überhaupt nach dem Ariſtoteles in der Natur nichts umſonſt oder ohne Zweck iſt, ſo darf auch unſer natürliches Verlangen nach Erkenntniß nicht ohne Zweck in uns gelegt ſein, und einen andern Zweck kann es nicht haben als uns zur Erkenntniß zu führen. Wir erkennen nun alles aus ſeinen Urſachen und unſer vernünftiges Streben nach Erkenntniß muß uns daher gegeben ſein um vermittelſt deſſelben die Urſachen zu erkennen. Wäre dies unmöglich, ſo würde unſer Leben leer und ohne Zweck, unſer Daſein ein eiteles Weſen ſein [1]. Bei der Erkenntniß mittlerer Urſachen jedoch kann unſere Forſchung nicht ruhen; wo ſie eine Urſache findet, welche von einer höhern Urſache abhängt, da wird ſie auch dieſe Urſache zu erforſchen getrieben. Deswegen kann ſie ihre Befriedigung nur in der Erkenntniß der erſten Urſache erlangen und wir haben daher auch eine erſte Urſache, welche wir Gott nennen, anzunehmen, damit die Erforſchung der Urſachen nicht in das Unendliche gehe. Nur in der Erkenntniß Gottes alſo kann die vernünftige Seele ihre Ruhe finden[1]). Dies ſoll nun nicht etwa heißen, daß wir nur erkennen ſollen, daß ein Gott iſt; ſondern eine jede unvollkommene Erkenntniß eines Dinges treibt nur zu größerm Eifer in ſeiner Erforſchung an, bis man zu der vollkommenen Erkenntniß des Weſens gelangt, in welcher allein Ruhe zu finden iſt; eine ſolche vollkommene Erkenntniß deſſen, was Gott iſt, oder ſeines Weſens müſſen wir daher ſuchen und, weil wir ſie ſuchen müſſen, auch für möglich anſehn. Von derſelben Art iſt die Überlegung, daß wir bei keinem beſchränkten Erkennen ſtehen bleiben können; über jede Beſchränkung müſſen wir hinausſtreben und nur in dem unbeſchränkten Erkennen des Unbeſchränkten können wir unſere Beruhigung finden[2]).

---

[1] C. gent. III, 44, 1. Vanum enim est, quod est ad finem, quem non potest consequi. — — Non potest poni felicitas hominis in eo, ad quod homo pervenire non potest, alioquin sequeretur, quod homo esset in vanum et naturale ejus desiderium esset inane, quod est impossibile. Ib. 50, 5.

Thomas fügt hinzu, daß auf dieſen letzten Zweck, die vollkommene Erkenntniß Gottes, alles bezogen werden müſſe, was in unſerm Leben geſund iſt. Die Wiſſenſchaften des praktiſchen Lebens haben keinen Zweck in ſich ſelbſt, nur die Wiſſenſchaften des theoretiſchen Lebens haben den Zweck, welchen ſie ſuchen, in ſich ſelbſt, das Wiſſen. Selbſt die Spiele unſeres Geiſtes ſollen dem theoretiſchen Leben dienen, indem ſie unſern Geiſt erfriſchen und durch Übung zum Erkennen tüchtiger machen. So hängt jede Thätigkeit des Geiſtes von den ſpeculativen Wiſſenſchaften ab; dieſe aber ſind insgeſammt der erſten Philoſophie untergeordnet, weil ſie von dieſer ihre Grundſätze empfangen, und die erſte Philoſophie hat ihren Zweck in der Theologie, welche ihr vorzüglichſter Theil iſt [1]).

---

[1] Ib. 25, 6; 8. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas. — — Nec sistit inquisitio, quousque perveniatur ad primam causam et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere deum.

[2] Ib. 50, 1. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio, quam substantiae separatae habent de deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species. — — Ex hac igitur cognitione — — non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. Ib. 2 sqq.

Es tritt hierin bei weitem mehr als bei Albert dem Großen das theoretiſche Intereſſe der Theologie hervor. Andere Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes mögen ſich mit geringern Erfolgen begnügen, der Verſtand aber ſtrebt nach dem Höchſten und findet ſeine Glückſeligkeit allein in der Erkenntniß Gottes, der höchſten Wahrheit [2]). Zwar die ethiſche Richtung ſeiner Theologie fehlt dabei auch nicht; denn er betrachtet Gott als den Regierer der vernünftigen Weſen, welcher das Geſetz giebt und alles nach einem ſittlichen Zweck ordnet. Er will daher auch nicht leugnen, daß die Theologie eine praktiſche Wiſſenſchaft iſt oder eine praktiſche Seite hat; aber ihr weſentliches Beſtreben geht doch auf die Erkenntniß Gottes und ſie muß daher der Hauptſache nach als ſpeculative Wiſſenſchaft angeſehn werden [3]). Die Erkenntniß der Wahrheit durch den Verſtand iſt als der letzte Zweck des Weltalls anzuſehn und durch dieſen Zweck ſollen alle übrige Thätigkeiten des Geiſtes geleitet werden [1]).

---

[1]) Ib. 25, 6.

[2]) Ib. 50, 4. In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis.

[3]) Ib. III, 1; summa theol. I qu. 1 art. 4.

Es kann nicht fehlen, daß Thomas, je höher er den Zweck der vernünftigen Weſen ſteckt, um ſo feſter auch davon überzeugt iſt, daß wir noch weit entfernt von ihm ſind. Wir müſſen emporſteigen zu unſerm Zwecke. Die Wahrheit ſoll ſich nur allmälig uns offenbaren. Dazu ſind Grade nöthig und Mittel der Offenbarung. Thomas unterſcheidet drei Weiſen und Grade der Offenbarung, die Offenbarung durch die ſinnliche Erſcheinung der Welt, welche wir durch den Verſtand zu begreifen ſtreben ſollen, die Offenbarung durch den Glauben an die Verkündigungen Gottes und die Offenbarung durch Anſchauung [2]). Alle drei glaubt er zu Hülfe rufen zu müſſen um uns unſerm Ziele zuzuführen. Die Offenbarung durch die Welt oder durch das natürliche Licht der Vernunft gehört der Philoſophie an, die Offenbarung durch den Glauben der offenbarten Religion und ihrer Theologie, die Offenbarung durch Anſchauung dem künftigen Leben; denn nur in einer wunderbaren Weiſe könnte es geſchehen, daß wir in dieſem Leben von dem Körper befreit würden um Gott von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen [3]).

Wenn wir den dritten Weg, weil er außerhalb des gegenwärtigen Lebens liegt, vorläufig bei Seite ſetzen

---

1) C. gent. I, 1.

2) Ib. IV, 1.

3) L. l.; ib. III, 41; 45; 47. Vel per mortem, vel per aliquem captum.

dürfen, ſo können wir doch nicht umhin das Verhältniß der Philoſophie zur offenbarten Religion ſogleich in das Auge zu faſſen, weil es in die ganze Anlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen eingreift. So wie Thomas die Lehre Albert's des Großen meiſtens nur weitläuftiger und lichtvoller ausführt, ſo thut er auch die Nothwendigkeit des Glaubens in ganz ähnlicher Weiſe dar, wie ſein Lehrer. Wir verhalten uns zu Gott wie zu unſerm Zwecke und ſollen daher von Anfang an unſere Handlungen demgemäß einrichten. Dies können wir nur, wenn wir unſern Zweck auch kennen. Aber durch die Philoſophie lernen wir Gott erſt ſpät kennen und viele gelangen auf dieſem Wege gar nicht zu ihm. Auch für dieſe, auch für uns in unſerer Jugend mußte geſorgt werden und hierzu dient die Offenbarung des Glaubens. Thomas hält es daher auch für nöthig, daß ſelbſt Wahrheiten, welche die Philoſophie erforſchen kann, offenbart werden, um wie viel mehr ſolche Dinge, welche uns durch natürliches Licht nicht bekannt ſein können, weil ſie Zukünftiges vorherſagen[1]. Der Glaube an die Offenbarung dürfe daher nicht für Leichtgläubigkeit gehalten werden. Thomas vergleicht ihn mit den Annahmen ſolcher Wiſſenſchaften, welche von andern Wiſſenſchaften ihre Grundſätze borgen, wie die Perſpective, die Muſik von der Mathematik. Die geoffenbarte Theologie vertraut Gott und den Heiligen. Zur Beglaubigung der

---

[1] Summa theol. I qu. 1 art. 1. Homo ordinatur ad deum sicut ad quendam finem. — — Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. C. gent. I, 4; 5.

Grundſätze des Glaubens dienen die Wunder, aber beſonders die Inſpiration, welche das größeſte Wunder iſt. Der Hauptbeweis für die Wahrheit der chriſtlichen Religion aber liegt ihm doch darin, daß ſie die Menſchen durch ihre Lehre bekehrt hat, ein Wunder, vorherverkündigt durch die Propheten und von ſolcher Macht, daß es nun keiner neuen Wunder bedarf [1]. Man wird hieran ſchon erkennen, daß Thomas den Begriff des Wunders nicht ſtrenger nimmt, als Albert. Gegen die Natur kann Gott nichts machen. In einem gewiſſen Sinne kann er zwar außer der Ordnung der Natur etwas wirken, wenn man nemlich die Ordnung der Natur in einem engern Sinn nimmt, nemlich als das dem göttlichen Willen Untergeordnete, wenn man ſie aber im allgemeinſten Sinn nimmt, als den vernünftigen Gedanken, welchen Gott in die Schöpfung gelegt hat, ſo kann Gott nichts dagegen unternehmen, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſprechen würde [2].

Um den Verdacht der Leichtgläubigkeit zurückzuweiſen, hält er es auch keineswegs für unangemeſſen außer den Wundern der Natur und der Geſchichte andere Gründe für die Richtigkeit des chriſtlichen Glaubens beizubringen. Ihm gilt der Grundſatz, daß nichts Wahres ſein könne, was der Vernunft widerſpräche; denn was der Vernunft zuwider iſt, können wir nicht denken. Gott als Urheber der Natur hat die Grundſätze der Vernunft in uns gelegt. Dieſelben Grundſätze muß auch ſeine Weisheit enthalten und was ihnen widerſpricht, kann daher nicht von Gott ſein [1]). Thomas iſt daher weit davon entfernt anzunehmen, daß die Glaubenslehren, welche unſern Verſtand überſteigen, wie die Trinitätslehre, unſerer Vernunft widerſprechen. Vielmehr meint er, ſie müßten etwas Wahrſcheinliches haben. Er ſtützt dies darauf, daß Gott nichts Widerſprechendes machen kann; es würde ihm aber widerſprechen, wenn er etwas ſich ganz Unähnliches machte. Er widerſpricht daher dem Satze Alberts, daß der Natur des Geſchöpfes gemäß keine Ähnlichkeit zwiſchen ihm und dem Schöpfer gefunden werden könne, geſteht aber auch zu, daß in natürlichem Wege die Wirkung der Urſache nicht gleichkommen könne. Daher könnten auch die natürlichen Gedanken des Menſchen nur Ähnlichkeit mit den Gedanken Gottes haben und eben auf dieſer Ähnlichkeit beruht die Wahrſcheinlichkeit, welche die göttlichen Offenbarungen des Glaubens mit den natürlichen Gedanken unſerer Vernunft haben müſſen [2]). Es iſt

---

[1] Summa theol. I qu. 1 art. 2; c. gent. I, 6.

[2] C. gent. III, 98. Praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt, deus aliqua facere potest. — — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum deus facere non potest. Ib. 99—101.

---

1) Ib. I, 7, 2. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a deo esse potest.

2) Ib. I, 3; 8. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile, non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere,

wahr, die menſchliche Erkenntniß iſt beſchränkt und das Göttliche iſt unendlich; des Menſchen Erkenntniß hebt vom Sinnlichen an, alſo von der Wirkung Gottes, nicht von dem Weſen desſelben, und kann daher von Gott nicht mehr erſchließen, als was ſeine Wirkungen von ihm offenbaren, und dies iſt immer nur mangelhaft [1]. Aber wie die Wirkung eine Ähnlichkeit mit der Urſache hat, ſo werden auch die natürlichen Gedanken des Menſchen eine Ähnlichkeit mit den höhern Offenbarungen über Gott haben müſſen.

Von dieſer Seite empfielt nun Thomas die Lehren der Philoſophie für die Begründung des Glaubens. Zwar konnte die heidniſche Philoſophie die Wahrheit nicht rein erkennen, das wahre Ziel des menſchlichen Lebens nicht ſehen und mußte deswegen in Irthümer gerathen [2]; aber die Philoſophie iſt dennoch in Ehren zu halten; denn die Betrachtung der Schöpfung iſt nützlich und nothwendig für die Belehrung des Glaubens, um aus ſeinem Werke den Künſtler zu erkennen. Die Meinung muß beſtritten werden, daß man Gott nur vermittelſt des Glaubens und nicht auch aus ſeiner Wirkung, der Welt, zu erkennen vermöge [3]. Von der Betrachtung Gottes in ſeinen Werken muß man beginnen, als von dem weniger Schwierigen, weil ſie an die ſinnlichen Erſcheinungen ſich anſchließt und die natürliche Wahrheit der in ihr enthalte-

---

quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

[1] Ib. 3.

[2] Ib. III, 63.

[3] Ib. I, 12; II, 2.

nen Erkenntniſſe durch ſichere Beweiſe dargethan werden kann[1]. Von ihr aus Wahrſcheinliches für die Glaubenslehren zu gewinnen iſt zuträglich für die Theologie[2]. Auch ſind die philoſophiſchen Unterſuchungen, wenn ſie vom Glauben ſich belehren laſſen, nützlich um die Irthümer über die Schöpfung zu widerlegen, welche nothwendig auch Irthümer über den Schöpfer nach ſich ziehen müſſen[3]. Aber wir ſollen auch bei der Philoſophie aus natürlicher Vernunft nicht ſtehen bleiben, weil die Vernunft in göttlichen Dingen mangelhaft iſt[4]. Daher müſſen wir den Glauben ſuchen, wenn er auch keine vollkommene Erkenntniß gewährt[5]. Denn in allen ſeinen Unterſuchungen über den poſitiven Inhalt der Glaubenslehre geht Thomas von der Überzeugung aus, daß die Philoſophie nichts weiter zu zeigen im Stande ſei, als daß er der Vernunft nicht widerſpreche, wodurch ſeine Gegner widerlegt werden, und daß er durch wahrſcheinliche Gründe unterſtützt werde. Aber wir ſollen die Sache nicht ſo darſtellen, als wenn dieſe Gründe den wahren Beweis des Glaubens abgäben; ſonſt würden die Gegner triumphiren, indem ſie die Schwäche der Wahrſcheinlichkeiten darthäten; der wahre Grund unſeres Glaubens blei-

---

1) Ib. I, 9.

2) Ib. 8.

3) Ib. II, 3.

4) Ib. I, 2. Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est.

5) Ib. I, 5 fin.

den die Wunder im oben angegebenen Sinne, welche die Autorität der Schrift beſtätigen[1]).

Dieſe Gründe ſtimmen in allen weſentlichen Punkten mit der Lehre Albert's überein. Nicht ſo gut ſtimmt ſeine Anſicht mit dem, was Auguſtinus und Anſelmus über das Verhältniß des Glaubens zur Wiſſenſchaft gelehrt hatten. Auf die innere Erfahrung im Glauben legt Thomas nicht daſſelbe Gewicht, welches Anſelm ihr beilegte; ſein Glaube hat eine mehr äußerliche Geſtalt angenommen und wird in dieſer Geſtalt auch nicht, wie beim Auguſtinus, durch die Zuverſicht auf die Erziehung der Menſchheit durch Gott unterſtützt. Man wird hierin die Gewalt der hierarchiſchen Gedanken, welche die Theologie dieſer Zeit in fortſchreitendem Maße beherſchten, nicht ableugnen können. Zwar findet Thomas auch, daß der Wille es ſei, was den Glauben in uns bewirke, aber dieſen Willen läßt er durch keine Evidenz der ſittlichen Erfahrung in uns beſtimmen[2]). Darin ferner ſtimmt Thomas zwar mit allen Theologen überein, daß er den Glauben durch die Erkenntniß zu ergänzen ſucht; aber die Erkenntniß, welche hierzu führen ſoll, findet er nicht in der Wiſſenſchaft. Hierin leitet ihn der Gedanke, daß die Wiſſenſchaft durch den Beweis, durch discurſives Denken gewonnen werde und daß ein ſolches durch zeitliche Mittel fortſchreitendes Denken nur unvollkommen ſein könne[3]). So wenig die-

---

1) Ib. 9.

2) Ib. III, 40, 2.

3) Ib. I, 57, 8. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit rationativa cognitio, nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo, quod per se cognoscitur.

ſer Einwurf bedeuten will, eben ſo wenig wird man darauf Gewicht zu legen haben, daß nicht alle Menſchen dieſen Weg gehen könnten [1]. Sein Hauptgrund aber liegt in der Lehre, welche wir ſchon bei Albert gefunden haben, daß die Wirkungen ihren Urſachen nicht gleichkommen könnten und daß daher auch die menſchliche Natur nicht ausreichen würde durch die Entwicklung ihrer Kräfte die vollkommene Erkenntniß Gottes zu erreichen. Dieſer Satz, verſtärkt durch die Lehre von den gradweis abſteigenden Schöpfungen Gottes, bildet den Mittelpunkt der Überzeugungen, welche der Lehre des Thomas vom Verhältniſſe der Theologie zur Philoſophie und dadurch ſeinem ganzen Syſteme ihre Richtung geben.

Thomas ſchreitet nun zuerſt zu den philoſophiſchen Unterſuchungen über Gott, den Grundſätzen gemäß, welche wir ſchon entwickelt haben. Auch hierin ſtimmt er in allen weſentlichen Punkten mit Albert überein. Er erkennt die Nothwendigkeit an das Sein Gottes zu beweiſen, weil zwar an ſich der Begriff Gottes der einleuchtendſte ſein möchte, dies aber doch für unſern beſchränkten Verſtand nicht gelte. Er verwirft daher den ontologiſchen Beweis, den Beweis aus dem Begriffe Gottes, welcher vorausſetze, daß Gottes Sein nicht bewieſen zu werden brauchte und daß wir Gott definiren könnten. Wir müſſen Gottes Sein vielmehr aus dem uns Bekanntern, d. h. aus den Erfahrungen der ſinnlichen Dinge oder aus ſeinen Wirkungen beweiſen [2]. Die Beweiſe, welche er nun

---

1) Ib. III, 39, 1.

2) Ib. I, 10—12; summa theol. I qu. 2 art. 1. Dico ergo,

führt, ſchließen ſich alle an die bekannten Ariſtoteliſchen an, wie er ſelbſt bemerkt; was er ihnen hinzufügt, iſt von keiner großen Bedeutung [1]).

Hieraus folgt nun aber auch, daß wir durch die Vernunft nur eine unvollkommene Erkenntniß von Gott haben können, weil die Wirkung unvollkommener als die Urſache iſt und daher auch nur zu einer unvollkommenen Erkenntniß der Urſache führen kann. Gott iſt der unbewegliche Beweger der Welt, wie Ariſtoteles lehrt. Daraus folgt, daß er ewig iſt und ihm kein leidendes Vermögen zugeſchrieben werden darf, vermöge deſſen er beſtimmt werden könnte zu irgend einem Sein; vielmehr iſt er von Anfang an alles wirklich [2]). Im Ewigen ſind Sein und Seinkönnen nicht verſchieden und daher kommt

---

quod haec propositio, deus est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. Daß Gott nicht definirbar, darüber ſ. c. gent. I. 25 p. 23 b.

1) C. gent. I, 13. Beſonders ſucht er zu zeigen, daß die Beweiſe des Ariſtoteles die Ewigkeit der Bewegung nicht vorausſetzen. Ib. p. 12 b; 15, 5; 20, 10. Gegen den Gedanken vieler Götter. Ib. I, 42, 2; 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa. Das Übel in der Welt ſpricht nicht gegen, ſondern für das Sein Gottes. Ib. III, 71 p. 271 a.

2) Ib. I, 16. Unterſchieden werden die potentia ad agere und die potentia ad esse, jene als die thätige Kraft, welche Gott zukommt, welche aber kein Werden des Subjects in ſich ſchließt, dieſe als das leidende Vermögen, welches Gott abgeſprochen werden muß. Ib. II, 25, 1.

Gott nur volle Wirklichkeit zu, aber keine Materie [1]. Wenn die Fülle des Seins, welche Gott zugeſchrieben wird, mit dem allgemeinen Sein verwechſelt werden könnte, ſo erklärt ſich dagegen Thomas, indem er das allgemeine Sein nur als eine Abſtraction des Verſtandes betrachtet [2]. Gott muß vielmehr als ein individuelles Weſen, welches ſich ſelbſt individuirt, gedacht werden [3]. Gott iſt eins und einfach; denn jedes Zuſammengeſetzte muß eine Urſach ſeiner Zuſammenſetzung haben und beſteht aus Form und Materie [4]. Da nun aber alle unſere Sprache und alle unſere Gedanken auf Zuſammenſetzung beruhn, ſo werden wir auch Gottes einfaches Weſen in keinem Satze und keinem Gedanken genügend ausdrücken können [5]. Der Gedanke Gottes überſteigt alle unſere Begriffe und wir müſſen uns deswegen des verneinenden Weges (via remotionis) bedienen um ihn auszudrücken [6]. Bejahende Beſtimmungen über ihn gewinnen wir nur dadurch, daß wir Worte und Gedanken, welche von den Geſchöpfen als den Wirkungen Gottes hergenommen ſind, in einem höhern Sinn nehmen, als in welchem ſie von den Geſchöpfen gelten. Die alte Regel, daß von Gott und Geſchöpfen nichts in gleichem Sinn (univoce) ausgeſagt werden könne, gilt auch dem Thomas, weil die Wirkung der Urſache nicht gleich komme. Doch fügt er hinzu, daß auch keine reine und zufällige Zweideutigkeit in den Bezeichnungen herſche, welche wir von den Geſchöpfen auf den Schöpfer übertragen, weil Urſach und Wirkung doch immer eine gewiſſe Ähnlichkeit bewahrten. Zwiſchen beiden herſcht vielmehr Analogie und unſere Erkenntniß Gottes, welche von den Geſchöpfen ausgeht, iſt daher eine analoge [1]. Die Vollkommenheit Gottes hat ſich in keinem Geſchöpfe vollſtändig ausdrücken können und hat daher das Mittel ergriffen in vielen Wirkungen oder Geſchöpfen ſich darzuſtellen. Daher kommen Gott auch viele Namen zu und wir müſſen die Gedanken vieler Geſchöpfe zuſammennehmen um uns dem Gedanken Gottes zu nähern, indem wir vom Begriffe eines jeden Geſchöpfes die Unvollkommenheit abſondern, welche nothwendig mit ihm verbunden iſt [2].

---

[1] Ib. II, 91, 5. In sempiternis etiam non differt esse et posse.

[2] Ib. I, 26, 4. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione. — — Si igitur deus sit commune esse, deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum.

[3] Ib. I, 21, 3. Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata. Ib. 42, 11. Illud enim, quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune.

[4] Ib. I, 18.

[5] Ib. I, 30.

[6] Ib. I, 14.

Thomas ſtrebt nun den Begriff Gottes in vollſter Lebendigkeit zu faſſen und es unterſtützt ihn hierbei die Ariſtoteliſche Lehre, daß Gott reine Wirklichkeit, Wirkſamkeit oder Energie ſei [3]. Er faßt dies zunächſt in Beziehung auf die Geſchöpfe auf, von welchen aus wir in philoſophiſcher Weiſe zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen. Da offenbart er ſich uns in Verſtand und Willen. Er hat Verſtand, weil er vom Verſtande begehrt wird und allen Dingen ihre Zwecke giebt; er hat Willen, weil er das Gute erkennt und will und die bewegende Urſach aller Dinge iſt [1]). Sein Verſtand und ſein Wille ſind aber nicht als Vermögen in ihm, ſondern nur als Thätigkeiten [2]). Genau genommen überſteigt nun Thomas ſchon hierin die Erkenntniß Gottes nur aus ſeinen Geſchöpfen und in Analogie mit ihnen. Noch deutlicher wird dies aber, wenn er Gott nicht allein in Beziehung zu den Geſchöpfen die Thätigkeiten des Verſtandes und des Willens beilegt, ſondern auch behauptet, daß Gott ſich ſelbſt vollkommen erkenne, daß ihm ſeine Güte gefalle, daß er ſich wolle und nicht allein das Begehrungswerthe, ſondern auch der ſich ſelbſt begehrende Zweck ſei [3]). Es iſt eine Neigung des Thomas hierin nicht zu verkennen in der Analogie zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer die Seite der Thätigkeit vor der Seite des Beharrens hervorzuheben. Die Erkenntniß, den Willen, die Luſt und die Liebe Gottes denkt er ſich deswegen als Wirkſamkeiten (operationes) in Gott ſelbſt [4]). Am unzweideutigſten tritt dies in ſeiner Trinitätslehre hervor, welche zwar im Weſentlichen nur dasſelbe wiederholt, was ſchon früher aus na-

---

[1] Ib. 32; 33. Pure et casu aequivoca. Ib. I, 34.

[2] Ib. 31; 35; 36.

[3] Ib. I, 16; 28, 3; II, 8, 1. Deus autem est actus ipse. Non autem est ens actu per aliquem actum, qui non sit, quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas.

---

1) Ib. I, 44, 1; 6; 72, 1; 5.

2) Ib. II, 10. Intellectus igitur et voluntas in deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

3) Ib. I, 47; 72, 3; 8. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam.

4) Ib. II, 1.

türlicher Einſicht über Verſtand und Willen Gottes gelehrt worden war [1], aber wegen der ſymboliſchen Ausdrücke zuweilen zu noch ſtärkern Äußerungen ſeiner Denkweiſe veranlaßt. Da treiben die Lehren vom Erzeugen des Sohnes und vom Ausgehn des heiligen Geiſtes dazu an auf das Leben Gottes Gewicht zu legen. Gott erkennt ſich in ſeinem Sohne und will ſich im heiligen Geiſte; der Sohn, eine Emanation Gottes, offenbart ihn ſich ſelbſt; wir ſollen ihn als ein Licht denken, in welchem Gott ſich ſelbſt klar wird [2]. Manche dieſer Äußerungen ſtreifen an die Vorſtellung an, als wäre Gott ein beſtändig ſich evolvirendes Weſen; wie denn auch Thomas es nicht ablehnen will, daß Gott in Beziehung auf die Geſchöpfe ein Werden, ein Wechſel ſeiner Verhältniſſe zugeſchrieben werden dürfe, und nur abwehrt, daß dies eine Veränderung in ihm ſelbſt in ſich ſchließe. Denn überall geht dabei die Forderung zur Seite, Gott in allen ſeinen Lebensthätigkeiten als eine ewige Energie ſich zu denken [3].

---

[1] Es iſt ſehr auffallend, daß Thomas die Trinitätslehre zu den offenbarten Wahrheiten der Theologie zählt, obgleich er alle weſentliche Punkte derſelben aus Gründen der Vernunft beweiſt, indem ihm der Sohn Gottes der Verſtand, der heilige Geiſt der Wille Gottes iſt. Man kann dies allein aus der wachſenden Neigung für die poſitiven Lehren der Religion ableiten.

[2] Ib. IV, 11; 19; in sent. I dist. XXVII qu. 2 art. 2 p. 323 a. Deus manifestat intellectum suum — — generando filium, secundum quod manifestat se apud se ipsum. Ib. 324 a. Verbum dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui.

[3] In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. — fieri non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Er beruft ſich darüber

Wenn wir nun finden, daß in dieſen Lehren Thomas doch über ſeinen Grundſatz, daß Gott in philoſophiſcher Weiſe nur aus ſeinen Wirkungen erkannt werden könne, ſich hinaustreiben läßt, ſo zeigt ſich dieſelbe Erſcheinung nicht weniger in ſeiner Lehre vom Schaffen Gottes. Er ſteht in ihr meiſtens auf demſelben Standpunkte, auf welchem wir Albert den Großen fanden. Die Welt als eine Emanation Gottes betrachtend, kann er doch die Ewigkeit der Welt nicht zugeben, wagt aber auch die Lehre vom Anfange der Welt nur als einen Glaubensartikel zu behaupten, indem ſeiner Anſicht nach die Vernunft nicht weiter reicht, als zur Entkräftung der Beweiſe, welche für die Ewigkeit der Welt ausgeführt worden ſind [1]. Wenn er hierin von Albert abweicht, ſo beweiſt dies, daß die Autorität des Platon bei ihm im Abnehmen, die Autorität des Ariſtoteles im Steigen iſt. Es hängt dies aber auch damit zuſammen, daß er nicht zufrieden iſt Gott nur als Urſache der Welt zu erkennen, was ſeiner Anſicht von der Philoſophie gemäß geweſen wäre, ſondern nach dem Grunde forſcht, weswegen Gott die Welt geſchaffen habe. Er ſetzt ſich nun hierbei dem eigentlichen Weſen der Emanationslehre entgegen, indem er den Satz beſtreitet, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt ſchaffe [2], vielmehr das Schaffen Gottes nach der

---

ausdrücklich auf den Ariſt. Begriff der Energie. Ib. III dist. VII qu. 2 art. 1 p. 118 a. Sciens, quando considerat, non mutatur proprie loquendo, sed perficitur. C. gent. IV, 11 p. 392 a. Ultima igitur perfectio vitae competit deo.

[1] C. gent. II, 31 sqq.; summa theol. I qu. 46 art. 2.

[2] C. gent. I, 86; 87; IV, 13 p. 398 a. Deus res in esse

Analogie vernünftiger Thätigkeiten betrachtet. Seine Gedanken hierüber ſind aber wenig entwickelt, indem er Weſentliches und Nothwendiges oder Natürliches nicht unterſcheidet [1], und auf der einen Seite zwar das Schaffen Gottes von ſeinem Willen ausgehn laſſen möchte, auf der andern Seite aber doch den Willen Gottes von ſeinem Verſtande abhängig macht und dabei nur behauptet, daß dies ſeine Freiheit nicht aufhebe, weil er dadurch von nichts Äußerem abhängig werde [2]. Wenn es nun heißt Gottes Weisheit allein ſei der Grund ſeines Schaffens; ſeine Güte wolle ſich mittheilen und die Gründe der Dinge, deren Zweck er iſt, zur Vollendung ihres Seins führen; daher indem er ſich hauptſächlich wolle, wolle er auch anderes und dies ſei der Grund ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit; ſich aber wolle er nothwendig, anderes nicht nothwendig, weil alles übrige nur wie etwas Zufälliges zum nothwendigen Zweck ſich verhalte [3]; ſo können wir hierin nur eine Unterſcheidung erblicken,

---

producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens.

1) Ib. I, 82 fin. Non tamen oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

2) L. l. Si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Ib. I, 83.

3) Ib. I, 74 sq.; 80 sq.; II, 24; III, 97 p. 304 b.

welche er von ſeinem philoſophiſchen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen im Stande war. Auch hebt er ſie ſelbſt wieder auf, indem er den Verſtand und den Willen Gottes ſeinem Weſen gleich ſetzt und überhaupt alle Ausſagen über Gott und alle Eigenſchaften, welche wir ihm beilegen, nur als etwas betrachtet wiſſen will, was wir in unſerm Verſtande von der Mannigfaltigkeit der Wirkungen ausgehend zwar nicht ohne Grund ſetzen, was aber doch keine reale Bedeutung habe, weil Gott nur ein einfaches Weſen ſei [1]). Aus ſolchen ſchwankenden Äußerungen können wir in der That nur ſeine Neigung heraushören Gott als den reinen ſchöpferiſchen Act zu denken, und wir begreifen es daher, daß er den Anfang der Welt als etwas anſieht, was nur durch den Glauben feſtſtehe. Von dieſem Geſichtspunkte aus verwirft er die Anſicht, daß Gott aus natürlicher Nothwendigkeit die Welt ſchaffe, denn dies würde vorausſetzen, daß ſeine Wirkſamkeit unter einem Naturgeſetze ſtände [2]). Sein Schaffen iſt keine Bewegung, welcher eine andere Bewegung vorausgehen müßte. Der Grundſatz, daß aus nichts nichts werde, muß auf die beſondern bewegenden Urſachen beſchränkt werden, welche nur aus einem vorhergehenden Vermögen etwas zur Wirklichkeit bringen können; dagegen erhebt ſich über dieſen Grundſatz die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes, weil ſie kein Vermögen in Gott vorausſetzt und nichts von außen bildet [3]). Dennoch vergleicht Thomas dieſe Wirkſamkeit Gottes mit der praktiſchen Thätigkeit der

---

1) Ib. I, 18; 31; 36; 45; 73.
2) Ib. II, 23.
3) Ib. II, 10; 16; 17; 37.

Vernunft. Sein Erkennen iſt zugleich ein Handeln, ein Begründen der werdenden Dinge, dem Handeln wenigſtens ähnlich, und geht daher auch auf das Einzelſte, auf die Materie und die Accidenzen, weil das praktiſche Erkennen nicht allein das Allgemeine bedenkt; es hat die Dinge nicht allein, ſofern ſie in ihm nothwendig, ſondern auch ſofern ſie in ſich, alſo zufällig ſind, im Auge [1]. Wenn man einwerfen ſollte, daß dadurch wenigſtens zufällige Verhältniſſe Gott beigelegt würden, ſo beruft ſich Thomas darauf, daß dies nicht zu umgehen ſei. Denn ſollte auch die Welt ewig ſein, ſo ſind doch die einzelnen Dinge in ihr nicht ewig, und da Gott alle zeitlichen Theile der Welt eben ſo wie die ganze Welt von ſich ausfließen läßt, ſo darf ihm ein Verhältniß zum Zeitlichen nicht abgeſprochen werden [2].

Wie ſchwankend nun auch der nicht reale Unterſchied zwiſchen Gottes Verſtand und Willen ſteht, ſo gründet Thomas doch auf ihn ſeine ganze Lehre von dem Verhältniſſe der Welt zu Gott. Er denkt ſich nemlich den Verſtand Gottes in Beziehung auf die Geſchöpfe in einem größern Umfange als das Sein, welches aus ſeiner Macht hervorgegangen iſt oder hervorgehen wird. Gott erkennt auch das, was nicht iſt, ſogar das, was niemals werden wird, als etwas ſeiner Macht Mögliches [1]). Eben hierauf beruht die freie Wahl, welche er unter einer Mehrheit möglicher Welten trifft. Denn obgleich Gott das Gute nothwendig will, ſo könnte doch an dem Guten auch in anderer Weiſe Theil genommen werden, als in welcher es wirklich in dieſer Welt geſchieht [2]). Dies hängt mit der Lehre von der Allmacht Gottes zuſammen, welche von keiner Materie, von keinen Mittelurſachen beſtimmt, alles vermag, was keinen Widerſpruch in ſich enthält. Nun iſt aber vieles nicht, was doch keinen Widerſpruch in ſich enthalten würde, wenn die Ordnung der Dinge anders wäre, als ſie iſt; deswegen muß Gott aus den verſchiedenen möglichen Ordnungen der Dinge eine gewählt haben, um ſie zu ſchaffen [3]), hierin durch ſeinen Verſtand geleitet, indem er ſich ſelbſt beſtimmte Wirkungen feſtſtellt, welche er durch ſeine Weisheit einer beſtimmten Ordnung gemäß hervorbringt [4]). In ſeiner Wahl unter den verſchiedenen möglichen Welten beſtimmt ihn allein ſeine Güte; aber er verleiht ſeinen Geſchöpfen das Gute nicht als etwas, was ſeine Gerechtigkeit ihnen ſchuldig wäre [5]); nur bedingungsweiſe, geſteht Thomas zu, mußte den geſchaffenen Dingen das verliehen werden, was der einmal beſchloſſenen Ordnung der Dinge gemäß war.

---

[1] Ib. I, 65, 2; 6; 67, 2; 70, 1.

[2] In sent. I dist. XXX qu. 1 art. 1. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum, quae sunt, et cum multa eorum, quae sunt, non semper fuerint, etiamsi ponatur, quod universum semper fuerit, — — oportet, quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de deo dicantur, sed ex tempore.

---

1) C. gent. I, 66. Ea enim, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a deo sciuntur, quasi ejus virtuti possibilia.

2) Ib. 81.

3) Ib. II, 22, 1 sq.; 23, 2.

4) Ib. II, 26. Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.

5) Ib. 28. Quasi ex debito justitiae res in esse produxerit.

Hierauf beruht die Zufälligkeit der weltlichen Dinge [1]. In ſich ſelbſt trägt kein Geſchöpf die Nothwendigkeit des Seins; nur der Ordnung der Dinge gemäß, welche vom göttlichen Willen beſchloſſen iſt, iſt ein jedes Ding an der Stelle der Welt nothwendig, wo es ſich findet.

Offenbar herſcht in dieſer Vorſtellungsweiſe die Analogie zwiſchen dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen in einer ſehr bedenklichen Weiſe vor und es kann überdies aus dem Grundſatze des Thomas, daß wir in natürlicher Weiſe von Gott nur zu erkennen vermögen, was er als Urſache der Welt iſt, nicht gerechtfertigt werden, daß er gleichſam ein Überſchüſſiges im Verſtande Gottes ſetzt, in welchem er andere Möglichkeiten der Welt denke als die, welche er wirklich geſchaffen hat. Aus ſeiner Annahme, daß die Urſache nothwendig geringer ſei, als die Wirkung, daß daher Gott keinen Gott ſchaffen könne, daß vielmehr das Geſchöpf als ſolches nicht allein ſeinem Sein nach abhängig vom Schöpfer ſein, ſondern dieſem auch an Güte und Würde nachſtehen müſſe [2], folgte allerdings ein Überſchüſſiges in Gottes Sein, welches aber auf natürlichem Wege gar nicht ermittelt werden könnte. Aber es ſteht überhaupt mißlich um dieſe Annahme, wenn wir die Urſache immer nur aus ihrer Wirkung (a poste-

---

1) Ib. 29; I, 85.

2) Ib. II, 25, 12 sq. Ex hoc autem patet, quod deus non potest facere deum. Nam de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem ejus, quod dicitur deus. — — Eadem etiam ratione non potest deus facere aliquid aequale sibi; nam id cujus esse ab alio non dependet, prius est in essendo et in caeteris dignitatibus eo, quod ab alio dependet. Cf. ib. III, 20; 49; 97; IV, 7, 7.

riori) erkennen ſollen. Schon Albert hatte ſie auch in der Form ausgedrückt, daß Gott unendlich ſei, jedes Geſchöpf aber endlich ſein müſſe, und Thomas ſtimmt ihm auch hierin bei [1]. Aber aus einer endlichen Wirkung, ſollte man meinen, könnte auch nur auf eine endliche Urſache geſchloſſen werden. So wollen die Sätze des Thomas in dieſer Gegend ſeines Syſtems überhaupt nicht recht mit einander ſtimmen. Gegen die Annahme einer beſchränkten Summe des Seins, welche, mit Ausſchließung anderer Möglichkeiten, der Schöpfung verliehen worden ſei, ſträuben ſich die Sätze, daß die Schöpfung vollkommen ſein müſſe, weil der Schöpfer vollkommen iſt, und daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Ähnlichkeit habe [2]. Man wird hierbei nicht überſehen dürfen, daß ſeine Lehre darauf hinarbeitet, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nachzuweiſen. Dieſe glaubt er nur daraus rechtfertigen zu können, daß er ein jedes Geſchöpf in den Schranken der Endlichkeit und Unvollkommenheit feſthält. Dabei aber ſchien es ihm doch ſtatthaft der Summe aller Geſchöpfe, der ganzen Welt, Vollkommenheit beizulegen, damit die Schöpfung der Vollkommenheit des Schöpfers entſpräche. Hiermit wird nun in der That jene Anſicht von der Möglichkeit einer andern Welt als der gegenwärtigen und wirklichen völlig wieder aufgehoben, nur die Welt erſcheint ihm

---

1) Ib. II, 98 p. 194 a; III, 49, 3; 97.

2) Ib. I, 84, 2. Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, inquantum habent ejus similitudinem. Ib. III, 69 p. 267 b. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.

als möglich, welche der Vollkommenheit und Güte des Schöpfers entſpricht, und da dieſe Vollkommenheit in keinem einzelnen Geſchöpfe ſich darſtellen ließ, ſo mußte ſie eben in einer Welt, in einer Mehrheit von Geſchöpfen dargeſtellt werden. Dies iſt die herſchende Vorſtellungsweiſe. In einer bildlichen Weiſe pflegt er ſie auszudrücken. Er vergleicht Gott mit einem Menſchen, welcher ſeinen Gedanken in mehrere Worte zerlegt, weil er ihn in einem Worte nicht ausdrücken kann; ſo habe auch Gott, weil er ſeine Vollkommenheit nicht in einem Geſchöpfe ausdrücken konnte, viele Geſchöpfe gemacht um ſie vollkommener auszudrücken [1]. Der Vergleich ſchließt ſich an die kirchliche Lehre vom ſchöpferiſchen Worte Gottes an, welches ſeinem Weſen gleich iſt. Die Geſchöpfe ſind darnach die Worte, durch welche das eine göttliche Wort ausgedrückt wird [2].

In dieſer Betrachtungsweiſe iſt nun das ganze Syſtem des Thomas von Aquino angelegt. Es beruht ihm darauf, daß die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes nicht ein willkürliches Thun ohne allen Grund iſt, daß ſie viel-

---

1) Ib. II, 45, 1; III, 97 p. 303 a. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ad hoc, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur. Nam et homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Summa theol. I qu. 47 art. 1 p. 225 b.

2) In sent. I dist. XXVII qu. 2 sol. 2 p. 325 a. Creaturae sunt quasi voces exprimentes unum verbum divinum.

mehr einen vernünftigen Grund (ratio) im Weſen oder in der Idee Gottes von ſich ſelbſt hat [1]. Immer kann Gott nur ſich Ähnliches denken und machen. Es würde einen Widerſpruch in ſich enthalten, wenn die Wirkung der Urſache nicht ähnlich wäre. Mit dieſen Sätzen, deren weitgreifende Bedeutung Albert der Große nicht recht hatte zugeben wollen, iſt die Denkweiſe des Thomas auf das Innigſte verwachſen. Nur deswegen haben wir alles Böſe von Gott fern zu halten. Er kann es nicht wollen, weil es ihm zuwider iſt; er kann es nicht haſſen, weil Liebe ſein Weſen iſt; nur wegen der Ordnung der Welt beſtraft er es [2]. Obgleich ſeine Vorſehung es nicht ausſchließt [3], iſt es doch nur außer der Abſicht nicht allein Gottes, ſondern überhaupt jeder thätigen Urſache [4]. Zwar erkennt Gott das Böſe, aber nur wie er das Nichtſeiende und die Beraubung erkennt; denn es iſt nichts anderes, als die Beraubung der gebührenden Vollkommenheit [5]; es wird daher auch von Gott nicht geſchaffen, es giebt keinen vernünftigen Grund desſelben in Gott. Vielmehr der vernünftige Grund aller Geſchöpfe liegt in der Idee, welche Gott von ſich ſelbſt hat. Aber in Beziehung auf die Geſchöpfe theilt ſich dieſe Idee, unbeſchadet ihrer Einfachheit, in verſchiedene Ideen, weil ein Geſchöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darſtellen kann. Da denkt Gott das Ganze, wie ein Künſtler in einem Gedanken ſein ganzes Werk umfaßt, und in der Einfachheit ſeines Weſens, indem er ſie auf die vollkommenſte Weiſe denkt, denkt er auch alle Formen, welche er den Dingen mittheilt. Dies ſucht ſich Thomas von Aquino dadurch anſchaulich zu machen, daß er zur vollkommenen Erkenntniß Gottes von ſich ſelbſt auch die Erkenntniß der Weiſen rechnet, in welchen ſeine Güte den Geſchöpfen mittheilbar iſt. Indem er ſich nun nothwendig erkennt als mittheilbar den Geſchöpfen in verſchiedener Art der Ähnlichkeiten, erkennt er auch die Geſchöpfe ihrer verſchiedenen Art nach in verſchiedenen Ideen 1). Hieran ſchließt er alsdann noch den wichtigen Satz an, daß die einfache Subſtanz nur inſofern eine Verſchiedenheit der Ähnlichkeiten zulaſſe, als ſie in einem größern oder geringern Grade mittheilbar iſt, und es geht ihm daraus hervor, daß alle Verſchiedenheit der geſchaffenen Dinge auf Gradunterſchiede hinauslaufe und nichts weiter bezeichnen könne als die größere Annäherung oder die

---

[1] C. gent. III, 97.

[2] Ib. I, 95 sq.

[3] Ib. III, 1.

[4] Ib. III, 4, 1. Malum est autem diversum a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

[5] Ib. I, 71. Cognoscit igitur privationem et per consequens malum, quod nihil est aliud, quam privatio debitae perfectionis. Summa theol. I qu. 15 art. 3. Malum cognoscitur a deo non per propriam rationem, sed per rationem boni.

---

1) Summa theol. I qu. 15 art. 2 p. 83 a. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est, sed secundum quod participabilis est secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis.

größere Entfernung der Dinge in der Ähnlichkeit mit Gott, alſo eine größere oder geringere Vollkommenheit [1]). Hiermit ſtimmt ſeine Ariſtoteliſche Anſicht von den Graden der weltlichen Dinge vollkommen überein. Er bemerkt, wie über den unbelebten Körper die Pflanze ſich erhebe, wie dann das unvernünftige Thier eine noch höhere Vollkommenheit habe, an welches ſich wieder das vernünftige Weſen in einem noch höhern Grade anſchließe. Er zweifelt nicht, daß hierin die Ordnung der Dinge beſtehe, wie es auch Dionyſius Areopagita bezeuge, daß alle mögliche Grade des Daſeins erfüllt ſeien und an die Grenze eines jeden niedern Grades unmittelbar die Grenze des höhern Grades ſich anſchließe ohne einen Zwiſchenraum zu laſſen [2]).

Wir können nicht umhin zu bemerken, daß doch ein Theil der Emanationslehre hierdurch auf den Thomas von Aquino übergeht, wie dasſelbe in ähnlicher Weiſe auch bei Albert dem Großen gefunden wurde, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede nemlich, wie ſie durch die Natur der Dinge beſtimmt iſt. Man kann den Grundſatz zugeben, daß alle Verſchiedenheit der Geſchöpfe nur

---

1) C. gent. III, 97. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est, unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc, quod una perfectior existit, quam alia.

2) Ib. II, 68 p. 147 a. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis. Ib. III, 97. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri.

auf ihrer größern oder geringern Entfernung von Gott beruhen könne, man kann es als ein bedeutendes Verdienſt anerkennen, daß Thomas dieſen Grundſatz mit voller Entſchiedenheit ausgeſprochen und das ganze Gewicht ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung geltend gemacht habe, aber man wird dadurch noch nicht nothwendig zu allen den Folgerungen kommen, welche er aus ihm ziehen will. Es iſt ohne Zweifel bedenklich für den, welcher das ganze Gewebe unſerer wiſſenſchaftlichen Begriffe im Auge hat, daß alle ſpecifiſche Unterſchiede nur auf Gradunterſchiede zurückgebracht werden ſollen; aber noch bedenklicher muß es für den ethiſchen Gehalt der Kirchenlehre ſein, daß Thomas bei der Auseinanderſetzung dieſer ſeiner Lehre auf die ſtufenweiſe fortſchreitende Entwicklung der Dinge, namentlich der vernünftigen Weſen keine Rückſicht nimmt. Er kann ſie doch unmöglich ganz außer Augen laſſen; das hieße die Zwecke der Wiſſenſchaft aufgeben. Er geſteht zu, daß jedes Ding ſeinen Zweck nur durch ſeine eigene That erreiche[1], und daß jede Vollkommenheit der Geſchöpfe darauf beruhe, daß ſie ihre eigenen Thätigkeiten haben und in ihnen ihre Wirklichkeit gewinnen[2]; er eignet in demſelben Sinne den vernünftigen Geſchöpfen Freiheit des Willens zu, trotz ihrer Abhängigkeit von Gott in ihrem ganzen Sein und Leben, weil die Freiheit des Willens nur darauf beruhe, daß die wirkenden Urſachen, nicht nur zu einem Acte beſtimmt, von äußerlich wirkenden Urſachen zu ihrer Thätigkeit nicht gezwungen werden, womit es ſich vereinigen laſſe, daß ſie von ihrer höhern Urſache ihr Vermögen zu wirken empfangen haben [1]. Er kann es daher auch nicht leugnen, daß die Gradunterſchiede in der Welt nicht allein auf der Schöpfung, ſondern auch auf der Entwicklung der freien Dinge beruhen. Sollte es nun nicht folgerichtig geweſen ſein zu ſagen, daß alle Dinge, welche in ihrer freien Entwicklung ihr wirkliches Sein gewinnen, erſt durch die Entwicklung Gott in verſchiedenen Graden ſich nähern? Sollte es nicht vielleicht ſogar möglich geweſen ſein hierauf alle Gradunterſchiede in der Welt ihrem wahren Werthe nach zurückzuführen? Eine ſolche Annahme würde zu der ſittlichen Richtung ſeiner Lehre, wie es ſcheint, beſſer gepaßt haben, als die Annahme, welche er vorzieht, daß die größere oder geringere Entfernung der Dinge von Gott ein Werk der Natur ſei. Seiner Anſicht nach beruht die Ordnung der Welt darauf, daß verſchiedenen Arten der Dinge auch verſchiedene Zwecke geſetzt ſind, weil die Dinge in ihrer Entwicklung verſchiedene Thätigkeiten haben, wenn gleich der letzte Zweck allen Dingen gemein iſt [2]. Dieſer Zuſatz iſt ſehr auffallend. Er deutet an, daß die Gradunterſchiede doch zuletzt wohl nicht aushalten möchten, daß ſie nur vorläu-

---

[1] Ib. III, 1.

[2] Ib. III, 69.

---

1) Ib. I, 68. Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, — — excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est in esse et operari.

2) Ib. III, 97. Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit ultimus finis omnibus communis.

fig für die Mitte der Welt gelten. In dieſer rein weltlichen Betrachtung denkt Thomas alle Dinge von ihren beſtimmten Arten in beſtimmten Graden des Seins feſtgehalten und ihren Thätigkeiten ſollen deswegen nach ihrer Natur oder nach der Ordnung der Welt beſtimmte Grenzen geſetzt ſein [1]).

Wir verkennen nicht, daß die Lehre des Thomas durch dieſe Annahme verſchiedener Arten der Dinge, welche auf Grade des Seins oder der Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit hinauslaufen ſollen, wie wenig ſie auch als nothwendig dargethan iſt, doch eine Haltung gewinnt, welche ſie in Übereinſtimmung mit der verſtändigen Erklärung der Erſcheinungen bringt. Thomas verſäumt nicht dieſen Vortheil zu benutzen. Die Ähnlichkeit der Dinge mit Gott ſchließt in ſich ihre Fähigkeit Urſachen zu ſein für Anderes, weil Gott Urſache der Welt iſt, und hieraus folgt eine Verkettung der Urſachen, welche durch alle Grade des Seins, d. h. durch alle Welt geht [2]). Eben hieraus wird die Nothwendigkeit der Bewegung in der Welt hergeleitet, in welcher alles nach der Ähnlichkeit mit Gott ſtrebt, und die Nothwendigkeit verſchiedener Grade des Seins fordert alsdann auch theils eine

---

1) Ib. p. 304 a. Dicitur, omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, domine, ut per mensuram quantitatem sive modum aut gradum perfectionis unius cujusque rei intelligamus, per numerum vero diversitatem et pulchritudinem specierum consequentem ex diversis perfectionis gradibus, per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes et ad propria agentia et patientia et accidentia, quae sequuntur distinctionem specierum.

2) Ib. III, 21 sq.

allgemeinere, theils eine mehr beſondere Wirkſamkeit [1]. Es liegt hierin, daß nicht allein Dinge oder Subſtanzen in der Welt ſind, ſondern auch Thätigkeiten derſelben, durch welche jene ſich verwirklichen, und daß dieſe Thätigkeiten nicht allein im Innern der Dinge ſtehn bleiben, ſondern auch auf andere übergehn, ſo daß hieraus auch die Accidenzen der Dinge ſich erklären laſſen, welche keinem von ihnen eigenthümlich ſind, ſondern aus den gegenſeitigen Verhältniſſen der Dinge ſtammen [2]. Es folgt ihm hieraus nicht minder der für die natürliche Betrachtung der Dinge entſcheidende Satz, daß zwar Gott die Ordnung der Welt in ſeiner Gewalt hat, doch ſo daß ſie ſeinem Weſen entſpricht und er, nachdem ſie einmal feſtgeſtellt worden, nichts gegen ſie oder von ihr unabhängig thun kann, weil er ſonſt ſeinem eigenen Willen und dem vernünftigen Grunde der Welt, welcher in ihm ruht, widerſprechen würde, daß er daher auch gegen die Mittelurſachen, welche zur Ordnung der Welt gehören, und ohne ihre Mitwirkung nichts bewirkt, wiewohl er in allen Dingen iſt und unmittelbar alles vollbringt. Auch von Thomas, wie von ſeinem Lehrer, wird die Weltordnung mit der ſittlichen Ordnung eines Hausweſens verglichen, in welcher zwar alles von dem Willen des Hausherrn ausgeht, aber doch durch ſeine Diener ver-

---

1) Ib. 22. Inquantum vero movendo movent est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc, quod sint causae aliorum. — — Superiora autem divinae bonitatis similitudine participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim. — — In istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius.

2) Ib. III, 97.

Ein ähnliches Verhältniß hat ſeine Philoſophie auch zu den frühern theologiſchen Lehren. Er ſucht an dieſelben anzuknüpfen, wie ſchon ſein Commentar zum Lombarden zeigt, nicht weniger ſeine theologiſche Summe, welche einen ſehr ähnlichen Weg wie die Sentenzen einſchlägt. Die ethiſche Richtung liegt daher auch in ſeiner Theologie offen vor. Nur mit größerm Bewußtſein als der Lombarde verfolgt er ſie, indem er gleich zu Anfang die Fragen aufwirft [1], ob die Theologie eine Wiſſenſchaft ſei und welcher Art der Wiſſenſchaft ſie angehöre, und ſich dafür entſcheidet, daß ſie eine praktiſche Wiſſenſchaft ſei, welche es auf die Seligkeit des Menſchen abgeſehn habe [2]. Es ſtört ihn in dieſer Entſcheidung nicht, daß Gott als Subject [3] der Theologie angeſehn werden könnte; denn er faßt den Begriff der Theologie ganz ent-

---

creaturis und ſeine philosophia pauperum durchgeſehen. Die Echtheit der letztern Schrift iſt angefochten worden; ſie könnte wohl ein Auszug ſein, doch gehört der Inhalt dem Albertus unſtreitig. Außerdem habe ich eine Reihe kleinerer Schriften geleſen, welche zum Theil zu ſeinen Ariſtoteliſchen Commentaren gehören und im 5. Bde. der Ausgabe v. Jammy ſtehen. Sie ſind für die Beurtheilung ſeiner Lehre ſehr wichtig, z. B. de natura et origine animae, de unitate intellectus contra Averroem, de intellectu et intelligibili, de causis et processu universitatis. Andere ſeiner Schriften habe ich nur ſtellenweiſe zu Rathe gezogen.

[1] Schon Alexander von Hales hat dieſe Fragen unterſucht; von ihm ſind ſie auf alle Sententiarier übergegangen.

[2] Summa theol. I tr. I qu. 4 membr. 3.

[3] Der Ausdruck Subject, wo wir jetzt Object zu ſagen pflegen, kommt auch ſchon früher, namentlich bei Alexander von Hales vor; er iſt aus Lateiniſchen Überſetzungen der Griechiſchen und Arabiſchen Philoſophen gefloſſen. So finde ich ihn in der Überſetzung des Algazel von Dominicus Gondiſalvus phil. I, 1.

über. Wir wollen uns nicht die undankbare Mühe geben dieſe Stufenleiter der Dinge und die Ausgleichung der heiligen Überlieferungen, welche damit zuſammenhängt [1]), in ihrem ganzen Umfange auseinanderzuſetzen. Nur einige Punkte dieſer Lehre, welche einen wiſſenſchaftlichen Charakter an ſich tragen, dürfen wir nicht übergehn. Dies trifft natürlich meiſtens die niedern Grade, weil die höchſten nur an Überlieferungen hängen und in phantaſtiſchen Bildern ſich bewegen. Wir fangen daher auch von unten an.

Hier zieht der Begriff der erſten Materie zuerſt unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Sie bezeichnet das, was nur dem Vermögen nach iſt. Ihr ſteht das entgegen, was nur der Wirklichkeit nach iſt, und dies kommt allein Gott zu. Die übrigen Dinge ſtehn in der Mitte zwiſchen beiden oder ſind theils dem Vermögen, theils der Wirklichkeit nach [2]). Man ſollte hiernach erwarten, daß allen geſchaffenen Weſen ein Antheil an der Materie zugeſchrieben werden würde; aber Thomas umgeht mit den Arabiſchen Ariſtotelikern dies Eingeſtändniß, mehr jedoch den Worten, als der Sache nach. Im weitern Sinn des Wortes möchte er zugeſtehn, daß alle geſchaffene Dinge, auch die Seele und jede Intelligenz aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind, weil ſie ein Vermögen und eine Wirklichkeit haben 1); keine geſchaffene Intelligenz iſt einfach wie Gott, ſondern zuſammengeſetzt aus ihrem Sein und ihrem Was 2); er findet es daher nur nöthig, daß man verſchiedene Materien unterſcheide für die vergänglichen und für die unvergänglichen Körper, für die Körper und für die Geiſter 3), damit dieſe verſchiedenen Ordnungen der Dinge nicht vermiſcht werden, indem er um dieſe Abtheilungen recht ſicher von einander abzugrenzen den Grundſatz aufſtellt, daß es zwiſchen den Dingen, welche keine gleiche Materie haben, keinen Übergang gebe 4). Aber hiermit begnügt ſich Thomas auch noch nicht; um das höhere Sein von dem niedern auf alle Weiſe zu trennen, findet er es beſſer, daß wir die höhern Arten der Materie nicht mehr im eigentlichen Sinn Materie nennen. Der erſten Materie kommt nur ein Leiden, eine Receptivität zu; von ganz anderer Art iſt das Vermögen der intellectuellen Dinge, ſo daß es nur in uneigentlichem Sinne Materie genannt werden würde. Es wird nemlich durch kein Leiden zur Wirklichkeit deſſen beſtimmt

---

[1] Z. B. c. gent. III, 80.

[2] Ib. I, 43, 3. In rebus invenitur, quod est potentia tantum, ut materia prima, aliquid, quod est actus (actu?) tantum, ut deus, — — aliquid, quod est actu et potentia, ut res ceterae. Die Materie wird daher auch als das recipiens dem agens entgegengeſetzt. Ib. III, 16, 6, wo auch der Begriff der inchoatio formae vorkommt, doch in einem etwas andern Sinn, als bei Albert. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b heißt die Materie in demſelben Sinn auch das participans.

---

1) Quodl. I. 1. Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. C. gent. II, 53.

2) C. gent. II, 52. Nullum igitur ens causatum est suum esse. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberſtein üb. d. Beſchaffenh. der Log. u. Metaph. d. rein. Peripat. S. 41.

3) C. gent. II, 16, 8.

4) Ib. IV, 84 p. 489 a.

was es in ſich aufnimmt; es iſt keine Bewegung, durch welche der Verſtand den Gedanken in ſich vollzieht; er erkennt vielmehr ruhend und die Bewegung hindert nur ſein Denken; deswegen kann das Vermögen, welches wir den geſchaffenen Intelligenzen beizulegen haben, mit der beweglichen Materie nicht verglichen werden [1]. Wir ſehen alſo auch hier wieder den Ariſtoteliſchen Gedanken der Energie zum Beweiſe gebraucht, daß die geiſtigen Thätigkeiten keine Bewegungen ſind, wie ſie im Raum geſchehn und alſo auch keine körperliche oder bewegliche Materie zu ihrer Grundlage vorausſetzen. Es wird damit natürlich auch der Ariſtoteliſche Begriff der Seele, nach welchem ſie nur Form iſt, in Zuſammenhang ſtehen und von dieſer Seite wird wohl am meiſten zu beſorgen ſein, daß die Zweideutigkeit im Begriff der Materie, welche unſtreitig hier ſich findet, ernſthafte Störungen herbeiführen werde. Die Gewaltſamkeit läßt ſich nicht verkennen, mit welcher Thomas entſcheidet, daß nur die bewegliche Materie Materie im wahren Sinne des Wortes heißen und daß zwar alle geſchaffene Subſtanzen aus Vermögen und Wirklichkeit, aber nur die beweglichen Subſtanzen aus Materie und Form beſtehn ſollen [2].

---

1) Ib. II, 50, 7. Materia non recipit aliquam formam de novo, nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc, quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur et intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu, sicut in materia vel in re materiali, unde patet, quod substantiae intelligentes immateriales sunt. Es findet zwar eine Succeſſion im Erkennen der reinen Geiſter ſtatt, aber ſie iſt ohne Bewegung. Ib. II, 101.

2) Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 275 a. Potentia et actus

Wir haben den Streit um die Materie nun ſchon durch viele Geſtalten verfolgt. Er zeigt keine ſehr regelmäßige Geſtalt, indem man bald in ſteigendem Maße ihr alle Bedeutung abſprach, bald wieder ihr größere Bedeutung beilegen zu müſſen glaubte, je nachdem die idealiſtiſche Anſicht der Dinge überwog oder Beſtrebungen der Phyſik dazu vermochten auf die Grundlage des natürlichen Werdens Gewicht zu legen. Nachdem die chriſtliche Lehre die Materie nur als eine Schöpfung Gottes zu betrachten gelehrt hatte, war ihr Anſehn erſt wieder gewachſen, als die Arabiſche Philoſophie die Naturlehre begünſtigte und die Materie für ewig erklärte. Seitdem hatte ſie als Princip der Individuation gegolten und war dem zufolge von Averroes als die natürliche Anlage aller Dinge zu ihrer eigenthümlichen Form, zu ihrer Verſchiedenheit gedacht worden. Es war ein kurzer Triumph, welchen ſie feierte. Bei den chriſtlichen Philoſophen des Mittelalters galt ſie bald wieder als ein Geſchöpf Gottes; auch den Werth eines Princips der Individuation mußte ſie wieder aufgeben. Zwar haben wir geſehn, daß Thomas einen Grund der Verſchiedenheit in den verſchiedenen Arten der Materie findet, in der Materie, welche nur in uneigentlichem Sinne ſo heißt, beſſer aber nur Vermögen der intellectuellen Dinge genannt wird, und in der beweglichen Materie der Körperwelt, welche ſich wieder in die Materie des unvergänglichen Himmels und in die Materie der vergänglichen irdiſchen Dinge ſpal-

---

sunt prima principia in genere substantiae, materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis. De ente et essent. 1, 5 nach v. Eberſt. a. a. O.

tet 1); aber darum iſt die Materie doch nicht als letzter Grund der Verſchiedenheit der Dinge anzuſehn, denn Gott hat ſie geſchaffen; wenn daher in ihr eine Urſache der Verſchiedenheit liegen ſollte, ſo würde dieſelbe doch auf eine höhere Urſache zurückzuführen ſein, und die Materie kann nur in einem untergeordneten Sinne als Grund der Individuation betrachtet werden. Die Verſchiedenheit der Dinge beruht viel mehr in der Verſchiedenheit der Formen als der Materie und dieſe iſt für jene, aber nicht umgekehrt jene wegen dieſer 2). Es würde nun hierbei beſtehen können, daß doch in der urſprünglichen Anlage der Materie eine Verſchiedenheit angenommen würde, durch welche eine jede Materie für alle Formen beſtimmt wäre, welche aus ihr herausgezogen würden; und hierzu iſt auch Thomas inſofern geneigt, als er die oben bemerkte Verſchiedenheit zwiſchen der himmliſchen und irdiſchen, zwiſchen der eigentlichen und uneigentlichen Materie damit in Übereinſtimmung findet; er verwirft deswegen die Lehre des Avicenna von der Einerleiheit aller Materie und neigt ſich der Lehre des Averroes zu 3). Aber dennoch ſtimmt er der Meinung nicht bei, daß alle Formen in der Materie verborgen wären,

---

1) In sent. II dist. XII qu. 1 art. 1; c. gent. II, 16, 8.

2) C. gent. I, 44, 4; II, 40; 49, 3; summa theol. I qu. 47 art. 1. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia — — ipsa materia a deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam et non e converso; distinctio autem rerum est per formas proprias.

3) Summa theol. I qu. 47 art. 1; in sent. II dist. XII qu. 1 art. 1.

indem er ſie mit dem Irthum, daß die Formen die unveränderliche, dem Werden nicht unterworfene Subſtanz der Dinge wären, in eins wirft [1]. Es mochte ihn die Verbindung ſchrecken, in welche Averroes die Lehre von den verborgenen Formen mit dem Grunde der Individuation gebracht hatte. Indem er dieſen in einer höhern Urſache nachgewieſen hatte, mochte ihm auch die Frage nach der untergeordneten Urſache weniger bedeutend erſcheinen. Übrigens widerlegt Thomas auch noch andere Anſichten von dem Grunde der Verſchiedenheit in der Welt, wie z. B. die Meinung des Origenes, daß ſie vom Willen und dem verſchiedenen Verdienſte der Geſchöpfe, und die Lehre der Alten, daß ſie von der Nothwendigkeit der Gegenſätze und beſonders des Böſen ausgehe. Jener ſetzt er entgegen, daß darnach die Verſchiedenheit der Arten keine Verſchiedenheit der Natur, daß es deswegen einem Weſen möglich ſein würde nach den Pythagoriſchen Fabeln verſchiedene Arten anzunehmen und daß der Wille des Geſchöpfes ſchon ſeine Natur vorausſetze. Dieſe Lehre greift er beſonders dadurch an, daß vom Begriffe des Böſen die Ordnung und Verſchiedenheit der Dinge ſchon vorausgeſetzt werde, weil das Böſe nur in der Beraubung der Ordnung oder deſſen, was ſein ſoll, ſein Weſen habe [2].

Wenn man nun auch die Gründe, durch welche Thomas zu behaupten ſucht, daß die Grundlage der vernünftigen Seele zwar Vermögen, aber nicht Materie ſei, nicht ſehr ſtark finden kann, ſo wird man doch loben müſſen, mit welcher Sorgfalt er die Beweiſe für die Immaterialität, d. h. für die Unkörperlichkeit des Verſtandes ausführt. Er ſtellt zu dieſem Zwecke die Weiſen des körperlichen und des geiſtigen Daſeins zuſammen. Der Körper enthält alles, was er enthält, nur durch Zuſammenfügung der Größe (commensuratio quantitatis), ſo daß jeder Theil nur den Theil, niemals das Ganze umfaßt, dagegen der Verſtand erkennt und umfaßt in ſeinem Theile, in einem einzelnen Gedanken ſein Ganzes und die übrigen Theile. Der Körper kann eine andere Form nur mit Verluſt der erſten annehmen; der Verſtand aber fortſchreitend in ſeinem Erkennen verliert das früher Gedachte nicht, indem er eine andere Form, einen andern Gedanken annimmt; er kann ſogar entgegengeſetzte Formen zugleich erkennen. Ein jeder Körper hat nur eine individuelle Form und iſt niemals etwas Allgemeines, noch weniger Unendliches; der Verſtand dagegen kann Allgemeines und Unendliches erkennen. Wäre der Verſtand körperlich, ſo würde er auch nur Körperliches zu erkennen vermögen. Zwei Körper können einander nicht wechſelſeitig in ſich begreifen; wohl aber vermögen das verſchiedene verſtändige Weſen, welche einander gegenſeitig erkennen. Kein Körper wirkt auf ſich ſelbſt zurück; der Verſtand aber erkennt ſich und ſeine Theile; alle ſeine Gedanken beſtimmen ſich ſelbſt, und indem ſie erkennen, erkennen ſie, daß ſie erkennen [1]. Es wird hieraus auch erſchloſſen, daß die vernünftige Seele keine an der Materie haftende Form ſein könne, weil ſie ſonſt zuſammengeſetzt und über mehrere Theile ſich erſtreckend das Einfache zu erkennen nicht im Stande ſein würde [1], welcher Beweis freilich an ſeiner Stärke dadurch verliert, daß nach dem Ariſtoteliſchen Begriffe von der Seele das vernünftige Weſen doch in einer gewiſſen Weiſe als zuſammengeſetzt aus Vermögen und Wirklichkeit gedacht werden muß.

---

[1] De virt. qu. I art. 11 p. 34 b.

[2] C. gent. II, 6; 7; 44, 3; 6. Vergl. ib. II, 41.

---

[1] Ib. II, 49; 50, 6.

Man wird dieſen Unterſcheidungen zwiſchen Körper und Geiſt ihre Bedeutung nicht abſprechen können; doch enthalten ſie nicht die letzte Entſcheidung. Sie ſetzen nur die Verſchiedenheit der Erſcheinungen auseinander; Thomas aber begnügt ſich hiermit nicht, ſondern will vielmehr die Nothwendigkeit der intellectuellen Geſchöpfe in ihrem Unterſchiede von den materiellen Dingen nachweiſen. Es hängt dies mit der Stufenleiter der Geſchöpfe zuſammen, wie dieſelbe von unten herauf abgeleitet wird. Zu unterſt ſtehen die körperlichen Dinge, welche nur darin eine Ähnlichkeit mit Gott haben, daß ſie auf anderes wirken. Denn auch die Materie iſt gut, weil ſie nach Wirklichkeit ſtrebt [2]. Auch unter dieſen körperlichen Dingen ſind aber verſchiedene Grade, je nachdem ſie weniger oder mehr Form haben [3]. Um ſo größer aber iſt die Ähnlichkeit der Geſchöpfe mit Gott, je inniger ihre Weiſe zu wirken iſt [4], weil Gott in allen Dingen innerlich wirkt. Deswegen erheben ſich ſchon die Pflanzen über

---

1) Ib. II, 50, 3; 51.

2) C. gent. III, 20.

3) Ib. III, 22 p. 217 b; 69 p. 268 b.

4) Ib. IV, 11 in. Quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, magis est intimum.

die lebloſe Natur, weil ſie ſich innerlich bilden; doch iſt ihre Thätigkeit, auf Ernährung und Erzeugung gerichtet, noch äußerlichen Erzeugniſſen zugewendet, welche ſich immer mehr und zuletzt ganz, indem ſie die Frucht hervorbringen, vom Erzeugenden abſondern. Einen höhern Grad des Daſeins hat ſchon die ſinnliche Kraft der Thiere, weil ſie ganz im Innern bildet und ihre Ergebniſſe der Einbildungskraft und dem Gedächtniſſe im Innern der Thiere zuführt; doch nimmt ſie von außen ihre Erregung, denn kein Sinn reflectirt auf ſich ſelbſt, und Anfang und Ende dieſer Wirkſamkeit fallen alſo nicht zuſammen. Aus dieſem Grunde wird noch ein anderer und der höchſte Grad der Geſchöpfe gefordert, der Grad der vernünftigen Geſchöpfe, welche in ihrem reflexiven Erkennen ihre Wirkſamkeit ganz im Innern haben [1]. Die Nothwendigkeit ſolcher Geſchöpfe ſetzt Thomas weitläuftig auseinander. Er begnügt ſich nicht damit darauf ſich zu berufen, daß die höchſte Ähnlichkeit der Geſchöpfe mit Gott, einem durch Verſtand und Willen wirkenden Weſen, auch nur in Geſchöpfen, welche durch Verſtand und Willen wirken, erreicht werden könne, ſondern fügt noch andere Gründe bei, von welchen nur die wichtigſten erwähnt werden ſollen. Er unterſcheidet eine doppelte Vollkommenheit, die erſte Vollkommenheit, des Seins oder der Natur, und die zweite Vollkommenheit, welche in der Wirkſamkeit oder Thätigkeit des Dinges beſteht. Auch dieſe zweite durfte den Geſchöpfen nicht fehlen. Sie konnte aber nur durch die in ſich zurückkehrende Thätigkeit der Erkenntniß erreicht werden. Wenn nun aber die zweite Vollkommenheit der erſten in der Folge nachſteht, ſo doch keinesweges im Range; vielmehr erſt die Wirkſamkeit des natürlichen Dinges führt ſeine Vollendung herbei [1]). Wie wichtig nun auch dieſer Grund ſein möchte, ſo legt Thomas doch ein noch größeres Gewicht auf einen andern. Er beruft ſich darauf, daß zur Vollkommenheit der Wirkung es gehöre, daß ſie in ihr Princip zurückkehre, um ſich in einem Kreiſe zu vollenden; das Princip aber ſei der Verſtand Gottes, aus welchem alles hervorgegangen, und daher ſei auch der höchſte Grad der Wirkſamkeit nur in den verſtändigen Weſen zu finden, welche durch ihren Verſtand in den Verſtand Gottes zurückgehen [2]). Was nun hier gefordert wird, iſt nichts anderes als die allgemeine Forderung der Wiſſenſchaft, daß es möglich ſei das Princip der Dinge zu erkennen oder, wie es für die geſchaffenen Dinge ſich darſtellt, zurückzugehn im Gedanken zu dem Princípe, von welchem der Gedanke ausging. Es läßt ſich wohl annehmen, daß Thomas von Aquino in dieſem Sinne auf dieſen Punkt das größte Gewicht legte. Er bringt ihn daher auch in unmittelbare Verbindung mit der Annahme einer immateriellen Seele. Die Wahrheit, welche ſie erkennen ſoll, beſteht in der Ausgleichung des Verſtandes mit dem Gegenſtande[1]. Der Verſtand zu ſeiner Wirklichkeit gelangt muß dasſelbe ſein, was das Verſtandene in Wirklichkeit iſt[2]. Was aber in der Materie iſt oder nur dem Vermögen nach beſteht, kann nicht vollkommen erkannt werden, weil es nicht vollkommen iſt; deswegen muß das vollkommen Verſtändliche von Materie frei ſein, und wenn der Verſtand ihm gleichen ſoll, auch das verſtändige Weſen keine Materie haben[3].

---

[1] L. l.

---

[1]) Ib. II, 46, 2; 3; in ep. ad Gal. 5 lect. 6 p. 64 a. Est autem duplex perfectio. Prima scilicet, quae est ipsum esse rei, secunda vero est ejus operatio et haec est major, quam prima. Illud igitur dicitur simpliciter perfectum, quod pertingit ad perfectam sui operationem.

[2]) C. gent. II, 46, 1. Tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium, unde et circulus inter omnes figuras et motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principia reditur. Ad hoc igitur, quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. — — Cum igitur intellectus dei creaturarum productionis principium sit, — — necesse fuit ad creaturarum perfectionem, ut aliquae creaturae essent intelligentes.

Wir bemerken, daß dieſer Schluß in der That nicht allein die bewegliche Materie, ſondern auch alle Materie, jedes Vermögen von dem vollendeten Verſtande ausſchließt. Er gilt daher auch nicht vom Verſtande, welcher noch auf dem Wege iſt, und wir werden uns daher auch nicht darüber wundern, daß Thomas mit der Stufe des menſchlichen Verſtandes noch nicht die oberſte Staffel des Daſeins erreicht zu haben glaubt. Der Menſch gilt ihm vielmehr nur als Zweck der Dinge, welche im Entſtehen und Vergehen ſind; die veränderliche Materie, welche alle Formen zur Wirklichkeit zu bringen ſtrebt [1], verlangt nach dieſer Form als nach der letzten, welche ſie erreichen kann [2]. Sofern nun der Himmel mit ſeinen Bewegungen auch in äußerer Wirkſamkeit ſich erweiſen ſoll, wie alle Geſchöpfe, und ſeine äußere Wirkſamkeit die Veränderung unter dem Monde hervorbringt, hat auch ſie den Menſchen zu ihrem Zweck [3]. Aber eben deswegen werden nun auch höhere Weſen als der Menſch zur Erfüllung aller Grade verlangt, weil der Himmel nicht allein eine äußere, ſondern auch eine innere Wirkſamkeit haben ſoll. Thomas ſchließt ſich hierin dem Ariſtoteliſchen Weltſyſtem an, nur daß er einige Meinungen, welche mit ihm in Zuſammenhang ſtehen, zu beſchränken für nöthig hält. Höhere Weſen, welche eben deswegen auch Intelligenzen ſind, ſind der höhern Welt, welche kein Entſtehen und Vergehen, ſondern nur Bewegung hat, ebenſo nothwendig, wie der niedern Welt. Aber es muß auch reine Intelligenzen geben, welche mit keinem Körper verbunden ſind; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper iſt nur eine Unvollkommenheit, welche im Weſen der Intelligenz nicht liegt [4]. Daher wird der Beweis des Ariſtoteles zurückgewieſen, welchem er jedoch ſelbſt nur Wahrſcheinlichkeit beilege, daß es keine andere reine Subſtanzen gebe außer den Bewegern der Geſtirne, und es werden Engel gefordert, welche in keiner nothwendigen Verbindung mit Körpern ſtehn, aber zur Regierung der Welt nothwendig ſind, weil Gott alles nur in der Ordnung der Dinge durch ſeine Mittelurſachen vollbringt. Als höhere Kräfte beherſchen ſie das Allgemeinere und ſind deswegen nicht durch die körperliche Materie contrahirt [1]. Daß hierdurch die unmittelbare Regierung Gottes über die niedern Gebiete der Welt nicht ausgeſchloſſen werde, dafür iſt ſchon durch früher angeführte Sätze geſorgt worden. Aber auch den Einfluß der Geſtirne und der reinen Geiſter auf die Menſchen ſollen wir uns nicht zu weit ausgedehnt denken. Wunder können ſie nicht wirken; das hat ſich Gott vorbehalten. Sie wirken immer nur nach der Natur der Kräfte, welche den Dingen inwohnen. Weder den Verſtand noch den Willen der Menſchen können ſie beherſchen, weil ſie nur Bewegungen hervorbringen können, dieſe geiſtigen Thätigkeiten aber keine Bewegungen ſind, und weil nur Gott den Dingen innerlich iſt und daher auch nur er innerlich beſtimmen kann. Die, welche behaupten, daß die Geſtirne den Willen und den Verſtand der Menſchen beherſchen könnten, verwechſeln den Verſtand mit dem Sinn oder halten beide für daſſelbe. Nur einen mittelbaren Einfluß üben die Geſtirne auf den Verſtand und den Willen aus, durch den Sinn, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Temperament, und von ſolchen Einflüſſen laſſen freilich viele auch in ihrer Wahl ſich leiten, doch weiß der

---

[1] Ib. I, 59, 1. Adaequatio intellectus et rei.

[2] Ib. II, 55, 10. Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem. Quodl. III qu. 13 art. 20 p. 274 b. Manifestum est enim, quod intellectus in actu est intellectum in actu.

[3] Quodl. l. l. Est enim aliquid perfecte cognoscibile, inquantum est actu, non autem inquantum est potentia.

---

[1] C. gent. III, 22 p. 217 a. Es gilt dies aber nur die Hervorbringung aller Arten, in welcher die Vollkommenheit der Welt beſteht. Ib. II, 84, 3.

[2] Ib. III, 22 l. l. Homo enim est finis totius generationis.

[3] Ib. p. 218 a.

[4] Ib. II, 91, 3; 92.

---

[1] Ib. II, 92 p. 188 b sq.; III, 77 sqq.; 80 in.

Weiſe ihnen zu widerſtehn[1]. Wir ſehen, daß dieſes Gebiet der Gedanken, in welches Thomas uns erheben möchte, Dunkelheiten genug enthält um daran phantaſtiſche Vorſtellungen anzuknüpfen, von welchen auch Thomas ſich nicht frei hält, indem er von den Wirkungen der Zauberei viel zu erzählen weiß und zu zeigen ſucht, daß ſie nicht allein durch körperliche Mittel, ſondern auch durch böſe Geiſter vollbracht werde[2].

Die Weiſe, wie Thomas von Aquino die Lehre von den höhern Ordnungen der Welt ausführt, kann uns nur als ein Beweis davon gelten, wie ſehr er bemüht iſt auch im Einzelnen ſeinen Gedanken durchzuführen, daß alles in der Welt an eine unverbrüchliche Ordnung höherer und niederer Kräfte gebunden iſt. Was aber einer verſtändigen Anwendung dieſes Gedankens angehört, fällt ſeinen Unterſuchungen über den Menſchen zu. Wer den ethiſchen Charakter der Lehre bedenkt, der wird hier die Entſcheidung ſuchen.

Bei der Lehre vom Menſchen regt ſich wieder der alte Gedanke, den ſchon Nemeſius vorgetragen, den die Myſtiker des 12. Jahrh. wieder mit großem Nachdruck in Bewegung gebracht hatten, daß der Menſch in der Mitte ſtehe zwiſchen beiden Welten, der vergänglichen und der unvergänglichen, daß er deswegen auch am beſten das Bild der ganzen Welt darſtelle. Wir haben ſchon beim Nemeſius geſehen, wie dieſe Lehre mit der Behauptung eines ſtetigen Zuſammenhangs in der Reihe der Gradunterſchiede in Verbindung ſteht. Auch Thomas macht ihn zum Mittelpunkte aller ſeiner Lehren, in welchen er die Fülle des menſchlichen Lebens uns darzuſtellen ſtrebt. Wir ſahen, wie er im Menſchen den Zweck alles Entſtehens und Vergehens zu erkennen glaubte. Er ſelbſt gehört noch dieſer entſtehenden und vergehenden Welt an; aber er kann als Grenze dieſer Welt betrachtet werden, weil er das Höchſte derſelben iſt. Er iſt die kleinere Welt, der Mikrokosmus, weil er alles in ſich umfaßt, was die Welt enthält, indem er nicht allein alle Elemente in ſeinem Körper gemiſcht hat, ſondern auch durch ſeine vernünftige Seele den Intelligenzen im nächſten Grade ſich anſchließt [1]). Seine vernünftige Seele aber macht den Menſchen zum Menſchen und iſt ſein höheres und wahres Weſen. So wie die Seele überhaupt die Wirklichkeit und Form des Leibes iſt, wie das Niedere in die höhere Kraft übergeht, indem es noch in ihr enthalten bleibt, und der Menſch daher nicht drei Seelen hat, eine Pflanzen=, eine Thier=, und eine Menſchenſeele, ſondern die beiden niedern Arten der Seele für den Menſchen nur die Grundlage und das Vermögen ſind, aus welchem er zur Wirklichkeit ſeines Weſens gelangt, ſo ſind auch Körper und Seele des Menſchen nicht zwei Subſtanzen, ſondern dieſe Form jenes, welche aber keineswegs in der Materie völlig untergegangen iſt, ſondern auch als das Höhere über die niedere Materie ſich erhebt [2]).

---

[1] Ib. III, 84, 2; 9 p. 285 b; 85, 1; 12; 13 p. 288 a sq.; 86, 1; 2; 102 sq.

[2] Ib. III, 104 sqq.

---

1) Summa theol. I qu. 91 art. 1; c. gent. II, 91, 3.

2) Summa theol. I sec. qu. 31 art. 7; c. gent. II, 57, 3; 58; 69.

Denn die Seele beherſcht als die Form die ganze Materie des Körpers und iſt als ſolche allen Theilen des Körpers gegenwärtig, untheilbar und eben deswegen nicht körperlich; ein jeder Theil aber des lebendigen Leibes hat nur durch ſeine Verbindung mit der ganzen Form oder der Seele ſeine Bedeutung als organiſches Glied [1]).

Man wird wohl in dieſen Sätzen ſchon erkennen, daß Thomas von Aquino in der Vermittlung, welche er durch die vernünftige Seele zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt zu gewinnen ſucht, von Forderungen ausgeht, die im Weſen ſeiner Lehre liegen, aber mit ſeinen Anſichten von der körperlichen Natur keinesweges in einem ſtrengen Zuſammenhange ſtehen. Davon finden ſich zahlreiche Spuren. Die Verbindung, welche ſtattfinden ſoll zwiſchen Leib und Seele, wird nach dem Ariſtoteles abgeleitet aus dem Verlangen der Materie nach der Form, durch welche dieſe jene berührt ohne von ihr berührt zu werden. Es iſt dies eine Berührung nicht der Quantität, ſondern der Kraft nach [2]). Wenn es nun aber hiernach ſcheinen könnte, als müßte die Seele aus einer vorhandenen Materie ſich erzeugen; ſo ſtimmt dem Thomas

---

1) Ib. II, 72. Quod autem anima est forma substantialis totius et partium patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et totum et partes, unde ea abscedente neque totum neque partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur, nisi aequivoce. Auf dieſen berühmten und auch in der ſpätern Philoſophie nachhaltig wirkenden Satz des Ariſtoteles bezieht ſich auch ib. 57, 3.

2) Ib. II, 56. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis.

nicht bei [1]. Die vorhandene Materie iſt wenigſtens nicht die Haupturſache ihrer Erzeugung. Erzeugt ſoll ſie aber doch werden; denn die Vollſtändigkeit dieſer niedern Welt bezieht ſich nur auf die unvergänglichen Arten, aber nicht auf die Individuen, und da ſie nun weder aus dem unveränderlichen Weſen Gottes genommen, noch von einem andern höhern Weſen innerlich gebildet werden kann, ſo bleibt nichts anderes übrig, als daß Gott ſie bei ihrer Entſtehung ſchafft [2]. Es geſchieht dies in dem Augenblicke, wo die Entwicklung des belebten Körpers hierzu alles vorbereitet hat. Dieſe Lehre der katholiſchen Kirche ſucht Thomas durch die Ariſtoteliſche Meinung zu verſtärken, daß die vernünftige Seele von außen uns ankomme, wie manche Gründe aus ſeinem eigenen Vorſtellungskreiſe ſich auch entgegenzuſetzen ſcheinen. Die Entſtehung und das Weſen der vernünftigen Seele erblickt er eben in einem andern Lichte, als die Entwicklung der ſinnlichen Lebensthätigkeiten. Alles andere wird in der Welt nur allmälig und durch vermittelnde Urſachen von Gott hervorgebracht, aber nicht ſo die vernünftige Seele [3]. Wenn nun aber auch die menſchliche Seele in ſolcher

---

[1] Ib. II, 86.

[2] Ib. II, 84, 3; 85.

[3] Ib. II, 89 p. 184 b. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute dei, quasi principalis agentis, et etiam virtute seminis, quasi agentis secundi, sed actio dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. Ib. p. 185 a. Virtute enim dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Dies Kapitel iſt überhaupt merkwürdig wegen der Beſchränkungen, welche Thomas ſeinen Hauptſätzen giebt.

Weiſe einen Anfang in der Zeit haben ſoll, ſo kann doch Thomas nicht zugeben, daß ſie ebenſo in der Zeit vergehe. Sie iſt vielmehr unvergänglich, wie ein jedes vernünftige Weſen, aus vielen Gründen, beſonders weil alles Vergehn auf Trennung der Form und der Materie beruht, die intellectuelle Subſtanz aber keine Materie hat, weil ſie im Verſtehen eins iſt mit dem Verſtändlichen und das Verſtändliche ewig iſt, weil ihr Verlangen auf das Ewige gerichtet iſt und nicht vergeblich ſein kann 1). Eben deswegen iſt auch das Erkennen der vernünftigen Seele ſo wie über der Bewegung, ſo auch über der Zeit 2). Auch hier greift der Ariſtoteliſche Begriff der Energie ein, in einer Weiſe, welche gegen dieſe Verſuche die vergängliche Welt mit dem Ewigen in Verbindung zu ſetzen hätte bedenklich machen ſollen.

Eben hier iſt der Punkt, wo alle Fäden des Syſtems zuſammengeführt werden, wo ſeine Natur ſich enthüllt und nun nicht länger ſich verbergen läßt, daß es aus zwei entgegengeſetzten Beſtrebungen ſich bildet, deren Vereinigung nur in lockern Andeutungen gelingen will. Wie die vernünftige Seele des Menſchen in die Welt eintritt, wie ſie mit dem Körper, dem ſie ihrem Weſen nach verbunden ſein ſoll, zu einer Subſtanz ſich vereinigt und dann doch wieder wenigſtens auf einige Zeit von ihm ſich losſagt 3), das ſind Räthſel, über welche Thomas

---

1) Ib. II, 55, 1; 10; 12.

2) Ib. II, 55, 11.

3) Dies tritt am ſtärkſten bei den Beweiſen für die Auferſtehung des Leibes hervor. Ib. IV, 79, 1 p. 479 b. Anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam cor-

von Aquino die Überlieferungen der Vorzeit wiederholt, ohne ihrer Löſung auch nur um einen Schritt näher zu treten. Hätte er dieſe Räthſel etwa ableugnen ſollen? Sie drängten ſich ihm wie ſeiner Zeit mit unwiderſtehlicher Gewalt auf. In zwei Richtungen ſuchte dieſe Zeit ſich aufzuklären; die eine hängt am Ariſtoteles und vertritt die ganze Phyſik, die ganze Ordnung der Welt; ihren Zuſammenhang zu begreifen oder wenigſtens im Grundſatze feſtzuhalten, das iſt unſere Aufgabe; die andere ſtützt ſich auf die chriſtlichen Verheißungen; ſie verlangt einen Zweck alles Werdens, über welchen hinaus nichts weiter zu ſuchen iſt, wo alles Verlangen aufhört, ein Ewiges, der ruheloſen Zeit Entrücktes [1]. Sollte dieſer Zweck aufgegeben werden, um welchen und durch welchen allein alle Ordnung in der Welt iſt? Wir müſſen es vielmehr dem Thomas zur Ehre anrechnen, daß er die einzig mögliche Löſung aller Räthſel nicht aufgiebt, daß er weder durch die Beſchränkungen der Natur, noch durch die Schrecken des Böſen [2] ſich abhalten läßt, alles auf dieſes Ziel zu beziehn und die Erreichung des-

---

poris forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem, quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore.

[1] Ib. III, 2, 1. Oportet igitur, ut omne agens in agendo intendat finem. 2. In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliud. — — Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit ultra aliquid, alias enim actiones in infinitum tenderent. 3. Non est igitur possibile, ut actiones in infinitum procedant, oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat.

[2] Ib. III, 10.

ſelben für möglich zu halten. Aber freilich will es ihm nicht gelingen beide Richtungen, beide Wahrheiten, die Wahrheit des Natürlichen, Zeitlichen und Vergänglichen und die Wahrheit des Ewigen mit einander in einen höhern Zuſammenhang zu bringen, und er hätte unſtreitig beſſer gethan ſich dies einzugeſtehn, als durch die Reihe ſeiner ſcheinbaren Beweiſe das Räthſel zu verdecken. Dennoch zeugen eben dieſe Beweiſe von ſeinem Beſtreben wenigſtens einzelne Punkte aufzudecken, wo das Ewige auch in der Zeit ſich enthüllt, und wenn wir auch eingeſtehn müſſen, daß er nicht erreicht hat, was bisher keinem Philoſophen gelungen iſt, die Kraft ſeiner Gründe genau zu ermeſſen, ſo werden wir ſeine Arbeit noch immer höher anzuſchlagen haben, als die Verzagtheit derer, welche die Löſung des Räthſels aufgeben, um mit der allgemeinen Unwiſſenheit ſich zu tröſten.

Nur ſchwieriger wird ſeine Arbeit dadurch, daß er die Welt troß ihres Zuſammenhanges in zwei Theile zerfallen läßt, wie er ihre Materie in veränderliche und unveränderliche, bewegliche und unbewegliche theilt. Aber dies iſt eben die Natur dieſer Philoſophie, welche, wie ſo viele andere, den Menſchen zum Hauptgegenſtande ihrer Unterſuchung gemacht hat. Es iſt nicht zu verwundern, daß ihr der Zuſammenhang der Welt auch nur an einzelnen Punkten ſich ergiebt, weil ſie nur einen einzelnen Gegenſtand mit Vorliebe zur Erforſchung ſich gewählt hat.

Aber Thomas faßt ſeine Aufgabe in der That noch beſchränkter, indem er den Verſtand des Menſchen zum Hauptgegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, den Willen dagegen als etwas Untergeordnetes anſieht. Denn nach ſeiner Anſicht beſteht die Glückſeligkeit des Menſchen, ſein Zweck, in keinem Werke des Willens [1]. Er läßt ſich vom Ariſtoteles bereden, daß die Luſt (delectatio), nach welcher der Wille ſtrebt, nicht das Gute iſt, ſondern es nur begleitet [2]. Zwar unterſcheidet er noch zwiſchen Abſicht und Willen ſo, daß jene auf den Zweck, dieſer auch auf das Mittel ſich beziehe [3]; aber dieſer Unterſcheidung wird doch keine ernſtliche Folge gegeben, vielmehr bleibt es dabei, daß der Verſtand der herſchende Beweger unter allen Kräften der Seele iſt und den Zweck aller vernünftigen Beſtrebungen in ſich enthält [4]. Der Wille dagegen ſtrebt nach dem Gewollten und kann alſo nicht Ziel ſein [5]; als bewegende Urſache dürfte er in gewiſſer Rückſicht betrachtet werden, indem er nach dem Erkennen als nach dem Gute der vernünftigen Weſen ſtrebt; aber der Zweck beherſcht doch zuletzt alles und der iſt im Verſtande zu ſuchen [6]. Was jedoch hier dem Willen noch zugeſtanden wird, bewegende Urſache zu ſein, auch darüber finden ſich nur Schwankungen. Thomas iſt eben ſo geneigt dem Verſtande die bewegende Kraft in unſerer Seele beizulegen, als dem Willen, wärend ſeine Theorie darauf hätte ausgehn ſollen die Einheit beider Urſachen zu ergründen. Den Willen als bewegende Urſache ernſtlich zu betrachten, daran hindert ihn die allgemeine Richtung der Ariſtoteliſchen Lehre, welche durch viele ſeiner Theologie angehörige Überlegungen unterſtützt wird, die Überzeugung nemlich, daß der Wille durch die Erkenntniß des Guten beſtimmt wird und dieſe vorausgehn muß, damit jener unausbleiblich ihr folge[1]. Dagegen findet ſich allerdings auch ein Widerſtreben in ihm in dieſer Richtung unbedenklich vorwärts zu ſchreiten, nicht allein wegen der Gefar, welche dadurch der Freiheit des Willens drohen würde, ſondern auch wegen der kirchlichen Lehre, welche die Liebe Gottes als das Höchſte betrachtet. Zwar ſetzt ſich Thomas zuweilen über dieſe Bedenklichkeit hinweg[2];

---

[1] Ib. III, 26. Felicitas in actu voluntatis non consistit.

[2] Ib. III, 26, 8 p. 224 b.

[3] Ib. III, 6 p. 204 b. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult, voluntas autem est etiam ejus, quod quis vult propter aliud.

[4] Ib. III, 25, 7. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor. — — Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Ib. III, 26; IV, 42, 1. Ultima autem hominis salus est, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis primae.

[5] Ib. III, 26, 2; 5.

[6] Ib. III, 26 p. 225 b sq. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate. — —

Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum, quo agens movere dicitur, intellectus autem voluntatem per modum, quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo, quam finis, nam agens non movet nisi propter finem, unde apparet intellectum esse simpliciter altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

1) L. l. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. — — Nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Ib. III, 98 p. 306 a. Cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto.

2) Ib. III, 26, 5 p. 224. Amare etiam non potest esse ultimus finis, amatur enim non solum bonum, quando habetur

aber zuletzt findet er es doch ſicherer auch noch im letzten Zwecke eine Thätigkeit des Willens anzunehmen; denn die Liebe Gottes erfülle gleichſam die Erkenntniß Gottes, indem der Menſch durch ſeinen Willen in dem ruhe, was der Verſtand erkannt habe [1]. Man könnte wohl in dieſer Entſcheidung eine tiefere Ausgleichung der Gegenſätze, zwiſchen welchen Thomas ſchwankt, zu erkennen glauben, wenn nur nicht ſein allgemeiner Begriff vom Menſchen dem widerſpräche. Denn nur zu entſchieden iſt ſeine Überzeugung, daß alle höhere Weſen, welche über das Zeitliche ſich erheben, dies nur durch den Verſtand haben. Alle andere Thätigkeiten der Dinge beruhn auf dem Begehren und der Wille iſt auch nur eine Art des Begehrens; das Begehren aber, wie es allen Dingen, ſogar den lebloſen gemein iſt, ohne Erkenntniß, ſogar ohne Sinn [2], kann nur als eine niedere Thätigkeit der Dinge angeſehn werden; es ſetzt, obgleich die Freiheit nur darin beſteht, daß etwas Urſache ſeiner Thätigkeit iſt [3], doch durchaus keine Freiheit voraus, weil ſelbſt die Thiere in ihrem ſinnlichen Begehren ihre Form und Thätigkeit nur

---

sed etiam quando non habetur. — — Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere est perfectum.

[1] Ib. III, 116, 1. Adhaesio autem, quae est per intellectum, completionem recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus apprehendit.

[2] Ib. II, 47, 1. Appetitus naturalis, animalis, intellectualis.

[3] Ib. II, 48, 2. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo.

von außen empfangen [1]. Zur Freiheit kommt das Begehren erſt durch die reflectirende Thätigkeit, welche eben dadurch, daß ſie auf ſich zurückgeht, ſich ſelbſt beſtimmt [2]; eine ſolche reflectirende Thätigkeit kommt nur dem Verſtande zu. Es gehört aber überdies zur Freiheit die Wahl und eine Wahl kann nur den Weſen zugeſchrieben werden, welche nicht allein wie die Thiere ein Urtheil haben, ſondern auch ein Urtheil, welches nicht durch die Natur beſtimmt iſt, ſondern auf das allgemeine Gut geht und zwiſchen den beſondern Gütern dem Willen die Entſcheidung oder die Wahl überläßt [3]. Hieraus ergiebt ſich alſo, daß nicht der Wille und das Begehren die höhere Natur des Menſchen ausmachen, ſondern nur der Verſtand, von welchem der Wille abhängt und welcher dem Willen erſt die höhere Natur mittheilt, indem er ihn erleuchtet [4]. Weil nun aber der Zweck eines jeden Weſens ſeine ihm eigenthümliche Thätigkeit iſt, durch welche es ſeine Vollendung gewinnt, ſo kann auch der Zweck jedes verſtändigen Geſchöpfes nur in ſeiner verſtändigen Erkenntniß geſucht werden[1].

---

[1] Ib. II, 47, 3. Doch wird dies ib. 48, 2 beſchränkt.

[2] Ib. II, 48, 2. Nulla autem potentia judicans se ipsam ad judicandum movet, nisi super actum suum reflectatur.

[3] Ib. II, 48, 5. Quaecunque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim non apprehendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune.

[4] Ib. III, 26, 1 p. 223 b sq. Voluntas igitur secundum id, quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet.

Bei dieſer einſeitigen Richtung muß man ſelbſt die Erwartungen herabſtimmen, welche man darauf hegen möchte, daß Thomas wenigſtens im Menſchen in einem ſo weiten Kreiſe als möglich die Verbindung des Zeitlichen mit dem Ewigen nachweiſen werde. Zwar ließ es die ſittliche Grundlage der kirchlichen Theologie nicht zu, daß er hierbei die Entwicklungen des Willens ganz außer Augen ſetzte; aber daß wir dadurch zu einer allgemeinen Einſicht in das Verhältniß des Menſchen zu Gott gelangen ſollten, daran hindert die beſchränkte Faſſung dieſer ganzen Lehre. Die allgemeinen Grundſätze des Thomas ſind hierin in der That beſſer, als die beſondern Anwendungen. Er macht den Grundſatz geltend, daß die Wirkſamkeit Gottes über alle Geſchöpfe doch deren eigene Thätigkeit nicht ausſchließe, weil die höhere der niedern Urſache nur die Kraft verleihe zu wirken, ſie auch erhalte und zum Werke anführe, wärend die niedere Urſache doch die ihr verliehene Kraft ſelbſt gebrauche[2]. Wir haben dieſen Grundſatz ſchon bei Albert dem Großen gefunden; er iſt mit dem ganzen Syſteme dieſer Männer verwachſen. Wenn man nun aber hiernach erwarten ſollte, daß allen

---

1) Ib. III, 25, 2. Propria operatio cujuslibet rei est finis ejus, est enim secunda perfectio ipsius. — — Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus.

2) Ib. III, 70. Superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, per quam agit, conservat eam aut etiam applicat ad agendum.

Geſchöpfen eine eigene, aus ihnen hervorgehende Wirkſamkeit zugeſchrieben werde, ſo haben wir dagegen geſehn, daß die niedern Dinge bis zum Menſchen hinan doch nur durch äußere Einwirkungen zu allem beſtimmt werden ſollen, was ihnen geſchieht. Eben ſo macht Thomas den Satz geltend, daß die Formen der Dinge nicht außer ihnen, ſondern in ihnen individualiſirt werden in einer dazu eigenthümlich beſtimmten Materie 1), entſprechend jenen Sätzen des Averroes und des Albert, daß die Keime alles Daſeins in der Materie liegen. Daß er aber auf dieſen Satz doch keineswegs das volle Gewicht legt, welches jene ſeine Vorgänger ihm zugeſchrieben hatten, mag daher rühren, daß er ihn wieder vergeſſen hat, wenn er die Formen der niedern Dinge als etwas betrachtet, was ihnen nur durch äußere Einwirkungen aufgedrückt wird. Noch einen dritten Grundſatz finden wir von ihm vernachläſſigt. Wir ſahen, daß er alle Entwicklungen der Vernunft im engſten Zuſammenhange mit den niedern Kräften der Seele findet, indem er die Einheit der Seele vertheidigt und daher fordert, daß die höhern Kräfte die Entwicklung der niedrigern vorausſetzen, wie der höhere Grad nicht ohne den niedern ſein kann. Aber allerdings mochte es ſchwer halten die vernünftige Seele nur als eine höhere Ausbildung der Pflanzen- und Thierſeele zu denken und wir ſehen daher, daß er die Unterſuchung ſelbſt der thieriſchen Seele im Einzelnen vernachläſſigt.

---

1) Ib. I, 21, 3. Formae naturales — — individuuntur in propriis naturis. — — Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur secundum materiam singulam hujus vel illius individui.

Was er mit den niedern Formen des Begehrens, der Begehrlichkeit, dem Zorn, welche er aus Platoniſcher Lehre herübergenommen hat, anfangen ſolle, ſcheint er ſelbſt nicht recht gewußt zu haben 1). Nur ſofern ſie an der Vernunft Theil haben, d. h. alſo nur ſofern ſie etwas anderes ſind, als ſie ſelbſt, wird ihnen zugeſtanden, daß ſie Tugenden zum Grunde liegen können. Dem entſpricht es, daß auch die Kräfte für die ſinnliche Erkenntniß nur der natürlichen Gewöhnung zugeſchrieben werden, welche keine Tugend gewähre, keinen Werth für ſich habe 2). Bedenken wir, daß auf dem Willen der Übergang aus dem Niedern zum Höhern, die Erhebung zur Vernunft beruht, ſo werden wir auch dieſe Vernachläſſigung des Niedern darauf zurückführen können, daß der Begriff des Willens von Thomas nicht ſtrenger herbeigezogen wurde.

Wenn wir jedoch billig ſein wollen, ſo werden wir eingeſtehn müſſen, daß ein großer Theil der Mängel, welche wir hier gewahr werden, dem Standpunkte jener Zeit angehört. Dies bemerken wir beſonders deutlich, wenn wir auf die Sittenlehre des Thomas eingehn, in welcher der Charakter ſeines Syſtems ſich ſtark ausgeprägt hat. Sie iſt nach dem Beiſpiele des Ariſtoteles und mit den Überlieferungen der Platoniker vermiſcht weſentlich Tugendlehre. Ähnlich wie die Stoiker ſucht Thomas die vier Platoniſchen Cardinaltugenden mit der größern Menge der Ariſtoteliſchen Tugenden zu vereinigen,

---

1) Vergl. F. G. Göttig üb. die phil. und theol. Tugenden d. Thomas v. Aq. in Pelt's theol. Mitarb. 1839. H. 3 S. 15 ff.

2) Summa theol. I sec. qu. 56 art. 4 sq.

was denn allerdings mancherlei Schwierigkeiten macht [1]). Man ſieht daran die Sorgfalt des Mannes, welche die alten Überlieferungen zu ſchonen und ſo viel als möglich für ſeinen Unterricht zu benutzen ſucht. Wenn er mit dem Ariſtoteles die Mäßigung zwiſchen den äußerſten Richtungen empfielt, ſo hat er ſie auch auszuüben gewußt, indem er ſelbſt in einer ſehr verſtändigen Weiſe ein mittleres Maß in ſeinen Vorſchriften zu halten ſtrebt. Zwar die mönchiſche Moral verleugnet ſich bei ihm nicht; aber er bringt doch alle die Vorſchriften, welche der Enthaltſamkeit des mönchiſchen Lebens zufallen, nur unter den Begriff der Rathſchläge Gottes, welche bezwecken den Menſchen ſo viel als möglich von den Beſchäftigungen des gegenwärtigen Lebens abzuziehn, damit er freier zu Gott ſich erhebe; nothwendig zu beobachtende Geſetze ſind ſie nicht; deswegen kann der Menſch, auch ohne ſich ihnen zu unterziehen Gerechtigkeit üben und zum Heile gelangen [2]). Die nothwendigen Geſetze dagegen für unſern Willen beſtehn allein darin, daß wir Gott und unſern Nächſten lieben; denn Gott iſt der Hauptzweck, zu welchem wir geordnet ſind [3]); der Menſch aber iſt auch von

---

1) Über die Einzelheiten verweiſe ich auf Göttig's o. a. Abhandlung.

2) C. gent. III, 130. Ad hoc, quod liberius feratur in deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit; non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem et rationem corporalibus et terrenis rebus utatur.

3) Ib. III, 115. Lex divina principaliter ordinat hominem in deum.

Natur ein geſelliges Geſchöpf, ein natürliches Geſetz alſo verbindet die Menſchen und das göttliche Geſetz ſoll nur zur Hülfe des natürlichen dienen. Wer jemanden liebt, der muß auch die lieben, welche von jenem geliebt werden; wir ſollen alſo unſere Nächſten lieben, weil ſie von Gott geliebt werden [1]. Scharfſinnig unterſcheidet Thomas hierbei die Thätigkeiten der Geſchöpfe, welche durch eine gewiſſe natürliche Neigung, durch Inſtinkt, beſtimmt ſind und welche durch Geſetz geleitet werden müſſen, und läßt uns bemerken, daß jene, ſofern ſie über das einzelne Individuum hinausgehn, nur die Erhaltung der Art, dieſe die einzelnen Individuen bezwecken, um hieraus abzuleiten, daß ein Geſetz Gottes hinzukommen müſſe zu dem natürlichen Geſetze, damit die Weſen, welche als Individuen ihren Werth haben, wie die Menſchen, ihrem Zwecke zugeführt werden [2]. Wir bemerken aber auch hierbei wieder, wie mächtig in Thomas der Gedanke iſt, daß nur der Verſtand den Geſchöpfen ihren bleibenden Werth verleiht und ſie über die Bedeutung vergänglicher Mittel erhebt. So wie die Seele der Thiere nicht unſterblich iſt, weil ſie keinen Verſtand hat, ſo dürfen wir auch die Thiere tödten und zu unſerm Nutzen gebrauchen, weil ſie keinen Verſtand haben und nur zum Zwecke der verſtändigen Weſen ſind. Wenn auch alles der göttlichen Vorſehung untergeordnet iſt, ſo ſind doch die verſtändigen

---

[1] Ib. III, 117, 2. Oportet igitur, ut, sicut aliquis fit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi. 3. Homo — naturaliter animal sociale. 5. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis.

[2] Ib. III, 113 sq.

Geſchöpfe in einer beſondern Weiſe von ihr bedacht, weil ſie eigene freie Handlungen und einen Zweck haben, welcher ſie mit Gott verbindet [1]. Auf dieſen ausſchließlichen Werth des Verſtandes weiſt aber noch entſchiedener die Unterſcheidung hin, welche Thomas mit dem Ariſtoteles zwiſchen moraliſchen und intellectuellen Tugenden macht, denn die erſtern werden nur als Mittel, die letztern als Zweck behandelt; jene kommen auch zum Theil den Thieren zu, dieſe aber allein den Menſchen und gewähren ihnen die Glückſeligkeit, welche ihrer Natur entſpricht [2].

Alles dies beweiſt, daß wir den Aufſchluß über den Zuſammenhang der höhern mit der niedern Welt beim Thomas von Aquino nur in ſeiner Lehre vom Verſtande ſuchen dürfen. Die Erkenntniß des Verſtandes aber richtet ſich auf das Allgemeine, Nothwendige und Ewige; die vergänglichen und zufälligen Dinge beſonderer Art ſind nur Gegenſtände der Meinung, nicht der Wiſſenſchaft und können nur inſofern begriffen werden, als ſie allgemeine und nothwendige Gründe haben [3]. Wir haben daher ſchon oben bemerkt, daß die Freiheit der Wahl auch nur auf dieſer Erkenntniß des Allgemeinen beruht. Hierin liegt auch der weſentliche Unterſchied zwiſchen Verſtand

---

1) Ib. II, 82; III, 111 sq.

2) Ib. III, 34, 5.

3) Ib. II, 55, 10. Intelligibile, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Necessaria enim perfecte intellectu sunt cognoscibilia, contingentia vero, inquantum hujusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed opinio; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia.

und Sinn. Dieſer, vom beſondern ſinnlichen Eindruck abhängig, kann nur das Beſondere erkennen, der Verſtand dagegen erkennt das Allgemeine [1]. Aus demſelben Grunde darf der Verſtand nicht mit der Einbildungskraft verwechſelt werden [2]. Obwohl der Menſch durch ſeinen Körper an das Sinnliche gebunden iſt und daher in ſeinem Erkennen auch vom Sinnlichen abhängt, obwohl er aus einem unentwickelten Vermögen heraus, vom möglichen zum wirklichen Verſtande ſich erheben muß und jener das Subject bildet, durch welches dieſer individuell dem einzelnen Menſchen angehört, obwohl deswegen das Weſen des menſchlichen Verſtandes von ſeinem Sein verſchieden iſt [3], kann er doch das Allgemeine, ja das Unendliche denken und wird von keiner Größe des Gegenſtandes überwältigt, indem er wenigſtens das Vermögen hat über alles ſich auszubreiten, wenn er auch in Wirklichkeit immer nur etwas Beſtimmtes und Endliches zu faſſen im Stande iſt [4].

Es iſt unter dieſen Sätzen keiner, welcher nicht ſchon von Albert dem Großen her uns bekannt wäre. Eben ſo ſchließt ſich Thomas ſeinem Lehrer auch in allem an, was er über das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern lehrt, und unterſcheidet ſich dabei von ihm faſt nur darin, daß er weniger auf den Platon ſich beruft und gefliſſentlich deſſen Meinung beſtreitet, um deſto genauer an den

---

[1] Ib. II, 66, 2.

[2] Ib. 67, 2.

[3] Ib. II, 75 p. 159 a. Species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum, qui est intellectus possibilis.

[4] Ib. I, 43, 7; 69, 9 sq.; II, 66, 5.

Ariſtoteles ſich anzuſchließen, wie überhaupt ſeine Weiſe iſt. Im göttlichen Verſtande giebt es viele Ideen, wenn auch nicht von einander geſondert; dieſe ſind vor allen einzelnen Dingen, der allgemeine Grund und das künſtleriſche Vorbild des Einzelnen [1]; die höchſte Allgemeinheit iſt in Gott und in ſeinem Verſtande; je näher die Intelligenzen ihm ſtehen, um ſo allgemeiner ſind ſie; je entfernter ſie ihm ſind, um ſo ſtärker werden ſie zum Beſondern contrahirt [2]. In einer ähnlichen Weiſe iſt auch die Materie das Allgemeinſte, aber nur dem Vermögen nach; durch die Wirkung einer beſondern Urſache wird ſie zu einer beſondern Form contrahirt und nun erſt in Wirklichkeit ein Beſonderes, welches aber eine allgemeine Form in ſich trägt [3]. Nur in ſolcher Weiſe findet ſich das Allgemeine in der Welt in beſondern Weſen und läßt ſich vom Beſondern in der Wirklichkeit nicht trennen [4]. Die Intelligenzen, weil ſie in beſchränkter, zuſammengezogener Weiſe Gott gleichen, tragen auch das Allgemeine in ſich und können es daher erkennen. Aber weil der menſchliche Verſtand in ſeiner Entwicklung an die Materie geknüpft iſt, kann er das Allgemeine nur erkennen, nachdem es in der Materie in beſonderer Weiſe ſich gezeigt hat, und für ihn iſt daher das Allgemeine erſt nach dem Beſondern [1]). Wir haben daher ein dreifaches Sein des Allgemeinen zu unterſcheiden, ein Sein desſelben vor den Dingen im göttlichen Verſtande, ein Sein desſelben in den materiellen Dingen, wo es nur im Beſondern iſt, und ein Sein desſelben in unſerm Verſtande, wo es erſt nach dem Beſondern ſich findet [2]). Von der Platoniſchen Ideenlehre will Thomas ſeine Annahme eines Allgemeinen vor den Dingen nur deswegen unterſchieden wiſſen, weil er die Art- und Gattungsbegriffe der Dinge nicht als etwas für ſich Beſtehendes anſieht, ſondern ſie nur in Gottes Verſtande ohne wirkliche Trennung von einander ſetzt, und weil er nicht zugiebt, daß ſie unmittelbare Urſachen der Dinge, ſondern behauptet, Gott bringe dieſe nur durch Mittelurſachen und beſonders vermittelſt der Bewegung des Himmels hervor [3]). Dabei erkennt Thomas auch an, daß die Individuen einer Art durch ihre Theilnahme an dieſelbe wie ein Individuum ſind. Er macht dies beſonders in Beziehung auf

---

[1] Quodl. IV qu. 1 art. 1. p. 284 a sq.

[2] C. gent. II, 98 p. 195. Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto ejus natura est divinae naturae similior et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum.

[3] Ib. II, 16, 2. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem.

[4] Ib. I, 65, 1. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus.

---

1) Summa theol. I qu. 85 art. 3. Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva.

2) In sent. II dist. III qu. 3 art. 2.

3) C. gent. III, 24. Formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli.

die Menſchen geltend, deren ſittliche Gemeinſchaft er gut zu vertheidigen wußte [1]).

So haben wir denn auch eine Erkenntniß des wahren Seins in den allgemeinen Begriffen, welche unſer Verſtand denken kann, eine Erkenntniß der künſtleriſchen Gedanken Gottes, welche die Welt geſchaffen haben. Schon früher ſind wir auf die Spuren davon geſtoßen, daß Thomas mit den übrigen Ariſtotelikern des Mittelalters bis zu ſeiner Zeit eine völlige Einheit des Gegenſtandes, des Intelligibeln, mit dem Gedanken annahm. Wir werden dieſe Vereinigung der Wahrheit mit dem menſchlichen Verſtande, dieſe Gegenwart des Gedachten in ihm, wohl nicht anders als Anſchauung nennen können. Mit Ausſchließung aller andern Zwecke, welche nur als Mittel zu dieſem höchſten Zwecke ſich verhalten, ſieht daher auch Thomas in dieſer Anſchauung der Wahrheit, d. h. Gottes, die äußerſte Glückſeligkeit des Menſchen [2]). Darunter aber verſteht er nicht die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft, welche dieſe nur dem Vermögen nach in ſich enthalten; vielmehr betrachtet er eine ſolche Erkenntniß nur als eine verworrene,

---

1) Ib. IV, 52, 1. Nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Mit Anwendung auf die Erbſünde.

2) Ib. III, 37. Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales, quae ad actiones pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur, quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

weil ſie in ihre Folgerungen ſich noch nicht entwickelt hat und deswegen vielen Irthümern ausgeſetzt iſt [1]. Auch die Erkenntniß durch den Beweis, wenn ſie auch zur Erkenntniß Gottes führen ſollte, genügt ihm nicht. Es iſt der Mäßigung des Mannes entſprechend, daß er ſich dabei wieder erinnert, nur wenige könnten dieſen Weg der Erkenntniß gehen, wärend doch alle zur Seligkeit müßten gelangen können, wie wenig er auch vor Irthum ſichere, wie viel er zu wünſchen und weiter zu erforſchen übrig laſſe. Der mögliche Verſtand kann alles erkennen; die Verſchiedenheit des Erkennbaren verhindert nicht, daß alles zugleich von ihm erkannt werde, ſein Vermögen ſoll ſich ganz in die Wirklichkeit des Erkennens verwandeln; der Beweis aber kann dies nicht leiſten; in ihm kann man vom Bewieſenen immer weiter fortſchreiten; es bleibt daher auf dieſem Wege immer noch etwas im Vermögen zurück, was ſich zur Wirklichkeit noch nicht entwickelt hat. Daher wird ſo die höchſte Glückſeligkeit nicht erreicht [2]. Hierbei drängen ſich nun auch andere Überlegungen mit ein, welche die Unvollkommenheit des menſchlichen Erkennens uns zu Gemüthe führen. Wir werden daran erinnert, daß wir nur durch die Sinne zu unſerer Erkenntniß gelangen, und weil dieſe immer nur unvollkom-

---

1) L. l.; ib. 38.

2) Ib. III, 39, 2. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. 6. Intellectus autem videtur in potentia ad omnia intelligibilia. — — Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum. — — Ex quo patet, quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum.

mene Hülfe gewähren, auch nur zu unvollkommener Erkenntniß gelangen können. Nicht einmal zur Erkenntniß reiner Geiſter oder auch nur der Beweger des Himmels können wir gegenwärtig anders als durch wahrſcheinliche Gründe gelangen wegen des natürlichen Zuſammenhangs unſeres Verſtandes mit den Vorſtellungen der Einbildungskraft, wie viel weniger werden wir Gott in dieſem ſinnlichen Leben vollkommen zu erkennen vermögen. Unſer Verſtand an die Zeit gebunden kann nicht alles zugleich, ſondern nur nacheinander erkennen [1]. Nicht einmal ſich ſelbſt erkennt unſere Seele durch ſich ſelbſt unmittelbar; vielmehr unmittelbar weiß ſie von ſich nichts weiter, als daß ſie iſt, aber nicht, was ſie iſt. Nur vermittelter Weiſe, wie ſie Gott aus ſeinen Wirkungen erkennt, erkennt ſie auch ihr Weſen, ihre Eigenſchaften und Kräfte aus ihren Thätigkeiten und durch ſich, durch ihre Eigenſchaften, auch andere geiſtige Weſen, indem ſie ſich zum Maßſtabe für alle geiſtige Weſen macht, welche ihr gleichen [2]. Es geht hieraus hervor, daß wir, ſo lange ſie in den Entwicklungen dieſes Lebens iſt, die Seele und mithin auch Gott nicht vollkommen erkennen und mithin nicht zur vollkommenen Glückſeligkeit gelangen können. Vom Leibe würden wir los ſein müſſen, durch den Tod oder durch eine Entzückung, wenn wir Gott vollkommen ſchauen ſollten [1]. So wird die vollkommene Anſchauung unſerer Zukunft vorbehalten, wenn ſie nicht eine beſondere Gnade Gottes gewähren ſollte. In ihr würde jedes natürliche Begehren des Geiſtes geſtillt, jede natürliche Fähigkeit der Seele entwickelt ſein; in Gott würden wir die Urſache aller Dinge und mithin auch alle Dinge erkennen [2], und nicht allein für jetzt, ſondern auch für ewig; denn weil weder Gott, noch die vollendete Seele ſich verändern kann, wird auch keine Veränderung in dem Schauen Gottes ſtattfinden können [3]. Hierdurch ſchneidet Thomas alle die phantaſtiſchen Vorſtellungen ab, welche im zeitlichen Leben eine Anſchauung Gottes angenommen oder von einer ſolchen Anſchauung behauptet hatten, daß ſie wieder verloren gehn könnte.

---

[1] Ib. I, 69 p. 58 a; III, 47.

[2] Ib. III, 38; 46. Scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia, quae de substantiis separatis cognoscimus. — — Sicut autem de anima scimus, quia est, per se ipsam, inquantum ejus actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his, quae sunt in anima, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, in quantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

Wenn nun aber hiernach die vollendete Erkenntniß Gottes uns für dieſes Leben verſagt iſt, ſo geht doch daraus nicht hervor, daß wir nicht im Streben nach der

---

1) Ib. III, 47 sq.

2) Ib. III, 50; 59, 4. Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia, ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet deum videntium in divina substantia cognoscet. Ib. III, 60.

3) Ib. III, 61; 62, 9. Divina substantia est immutabilis. — — Substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum dei substantiam videt. 10. Quanto aliquid deo est propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile.

Weisheit einen Theil der Weisheit und der Seligkeit ſchon hier beſitzen könnten 1). Iſt unſere Erkenntniß von Gott auch nur verworren, ſo iſt ſie doch Erkenntniß und ſie läßt ſich erweitern und entwirren durch die Folgerungen, welche wir aus den Grundſätzen der Wiſſenſchaft ziehen. Sollte nun auf dieſem natürlichen Wege in der Entwicklung unſerer Gedanken nicht zuletzt das Ziel erreicht werden können? Thomas verwirft dieſen Weg keinesweges. Er findet mit dem Ariſtoteles, daß die höchſte Glückſeligkeit, welche wir in dieſem Leben erreichen können, die ſpeculative Erkenntniß der göttlichen Dinge ſei, welche durch Wiſſenſchaft erworben wird 2). Zwar ſtimmt er nicht ganz Albert dem Großen bei, wenn dieſer für das höchſte Mittel zu Gott zu gelangen den Weg der Verähnlichung gehalten hatte; aber eben die Weiſe, in welcher er von ihm abweicht, beweiſt nur ſeine Neigung der Erkenntniß des Verſtandes überall den erſten Preis zu geben. Der Weg der Verähnlichung nemlich ſteht allen Dingen der Welt offen; er findet ſich, wie ſchon bemerkt wurde, in der Wirkſamkeit der Dinge nach außen; für die vernünftigen Dinge dagegen iſt der Weg der Erkenntniß ihrer höhern Natur gemäß 3). Aber wie ſehr

---

1) Ib. I, 2.

2) Ib. III, 44, 4. Patet ergo, quod opinio Aristotelis fuit, quod ultima felicitas, quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest.

3) Ib. III, 25, 1. Vicinius autem conjungitur aliquid deo per hoc, quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit, quod fit, dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. 8. Sicut

er ihn auch erheben mag, dennoch findet er ihn ungenügend um uns dem erhabenen Ziele zuzuführen, an welches ſeine Lehre in vollem Glauben hängt. Nur in mittelbarer Weiſe verbindet die natürliche Erkenntniß uns mit Gott. Die geſchaffenen Dinge, durch welche wir Gott in natürlicher Weiſe erkennen, ſind etwas Wahres, aber nicht die Wahrheit, welche wir zu ſchauen, mit welcher wir unmittelbar uns zu verbinden begehren 1). Da jedes verſtändige Weſen nach der Erkenntniß der Wahrheit in vollem Sinne verlangt, kann auch ſein natürliches Begehren nur durch ſie beruhigt werden. Da muß der göttliche Verſtand unmittelbar eins werden mit dem Verſtande des Geſchöpfes; er muß das ſein, was geſehen wird und wodurch er geſehen wird. Wenn er auch in natürlicher Weiſe mit keinem Geſchaffenen als Form ſich verbinden kann, ſo verbindet er ſich mit den verſtändigen Geſchöpfen doch als intelligible Art, ohne Einigung der Natur, nur um das verſtändige Weſen zu vollenden 2).

---

res intellectu carentes tendunt in deum sicut in finem per viam assimilationis, ita intellectuales substantiae per viam cognitionis. Doch iſt dies eine höhere Art der Aſſimilation. Ib. III, 51 p. 249 a.

1) Ib. III, 50; 51. Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. — — Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. — — Visio dei immediata repromittitur nobis.

2) L. l. — ut sic in tali visione divina essentia sit, et quod videtur, et quo videtur. — — Manifestum est igitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum, ut species intelligibilis, qua intelligit. — — Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. — — Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum.

Es iſt wohl einer Überlegung werth, wie Thomas zu dieſem Ergebniſſe kommt. Obenan ſteht der alte Satz, daß die Erkenntniß wie die Natur des Menſchen doch nur eine beſchränkte ſei und daher in natürlicher Weiſe den unendlichen Verſtand Gottes nicht erreichen könne[1]). An dieſen Satz ſchließen ſich die übrigen Sätze an, welche nur Ausführungen desſelben ſind, ihn aber unſtreitig ſehr verſtärken, weil ſie auf der ganzen wiſſenſchaftlichen Anſicht des Thomas von der Ordnung der Welt beruhen. Dieſe Ordnung verlangt verſchiedene Grade der Natur; ein jeder von ihnen iſt in ſeinen Schranken feſtgehalten, und wie das Erkennen dem Sein folgt, ſo wird auch ein jedes Weſen nur den Grad des Erkennens in natürlichem Wege erreichen können, welcher dem Grade ſeines Seins entſpricht. In natürlicher Weiſe hängt jedes Weſen nur mit dem nächſt höhern Grade des Seins unmittelbar zuſammen. So wie ein jedes Ding in der Welt ſeine beſondere Art hat, ſo dürfen wir ihm auch kein natürliches Erkennen zuſchreiben, welches über dieſe Art hinausginge; denn kein Ding ſtrebt nach einer höhern Form als nach ſeiner eigenen[2]). Soll daher unſer Streben nach Erkenntniß der vollen Wahrheit doch nicht vergeblich ſein, ſo bedarf es einer Eingießung des göttlichen Lichtes; die Natur des geſchaffenen Verſtandes muß erhöht; es muß ihr etwas zugefügt werden, und kein verſtändiges Weſen ſteht auf einer ſo niedern Stufe, daß es nicht zu dieſem

---

1) Über die Unterſchiede zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Verſtand ſ. ib. I, 69 p. 58 a.

2) Ib. III, 23, 1. Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma.

Schauen Gottes erhoben werden könnte. Hier wird nun eine übernatürliche Wirkung Gottes angenommen, welche alle Schranken der Natur durchbricht, weil ſie unendlich iſt [1]).

Man kann ſich hierbei der Bemerkung nicht enthalten, daß dieſe Annahmen ſehr weſentliche Grundſätze, welche dem Syſteme des Thomas unterbaut worden waren, doch in der That wieder zurücknehmen. Nicht allein, daß früher gelehrt worden war, Gott wirke nicht gegen die Ordnung der Natur, weil dies ſeinem eigenen Willen, welcher ſie gegründet habe, zuwider ſein würde; wir haben auch hören müſſen, es ſei Gott unmöglich die Welt oder irgend etwas in der Welt vollkommen zu machen, weil das Geſchöpf als ſolches nicht vollkommen, nicht unendlich ſein könne; nun aber lernen wir eine Wirkſamkeit Gottes kennen, welche dennoch aus jeder Ordnung der Natur herausgeht und das Unendliche zu ſchaffen vermag. Es mag ſein, daß Thomas, um jenen Lehren nicht Gewalt anzuthun, es ſich auch wieder gefallen läßt, daß der von Gott erleuchtete Verſtand der Geſchöpfe doch Gott nicht vollkommen erkennen, ihn nicht begreifen werde [2]), und hierbei treten auch wieder die Grade der Dinge ein, indem verſchiedene Grade der anſchaulichen Erkenntniß Gottes angenommen und von den verſchiedenen Graden der Vorbereitung zum Schauen abhängig gemacht werden. Wenn nur Thomas zu ſagen wüßte, wie dies mit der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes, welche dabei feſtgehalten werden ſoll[1], ſich vereinigen laſſe, oder wie das natürliche Beſtreben des Verſtandes nach klarer Einſicht ſich beruhigen könne bei einem geringern Grade der Klarheit. Überdies aber muß es uns ſtören, daß Thomas behauptet, jedes Ding ſtrebe nur nach der Vollkommenheit ſeiner Art, und dennoch vom menſchlichen Verſtande darthut, daß er nach Erkenntniß einer Wahrheit ſtrebe, welche über die Schranken ſeiner Art hinausgeht und nur durch einen Zuſatz zu ſeiner Natur erreicht werden kann.

---

[1]) Ib. III, 53; 57, 1. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.

[2]) Ib. III, 55, 1. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem illud finitum, quia recipitur in substantia finita.

Wenn man auf den letzten Punkt achtet, ſo ergiebt ſich uns eine doppelte Möglichkeit, wie Thomas ſeine Annahme, daß unſer Verſtand befriedigt ſein wolle, hätte durchführen können, ohne eine übernatürliche Erleuchtung deſſelben zu Hülfe zu rufen. Entweder konnte er behaupten, der menſchliche Geiſt ſtrebe nur nach der Vollendung ſeiner Form und alſo auch nur nach menſchlicher Erkenntniß, wie beſchränkt ſie ſein möge, daher werde auch ſein Verlangen, ſeine Sehnſucht durch dieſe befriedigt werden; oder er konnte unſer Verlangen nach vollkommener Erkenntniß Gottes zum Zeugniß aufrufen, daß uns auch eine vollkommene Natur beiwohne, und die Allmacht Gottes zum Beweis, daß eine ſolche uns urſprünglich habe verliehen werden können. Daß Thomas den erſten Weg nicht wählte, können wir nur als ein Zeichen der Tiefe ſeines wiſſenſchaftlichen Geiſtes anſehn, welcher ſich bewußt war nur in der vollkommenen Erkenntniß Beruhigung finden zu können. Daß er aber auch den zweiten nicht einſchlug, dafür fand er unſtreitig verſchiedene Gründe. Der eine liegt in ſeiner Anhänglichkeit an die Kirchenlehre, welche ein übernatürliches Erkennen forderte, oder genauer zu reden, in dem Gegenſatze, welcher dem Mittelalter eingeprägt war, zwiſchen dem weltlichen und dem geiſtlichen Leben, zwiſchen Natur und Gnade, gleichſam als wäre nicht alles, was wir gewinnen, Gabe und Gnade Gottes. Es ſchien ihm Pelagianismus zu behaupten, daß der Menſch oder das verſtändige Weſen keiner beſondern Hülfe Gottes zur Seligkeit bedürfe, daß er durch ſeinen freien Willen allein, auch ohne Berückſichtigung der Erbſünde, zu Gott gelangen könne [1]. Ein anderer Grund liegt aber auch in der wiſſenſchaftlichen Anſicht, welche Thomas gefaßt hatte, in jener Überzeugung, daß ein jedes Geſchöpf, ein jedes Ding dieſer Welt nicht allein von Gott abhängig, ſondern auch ſeiner Natur nach beſchränkt und unvollkommen ſein müſſe, daß Arten und Gattungen der Dinge nur Beſchränkungen des allgemeinen Seins bezeichneten, daß es verſchiedene Grade der Dinge geben müſſe und die Einheit der Welt nur in der lückenloſen Verkettung der niedern und höhern Grade beſtehe. Merkwürdig iſt es nun, wie Thomas dennoch beiden oben ausgeführten Möglichkeiten theilweiſe nachgiebt. Der letzten Möglichkeit entzieht er ſich nicht völlig, indem er das, was unſerer Natur durch die Erleuchtung der Gnade zugefügt werden ſoll, doch nicht als eine neue Schöpfung betrachtet wiſſen will. Denn die göttliche Vorſehung iſt nicht wandelbar; ihrer Ordnung iſt alles von Ewigkeit her unterworfen [1], die Gnade iſt daher auch den Menſchen, welche ſie empfangen ſollten, von Anfang her verliehen und ſollte ſich zugleich mit der Natur vom erſten Menſchen auf alle ſeine Nachkommen fortpflanzen [2]. Es wird alſo hier das in der Schöpfung Verliehene nur gleichſam getheilt, ſo daß der eine Theil dem Menſchen ſeiner Natur nach immer anhängen muß, der andere Theil durch ſeine Schuld verloren gehen kann; die ganze Anlage aber iſt doch zur Vollkommenheit, von einem unendlichen Umfange. Es iſt unverkennbar, daß wir durch dieſen Unterſchied aus dem Reiche der Natur in das Reich der Freiheit und der Gnade herübergeführt werden ſollen. Auf demſelben Wege liegt auch die Nachgiebigkeit des Thomas gegen die andere Möglichkeit. Wir erblicken ſie darin, daß er nicht in völliger Übereinſtimmung mit ſeiner Forderung einer unbeſchränkten, höchſten Erkenntniß verſchiedene Grade der Glückſeligkeit im Schauen Gottes annimmt. Auch dies erinnert an das Reich der Freiheit und der Gnade, weil dieſe Grade, wie wir ſahen, von der verſchiedenen Ar-

---

[1] Ib. III, 55 fin.; 58, 1. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustratur, quam alius. Ib. 58, 4.

---

[1] Ib. III, 147 fin.

---

1) Ib. III, 98. Nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

2) Ib. IV, 52. — auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum.

heit der Menſchen und dem ihr gebührenden Lohn abhängig gemacht wurden.

Wir erblicken hierin die unwiderſtehliche Gewalt der ſittlichen Anſicht der Dinge, welche der Lehre des Thomas zum Grunde lag. Sie durchbricht die Schranken einer zu eng gezogenen Lehre von den natürlichen Dingen. Wir ſehen auch, daß ſie den Thomas über die Grenzen hinaustreibt, welche ihm ſeine Meinung von der Abhängigkeit des Willens vom Verſtande ſtecken wollte; das vorherſchend theoretiſche Intereſſe ſeiner Lehre muß ſich ihr beugen; denn hier tritt doch eine Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen im letzten Urtheilsſpruche hervor. In der That wir finden, daß dieſe Wendung der Gedanken ſchon in der erſten Anlage des Syſtems liegt und nur durch die Gewalt der wiſſenſchaftlichen Vorliebe zurückgedrängt wird. Denn unter den Gründen, welche Thomas für die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anführte, gedachte auch einer der armen Menſchen, welche nicht im Stande ſind den philoſophiſchen Weg zur Glückſeligkeit einzuſchlagen. Auch für ſie mußte geſorgt werden; ihr Weg iſt der Glaube, deſſen auch die Philoſophen nicht entbehren können. Hierdurch werden wir der ſchmalen Spur der Philoſophie entrückt. Unſtreitig liegt hierin etwas Richtiges; aber Thomas gelangt dazu nur bittweiſe, und ſeine Anſicht, daß der Verſtand die edelſte Kraft der Seele ſei, auf welcher der Vorzug der höhern Weſen beruhe, ſcheint ſich ſogar dem zu widerſetzen, daß es einen andern Weg zu Gott gebe als die wiſſenſchaftliche Entwicklung des Verſtandes.

Und doch werden wir erſt von dieſer Seite in das eigentlich theologiſche Gebiet der Unterſuchung, in die poſitiven Lehren der Religion eingeführt. Es tritt aber auch damit zugleich der volle Gegenſatz uns entgegen, welcher die hierarchiſchen Gedanken des Mittelalters bewegte. Wir lernen hier verſchiedene Reiche und verſchiedene Tugenden des Menſchen für dieſe Reiche unterſcheiden. So wie Ariſtoteles Tugenden des Menſchen und Tugenden des Bürgers unterſchieden hatte, ſo findet Thomas mit ſeinem Lehrer Albert, daß wir auch die Tugenden des Bürgers noch unterſcheiden müſſen, indem der Menſch nicht allein zum Bürger des irdiſchen, ſondern auch des himmliſchen Reiches beſtimmt iſt[1]. Zu dieſem Reiche aber langt ſeine Natur nicht aus, ſondern nur durch göttliche Gnade wird er zu ihm erhoben und die Tugenden, welche für dieſes Reich gehören, werden ihm eingegoſſen[2]. Hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen erworbenen und eingegoſſenen Tugenden, von welchen jene nur den menſchlichen Gütern angehören, dieſe dagegen ſchlechthin für das höchſte Gut des Menſchen gehalten werden müſſen, weil er durch ſie Gott zugeordnet wird[3]. Daher werden dieſe Tugenden auch die theolo-

---

1) De virt. qu. 1 art. 9 p. 25 b.

2) Ib. p. 26 a. Ad hoc autem, quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam dei. Nam manifestum est, quod virtutes illae, quae sunt hominis, inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia, unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

3) Ib. p. 27 a. Virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum, virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est deus.

giſchen genannt; denn ſie haben Gott nicht allein zum Zweck, was von allen weltlichen Dingen gilt, ſondern auch zu ihrem unmittelbaren Gegenſtande[1]. Die erworbenen, ſowohl ſittlichen, als intellectuellen Tugenden können auch den Heiden zukommen; aber ſie ſind auch in dieſer Weiſe ohne die Liebe Gottes und weder vollkommene, noch wahre Tugenden; alles vielmehr, was der Menſch thun kann ohne die niedrigſte der theologiſchen Tugenden, ohne den Glauben, iſt nur Sünde[2]. Denn zur wahren Tugend gehört der richtige Wille; dieſer beſteht aber in ſeiner Richtung auf den letzten Zweck nach der gebührenden Ordnung und nur der kann ſeinen Willen nach dem letzten Zwecke richten, welcher von Gott erleuchtet das höchſte Gut kennen gelernt hat und nun alles in Beziehung zum höchſten Gute begehrt[3]. Wir ſehen hieraus, wie ſcharf Thomas das übernatürliche Reich der Gnade von dem Reiche der Natur abſchneidet. Wenn er auch überall die natürlichen Tugenden als Bedingungen des Heils betrachtet, ſo ſollen ſie doch an ſich keinen Werth haben, ſchlechthin nur Vorbereitungen und Mittel ſein, welche man nach dem Gebrauche von ſich wirft; nicht einmal als Vorſtufen, von welchen es einen natürlichen Übergang in das Höhere gäbe, werden ſie geachtet, vielmehr der ſtetige Zuſammenhang der Grade, auf welchen dieſe Philoſophie ſonſt den höchſten Werth legt, iſt hier abgebrochen.

Die theologiſchen Tugenden des Thomas ſind die drei

---

1) Ib. art. 12 p. 40 a.

2) Summa theol. I sec. qu. 65 art. 2.

3) Ib. qu. 4 art. 4.

bekannten Affecte, auf welche die chriſtliche Weltanſchauung von je her ihre Neigung geworfen hatte, der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Wenn wir nemlich in rechter Weiſe nach unſerm Zwecke zu uns bewegen ſollen, ſo müſſen wir ihn kennen und erſehnen; zur Sehnſucht nach dem Zwecke gehört aber theils die Zuverſicht, daß er erreichbar ſei, weil kein Verſtändiger nach dem Unerreichbaren ſtrebt, theils die Liebe zu ihm. Die Kenntniß unſeres Zweckes gewährt nur der Glaube, weil wir unſern Zweck nicht als gegenwärtig erſchauen und daher nur unvollkommen zu erkennen vermögen, die Zuverſicht, daß er erreichbar ſei, iſt die Hoffnung und zu ihr geſellt ſich die Liebe Gottes, welche die höchſte Tugend unter allen und ohne welche keine Tugend iſt [1]. Daß dieſe Affecte der theologiſch geſtimmten Seele als Tugenden zu betrachten ſind, leitet Thomas daraus ab, daß ſie Entwicklungen des Willens ſind, in welchen alle Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes gegründet iſt, weil im eigentlichen Sinne des Wortes nur der Wille auf das Gute ſich bezieht [2]. Der Glaube aber iſt ein

---

[1] De virt. qu. 1 art. 12 p. 40 a. Ad hoc autem, quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit, scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest, et amorem finis, quia non desideratur, nisi amatum, et ideo virtutes theologicae sunt tres, scilicet fides, qua deum cognoscimus, spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus, et caritas, qua eum diligimus. Ib. art. 11; c. gent. III, 40, 5; summa theol. I sec. qu. 62 art. 3; 4.

[2] De virt. qu. 1 art. 12 p. 39 b. Et quia bonum magis proprie competit parti appetitivae, quam intellectivae, propter hoc nomen virtutis convenientius et magis proprie competit vir-

Werk des Willens, wenn er auch auf eine Erkenntniß des Zweckes gerichtet iſt; denn der Wille hat in ihm die Herſchaft über den Verſtand, indem dieſer nicht nothwendigen Gründen weichend, ſondern nur weil er will, ſeine Zuſtimmung giebt 1). Eben ſo iſt es der Wille, welcher die Hoffnung in uns bewegt, und ſie auf den Zweck unſeres Strebens leitet, und welcher die Liebe in uns entzündet zu einer geiſtigen Vereinigung mit unſerm Zweck und gewiſſermaßen zu einer Verwandlung in ihn 2). Deswegen findet Thomas auch in den theologiſchen Tugenden, obgleich ſie durch Eingießung uns beiwohnen, noch immer eine Freiheit des menſchlichen Willens. Nur mit unſerer Zuſtimmung ſind ſie in uns 3). In einem andern Lichte dagegen erſcheint dem Thomas der letzte Zweck des

---

tutibus appetitivae partis, quam virtutibus intellectivae, licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones, quam virtutes morales. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3; 6.

1) C. gent. III, 40, 1. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas, intellectus autem assentit, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Summa theol. I sec. qu. 56 art. 3. Movetur enim intellectus ad assentiendum iis, quae sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens.

2) Summa theol. I sec. qu. 62 not. 3. Est voluntas, quae ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id, quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per caritatem.

3) Ib. qu. 55 art. 4 fin. Virtus infusa causatur in nobis a deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Ib. II sec. qu. 23 art. 2 p. 95 b. Unde sequeretur, quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet, quod sit actus voluntatis.

Menſchen, deſſentwegen alle dieſe theologiſchen Tugenden ſind. Zwar auch er muß in einer Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes erreicht und beſeſſen werden, aber nicht in einer Thätigkeit des Willens, ſondern des Verſtandes. Der Wille ſtrebt nur nach der Luſt, welche die Erreichung des Zwecks begleitet, dieſe aber iſt nach dem Ariſtoteles, wie ſchon früher erwähnt wurde, nur etwas, was die Anſchauung Gottes begleitet, die Anſchauung aber, das letzte Ziel der Vernunft, iſt ein Act des Verſtandes [1].

Es iſt nicht ohne Intereſſe zu bemerken, wie hier noch einmal eine Anordnung der Gedanken emporkommt, welche wir in einer ſehr ähnlichen Geſtalt ſchon in den älteſten Zeiten der chriſtlichen Philoſophie gefunden haben. Clemens von Alexandria, wenn er die Stufen bezeichnen will, durch welche wir zu Gott kommen ſollen, geht auch von den praktiſchen Tugenden aus und findet deren Vollendung in der höhern Stufe der Wiſſenſchaft, dann aber läßt er auf die Wiſſenſchaft eine höhere Entwicklung des Willens folgen, die Liebe, welche zuletzt zur höchſten Theorie, zur Erbſchaft Gottes führen ſoll [2]. Einen ganz ähnlichen Weg nimmt Thomas an, indem auch ihm die moraliſchen Tugenden die erſte Stufe bilden, die intellectuellen Tugenden die zweite, erſt hierauf treten wir in das Gebiet der eingegoſſenen Tugenden ein, welche das praktiſche Moment im Reiche der Gnade vertreten, und zuletzt gelangen wir von demſelben vorberei-

---

1) Ib. qu. 4 art. 2.

2) Vergl. Geſch. der chriſtl. Phil. I S. 463.

tet zur vollkommenen Theorie, der Anſchauung Gottes. An eine Überlieferung iſt dabei nicht zu denken; denn die Verſchiedenheit der Ausdrücke und ſelbſt der Gedanken iſt dem entgegen. Eine ähnliche Richtung des Geiſtes, welche bei vorherſchendem theoretiſchen Intereſſe die Bedeutſamkeit des Praktiſchen bewahren, welche über das weltliche Erkennen die Würde des religiöſen Lebens erheben wollte, führte zu einer ähnlichen Wendung der Gedanken. Wie verſchieden iſt nun aber dennoch die Stellung, welche Clemens und welche Thomas dem Glauben gab. Jener ſchloß ihn unmittelbar an die praktiſche Tugend an, wie ſie auch im weltlichen Leben ſich entwickelt, dieſer leitet ihn aus einer Eingebung Gottes ab, welche die natürlichen Kräfte des Menſchen überſteigt. Wir erblicken hier die große Kluft, welche immer weiter zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem ſich geöffnet hatte.

Erſt durch den Glauben tritt nun Thomas in die poſitiven Lehren des Chriſtenthums ein. Die Art, wie er ſich über ſie erklärt, beweiſt die Mäßigung ſeines Geiſtes. Die Erkenntniß Gottes iſt eine doppelte, zuerſt durch die Welt, dann durch übernatürliche Offenbarung; aber jene ſoll uns den Weg zu dieſer bahnen, damit wir allmälig vom Niedern zum Höhern aufſteigen. Auch in der Offenbarung giebt es ſolche Grade, durch welche der Menſch mehr und mehr vorbereitet wird das Vollkommene zu faſſen. Unſere Offenbarung, welche wir durch die heilige Schrift empfangen haben, iſt auch nur eine unvollkommene, durch das Gehör, nicht durch das Geſicht, welches der vollkommnere Weg ſein würde, nur ein Tropfen des großen Meeres, welches wir einſt ſchauen ſollen, nur in dunkeln Bildern mitgetheilt, welche wir mit Zurückhaltung deuten und gegen die Vorwürfe der Ungläubigen vertheidigen müſſen, nicht durch die natürliche Vernunft, ſondern nur dadurch, daß wir zeigen, daß ſie der natürlichen Vernunft nicht widerſprechen [1]. Er unterſcheidet den unentwickelten von dem entwickelten Glauben; jener war von jeher derſelbe, dieſer aber iſt allmälig gewachſen durch die Unterſcheidung und Zufügung von Glaubensartikeln, welche im unentwickelten Glauben lagen [2]. Aber nicht in gleicher Weiſe ſind alle an den entwickelten Glauben gebunden, auch ein unbewußter Glaube kann den einfältigen Menſchen genügen [3]. Nach verſchiedenen Zeiten wird auch eine verſchiedene Erkenntniß des entwickelten Glaubens von den Menſchen verlangt. Zu ihm gehört die Überzeugung von dem Geheimniß der Fleiſchwerdung und des Leidens Chriſti, welche in entwickelter Weiſe vor der Erſcheinung und dem Tode Chriſti nicht vorhanden ſein konnte. In einer unentwickelten Weiſe jedoch konnten auch die Heiden ſie haben und ein ſolcher Glaube konnte ihnen zum Heile gereichen [4]. Auf den Glauben an die Fleiſchwerdung Chriſti legt Thomas das größte Gewicht, weil ſie das wirkſamſte Mittel iſt den Menſchen zur Hoffnung auf Gott zu erheben, indem ſie zeigt, daß es nicht unmöglich iſt Gott mit dem Menſchen zu verbinden. Leicht kann dies für unmöglich gehalten werden und ein ſolcher Unglaube muß den Menſchen zur Verzweiflung bringen [1]. Wir ſehen, daß er hierin nicht dabei ſtehen bleibt von den Artikeln des Glaubens zu zeigen, daß ſie der Vernunft nicht widerſprechen, ſondern daß er auch Beweiſe für ſie beizubringen ſucht. Doch geht Thomas nicht ſo weit die Nothwendigkeit der Punkte, welche der Glaube umfaßt, darthun zu wollen, ſondern er begnügt ſich die Schicklichkeit (convenientia) der göttlichen Maßregeln, welche für unſer Heil getroffen ſind, wahrſcheinlich zu machen [2]. Unſtreitig iſt dies in den oberſten Grundſätzen ſeiner Glaubenslehre gegründet. Denn da ſie an keine Fortbildung des natürlichen Lebens ſich anſchließen ſoll, ſondern alles von der eingegoſſenen Gnade, welche in der Unendlichkeit der göttlichen Allmacht ihre alleinige Stütze finde, abhängig macht, mußten auch die Mittel, welche für die übernatürliche Erkenntniß gebraucht werden, nur als etwas Willkürliches, wenn nicht gar Gleichgültiges angeſehn werden. Wir werden dieſe Richtung, welche in der Glaubenslehre von jetzt an immer ſtärker ſich geltend machte, in noch ſtärkern Ausſagen der ſpätern Zeit kennen lernen.

---

[1] C. gent. IV, 1. — ut tamen praesumtio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacrae scripturae, non autem ratione naturali, sed tamen ostendendum est, quod rationi naturali non sunt opposita. Cf. ib. III, 40, 3; summa theol. II, sec. qu. 1 art. 5.

[2] Summa theol. II sec. qu. 1 art. 7.

[3] Ib. qu. 2 art. 6.

[4] Ib. qu. 2 art. 7.

Sehr genau hängt hiermit ſeine Anſicht von der Erbſünde zuſammen. Wir werden es nicht tadeln, daß er ſie nicht als eine wirkliche Sünde, ſondern nur als ein Verderben der menſchlichen Natur betrachtet, welche vom

---

1) C. gent. IV, 54, 1; 2.
2) Ib. IV, 50 sqq.

erſten Sünder auf alle Menſchen ſich fortgepflanzt habe; denn durch die erſte Sünde ſei eine Zerrüttung der menſchlichen und weltlichen Kräfte eingetreten, in welchen die niedern gegen die höhern ſich empört hätten, und dieſe ſei nun auch auf die ſpätern Geſchlechter in natürlicher Ordnung übergegangen [1]. Aber es findet ſich auch noch eine andere, wie es uns ſcheint, weſentlich verſchiedene Anſicht von der Erbſünde bei ihm, indem er, wie ſchon früher erwähnt wurde, hauptſächlich darauf Gewicht legt, daß die Gnade, welche dem Menſchen urſprünglich von Gott verliehen war, nach der Sünde ihm entzogen worden ſei [2]. Er betrachtet daher die Erbſünde auch nur als eine Sache, welche durch Autorität uns bekannt iſt oder doch nur daraus erſchloſſen werden kann, daß wir das Übel dieſer Welt nicht allein als natürliche Folge unſerer Unvollkommenheit anſehn können, ſondern darin eine Strafe erkennen [3]. So wie nun die Gnade als etwas, was unſerer Natur nicht angehörte, uns genommen worden iſt, ſo kann ſie auch wieder als eine Zugabe uns verliehen werden und deswegen findet Thomas den Irthum der Pelagianer, wie ſchon erwähnt, nur darin, daß ſie leugneten, wir bedürften einer göttlichen Hülfe zur Seligkeit [4]. Wir ſehen, daß er auch hierin den Fußtapfen Alberts des Großen folgt.

---

1) Ib. IV, 52, 1; 2. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

2) Ib. IV, 52, 5 sqq.

3) Ib. IV, 50; 52.

4) Ib. III, 147.

Es iſt begreiflich, warum Thomas über die Hoffnung kürzer iſt, als über den Glauben. Sie ſtützt ſich auf dieſen, ja der Glaube enthält ſie in ſich, indem zur Hoffnung die Überzeugung gehört, daß wir die ewige Seligkeit mit göttlicher Hülfe erlangen können, dieſe Überzeugung aber der Glaube gewährt 1). Es beziehen ſich hierauf die Glaubensartikel, welche das künftige und ewige Leben uns verheißen und in den letzten Hoffnungen des Menſchen umſchloſſen ſind. Indem Thomas dieſe darlegt, faßt er noch einmal die Elemente ſeiner Lehre zuſammen. Weil in der vergänglichen Welt alles nur des Menſchen wegen iſt, verlangt er auch, daß ſobald der Menſch ſein Ziel erreicht hat, alles Andere in der vergänglichen Welt ſich umgeſtalte, Entſtehen und Vergehen aufhören und daher auch der Himmel, die Urſache des Entſtehens und Vergehens, ſtill ſtehe und die Zeit aufhöre; denn nur durch den Willen ſeiner Beweger, der nun ſein Ziel erreicht hat, wird der Himmel bewegt. Doch ſoll nur die Weiſe der Welt ſich verändern, ihre Subſtanz aber bleiben, weil die göttliche Güte ihr ewiges Beſtehen verliehen hat 2).

Die höchſte der theologiſchen Tugenden iſt aber die Liebe Gottes. Denn nach ihr ſtreben Glaube und Hoffnung hin; dieſe werden daher auch einſt vergehen, die

---

1) Summa theol. II sec. qu. 17 art. 7. Objectum autem spei est uno modo beatitudo aeterna et alio modo divinum auxilium. — — Et utrumque nobis proponitur per fidem, per quam nobis innotescit, quod ad vitam aeternam possumus pervenire et quod ad hoc paratum nobis est divinum auxilium.

2) C. gent. IV, 97.

Liebe aber wird niemals aufhören. Hoffnung und Glaube berühren gleichſam nur Gott in Beziehung auf das, was aus ihm hervorgeht, indem ſie uns zum Wahren und Guten führen; die Liebe dagegen berührt Gott ſelbſt, damit ſie in ihm ſtillſtehe 1). Wie in allen Bewegungen ein Anfang, eine Mitte und ein Ende zu unterſcheiden ſind, ſo können wir auch in der Liebe drei Grade unterſcheiden, die Liebe der Beginnenden, welche vom Böſen und der ſinnlichen Begehrlichkeit ſich abwenden, die Liebe der Fortſchreitenden, welche im Guten ſich ſtärken, und die Liebe der Vollkommenen, welche in Gott, ihrem Ziele, zu ruhen begehren 2). Wir können an dieſer und an ähnlichen Lehren des Thomas ſehen, wie er jener Art der Theologie, welche die Myſtiker des vorigen Jahrh. ausgebildet hatten, nicht abgeneigt iſt. Auch er legt großes Gewicht auf die Stufen des Aufſteigens zu Gott, ſo wie ſeine ganze Philoſophie dem Gradunterſchiede die größte Bedeutung zuſchrieb und in der Entwicklung des vernünftigen Lebens überall das Fortſchreiten vom niedern zum höhern Grade zu bewahren ſuchte. Aber in ſeinen Beſtimmungen dieſer Grade, ſo weit ſie dem überſinnlichen Leben angehören, iſt Thomas ſehr einfach. Man ſieht daran, daß jene pſychologiſchen Unterſcheidungen, welche die Victoriner verfolgt hatten, bei ihm hinter eine größere Fülle der Wiſſenſchaft ſich zurückgezogen

---

1) Summa theol. II sec. qu. 23 art. 6. Fides autem et spes attingunt quidem deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni, sed caritas attingit ipsum deum, ut in ipso sistat, non ex eo aliquid nobis proveniat.

2) Ib. qu. 24 art. 9.

haben. Auch hat er darin einen offenbaren Vorzug vor den Myſtikern, daß er die Grade des Aufſteigens nicht als Grade der Anſchauung zählt, ſondern in dieſer nur den letzten Zweck aller Entwicklung erblickt.

Faſſen wir nun die Frage in das Auge, was überhaupt das Syſtem des Thomas für die philoſophiſchen Beſtrebungen des Mittelalters geleiſtet habe, ſo können wir nicht unterlaſſen hierbei ein Doppeltes zu unterſcheiden, die Schicklichkeit der Anordnung, welche er in den Zuſammenhang der theologiſchen Lehren brachte, und von der andern Seite die Auffaſſung und den Gebrauch der philoſophiſchen Grundſätze, welche ſein Verfahren leiteten. Wenn wir finden, daß er in jener mit vieler Umſicht, mit großer Mäßigung und Gewandtheit verfuhr, ſo haben wir dadurch den Grund der weitgreifenden Erfolge bezeichnet, welche ſeine Lehre gehabt hat. Was aber dieſe betrifft, ſo müſſen wir geſtehn, daß wir die Fortſchritte, welche ſeine Lehre in Vergleich mit der Lehre Albert's des Großen brachte, nicht ſo hoch anſchlagen können, wie es von vielen geſchehen iſt; wenn er auch die Grundſätze Albert's zum Theil deutlicher und entſchiedener entwickelte, ſo ſcheint uns doch an einigen Punkten ſogar ein Nachlaſſen des philoſophiſchen Strebens ſich kenntlich zu machen.

Unſtreitig iſt es ein bedeutender Vortheil, welche ſeine Darſtellung vor der Lehre Albert's voraus hat, daß er die Meinung beſeitigt, als wären die geſchaffenen Dinge in nichts mit Gott vergleichbar, daß er dagegen die Ähnlichkeit aller Dinge mit Gott hervorhebt, weil ſie ſeiner Wirkſamkeit in ihrer Wirkſamkeit nachahmen. Aber er entwickelt hierin auch nur einen Gedanken, der zwar bedeutend genug iſt, aber ſeinem Lehrer doch nicht gefehlt hatte; er mäßigt nur einen polemiſchen Ausdruck deſſelben, welcher nach der *entgegengeſetzten Seite* der Betrachtung hinwieß; daß er beide Seiten, die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit der Geſchöpfe mit ihrem Schöpfer, zu einer ſichern Unterſcheidung gebracht hätte, wird man nicht ſagen können. Mit dieſem Vortheil hängt es zuſammen, daß er die an das Myſtiſche ſtreifenden Vorſtellungen ſeines Lehrers von dem verähnlichenden Verſtande, welcher uns erſt mit Gott wahrhaft in geiſtige Gemeinſchaft verſetze, dadurch berichtigen konnte, daß er die Gott verähnlichenden Thätigkeiten in allen Geſchöpfen fand, dagegen den vernünftigen Geſchöpfen es vorbehielt Gott durch Erkenntniß des Verſtandes ſich zu vereinigen; und doch iſt auch hierin nur eine anpaſſendere Darſtellung des Gedankens zu finden, daß im Verſtande Erkanntes und Erkennendes ſich vereinigen müßten. Wir wollen es jedoch nicht verkennen, daß erſt durch dieſe Wendung der Lehre die Zeit recht entſchieden von der Platoniſchen Ideenlehre ſich losſagte, indem nun nicht mehr im Weſen, ſondern in der Wirkſamkeit der Dinge die Offenbarung des Göttlichen geſucht wird und indem zugleich der Gedanke ſich geltend macht, daß die vollkommene Ähnlichkeit der Geſchöpfe mit ihrem Schöpfer in ihrer wahrhaft innerlichen Wirkſamkeit beruhe, in welcher ihre Thätigkeit auf ſie ſelbſt zurückgehend ſich ſelbſt beſtimmt und in verſtändiger Weiſe ſich erkennt. Dies iſt der Vorzug der geſchaffenen Vernunft ihrem Schöpfer gleichend durch ſich ſelbſt zu ſein. Hierdurch treten allerdings die Gedanken, welche das Syſtem Albert's bewegten, in ein klareres Licht. Und ſo finden wir den Thomas überhaupt bemüht die Darſtellung des theologiſchen Syſtems möglichſt abzurunden. Sein Scharfſinn dringt dabei in das Einzelſte ein und erweitert die Gedanken, welche Albert nur in rohem Entwurf gegeben hatte, zu ausführlichen Unterſuchungen. Dies tritt ſchon in der Anlage ſeines Syſtems auf das Deutlichſte hervor, wo er die Nothwendigkeit des Glaubens an das letzte Ziel unſeres vernünftigen Strebens theils für alle, theils auch für die Philoſophen ſehr einleuchtend auseinanderſetzt und eben dadurch auch den ethiſchen Charakter ſeines Syſtems bezeichnet.

In dieſer Beziehung ſind auch beſonders ſeine genauern Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Verſtand und Willen, zwiſchen Wiſſenſchaft und Tugend zu erwähnen. Es zeigt ſich in ihnen unverkennbar das Streben den ſittlichen Gehalt der Kirchenlehre, ſo viel als es das Syſtem vermochte, in das Licht zu ſetzen. Wie Albert die theologiſchen von den moraliſchen Tugenden unterſcheidend, gelang es ihm nun auch wirklich dem eingegoſſenen, von der Gnade erleuchteten Willen einen höhern Werth anzuweiſen, als der natürlichen Wiſſenſchaft; aber das vorherſchende theoretiſche Intereſſe geſtattete es doch nicht, daß dem ſittlichen Leben der höchſte Preis zufiel. Das beſchauliche Leben muß ihn davontragen. Und wenn daher Thomas auch bemüht war dem Willen einen ſelbſtändigen Werth und eine ſelbſtändige Wirkſamkeit zu behaupten, ſo erſcheint er doch weder in ſeinen Beweggründen frei, noch in ſeinen Zwecken unabhängig, ſondern wird in beiden durch den Verſtand beſtimmt, indem ohne Erkenntniß des Guten kein Wille iſt und das höchſte Gut nur im ſchauenden Verſtande gewonnen wird.

Auf die Geſtaltung ſeiner Lehre hat nun aber beſonders ſeine Anſicht von der natürlichen Verſchiedenheit der *Dinge einen entſcheidenden Einfluß.* Es iſt als ein Vortheil ſeiner Darſtellungsweiſe anzuſehn, daß er die Annahmen der Emanationslehre entbehren konnte, um die verſchiedenen Grade der Dinge abzuleiten, indem er ſie unmittelbar auf den Verſtand Gottes zurückführt, welcher nicht allein ſich in ſeiner ganzen Fülle, ſondern auch in jeder Weiſe, in welcher er den geſchaffenen Weſen mittheilbar iſt, zu erkennen vermöge und welcher durch die Güte ſeines Willens bewegt ſich daher auch in allen Graden denke um alle Grade des Seins ſeinen Geſchöpfen zu verleihen. Es erwächſt dem Thomas hieraus, daß ihm die Welt in einem ununterbrochenen Zuſammenhange alles Daſeins erſcheint, ohne daß er genöthigt wäre den unmittelbaren Zuſammenhang aller Geſchöpfe mit Gott aufzugeben. Auch gelingt es ihm den wechſelſeitigen Einfluß der Dinge auf einander auf eine ſchickliche Weiſe ſich zu erklären, indem er nicht allein den Zuſammenhang aller Dinge in der Idee Gottes, ſondern auch den Gedanken zu Hülfe ruft, daß jedes Geſchöpf die Ähnlichkeit mit dem Schöpfer bewahrend auch eine Wirkſamkeit auf anderes haben müſſe, wie Gott. Aber wir können auch hierin nur die Vorzüge einer abgerundetern Darſtellung erblicken; denn auch dieſe Gedanken lagen in dem Syſteme Albert's ſchon ſehr deutlich vorgebildet, und andere Elemente in den allgemeinen Grundſätzen Albert's, welche ſchon ſehr deutlich entwickelt einer weitern Pflege werth geweſen wären, ſehen wir dagegen von Thomas vernachläſſigt. Hierzu zählen wir beſonders, daß er die Lehre Albert's über die Materie als den Beginn der Form und die Lehre des Averroes über die Verborgenheit der Formen in der Materie bei Seite liegen läßt. Man ſieht, daß dieſe Unterſuchungen, welche die natürlichen Grundlagen des ſittlichen und religiöſen Lebens erforſchen ſollten, doch alsbald in dieſer Zeit wieder zurücktraten. Der Keim dazu lag freilich ſchon in der Unterſcheidung der Materie im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne. Durch ſie konnte ſich die Theologie, welche doch vor allem den geiſtigen Dingen ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken hatte, von einer ſtrengern Unterſuchung des Begriffs der Materie für entbunden halten.

Steht nun aber ſchon das Geiſtige nach der Lehre des Thomas in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen das Materielle, ſo iſt es doch noch natürlich und hat dadurch mit dem Materiellen etwas gemein; um wie viel entſchiedener wird dieſem nun das Übernatürliche entgegentreten! Von der unendlichen Macht Gottes ſtammend bricht es alle Schranken der Natur. Auch hierin jedoch baut Thomas nur weiter fort, was ſein Lehrer ſchon begonnen hatte. Seine weitläuftigern Ausführungen dieſes Gegenſatzes geben der Lehre nur ein ſtärkeres Anſehn; denn die ganze Lehre von den weltlichen Dingen, welche Thomas ſich ausgebildet hatte, zielte in der That darauf ab die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erleuchtung darzuthun, wenn die vernünftigen Weſen ihren Zweck erreichen ſollten, vor allen Dingen jene Lehre von den natürlichen Gradunterſchieden, welche ein jedes Weſen verhindern müſſen in der natürlichen Entwicklung ſeiner Kräfte den vollen Gehalt des Seins zu gewinnen. Man wird aber überdies auch bemerken können, daß Thomas von Aquino den Umfang der Erkenntniſſe, welche auf übernatürlicher Offenbarung beruhn ſollen, auf Koſten der natürlichen Erkenntniß und gegen den Sinn ſeines Lehrers auszudehnen nicht verſchmäht. Die Lehre von dem zeitlichen Anfang der Welt, welche Albert auf Platon ſich ſtützend noch für eine Sache der natürlichen Erkenntniß angeſehn hatte, erklärt Thomas für einen reinen Artikel des Glaubens. Man ſieht hieran, wie der Glaube an die Unfehlbarkeit des Ariſtoteles in aller natürlichen Erkenntniß ſich befeſtigte, das Anſehn des Platon im Abnehmen war. Dieſer Gegenſatz zwiſchen übernatürlicher und natürlicher Erkenntniß weiſt uns auf die entgegengeſetzten Autoritäten hin, welche in dieſer Zeit mit einander die wiſſenſchaftliche Unterſuchung bewegten. Er diente nur dazu den Streit des Weltlichen und des Geiſtlichen auch in der Lehre heraustreten zu laſſen.

Drittes Kapitel.

Johannes Duns Scotus.

Wie ſehr auch die Lehre des Thomas von Aquino durch ihre Mäßigung und Abrundung ſich empfal, ſo konnte ſein Syſtem doch den Beifall eines denkenden Zeitalters, welches in den Tiefen des Geiſtes bewegt war, nicht in allen Punkten erwerben. Mehrere ſeiner Punkte wurden öffentlich gemisbilligt. Wenn Thomas auch dem Ariſtoteles nicht unbedingt beigeſtimmt hatte, ſo ſchien er doch deſſen Philoſophie einen zu großen Einfluß auf die Theologie geſtattet zu haben [1]. Es läßt ſich bemerken, daß die Grenzen, welche Thomas zwiſchen der natürlichen Philoſophie und der übernatürlichen Theologie gezogen hatte, noch keineswegs genügen wollten, daß der Vorzug, welcher von ihm der Erkenntnißtheorie des Ariſtoteles vor der Platoniſchen Ideenlehre gegeben worden war, die entgegengeſetzte Vorſtellungsweiſe, welche auf dieſe ſich ſtützte, nicht zu beſeitigen vermochte, und daß ſeine Lehre vom Verhältniſſe des Verſtandes zum Willen die ethiſche Richtung der Kirchenlehre nicht befriedigte. Dieſe und viele andere Punkte vermochten ſchon zu ſeiner Zeit mehrere bedeutende Lehrer gegen ſein theologiſches Syſtem ſich zu erklären. Von ihnen führe ich nur den an, welcher mir der bedeutendſte unter ihnen geweſen zu ſein ſcheint, den Heinrich Goethals von Gent [2]. Man kann dieſe Angriffe gegen die Lehre des Aquinaten als Übergänge zu den viel ſtärkern Angriffen des Duns Scotus anſehn.

---

[1] Vergl. die Sätze, welche gegen den Johannes de Montesono zu Paris aufgeſtellt wurden, hinter den Sentenzen des Lombarden und einige Zuſätze dazu b. Launoj. de var. Arist. fort. p. 213 sqq. ed. Elswich.

[2] Seine Lehre verdient eine genauere Prüfung, als ich ihr widmen kann. Nur ſeine Quodlibeta habe ich zu Geſicht bekommen und zur Vergleichung mit Duns Scotus, der ihn häufig beſtreitet, zuweilen zugezogen. Merkwürdig iſt ſeine Ideenlehre, welche an die Platoniſche erinnernd, doch von ihr darin abweicht, daß ſie keine natürliche, ſondern nur übernatürliche Erkenntniß der Ideen uns zuſchreibt, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüſſige Vorſtellung hält wegen der Veränderlichkeit der Seele und der ſinnlichen Gegenſtände. S. Joh. Duns Scot. in mag. sent. I dist. III qu. 4, 2 sqq.; Henr. Gand. quodl. V qu. 14. Auch die

Über das Leben des Johannes Duns Scotus haben wir nur wenige und oft unter einander ſtreitende Angaben. Das Jahr ſeiner Geburt wird verſchieden angegeben. Er ſoll zu Duns geboren worden ſein, an der ſüdlichen Grenze von Schottland, woher ſeine Beinamen ſtammen, in einer edlen und reichen Familie, von welcher er für den Krieg erzogen wurde, als zufällig einkehrende Franciscaner ſeine ſchnelle Faſſungskraft entdeckten und ihn dazu beſtimmten, ſich den Wiſſenſchaften zu widmen und ihrem Orden ſich anzuſchließen. Er lehrte zuerſt zu Oxford, wo aus ſeinen Vorleſungen der Commentar zu den Sentenzen hervorging, das berühmteſte ſeiner Werke. Im J. 1301 ſcheint er nach Paris gekommen zu ſein, wo er mit gleichem Beifall wie zu Oxford lehrte, die Würde eines Doctors der Theologie empfing und gegen die Dominicaner die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä vertheidigte. Hier blieb er bis gegen ſeinen Tod, der ihn zu Cöln ereilte, wohin er im Jahre 1308 zur Beſtreitung der Begharden berufen worden war [1].

Wie ſein Leben, ſo liegen auch ſeine Werke noch ſehr

Freiheit des Willens vertheidigt er gegen den Determinismus des Thomas. lb. I qu. 16 sq.

[1] Matth. Veglensis vita Joh. Dunsii in Waldau thes. bio- et bibliogr. Chem. 1792. Wadding's Angaben ſind viel verworrener. Auch Dunſton in England wird als ſein Geburtsort angegeben. Nach einigen ſoll er 43, nach andern nur 34 J. alt geworden ſein. Auch von ihm geht die Sage, daß er in ſeiner Jugend dumm geweſen, dann plötzlich erleuchtet worden ſei.

im Dunkeln [1]. In den Ausgaben, welche wir von ihnen haben, ſind die Spuren von Verfälſchungen nicht zu verkennen. Wenn die Herausgeber ſie zum Theil zu tilgen geſucht haben, ſo iſt das ohne ſicheres Princip geſchehen, oder wenigſtens ohne uns Rechenſchaft über ihr Verfahren abzulegen [2]. Seine Schriften ſind von ihm ſelbſt ohne Zweifel nicht bis zur Vollendung ausgearbeitet worden. Manches ſcheint nur aus ſeinen Vorleſungen gefloſſen zu ſein; über vieles verſchiebt er ſeine Entſcheidung und verweiſt die Zuhörer oder die Leſer auf ihr eigenes Nachdenken. Man erkennt in ihm einen arbeitenden Geiſt, welcher das Ziel ſeiner Mühen noch in der Ferne erblickt. Seine Arbeit ſteckt vornehmlich in ſeinem Syſteme der Theologie. Seine Commentare zu Schriften des A. und N. Teſtaments ſind nicht einmal in ſeine Werke aufgenommen worden; von den Ariſtoteliſchen Schriften hat er einiges erklärt, doch werden die meiſten Erklärungen zu den phyſiſchen Schriften, welche ihm zugeſchrieben worden ſind, für unecht gehalten und die Stellung, welche er überhaupt zum Ariſtoteles annimmt, läßt nicht daran zweifeln, daß dieſe Art der Unterſuchungen ihm doch nur einen untergeordneten Werth haben konnte.

---

[1] Ich habe ſeinen erſten Commentar über die Sentenzen geleſen in der Ausgabe des Hugo Cavellus Antv. 1620. 2 voll. fol. Es iſt dies das opus Oxoniense, welches dem zweiten Commentar (opus Parisiense) vorgezogen wird. Die Ausgabe ſeiner Werke von Wadding (Lugd. 1639. 12 voll. fol.) habe ich nur bei flüchtigem Aufenthalt in Bibliotheken einſehn können. Sonſt habe ich zur Hand gehabt und hie und da verglichen ſeine quaestiones quodlibetales (Venet. 1506 fol.), ſeine Commentare zum Ariſtoteles de anima (unvollendet nach der Ausg. v. H. Cavellus Lugd. 1625. 4.), zum Porphyrius und zu den logiſchen Schriften (Ausg. v. Ben. Bencovich. Pap. 1520. 8.)

[2] Wadding's Ausgabe wird hierin nicht beſſer ſein, als die Ausgabe des Cavellus. Nach einer flüchtigen Vergleichung zu urtheilen iſt in jene dieſe unverändert übergegangen.

Die Richtung, welche er ſeiner Wiſſenſchaft gegeben hat, iſt durchaus kirchlich. Mit dem Auguſtinus geſteht er ein, er würde dem Evangelio nicht glauben, als nur weil er der katholiſchen Kirche glaube [1]. Er vertraut dem heiligen Geiſte, welcher die Kirche leitet und wie er in den heiligen Schriftſtellern gewirkt hat, ſo nicht minder in der Kirche fortwirkt. Chriſtus hat den Jüngern nicht alles geſagt, weil ſie nicht alles tragen konnten, er hat ihnen den heiligen Geiſt verſprochen; die Apoſtel haben der Kirche die Überlieferung gegeben nicht allein in ihren Schriften, ſondern auch in den Gewohnheiten, welche ihr überkamen; der Glaube aber mußte nicht allein ausgeſprochen, ſondern auch erklärt werden, ſo wie es die Zeit verlangte, welche für neue Ketzereien auch neue Erklärung des Glaubens bedurfte [2]. Gott fehlt denen nicht, welche von ganzem Herzen ihr Heil ſuchen; er erleuchtet ſie, wie er ſo viele ſchon erleuchtet hat. Mit dem Auguſtinus beruft ſich Duns Scotus auf den Glauben der Welt, welcher das größeſte Wunder wäre, wenn er, der ohne Gewalt, durch ſchwache Werkzeuge gegründet worden iſt, auch ohne Wunder hervorgebracht worden wäre [3]. So ſchließt er mit vollem Vertrauen an die Lehre der katholiſchen Kirche ſich an, welche die Zeugniſſe der Heiligen, der Weltgeſchichte für ſich hat und noch immer durch den heiligen Geiſt ſich bezeugt. Er betrachtet ſie als eine Quelle nicht allein der richtigen Lehre, ſondern auch des ſittlichen Lebens und hält deswegen auch nicht weniger als der Lombarde auf die äußere Zucht, welche ſie auflegt und leitet, verſtärkt vielmehr nicht ſelten deſſen hierarchiſche Sätze. Das „zwinge ſie einzutreten“ möchte er in der ſtrengſten Weiſe von der weltlichen Macht gehalten wiſſen. Er würde es nicht tadeln, wenn den Juden ihre Kinder, um ſie zu taufen, mit Vorſicht entzogen, ja wenn die Juden ſelbſt durch Drohung und Schrecken vermocht würden das Chriſtenthum anzunehmen, in der Vorausſetzung, daß es geſchehen könnte ohne dadurch größere Übel herbeizuführen [1]. Er dehnt auch die Schlüſſelgewalt des Prieſters ſo aus, daß ſie nicht allein auf zeitliche, ſondern auch auf ewige Strafen ſich erſtrecken ſoll, doch mit dem Zuſatze, daß hierbei, ſo wie in andern Dingen, der Prieſter nur als Werkzeug Gottes handle, welcher ſelbſt eines böſen Engels ſich bedienen könnte um eine gültige Taufe zu vollziehn. Nur in gewöhnlichem Wege ſei der Prieſter das Werkzeug für die Gnadenerweiſungen Gottes in der Kirche und zwar zunächſt der Biſchoff für die Taufe; nur wegen des Bedürfniſſes wären ſolche Verrichtungen auch an andere Prieſter übergegangen [2]. Wir ſehen, daß hier die hierarchiſchen Begriffe in voller Gewalt heraustreten.

---

[1] In sent. prol. qu. 2, 8.
[2] Ib. I dist. XI qu. 1, 5.
[3] Ib. prol. qu. 2, 10; 13.

---

[1] lb. IV dist. IV qu. 9, 1 sq.

[2] lb. IV dist. VI qu 1, 2 sq.; dist. XIX, 23 sq.

Man bemerkt an dieſen Äußerungen auch wohl, daß dem Johannes der gemäßigte Sinn, welchen wir beim Thomas fanden, nicht beiwohnt. Er iſt von etwas derberer Art. Feinheit in ſeinen Unterſcheidungen vermiſſen wir zwar nicht, vielmehr iſt er darin vor allen Andern Meiſter; aber ſeine Weiſe iſt ſtreng, ſeine Gedanken ſchneidend, ſein Ausdruck ohne alle Glätte, roh und vernachläſſigt. Die Sprache, welche er redet, hat die ganze Schwerfälligkeit, welche man der Scholaſtik zum Vorwurf gemacht hat, und nur den ſpätern Zeiten war es vorbehalten ſie an Barbarei zu überbieten. Seine Gegner, welche er jedoch ſelten nennt, behandelt er mit Härte, im Gefül ſeiner Überlegenheit, die Gegner der katholiſchen Kirche belegt er mit Schimpfwörtern. Wenn er auch von der Weltanſchauung der Arabiſchen Ariſtoteliker nicht ganz unabhängig iſt 1), ſo findet doch der verfluchte Averroes vor ihm keine Gnade 2).

Bei ſeiner durchaus kirchlichen Haltung würde es ein Wunder ſein, wenn er dem Ariſtoteles einen unbedingten Glauben ſchenkte. Wir haben ſchon geſehen, daß auch die Vorgänger des Duns Scotus keinesweges allen Sätzen des Ariſtoteles beiſtimmten. Es iſt aber bei den hierüber herſchenden Vorurtheilen wohl der Mühe werth etwas genauer anzugeben, wie ſehr Duns Scotus das Anſehn des Ariſtoteles beſchränkt. Er thut es in einem viel

---

1) Vergl. über das Weltſyſtem und den Einfluß der Geſtirne ſogar auf unſern Willen ib. II dist. XIV qu. 2; 3.

2) Ib. prol. qu. 2, 8. Saraceni vilissimi porci. — — Asini Manichaei. Ib. IV dist. XLIII qu. 2, 5. Ille maledictus Averroes. Ib. 26.

größern Maße als Albert der Große und Thomas und es läßt ſich erwarten, daß er die Misbilligung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auch nicht in der ſchonendſten Weiſe ausſpricht, wenn gleich er den Philoſophen mit Schimpfwörtern verſchont. Die Beweiſe der Philoſophen überhaupt ſind ihm verdächtig. Ariſtoteles ſelbſt gebraucht verſchiedene Grundſätze, von welchen ausgehend er nicht immer über den Zweifel hinauskommt. Oft folgen die Philoſophen in ihren Behauptungen nur der Wahrſcheinlichkeit. Wie könnte es anders ſein, da ſie die natürliche Erkenntniß für zureichend halten, aber doch eine wahre Erkenntniß Gottes und eine wahre Seligkeit uns abſprechen? [1]. Dies trifft den Hauptunterſchied zwiſchen der heidniſchen Philoſophie und der chriſtlichen Theologie.

An ihn ſchließen ſich andere Punkte an, in welchen ſchon Albert und Thomas dem Ariſtoteles widerſprochen hatten, die Ewigkeit der Materie, der Welt, der himmliſchen Körper und ihrer Bewegung. Duns Scotus ſäumt nicht ſeinen Vorgängern hierin beizuſtimmen. Er bleibt aber hierbei nicht ſtehen; auch andere Hauptpunkte der Ariſtoteliſchen Lehre werden von ihm angegriffen. So die Unterordnung des Praktiſchen unter das Theoretiſche, in welcher Thomas dem Ariſtoteles gefolgt war, welche Duns Scotus aber daraus ableitet, daß Ariſtoteles keine Praxis gekannt habe, welche auf das höchſte Gut gehe [2]; ſo die Lehre, daß der Zweck oder das Begehrungswerthe bewege ohne bewegt zu werden, indem er das Metapho-

---

1) Ib. prol. qu. 1, 3; IV dist. XLIII qu. 2, 16; dist. XLIX qu. 8, 2 sqq.

2) Ib. prol. qu. 4, 42.

riſche in dieſer Ausdrucksweiſe hervorhebt [1]; ſo die Behauptung, daß zur Erkenntniß nothwendig ſinnliche Erinnerung gehöre und daß auch den unvernünftigen Thieren eine ſolche Erinnerung zukomme [2]. Man ſieht wohl, daß dieſe Sätze ſehr weitgreifende Folgerungen haben, und es läßt ſich erwarten, daß der ſcharfſinnige Mann, welcher jene Grundſätze angriff, auch die Folgerungen nicht geſchont haben wird. Auf das Einzelne weiter einzugehen iſt hier nicht der Ort, aber im Allgemeinen wird man im Auge haben müſſen, daß Duns Scotus in ſehr entſchiedener Weiſe auch einzelne Punkte ſeiner Abweichungen vom Ariſtoteles hervorhebt [3].

Man könnte glauben, je weiter er vom Ariſtoteles ſich entferne, um ſo enger werde er ſich an die hergebrachte Formel der Kirchenlehre anſchließen. Wir haben geſehn, wie ihm ſein Glaube an die Kirche eins iſt mit ſeinem Glauben an die Weltgeſchichte, wie er dem heiligen Geiſte vertraut, welcher die Lehrer der Kirche erleuchtet hat und noch immer erleuchtet. Wird man nicht befürchten müſſen ihn in einer ſklaviſchen Abhängigkeit von den kirchlichen Autoritäten zu finden? Man würde ſich täuſchen, wenn man dergleichen erwartete. Als wenn der heilige Geiſt Sklaven wollte und nicht frei machte. Als wenn Duns Scotus nicht hoffen dürfte, daß er auch ihn erleuchtet habe und erleuchten werde. Der Kirchenlehre will er getreu anhängen; aber er will ſie auch fortbilden. Wenn er dem Glauben ſich ergiebt, ſo iſt ſein Glaube ſtark genug, um auch den Zweifel auszuhalten, nur ſoll der Zweifel nicht ſiegen [1]). Sein Glaube iſt nicht blind; er will unterſuchen um auf die Grundſätze des Glaubens zu kommen. Da ſchrecken ihn ſelbſt die Ausſprüche der Heiligen nicht; er ſtimmt ihnen nicht bei, ſobald er etwas in ihnen findet, was den Gründen des Glaubens widerſpricht. Eben ſo frei, wie er die Lehren des Ariſtoteles angreift, erklärt er ſich alsdann auch gegen die Sätze eines Auguſtinus. Wenn einige Heilige zu ſagen ſcheinen, daß die Erbſünde in der ſinnlichen Begierde beſtehe, ſo ſtimmt er ihnen nicht bei; wenn ſie behaupten, die Sünde habe keine wirkende, ſondern nur eine mangelnde Urſache, ſo findet das eben ſo wenig ſeine Billigung [2]). Gewiß dieſer Scholaſtiker hat einen kühnen Geiſt. Von Vorurtheilen läßt er nicht leicht ſich beſtechen; er iſt voller Zweifel, weil er einen feſten Grund für alle ſeine Zweifel hat.

---

[1] Ib. II dist. XXV, 2. Finis non movet nisi metaphorice.

[2] Ib. IV dist. XLV qu. 3, beſonders nr. 8.

[3] Cf. ib. prol. qu. 1, 23; qu. 4, 25; 42; II dist. III qu. 7, 6 sqq.; dist. XIV qu. 1, 4.

Wenn wir ihm die Abſicht zuſchreiben die Kirchenlehre weiter zu entwickeln, ſo geht das unzweideutig aus der ganzen Haltung ſeiner Lehre hervor, welche gegen die beſtehende Auffaſſung des kirchlichen Glaubens ſehr viel einzuwenden hat. Seinen Vorgängern, einem Anſelmus, einem Richard von St. Victor, einem Thomas, widerſpricht er faſt auf jeder Seite und in den wichtigſten Lehrpunkten. Man hat ſeinen Streit gegen den Thomas be-

---

1) Ib. III dist. XXXII, 15. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis.

2) Ib. II dist. XXXII qu. 1, 7; dist. XXXVII qu. 1, 18 sqq.

ſonders als eine leere Schulſtreitigkeit, aus der Eiferſucht der Franciscaner gegen die Dominicaner hervorgegangen, anſehn wollen. Es iſt das eine Behauptung ohne Grund, welche nur aus Unkunde der Sachen ſtammt. Die Verſchiedenheiten der Meinung, welche zwiſchen beiden Lehrern der katholiſchen Kirche herſchen, liegen in den Grundlagen ihrer Syſteme und greifen eben deswegen faſt durch alle Theile ihrer Lehre hindurch.

Freilich darin ſtimmen beide überein, daß ſie die Theologie zum Zweck aller ihrer Unterſuchungen machen und deswegen auch dieſe Wiſſenſchaft vor allen andern erheben. Sie iſt die Wiſſenſchaft alles Erkennbaren, wenn wir ſie ſo denken, wie ſie Gott beſitzt, weil alles Erkennbare in ihm gegründet iſt. Dies iſt ihre Würde an ſich. Für uns freilich iſt ſie eine andere, aber nur wegen unſerer Beſchränktheit 1). Aber ſchon darin weicht Duns Scotus von Thomas ab, daß er die Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften abzuſondern ſucht, weil dieſe ihre Erkenntniſſe für ſich haben und jene auch den andern Wiſſenſchaften nicht untergeordnet werden dürfe, nicht einmal der Metaphyſik, durch welche doch keine der theologiſchen Seelenſtimmungen bewieſen werden könne 2). Doch dürfen wir dies nicht ſo verſtehen, als wollte Duns Scotus der theologiſchen Einſicht dadurch etwas entziehen, vielmehr iſt er der Meinung, daß die Theologie alles im göttlichen Lichte in einer vollkommnern Weiſe erblicken könne, als es die einzelnen Wiſſenſchaften aus

---

1) Ib. prol. qu. 3, 23; 25.
2) Ib. 29.

ihren Grundſätzen zu beweiſen im Stande ſind 1). Daher würde die Theologie über die andern Wiſſenſchaften zu urtheilen wohl im Stande ſein. Der Philoſophie dagegen will Duns Scotus die Entſcheidung über theologiſche Dinge nicht zugeſtehn, weil ſie nur aus Allgemeinem auf Allgemeines ſchließt, das Beſondere aber nicht als Beſonderes zu erkennen vermag, weil ſie auch alles auf Nothwendigkeit zurückführt. Daraus ſtammen ihr grobe Irthümer, die Meinungen, daß Gott alles nothwendig verurſache, daß die Welt ewig ſei und daß überſinnliche Subſtanzen nicht ſündigen könnten 2). Seine Theologie hat ſich ein anderes höheres Ziel geſteckt. Sie hat es mit dem Heile der Seele zu thun, welches ein Beſonderes iſt und nicht eine Wirkung der Nothwendigkeit, ſondern ein Werk der Freiheit. Solche Dinge können nicht aus philoſophiſchen Gründen bewieſen werden. Wenn nun auch hierin Thomas von Aquino dem Duns Scotus noch beiſtimmen könnte, ſo tritt doch beider Gegenſatz ſogleich auf das Entſchiedenſte darin heraus, daß Duns Scotus gegen den Thomas den praktiſchen Zweck der Theologie geltend macht. Er thut dies, indem er ſich auf die Geſtalt der Theologie im Allgemeinen beruft, welche viel mehr lehren müßte, als ſie wirklich lehrt, wenn ſie dazu wäre die Unwiſſenheit zu vertreiben, und welche nicht ſo oft ihre Lehren zu wiederholen brauchte, wenn ſie nicht

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 23.

2) Ib. prol. qu. 1, 14; 30. Er beſtreitet den Satz, quod in primis principiis includuntur virtualiter omnes conclusiones scibiles, weil aus dem Allgemeinen nur auf Allgemeines geſchloſſen werden könne.

durch wiederholte Ermahnung auf die Sitten wirken wollte [1]). Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, iſt kein ſpeculativer, ſondern ein praktiſcher Act, ein Act des Willens; ſelbſt das Schauen Gottes erſcheint dem Duns Scotus in dieſem Lichte, weil es ein Genuß iſt, welcher von uns begehrt wird [2]). Er kehrt hierin zur Lehrweiſe Albert's des Großen zurück, indem er die Theologie als eine Medicin der Seele betrachtet und den der Heilung bedürftigen Menſchen als den Gegenſtand (subjectum) derſelben anſieht [3]), befeſtigt ſie aber beſonders dadurch, daß er die Lehre des Ariſtoteles von dem Vorzuge der theoretiſchen vor der praktiſchen Vernunft verwirft [4]).

Eben dieſer Punkt zeigt, daß ſeine Abſicht weiter geht, als ſeine Vorgänger hatten gelangen können. Wenn auch Albert die ethiſche Richtung der Kirchenlehre anerkannt hatte, ſo war er doch von ſeinem eigenen theoretiſchen Beſtreben und von dem Anſehn des Ariſtoteles zu ſehr beherſcht worden, als daß er ihr ohne Irrung hätte folgen können; Thomas von Aquino hatte hierin noch mehr nachgegeben. Dagegen hebt nun Duns Scotus mit vollem Bewußtſein die ſittliche Bedeutung der Theologie hervor. Zwar will er dem Verſtande nichts vergeben, weil ohne ihn kein Wille ſein kann; aber er hat das volle Leben der Vernunft im Auge und deutet an, daß in ihm beide Momente, Verſtand und Wille, eins ſind und nur unterſchieden werden, ohne daß dadurch ihre Einheit aufgehoben werden ſollte [1], und den Grund dieſes Lebens ſucht er im Willen, welchen er mit dem Anſelmus als den Beweger und Herrn im ganzen Reiche der Seele anerkannt wiſſen will [2]. Deswegen geſteht er auch im weitern Sinne des Wortes zu, daß ein jedes Erkennen eine Praxis und vom Willen beherſcht ſei, ſo wie überhaupt das Begehren das Erkennen hervorlockt und das ſinnliche Begehren für Sinn und Einbildungskraft, der Wille für den Verſtand das bewegende Princip iſt [3]. Auf die Ergründung dieſer Sätze wird man ſein Augenmerk richten müſſen, wenn man die Theologie des Duns Scotus in ihrem rechten Lichte auffaſſen will.

---

[1] Ib. prol. qu. 4, 42. Non est autem haec inventa ad fugam ignorantiae, quia multo plura scibilia possent poni vel tradi in tanta quantitate doctrinae, quam hic tradita sunt. Sed haec eadem replicantur frequenter, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.

[2] Ib. 41. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni. Ib. III dist. XXIII, 15.

[3] Ib. prol. qu. 3, 2 sqq.

[4] Ib. prol. qu. 4, 42.

Es leuchtet ein, welche Vortheile ihm aus dieſer Faſſung ſeiner Lehre erwachſen mußten, indem er die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun wollte. Wir erinnern uns, wie man dieſe daraus bewieſen hatte, daß der Zweck unſeres Lebens von uns erſt erſtrebt und gewollt werden müſſe und daß er deswegen uns zukünftig ſei und alſo von uns nicht erkannt, ſondern nur geglaubt

---

1) Ib. prol. qu. 4, 3; 6; 9; 44.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 2. Voluntas est motor in toto regno animae et omnia obediunt sibi.

3) Ib. prol. qu. 4, 3 sqq.

und gehofft werden könne. Indem Duns Scotus im Weſentlichen denſelben Weg einſchlägt, erinnert er hierbei an den Streit der Philoſophen gegen die Theologen, welcher darin gegründet ſei, daß jene von dem Grundſatze ausgingen, die Natur könne in dem, was nothwendig iſt keinen Mangel haben, dieſe dagegen behaupten müßten, daß wir einer übernatürlichen Hülfe bedürfen, um den uns nothwendigen Zweck zu erreichen [1]). Auf die Seite der letztern ſich ſchlagend verlangt er mit ſeinen Vorgängern, daß ein jedes erkennende Weſen, welches zum Handeln beſtimmt iſt, eine Kenntniß ſeines Zweckes haben müſſe und daß dieſer Zweck die Seligkeit ſei; dieſe aber im Einzelnen zu erkennen iſt auf natürlichem Wege unmöglich, wie die Zweifel und das Schwanken der Philoſophen über dieſen Punkt beweiſen; als ein Zukünftiges können wir ſie nicht begreifen, ſondern nur an ſie glauben [2]). Auch müſſen wir die Mittel zu unſerm Zweck wiſſen, um ihn erreichen zu können, und nicht allein dies, ſondern, wie Duns Scotus zu den Gründen ſeiner Vorgänger hinzuſetzt, wir müſſen zu unſerm Zweck auch wiſſen, daß die uns zu Gebote ſtehenden Mittel zureichend ſind; denn ſonſt würden wir nicht wirkſam, nicht mit voller Zuverſicht unſern Zweck verfolgen können; wir würden ſonſt verzweifeln müſſen, welches die Sünde ge-

---

[1]) Ib. prol. qu. 1, 1. Natura non deficit in necessariis. Ib. 3. Tenent enim philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium.

[2]) Ib. prol. qu. 1, 6 sq.; IV dist. XLIII qu. 2, 32.

gen den heiligen Geiſt iſt. Alle dieſe nothwendigen Erkenntniſſe ſcheinen ihm nun auf natürlichem Wege nicht erreichbar zu ſein; denn aus natürlicher Erkenntniß ergeben ſich nur nothwendige Wirkungen Gottes; die Seligkeit aber wird von Gott freiwillig verliehen und die Mittel zu ihrer Erlangung würden nicht ausreichen, wenn Gott ſie nicht annähme und zum Verdienſt uns anrechnete. Daher bedürfen wir für alle dieſe Dinge der übernatürlichen Erleuchtung [1]).

Unſtreitig legt dieſe Lehre den höchſten Werth auf das übernatürliche Erkennen. Nach ihr würden alle Anſtrengungen der vernünftigen Geſchöpfe erfolglos ſein, wenn nicht die übernatürlichen Gaben Gottes hinzuträten. Nicht wir ſind Urſach unſerer Seligkeit, ſondern Gott. Unſer Verdienſt gehört dem Wege an, auf welchem wir zu Gott anſtreben; wer aber auf dem Wege iſt, der kann irren, nur der völlig erfüllte Wille iſt ſicher; daher können wir durch unſere Thaten die unwandelbare Sicherheit nicht erlangen, welche Bedingung der Seligkeit iſt; dieſe kann nur vom letzten Zwecke, von Gott ſelbſt verliehen werden. Die Belohnung iſt immer größer als das Verdienſt, wenn auch dies nicht fehlen darf um als Miturſache die Belohnung zu erlangen. Die Freiheit unſeres

---

[1]) Ib. prol. qu. 1, 8. Beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem deus acceptat tanquam dignum tali praemio et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a deo actus aliquos in ordine ad ipsum tanquam meritorios accipiente. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a deo immediate, esse ab eo necessario. Ib. II dist. XLIII qu. 1, 5.

Willens kann doch keine abſolute Feſtigkeit im Guten, keine Sicherheit vor der Abwendung zum Böſen gewähren, und wenn wir dieſe erlangen ſollen, ſo muß ſie daher von einer höhern übernatürlichen Urſache abgeleitet werden. Die Handlung iſt in unſerer Gewalt, aber nicht der Erfolg der Handlung; der ſteht bei Gott; im Erfolge aber, im Genuß und in der Freude am Guten haben wir den Zweck unſeres Lebens zu erblicken, welchen daher Gott allein gewährt. Und nicht allein dieſe Verleihung des höchſten Gutes ſetzt eine übernatürliche Mitwirkung Gottes voraus, ſondern auch auf dem Wege zu ihm bedürfen wir der beſtändigen Ermunterung Gottes; wir erfahren ſie in der Freude am Guten, durch welche Gott uns erquickt, die uns einen Vorſchmack gewährt der Seligkeit und uns nöthig iſt, um uns zum Guten heranzuziehn [1].

Wie ſtreng nun aber auch dieſe Bemerkungen das Übernatürliche als eine Ergänzung unſeres Lebens fordern, ſo werden wir doch nicht überſehn, daß ſie auf ſehr verſtändige Weiſe an die Forderungen und Erfahrungen unſerer Sittlichkeit anknüpfen. Und ſo finden wir überhaupt, daß die Lehre des Duns Scotus vom Übernatürlichen die Grundſätze der Wiſſenſchaft beſſer im Auge hat als die Lehren ſeiner Vorgänger. Die wunderbaren Vorſtellungen, welche man ſonſt vom Übernatürlichen gehegt hatte, beſeitigt ſie meiſtens mit Glück. Bei allen ſeinen Hoffnungen auf Gottes Hülfe hält Duns Scotus doch die alte Lehre von der Mitwirkung des Menſchen zu ſeiner Seligkeit unbedingt feſt. Es iſt ihm keinem Zweifel unterworfen, daß alle Geſchöpfe, auch die Engel, weil ihnen die Seligkeit nicht von Natur beiwohnt, wie ſie im Weſen Gottes liegt, ſie erſt durch ihre eigene Thätigkeit gewinnen können, daß ſie deswegen nicht ſogleich ſelig ſind, ſondern durch einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hindurchgehn müſſen um die höchſte Gnade zu empfangen [1]. An dieſen Satz ſchließt ſich ihm aber in folgerichtiger Ableitung die Beſtreitung der gewöhnlichen Anſicht von den übernatürlichen Gaben an, wie Thomas dieſelbe durch ſeine Theorie unterſtützt hatte, als wenn ſie nemlich in der Verleihung einer ganz neuen, die Schranken unſerer Natur überſteigenden Kraft beſtänden. Wenn den Geſchöpfen eine ſolche neue Kraft für das Übernatürliche verliehen werden ſollte, ſo würde dies in der That eine neue Schöpfung ſein, welche weder von Seiten Gottes, noch von Seiten der Menſchen zugegeben werden könnte. Da der erſte Punkt nicht beſtritten wurde, wenden ſich die Gründe des Duns Scotus auf den zweiten Punkt. Man hatte von einer Erhöhung der menſchlichen Natur durch die Gnade geſprochen; aber jede Wirkſamkeit des Menſchen, auch in den Gaben des heiligen Geiſtes, auch in den theologiſchen Tugenden iſt eine menſchliche Wirkſamkeit, nur metaphoriſche Ausdrücke ſind es, wenn man von übermenſchlicher und unmenſchlicher Tugend redet[1]. Wenn ein göttlicher Beiſtand zu den Wirkſamkeiten des begnadigten Menſchen gehört, ſo iſt dies im Laufe aller natürlichen Dinge, weil ohne göttlichen Beiſtand kein Geſchöpf weder wird noch beſteht[2]. Die Gnade gehört ſelbſt mit zum Vermögen der Seele, welches ihr von Gott verliehen worden, und das natürliche Streben nach Seligkeit ſetzt voraus, daß die Seligkeit für uns möglich, daß wir alſo das Vermögen zu ihr haben[3]. Wenn wir zur Fertigkeit (habitus) des Guten gelangen, ſo iſt dies nur eine weitere Ausbildung des natürlichen Vermögens (potentia habituata), welches daher in allen Entwicklungen des Guten in uns vorausgeſetzt werden muß. Daß aber die eingegoſſene Fertigkeit ohne unſer Zuthun, ohne eine wirkſame Thätigkeit unſeres natürlichen Vermögens das Gute in uns vollenden ſollte, würde nichts anderes heißen, als daß die Tugend in uns eingeführt würde, wie das Feuer in ein Stück Holz[4]. So aber iſt es nicht nach dem Eingeſtändniſſe aller Theologen, ſondern für die Wirkſamkeit der übernatürlichen Gnade wird eine Wirkſamkeit des Menſchen vorausgeſetzt, durch welche er die Gnade in ſich aufnimmt, und dieſe Wirkſamkeit muß jener empfangenen Gnade verhältnißmäßig ſein; weil überall eine Proportion zwiſchen dem Leidenden und dem Thuenden, zwiſchen dem Empfangen-

---

[1] I dist. XVII qu. 3, 26 sq.; 34. Delectatio quippe est ab objecto, quod attingitur per actum et non tantum ab ipsa potentia agente circa objectum. Ib. II dist. V qu. 1, 3; dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 6 sq.

---

[1] lb. II dist. V qu. 1, 3. Omnis natura consequitur suam perfectionem per operationem propriam, sed perfectio et finis cujuslibet creaturae rationalis est beatitudo, quae soli deo est naturalis. lb. 5; qu. 2, 13.

---

1) Ib. III dist. XXXIV, 3. Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus.

2) Ib. 5. Deus dedit habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 3; II dist. XXVI, 4; 6.

4) Ib. I dist. XVII qu. 2, 4; cf. ib. 8 sqq.

den und dem Empfangenen vorauszuſetzen iſt [1]). Nur durch ihr Vermögen daher, durch ihre Faſſungskraft (capacitas) kann Gott in die höhern Weſen fallen, welche ihn aufnehmen ſollen [2]). Zu dieſen Gründen ſetzt Duns Scotus noch hinzu, daß wenn das Vermögen der Geſchöpfe erhöht werden müßte, um die göttlichen Gaben zu empfangen, dadurch in der That ein ganz anderes Vermögen geſetzt werden würde. Unſer Verſtand muß für das göttliche Licht empfänglich ſein, wenn er es ſoll empfangen können; ſollte ihm vorher ein anderes Vermögen gegeben werden, ſo würde er nicht mehr derſelbe Verſtand ſein [3]). So hält Duns Scotus den übertriebenen Vorſtellungen von der übernatürlichen Erleuchtung es vor, daß wir die Einerleiheit der Perſon nicht aufgeben dürfen, damit derſelbe natürliche Menſch das wahre Subject der Erleuchtung und Beſeligung bleibe [4]).

Wenn wir nun das Ergebniß, welches er aus dieſen Unterſuchungen zieht, mit der Neigung ſeiner Zeit nach der entgegengeſetzten Richtung vergleichen, ſo werden wir

---

1) Ib. prol. qu. 1, 34; I dist. III qu. 3, 4; IV dist. XLIX qu. 11, 4. Inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem; talia autem, inter quae requiritur sola proportionalitas, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 2, 10. Zu den Steigerungen im Ausdruck des Übernatürlichen gehört es, daß jetzt nicht allein von einer infusio, ſondern auch von einem illapsus Gottes in den Menſchen geſprochen wurde.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 2. Si habitus respicit aliquod objectum, quod non continetur sub primo objecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam. Ib. 25.

4) Ib. I dist. XVII qu. 4, 5.

es in der That überraſchend finden. Er geſteht zu, daß die übernatürlichen Wirkungen in uns gewiſſermaßen natürlich ſind, inwiefern ſie hervorgehn aus unſerm natürlichen Vermögen und der Wirkſamkeit des Willens, welche dazu urſprünglich beſtimmt iſt von der göttlichen Wirkſamkeit ſich anziehen und befeſtigen zu laſſen [1]. Worauf er dringt, das iſt freilich einleuchtend genug. Der Menſch, um der Seligkeit theilhaftig zu werden, muß von Natur das Vermögen haben die Seligkeit zu empfangen; ſeine Beſeligung iſt daher nur die natürliche Entwicklung dieſes Vermögens und es gehört daher auch ſeine eigene Thätigkeit, die Mitwirkung ſeines Willens dazu, um dieſe Vollendung ſeines Weſens zu gewinnen. Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend dringt Duns Scotus bei dieſen Unterſuchungen auch ſehr nachdrücklich darauf, daß auch die Gaben Gottes uns nur allmälig zu Theil werden, indem er dabei den Grundſatz geltend macht, daß derſelben Kraft, welcher der niedere Grad der Entwicklung angehöre, auch der höhere und höchſte zugeſchrieben werden müſſe.

Doch würde man ſich irren, wollte man hieraus abnehmen, Duns Scotus habe nur ſcheinbar der Kirchenlehre ſich angeſchloſſen, wenn er von übernatürlichen Gaben ſprach; vielmehr geht ſein Beſtreben nur dahin in dem Acte der Offenbarung und der Beſeligung Natürliches und Übernatürliches wahrhaft zu vereinigen, indem er die innerliche Wirkſamkeit Gottes im frommen Menſchen ſich zu erklären ſucht [1]. Er unterſcheidet zu dieſem Zwecke die Art, wie die niedern unvernünftigen und wie die höhern vernünftigen Geſchöpfe, jene durch äußere natürliche Dinge in natürlicher Weiſe, dieſe durch ein übernatürlich Wirkendes zu ihrer Vollendung bewegt werden. Wenn bei jenen der Act der Vollendung nur eine natürliche Wirkung iſt, ſo iſt dagegen die Vollendung der vernünftigen Geſchöpfe von der Art, daß keine natürliche Urſache ihr genügen kann; denn ſie wollen nicht die Natur, ſie wollen Gott erkennen und genießen; nur indem er ſie bewegt, an ſich zieht und ſich verähnlicht, gewinnen ſie das, wonach ſie ſtreben müſſen, indem ſie ſich leidend zu ihm verhalten [2]. Der Verſtand des Menſchen

---

[1] Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Actus iste non creatur loquendo proprie de creatione, tum quia respectu ejus concurrit aliqua causa secunda activa, creatio autem est solius agentis primi sine causa secunda, tum quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, puta voluntas, in creatione autem nihil susceptivum praesupponitur. — — Actus non est proprie supernaturalis, quia, etsi habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, tamen iste positus in esse est causa naturalis respectu sui actus et ideo actus, qui producitur per talem habitum, non est proprie supernaturalis.

---

1) Gott iſt dem Menſchen zwar etwas Äußerliches, ſofern dieſer nach jenem ſtrebt und von ihm vollendet wird, aber doch nur gewiſſermaßen äußerlich, indem in der Beſeligung eine Vereinigung des Seligen mit Gott vorausgeſetzt wird. lb. IV dist. XLIX qu. 2, 27. Perfectivum extrinsecum vel quasi extrinsecum; quasi dico pro deo, ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato.

2) lb. prol. qu. 1, 33. Superiora ordinantur ad perfectionem majorem passive recipiendam, quam ipsa possint active producere, et per consequens istorum perfectio non potest producі, nisi ab aliquo agente supernaturali. Non sic est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni inferiorum agentium.

muß erleuchtet werden durch Gott, weil er Gott erkennen will; hierzu iſt er verhältnißmäßig gebildet von Gott; hierzu bereiten ihn ſeine natürlichen Bewegungen vor; damit er aber vollendet werde, muß zuletzt Gott ihn in übernatürlicher Weiſe erleuchten, weil Gott immer nur als übernatürliche Urſache, welche er iſt, wirken kann. Eben ſo findet es ſich auch ſchon in allen den Entwicklungen des Geiſtes, welche auf die Vollendung des Verſtandes hindeuten und uns einen Vorſchmack der Gemeinſchaft mit Gott geben. Im Glauben z. B. iſt die offenbarte Wahrheit an ſich nicht vermögend den Verſtand zur Beiſtimmung zu bewegen; Wirkendes und Leidendes, das Wort und das Vertrauen, welches es erweckt, ſtehen hier an ſich in keinem genügenden Verhältniß zu einander; aber die im Menſchen wirkende Kraft Gottes vermag zur Beiſtimmung zu bewegen; von ihr bewegt zu werden, dazu iſt der Verſtand verhältnißmäßig gebildet und die ſo durch Gottes inwohnende Kraft vollzogene Offenbarung iſt hiernach in doppelter Weiſe als eine übernatürliche anzuſehn, theils in Beziehung auf das übernatürlich Bewirkende, durch welches allein ſie zu Stande kommen kann, theils in Beziehung auf die Form des Geiſtes, welche allein durch eine übernatürliche Urſache gegeben werden kann 1). Alle übernatürlichen Wirkungen

---

1) Ib. 34. — supernaturale, sive intelligas de agente, sive de forma. Cum infers, ergo intellectus est improportionatus ad illud et per aliud proportionatur, dico, quod ex se est in potentia obedientiali ad agens et ita sufficienter proportionatur illi ad hoc, ut ab ipso moveatur. Similiter ex se est capax illius assensus causati a tali agente, etiam est naturaliter capax. Non oportet ergo ipsum per aliud proportionari illi assensui in re-

erſcheinen daher dem Duns Scotus als natürliche, ſofern ſie der Natur der vernünftigen Geſchöpfe gemäß ſind und ſie nur vollenden, als übernatürliche aber, ſofern ſie allein von Gott, dem übernatürlichen Grunde aller natürlichen Dinge, hervorgebracht werden können, weil er nicht allein Anfang, ſondern auch Vollender aller Dinge iſt [1].

Man wird die Bedeutſamkeit dieſer Unterſcheidungen nicht verkennen. Sie dringen in der That mächtig durch das ganze Syſtem der Theologie hindurch und beſeitigen oder berichtigen jene übertriebenen Vorſtellungen vom Übernatürlichen, zu welchen die theologiſche Richtung in der Wiſſenſchaft ſchon an ſich geneigt iſt, welche aber beſonders von der Arabiſchen Philoſophie begünſtigt worden waren, jene Vorſtellungen von dem Eingießen eines neuen Verſtandes, von einer Zugabe zu unſerer Natur, von der Verleihung eines neuen Vermögens, welches wir empfangen ſollen ohne eine Empfänglichkeit dafür zu

---

cipiendo. — — Veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assentiendum sibi et ita est improportionale agens et passum sibi improportionale, sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem causando in ipso assensum, quo proportionatur huic veritati. Ib. I dist. XVII qu. 3, 34. Vergl. die Unterſcheidung zwiſchen Gewaltſamem, Natürlichem, Freiem und Übernatürlichem ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2 sqq.

[1] Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 3. Passum — — dicitur naturaliter moveri, quando movetur ab agente naturaliter sibi correspondente, supernaturaliter autem moveri, quando ab agente supra totum ordinem agentis naturaliter proportionato isti. Ib. 5. Si (sc. passum) formam naturaliter sui perfectivam reciperet a tali (sc. supernaturali) agente, adhuc reciperet eam supernaturaliter, non quidem propter habitudinem ad formam, quia sic naturaliter recipit, sed propter habitudinem ad agens.

haben, von einer Erhöhung unſeres Geiſtes, welche alle Schranken der Natur durchbricht. Gegen dieſe Irthümer beruft Duns Scotus ſich darauf, daß wir nichts empfangen können, wozu wir nicht von Natur die Empfänglichkeit haben, und weil wir Gott empfangen ſollen, den Unendlichen, auch ein unendliches Vermögen haben müſſen, wie denn die vernünftige Seele gewiſſermaßen als unendlich anzuſehn iſt, wenn man von ihrer Verbindung mit der Materie abſtrahirt [1]. Zwar ſpricht auch Duns Scotus von einem uns Eingegoſſenen, von einem Einfallen Gottes in unſere Seele und hält ſich ſtreng und aufrichtig an die alten Formeln, daß wir aus dem bloß Natürlichen (ex puris naturalibus) nicht ſelig werden können, daß der Glaube nicht von unſerm Willen allein abhänge; aber nicht nur daß er nicht aufhört uns einzuſchärfen, der eingegoſſene Glaube könne ohne den erworbenen Glauben nicht in's Werk gehn, ſondern auch die urſprüngliche und natürliche Empfänglichkeit unſerer Seele für alle Gaben des heiligen Geiſtes hält er unbedingt feſt und das Hereinfallen Gottes in unſere Seele bedeutet ihm nichts anderes, als daß die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes überall vorausgeſetzt werden muß für unſern Verſtand und für unſern Willen, weil der geſchaffene Geiſt von einem höhern Gegenſtande ſeines Begehrens und ſeiner Erkenntniß zu empfangen beſtimmt iſt [2]. So genügt dieſe Lehre der Liebe zum Übernatürlichen, ohne welche die theologiſche Richtung ſich verflachen würde, findet aber auch das Mittel dieſe Liebe für die Betrachtung der weltlichen Dinge unſchädlich zu machen. Denn von Seiten dieſer betrachtet iſt das, was wir übernatürlich nennen, nur eine Entwicklung ihres natürlichen Vermögens, übernatürlich aber wird es mit Recht genannt, weil wir in ihm eine Wirkung Gottes erkennen und eine ſo vollkommene, vollendete Form, daß wir ſie von einer natürlichen Urſache nicht ableiten können, ſondern darin den übernatürlichen Zweck des Schöpfers erblicken.

---

[1] Ib. I dist. II qu. 7, 40.

[2] Ib. III dist. XXIII, 15; 18; dist. XXXIV, 3; IV dist. XLIX qu. 11, 8 sq. Man vergleiche hiermit die Lehre des Iſaak von Stella. Geſch. der Phil. VII S. 587.

Man begreift, daß dieſe Lehrweiſe die weſentlichſten Veränderungen in dem ganzen Syſtem der Theologie hervorbringen mußte. Es wird unſere Aufgabe ſein zu unterſuchen, in wie weit Duns Scotus im Stande geweſen eine ſolche Umgeſtaltung der Anſichten über das Verhältniß der Welt und beſonders der vernünftigen Weſen zu Gott durchzuführen.

Schon bei ſeinen Unterſuchungen über die Beweiſe für das Sein Gottes zeigen ſich ſeine Abweichungen von ſeinen Vorgängern. Er ſcheint zwar im Ganzen denſelben Weg einzuſchlagen, welchen Albert und Thomas gegangen waren, aber er verfolgt ihn, wie ein Mann, welcher gewohnt iſt ſeinen eigenen Gang zu gehen. Er verwirft die Meinung, daß Gott uns an ſich bekannt ſei, ſo daß es keiner Beweiſe für das Sein deſſelben bedürfen würde, und findet damit in Zuſammenhang auch den ontologiſchen Beweis des Anſelmus unzureichend [1]; nur die Beweiſe von den Mittelurſachen, alſo von der Erfahrung aus genügen ihm, indem ihn dabei die Vorausſetzung leitet, daß eine letzte Urſache, ein letzter Zweck und ein höchſtes Weſen (eminentissimum, via eminentiae) von uns nothwendig anerkannt werden müſſe, damit wir nicht in das Unbeſtimmte geführt werden, ſondern im Gedanken des Unendlichen unſere Ruhe finden [1]. Die Art, wie Duns Scotus jene drei Momente mit einander verknüpft um die Einheit Gottes zu beweiſen, iſt ganz im Geſchmacke des Mittelalters an den verwickeltſten Wendungen. Doch ſpricht er auch ſehr einfach den Grundſatz aus, welcher ihn leitet. Ohne Nothwendigkeit iſt keine Vielheit zu ſetzen. Unſer Verſtand ſtrebt überall nach der Einheit. Wenn auch in den begründeten Dingen Vielheit iſt, ſo führt der Verſtand ſie doch nothwendig auf eine Einheit zurück, und es iſt daher dem Begriffe des Princips gemäß eins zu ſein [2]. Wie ſehr aber auch Duns Scotus auf dieſe ſeine Kunſt im Aufbau der Beweiſe vertrauen mag, ſo geſteht er doch ein, daß die philoſophiſchen Beweiſe zwar genügen die unendliche Macht, aber nicht die Allmacht Gottes zu beweiſen. Er unterſcheidet nemlich zwiſchen dieſen beiden in der Weiſe, daß jene einer Urſache zukomme, welche alles bewirke, jedoch

---

[1] Aus demſelben Grunde, welchen Leibnitz geltend machte. Ib. I dist. II qu. 2, 32.

---

1) Ib. I dist. II qu. 2. Eine Überſicht über die ganze Beweisart findet ſich hier Nr. 34. Neuerdings hat Baur in ſ. chriſtlichen Lehre von der Dreieinigkeit II S. 589 ff. den Beweis des D. Sc. ausführlich auseinandergeſetzt.

2) Ib. I dist. II qu. 7, 36. Nulla pluralitas ponenda est sine necessitate. Ib. 37. De ratione principii est unitas, licet in principiatis possit esse pluralitas, quia semper reductio est pluralitatis ad unitatem.

nicht nothwendig ohne Mittelurſachen, ohne Materie, dieſe dagegen, die Allmacht, eine Urſache, welche ohne Mittelurſachen und ohne Materie alles hervorbringe. Wenn es daher zum Begriffe Gottes gehöre, daß er allmächtig ſei, ſo würde das Sein Gottes auch nicht aus philoſophiſchen Gründen bewieſen werden können, ſondern es ſei nur ein Glaubensartikel [1]). Wir erkennen hieran die fortſchreitende Neigung der Zeit das Gebiet des Glaubens auszudehnen und ſehen, wie ſie durch die Berufung auf die Ariſtoteliſche Philoſophie unterſtützt wird. Doch wirken beim Duns Scotus noch andere Beweggründe. Mit dem vollen Begriffe Gottes iſt ihm auch der Begriff der Trinität verbunden; auch ihn können wir nicht durch unſere natürlichen Beweiſe gewinnen; denn es findet ſich zwar die Spur der Trinität in allen Geſchöpfen, aber nur den Gläubigen iſt ſie erkennbar. Das Bild Gottes iſt in uns, aber wir wiſſen es nicht, ſondern haben es nur als einen Gegenſtand unſeres Glaubens [2]). Wer ſollte nicht hierin jenen Grund des Unterſchiedes zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß wiedererkennen? Die natürlichen Wirkungen treiben uns zwar dazu an ein letztes Princip aller Dinge zu ſuchen, aber es gehört ein gläubiges Gemüth dazu um in dieſen unvollkommenen Wirkungen die Allmacht und Herlichkeit des Schöpfers zu entdecken.

Noch bedeutender werden die Abweichungen des Duns Scotus von ſeinen Vorgängern in der Lehre von dem,

---

1) Ib. I dist. II qu. 2, 27; dist. XLII, 2 sq.

2) Ib. I dist. I qu. 1, 4; dist. III qu. 9, 9.

was wir Gott beizulegen haben. Womit die frühern Theologen meiſtens ſich begnügt hatten, das Überſchwengliche im Begriffe Gottes trotz der Unterſcheidung ſeiner Eigenſchaften hervorzuheben, das genügt ihm keineswegs. Zwar erkennt auch er an, daß der Begriff Gottes ein tranſcendentaler iſt, und es iſt ein durchgehender Gedanke bei ihm, daß Gott zur Ordnung der Dinge nicht gehöre, nicht in einem Verhältniſſe zu einem andern gedacht werden dürfe, weil ſonſt unſer Denken nur in das Unendliche geführt werden würde. Der geſchaffene Verſtand des Wanderers kann dem Gedanken Gottes nicht adäquat ſein, ihn nicht umſpannen; dieſem Verſtande iſt Gott unbegreiflich. Auch will Duns Scotus die Kategorien auf Gott im gewöhnlichen Sinne nicht angewendet wiſſen; von Gott gebraucht haben ſie eine Bedeutung, welche vor der gemeinen vorhergeht und durch dieſe nicht erreicht wird[1]. Aber er begnügt ſich nicht damit nur ſo im Allgemeinen die Unbegreiflichkeit Gottes zu ſetzen; die Nothwendigkeit, in welcher die Theologie ſich findet, über Gott zu reden, ſeine Eigenſchaften zu unterſcheiden, treibt ihn dazu an ſich eine genauere Rechenſchaft über das Tranſcendentale im Begriffe Gottes zu geben. Hierbei zeugt nun von der Schärfe ſeines Verſtandes die Bemerkung, welche er über unſere Redeweiſe überhaupt macht. Alle unſere Worte, welche Subſtanzen bezeichnen, ſind nur von Accidenzen hergenommen, welche entweder im Einzelnen oder nach ihrer Gemeinſchaft der Subſtanz eigenthümlich angehören; die Subſtanz wird dadurch nur unterſchieden von andern Subſtanzen und der Name alsdann als ein unterſcheidendes Zeichen gebraucht, welches nicht etwa vorausſetzt, daß wir die zum Grunde liegende Subſtanz kennen, ſondern nur daß wir die Accidenzen kennen, welche ihren gemeinſchaftlichen Grund in ihr finden. Auf ſolche Weiſe können wir auch von Gott beſtimmt unterſcheidend (distincte) reden, indem wir ihn z. B. als das erſte Seiende, welches unendlich und einzig iſt, oder in ähnlicher Weiſe bezeichnen. Es iſt dabei keinesweges nöthig, daß der, welcher den Namen beilegt, auch die Subſtanz kenne, ſondern nur die Accidenzen derſelben müſſen ihm bekannt ſein, ſo wie jemand einen Buchſtaben bezeichnen kann, welcher äußere Kennzeichen desſelben weiß, ohne ſeine Bedeutung in der Sprache zu verſtehn [1]. Hiervon ausgehend ſucht nun Duns Scotus darzuthun, daß wir Eigenſchaften und Merkmale Gottes anzugeben im Stande ſind, wenn wir auch ſein Weſen nicht begreifen können. Gegen die, welche behaupteten, wir könnten Gott nur in verneinender Weiſe bezeichnen, gebraucht er den Satz, daß die Verneinung nur durch die Bejahung erkannt werde [2]; ebenſo verwirft er die Annahme, daß wir Gott nur durch Analogien erklären könnten, weil eine jede Analogie vorausſetze, daß wir den Gegenſtand, welchen wir durch Vergleichung deutlich machen wollen, ſchon an ſich erkannt haben [3]. Seine Hauptſtütze aber iſt der Satz, daß der

---

[1] lb. I dist. VIII qu. 3, 1; dist. XXX qu. 2, 16 sqq.; III dist. XIV qu. 2, 7; quaest. rep. dist. VIII qu. 5 nach Tennemann's Geſch. der Phil. VIII S. 769.

---

1) In sent. I dist. XXII qu. 1, 2 sqq.; qu. 2, 2 sqq.

2) Ib. I dist. III qu. 2, 1.

3) Ib. 5 sqq.

Begriff des Seienden Gott in derſelben Bedeutung beigelegt werde, in welcher er den Geſchöpfen zukomme; denn das Seiende bezeichne weder das Geſchaffene, noch das Ungeſchaffene, ſondern beides [1]). Könnten wir Gott nicht im wahren Sinne ein Seiendes nennen, ſo würde man mit Recht fragen müſſen, wo die Wahrheit bleibe; ob ſie aufhörte zu dem Seienden zu gehören [2]). Seinen Beweiſen liegt der Gedanke zum Grunde, daß wenn Gott nicht das Seiende wäre in demſelben Sinne, in welchem die Geſchöpfe, ſo müßten wir behaupten, entweder Gott oder die Geſchöpfe wären nicht im eigentlichen Sinne. Dabei aber beſtreitet Duns Scotus die Meinung, daß der Begriff des Seienden die höchſte Gattung bezeichne, welche durch ihre Unterſchiede beſtimmt verſchiedene Arten des Seienden gebe. Denn der Begriff Gottes falle nicht unter die Kategorien, alſo auch nicht unter die Kategorie der Subſtanz, welche in verſchiedene Arten getheilt werden könne; er habe keine Accidenzen und werde durch keinen Unterſchied contrahirt. Wollte man das Seiende als Gattung ſetzen, welche in das Endliche und das Unendliche eingetheilt werden könnte, ſo würde man in den Widerſpruch verfallen, daß man das Unendliche als etwas durch das Endliche Begrenztes ſetzte. Gott iſt vielmehr das ſchlechthin Einfache (simpliciter simplex), welches nicht aus Gattung und Art zuſammengeſetzt ſein kann [3]).

---

[1]) Ib. 6 sqq.; noch weitläuftiger ib. 1 dist. VIII qu. 3, beſonders nr. 11. Conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati.

[2]) Ib. 1 dist. VIII qu. 3, 13.

[3]) Ib. 1 dist. VIII qu. 3, 16 sqq. Nihil dicitur de deo for-

Hierauf beruht aber auch dem Duns Scotus der wahre Sinn der göttlichen Tranſcendenz. Es iſt die ſchlechthinnige Einfachheit Gottes, die Unanwendbarkeit der Gattung und des Unterſchiedes auf ſeinen Begriff, was jede reale Definition Gottes verbietet und ihn unbegreiflich macht [1]. Gelegentlich fügt er noch ein anderes Merkmal hinzu, durch welches der Begriff Gottes von andern Begriffen ſich unterſcheide, daß es nemlich kein ihm entſprechendes Bild der Einbildungskraft gebe [2].

Unſtreitig iſt dieſer Punkt für die ganze Theologie von der größten Wichtigkeit. Man wird ihn bei allen Unterſuchungen des Duns Scotus nicht aus den Augen laſſen dürfen. Das Überſchwengliche im Begriffe Gottes kommt bei allen einzelnen Punkten in Anregung, bei der Vielheit, dem Werden und dem Zufälligen, welche er in Beziehung auf Gott zu denken ſich gedrungen fühlt; aber nicht minder die Beſchränkung, welche er dem Gedanken des Tranſcendentalen giebt. Aus ſeiner Lehre, daß Gott im wahren Sinne des Wortes ein Seiendes ſei, zieht er die wichtige Folgerung, daß auch der Satz des Widerſpruches auf ihn angewendet werden dürfe. Er gelte nicht allein vom Sinnlichen, ſondern auch vom Überſinnlichen. Wenn auch Gott unter keine Kategorie fällt, ſo behauptet er doch

---

maliter, quod est limitatum, quicquid autem est alicujus generis, quomodocunque sit illius generis, est necessario limitatum. Cf. ib. I dist. III qu. 3, 27; IV dist. I qu. 2, 3, wo das simpliciter simplex vom simplex unterſchieden wird.

[1] Ib. IV dist. 2 qu. 2, 3.

[2] Ib. I dist. VIII qu. 3, 13. Iste conceptus non habet phantasmata sibi correspondentia.

für ihn ſeine Geltung, weil er für alles Seiende gilt 1). Um ſo wichtiger erſcheint uns dieſe Folgerung, je größer die Autorität des Dionyſius Areopagita auch beim Duns Scotus iſt.

Zuerſt machen ſich dieſe Grundſätze bei der Unterſuchung über die Vielheit in Beziehung auf Gott geltend. Trotz der ſchlechthinnigen Einfachheit Gottes nemlich ſieht Duns Scotus ſich genöthigt ihm auch eine Vielheit in einem gewiſſen Sinne beizulegen. Er thut es mit einer gewiſſen Scheu, nicht ohne Bedenklichkeit 2); aber er ſieht ſich dazu gezwungen und ermuthigt ſich in dieſem Unternehmen durch das Beiſpiel der Seele, welche ohne ihre Einheit zu verlieren vielen Theilen der Materie ihre Form giebt. Zwar ſei dies inſofern eine Unvollkommenheit, als die Seele dabei von der Materie abhängig ſei; aber man könne von dieſer Unvollkommenheit abſehn und es würde alsdann immer noch die Möglichkeit übrig bleiben eine Vielheit mit einer vollkommenen Einheit zu verbinden 3). Hierdurch bahnt er ſich den Weg ſeine Trinitätslehre ohne Zulaſſung eines Widerſpruchs durchzuführen. Aber nicht allein dieſe Lehre, ſondern auch, was mit ihr in damaliger Zeit nothwendig verbunden iſt, die realen Unterſchiede unter den Eigenſchaften Gottes 4), indem die Trinität nach dem Auguſtinus auf Gedächtniß, Verſtand und

---

1) Ib. prol. qu. 1, 29; IV dist. XLIII qu. 1, 10. Auch für die Trinitätslehre wird er geltend gemacht. Ib. I dist. II qu. 4, 2.

2) Ib. dist. II qu. 7, 41. Et dico sine assertione et praejudicio sententiae melioris etc.

3) Ib. 40.

4) Ib. I dist. VIII qu. 4, 17.

Willen Gottes zurückgeführt wird [1]), und nicht minder die Vielheit der Geſchöpfe, denen eine Vielheit in den Ideen Gottes entſprechen muß [2]), alles dies zwingt den Duns Scotus eine Vielheit in Gott zuzugeben. Es hängen aber dieſe Punkte genau zuſammen. Duns Scotus unterſcheidet hierbei, um die Schwierigkeit, welche es macht, in Gott eine Vielheit zu ſetzen, recht deutlich zu bezeichnen, einen kleinern und einen größern Unterſchied in Gott, den kleinern im Grunde ſeines Weſens, welcher uns verborgen iſt, und den größern in der Entfaltung ſeiner Eigenſchaften, der Perſonen in ihm, wie ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit, von welchem wir ausgehn müſſen, um jenen zu erkennen [3]). Er hält ſich auch hierin an den Grundſatz, daß wir die Urſachen nur aus den Wirkungen, Gott nur aus den Geſchöpfen erkennen, indem er mit Recht darauf dringt, daß ſchon im Grunde der Unterſchied ſein müſſe, welcher im Begründeten ſich finde, und daß er alſo auch nicht bloß im Verſtande ſein könne [4]). Auf dieſem Wege dringt er nun zunächſt darauf, daß wir eine doppelte Schöpfung und einen doppelten Grund für dieſe Schöpfung in Gott anzuerkennen haben, indem die Natur auf den Verſtand, die Vernunft auf den Willen Gottes verweiſe, fordert aber alsdann auch, daß wir im Begriffe Gottes ſein Sein für ſich un-

---

1) Ib. I dist. II qu. 7, 2.

2) Ib. 43.

3) L. l. Dico, quod tam in rebus, quam in intellectu differentia major manifesta est et ex illa frequenter concluditur differentia minor, quae est immanifesta, sicut ex differentia creaturarum concluditur differentia idearum in intellectu divino.

4) Ib. 41.

terſcheiden von ſeinem Sein in Beziehung auf anderes, d. h. von ſeinem Sein, ſofern er Grund der Geſchöpfe iſt. In dieſem Sein Gottes für ſich findet er alsdann auch die Einheit der beiden Punkte, welche er in der Beziehung Gottes auf die Geſchöpfe unterſchieden hatte; denn das Sich-Wollen und das Sich-Erkennen Gottes ſind eins mit ſeiner Natur [1]. Man wird bemerken können, daß in dieſer Lehre das urſprüngliche Verſtändniß der Trinitätslehre auf einem neuen Wege wieder durchbricht.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt, von welcher dieſe Lehrweiſe ausgeht, iſt aber auch eine zeitliche, dem Werden unterworfen und zufällig. Von dieſer Seite ausgehend bildet ſich nun die Lehre des Duns Scotus in einem noch entſchiedenern Gegenſatz gegen ſeine Vorgänger aus. Die Zufälligkeit der weltlichen Dinge iſt ihm eine nicht zu bezweifelnde Vorausſetzung, in welcher ihn die Lehre des Ariſtoteles beſtätigt. Sie könnten anders ſein, als ſie ſind. Wer das leugnen wollte, den könnte man nur wie einen Menſchen behandeln, der die Grundſätze der Wiſſenſchaft beſtritte. Man müßte ihn martern, damit er eingeſtände, es wäre möglich, daß er nicht gemartert würde [2]. Dadurch ſoll jedoch die bedingte Nothwendigkeit der weltlichen Dinge nicht geleugnet werden;

---

1) Ib. 18; 21; 45. Non est autem formaliter eadem entitas ad se et non ad se. Cf. ib. I dist. II qu. 2, 22.

2) Ib. I dist. XXXIX, 13. Qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri. Mit Berufung auf eine Stelle des Avicenna.

denn ſie haben ihre Urſachen in Gott und können unter Vorausſetzung dieſer Urſachen nicht anders ſein, als ſie ſind; aber an ſich können ſie anders ſein [1]. Aus der Zufälligkeit der weltlichen Dinge folgt nun auch, daß ſie einer zufälligen Urſache ihren Urſprung verdanken, weil aus Nothwendigem nur Nothwendiges hervorgeht, Zufälliges dagegen nur auf eine zufällige Weiſe bewirkt werden kann [2]. Deswegen muß in Gott eine zufällig wirkende Urſache angenommen werden, weil von der erſten Urſache alles abhängt, und wenn ſie nothwendig verurſachte, alles nothwendig ſein würde. Die zufällig wirkende Urſache in Gott iſt aber nicht ſein Verſtand, denn der Verſtand wirkt nothwendig, weil er eine natürliche und keine frei wirkende Kraft iſt [3]. Nur der Wille wirkt nicht mit Nothwendigkeit, ſondern frei, und wir müſſen daher annehmen, daß Gott durch ſeinen Willen die zufälligen Dinge hervorgebracht hat [4].

---

1) Die contingentia ſind nothwendig necessitate consequentiae, d. h. unter Vorausſetzung des göttlichen Willens. Ib. 35.

2) Ib. II dist. I qu. 2, 5. Contingentia non sequuntur ex necessariis. Auf eine merkwürdige Weiſe ſtimmt hiermit Leſſing überein. Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Ausg. v. Lachmann XI S. 111.

3) Ib. I dist. I qu. 2, 9. Intellectus — — potentia naturalis et non libera. Ib. qu. 4, 1; dist. II qu. 7, 33. Intellectus mere naturaliter, necessitate naturae operatur. Dies wird daraus bewieſen, daß er das Vermögen hat Entgegengeſetztes zu erkennen und zu dem einen oder dem andern der Gegenſätze ſich nicht beſtimmen kann ohne natürliche Urſache oder ohne Willen. Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Nur der praktiſche Verſtand kann der Natur entgegengeſetzt werden. Ib. II dist. XXV, 23.

4) Quaest. quodl. XVI fol. 40 col. 3. Aliquid causatur contingenter, ergo prima causa contingenter causat, ergo volun-

Von dieſer Lehre aus widerſpricht nun Duns Scotus dem Satze der Philoſophen, daß ein Princip nicht ohne ſeine Folgen ſein könne 1), und mithin der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Es liegt in der Zufälligkeit der Welt, daß ſie angefangen hat zu ſein. Der Wille Gottes muß beſchließen, daß ſie ſei, damit ſie ſei. Der Wille Gottes iſt allerdings ewig; aber darauf folgt nicht, daß die Wirkung desſelben ewig ſei. Duns Scotus unterſcheidet auch hierbei wieder das, was Gott zukommt an ſich, und was ihm zukommt in Beziehung auf die Geſchöpfe. Jenes iſt der Wille Gottes, welcher ſeiner Trinität angehört; wir haben ihm einen ſolchen beizulegen, weil er ſonſt nicht ſelig ſein würde, denn die Seligkeit beſteht in einer That des Willens 2). Dieſe ſeine Beziehung auf ſein Weſen iſt ihm weſentlich oder noth-

---

tas causat. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat, inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quaelibet necessario causat; ergo si aliqua secunda causa contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat secunda causa nisi in virtute primae causae, inquantum movetur ab ipsa. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium operandi contingenter, nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae et ita non contingenter; ergo etc. In sent. I dist. VIII qu. 5, 19 sqq. Merkwürdig iſt hierbei der Gedanke, daß wenn Gott nothwendig wirkt, er alles ohne Verſchiedenheit hervorbringen würde, denn es würde alsdann aus der vollkommenen Urſache alles vollkommen werden. Dies begründet die Nothwendigkeit, daß die zufälligen geſchaffenen Urſachen erſt durch das Werden ihre Vollkommenheit erreichen ſollen (ib. 20). Ib. dist. XXXIX, 13.

1) Ib. II dist. I qu. 4, 5.

2) Ib. I dist. X qu. 1, 2.

wendig, dagegen die Beziehung ſeines Willens auf alles andere außer ihm iſt nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, ſo daß Gott auch das Entgegengeſetzte wollen könnte [1]. Daher widerſetzt ſich auch Duns Scotus auf das Nachdrücklichſte der Anſicht, daß Gottes Wille durch ſeinen Verſtand, durch die Erkenntniß des Guten zum Schaffen beſtimmt werde. Nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, ſondern alles iſt gut, weil es Gott gemacht hat; das Gute iſt nur das, was dem Willen Gottes entſpricht. Für die einzelnen, zufälligen Dinge können wir keinen andern Grund angeben, als den Willen Gottes, und einen weitern Grund zu ſuchen, würde uns nur in das Unendliche führen und würde nur heißen einen Grund ſuchen, wo kein Grund zu ſuchen iſt [2]. Demungeachtet aber leugnet Duns Scotus nicht, daß auch der Wille Gottes in Beziehung auf die Geſchöpfe, ſein ſchöpferiſcher Wille, welcher nach außen geht und mit der Handlung verglichen werden kann [3], als ewig angeſehn

---

1) Ib. I dist. XXXIX, 22. Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi. Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 13. Quodlibet enim aliud a se deus contingenter vult et contingenter conservat.

2) Ib. II dist. I qu. 2, 9. Voluntas dei, quae vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cujus non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse, et quaerere hujus propositionis, licet contingentis immediate causam est quaerere causam sive rationem, cujus non est ratio quaerenda.

3) Ib. III dist. VII qu. 2, 4 sqq.

werden müſſe. Denn in Gott kann ſich nichts verändern. Von Ewigkeit wollte er, daß alles geſchehe, und will dasſelbe noch jetzt. Gott iſt beſtändig frei; ſein Wille iſt nie vergangen. Weil nun aber das von Gott Gewollte erſt ſpäter, erſt in der Zeit wird, darum verändert ſich der Wille Gottes nicht. Denn dies iſt überhaupt die Natur des Willens, daß er von ſeinen Erfolgen nicht abhängig iſt. Der Wille, welcher etwas für eine ſpätere Zeit will, verändert ſich nicht, wenn es in dieſer ſpätern Zeit erſt eintritt. Das Neue iſt in dem Hervorgebrachten, aber nicht in dem Hervorbringenden 1). So denkt ſich Duns Scotus den ſchöpferiſchen wie den regirenden Willen Gottes als einen Act, welcher erſt in der Zeit ſeine Erfolge haben ſoll, zum Theil ſogar erſt in der zukünftigen Zeit, obgleich er in ſich ſelbſt vollendet iſt.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Lehre, indem ſie für alles Mannigfaltige und alles Werden in der Welt etwas Entſprechendes in Gott ſetzt, nur in einer einheitlichen und ewigen Form, darauf hinarbeitet dem Begriffe Gottes ſeine ganze Fülle, ſein volles Leben zu gewinnen. Aber ſie trägt auch die Spuren eines Streites an ſich, in welchem ſie ſich entwickelt hat. Sehr nahe kommt ſie

---

1) Ib. I dist. XL, 3; dist. XLV, 2; II dist. I qu. 2, 5; 7. Agens autem liberum potest eadem volitione antiqua effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse; non enim est necesse, si sempiternaliter vult et non potest de novo velle, igitur vult pro sempiterno; sicut non est necessarium in me, quod, si nunc volo aliquid, quod pro nunc velim illud, sed possum velle illud esse pro cras et eadem volitione stante, sine omni mutatione a parte voluntatis meae possum illud novum causare cras, pro quo volo illud.

den Ergebniſſen, welche die orthodoxen Dogmatiker unter den Arabern gefunden hatten, weil ſie gegen dieſelben Gegner dieſelbe Lehre, die Lehre von dem allmächtigen Willen Gottes über ſeine Schöpfung, zu vertheidigen ſuchte. Daher ſoll der Wille Gottes nicht von ſeinem Verſtande abhängig ſein, ſondern umgekehrt der Verſtand Gottes das nothwendig erkennen, was ſein Wille frei beſchloſſen hat [1]). Noch weiter ſcheint es zu führen, wenn Duns Scotus auch die Lehre des Thomas verwirft, daß Gott die Geſchöpfe in ſeinem Weſen erkenne, ſofern es andern Dingen mittheilbar iſt [2]). Denn hierdurch wird der ſchöpferiſche Wille nicht allein vom Verſtande, ſondern auch vom Weſen Gottes abgelöſt, und es ſcheint nun nichts anderes als Grund der Schöpfung übrig zu bleiben, als die Willkür des göttlichen Rathſchluſſes. Damit ſtimmt es überein, daß von dem Willen Gottes behauptet wurde, er hätte auch die entgegengeſetzte Welt wollen können. Dieſer Satz wird dadurch noch verſtärkt, daß er nicht allein auf die natürliche Schöpfung, ſondern auch auf die ſittliche Ordnung der Welt angewendet wird. Denn auch ein anderes Sittengeſetz hätte Gott geben können, wenn er gewollt hätte; in ſeiner abſoluten Macht hätte überhaupt alles geſtanden, was keinen Widerſpruch enthält, nur jetzt, nachdem er einmal eine beſtimmte Ordnung der Welt angenommen hat, iſt ſeine Macht an dieſe gebunden; das iſt der Unterſchied zwiſchen ſeiner geord-

---

1) lb. I dist. XXXIX, 23 sq. Man vergl. auch die Lehre des Avicebron S. 102.

2) lb. I dist. XXXV, 7 sq.

neten und ſeiner abſoluten Macht [1]). Wenn man dieſe Sätze mit den Sätzen der Motakhallim und den Folgerungen, welche aus dieſen gezogen wurden, zuſammenſtellt, wird man das Gefährliche derſelben nicht verkennen.

Aber zu dem Äußerſten, zu welchem die Araber getrieben wurden, läßt Duns Scotus ſich nicht fortreißen. Wenn einige ſeiner Sätze den ſchöpferiſchen Willen Gottes von ſeinem Weſen und ſeinem Verſtande loszulöſen ſcheinen, ſo lenkt er doch bald wieder ein, und ſein ſittliches, wie ſein wiſſenſchaftliches Intereſſe zwingen ihn alle dieſe Punkte im Begriffe Gottes zu einer Einheit zuſammenzufaſſen. Wenn ihm auch vieles im Sittengeſetze als eine Willkür Gottes erſcheint, ſo doch nicht alles; vielmehr liegt es in der Natur des Sittengeſetzes, daß wir das Gute, daß wir Gott lieben ſollen. Der Wille des Schöpfers kann die Geſchöpfe nur auf ſich beziehen. Es giebt daher auch ein Geſetz der Natur, welches Gott in ſeinem abſoluten Willen nicht brechen, von welchem er nicht entbinden kann [2]). Gott iſt der Zweck, welcher durch ſich zu ſich zurückführt [3]). So hängt der Wille Gottes mit ſeinem Weſen zuſammen. Mit ſeinem Weſen hängt aber auch ſein Verſtand zuſammen, und ohne Verſtand kann Gott nicht wollen. Wenn er eine Welt um ſie zu ſchaffen wählen ſoll, ſo muß er zuvor einen verſtändigen Plan derſelben entwerfen, und ſeine Gedanken ſind die Muſterbilder, von welchen die Anordnung der Welt abhängt [1]). Um dabei die Freiheit des göttlichen Willens zu bewahren ſcheint es dem Duns Scotus nur nothwendig den erſten und den zweiten Verſtand Gottes zu unterſcheiden; jener beſteht in der Erkenntniß ſeines Weſens und iſt ewig und nothwendig wie dieſes; in ihm liegen die nothwendigen Principien des Seins und an ihn iſt alles, auch der Wille Gottes gebunden; der zweite Verſtand Gottes dagegen beſteht in der Erkenntniß des Zufälligen, alſo der Welt, und dieſer hängt von dem Willen Gottes ab, denn das Zufällige erkennt er nur deswegen nothwendig, weil er es gewollt hat [2]). Wir ſehen, daß nach dieſer Vorſtellungsweiſe der erſte Verſtand Gottes doch auch in den zweiten und mithin in den Willen Gottes eingreift, denn er ſoll die nothwendigen Principien aller Dinge enthalten und wird daher auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Daher ſtammt es, daß dieſer Plan, welchen der abſolute Wille Gottes ergreift und welcher ſeinem geordneten Willen zum Grunde liegt, doch keinesweges ohne allgemeines Geſetz iſt. Hierin unterſcheidet ſich nun die Lehre des Duns Scotus weſentlich von der orthodoxen Dogmatik der Araber. Der geordnete Wille Gottes hat ſein Geſetz gegeben und zwar auch Ausnahmen von ihm ſich vorbehalten, aber auch

---

[1]) Ib. 1 dist. XLIV, 2 sq. Ideo sicut potest aliter, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statueretur a deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a dei voluntate acceptatur.

[2]) Ib. III dist. XXXVII, 5 sq. Doch ſoll dies Geſetz nur negative Bedeutung haben. Ib. 10.

[3]) Ib. IV praef. 1. Creaturae suae per se ipsum in se ipsum finaliter reductivum.

---

1) lb. I dist. XII qu. 1, 12; XXXV, 12; cf. ib. dist. XXXVI, 8.
2) lb. I dist. XXXIX, 14; 23.

dieſe müſſen in die Ordnung der allgemeinen Grundſätze paſſen. Deswegen iſt die Reihe der weltlichen Entwicklungen nicht eine beſtändig abbrechende und jeden Augenblick von Friſchem anhebende, ſondern ſo wie ſie im Willen Gottes geſetzt iſt, ſo hat ſie eine unwandelbare Ordnung, weil das Zeitliche nicht auf das Abſolute zurückwirken kann [1]). Daher hält Duns Scotus auch die Einheit der Welt feſt und nicht minder die Wahrheit der Verhältniſſe, ohne welche die Einheit der Welt nicht ſein und keine Wiſſenſchaft Wahrheit haben würde. Denn nicht allein die Mathematik und die Phyſik haben es mit Verhältniſſen zu thun, ſondern eine jede Wiſſenſchaft beruht auf der Erkenntniß der Verhältniſſe, welche zwiſchen Subſtanzen und Accidenzen beſtehen [2]). So ſucht Duns Scotus den Willen Gottes, welcher die Welt geſchaffen und beſtändig in ſeiner Macht hat, doch der Willkür zu entziehen. Gott verfolgt ſeine Zwecke unausgeſetzt, Zwecke, welche in ſeinem Weſen liegen; nur die Mittel ſind in ſeiner Wahl; aber auch ſie haben eine ſittliche, wie eine natürliche Ordnung.

Doch wollen wir nicht leugnen, daß aus jener Unterſcheidung zwiſchen dem abſoluten und dem geordneten Willen Gottes, wie aus der Annahme, daß die Mittel

---

1) Ib. I dist. XXX qu. 2, 9 sq.

2) Ib. II dist. I qu. 4, 11. Et quia posset proterviri de relationibus, — — contra hoc arguitur primo, quia hoc destruit unitatem universi, secundo quia destruit omnem compositionem in universo, substantialem et accidentalem, tertio quia destruit omnem causalitatem causarum secundarum, quarto quia realitatem scientiarum mathematicarum destruit. Es folgen die Beweiſe.

zum Zwecke Gottes doch in verſchiedener, ja entgegengeſetzter Weiſe gewählt werden könnten, mancherlei Bedenkliches in die Lehre des Duns Scotus kommt. Einige Züge, welche dasſelbe bezeichnen können, dürfen von uns nicht übergangen werden.

Am meiſten machen ſie ſich in ſeinen Lehren über die Natur bemerklich, weil dieſe Seite der Wiſſenſchaft weniger fleißig von ihm durchgearbeitet wurde. Zwar läßt auch er die Unterſuchungen über das aſtronomiſche Syſtem, wie es die Arabiſchen Ariſtoteliker ausgebildet hatten, nicht ganz bei Seite liegen; aber er iſt weit davon entfernt den himmliſchen Körpern eine ſo hohe Würde beizulegen, wie ſeine Vorgänger es gethan hatten. Die Annahme einer höhern, unvergänglichen Materie verwirft er als der Theologie zuwider; der Himmel iſt aus derſelben vergänglichen Materie, aus welcher die ganze Welt gebildet worden [1]. Die Frage, ob die Geſtirne belebt ſeien, hält er für zweifelhaft, und wenn ſie entſchieden werden ſollte, ſo würde die Entſcheidung nur auf einem Glaubensartikel beruhn [2]. Seine Anſicht von der Naturwiſſenſchaft ſpiegelt ſich aber überhaupt in dem allgemeinen Grundſatze ab, auf welchen er alle Erfahrungen über die Natur zurückführt. Er ſpricht ihn nicht ungeſchickt in dem Satze aus, daß alles, was in vielen Fällen von einer nicht freien Urſache hervorgebracht werde, eine natürliche Wirkung dieſer Urſache ſei. Er macht denſelben mit Recht als einen Grundſatz geltend, welcher zum Aufbau aller

---

[1] Ib. II dist. XIV qu. 1, 4. Gegen den Ariſtoteles.

[2] Ib. 5.

Erfahrungswiſſenſchaft über die Natur nothwendig ſei und deswegen als Erkenntniß des Verſtandes vor aller Erfahrungswiſſenſchaft vorausgehe, weil alle Erfahrung nur auf einer unvollkommenen Induction beruhe 1). Man ſieht aber auch, daß dieſer Grundſatz für die Beſchränkungen der Natur durch freie und übernatürliche Wirkſamkeit Raum gelaſſen hat. Nur nach Naturgeſetzen ergeben ſich die Erſcheinungen immer in derſelben Weiſe; wenn aber freie oder übernatürliche Urſachen ſich einmiſchen, können ſie auch anders geſchehn. Bei dieſer Überzeugung können die Mittelurſachen der Natur nur eine untergeordnete Bedeutung haben; ſie ſcheinen dem Duns Scotus auch entbehrlich. Daher findet er es möglich, daß in der Natur eine Wirkung auch ohne räumliche Vermittlung, eine Wirkung in die Ferne, vorkomme 2), und der Wunderbegriff erfährt von ihm keine der Beſchränkungen, welche Albert und Thomas für nöthig gehalten hatten. Um die Möglichkeit der Tranſubſtantiation zu behaupten nimmt er an, ein Ding könne gänzlich vergehn und ein anderes an ſeiner Stelle geſchaffen werden 3). Dem Satze, daß die Wirkungen einer Urſache

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 9. De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et quod semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima, quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis hujus causae.

2) Ib. II dist. IX qu. 2, 16 sq. Ausdrücklich gegen den Ariſtoteles.

3) Ib. IV dist. XI qu. 1, 4.

die Schranken des Raumes durchbrechen könnten, ſteht ein gewiß nicht weniger gefährlicher zur Seite, nach welchem es möglich wäre, daß auch der Zuſammenhang der Zeit unterbrochen würde, ohne daß deswegen die Einerleiheit der Perſon aufgehoben werden müßte [1].

Noch auffallender muß es uns ſein, daß ähnliche Sätze auch nach der ſittlichen Seite zu auftreten, welche doch vom Duns Scotus ſorgfältiger beachtet werden mußte. Wir haben ſchon früher bemerkt, daß er das natürliche Sittengeſetz zu beſchränken ſuchte, um das ſittliche Leben faſt allein von dem poſitiven Gebote Gottes abhängig zu machen [2]. Er geht darin ſo weit zu behaupten, daß auch die Liebe des Nächſten mit der Liebe Gottes nicht nothwendig verbunden ſei; denn aus der Liebe des unendlichen Guts folge nicht nothwendig die Liebe des Endlichen; nur der Wille Gottes in ſeinem Gebate ausgeſprochen habe beide unzertrennlich mit einander verbunden. Wenn auch die Liebe Gottes in ſich ſchlöſſe, daß wir auch die lieben ſollten, von welchen er geliebt ſein will, ſo wüßten wir doch nicht, von welchen Menſchen er geliebt ſein wollte, und nur für unſern gegenwärtigen beſchränkten Zuſtand müßten wir im Allgemeinen freilich vorausſetzen, daß ihm alle Menſchen angenehm wären [3]. Er weiſt uns damit auf den ewigen Rathſchluß Gottes über die Verdammten hin, welchen er zwar als etwas Unbegreifliches anſieht, aber um ſo feſter

---

1) lb. IV dist. XLIII qu. 1, 4.
2) lb. III dist. XXXVII iſt dafür der ausführlichſte Beweis.
3) lb. III dist. XXVIII, 4 sq.; dist. XXXVII, 9 sq.

behauptet [1]). Man wird hiernach ermeſſen können, in wie weitem Umfange er die Zufälligkeit der Mittel zur Seligkeit nimmt. Auch die Menſchwerdung Chriſti gehört ihnen an. Duns Scotus widerlegt die Lehre des Anſelmus über dieſen Punkt. Gott hätte auch andere Wege wählen können uns zu erlöſen; alle Werke Chriſti in der Erlöſung waren frei und nur inſofern nothwendig, als ſie von dem unveränderlichen, aber zufällig wirkenden Willen Gottes gewollt wurden [2]). Wie ſtark beweiſt ſich nun aber eben in dieſem Wirken der Wille Gottes! Gott iſt Menſch geworden, ein Satz gleichbedeutend dem Satze, das Unendliche iſt endlich geworden; begreifen können wir ihn nicht; auf keine der uns bekannten Formen der Logik läßt er ſich zurückführen [3]). Dieſe Allmacht Gottes, an welche wir glauben ſollen, hat keine Schranken; wie Gott mit einem Menſchen ſich vereinen konnte, ſo hätte er auch mit einem Steine ſich vereinigen können [4]). Unſtreitig liegt in dieſer Ausdehnung, welche dem allmächtigen Willen Gottes über alle zufällige Mittel gegeben wird, ein Hauptgrund des Zweifels, mit welchem von dieſem Theologen ſo viele Sätze der natürlichen Wiſſenſchaft betrachtet werden.

Wenn nun dieſe und ähnliche Sätze des Duns Scotus nahe daran anſtreifen das natürliche Wiſſen zum ſcheinbaren Vortheile der offenbarten Wahrheit zu beſeitigen, ſo ſind doch zwei Punkte ſeiner Lehre, welche dieſen den-

---

1) lb. I dist. XLI, 11 sq.
2) lb. III dist. XX, 7 sqq.
3) lb. III dist. VII qu. 1, 1 sqq.
4) lb. III dist. II qu. 1, 6; 13.

kenden Geiſt in die Bahnen der natürlichen Wiſſenſchaft zurückführen. Der eine liegt in ſeiner ethiſchen Richtung, der andere in der Metaphyſik.

Von jener Seite iſt es ihm unbeſtreitbar, daß es keine Willkür Gottes ſei den Willen der ſittlichen Geſchöpfe auf ſich zu richten. Vielmehr einen andern Zweck als ſich konnte er nicht ſetzen. Nur die Mittel, welche uns zu ihm führen ſollten, hingen von ſeiner Willkür ab. Daher unterſcheidet Duns Scotus ein doppeltes Begehren in unſerm Willen, ein natürliches und ein freies, vom Überlegen ausgehendes. Jenes ſtrebt nach unſerer Vollkommenheit, nach Gott, und kann keinem Geſchöpfe fehlen, ſelbſt den Verdammten nicht; dieſes dagegen kommt nicht allen Menſchen zu und kann daher auch nicht nothwendig ſein. Aber das natürliche Begehren iſt als die allgemeine Grundlage des freien Begehrens anzuſehn und muß deswegen auch mit dem freien Begehren in Übereinſtimmung ſtehn. Wenn wir daher durch dieſes uns ſelbſt zum Handeln beſtimmend 1) Gott zugeführt werden ſollen, ſo muß auch das natürliche Begehren zu Gott führen, ſonſt würden zwei entgegengeſetzte Wirkſamkeiten zugleich in uns ſein können 2). Hier wird nun nicht allein der Zweck als etwas Nothwendiges geſetzt, ſondern

---

1) Ib. IV dist. XLIII qu. 4, 2. Voluntarium vel liberum, quod se ipsum determinat ad agendum.

2) Ib. IV dist. XLIX qu. 10, 2. Duplex est appetitus in voluntate, scilicet naturalis et liber. — — Sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem. Ib. 4; 12; 15.

es wird für denſelben auch ein paſſendes Mittel verlangt, das natürliche Begehren. Und noch weiter wird dieſe Forderung ausgedehnt. Gott muß uns auf unſerm Wege auch helfen, durch welche Mittel es auch ſei; wenn wir erkrankt ſind, ſo muß er uns heilen, anfangs nur halb, zuletzt gänzlich [1]). Wir haben hierin unſtreitig einen Weg zu erkennen, der zwar im Beſondern Abweichungen geſtatten mag, aber im Allgemeinen ſeine nothwendigen Beſtimmungen hat.

Nicht anders iſt es mit den metaphyſiſchen Begriffen, deren unbedingte Gültigkeit Duns Scotus nicht in Zweifel ſtellen konnte, da ſein ganzes philoſophiſches Verfahren auf deren Vorausſetzung beruht. Sie als nothwendige und unverbrüchliche Geſetze anzuerkennen, dazu hatte er ſich den Weg offen gehalten, indem er die Erkenntniß des Weſens Gottes als etwas von ſeiner Willkür Unabhängiges ſetzte. In dieſer Erkenntniß liegen, wie wir ſahen, die Grundſätze alles Seins, denn Gott ſelbſt iſt ſeinem Weſen nach ein Seiendes und ſein Gedanke fällt daher auch unter denſelben Grundſatz, welchem alles Denken unterworfen iſt, unter den Grundſatz des Widerſpruchs. So wie nun das Weſen Gottes und der Verſtand desſelben auch ſeiner ſchöpferiſchen Macht zu Grunde liegen, ſo kann ſie auch ihren Geſchöpfen die allgemeinen Grundſätze des Seins nur eindrücken und ſie in den Verſtand der verſtändigen Geſchöpfe legen. Daher kann auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß dieſer Grundſätze nicht leugnen, und es kommt nur darauf an, wie weit er ſie ausdehnt und welche Grenze er zwiſchen ihr und den Wahrheiten ſetzt, welche nur auf der Willkür des geordneten göttlichen Willens beruhn.

---

[1]) Ib. IV praef. 1.

Bei der Unterſuchung hierüber bemerkt man ſehr bald, daß ſeine Hauptrichtung auf den ſittlichen Zweck, welchen er verfolgt, auch mit ſeinen metaphyſiſchen Grundſätzen in engſter Verbindung ſteht. Von den Hoffnungen, welche ihn beleben, ausgehend treten ſeine allgemeinen Anſichten über die Natur der weltlichen Dinge in den ſtärkſten Gegenſatz gegen die Lehren ſeiner Vorgänger. Wir ſind zur höchſten Seligkeit beſtimmt; das Höchſte ſollen wir begehren. Aber Unmögliches kann man nicht in wirkſamer Weiſe wollen; ohne die Hoffnung den Zweck zu erreichen iſt der Wille unwirkſam. Deswegen müſſen wir auch ein Vermögen haben, welches zu unſerm Zwecke hinreicht, und weil wir das Unendliche begehren ſollen, ein unendliches Vermögen; denn zwiſchen Endlichem und Unendlichem iſt kein Verhältniß, kein Maß. Die menſchliche Seele iſt derſelben Seligkeit fähig wie ein jeder Engel 1)). Nach der ethiſchen Richtung des Duns Scotus erſtreckt ſich dies unendliche Vermögen der vernünftigen Geſchöpfe zunächſt auf den Willen; aber auf ihn nicht allein, ſondern auch auf den Verſtand. Denn wir dürfen die Vermögen der Seele nicht trennen, weil ſie im Weſen der Seele eins ſind. Sie ſind keinesweges als Theile der Seele anzuſehn; ſonſt würde der Menſch nicht eins und ſeine Seele nicht einfache Form ſein 2)). Auf

---

1) lb. II dist. I qu. 5, 1; dist. VI qu. 1, 1; 3; IV dist. I qu. 1, 11; dist. XLIX qu. 2, 19 sq.; 22 sq; 27.

2) lb. II dist. XVI, 5; 11.

den Satz ſich ſtützend, daß überall in der Natur das Beſſere, wo möglich, auch wirklich ſei, daß aber von einem Principe mehrere Wirkungen ausgehen können, wie die Wirkungen Gottes zeigen, nimmt Duns Scotus dieſe Vollkommenheit auch für die vernünftige Seele in Anſpruch, welche das Bild der Dreieinigkeit in ſich trage, welche um ſo vollkommener, je näher ſie ihrem Zweck ſtehe, auch durch ihr eigenes ganzes Weſen den Zweck ergreifen müſſe. Nur in Beziehung auf die verſchiedenen Wirkungen der Seele giebt er daher zu, daß man von verſchiedenen Vermögen derſelben ſprechen könne; in ihrem Weſen dagegen iſt ſie eins, ſo jedoch, daß gewiſſe wahre Unterſchiede in formeller Weiſe von einander unterſchieden werden müſſen, welche der Seele zukommen, wie man in der Metaphyſik das Seiende als den gemeinſamen Grund des Einen, des Wahren, des Guten und anderer Beſtimmungen betrachte [1].

Im Beſondern aber wird dieſe Lehre von dem Verhältniſſe des Verſtandes zum Willen in Beziehung auf den höchſten Zweck geltend gemacht. Wenn in der Seligkeit die höchſte Beruhigung der ganzen Seele gewonnen werden ſoll, ſo genügt zu ihr der Wille nicht allein; die

---

[1] Ib. 15 sq. Essentia animae indistincta re et ratione est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum. — — Sicut sustinetur de deo, quod omnino idem re et ratione reali est principium plurium realiter distinctorum. Dies wird jedoch nr. 17, um bequemer die entgegenſtehenden Autoritäten damit vereinigen zu können, zwar nicht aufgehoben, aber doch im Ausdruck modificirt: Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni, aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quanquam formaliter sint distinctae.

Beruhigung muß alle Vermögen der Seele treffen 1). Wenn auch die Ruhe der Seligkeit weſentlich im Genuß, welcher dem vollendeten Willen folgt, geſucht werden muß, ſo haben wir doch das Schauen des Verſtandes wenigſtens als unerläßliche Bedingung des ſeligen Willens anzuſehn 2). Und hieraus ergiebt ſich, daß unſer Verſtand ein Vermögen Gott zu erkennen haben müſſe; ſonſt könnte er nicht ſelig werden. Er iſt ſeinem Objecte und Zwecke verhältnißmäßig und dies Verhältniß zwiſchen dem Verſtande der endlichen Geſchöpfe und des unendlichen Schöpfers darf nicht in quantitativer Weiſe gedacht werden 3). Daher ſetzt ſich Duns Scotus der Lehre des Thomas entgegen, daß unſer Verſtand nichts zu erkennen vermöge, was höher wäre als ſein eigenes Sein. Nach dieſer Lehre würde auch der niedere Engel den höhern nicht zu erkennen vermögen 4), und man ſieht, wie alle Sätze der myſtiſchen Hierarchie damit zuſammenhängen. Wie ſehr auch Duns Scotus die Autorität des Dionyſius Areopagita achtet, ſo iſt er doch dieſen Sätzen durchaus nicht geneigt. Das Sein des Geſchöpfs wird immer niedriger ſein als das Sein des Schöpfers, auch wenn ihm die himmliſchen Gaben mitgetheilt werden, und es würde alſo aus jener Lehre fließen, daß wir den Schöpfer unter keiner Bedingung zu erkennen vermöchten. Nur eine Verhältnißmäßigkeit, die aber eine ſehr große Verſchiedenheit des Seins zuläßt, muß zwiſchen dem Er-

---

1) Ib. IV dist. XLIX qu. 3, 3; 5 sq.

2) Ib. I dist. I qu. 5, 2 sq.; IV dist. XLIX qu. 4, 8; qu. 5, 5.

3) Ib. IV dist. XLIX qu. 11, 3 sqq.

4) Ib. 4.

kennenden und dem Erkannten ſtattfinden [1], ſonſt würde weder der Menſch Gott, noch würde Gott den Stein erkennen können. Nur muß das Erkenntnißvermögen des Menſchen umfaſſend genug ſein, um das Erkennen Gottes in ſich aufnehmen zu können; wie weit er auch vom Zwecke der Welt abſtehen mag, ſo muß doch ſein Verhältniß zu ihm unmittelbar ſein, um ihn erreichen zu können; ſein Verſtand muß fähig ſein von ihm bewegt zu werden [2]. Duns Scotus geſteht dabei zu, daß in der Erkenntniß des Erkennenden eine Verähnlichung deſſelben mit dem Erkannten, alſo auch in der höchſten Erkenntniß eine Verähnlichung des Menſchen mit Gott vorausgeſetzt werden müſſe, hält aber dabei doch den Unterſchied zwiſchen Erkennendem und Erkanntem feſt, denn die Idee Gottes vom Steine werde nicht der Stein, ſo wie das Auge des Sehenden nicht das Geſehene und das Bild des Kaiſers nicht der Kaiſer werde [3]. Es iſt alſo nur die Ähnlichkeit eines Bildes, welche er von dem richtigen Gedanken verlangt.

---

1) L. l. Praeterea si hoc est verum, tum nec cum lumine gloriae vel quocunque habitu esset possibile creaturae videre deum, quia esse dei excedit modum essendi ipsius, immo totum istum intellectum et habitum et lumen, et ideo dico, quod inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem. Talia autem, inter quae requiritur sola proportio, possunt esse maxime dissimilia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

2) L. l. Non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile; objectum enim se habet per modum moventis potentiam. — — Potentia enim capax est operationis tantum respectu hujus objecti et ideo proportionatur.

3) Ib. I dist. III qu. 3, 4.

Die Folgen dieſer Lehre greifen durch ſeine ganze Denkweiſe hindurch. Man kann ſagen, ſie mache erſt das wiſſenſchaftliche Streben von den ſchlimmſten Vorurtheilen frei, welche ihm vom Alterthum her Schranken zu ſetzen geſucht hatten. Es iſt hier keine Rede mehr von den Stufen des Daſeins, welche die Geſchöpfe einengten, wie in ihrem Sein, ſo in ihrem Erkennen, keine Rede von der Endlichkeit ihres Verſtandes, welche ihnen nicht erlaubte gewiſſe Grenzen des Forſchens zu überwinden. Auch der ſchöpferiſchen Macht Gottes werden ſolche Grenzen nicht vorgeſchrieben, als wenn er nichts Vollkommenes hervorbringen könnte, weil jede Wirkung unvollkommener ſein müßte, als ihre Urſache. Vielmehr ſetzt Duns Scotus mit Beziehung auf die Trinität, daß ein vollkommenes Princip auch in vollkommener Weiſe produciren werde [1]). Zwar fügt er hinzu, daß es mit den Geſchöpfen etwas anderes ſei, welche wegen ihrer Empfänglichkeit immer etwas Unvollkommenes, Zufälliges, Endliches ſein würden, und er verwirft deswegen auch den Satz nicht, daß die Wirkung nothwendig geringer ſei als die Urſache [2]); aber alles dies bezieht ſich nur auf jene Lehre, daß verhältnißmäßige Dinge in ihrem Sein ganz verſchiedener und entgegengeſetzter Art ſein könnten, ohne deswegen aufzuhören im Inhalte ihres Seins ſich zu entſprechen. So iſt auch der menſchliche dem göttlichen Verſtande proportionirt, obgleich jener nur empfäng-

---

1) Ib. I dist. II qu. 7, 3. Quicquid de ratione sua formali est principium producendi, illud in quocunque est a se, in eo est principium perfecte producendi.

2) Ib. 4; prol. qu. 2 lat. 17; dist. III qu. 7, 25.

lich, dieſer mittheilend iſt; darin beſteht die Endlichkeit des geſchaffenen Verſtandes, daß er nichts aus ſich, ohne Object, welches ſich ihm darbietet, zu erkennen vermag, und deswegen auch das Unendliche nicht faſſen könnte, wenn nicht Gott in übernatürlicher Weiſe ihn bewegte; hierin beruht auch ſeine Zufälligkeit, welche nicht allein eine Verneinung in ſich ſchließt, ſondern auch eine Art des Seins bezeichnet, ſo wie die Nothwendigkeit eine andere Art des Seins [1]. Man begreift, wie wichtig dieſer Satz für die Lehre dieſer Zeit iſt, welche den Gegenſatz zwiſchen Gott und Geſchöpf auf den Gegenſatz zwiſchen Nothwendigem und Zufälligem zurückbrachte. Auf ihm beruht es, daß Duns Scotus ſeinen unbedingten Forderungen für die Wiſſenſchaft ohne alle Beſchränkung Raum geben kann. Alles iſt erkennbar und jedes verſtändige Weſen kann alles erkennen. Der Verſtand wird durch keinen Gegenſatz beſchränkt, weil er Entgegengeſetztes zugleich erkennen kann; von Natur ſtrebt er alles einzuſehn und hat hierzu das volle Vermögen [2]. Daher läßt Duns Scotus auch von der Unendlichkeit des Zuerkennenden, von der Zufälligkeit des Einzelnen, von der Flüchtigkeit der ſinnlichen und natürlichen Dinge ſich

---

1) Ib. prol. qu. 2 lat., 7; I dist. XXXIX, 35. Contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus.

2) Ib. I dist. VIII qu. 2, 2. Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile. Ib. III dist. XIV qu. 2, 16 sqq. Quicunque intellectus est receptivus notitiae cujuscunque objecti, quia est totius entis et per consequens ad quodcunque intelligibile habet desiderium naturale, et si quodcunque cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Das hat ſich an Chriſto bewieſen.

nicht ſchrecken; er fordert, daß wir dies alles zu erkennen das Vermögen haben müſſen, in der vollkommenſten Weiſe, anſchaulich, in ſeinem Grunde, in Gott [1].

Nur kommt der Menſch hierzu nicht ſogleich. Alle vernünftige Weſen können nur allmälig ſich entwickeln. Gott bewegt unſern Verſtand nicht zuerſt zu ſich und alsdann zu den übrigen Dingen, ſondern die Ordnung der Erkenntniß geht den umgekehrten Weg [2]. Zwar, wie ſchon bemerkt, wird zugeſtanden, daß von Anfang an ein Begriff Gottes uns beiwohne, aber nur in allgemeiner und verworrener Weiſe, ſo daß wir nur das Seiende überhaupt in ihm erkennen, welches alles Erkennbare dem Vermögen nach in ſich enthält [3]; ſo wie überhaupt die allgemeine und verworrene Erkenntniß früher iſt, als die beſtimmte Erkenntniß des Einzelnen [4], aber eine ſolche verworrene Erkenntniß kann nicht die thätige Urſache der deutlichen und beſtimmten Erkenntniß ſein, weil durch das Unvollkommene das Vollkommene nicht hervorgebracht werden kann [5]. Auch von uns ſelbſt haben wir anfangs nur eine ſolche allgemeine und verworrene Erkenntniß; was aus uns werden ſoll, das wiſſen wir keinesweges von Urſprung an [6].

---

1) Ib. prol. qu. 3, 28, wobei die Ariſtoteliſche Definition der Wiſſenſchaft corrigirt wird; I dist. III qu. 4, 13; II dist. III qu. 6, 17; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Ib. III dist. III qu. 3, 5. Essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda.

3) L. l.; ib. IV dist. XLIX qu. 12, 8.

4) Ib. I dist. III qu. 2, 22; 25; 28.

5) Ib. I dist. III qu. 7, 13.

6) Ib. prol. qu. 1, 11.

Hiermit erklärt ſich Duns Scotus auch gegen die Anſicht, daß die Seele als immer ſich gegenwärtig auch immer ſich zu erkennen vermöge, und bekämpft die Platoniſche Anſicht, auf welche die Lehre der Myſtiker des 12. Jahrh. ſich gegründet hatte, daß wir unmittelbar unſer Weſen ſchauen würden, wenn unſer Auge nicht von der Sünde getrübt wäre, ohne durch die Autorität des Auguſtinus ſich ſchrecken zu laſſen. Nicht in der Sünde allein liegt es, daß wir allmälig uns entwickeln müſſen und an das Sinnliche gefeſſelt ſind, ſondern auch in der Ordnung der Kräfte dieſer Welt 1). Duns Scotus erkennt zwar den Satz an, daß unſere vollendeten Thätigkeiten, ſo wie ſie unmittelbar uns gegenwärtig ſind, ſo auch unmittelbar von uns erkannt werden, und daß alsdann kein Zweifel dagegen, daß ſie in uns vorhanden ſind, aufkommen könne 2), aber damit ſie und in ihnen unſer Weſen erkannt werden, müſſen wir ſie erſt in uns entwickelt haben.

In dieſen Sätzen liegt das Weſentliche ſeiner Erkenntnißlehre. Nach ihnen iſt die Seele als eine, aber nicht als die einzige Urſache des Erkennens anzuſehn. Wäre ſie deſſen ganze und einzige Urſache, ſo würde ſie, als ſich ſelbſt gegenwärtig und von nichts gehindert ihre natürliche Thätigkeit zu vollziehn, auch immer und alles

---

1) Ib. II dist. III qu. 18, 13. Intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. — — Sed est ex peccato et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto, quicquid dicat Augustinus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 10.

erkennen. Da wir nun aber die Erfahrung machen, daß wir nicht immer und alles erkennen, ſo müſſen wir annehmen, daß die Seele nicht die einzige und ganze Urſache des Erkennens iſt. Eben ſo wenig aber können wir auch zugeben, daß die Seele nicht eine von den Urſachen des Erkennens ſei, ſonſt würde es nicht in unſerer Gewalt ſein etwas zu erkennen, wenn wir es erkennen wollen, und das Erkennen würde nicht unſere Thätigkeit ſein. Das Andere aber, welches hinzutreten muß, um das Erkennen in uns hervorzubringen, iſt der Gegenſtand des Erkennens, welcher in irgend einer Weiſe, wie er es vermag, als gegenwärtig ſich uns darſtellen muß um gemeinſchaftlich mit der Thätigkeit der Seele das Erkennen zu vollziehn[1]. Die Seele iſt das Subject des Erkennens, aber außer ihm wird auch ein Object des Erkennens verlangt; erſt aus dem Zuſammenwirken beider geht das wirkliche Erkennen hervor [1]. Es wird hierbei vorausgeſetzt, daß die Seele ſelbſt in ihrem gegenwärtigen Zuſtande nicht das Object ihres Erkennens ſein könne, weil alle Dinge nur aus ihren wirklichen Thätigkeiten erkannt werden, indem ſie auf uns wirken, und die Thätigkeiten der Seele erſt in ihrem Streben nach ihrem Ziele ſich entwickeln ſollen [2]. Dieſe Grundſätze hält Duns Scotus für alle Arten der Erkenntniß feſt. Selbſt das ſinnliche Bild, welches wir von dem äußern Objecte empfangen, wird nicht vom Objecte allein hervorgebracht, vielmehr vollzieht es die Seele nur unter der Mitwirkung des Objects [3]. Es beruht ihm hierauf, daß wir eine Erkenntniß von äußern Dingen durch die Sinne gewinnen können. Denn auch hierbei iſt wieder eine Thätigkeit des äußern Objects und des Verſtandes zu unterſcheiden. Der Sinneneindruck ſetzt eine äußere Urſache voraus. Er wird aber beurtheilt nach dem ſchon angeführten uns inwohnenden Grundſatze des Verſtandes, welcher aller natürlichen Erfahrung zu Grunde liegt, daß was in den meiſten Fällen von einer nicht freien Urſache hervorgebracht werde, die Wirkung einer natürlichen Urſache ſei. In dieſem Grundſatze findet Duns Scotus das Mittel täuſchende oder verworrene Sinneneindrücke von ſolchen zu unterſcheiden, welche uns Wahres verkün-

---

[1] Ib. I dist. III qu. 7, 3; 20. Intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum, sed habens esse post non esse, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere, cum volumus. — — Apparet etiam hic, quod oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. — — Si ergo nec anima sola nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Ib. 32. Quia anima non semper est in actu respectu cujuscunque intellectionis et ipsa sit sibi ipsi approximata, et non semper impeditur, concluditur ipsam non esse causam activam totalem, sed aliquid aliud requiritur. Illud autem aliud concluditur esse objectum, quia eo praesente sequitur effectus, eo non praesente non potest haberi effectus.

---

1) In anal. post. I qu. 3.

2) In sent. prol. qu. 1, 11.

3) Ib. I dist. III qu. 7, 24. Concedo enim quod istam imaginem, quae est sensatio, non causat corpus in spiritu, ut totalis causa, sed anima causat in se mira celeritate, non tamen ut sola causa, sed anima et objectum.

den [1]). Auch die übernatürliche Erkenntniß wird nach demſelben Maßſtabe beurtheilt; auch ſie, wie ſchon erwähnt wurde, kann nur durch Einwirkung eines übernatürlichen Objects von uns gewonnen werden. Deswegen iſt unſer Erkennen überhaupt von der einen Seite ein Leiden, von der andern Seite ein Thun. Selbſt gegen Gott verhält ſich der Verſtand nicht allein leidend; ſondern in allen Fällen müſſen wir die Einſicht in uns ſelbſt vollziehen [2]). Nur ſo viel geſteht Duns Scotus zu, daß zwar im natürlichen Erkennen der Verſtand die Haupturſache ſei, weil er von allgemeiner Art über alles ſich erſtrecke, wärend das Object von beſonderer Art nur auf einen beſtimmten Gedanken uns beſchränke, und weil das Object nur als Miturſache wirkſam ſei, wärend der Verſtand mit freiem Willen wirke und das Object als ſein Werkzeug gebrauche, daß es dagegen anders ſei bei der übernatürlichen Erkenntniß; denn Gott dürften wir nicht als ein beſonderes Object unſeres Erkennens ſetzen; auch kann er nicht als untergeordnete Urſache und als Werkzeug unſeres Verſtandes gedacht werden [3]).

Nach dieſen Sätzen ſchließt ſich nun Duns Scotus an die Lehre des Ariſtoteles an, daß alles unſer Erkennen von den Sinnen ausgehe und unſer Verſtand vor ſeinem wirklichen Erkennen nur eine unbeſchriebene Tafel ſei [4]);

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 11.

2) Ib. I dist. III qu. 7, 37. Nam si deus eam (sc. intellectionem) causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus eam intelligeremus. Daß der Verſtand leide, ſchließt ſich an eine Stelle des Ariſtoteles an.

3) Ib. I dist. III qu. 8, 2.

4) Ib II dist. XI, 3; dist. XXIII, 5.

aber es fließt ihm aus denſelben auch, daß die Weiſe des Verſtandes nicht iſt nur leidend gegen die Objecte ſich zu verhalten; vielmehr ſelbſt in der Empfindung wendet er ſich mit freier Thätigkeit den Objecten zu. Zwar eine natürliche Wirkſamkeit der Objecte auf den Verſtand wird zugegeben; der ſtärkere oder ſchwächere Eindruck beſtimmt die Richtung des Erkennens; auch ſoll der Verſtand immer nur als eine natürliche Kraft, welche mit Nothwendigkeit wirke, angeſehn werden; aber der Wille gebietet ihm und giebt ihm eine freie Richtung[1]. Vom Sinne iſt die Thätigkeit des Verſtandes unterſchieden, denn der Sinn kann allein das Sinnliche auffaſſen und nicht einmal das Sinnliche im Allgemeinen, ſondern nur dies Sinnliche, immer nur eine beſondere Erſcheinung; nur der Verſtand abſtrahirt vom Beſondern und kommt zur Erkenntniß des Allgemeinen[2]. Die Erkenntniß des Allgemeinen iſt daher dem Philoſophen der ſicherſte Beweis, daß der Verſtand vom Sinn verſchieden iſt; an ihn ſchließen ſich aber auch andere Beweiſe an, hergenommen von den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verſtandes in der Zuſammenſetzung der Gedanken, in der Eintheilung, im Schließen. Selbſt die Erkenntniß des Beſondern darf den Sinnen nur in ihrem Beginn zugeeignet werden; denn der Verſtand muß den Gedanken des Beſondern bewahren, um von dem Vorhandenſein deſſelben, welches der

---

[1] Ib. I dist. III qu. 6; 17; 26.

[2] Ib. II dist. XXIV, 6. Si enim nullus esset intellectus abstrahens hoc universale, quod est color, oculus bovis videret album et nigrum; immo color, ut quid commune abstractum, non videtur, sed hoc album et hoc nigrum.

Sinn findet, auf die Erkenntniß ſeiner Gründe vorzudringen [1]).

Im Weſentlichen freilich entnimmt Duns Scotus dieſe Lehren über den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinn von ſeinen Autoritäten und ebenſo verfährt er auch in ſeinen Sätzen über die Thätigkeiten der Seele, welche dem Sinnlichen ſich anſchließen, über Gedächtniß und Einbildungskraft. Eine in das Beſondere eingehende genauere Unterſuchung über dieſe Punkte vermiſſen wir in den uns zugänglichen Schriften [2]). Mit der Ariſtoteliſchen Lehre hält ſich Duns Scotus hauptſächlich an den Zuſammenhang, in welchem Verſtand und Einbildungskraft unter einander ſtehen, läßt dagegen die Unterſchiede der Arabiſchen Philoſophie nur wenig hervortreten. Die Einbildungskraft hat es aber mit dem Sinn gemein, daß ſie immer nur ein beſonderes Bild uns darſtellt. Ein ſolches Bild aber muß einen jeden Gedanken des Verſtandes begleiten. Dafür ſprechen hauptſächlich zwei Gründe. Die Einbildung nemlich von der einen Seite entſpricht dem ſinnlichen Elemente in unſerm Denken. Die ſinnliche Thätigkeit aber erſcheint dem Duns Scotus

---

1) lb. I dist. III qu. 6, 5; IV dist. XLV qu. 3, 17.

2) Über das Gedächtniß ſchließen ſich die Unterſuchungen des D. Sc. an die Lehre des Auguſt. von der Trinität an und weil dieſe Gott den Vater mit der memoria vergleicht, iſt D. Sc. geneigt dem Gedächtniß eine höhere Bedeutung beizulegen, als es nach dem Ariſt. hat. Deswegen ſpricht er den Thieren Gedächtniß im höhern Sinn ab und nur im niedern Sinn wird ihnen ein Gedächtniß an Phantaſien (Ideenaſſociationen) geknüpft zugeſtanden. (lb. IV dist. XLV qu. 3, 8; 11.). Sehr beachtungswerth iſt nun die Unterſcheidung zwiſchen memoria intellectiva und mem. sensitiva, welche ſich daran anſchließt. lb. 17; 20.

als der niedere Grad in der Entwicklung unſerer Seele, die Verſtandesthätigkeit als der höhere und das Niedere muß in der Entwicklung der Geſchöpfe dem Höhern als nothwendige Bedingung in entſprechender Weiſe vorangehn, ſonſt würde etwas Widerſprechendes im lebendigen Weſen ſein und die Unentwickeltheit des Niedern ein Hinderniß für die Entwicklung des Höhern werden. Duns Scotus hält auch in dieſer Beziehung die Einheit der Seele feſt und ſchließt ſich hauptſächlich genau an die Lehre Albert's des Großen an, indem er den niedern und den höhern Theil der Seele nur als verſchiedene Entwicklungen deſſelben Vermögens anerkennen will, weil Anfang und Schluß in derſelben Kraft liegen müſſen um mit einander verbunden zu ſein 1). Von der andern Seite verlangt er für das Erkennen des Verſtandes auch eine Vorbereitung, welche es möglich macht die Abſtraction von der beſondern Materie zu vollziehn und die erkennbare Form dem Verſtande anzueignen; dieſe ſoll die Einbildungskraft gewähren, indem ſie von der Materie befreit, mit welcher die Eindrücke des Seins behaftet ſind 2).

---

1) lb. II dist. XXIV, beſonders nr. 3. Die Rede iſt hier freilich nicht von Sinnlichkeit und Verſtand allein, ſondern von der portio superior und inferior der Vernunft überhaupt, die Gründe aber ſind großentheils ganz allgemein.

2) lb. I dist. III qu. 6, 28. Duplex est necessitas conversionis intellectus ad phantasmata. Una est conformitas actionum potentiae intellectivae et phantasiae, quia quicquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari. — — Impedita operatione phantasiae impeditur intellectus. — — Quoad causam secundam vel necessitatem est intelligendum, quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate.

Dieſer Zuſammenhang des verſtändigen Erkennens mit den ſinnlichen Eindrücken und den Bildern der Einbildungskraft iſt von großer Wichtigkeit für die Theorie des Duns Scotus über das menſchliche Erkennen. Er entwickelt ihn beſonders im Streit gegen Heinrich von Gent, welcher die Möglichkeit einer ſichern natürlichen Erkenntniß beſtritten hatte. Heinrich ſtützte ſich darauf, daß wir kein ſicheres Kennzeichen des Wiſſens von Natur beſäßen. Ein ſolches würde nur in der unveränderlichen Idee Gottes gefunden werden können, unſere natürliche Erkenntniß aber könnten wir nur aus den natürlichen Dingen und der Seele ziehen und deswegen wäre ſie auch unſicher und ſchwankend, weil ſie von veränderlichen Dingen abgenommen würde. Er unterſchied hierbei ein doppeltes Muſterbild, nach welchem unſere Gedanken beurtheilt werden könnten, ein geſchaffenes und ein ungeſchaffenes; das geſchaffene Muſterbild iſt die allgemeine intelligible Form (species universalis intelligibilis), welche von den geſchaffenen Dingen in uns hervorgebracht wird, aber eben deswegen wandelbar und unzuverläſſig; nur das ungeſchaffene Muſterbild, die Idee der Dinge, wie ſie in Gottes ſchöpferiſchem Verſtande iſt, würde einen ſichern Maßſtab der Wahrheit abgeben [1]). Dem ſetzte nun Duns Scotus eine genauere Unterſcheidung unſerer natürlichen Erkenntniſſe entgegen. Einiges wiſſen wir von Natur ohne allen Zweifel, anderes durch die Erfahrung in allgemeiner Erkenntniß, noch anderes wiſſen wir unmittelbar und ohne allen Zweifel in uns ſelbſt unſerm

---

1) Ib. I dist. III qu. 4, 2 sq.

gegenwärtigen Zuſtande nach, noch anderes endlich erkennen wir mit Sicherheit von den äußern Dingen, wie ſie gegenwärtig ſind, aus den Wirkungen, welche ſie auf uns ausüben. Zwei von dieſen Erkenntnißarten, die erſte und die dritte, haben den Sinn nur zur äußern Veranlaſſung, vollziehen ſich aber ganz in unſerm Innern; daß ich wache, daß ich lebe, davon weiß ich unmittelbar ohne Hülfe der äußern Gegenſtände; ihre Mitwirkung zu dieſen Erkenntniſſen iſt nur nebenbei nöthig; ſo weiß ich auch die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft von Natur, z. B. die Lehren der Mathematik, ohne nothwendige Hülfe eines Organs, welches nur nebenbei mich an dieſe Grundſätze erinnern kann. Etwas anderes iſt es mit den beiden andern Arten der natürlichen Erkenntniß; ſie ſetzen eine beſtimmte äußere Erfahrung voraus, wobei der Gegenſtand die Seele in beſonderer Weiſe erregen muß. Daß aber aus einer ſolchen zufälligen und vorübergehenden Erregung eine ſichere und nothwendige Erkenntniß hervorgehen kann, beruht darauf, daß auf ſie jener allgemeine Grundſatz des Verſtandes angewendet wird, was in den meiſten Fällen von einer nicht freien Urſache geſchehe, ſei Wirkung einer natürlichen Urſache[1]. Dieſe

---

[1] Ib. 6. Nota igitur, quod quatuor sunt conditiones, de quibus nobis est necessaria certitudo, scilicet de scibilibus simpliciter, de scibilibus per experientiam, de actibus nostris et de cognitis ut nunc a nobis per sensus. Exemplum de primo, triangulus habet tres etc., exemplum de secundo, luna eclipsatur, exemplum de tertio, vigilo, exemplum de quarto, illud est album. Primum et tertium tantum egent sensu ut occasione, quia simpliciter est certitudo, si omnes sensus errarent. Secundum et quartum tenent per idem, scilicet, quod frequenter evenit a non libero, habet illud pro causa naturali.

Eintheilung beweiſt, daß unſere natürliche Erkenntniß nicht gänzlich von den ſinnlichen Erregungen unſerer Seele durch die vergänglichen und veränderlichen Dinge hervorgebracht wird und deswegen dem beſtändigen Fluſſe der Erſcheinungen nicht anheim fällt, welchen Heraklit lehrt, welchen die Akademiker für ihre Zweifel anführen [1]; vielmehr wenn auch alle Sinne täuſchen ſollten, ſo würde doch die Verbindung, welche der Verſtand nach ſeinen allgemeinen Grundſätzen findet, unerſchütterlich ſein, weil ſie auf der Erkenntniß ſolcher Begriffe beruht, welche nothwendig mit einander verbunden werden müſſen, weil der eine den andern in ſich ſchließt (principia nota ex terminis). Auf ſolche Grundſätze ſucht aber Duns Scotus auch die Erfahrungserkenntniſſe zurückzuführen vermittelſt jenes allgemeinen Grundſatzes des Verſtandes und indem er dabei die unmittelbar gewiſſe innere Erfahrung zu Hülfe ruft, welche ſelbſt als Princip angeſehn werden muß, ſobald ſie nur die wirklich in uns vollzogenen Acte (actus perfecti) bezeichnet. Den Übergang von dieſen innern Erfahrungen zu den Erfahrungen der äußern Welt findet er nemlich dadurch, daß er nach jenem allgemeinen Grundſatze des Verſtandes auf eine äußerliche natürliche Urſache ſchließt, welche die natürlichen Wirkungen in uns hervorbringen müſſe [2].

---

1) Ib. 4; 5.

2) Ib. 7 sqq. Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat. — — Quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium, nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua compo-

Mag nun auch dieſe Lehre über unſere Erkenntniß ihre guten Gründe haben, ſo bleibt in ihr dennoch ein dunkler Punkt, wie die Begriffe uns zukommen, welche einer den andern einſchließen, ſo daß kein Irthum des Verſtandes über die erſten Grundſätze dieſer Art möglich iſt [1]). Seiner Anſicht nach ſind die Grundſätze des Verſtandes analytiſche Sätze und der Verſtand ſoll die Verbindung der in ihnen enthaltenen Begriffe ſelbſtthätig erkennen; aber es ſcheint, als wollte er die zu verbindenden Begriffe von der ſinnlichen Erregung ableiten, wenn er ſich des Ausdrucks bedient, die Begriffe als einfache Beſtandtheile des Satzes würden von den Sinnen empfangen [2]). Unſtreitig jedoch iſt dies nur eine Ungenauigkeit der Darſtellung, welche ähnlichen Ausdrücken der Ariſtoteliſchen Lehre nachgebildet iſt. Wo Duns Scotus genauer ſich ausdrückt, da unterſcheidet er ſelbſt in unſerm ſinnlichen Erkennen ein doppeltes, die Thätigkeit des Verſtandes und die Thätigkeit des Sinnes, und ſchreibt dieſer nur eine entferntere Mitwirkung zur Erzeugung der Begriffe zu, welche er intelligible Formen oder Arten nennt [3]).

---

nere. — — Si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, — — intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis. — — De actibus nostris dico, quod est certitudo de multis eorum, sicut de principiis per se notis. — — Et sicut est certitudo de vigilare, sicut per se noto, ita etiam de multis aliis actibus, qui sunt in potestate nostra, ut de me intelligere, de me audire et sic de aliis, qui sunt actus perfecti. Vergl. dazu die Beſchränkungen ib. 15.

1) Ib. II dist. XXIII, 5.

2) Siehe die ausgezog. Stelle ib. I dist. III qu. 4, 7 sqq.

3) Ib. I dist. III qu. 6, 28. Antequam igitur intellectus ha-

Das Materielle des Sinnes und des ſinnlichen Gegenſtandes ſoll dabei nicht in Betracht kommen [1]; denn nach dem Ariſtoteles nehmen wir nur die Formen der Dinge wahr, und die Materie iſt wegen der Formen, aber nicht umgekehrt. Die intelligibeln Formen ſind auch der Seele nicht gegenwärtig durch den Sinn, ſondern ſie liegen im Verſtande vor dem Erkennen und ſind, um uns eines uns geläufigen Ausdrucks zu bedienen, angeborne Begriffe; der ſinnliche Eindruck wird für das wirkliche Erkennen nur verlangt, damit der niedere Theil der Seele mit dem höhern in Übereinſtimmung ſei, und nicht der körperliche Sinn bedient ſich des Verſtandes zur Erzeugung der Begriffe, ſondern umgekehrt der Verſtand gebraucht den Sinn zur Vollendung der Thätigkeit, für welche er beſtimmt iſt [2]. Die Vorſtellung, welche durch

---

beat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente suscipit speciem intelligibilem. Ib. qu. 7, 20. Oportet concurrere animam et objectum praesens et hoc in specie intelligibili. Quaest. quodl. fol. 38 col. 4. Phantasma non potest facere speciem intelligibilem nisi concurrente actione intellectus agentis. In anal. post. I qu. 3 fol. 191 col. 3. Intellectus agens gignit in intellectione possibili speciem ex illa, quae est in phantasia.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 20.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 18. Praecisa causa cujuscunque potentiae habendi speciem praesentem, repraesentantem objectum suum, est, quia ipsa est cognitiva et natura dedit sibi, ut possit habere objectum prius naturaliter sibi praesens, quam cognoscat. — — Sed illa praesentia non erit per aliquid impressum organo, quia non habet organum, ergo erit per aliquid impressum illi potentiae. Tale autem impressum repraesentans, praecedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco spe-

die Sinne der Seele zugeführt wird, enthält die Begriffe nur in verworrener Weiſe; ihr muß der Verſtand begegnen, nicht allein um ſie ſich anzueignen, ſondern auch um das, was hervorglänzt, in der Vorſtellung der Einbildungskraft durch das Licht des thätigen Verſtandes zu erleuchten und zu durchdringen und ſo den beſtimmten Begriff und die deutliche Erkenntniß zu gewinnen 1). Von der Anſicht der Platoniker ausgehend, daß wir nur durch Theilnahme an der Wahrheit unſer Erkennen gewinnen und daß alles, was durch Theilnahme etwas wird, ſeine Wirklichkeit auf ein erſtes Gleichnamiges zurückführen muß, an welchem es Theil nimmt, wie das Warme z. B. nur durch die Wärme warm wird, geſteht Duns Scotus zu, daß unſer Erkennen von einem erſten Erkennenden abhängig ſei 2), widerſpricht aber der Meinung, daß dies

---

ciem intelligibilem. — — Et ideo falsum accipitur, quod species talis non est nisi praecise propter organum. Natura enim causat talem partem talis corporis sic mixtum, ut sit perfectibilis a tali potentia animae et congruat operationi ejus, quia materia est propter formam et non e converso. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 2.

1) In sent. I dist. III qu. 7, 33. In prima igitur actione in intellectum possibilem agens est phantasma, sed quod quid est, splendens in phantasmate, est ratio agendi in ipsum et hoc inquantum illud, quod quid est, stat in lumine intellectus agentis et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso agente. — — Et in isto occursu imbibit illam intellectionem confusam et transmittit ad intima sua et tunc recipit eam a se intimius, quam possit eam recipere ab objecto. Illi etiam impressioni sic intimatae occurrit intellectus secundo et in illo secundo occursu immergit se illi penetrando illam et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus. Ib. qu. 8, 3.

2) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Merkwürdig iſt die

erſte Erkennende die Idee ſei, und behauptet dagegen, nur in der erſten Urſache, welcher das Erkennen weſentlich zukomme, dürfe das geſucht werden, an welchem wir durch unſer Erkennen Theil haben [1]). So werden wir auch hier durch die theologiſche Richtung der Lehre darauf zurückgeführt, daß in dem unveränderlichen Weſen Gottes auch der Grund aller unwandelbaren Begriffe und Grundſätze der Wiſſenſchaft liege.

Dies ſind die allgemeinſten Andeutungen über die Thätigkeit des Verſtandes in ihrem Verhältniſſe zum Sinn, welche in der That nur die innere Selbſtändigkeit des Verſtandes behaupten [2]). Etwas eindringender geht Duns Scotus zu Werke, wenn er den weitern Verlauf der wiſſenſchaftlichen Thätigkeiten zu erforſchen ſucht. Dabei iſt die Vorausſetzung, daß die einmal vom Verſtande entwickelten Erkenntniſſe in ihm bleiben. Wäre dies nicht, ſo würde es keinen Fortſchritt im Erkennen geben, ſondern jeder Verſtand würde zu jeder Zeit der Wiſſenſchaft eben ſo nahe ſtehen wie jeder andere, und im Erkennen müßte beſtändig von Neuem angefangen werden [3]).

Meinung, daß nach der Platoniſchen Lehre das erſte Erkennende die Idee des Menſchen ſei.

1) Ib. fol. 191 col. 4. Omnia intelligentia per participationem reducuntur ad aliquod intelligens per essentiam, sed illud intelligens non est idea, sed est prima causa, cujus intelligere et esse sunt eadem.

2) Quaest. quodl. XV fol. 36 col. 4. Intellectio est actus immanens. — — Omne intelligere est ipsius intelligentiae.

3) In sent. I dist. III qu. 6, 26 sqq.; qu. 7, 26; II dist. XI, 3. Si nulla maneret notitia habitualis non manente actu intelli-

Den Anfang des Erkennens macht nun aber die ſinnliche Vorſtellung. In ihr jedoch haben wir nur eine verworrene Erkenntniß, weil ſie nur Accidenzen uns darſtellt, welche in einem ſinnlichen Ganzen verbunden ſind, aber von einander durch die Abſtraction des Verſtandes geſondert werden müſſen, um zu deutlichen Erkenntniſſen zu werden [1]. Wir abſtrahiren nun zunächſt aus dem ſinnlichen Ganzen die niedrigſte Art, welche die Wahrnehmung am ſtärkſten bewegt hat; denn die Individuen, wenn ſie auch erkennbar ſind, ſo iſt doch ihre Erkenntniß entweder überhaupt nicht für uns oder die ſpäteſte, welche wir erreichen [2]. Daß die niedrigſte Art uns zuerſt zur Erkenntniß komme, dafür wird der Grund angegeben, daß alle natürliche Urſachen, wenn kein Hinderniß entgegenſtehe, die ſtärkſte Wirkung, welche in ihrer Macht iſt, hervorbringen würden, daß aber dies für den Verſtand und das Object die niedrigſte Art ſei, weil ſie alle höhere Begriffe in ſich enthalte, welche von beiden hervorgebracht werden könnten. Auch wird dafür die Erfahrung angeführt, daß wir früher die Arten kennen, als die

---

gendi, sequeretur, quod semper esset intellectus aeque in potentia essentiali ad intelligendum. — — Semper de novo oporteret recipere talem formam. Damit hängt die Lehre von der memoria intellectiva zuſammen.

[1] Ib. I dist. III qu. 4, 22 sq. A sensibilibus — — non est expetenda sincera veritas, quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, — — sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatae, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei et ex hoc habetur sinceritas vera. Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 3. Actio abstrahendi, quae est prima actio intellectus agentis.

[2] In sent. II dist. III qu. 6, 17.

höhern, ja die metaphyſiſchen Begriffe, welche in ihnen liegen [1]. Aber eben deswegen iſt auch die Erkenntniß, welche wir zunächſt von der niedrigſten Art gewinnen, nur verworren. Die deutliche und beſtimmte Erkenntniß eines Gegenſtandes wird nur durch die Begriffserklärung gewonnen; wie aber die Gegenſtände zunächſt durch die Hülfe der Sinne von uns aufgefaßt werden, tragen ihre Begriffe nur in ununterſchiedener Weiſe die höhern Begriffe in ſich, welche zu ihrer Begriffserklärung gehören. Zum vollkommen deutlichen Begriffe einer Art gehört nun die Erkenntniß aller höhern Begriffe vom Begriffe des Seienden an bis zu der niedrigſten Art herab. Der Begriff des Seienden aber kann nur auf deutliche Weiſe erkannt werden, weil er der allgemeinſte und ein ſchlechthin einfacher Begriff iſt. Er liegt in allen einzelnen Begriffen, und keiner von dieſen kann daher deutlich gedacht werden ohne ihn. Von ihm aus daher müſſen alle Begriffserklärungen gewonnen werden durch Eintheilung des Allgemeinſten bis zu dem beſondern Gegenſtande der Begriffserklärung herab. Die deutliche Erkenntniß, auf welche wir hinarbeiten müſſen, geht deswegen den entgegengeſetzten Weg in Vergleich mit der verworrenen Erkenntniß, welche von unten herauf beginnt. Deswegen iſt auch die Metaphyſik die oberſte Wiſſenſchaft, welche zum deutlichen Erkennen führt, indem ſie die Grundſätze aller übrigen Wiſſenſchaften entwickelt [2]. Es ſind mithin zwei verſchiedene Wege, welche wir in unſerm Erkennen einzuſchlagen haben. In der Unterſcheidung derſelben hält ſich Duns Scotus ſtreng an die logiſche Über- und Unterordnung der Begriffe. Wir ſteigen aufwärts von den niedrigſten Arten zu der höchſten Gattung, abwärts von der höchſten Gattung zu der niedrigſten Art durch die ganze Leiter der Begriffe hindurch. Jenes iſt der Weg, welchen wir nach unſerer Stellung zu der ſinnlichen Erregung innehalten müſſen; er giebt das Mittel ab, durch welches wir die Entwicklung unſeres Verſtandes zunächſt zu betreiben haben; denn das verworrene Erkennen hält die Mitte zwiſchen dem Nicht-Wiſſen und dem deutlichen Erkennen; daher iſt jenes der Zeit nach früher als dieſes [1]. Aber das deutliche Erkennen iſt unſer Zweck. Daher dürfen wir über jenes aufſteigende Verfahren das herabſteigende nicht vernachläſſigen. Durch dies letztere eine deutliche Erkenntniß zu gewinnen, dazu hat Duns Scotus guten Muth, weil in der verworrenen Erkennt-

---

[1] Ib. I dist. III qu. 2, 22 sq.

[2] Ib. 24. Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis infe-

---

rioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi, nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem; ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti.

[1] Ib. 27. Simpliciter primum est illud, quod est primum in ordine confuse cognoscendi; quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium, confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere et ideo confuse cognoscere est ante quodcunque distincte intelligere.

niß die höhern Begriffe der Kraft nach (virtualiter) verborgen liegen und durch die Unterſcheidung unſeres Verſtandes herausgezogen werden können [1]. So ſehen wir ein, daß die oberſten Grundſätze der Wiſſenſchaft ſchon verſteckt in den verworrenen Vorſtellungen liegen und es nur des analytiſchen Verfahrens bedarf um ſie hervorzuziehn, daß aber das eigentlich wiſſenſchaftliche Verfahren erſt durch Zuſammenſetzung der Beweiſe, durch Eintheilung und Erklärung gewonnen wird [2]. Dieſen Standpunkt, welcher von der Metaphyſik aus die deutliche Erkenntniß der Dinge zu begründen ſucht, hält Duns Scotus feſt; ſein ganzes Verfahren entſpricht ihm, ſo weit es philoſophiſch ſich entwickelt; durchaus ſucht er aus den allgemeinſten metaphyſiſchen Grundſätzen ſeine Lehre zu erhärten.

So wie die Philoſophie des Mittelalters den Zuſammenhang zwiſchen Erkenntnißlehre und Lehre von den Gegenſtänden des Denkens bis auf den Duns Scotus' herab nie aus den Augen verloren hatte, ſo wird man ſich denken können, daß auch dieſer hierzu am wenigſten geneigt war. War doch ſeine ganze Erkenntnißlehre auf dem Gegenſatz zwiſchen Object und Subject gegründet und davon durchdrungen, daß beide nicht getrennt werden dürfen, wenn ein Erkennen zu Stande kommen ſoll. Sehen wir nun auf ſeine allgemeinen Grundſätze über die deutliche Erkenntniß, welche er anſtrebt, ſo werden wir nicht daran zweifeln können, daß er dem Allgemeinen Wahrheit beilegen mußte, denn

---

1) Ib. 28.
2) Ib. 26 sq.

nur vom Allgemeinen aus will er unſerer Erkenntniß Deutlichkeit zuwachſen laſſen. Sein Realiſmus ſtützt ſich im Allgemeinen auf dieſelben Grundſätze, welche ſchon vor ihm entwickelt worden waren. Wäre das Allgemeine nicht wahr, ſo würden wir in Wahrheit von jedem Einzelnen nur ausſagen können, daß es dieſes Einzelne wäre, alle Individuen würden nach gleichem Maße gemeſſen werden müſſen und kein Individuum würde dem einen ähnlicher, dem andern unähnlicher ſein, weil der numeriſche Unterſchied allein eine wahre Bedeutung hätte [1]. Die natürlichen Unterſchiede ſind vor den einzelnen Dingen und dieſe werden nach jenen gebildet. Wenn daher der Nominaliſmus annimmt, daß die allgemeine Natur der Dinge erſt durch den Verſtand werde, ſo muß man dem entgegenſetzen, daß der Verſtand nur der Natur der Dinge folge und die allgemeine Natur derſelben ſein

---

1) Ib. II dist. III qu. 1, 3. In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium, quae sunt illius generis. — — In singulis praedicationibus idem praedicaretur de re. Ib. 5. Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis; sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis est aequalis, et ita omnia aeque sunt distincta, et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus a Socrate et Platone aliquod commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum. In Porphyr. qu. 4. Universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, — — non operatur, nisi moveatur ab objecto. — — Universale est ab intellectu. Et cum dicitur, ergo est figmentum, dico, quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem.

würde, wenn auch der Verſtand nicht wäre; das Feuer würde dieſer allgemeinen Natur nach brennen, die Individuen würden ſich in dem Kreiſe ihrer Art nach der natürlichen Weiſe erzeugen, wenn auch der Verſtand alles dies nicht dächte 1). Dieſe Behauptung der allgemeinen Begriffe entſpricht der Annahme des Duns Scotus, daß wir die Begriffe der Arten nicht durch die ſinnliche Wahrnehmung empfangen, ſondern daß ſie dem Verſtande als in der Natur liegende Objecte ſich darbieten, welche zwar immer in einem beſondern Subjecte ſich finden, von demſelben aber doch unabhängig ſind 2).

Indem nun aber ſo die Wahrheit der allgemeinen Natur behauptet wird, geſteht Duns Scotus doch ein, ſie werde zum Allgemeinen erſt durch ihre Beziehung auf das Beſondere, dadurch alſo, daß ſie das Beſondere in der Natur außer uns hervorbringe und in uns vom Verſtande auf das Beſondere bezogen werde. An ſich ſelbſt, wie Avicenna gelehrt habe, ſei ſie weder allgemein, noch beſonders 3). Hierauf ſcheint es ſich zu be-

---

1) In sent. II dist. III qu. 1, 6. Nullo existente intellectu ignis causaret ignem et corrumperet aquam et esset aliqua unitas realis generantis ad genitum secundum formam, propter quam generatio esset univoca; intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

2) Ib. I dist. III qu. 6, 28.

3) Ib. II dist. III qu. 1, 7. Natura est indifferens ad unitatem singularem. — — Nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus, nec est particularis de se. Licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. — — Prima

ziehen, daß er nur einen formalen Unterſchied zwiſchen dem allgemeinen und dem beſondern Weſen der Dinge anerkennen will, weil ein jedes Einzelne nothwendig auch ein Allgemeines und ein jedes Allgemeines nothwendig ein Beſonderes iſt und das Allgemeine um allgemein zu ſein im Beſondern ſich verwirklichen, das Beſondere um ein beſonderes Weſen zu ſein durch das Allgemeine beſtimmt ſein muß. Es wird dies Verhältniß mit dem Verhältniſſe der Form und der Materie verglichen, welche nothwendig zuſammengehören und erſt in dem aus Materie und Form Zuſammengeſetzten ihr wahres Sein haben, aber doch als von einander unterſchieden von uns gedacht werden müſſen 1). Man wird bemerken können, daß dieſe formale Auffaſſungsweiſe des Seins vollkommen der Art entſpricht, wie Duns Scotus auch die Entwicklung der Gedanken vom Beſondern zum Allgemeinen und

---

igitur intellectio est naturae, ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum.

1) Ib. qu. 6, 15. Omnis entitas quidditativa — — alicujus generis est de se indifferens — — ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate, ut est haec; et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum. — — Quodlibet commune et tamen determinabile adhuc potest distingui, quantumcunque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa, sed haec est formaliter entitas singularis et illa est entitas naturae formaliter; nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus, et realitas, unde accipitur differentia, unde realitas specifica accipitur, sed semper in eodem, sive parte sive toto, sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

vom Allgemeinen zum Beſondern in entgegengeſetzter Richtung, aber in gleicher Weiſe betrieben wiſſen will.

Der dunkle Ausdruck, welchen Duns Scotus für ſeine Lehre wählte, hat ſeinen Anhängern, den Formaliſten, viel zu bedenken gegeben. Wir werden ihn nur aus der ganzen theologiſchen Richtung des Mannes erklären können. In ihr hatte er eingeſehn, daß die übernatürliche Erkenntniß gewiſſermaßen eine natürliche wäre, daß die zufälligen Geſchöpfe vom nothwendigen Weſen Gottes der Weiſe ihres Seins nach unterſchieden werden müßten, aber doch dasſelbe Sein enthalten könnten, ſo wie Form und Materie, Thätiges und Leidendes einander entgegengeſetzt wären, aber doch auch dem Inhalte nach ſich völlig entſprechen müßten; in derſelben Weiſe findet er nun auch, daß Allgemeines und Beſonderes völlig dem Inhalte nach in einander aufgehen, indem nichts Beſonderes iſt, was nicht alle ihm übergeordnete Allgemeinheiten in ſich trüge, nichts Allgemeines, was nicht in den ihm untergeordneten Beſonderheiten ſeiner ganzen Bedeutung nach ausgedrückt wäre. An ſeine theologiſche Denkweiſe ſchließt er dies unzweideutig an, indem er mit dem Auguſtinus die allgemeinen Begriffe als die Muſter betrachtet, nach welchen Gott alles ſchafft, und fordert, daß ſie von unſerm Verſtande im Lichte der ewigen Wahrheit erkannt werden ſollen, weil ihn Gott in natürlicher Weiſe bewegt und erleuchtet [1]). Auch das natürliche Erkennen, wenn es zur höchſten Deutlichkeit gelangen ſoll, kann nur vom höchſten Seienden, von Gott, der Urſache aller Dinge abgeleitet werden [1]. Alle Grundſätze, ſowohl theoretiſche als praktiſche, hängen von dem ewigen Lichte Gottes ab, weil ſie vom Seienden abgeleitet werden müſſen, welches der Grund aller Dinge iſt; daher iſt die Theologie die höchſte Erkenntniß, welche alle Wiſſenſchaften umfaßt, und wie auf die Metaphyſik alle übrige Wiſſenſchaften zurückgeführt werden müſſen, wenn wir ihre Grundſätze zur Genüge erforſchen wollen, ſo müſſen wir auch die Metaphyſik wieder auf die Theologie, d. h. auf die ewige Wahrheit Gottes zurückführen, um ihre Grundſätze zu erſchöpfen; in der Erkenntniß dieſer Grundſätze aber haben wir alsdann auch eine Gemeinſchaft mit Gott, eine Theilnahme an ſeinen Gedanken, indem ſie uns die Ordnung enthüllen, welche er den Dingen der Welt gegeben hat [2]. Wir werden uns hierbei daran erinnern, daß Duns Scotus auch den Verhältnißbegriffen eine Wahrheit außer dem Verſtande beilegte. So iſt ſein Realismus überhaupt ohne Schranken. Selbſt die Materie,

---

[1]) Ib. I dist. III qu. 4, 18 sqq.; dist. XXXVI, 7.

---

1) Ib. I dist. III qu. 2, 29. Perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est deus.

2) Ib. I dist. III qu. 4, 23. Cognoscuntur sincere in luce aeterna, sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia, quam practica. Et ideo cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia sumta a luce aeterna ut cognita est perfectior et purior cognitione sumta per principia in genere proprio. — — Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologiam. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quaedam participatio dei et habens talem ordinem in universo, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres, quam per rationem trianguli etc.

obwohl ſie das Niedrigſte von allem Seienden iſt, muß doch als ein Seiendes gedacht werden und hat ihre Idee in Gott 1). Wir werden hiernach erwarten dürfen, daß nicht minder den individuellen Begriffen als den allgemeinen ihre Wahrheit bewahrt wird. Auf eine genauere Unterſcheidung übrigens der wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche als allgemeine die Natur begründende Formen angeſehn werden ſollen, geht dieſe Lehre nicht ein, obwohl auch ſie die natürlichen Arten und Gattungen der Dinge vorherſchend berückſichtigt.

Nicht minder aber vertheidigt Duns Scotus die Realität des Beſondern. Aus allen Kräften ſtrebt er das Vorurtheil aus dem Wege zu räumen, daß die Individuation nur auf etwas Verneinendem beruhe. An den wörtlichen Begriff des Individuums ſich anſchließend bemerkt er, daß darin ein Widerſtand gegen die Theilbarkeit liege und dieſer nur in etwas Bejahtem ſeinen Grund haben könne 2). Auch müſſen wir den Individuen eben ſo gut einen beſtimmten Unterſchied des Begriffs beilegen, als den Arten und Gattungen; wie den Arten ein ſpecifiſcher, ſo kommt den Individuen ein individueller Unterſchied zu, wenn er auch für unſern Verſtand nicht begreiflich ſein ſollte. Daher dürfen wir auch nicht meinen, daß die Materie alleiniger Grund der Individuation ſei, denn die Form iſt Gegenſtand des Begriffs, und der numeriſche Unterſchied tritt zu dem Artbegriffe hinzu um das Vermögen der Art in einer beſtimmten Weiſe zu ge-

---

1) Ib. I dist. XXVII qu. 3, 10; II dist. XII qu. 1, 11; 20.

2) Ib. II dist. III qu. 2, 4.

ſtalten [1]. Deswegen ſtreitet er auch gegen die Annahme, daß die Individuen der Zahl nach in das Unendliche gehn müßten, und ſieht das individuelle Sein als einen Zweck des Schöpfers an, welcher in den edelſten Geſchöpfen angeſtrebt werde um ihnen die Seligkeit zu verleihen [2]. Nur in den vergänglichen Dingen der Natur, welche aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſind, in welchen die Materie die allgemeine Art zu einem Beſondern zuſammenzieht, hat auch die Materie, jedoch nur einen untergeordneten Antheil an der Individuation [3].

Doch auch dem Duns Scotus bereitet die Annahme immaterieller Weſen in der Durchführung ſeiner Grundſätze über dieſen Punkt keine geringe Schwierigkeiten. Seine Grundſätze führen ihn dahin durch die ganze Schöpfung hindurch eine Verbindung des Beſondern und des Allgemeinen anzunehmen, und damit hängt ihm auch die Verbindung zwiſchen Materie und Form zuſammen. In der Theilung müſſen wir auf ein Einfaches kommen; aber wir müſſen uns auch eingeſtehn, daß kein Geſchöpf ſo einfach ſein kann als der Schöpfer; denn ſelbſt die vollkommenſte Intelligenz unter den Geſchöpfen hat ihr Wiſſen und Wollen nur als ein Accidens an ihrer Subſtanz und iſt alſo aus Subſtanz und Accidens zuſammengeſetzt, nicht an ſich unendlich, ſondern aus Beraubung und Sein gemiſcht, wie aus Materie und Form, ein

---

[1] Ib. II dist. III qu. 5, 3. Realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem.

[2] Ib. II dist. III qu. 7, 10.

[3] Ib. II dist. III qu. 6, 21; 22.

Seiendes, aber ein Dieſes, welches eine Contraction des Allgemeinen zum Beſondern vorausſetzt [1]. Aus dieſer Nothwendigkeit der Zuſammenſetzung für alle Geſchöpfe ergiebt ſich auch, daß jedes Ding der Welt aus Materie und Form beſteht, denn dieſe beiden ſind das Poſitive, welches in jeder Zuſammenſetzung ſich finden muß [2]. Dennoch beſinnt er ſich ſehr, wenn er mit dem Ariſtoteles behaupten ſoll, es könne keine reine Materie und keine reine Form in der Welt geben. Es ſcheint ihm dies die Allmacht Gottes zu beſchränken. So wie er reine Geiſter anzunehmen geneigt iſt, ſo meint er, dürfe man auch eine reine Materie annehmen, weil kein Widerſpruch in dem Gedanken derſelben geſetzt ſei [3]. Er beſtreitet deswegen auch die Lehre von den Anlagen zur Form (rationes seminales) in der Materie, weil ſie ſchon etwas der Form Ähnliches ſein würden, indem er ihre Unzulänglichkeit und das Bildliche in ihr gut nachweiſt, ohne jedoch in ihren tiefern Sinn einzugehn und etwas Genügendes an ihre Stelle zu ſetzen [4]. Aber Duns Scotus geſteht auch ein, daß eine reine Materie ihre Stelle in der Welt nicht finden könnte, ſo wie er auch im Gegenſatz den Engeln, ſofern ſie der Welt angehören, eine beſtimmte Beziehung zum örtlichen Daſein beizulegen ſich genöthigt ſieht [1]. Man wird eingeſtehn müſſen, daß hierdurch die Begriffe einer reinen Form und einer reinen Materie ganz außer dem Bereich unſeres weltlichen Denkens geſtellt werden; nur um die Allmacht des Schöpfers über alles Widerſpruchloſe zu behaupten werden dieſe Gedanken eingeführt. Was dagegen unſer weltliches Denken betrifft, ſo geſteht Duns Scotus ein, daß wir die Materie nur in Verbindung mit der Form zu erkennen vermögen. Denn ſie iſt die Urſach des zufälligen Seins und wird nur im Werden der zufälligen Formen erkannt. Wir würden von ihr gar nichts wiſſen, wenn wir nicht den Wechſel der Formen an ihr wahrnähmen [2]. Ähnlich iſt es nun auch mit ſeinem Gedanken an reine Formen oder Geiſter. Die vernünftigen Seelen, obgleich reine Formen, ſollen doch mit einer der Vervollkommnung fähigen Materie verbunden ſein [3], und wie er die Engel

---

[1] Ib. I dist. VIII qu. 2, 1 sq.

[2] Ib. I dist. III qu. 6, 33; II dist. XII qu. 1, 13. Primum est absurdum, scilicet quod generabile sit simplex. — — Secundum etiam est impossibile, scilicet quod aliquid componatur ex nihilo et aliquo; igitur sequitur necessario tertium, scilicet quod aliquid componitur ex aliquo et aliquo, sicut ex materia et forma. Es beruht hierauf der Beweis des Satzes, daß keine Creatur ſchaffen könne. Ib. IV dist. I qu. 1, 28 sq.

[3] Ib. II dist. XII qu. 2, 3. Non est contradictio materiam esse sine forma quacunque substantiali et accidentali. Ib. 4; 6.

[4] Ib. II dist. XVIII.

---

1) lb. II dist. XII qu. 2, 5. Sicut angelus, qui non est quantus, est in loco aliquo definitive, non circumscriptive, supposito quod sit in universo, si tamen fieret extra universum, ubi locus non est, non esset in loco definitive; sic materia si fieret in universo sine forma, esset definite alicubi, si autem fieret extra universum, nusquam esset localiter vel definitive, tamen esset natura quaedam absoluta.

2) lb. II dist. XII qu. 1, 19 sq.; III dist. XXII, 16. Et ita materia est ignota scientifice et est causa contingentiae. — — Et per hoc non excluditur materia a quidditate rei, quia de illis mutabilibus et corruptibilibus potest haberi scientia in universali sciendo talia esse mutabilia.

3) lb. II dist. III qu. 7, 4. Animae intellectivae — — sunt formae purae, licet perfectivae materiae.

in der Welt an einen beſtimmten Ort ſetzt, ſo findet er auch ihre und der vernünftigen Seelen Immaterialität ſehr fraglich; von einer körperlichen, den Raum erfüllenden Materie derſelben will er freilich nichts wiſſen, aber daß ſie auch von der erſten Materie frei ſeien, wagt er nicht zu behaupten [1]).

Wenn wir dieſe zu einem reinen Ergebniſſe nicht durchgebildeten Gedanken betrachten, ſo können wir uns dabei der Betrachtung nicht enthalten, wie dieſe Zeit, indem ſie die Meinungen ſehr abweichender Autoritäten zu vereinigen ſtrebte, doch auch ihren ſtärkſten Geiſtern unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenſetzte. Eben darin liegt ein Grund ihrer Hoffnung auf eine übernatürliche Erkenntniß, welche wenigſtens für die Zukunft eine Löſung verſpricht, wo die gegenwärtigen Kräfte nicht ausreichen. Duns Scotus indem er auf die genaueſte Erkenntniß des Beſondern im Beſondern dringt, ſieht ſich genöthigt einzugeſtehn, daß unſere natürliche Wiſſenſchaft ſie nicht gewähren könne. Denn die Gründe der wechſelnden Beſonderheiten ſtellen ſich ihr nur in der unvollkommenen Form der Meinung dar. In Gott jedoch iſt die Idee der Materie, in ihm kann ſie erkannt werden [2]). So ſehen wir uns auch in der Erkenntniß des Beſondern und der Gründe des Zufälligen wieder auf die theologiſche Erkenntniß verwieſen, wie es nicht anders ſein kann, da alles Zufällige ſeinen Grund in Gottes Willen hat.

---

1) De anima qu. XV, 7 sqq.

2) In sent. II dist. XII qu. 1, 20; qu. 2, 7.

Überſehen wir dieſe Lehren des Duns Scotus über das Erkennen der menſchlichen Seele, ſo befriedigt uns in ihnen hauptſächlich das Gleichgewicht, welches er zwiſchen dem Natürlichen und Übernatürlichen zu halten weiß. Zwei Punkte, von welchen ſeine ganze Theorie beherſcht wird, ſtehen ihm feſt, daß nemlich auf der einen Seite das Erkennen unſerer Seele eine Thätigkeit unſeres Verſtandes iſt, auf der andern Seite aber auch abhängt von dem Vorhandenſein und der Einwirkung des übernatürlichen Objects, welches alle Wahrheit trägt und uns mittheilt. Von jener Seite iſt er nun geneigt den thätigen Verſtand als einen uns angehörigen und als ein innerlich in unſerm Subjecte Wirkſames zu ſetzen [1]. Da wendet er ſich der Lehre zu, auf die Bedingungen, unter welchen wir unſere Gedanken aus der ſinnlichen Erfahrung herausbilden, ſein Augenmerk richtend, daß wir eine durch unſern Verſtand erworbene Erkenntniß (intellectus acquisitus) haben [2]. Von der andern Seite giebt er auch der Anſicht ihr Recht, daß nur Gottes ewige Wahrheit uns erleuchten könne, indem wir an ihr Theil nehmen, und ſieht er unſere Erkenntniſſe als eingegoſſene Gedanken an [3]. Indem er beiden Seiten in der Betrachtung

---

1) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 4. Intellectus fit aliquod intelligens vel sciens in actu et non per agens extrinsecum, quod est substantia separata influens species in intellectu, sed per intellectum agentem, qui est intellectus intrinsecus.

2) Ib. fol. 191 col. 2 sq.; de anima qu. 13, 6.

3) In anal. post. I qu. 3 fol. 190 col. 3; fol. 191 col. 4; de anima qu. 13, 5. Huic concordat sacra scriptura, quae ponit deum ipsum esse illud lumen, quod ponit Aristoteles intellectum agentem.

unſerer Erkenntniß ihre Wahrheit zugeſteht, ſehen wir, wie es ihm gelingt jene ſtreitigen Anſichten über den erworbenen und den eingegoſſenen Verſtand mit einander zu vereinigen. Daher wird auch die übernatürliche Erkenntniß im Worte Gottes nur als die vollkommene Entwicklung unſeres möglichen Verſtandes betrachtet [1]).

Aber bei dieſem Gleichgewichte, welches im Allgemeinen zwiſchen Übernatürlichem und Natürlichem gehalten wird, müſſen wir doch bemerken, wie Duns Scotus in ſeiner Lehre von der menſchlichen Wiſſenſchaft darauf hinarbeitet das natürliche Erkennen in das Übernatürliche hinüberzuziehn und dieſes in der größten Stärke hervortreten zu laſſen. Die Erkenntniß der allgemeinen Grundſätze und mit ihr jede deutliche Erkenntniß, welche vom Allgemeinen aus gewonnen wird, wenn ſie auch auf natürlichem Wege erlangt werden ſollen, ſo ſetzen ſie doch voraus, daß Gott, der allgemeine Grund des Seins, unſern Verſtand in übernatürlicher Weiſe bewegt und erleuchtet, und hierbei ſoll Gott die Haupturſache ſein, unſer Verſtand nur in untergeordneter Weiſe mitwirken, anders als es bei den Erkenntniſſen iſt, welche wir von den natürlichen Dingen haben. So wie hiernach die allgemeinen Dinge nur im Lichte Gottes deutlich geſchaut werden, ſo ſollen wir auch die beſondere Materie aller Dinge nur in der Idee, welche Gott von ihr hat, vollkommen zu erkennen im Stande ſein, ſonſt aber wird unſere natürliche Erkenntniß von den beſondern Dingen nur für Meinung gehalten. Wie kräftig daher auch Duns Scotus die natürliche Erkenntniß des Menſchen vertheidigt, ſo ergiebt ſich ihm doch, daß ſie ihre Sicherheit nur durch das übernatürliche Licht der in Gott geſchauten Grundſätze gewinnt. Wenn er dagegen auf die Beſonderheiten des natürlichen Erkennens ſieht, ſo neigen ſich ſeine Betrachtungen der Meinung und dem Zweifel zu. In dem gegenwärtigen Leben ſind wir von einer Maſſe beſchränkender Bedingungen gebunden, und wenn wir auch aus allgemeinen Grundſätzen die natürlichen und ſelbſt die vergänglichen Dinge zu erkennen vermögen, ſo reicht dies noch immer nicht zu der höchſten Erkenntniß aus, welche wir für das Allgemeine und das Beſondere im ewigen Lichte gewinnen ſollen, jedes Geſetz und jedes Ding als einen Theil der weltlichen Ordnung erkennend, welche in dem Willen Gottes gegründet iſt. Indem Duns Scotus dieſe Forderung unſerer Vernunft feſt hält, kann er ſich damit nicht begnügen, daß wir Gott nur zum entfernten Gegenſtande unſeres Denkens haben ſollen, wie es in unſerm gegenwärtigen Leben der Fall iſt; ſeine Hoffnungen richten ſich daher auf das ſelige Leben, in welchem Gott als nächſtes Object unſeres Wiſſens ſich darbieten ſoll.

---

[1]) Quaest. quodl. XV fol. 38 col. 4. Intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio et ad formationem illius verbi ponendum est intellectum possibilem sic se habere tunc, sicut se habet nunc ad formationem verbi, quod habet de objecto nunc, quia secundum Augustinum — — sic deus res, quas condidit, administrat, ut eas proprios motus agere sinat. Igitur remanebit in patria naturalis actio, quae nata est competere naturae secundum suam perfectionem.

Um aber dieſes Leben zu gewinnen, dazu gehört bei Weitem mehr unſer Wille als unſer Erkennen. Erſt dadurch, daß von Duns Scotus dieſer Punkt geltend gemacht wird, tritt das Übergewicht der theologiſchen Richtung bei ihm in ſeiner ganzen Größe hervor. Derſelbe Vorrang, welcher für Gott in ſeiner Beziehung zu den Geſchöpfen dem Willen vor dem Verſtande zugeſchrieben wird, macht ſich eben ſo entſchieden auch für die Geſchöpfe geltend, und in dieſem Punkte offenbart ſich von Neuem der ſtarke Gegenſatz zwiſchen der Scotiſtiſchen und Thomiſtiſchen Theologie. Er zeigt ſich ſchon darin, daß jene viel entſchiedener als dieſe auf den Unterſchied zwiſchen Natürlichem und Freiem dringt. Daher iſt ſie weit davon entfernt zuzugeben, daß alles Sein gut, am weiteſten, daß es ſittlich gut iſt. Man muß natürliche und ſittliche Güte unterſcheiden; aber ſelbſt die natürliche Güte iſt mit dem Sein nicht dasſelbe, vielmehr verlangt ſie zu ihrem Sein eine vollkommene Übereinſtimmung der Theile und der äußern Verhältniſſe für die natürliche Vollendung des Dinges [1]. Die moraliſche Güte dagegen bezieht ſich nur auf die Thätigkeit der vernünftigen Weſen und verlangt für dieſelbe das richtige Verhältniß in allen Beziehungen, vor allen Dingen zum freien Willen, alsdann aber auch zum Gegenſtande des Willens, zum Zweck, zur Zeit, zum Orte nebſt andern Punkten, welche bei der Handlung in Betracht kommen können [2]. Unſtreitig iſt dieſe Unterſcheidung der erſte und entſcheidende Schritt, welcher gethan werden mußte, wenn man zu einer genauern Erörterung des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem gelangen wollte. Aber von da bis zur richtigen Anwendung war noch ein weiter Weg.

---

[1] In sent. II dist. XL, 2.

[2] Ib. 3.

Um nun den Begriff des ſittlich Guten feſtzuſtellen mußte vor Allem Freiheit des Willens den vernünftigen Geſchöpfen geſichert werden. Duns Scotus, um ſie mit der Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott in Einklang zu bringen, beruft ſich darauf, daß Nothwendigkeit und Freiheit nicht durchaus unvereinbar mit einander wären. Dies zeige die Freiheit Gottes in ſeinen Beziehungen auf ſich, welche zwar frei ſind, aber doch nothwendig in ſeinem Weſen liegen. Auch die Freiheit der Vollkommenen, welche nothwendig das Gute wollten, beweiſe dasſelbe [1]. Er folgert daraus, daß die natürliche Richtung, welche die Geſchöpfe auf ihren letzten Zweck haben, ihre Freiheit nicht aufhebe. Indem er nun auch die Prädeſtination in aller Strenge behauptet, macht ihm die Prädeſtination zum Guten keine Schwierigkeit. Er ſucht nur zu verhüten, daß wir ſie in ihrem Verhältniſſe zum Willen der Geſchöpfe nicht als ein zeitlich Vorhergehendes denken [2]. Dagegen die Verwerfung der Verdammten weiß er nach ſeinen Grundſätzen ſich nicht zu erklären. Da er das Böſe auf eine reine Verneinung des Seins, welche in der Ordnung der Dinge zur Offenbarung Gottes nothwendig ſei, nicht zurückbringen kann, da er auch das Zulaſſen des Böſen von Seiten Gottes nicht für eine bloße Verneinung zu halten vermag [1]), dabei aber doch meint, der Grund der Verdammung könne nicht allein im Willen Gottes liegen, muß er ſich zuletzt eingeſtehn, daß die Verwerfung der Böſen etwas uns Unerforſchliches ſei, wenn wir auch im Allgemeinen einſehn, daß ſie einen Grund im Menſchen haben müſſe, der aber den Rathſchluß Gottes nicht beſtimmen dürfe. So haben wir überhaupt das Gericht Gottes als etwas zu betrachten, was durch Vernunftgründe nicht bewieſen werden kann [2]). Wir ſehen alſo, daß er den unbedingten Willen Gottes, von welchem er alles ableitet, mit dem moraliſchen Unterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem, den er feſtzuhalten ſtrebt, doch nicht zur Genüge zu vereinigen weiß und daß daher auch ſeine Behauptung der moraliſchen Freiheit des Willens nur als Forderung gilt.

---

[1] Quaest. quodl. XVI fol. 40 col. 3 sq. Ipsa (sc. voluntas divina) sub ratione potentiae libere (liberae?) vult bonitatem suam. — — Actio circa finem ultimum est actio perfectissima et in tali actione libertas in agendo est perfectionis, igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud, quod est perfectionis, cujusmodi est libertas. — — Possibile est aliquod liberum stante libertate necessario agere.

[2] In sent. I dist. XL, 2. Praedestinatio — non transit in praeteritum, — — et ideo idem est deum praedestinare et praedestinasse et praedestinaturum esse.

Wenn nun dieſe Seite ſeiner Unterſuchungen auf dem Beſtreben beruht die Freiheit des Willens mit ſeiner Abhängigkeit von dem Willen Gottes, welcher vor ihm liegt, zu vereinigen, ſo geht eine andere Seite derſelben vielmehr auf das Verhältniß des Willens zum Verſtande, welcher neben dem Willen in der vernünftigen Seele ſich entwickelt. Wir haben geſehn, wie ſchon Thomas von Aquino über dieſen Punkt ſehr weitläuftig war; Duns

---

1) lb. I dist. XLI, 13; dist. XLVII, 2.
2) lb. I dist. XLI, 15; IV dist. XLVII qu. 1, 5.

Scotus iſt es nicht weniger, offenbart aber in ihm ſeinen vollen Gegenſatz gegen die Thomiſtiſche Theologie. Wenn dieſe in letzter Entſcheidung, wiewohl mit einigem Widerſtreben, eine Abhängigkeit des Willens vom Verſtande angenommen hatte, ſo will Duns Scotus davon nichts wiſſen. An die Spitze ſeiner Unterſuchungen über dieſen Punkt ſtellt er den Satz, welcher als ein identiſcher angeſehn wird, daß nichts anderes als der Wille die totale Urſache des Wollens ſein könne. Weder der Wille kann erkennen, noch der Verſtand kann wollen; keiner von beiden iſt die totale Urſache der Thätigkeiten des andern; beide aber wirken in demſelben Subjecte mit einander, ſo daß durch ihr gemeinſchaftliches Wirken zu demſelben Ergebniß erſt die kräftigſte Thätigkeit der Vernunft ſich entwickelt. Der Verſtand jedoch verhält ſich zum Willen in der geſchaffenen Vernunft wie das Mittel zum Zweck; daher geht jener dieſem voraus, weil in der Erzeugung der Thätigkeiten die letzte die beſte iſt[1]. Mit dem Begriffe des Willens iſt aber auch verbunden, daß er eine zufällig wirkende, durch keinen andern Grund beſtimmte Urſache iſt. So wie ſchon früher vom Willen

---

[1] Ib. II dist. XXV, 22. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Ib. IV dist. XLIX qu. 4, 16. Nec actus intellectus est totalis causa actus voluntatis, sed partialis causa, — — nec e converso voluntas est totalis causa intellectionis. — — Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. Ib. 18. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori, e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.

Gottes auseinander geſetzt wurde, daß er in Beziehung auf die zufälligen Dinge zufällig wirken müſſe, ſo wird auch vom menſchlichen Willen daraus, daß es zufällige Handlungen des Menſchen gebe, die Folgerung gezogen, daß er eine zufällig wirkende Urſache ſein müſſe. Für die zufälligen Handlungen des Menſchen aber beruft ſich Duns Scotus auf die Gründe des Ariſtoteles, daß wir ſonſt nicht überlegen, nicht in praktiſche Thätigkeit uns einlaſſen würden 1). Wenn der Verſtand den Willen beſtimmte, ſo würde er nicht indifferent bleiben gegen das Entgegengeſetzte; es würde alsdann die Sünde vom Irthum ausgehn und der Irthum nicht eine Folge der Sünde ſein oder die Strafe, die Verblendung des Verſtandes, würde der Sünde vorausgehn; auch würde man alsdann nicht zu ermahnen, ſondern nur zu belehren haben. Daher dürfen wir im Verſtande nicht die Urſache ſuchen, weswegen der Wille das Eine oder das Andere will; die Gründe, welche er dem Willen vorhält zur Wahl, beſtimmen ihn nicht, vielmehr muß er ſich ſelbſt beſtimmen und wir haben in ihm das Beſtimmende und das Beſtimmte zu unterſcheiden 2).

---

1) Ib. II dist. XXV, 22. Aliquid evenit in rebus contingenter et voco contingenter evenire evitabiliter evenire; aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari neque negotiari. — — Quaero ergo, illud quod contingenter evenit, unde vel a qua causa eveniat. Non a causa determinata; — — ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum.

2) L. l. Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum. Ib. 24 sq. Potentia igitur rationalis perfecta, cujusmodi est voluntas, quamvis sit contradictoriorum, poterit determinare se objecto praesente ad

So entſcheidet ſich Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas für den Indifferentismus. Aber er bleibt dabei nicht ſtehen nur ſeinen Widerſpruch aus allgemeinen logiſchen und ſittlichen Gründen gegen den Determinismus einzulegen, vielmehr ſucht er den Indifferentismus von den Schwierigkeiten, welche ihn drücken, zu befreien und bildet ſich dadurch eine pſychologiſche Theorie über das Verhältniß des Willens zum Verſtande aus, welche ſeiner Vorausſetzung entſpricht. Er iſt der Erſte, ſo viel ich weiß, welcher dies für den Indifferentismus geleiſtet hat.

Seine Meinung iſt keinesweges, daß eine Mitwirkung des Verſtandes zum Willen ausgeſchloſſen werden müſſe. Es verbietet dies der oben angeführte Satz, daß die kräftigſte Thätigkeit der Vernunft erſt durch das Zuſammenwirken des Verſtandes und des Willens in demſelben Subjecte zu Stande komme, und nicht weniger der andere Satz, daß der Verſtand als Mittel dem Willen, welcher Zweck iſt, vorausgehen müſſe. Der Wille des Menſchen iſt daher nicht blind; der Gegenſtand ſeines Wollens muß ihm gegenwärtig ſein; der Verſtand muß ihm denſelben vorhalten und eine Erkenntniß muß daher, wenn auch nicht der Zeit oder Dauer, doch dem Begriffe oder der Natur nach dem Wollen vorhergehn 1). Des-

---

unum illorum. Ib. III dist. XXXIII, 5; dist. XXXVI, 12 sq. Die Unterſcheidung im Willen zwiſchen dem Beſtimmten und dem Beſtimmenden wird gemacht, weil kein agens univocum auf ſich ſelbſt wirken kann. Ib. I dist. III qu. 7, 27; quaest. quodl. XVI p. 39 col. 2.

1) In sent. II dist. XLII qu. 4, 3. Omnis volitio requirit

wegen entſcheidet ſich Duns Scotus gegen die Meinung, daß der Wille ſchlechthin über den Verſtand herſche. In einer gewiſſen Weiſe jedoch herſcht er auch über ihn und es geſchieht, wie Auguſtinus ſagt, daß wir erkennen, wenn wir wollen, oder daß der Wille die Urſache der Thätigkeit des Verſtandes wird. Dies geſchieht jedoch nie beim Beginn des Denkens, weil der Gedanke vor dem Willen ſein muß. Wir haben daher den erſten und den zweiten Gedanken zu unterſcheiden, von welchen jener nicht in der Gewalt des Willens iſt, wohl aber dieſer. Deswegen giebt es Sünden, die nur im Gedanken beſtehen, es giebt aber auch Gedanken, welche keine Sünden ſein können, weil ſie dem Willen vorhergehn. Erſt dadurch wird ein jeder Gedanke zur Sünde oder überhaupt zurechnungsfähig, daß wir unſer Gefallen oder Misfallen daran haben, daß wir ihn alſo zu einem zweiten Gedanken umgeſtalten 1). Die erſten Gedanken betrachtet nun Duns Scotus nur als Werke der Natur in uns. Sie ergeben ſich uns zu widerholten Malen, ſo oft wir einen neuen Antrieb zum Leben in uns ſpüren, ſo oft ein neues Object unſern Verſtand bewegt; da erwacht der Menſch zu einem neuen Bewußtſein unwillkürlich, ohne ſein Zuthun 2). Es werden durch dieſe Anſicht die erſten

---

necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione.

1) Ib. 5. Cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo, quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem natura. Ib. 15; 19.

2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 15. Toties habet homo primas

Anfänge des vernünftigen Lebens auf jeder Stufe der Entwicklung von der ſittlichen Schätzung ausgeſchloſſen.

Man wird dieſe Ausnahme von der allgemeinen Regel, als wenn die erſten Gedanken nicht auch freie Entwicklungen der Seele wären, ſehr auffallend finden, beſonders wenn man genauer unterſucht, was Duns Scotus zu den erſten Gedanken rechnet. Denn nicht etwa nur die ſinnliche Anregung durch den Eindruck, welchen ein Gegenſtand auf uns macht, ſondern auch den Begriff des Gegenſtandes und ſelbſt die Grundſätze unſeres Denkens und Handelns ſetzt er als etwas, was uns durch die erſten Gedanken gegeben werde [1]. Wir ſehen hieran, wie ſtark in ihm der Gedanke wirkt, daß die Gegenſtände und der leidende und thätige Verſtand, welche in uns den Gedanken hervorbringen, wenn er ohne Vermittlung des Willens ſich ausbildet, als natürliche Principien in uns wirken, und wie ſtreng er daran feſthält, daß auch unſere Grundſätze von uns im überſinnlichen Objecte geſchaut werden. Denn auf dieſe Grundſätze über die Gründe unſeres Erkennens wird die Unfehlbarkeit und Willenloſigkeit unſerer erſten Gedanken zurückgeführt [2]. Doch wirkt dabei auch nicht weniger die Vergleichung zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Verſtande; denn auch

---

cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa objecta et quoties surgit a somno.

[1] Ib. 7; III dist. XXXVI, 13. Nullus potest omnino errare circa prima principia practica.

[2] Ib. II dist. XLII qu. 4, 5. Objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus agens et possibilis, si ponantur agere ad intellectionem.

in dieſem unterſchied Duns Scotus, wie wir geſehn haben, eine erſte, vom Willen unabhängige und eine zweite, vom Willen abhängige Art der Gedanken und zählte zu jener die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten, zu dieſer aber die Gedanken, welche auf das Zufällige und durch den Willen erſt zu Vollführende ſich beziehen. Wenn man aber auf dieſen Punkt der Vergleichung ſieht, ſo wird auch die Behauptung, daß die erſten Gedanken ohne unſern Willen uns entſtehen, nur als eine einſeitige Ausdrucksweiſe uns erſcheinen. In der feinen Weiſe der Unterſcheidungen, in welchen Duns Scotus überaus reich war, wird er den erſten Gedanken des Menſchen auch wohl noch einen Willen zur Seite geſtellt haben, welcher dem Menſchen weſentlich ſei, aber von ſeinem auf die zufälligen Handlungen gerichteten Willen unterſchieden werden müſſe, ſo wie er den Willen Gottes, der auf ſein Weſen geht, von ſeinem ſchöpferiſchen Willen unterſchieden hatte 1).

Was nun aber die zweiten Gedanken betrifft, ſo macht es allerdings eine Schwierigkeit, wie ſie vom Willen hervorgebracht werden können; unter der Vorausſetzung jedoch, daß die Erkenntniß der erſten Gedanken nicht vollkommen iſt, wird ſie ſich löſen laſſen. So wie ſchon bei der ſinnlichen Wahrnehmung es vorkommt, daß wir nicht allein den beſtimmten und deutlich erkannten Punkt, ſondern nebenbei auch noch viele andere Punkte, wenn auch nur undeutlich und verworren wahrnehmen, ſo erkennen wir auch durch unſern Verſtand neben dem beſtimmten

---

1) S. oben S. 390 f.

Gedankennoch viele andere unbeſtimmte und verworrene Gedanken und wir gewinnen dadurch für unſern Willen die Macht ihn feſtzuhalten oder zu richten auf dieſe noch unvollkommenen Gedanken. Auf dieſe Weiſe werden alsdann ſolche Gedanken durch die Mitwirkung unſeres Willens ſtärker und ſicherer ausgebildet werden können in unſerm Verſtande, weil, wenn zwei Kräfte derſelben Subſtanz zu demſelben Zwecke wirken, ihre gemeinſchaftliche Wirkſamkeit kräftiger und vollkommener iſt, als wenn nur eine von ihnen dieſem Zwecke ſich widmete[1]. Und hierdurch werden die Gedanken ein freies Werk unſeres Willens und können uns zugerechnet werden, der Wille aber wird frei von den Gedanken, welche er zu richten, zu ſpannen oder auch nachzulaſſen die Macht hat.

Man wird bemerken, daß dieſe Lehre von der Macht des Willens über unſere Gedanken mit der Anſicht zuſammenhängt, daß der Wille der Grund der Seligkeit oder Unſeligkeit ſei; denn ſeine Thätigkeit äußert ſich in dem Wohlgefallen oder Misfallen, in der Luſt an den

---

[1] In sent. II dist. XLII qu. 4, 10; 11. Una intellectione intellectus existente perfecta possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam. Illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas — — complacere in qualibet earum, etiam si illa intellectio non fuerit cognita ut objectum actualiter, et — — voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam et intendit. Illa igitur, quae fuit remissa et imperfecta, fit per illam complacentiam perfecta et intensa et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea illa remittitur vel desinit esse et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione illius.

Dingen oder Gedanken in der Seele. Ein ſolches Wohlgefallen oder Misfallen erzeugt ſich nun bei jedem Gedanken, ſelbſt bei jeder ſinnlichen Vorſtellung in unſerer Seele und darauf beruht der Beifall, welchen wir den Gedanken geben. Das erſte Eintreten eines Gedankens iſt zwar keiner ſittlichen Schätzung unterworfen, aber ſobald der Menſch an ihm feſthält oder über ihn hinausgeht, ſo ergiebt ſich dies aus einem Werke des Willens, und dadurch wird der Gedanke gut oder ſündhaft [1]. Es wird hierdurch dem Willen die Thätigkeit zugeſchrieben an dem, was in natürlicher Weiſe in unſerer Seele ſich erzeugt hat, feſtzuhalten und erſt dadurch es uns anzueignen als etwas, was von uns begehrt worden und unſerer eigenen, freien Thätigkeit angehört.

Erſt wenn man dieſen Punkt im Auge hat, wird man begreifen, wie Duns Scotus mit ſeinem Indifferentismus die unbedingteſte Prädeſtinationslehre vereinigen kann [2]. Was oben von dem Verhältniſſe des Willens zum Verſtande gelehrt wurde, kann man in den Satz zuſammenziehen, daß nicht der entwickelte Gedanke den Willen bewege, ſondern der Wille den unentwickelten Gedanken an das Licht ziehe und ſo die Bildung der Seele betreibe. Aber dabei wird doch überall feſtgehalten, daß alle Gedanken Werke des Verſtandes ſind, welcher in nothwendiger Weiſe denkt, ſei es unter dem Einfluſſe einer natürlichen oder einer übernatürlichen Urſache, und es bleibt daher dem Willen nichts anderes übrig als durch die Luſt, welche er an den Gedanken findet oder nicht findet, ſie uns anzueignen und feſt und feſter zu halten oder ſie nur an uns vorübergleiten zu laſſen. Die Entwicklungen unſeres Bewußtſeins alſo erzeugen ſich in uns mit Nothwendigkeit, aber ſie werden wahrhaft erſt unſer, wenn wir ſie durch unſern Willen feſthalten.

---

[1] Ib. 19. Delectationes vero, quae sunt in voluntate tanquam primi motus, sunt peccatum, quando sunt de objecto illicito, — — quia illae non sunt sine actu rationis et voluntatis praecedente. — — Appetitus noster, in quo convenimus cum brutis, est liber et rationalis per participationem, non autem per actum suum, sed per actum alterius potentiae, scilicet voluntatis, cui subest.

[2] Ich bemerke dies beſonders, weil man ſeinen Indifferentismus gewöhnlich als Pelagianismus gedeutet hat. Über ſeine Abweichung von der Auguſtiniſchen Lehre über die Erbſünde werden wir ſpäter ſehen.

Man wird den Duns Scotus in dieſer Beziehung gegen den Vorwurf nicht vertheidigen können, daß er bei der ethiſchen Richtung ſeiner Lehre nicht genug die Verbindung feſtgehalten hat, welche zwiſchen Natur und Vernunft ſtattfindet. Dies äußert ſich darin, daß er vieles in der Entwicklung der Seele als etwas ſittlich Gleichgültiges anſieht, weil es nur als Grundlage des Willens gilt, aber noch nicht vom Willen ergriffen iſt 1). Von dieſer Art ſind alle erſte Gedanken. Es äußert ſich aber auch darin, daß Gutes und Böſes nur im innern Feſthalten und Abweiſen der Entwicklungen des Bewußtſeins geſucht werden. Zwar zieht Duns Scotus auch das Handeln in Worten und äußern Werken zur Sünde hinzu, aber doch nur, ſofern es als Folge der Sünde erſcheint 2). Hierin macht ſich der Gegenſatz zwiſchen Geiſtlichem und

---

1) Ib. II dist. XLI, 2 sqq.
2) Ib. II dist. XLII qu. 4, 15 sqq.

Weltlichem bei ihm auf das Entſchiedenſte geltend, wie er denn z. B. im Eigenthum keine Sache des göttlichen Geſetzes erkennen kann, vielmehr es nur als eine Folge der Sünde betrachtet [1]).

Am deutlichſten tritt aber dieſe Richtung ſeiner ſittlichen Anſicht in der Lehre vom Unterſchiede zwiſchen den moraliſchen und theologiſchen Tugenden heraus. Duns Scotus unterſcheidet eine dreifache Güte der Handlungen. Die erſte beſteht allein in dem guten Werke im Allgemeinen, die andere in der beſondern Güte des Werkes in Beziehung auf alle Umſtände und mit Einſchluß der ſittlichen Triebfedern, ſelbſt daß es aus Liebe zu dem göttlichen Geſetze geſchehe, die dritte endlich iſt eine Sache der Gnade und iſt in Liebe zu Gott ſelbſt gegründet. Die beiden erſtern betrachtet er zwar als die nothwendigen Bedingungen der dritten, aber ſie werden doch nur als Wirkungen der natürlichen Entwicklung im Menſchen geſchätzt, haben noch keinen Anſpruch auf Verdienſt und Lohn, welchen nur die dritte, die Liebe Gottes, die theologiſche Tugend, die übernatürlich uns eingeflößte Gnade gewährt. Hier ſtehen natürliche Neigung in der moraliſchen Tugend, welche nichts Verdienſtliches hat, und das Verdienſt, welches in der theologiſchen Tugend verliehen wird, einander im ſchroffſten Gegenſatz gegenüber [2]).

Wir dürfen hierbei die Bemerkung nicht übergehn, welche ſchon bei Albert und Thomas ſich uns aufdrängte, daß die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnadengaben

---

1) Ib. IV dist. XV qu. 2, 3 sq.

2) Ib. II dist. VII, 11; dist. XL, 4.

von der Erbſünde ganz unabhängig gemacht wird. Zwar leugnet Duns Scotus die Erbſünde nicht, die Folgen der Sünde, welche von dem erſten Menſchen auf ſeinen Nachkommen übergegangen ſind, welche wir haben ohne unſer Zuthun, nicht in der ſinnlichen Begehrlichkeit beſtehend, ſondern in der Ungerechtigkeit, in der Unordnung der Seele, in welcher die ſinnliche Begehrlichkeit zum Übermaß ſich geſteigert hat [1]; zwar fordert er auch, daß dieſe Folgen getilgt werden müſſen durch die Gnade, damit wir die Seligkeit gewinnen können [2]; aber die Vergebung der Sünden, die Wiederherſtellung der menſchlichen Natur zu neuer Gerechtigkeit genügt ihm doch nur zu den Vorbedingungen der Seligkeit, zur ſittlichen Tugend. Dies tritt am deutlichſten in der Lehre heraus, daß Adam auch vor dem Sündenfalle nicht aus ſeinen bloßen natürlichen Kräften hätte ſelig werden können. Die Gründe, welche Duns Scotus anführt, enthüllen ſehr gut die Richtung ſeiner Lehre. Er unterſcheidet das ſinnliche Begehren und den Willen, verlangt aber zur Seligkeit eine völlige Übereinſtimmung und Beruhigung beider. Dieſe zu gewinnen ſcheinen ihm nun die natürlichen Kräfte des Menſchen nicht auszureichen. Denn das ſinnliche Begehren würde uns zum Sinnlichen ziehen und nicht ohne Traurigkeit würde die natürliche Neigung vom Sinnlichen abgelenkt werden können. Da nun aber zur höchſten Seligkeit gehört, daß wir dem Sinnlichen durchaus entſagen und in Liebe uns ganz Gott ergeben, ſo fordert

---

1) lb. II dist. XXX qu. 2, 2; dist. XXXII, 7; 12; 14.

2) lb. II dist. XXVIII, 7; dist. XXXII, 13; IV dist. XIV qu. 1, 8.

Duns Scotus eine übernatürliche Einwirkung des übernatürlichen Objects unſerer Liebe, welche uns über jene Traurigkeit des ſinnlichen Begehrens erheben und im Genuſſe Gottes ſelbſt das Leiden uns zur Luſt machen könnte [1]. Damit ſtimmt ſein Begriff der Sünde überein, welche ihm in der Abwendung des Willens von Gott, in der Hinwendung zur Creatur beſteht [2]; denn der ſündhafte Wille iſt eine Contraction des allgemeinen Willens auf das beſondere, beſchränkte Geſchöpf [3]. Eine ſolche Beſchränkung darf bei der beſeligenden Liebe Gottes nicht beſtehn. Wir werden erſt jetzt recht verſtehn, warum Duns Scotus nicht zugeben konnte, daß die Liebe des Nächſten in dem abſoluten Willen Gottes liege. Aber es iſt hierin auch die Scheu vor dem weltlichen Leben und der weltlichen Liebe nicht zu verkennen, welche in jedem Begehren des Sinnlichen und Endlichen eine Störung der Liebe Gottes fürchtet. Unſtreitig eine auffallende Erſcheinung bei einem Manne, welcher doch die Einheit der niedern und der höhern Vermögen im Menſchen kräftig zu vertheidigen wußte. Es offenbart ſich darin aber auch der allgemeine Gedanke, welcher durch ſein ganzes Syſtem hindurchgeht, daß die Vollendung ſo wie des Denkens, ſo auch des Wollens der Geſchöpfe von einem Objecte abhängig ſei [1]. Der Menſchheit kommt nur ein paſſives Vermögen zur Seligkeit zu, welches nicht durch ein natürlich, ſondern durch ein übernatürlich Wirkendes zur Wirklichkeit ſich entwickeln läßt [2]. Eben nur deswegen, wie ſchon früher erwähnt, wird die Beſeligung als ein übernatürlicher Act angeſehn, welcher von Gott ausgehen muß, der unſere Handlungen annimmt, ſich gefallen läßt und zum Verdienſt uns anrechnet, dem die Perſon früher gefällt, als die Handlung [3], obgleich die ſittliche Handlung als nothwendige Bedingung für die Liebe Gottes vorhanden ſein muß und von dem Menſchen ausgeht, welchem ſie als Verdienſt angerechnet werden ſoll [4].

---

[1] Ib. II dist. XXIX, 4. Oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris, et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Ib. 7.

[2] Ib. II dist. XLII qu. 4, 2 sq.; dist. XLIII qu. 1, 2. Peccatum est aversio a deo et conversio ad creaturam.

[3] Ib. II dist. XXXVII qu. 2, 10. Voluntas contracta per differentiam aliquam ad volitionem creatam, quam circumloquimur per hoc, quod est limitatum, est proxima causa defectus.

Bemerkenswerth iſt es bei dieſen Sätzen, daß Duns

---

1) De anima qu. 11, 7. Delectatio autem est in voluntate, sed non a voluntate, sed ab objecto.

2) Ib. qu. 15, 10.

3) In sent. I dist. XVII qu. 3, 22 sq.; 27; 34; quaest. quodl. fol. 41 col. 1.

4) In sent. I dist. XVII qu. 3, 25. Actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influentia generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate mea, nisi dispositive, tamen sic dispositive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum. Aus dieſer und ähnlichen Stellen hat man den Pelagianismus oder Semipelagianismus des D. S. beweiſen wollen. Es iſt aber nur verwirrend den Streit zwiſchen Pelagius und Auguſtinus auf eine Zeit anwenden zu wollen, in welcher die Gedanken eine ganz andere Wendung genommen hatten.

Scotus den Willen von dem übernatürlichen Objecte ſeiner Liebe doch ganz anders beſtimmen läßt, als von den natürlichen Objecten. Es iſt natürlich in dieſer Liebe des Menſchen zu Gott nicht mehr die Rede davon, daß der Wille auch zum Entgegengeſetzten ſich beſtimmen könnte, ſondern die Perſon, wie geſagt, iſt Gott früher angenehm als die Thätigkeit des Willens und dieſe wird dem gemäß ſich beſtimmen müſſen. Dies ſtimmt damit überein, daß zwar die Mittel zufällig ſind, aber nicht der Zweck, von deſſen Liebe Gott ſelbſt nicht entbinden kann. Auch wurde ſchon oben bemerkt, daß zwar bei unvollkommener Erkenntniß dunkle und verworrene Gedanken neben der deutlichen Erkenntniß Raum haben und daß auf jene alsdann die Wahl des indifferenten Willens ſich richten kann 1); aber anders wird es mit der vollkommenen Erkenntniß Gottes ſein. Hier ſoll alſo die Unentſchiedenheit des Willens aufhören; ſie galt nur für dieſes Leben, welches in der Mitte zwiſchen Anfang und Ende liegt. Wir ſind auf dem Wege und ſo lange man auf dem Wege iſt, kann man irren; erſt der völlig erfüllte Wille würde ſicher ſein, ohne Wahl und Schwanken, in der Gegenwart des unendlichen Objects, welches ihn nicht anders als feſthalten kann 2).

Gegenwärtig aber haben wir die Wahl, nur im Vorgeſchmack des Genuſſes lebend, welcher uns werden ſoll, nur von Ferne den Gegenſtand unſerer Liebe erblickend. Da können wir Gott zwar unmittelbar, aber doch nur

---

1) Ib. II dist. XLII qu. 4, 11.

2) Ib. II dist. XX qu. 1, 2; dist. XXIII, 7.

im Allgemeinen erkennen und lieben [1]). Da bedürfen wir der göttlichen Erleuchtung um unſern Weg finden, um unſerm Heil vertrauen zu können, und wandeln nicht im Schauen, ſondern nur im Glauben, welcher das niedrigſte unter den übernatürlichen Lichtern iſt [2]). Da bedürfen wir auch, um uns mit unſerm zukünftigen Ziele in Verbindung zu ſetzen, der Sacramente, in welchen zwar eine übernatürliche Kraft liegt, aber doch nur eine unvollkommene, weil ſie in der Bewegung iſt [3]). Mit einem ſterblichen Körper verbunden können wir keiner unvergänglichen Luſt theilhaftig ſein; an das Unvergängliche müſſen wir glauben, auf das ewige Leben hoffen. So wie uns die ewige Wahrheit nicht gegenwärtig iſt, ſo dürfen wir uns auch keiner vollkommenen Wiſſenſchaft rühmen. Dürfen wir etwa behaupten, daß die menſchliche Wiſſenſchaft im Stande ſei aus ſichern Gründen die Unſterblichkeit des Menſchen zu beweiſen? Keinesweges. So gewiß es iſt, daß zum Weſen des Menſchen die Erkenntniß des Verſtandes gehört, ſo folgt daraus doch nur mit Wahrſcheinlichkeit, daß unſere vernünftige Seele ohne Materie und einfach, nach dem Ewigen ſtrebend, auch unvergänglich ſei, daß aber der ganze Menſch, ſein Leib mit eingeſchloſſen, des ewigen Lebens theilhaftig ſein werde, läßt ſich auch nicht einmal mit Wahrſcheinlichkeit darthun [4]). Seine Überzeugung von der Unſterblichkeit des Menſchen

---

1) Ib. I dist. XVII qu. 3, 34; IV dist. XLIX qu. 12, 8.

2) Ib. III dist. XXIV, 21.

3) Ib. IV dist. I qu. 5, 3.

4) Ib. IV dist. XLIII qu. 2, 4 sqq.; der Abſchluß findet ſich nr. 26.

hat ihren genügenden Grund allein in der Gewißheit des ſeligen Lebens, welches dem erwählten Menſchen im Beſondern beſtimmt und von ihm erreichbar iſt; dieſe Gewißheit aber können wir nicht auf natürlichem Wege gewinnen [1].

Werfen wir nun noch einen Blick auf die letzten Dinge, wie Duns Scotus ſie denkt, ſo können wir uns nicht verhehlen, daß die Vernachläſſigung der phyſiſchen Unterſuchungen einer zu dreiſten und zu wörtlichen Auslegung der heiligen Autoritäten bei ihm in die Hände arbeitete [2]. Über den Körper der Seligen, über ſeine Leidenloſigkeit, Beweglichkeit, Klarheit und Feinheit ſtellt Duns Scotus weitläuftige Unterſuchungen an und ſieht ſich dabei genöthigt die letztere ſo groß zu finden, daß zwei Körper an demſelben Orte zugleich ſein können; um die Möglichkeit hiervon zu beweiſen hält er ſich an den allgemeinſten metaphyſiſchen Begriff des Körpers, bemerkt aber nicht, daß er eben dadurch den Begriff des phyſiſchen Körpers ganz beſeitigt [3]. Mit dieſer Anſicht hängt auch ſeine Löſung der Frage, ob alle Seligen im ewigen Leben einander gleich ſein würden, ſehr eng zuſammen, indem er eine gewiſſe Ungleichheit der Individuen auch noch im ſeligen Leben feſthalten zu müſſen glaubt und hierzu die Verſchiedenheit der Körper herbeizieht [4]. Doch liegen die

---

1) Ib. 32.

2) Vieles davon iſt den Spätern anſtößig geweſen; man hat über dieſe Punkte, wie über anderes, verſchiedene Texte; einiges iſt von Cavellus, ich weiß nicht mit welchem Rechte, aus dem Text geworfen worden. Ib. II dist. XX qu. 2, 4.

3) Ib. IV dist. XLIX qu. 16, 17 sq.

4) Ib. IV dist. L qu. 6, 11.

letzten Beweggründe zu dieſer Entſcheidung tiefer in der eigenthümlichen Denkweiſe des Duns Scotus. Er geſteht auf der einen Seite zu, daß Verſtand und Wille der Geſchöpfe nur in Gott, im Unendlichen ihre Befriedigung finden können, ſieht auch weder von Seiten des unendlichen Objects, noch von Seiten unſerer individuellen Vernunft ein Hinderniß, daß jenes ſich uns mittheilen, wir es empfangen und genießen können; auf der andern Seite aber findet er, daß doch verſchiedene Menſchen in verſchiedener Weiſe zur Seligkeit vorbereitet ſind durch ihr früheres Leben, durch ihr verſchiedenes Verdienſt, durch die verſchiedenen Entwicklungen ihres Willens, und dies führt ihn zu der Überzeugung, daß ſolche Vorgänge nicht ohne Folgen ſein könnten; das Frühere muß im Spätern ſich fortſetzen; das zeitliche Leben der Menſchen, von allen in verſchiedener Weiſe geführt, bietet auch für die vertheilende Gerechtigkeit Gottes in der Beſeligung verſchiedene Anknüpfungspunkte dar 1). Wir ſehen, wie entſchieden Duns Scotus auch hier es feſthält, unſere Natur auch in der individuellen Form ſei zu allem Guten befähigt, wie er den Grundſätzen ſeiner Vorgänger darin auf das Unzweideutigſte ſich entgegenſetzt, aber auch nicht davon abgeht den unendlichen und nothwen-

---

1) Ib. 5. Intellectus et voluntas non quietatur, nisi ubi est objectum suum in summa sua perfectione, ergo nonnisi in infinito. — — Enti ut ens non repugnat esse infinitum. — — Quaecunque potentia passiva in specie est ad perfectionem totam eandem in specie absolute in quocunque individuo, propter dispositionem tamen, ut puta propter merita, ut disposita sic potest esse inaequalis respectu perfectionis in diversis individuis in eadem specie. Ib. 6 sqq.

digen Inhalt unſeres Lebens mit dem Zeitlichen und Zufälligen in die genaueſte Verbindung zu ſetzen, indem er den Willen zum Princip auch unſeres ewigen Lebens macht und dieſes dadurch mit den beſondern und beſchränkten Aufgaben des zeitlichen Daſeins, in welchem der Menſch ſich vorbereitet, zu einem Ganzen zuſammenfaßt. Da begnügt er ſich damit von dem Willen zu verlangen, daß er ſeine Beruhigung in dem Guten finde, welches Gott ihm beſtimmt hat; alles Begehren, welches darüber hinausgeht, iſt Sünde. Doch geſteht er bei dieſer Verſchiedenheit im letzten Zwecke zu, daß die Luſt an allem Guten in uns wie in andern allen gemein ſein werde [1]), eine Formel, welche in der That von der Lehre Alberts, daß zwar in den Geſchäften, aber nicht in dem Zwecke der vernünftigen Weſen ein Unterſchied ſtattfinde, nicht weit abzuſtehn ſcheint.

So wie Duns Scotus ohne Zweifel der ſcharfſinnigſte und eindringendſte Geiſt unter den Philoſophen des Mittelalters iſt, ſo möchte man ihm auch wohl zugeſtehn müſſen, daß er am tiefſten und vollſtändigſten die Beſtrebungen der Philoſophie in dieſem Zeitraum nach ihren Stärken und Schwächen aufgedeckt hat. Seine Kunſt iſt im Allgemeinen roh, ſeine Sprache barbariſch; aber auf das feinſte arbeitet er jeden Gedanken aus; Überſicht fehlt ſeinen Darſtellungen faſt ganz; wer aber von der feinen Gliederung der einzelnen Gedanken zu genauerer Betrachtung ſich anlocken läßt, wird allmälig gewahr werden, daß doch der ſcheinbar verworrenen Maſſe ſeiner Sätze eine ſehr beſtimmt entwickelte Anſicht der Dinge zum Grunde liegt; den Autoritäten des Alterthums bezeugt er ſeine aufrichtige Verehrung, und ſeine Ehrfurcht vor den Lehren der Kirche iſt unbedingt; aber dabei weiß er durch die Feinheit ſeinen Unterſcheidungen dem kühnen und eigenthümlichen Geiſte ſeiner Lehre eine freie und ſichere Bahn zu brechen. Das Stärkſte, was man gegen ſeine allgemeine Weiſe einwenden kann, bezeichnet eben nur den Charakter der mittelalterlichen Philoſophie. Alle Grundſätze, auf welche er ſich ſtützt, haben ein vorherſchend logiſches oder metaphyſiſches Anſehn; auf die Einzelheiten des ethiſchen oder phyſiſchen Lebens und Daſeins läßt er faſt nur beiſpielweiſe ſich ein.

---

[1]) Ib. 4. Quietatur (sc. appetitus), quia attingit, quantum natus est attingere per dispositionem illam mediam, sine qua non erit conjunctio ad illam causam. — — Beatus non vult habere majorem beatitudinem, quam deus vult eum habere. Ib. 10. Quilibet gaudebit de quolibet et de omnibus, de quibus alius gaudebit.

Damit ſteht es nicht in Widerſpruch, daß die Richtung ſeiner Lehre durchaus ethiſcher Art iſt. Denn es handelt ſich ihm, ſo weit ſeine Lehre der Philoſophie angehört, nur um die metaphyſiſchen Grundlagen der Ethik. Dieſe ethiſche Richtung hat er mit der Kirchenlehre und daher mit der ganzen Philoſophie des Mittelalters gemein; aber keiner hat ſie deutlicher herausgeſtellt und entſchiedener durchgeführt, als er, keiner hat auch die metaphyſiſchen Grundlinien derſelben zugleich ſchärfer gezogen und ſtrenger inne gehalten. Daher kommt es, daß er, welcher doch die Allmacht Gottes gegen alle Naturbeſchränkungen bis an die äußerſte Grenze vertheidigte, dennoch keinen Augenblick daran zweifelt, daß Gott Unmögliches, Widerſprechendes nicht möglich machen könne. Der Satz des Widerſpruchs iſt ſein metaphyſiſcher Hort, aus welchem er alle ſeine philoſophiſchen Sätze ſchöpft. Daher kommt es, daß er eben ſo kühn als folgerichtig den falſchen Gegenſatz zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem aufhebt, als wenn Gottes übernatürliche Gaben das Vermögen der Geſchöpfe ſie zu faſſen überſteigen und Gott alſo, indem er ſie giebt, Unmögliches vollbringen könnte. Ohne den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft aufzuheben, ohne die höhere Einigung beider in Gott zu leugnen, gilt ihm das Übernatürliche doch für nichts anderes, als für das, was ſein Begriff bezeichnet, für den Grund der Natur, aber in ſeiner ethiſchen Richtung auch für das Object oder den Zweck unſeres vernünftigen Strebens. In ihm ſollen auch für uns Natur und Vernunft ſich einigen, weil nur bei der Einigkeit aller Kräfte unſeres Lebens das Höchſte erreicht und eine völlige Befriedigung unſeres Begehrens gewonnen werden kann. Deswegen verlangt Duns Scotus auch eine völlige Aufhebung des Widerſpruchs im Menſchen, eine völlige Übereinſtimmung nicht allein des Körpers und des Geiſtes, ſondern auch im menſchlichen Geiſte nicht minder eine völlige Übereinſtimmung des Niedern mit dem Höhern, des Verſtandes und des Willens, indem er jenen als die Naturſeite, dieſen als das Freie im geiſtigen Leben betrachtet. Mit jener metaphyſiſchen Richtung ſeiner Lehre ſteht denn auch das Beſtreben in Verbindung dem Begriffe des Überſchwenglichen in Gott eine genauere Beſtimmung zu geben. Denn auf den Begriff des Seienden geht Duns Scotus dabei zurück, in ihm findet er dieſelbe Bedeutung für Gott und für Geſchöpfe; Bedingtes und Unbedingtes ſind beide nur Arten desſelben Seins, ſind beide in demſelben Sinne des Wortes, und ſo erſcheint es ihm nun auch als möglich, daß der Verſtand, welcher das Seiende erkennt, auch Gottes Sein zu erkennen vermag, wenn gleich das Sein Gottes nicht nach demſelben Maße gemeſſen werden darf, nach welchem das Sein der Geſchöpfe. Sind doch Bedingtes und Unbedingtes, Zufälliges und Nothwendiges nur verſchiedene Arten desſelben Seins, obgleich von verſchiedener Art, doch desſelben Inhalts.

Wir haben hierin den charakteriſtiſchen Zug angedeutet, welcher durch die Verfahrungsweiſe des Duns Scotus in allen ſeinen Unterſuchungen hindurchgeht. Überall iſt er bemüht die Widerſpruchloſigkeit oder die Übereinſtimmung unter den Gliedern unſeres Denkens nachzuweiſen, überall hat er es daher auch mit einander entſprechenden Unterſchieden zu thun, mit Gegenſätzen, die einander fordern und deren Zuſammengehören er durch alle Momente, welche ſeiner Betrachtung ſich darbieten, nachzuweiſen bemüht iſt. So iſt es, wenn er auseinanderſetzt, daß Zufälliges oder Bedingtes und Nothwendiges oder Unbedingtes einander in allen Punkten entſprechen müſſen, ſo wie Leidendes und Thätiges, ſo wie Materie und Form, Empfängliches und Object, welches bewegt. So wenn er zeigt, daß Allgemeines und Beſonderes zu einer Einheit zuſammengehören, indem ihr Unterſchied nur darauf beruht, daß der Verſtand entweder von oben herab oder von unten herauf die Reihe der Begriffe durchläuſt, oder wenn er darthut, daß auch Niederes und Höheres in der Entwicklung der Seele zu einander paſſen müſſen, damit durch ihren Einklang das Ziel des Lebens erreicht werde, ſo nicht minder, wenn er Verſtand und Willen wie das natürliche und das freie Element unſeres geiſtigen Lebens mit einander zu einer unzertrennbaren Einheit verknüpft wiſſen will. Dies iſt das Princip ſeiner Lehre, welches er in der Formel auszudrücken pflegt, daß die entgegengeſetzten Begriffe einander verhältnißmäßig zugeordnet ſein müſſen. Die Wahrheit, würde man ſagen können, ſucht er nicht in einem oder dem andern Gliede der Gegenſätze, ſondern nur in dem, was über beiden ſchwebt und die Vermittlung beider bildet.

Dies wird niemand verkennen, welcher bemerkt, daß dieſer Gedanke und dieſe Verfahrungsweiſe die Hauptprobleme, mit welchen er ſich beſchäftigt, ihm löſt, ſowohl das theologiſche als das moraliſche. Was das theologiſche betrifft, ſo erkennt er, was vielen verborgen bleibt, daß es vergeblich ſein würde Göttliches und Weltliches, Nothwendiges und Zufälliges, in einen ſchroffen Gegenſatz gegeneinanderüber zu ſtellen; eine Verbindung zwiſchen beiden muß geſucht werden; ſie müſſen einander verhältnißmäßig zugeordnet ſein. Daher müſſen wir von Seiten Gottes, des nothwendigen Seins, ſetzen, daß er trotz ſeiner Nothwendigkeit zufällig verurſache, von der Seite des Zufälligen, daß es fähig ſei die unbedingten und unendlichen Wirkungen Gottes in ſich aufzunehmen, trotz ſeiner Endlichkeit. Man kann ſagen, in dem Beſtreben dieſe beiden Punkte zu unterſcheiden und zu vereinigen, darin iſt ſeine ganze Theologie gegründet, ſo weit ſie von philoſophiſchen Gedanken bewegt wird. Aber das ethiſche Problem ſchließt ſich daran auf das Engſte an. Wir bemerken dies, wenn wir jenen Unterſchied in Gott mit einem Unterſchiede in den ſittlichen Geſchöpfen verglichen ſehen, wenn wir erfahren, daß eben deswegen Duns Scotus den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen in Gott, ſeinen realen Eigenſchaften, in das ſtärkſte Licht zu ſtellen ſucht, weil er in jenem das Nothwendige, in dieſem das zufällig Verurſachende erblickt. Eben deswegen hält er den Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen Gottes von ſich und ſeiner Wirkſamkeit nach außen vermittelſt ſeines Willens für einen weſentlichen Punkt der theologiſchen Unterſuchung, weil jene beiden Punkte in dem Begriffe Gottes nicht ununterſchieden gelaſſen werden dürfen; in einer andern Form aber kehrt ihm derſelbe Unterſchied auch wieder zurück, wenn er den abſoluten und den geordneten Willen Gottes trennt, eine Form der Lehre, welche doch zugleich auch darauf verweiſen ſoll, daß wir über den Unterſchied zwiſchen dem nothwendigen Weſen und dem zufällig verurſachenden Willen Gottes die Einheit des Verſtandes und des Willens in ſeiner geiſtigen Subſtanz nicht überſehen dürfen. Noch entſchiedener aber tritt dieſes ethiſche Problem in den Gegenſätzen hervor, welche wir bei Betrachtung der weltlichen Dinge feſthalten und vereinigen müſſen. Ausgehend von der Aufgabe der Theologie uns den Weg zum Heile zu zeigen fordert er ſtrenger als alle ſeine Vorgänger alle Bedingungen, welche hierzu erforderlich ſind. Da verlangt er den Glauben, die Hoffnung und die Liebe Gottes, durch welche wir dem unendlichen Objecte uns zuwenden mit der Zuverſicht es erreichen zu können, durch welche wir es auch wirklich ergreifen in unſerm eigenen Willen, mit der Erleuchtung unſeres Verſtandes, aber nicht minder durch die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes, in welcher er ſein unendliches Weſen uns mittheilt. Und in dieſem Acte der Mittheilung und des Empfangens erweiſt ſich die unendliche Empfänglichkeit der endlichen Weſen dieſer Welt, welche dem ſittlichen Reiche Gottes angehören. In dieſer ſeiner ethiſchen Richtung beſeitigt Duns Scotus alle die Schranken, welche man dem Verſtande der Geſchöpfe hatte aufdrängen wollen. Die Grade der natürlichen Dinge ſchrecken ihn nicht ab dem Menſchen eine Faſſungskraft für das Höchſte zuzueignen; denn ſein Verſtand muß ſeinem Willen entſprechen. Der Menſch ſteht hierin nicht tiefer als die Engel. Wenn er auch ſeinem Sein nach den Geſchöpfen angehört, ſo kann er doch den Schöpfer faſſen; der Verſtand kann Höheres erkennen, als ſein Sein, nur verhältnißmäßig muß er gebildet ſein zu dem unendlichen Objecte, mit welchem er unmittelbar und in ſeinem Innerſten vereinigt iſt. Wenn wir die Anordnung des theologiſchen Syſtems überſehen, wie Duns Scotus von den ſittlichen Forderungen ausgeht und auf ſie immer wieder zurückkommt, ſo werden wir nicht anſtehen hierin die ſtärkſten Beweggründe ſeiner Lehre anzuerkennen. Hierhin hatte ja überhaupt von jeher das Chriſtenthum gewieſen, daß im Menſchen das göttliche Leben, im Endlichen das Unendliche ſich vollziehen ſollte. Duns Scotus beſeitigte nur die Vorurtheile ſeiner Vorgänger, als wenn hierzu eine Erhöhung unſeres Vermögens, eine Zugabe zu unſerer Natur, eine Entrückung aus uns ſelbſt verlangt werde, indem er darthut, daß unſer Erkennen Gottes von Seiten unſeres Vermögens nur ein natürliches, daß alles Zufällige dem Nothwendigen verhältnißmäßig zugeordnet ſein müſſe, wie das Leidende dem Thätigen.

Dieſen ethiſchen Grundzug ſeiner Lehre werden wir überall durch ſeine metaphyſiſchen Grundſätze unterſtützt finden, wo nicht etwa ſeine philoſophiſche Anſicht durch Anbequemungen an die Überlieferung getrübt wird. Wir erkennen ihn wieder in ſeinen Lehren über die Entwicklung der vernünftigen Seele aus den niedern Kräften heraus, die an das Sinnliche und Materielle ſich anſchließen; denn die Nothwendigkeit der materiellen Grundlage wird für alle zufällige Dinge angenommen, weil die Materie nur das Subject des Zufälligen iſt. Wenn ihm auch das Sinnliche als etwas erſcheint, was von der Intelligenz abgeſondert werden könnte, ſo iſt er doch davon überzeugt, daß wir in unſerm ſittlichen Leben erſt von ihm, vom Sinnlichen aus zu den höhern Stufen der Entwicklung gelangen können. So ſoll auch die ſittliche Tugend der theologiſchen als Bedingung vorangehn. Am ſtärkſten aber drückt ſich der ſittliche Sinn dieſer Lehre in dem Verhältniſſe der Unterordnung aus, welches dem Verſtande zum Willen gegeben wird. Das ſittliche Leben als Zweck ſoll über das theoretiſche herſchen, das theoretiſche Leben nur ein Mittel für den Genuß Gottes ſein, wenn gleich die Anſchauung Gottes als nothwendiger Beſtandtheil der Seligkeit gilt. Hierin iſt der Indifferentismus des Duns Scotus gegründet, der mit Scharfſinn entwickelt zwar auch nur als eine einſeitige Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen Verſtand und Willen angeſehn werden kann, aber ohne Zweifel für die Entwicklung des ethiſchen Geiſtes in der Kirchenlehre ein Fortſchritt war, der nicht ausbleiben durfte.

Aber unſtreitig ſind alle die Lehren des Duns Scotus in ihrer ethiſchen und metaphyſiſchen Tendenz nur ſehr allgemein gehalten. Es fehlt ihnen an einer lebendigen Anſchauung, an einer fruchtbaren Anwendung auf das Einzelne. Daher bleibt Duns Scotus faſt nur dabei ſtehen, daß die nothwendige Urſache zufällg verurſachend alles in der Welt unbedingt in der Mannigfaltigkeit ihrer Thätigkeiten durchdringen und beherſchen müſſe und daß von der andern Seite die bedingten Dinge im Stande ſein werden das unendliche Object in Verſtand und Willen zu ergreifen und zu faſſen; wie aber dieſer Proceß von beiden Seiten ſich vollziehe, darüber finden wir bei ihm nur wenige Winke. Deswegen muß ihm die offenbarte Religion an vielen Stellen zum Beweiſe dienen, wo man glauben ſollte, daß Gründe der Vernunft ausreichen würden. Die Gründe dieſer Erſcheinung liegen eben ſo ſehr in ſeiner ſittlichen, wie in ſeiner metaphyſiſchen Anſicht der Dinge. Indem er die Welt als einen ſittlichen Proceß begreifen wollte, erſchien ihm der ewige Rathſchluß Gottes über die Verdammten wie ein unauflösliches Räthſel; den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, die Nothwendigkeit, daß er zunächſt in Beziehung auf die Beſtimmung Gottes als ein perſönlicher gefaßt werden müſſe, konnte er nicht überwinden; hier verſagte ihm ſeine Methode die entgegengeſetzten Begriffe als verhältnißmäßig einander zugeordnete Glieder zu faſſen, denn das Böſe nur als ein Niederes in der Unterordnung der Begriffe oder der Grade oder nur als einen Mangel zu denken, das ließ eben die Stärke ſeiner ethiſchen Richtung nicht zu. Da nahm er ſeine Zuflucht zu dem abſoluten Willen Gottes, welcher ihm wie ein tief Verborgenes über dem geordneten Willen ſchwebt. Nicht minder wurde er nach dieſer Seite von ſeinen metaphyſiſchen Grundſätzen getrieben. Seine Methode die Glieder ſeiner Gegenſätze durch einander wechſelsweiſe zu beſtimmen hätte ihn dahin führen können den Begriff Gottes nur in ſeiner Beziehung zur Welt zu faſſen; eben dahin würde er auch gekommen ſein, wenn er ſtreng daran ſich gehalten hätte, daß wir auf den Begriff Gottes nur von der Erfahrung der weltlichen Dinge geführt werden; aber ſeine theologiſche Richtung hatte auch unabhängig von allen dieſen Betrachtungen den Begriff Gottes im Auge. Gott iſt das Vollkommene; in allen dieſen weltlichen Dingen hat er doch nur in unvollkommener Weiſe ſich offenbaren können; ſie ſind nur die Zeichen ſeines zufällig wirkenden Willens, nicht ſeiner unendlichen Allmacht, ſeines abſoluten Willens und Weſens. Selbſt jene Methode mit den Gegenſätzen zu verfahren, konnte ihm nun eine Beſtätigung dieſer Gedanken herbeizuführen ſcheinen. Denn ihr liegt doch der Gedanke zum Grunde, daß die Wahrheit nicht in den Gegenſätzen und in ihrem gegenſeitigen Verhältnuß erſchöpft ſei, ſondern in dem Grunde derſelben, welcher über ihnen frei ſchwebe und erſt durch Wahl dazu ſich beſtimme in einen ſolchen Gegenſatz einzutreten und ihn zu begründen. Dies iſt der myſtiſche Gedanke, welchen Duns Scotus in verſchiedenen Formen darzuſtellen ſtrebt, welcher ihn antreibt außer der Offenbarung Gottes in der Welt noch eine höhere Offenbarung in der Anſchauung des unendlichen Objects zu hoffen und einen Vorſchmack derſelben für die gläubige Seele zu fordern.

Hierauf beruht es, daß er bei aller ſeiner dogmatiſchen Strenge das weltliche Erkennen mit ſkeptiſchen Augen betrachtet, ja alles weltliche Leben in einen ſtarken Gegenſatz gegen ſeinen verborgenen übernatürlichen Grund ſetzt, weil es nur einen zufälligen Zuſammenhang mit Gottes Weſen habe, nur ein zufälliges Mittel für die Gnade Gottes ſei. Nach der Seite der ſittlichen Betrachtung zu tritt dieſe Denkweiſe beſonders ſtark heraus, weil dieſe Seite die Forſchung des Duns Scotus vorherſchend beſchäftigt. Das Einzelne, deſſen Heil wir hier zu betreiben haben, iſt in ſeiner Eigenthümlichkeit von unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft doch nicht zu ergründen, den Willen Gottes in ſeinem unbedingten Rathſchluß über Gerechte und Ungerechte, daß er auch das Böſe zuläßt, können wir nicht begreifen, daß er zur Unſterblichkeit unſerer ganzen Perſon uns beſtimmt hat, können wir nicht beweiſen, wenn wir auch einſehen, daß er unſern Willen auf ſich gerichtet haben muß, ſo verſtehen wir doch ſein ſittliches Geſetz nicht, nicht einmal, wie er wollen kann, daß wir alle unſere Nächſten lieben und ihnen das Gute wünſchen, welches er ihnen zum Theil verſagt hat, die Mittel zur Seligkeit, welche ſein Geſetz vorſchreibt, erſcheinen uns vielmehr als willkürlich, und nur durch übernatürliche Offenbarung können wir ſie und ihre zureichende Kraft erkennen. So gründet ſich überall die Nothwendigkeit des ſittlichen Handelns auf einen in natürlicher Weiſe unerforſchlichen Willen Gottes, ja die ganze Welt, welche nur zum Mittel für dieſes Handeln beſtimmt iſt, hat einen ſolchen unerforſchlichen Grund. Daher dürfen wir auch nur von der Theologie die uns nothwendige Aufklärung erwarten; die weltliche Wiſſenſchaft aber dient ihr nur zu ihrem nothwendigen Gegenſatze und zu der Begründung der Überzeugung, daß wir bei ihr nicht ſtehen bleiben, ſondern die Theologie ſuchen müſſen. Auch ſie jedoch ſoll uns nur einen Vorſchmack des ſeligen Schauens und Genießens Gottes geben; von dem Gedanken, daß wir den Glauben begreifen könnten, iſt Duns Scotus noch weiter entfernt, als Thomas von Aquino. Wenn die Offenbarung uns Wiſſenſchaft gewähren wollte, ſo würde ſie viel mehr lehren müſſen, viel weniger praktiſch ſein, viel weniger auf Ermahnungen ſich einlaſſen.

Viertes Kapitel.

Abweichungen von der ſyſtematiſchen Ausbildung der Theologie.

Der große Reichthum an philoſophiſchen Unterſuchungen, welchen das 13. Jahrh. darbietet, hat uns Mäßigung und Beſchränkung in unſern Mittheilungen geboten. Möge es uns gelungen ſein von den charakteriſtiſchen Zügen nichts übergangen zu haben. Wer die theologiſchen Syſteme, welche wir gemuſtert haben, im Ganzen zu überblicken vermag, wird nicht anſtehn in ihrer Einſeitigkeit den Keim ihres Verfalls zu erkennen. Aber nicht allein in ihnen ſelbſt macht er ſich kenntlich, ſondern wir ſehen neben ihnen auch andere Richtungen der Forſchung emporſtreben, welchen in dieſen Syſtemen nicht ihr volles Recht widerfuhr. Wenn dergleichen auch jetzt zurückgedrängt wurde, war es nicht zu erwarten, daß ſie ſpäter gegen die unbillige Herſchaft der übermächtigen Theologie ſich empören würden? Schon zu jener Zeit hätte man die Feinde gewahr werden können, deren Emporkommen den herſchenden theologiſchen Syſtemen ihren Untergang drohte.

1. Roger Bacon.

Die Arabiſche Philoſophie, zuerſt durch die Beſtrebungen in Mathematik und Naturwiſſenſchaften eingeführt, hatte nicht allein in Albert dem Großen die Wißbegier nach dieſer Seite gelenkt. Auch andere Männer derſelben Zeit, wie Roger Bacon, Peter von Apono, der Arzt Arnold von Villanova, welcher das Anſehn des Avicenna zu beſtreiten wagte, ſind dieſem Zuge gefolgt. Unter ihnen hat mit Recht keiner mehr die Aufmerkſamkeit der Neuern auf ſich gezogen, als der zuerſt genannte.

Der Engländer Roger Bacon, geboren 1214 zu Ilcheſter, dem Franciscanerorden angehörig, zu Oxford und Paris in den Wiſſenſchaften gebildet, zeichnete ſich durch ein umfaſſendes Streben nach Kenntniſſen aus, welche über den gewöhnlichen Geſichtskreis ſeiner Zeit hinausgingen. Die Gebrechen der Schule kannte er wohl und rügte ſie freimüthig. Er fordert eine größere Mannigfaltigkeit der Kenntniſſe, beſonders in den Sprachen, in der Mathematik und in der Naturkunde. Er ſucht zu zeigen, wie auch der Nutzen der Theologie ſie erheiſche; aber wenn er in das Einzelne eingeht, tritt an deſſen Stelle faſt überall der Nutzen für das praktiſche Leben. Man kann ſich nicht enthalten in dieſem Zuge den Charakter des Engländers zu ahnden. Er beſonders hat die Aufmerkſamkeit der Nachwelt auf ihn gezogen. In der That verräth Bacon Kenntniſſe, welche zu ſeiner Zeit ungewöhnlich waren, ſpricht aber noch mehr Hoffnungen aus, von deren Erfüllung ſeine Kunſt und ſeine Wiſſenſchaft weit entfernt war [1]. Eine in das Ungeheure ausmalende Phantaſie, wie ſie dem Mittelalter nicht fremd iſt, ſcheint dabei dem Bacon zur Empfehlung ſeiner wiſſenſchaftlichen Vorliebe dienen zu ſollen. Man kann ſich nicht wundern, daß er darüber in den Ruf eines Zauberers gekommen iſt und ſeinen Namen noch mehr der Sage, in welcher er eine ähnliche Rolle wie unſer Fauſt ſpielt, als der Geſchichte eingedrückt hat. Es mag hierin ein Grund liegen, daß die Geſchichte ſeines Lebens ſehr dunkel iſt. Man weiß, daß ſeine Ordensbrüder ihn eine Zeit lang gefangen hielten; über die Gründe herſchen jedoch nur Vermuthungen. Daß ſie, wie angenommen worden iſt, in der freiſinnigen Beſtreitung der kirchlichen Autoritäten nicht lagen, geht aus ſeinen Schriften deutlich hervor, in welchen er nicht unterläßt als einen treuen Sohn der Kirche überall ſich zu bekennen.

Der bedeutendſte Theil ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten liegt außer der gewöhnlichen Richtung ſeiner und der nächſt folgenden Zeit, und hierin iſt unſtreitig der Hauptgrund zu ſuchen, weswegen ſie vernachläſſigt worden ſind 1)). Er hat nicht eben viel, aber doch mehr geſchrieben, als man hat drucken wollen. Was wir von ihm beſitzen, bezeichnet zwar die Richtung ſeines Geiſtes ſehr deutlich, läßt aber doch nicht mit Sicherheit abnehmen, wie weit er dieſelbe ſich zum Bewußtſein gebracht hatte.

---

[1] S. darüber Steffens polem. Blätt. für Beförd. d. ſpec. Phyſ. I S. 14 ff.

Beim Leſen ſeiner Schriften wird man bald den ſelbſtändigen Geiſt des Mannes erkennen, welcher nicht allein weite Ausſichten zu faſſen weiß, ſondern auch die Arbeit zur Ausführung nicht ſcheut. Ihn zeichnet vorzüglich aus, daß er mit vorausſchauendem Blicke die drei Wiſſenſchaften vor allen übrigen empfielt, welche den ſpätern Jahrhunderten ſeit der ſogenannten Widerherſtellung der Wiſſenſchaften einen neuen Weg des Forſchens gebrochen haben, die Sprachkunde, die Mathematik und die Phyſik, welche auf Beobachtung und Verſuch beruht. Vom Lobe beſonders der beiden letztern iſt er voll. Die Mathematik empfielt er als die erſte und leichteſte Wiſſenſchaft, auf welcher alle übrige Erkenntniß beruhe, weil die Quantität nach der Subſtanz die erſte unter den Kategorien iſt, weil wir das Geiſtige und Ewige nur durch das Körperliche und Zeitliche erkennen, weil die Mathe-

---

1) Hauptwerk iſt das opus majus ad Clementem IV. Ed. S. Jebb. Lond. 1733 fol. Wenig bedeutet die epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae. Op. J. Dee. Hamb. 1618. An denſelben Pabſt geſchrieben. Andere Schriften habe ich nicht geſehn; nach den Titeln ſcheinen ſie nur Theile des opus majus zu ſein. Noch nicht gedruckte Schriften hat V. Couſin aufgefunden.

matik allein einen wahren Beweis gewähren ſoll [1]. Die Erfahrung aber denkt er ſich als die Ergänzung der Mathematik; ohne ſie läßt ſich nichts ausreichend erkennen; der Beweis genügt nicht; erſt die Erfahrung, das Schauen der Wirklichkeit deſſen, was bewieſen worden, beruhigt den Geiſt. Daher iſt die Erfahrung die Herrin über alle ſpeculative Wiſſenſchaften [2]. Man bemerkt, daß die Lehre des Ariſtoteles ihre Wirkung hat. Roger Bacon beruft ſich auf ſie, indem er bemerkt, daß wenn Ariſtoteles den Beweis als Grund der Wiſſenſchaft anſehe, er dabei die Erfahrung als Grundlage des Beweiſes vorausſetze [3].

Es ſind dieſe Lehren, was Neuere vermocht hat den Roger Bacon als das wiſſenſchaftliche Genie ſeines Jahrhunderts zu preiſen. Doch wird man billig fragen dürfen, ob ſeine Empfehlungen der Mathematik und der Erfahrung von einer reifen Einſicht in die Bedeutung dieſer Wiſſenſchaften ausgehen. Davon können wir uns nicht überzeugen. Zu ihrem Lobe bringt er meiſtens Einzelheiten bei, in welchen ihr Nutzen ſich bewähren ſoll. Unter dieſen ſind die meiſten oder auffallendſten ſolche, welche zeigen, wie tief er, ganz gegen die Vorſtellungen, welche man von ihm verbreitet hat, in den Vorurtheilen ſeiner Zeit verſtrickt iſt. Wenn er die Erfahrung loben will, ſo läßt er die Löſung alchimiſtiſcher Räthſel, die

---

1) Op. maj. p. 60; 62 sq.

2) Ib. p. 445. Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Argumentum concludit, — — sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Ib. p. 465. Haec sola scientiarum domina speculativarum.

3) Ib. p. 445.

Verlängerung des Lebens, die Erkenntniß der Zukunft, die Umgeſtaltung der Sitten, die innere Erleuchtung des Geiſtes in allen Graden des Schauens durch ihre Hülfe erwarten 1). Wenn er die Mathematik preiſt, ſo beweiſt er zwar auch gründlichere Einſicht in ihre Leiſtungen, aber vor allen Dingen iſt ihm die Aſtronomie, d. h. die Aſtrologie der Beweis für ihre Vortrefflichkeit. Das Irdiſche kann man nur durch das Himmliſche, das Himmliſche nur durch die Mathematik erkennen 2). Zwar unterſcheidet er falſche und wahre Mathematik und iſt dem Aberglauben nicht in allen ſeinen Geſtalten zugethan; aber wenn er Autoritäten der Kirche oder des Gerichtsweſens für ſich hat, müſſen wir uns ihn gefallen laſſen 3). Wenn er der Aſtrologie ſeine Stimme giebt, ſo verhindert ihn allerdings ſein praktiſches Beſtreben ihr eine unbedingte Gültigkeit für das Vorherwiſſen menſchlicher Handlungen zuzuſchreiben. Die Freiheit der Handlungen ſoll bewahrt werden. Zuweilen meint er, die Geſtirne gäben nur Zeichen deſſen, was Gott durch freien Willen und Natur zu bewirken beſchloſſen habe. Doch iſt ihm dies nicht alles; der Wille des Menſchen ſoll durch ſie zwar nicht genöthigt werden, aber doch ſtarke Antriebe erhalten das freiwillig zu wollen, wozu die Geſtirne ihm die Neigung

---

1) Ib. p. 446 sqq.; 472 sq.

2) Ib. p. 60. In ſeiner aſtrologiſchen Neigung liegt es, die Geſtirne für vernünftige Weſen zu erklären; aber er widerſpricht deswegen auch der Anſicht, daß der Himmel unveränderlich ſei, denn um die irdiſchen Dinge zu erzeugen muß er in veränderlicher Weiſe wirken. Ib. p. 383 sq.

3) De secr. op. 1; 2.

erregen ¹). Was er dabei der Freiheit des Willens vorbehält, iſt ganz unbeſtimmt gehalten. Seine allgemeinen Grundſätze ſtimmen der Aſtrologie unbedingt bei. Er beſtreitet ſehr entſchieden die Meinung, daß die Geſtirne nur für das Allgemeine ſorgen; auch das Beſondere bringen ſie hervor. Von dem Himmel aus, denkt er ſich, ſtralen die wirkenden Kräfte aus nach dem Mittelpunkte der Welt, nach der Erde und beſtimmen das, was auf dieſer ſich erzeugt, ſo daß ein jeder Punkt der Erde wie die Spitze eines Kegels oder einer Pyramide ſolcher himmliſchen Ausſtralungen iſt ²). Er dringt dabei auf die praktiſche Anwendung der Aſtrologie. Kein bedeutendes Werk ſoll ohne ihren Rath unternommen werden, weil es nur in erwählten Zeiten vollbracht werden könne. Er billigt es, daß Ariſtoteles, nach einer untergeſchobenen Schrift, dem Alexander gerathen habe ohne Rath der Aſtronomen nicht zu eſſen und nicht zu trinken. Er ſchärft beſonders die Wichtigkeit der Aſtronomie für die Theologie ein; denn durch ihre Hülfe ließen ſich die verſchiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker beſtimmen; man könne durch ſie die Nothwendigkeit und Verſchiedenheit der ſechs Religionen zeigen und ihnen ihr Horoſkop ſtellen ³). Man

---

1) Op. maj. p. 151; 156. Quamvis enim anima rationalis non cogitur ad actus suos, tamen fortiter induci potest et excitari, ut gratis velit ea, ad quae virtus coelestis inclinat. Ib. p. 168; 189; 473.

2) Ib. p. 181. Quilibet punctus terrae est conus unius pyramidis virtuosae coeli. Ib. p. 239.

3) Ib. p. 114; 156 sqq.; 189; 246. Astronomia regulat omnia propter hoc, quod omne opus magnificum debet fieri in temporibus electis. Auch die Prophezeiungen eines Merlin u. ſ. w. haben ihm großen Werth. Ib. p. 169.

kann nicht daran zweifeln, daß er eine der Hauptſtützen des aſtrologiſchen Aberglaubens geweſen iſt.

Freiheit vom Aberglauben ſeiner Zeit werden wir ihm alſo nicht nachrühmen können. Auch von ihren Autoritäten iſt er nicht frei. Zwar an Warnungen gegen den Misbrauch der Autorität läßt er es nicht fehlen; ſein größeres Werk fängt mit ihnen an, und man hat beſonders für ſeine Freiſinnigkeit in dieſer Richtung auch ſeinen Wunſch angeführt, daß die Schriften des Ariſtoteles nicht vorhanden ſein möchten, weil ſie viele zum Irthum verführten und in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelten. Aber dieſer Wunſch iſt nur gegen die ſchlechten Überſetzungen gerichtet. Er fordert ſogar den Pabſt auf einige untergeſchobene Schriften des Ariſtoteles, das Buch der Geheimniſſe und über die himmliſchen Eindrücke, überſetzen zu laſſen[1]. Wenn er die Sprachkunde empfielt, ſo iſt es eben nur deswegen, weil er durch ſie eine Bereicherung und Berichtigung der alten Autoritäten erwartet. Indem er die falſche Autorität verfolgt, will er nur der rechten Autorität der Kirche, den heiligen Philoſophen und Propheten Bahn brechen. Auch beruft er ſich überall auf Autoritäten nicht allein der Kirche, ſondern auch der Philoſophie, nicht allein auf den Ariſtoteles, ſondern auch auf die Araber. Gegen die Autorität ſtreitet er nur, indem er auf Autorität ſich ſtützt. Freilich ſelbſt Ariſtoteles iſt nicht zum Ziel der Weisheit gelangt; aber er und ſeine Schule ſind doch die beſten Führer in der Philoſophie; ſie haben nur geirrt, weil ſie von der chriſtlichen

---

[1] Ib. p. 246.

Lehre nicht erleuchtet waren. Er ſieht überhaupt die Philoſophie als ein Werk der Propheten an, wie auch die Kirchenväter, Ariſtoteles und die Araber bezeugt hätten [1]. Seine Lehre erhebt ſich über den Standpunkt der Zeit keinesweges. Seine Philoſophie hat es nur auf Theologie abgeſehn. Die chriſtliche Lehre, wie ſie in der heiligen Schrift enthalten iſt, bedarf nur der Entwicklung durch Zucht im kirchlichen Recht und durch Lehre in der Philoſophie um die vollkommene Weisheit zu gewähren [2]. Alles Wiſſen will ihm nichts ſagen, wenn es nicht auf Theologie angewendet werden kann. Nur für dieſe hat auch die Philoſophie ihren Werth, denn an ſich, ohne Offenbarung führt ſie nur zur Hölle [3].

Nach dieſen Äußerungen kann man nicht daran zweifeln, daß Roger Bacon dem allgemeinen Zuge in der wiſſenſchaftlichen Entwicklung ſeiner Zeit folgt. Aber daß er es mit einem deutlich entwickelten Bewußtſein der Gründe thäte, daran ſcheint viel zu fehlen. Über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, der Theologie zur Philoſophie, welches doch hierbei zuerſt in Frage kommen würde, finden wir zwar manche Äußerungen bei ihm, aber ſie ſind der allgemeinen Überlieferung entnommen und hängen nicht zum Beſten zuſammen. Zuweilen fordert er wohl einen Beweis für den Glauben und dieſer

---

1) Ib. p. 3; 6; 8; 28 sqq.

2) Ib. p. 23. Una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur per jus canonicum et philosophiam explicanda. Ib. p. 108.

3) Ib. p. 42. Philosophia infidelium est penitus nociva. — — Philosophia secundum se ducit ad coecitatem infernalem. Ib. p. 108. Humana nihil valent, nisi applicentur ad divina.

ſoll nicht allein durch Wunder, ſondern auch durch Philoſophie geführt werden. Auch wird dabei der praktiſche Geiſt der Theologie anerkannt und die Moral als der eigentliche Zweck der ſpeculativen Erkenntniß angeſehn[1]. Dem weltlichen Leben wird alsdann zwar ſein Werth nicht ganz abgeſprochen, denn wir ſollen allmälig emporſteigen; aber der Zweck iſt doch Abtödtung des Fleiſches, welches nur nicht mit Gewalt gebrochen, ſondern durch Übung gezügelt werden ſoll[2]. Wenn aber Bacon philoſophiſche Beweiſe des Glaubens verlangt, ſo verhindert ihn dies doch nicht zu behaupten, der Glaube müſſe dem Wiſſen vorhergehn; erſt müſſe man glauben, dann erfahren und erſt zuletzt werde man den Grund einſehen können[3]. Eben dies iſt ein Hauptgrund, welchen er in ſeine Empfehlungen der Erfahrung verflicht, daß er auf die höhern Erfahrungen ſich beruft, welche wir machen müſſen, wenn wir die Wahrheit nicht der Erde oder des Himmels, ſondern ihrer Gründe in Gott erkennen wollen. Nicht anders als die Myſtiker weiß er da von den verſchiedenen Graden der Erleuchtung zu erzählen, durch welche wir aufſteigen, in welchen wir uns reinigen, um erſt der weltlichen, dann der theologiſchen Tugenden theilhaftig reine Spiegel Gottes zu werden[4]. Er erklärt ſich hierüber in Übereinſtimmung mit der Arabiſchen Phi-

---

1) Ib. p. 41; der intellectus practicus iſt edler als der int. speculativus. Ib. p. 47; 246.

2) Ib. p. 116.

3) Ib. p. 160; 465. Oportet primo credulitatem fieri, donec secundo sequitur experientia, ut tertio ratio comitetur.

4) Ib. p. 354; 446.

loſophie, indem er der menſchlichen Seele nur den leidenden Verſtand zuſchreibt, den thätigen Verſtand aber außer ihr ſetzt, nur daß er denſelben nicht im Himmel, ſondern in Gott ſucht 1). Wie damit die Freiheit des Willens zu vereinigen ſein möchte, das bedenkt er hierbei eben ſo wenig als bei der Vertheidigung der Aſtrologie.

Überhaupt finden wir, daß er den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften, die eigentliche Aufgabe der Philoſophie, nur wenig im Auge hat. Er arbeitet immer nur darauf hin über die Wiſſenſchaften, deren Vernachläſſigung er beklagt, zu deren Betreibung er anſpornen möchte, den höchſten Glanz des Lobes zu verbreiten. Wenn er für die Mathematik ſpricht, ſo iſt ſie es, welche die Urſachen der Dinge uns erkennen läßt; wenn er die Erfahrung lobt, ſo ſollen wir ohne die Erfahrung, daß zwei Kreiſe ſich ſchneiden, keine Einſicht in die Natur des gleichſchenklichen Dreiecks gewinnen können, ſo ſoll die Erfahrung nicht allein die Erkenntniß des Vorhandenen, ſondern auch ſeiner Gründe uns gewähren 2). Bei dieſer letzten Behauptung ſchlägt ohne Zweifel die Vermiſchung der beiden Arten der Erfahrung, des Überſinnlichen nemlich und des Sinnlichen, zur Verwirrung aus. Wir müſſen aber geſtehn, daß dieſe Proben keine Hoffnung machen

---

1) Ib. p. 26. Intellectus agens non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili, — — ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis.

2) Ib. p. 100 sq.; 445.

in den handſchriftlichen Werken dieſes Mannes eine ſichere Durchführung ſeiner Grundſätze zu finden.

Dies hindert jedoch nicht ſeinen durchdringenden Verſtand in einzelnen Lehren anzuerkennen. Er wird ihn in der Richtung, welche ihn vor andern ſeiner Zeitgenoſſen auszeichnet, am meiſten bewieſen haben. In der That finden wir in ſeiner Lehre über die Natur Sätze, welche ihm eigenthümlich ſind und von Nachdenken über die Bedingungen des weltlichen Daſeins zeugen. Hier dringt er auf die Erkenntniß des Beſondern und fordert, daß es nicht weniger als das Allgemeine Wahrheit habe, daß es nicht allein aus der Verbindung, aus dem Zuſammentreffen der Allgemeinheiten entſtehe, verlangt auch, daß es nicht allein auf die Mittel des Verſtändniſſes, ſondern auf den Verſtand ſelbſt wirke [1]. Daher ſcheint es ihm für die Erkenntniß der natürlichen Dinge nothwendig, daß die in uns abgebildeten Formen (species) nicht allein die Formen, ſondern auch die Materie der Dinge, alſo das aus Materie und Form zuſammengeſetzte Ganze darſtellen, womit auch die Behauptung in Zuſammenhang ſteht, daß unſer Erkennen nicht allein ein Werk unſerer Seele, ſondern des ganzen Menſchen durch die Seele ſei [2]. Es deutet dies alles darauf hin, daß Bacon der Materie eine viel größere Bedeutung beilegt, als Ariſtoteles und ſeine Anhänger. Er behauptet daher, daß man den Sätzen des Ariſtoteles in dieſer Beziehung eine falſche Deutung gebe, und wendet ſich dagegen der Lehre des Averroes zu, daß die Formen der Dinge aus der Materie herausgezogen werden. Ein bloß äußerlicher Abdruck der Form in der Materie genügt nicht, weil er nur die Oberfläche der Dinge berühren würde; die Wirkung der Natur dringt in die Tiefe [1]. Dabei erklärt er ſich aber auch gegen die Emanation der Formen, welche aus den thätigen Urſachen hervorgingen und in das Innere der Materie eindrängen, gleichſam als wenn die thätigen Urſachen etwas aus ſich herauslaſſen könnten und ihre Thätigkeit ihnen einen Verluſt brächte. Eine ſolche Annahme betrachte die Natur als eine Schöpferin. Und nun beſchränkt er die Wirkſamkeit der Urſachen darauf, daß ſie die Materie dazu erregen ſich ſelbſt innerlich durch die in ihr liegende thätige Kraft zu verändern [2]. Er geht alſo noch einen Schritt weiter als Averroes. In der Materie ſelbſt findet er ein thätiges Vermögen ſich ſelbſt zu verwandeln. Dieſer tief eingreifende Schritt führt nothwendig andere Abänderungen herbei. Die wichtigſte iſt, daß Bacon ſich genöthigt ſieht nicht allein gegen die Einerleiheit, ſondern auch gegen die Einheit der Materie zu ſtreiten und die Lehre zu verwerfen, daß alle Verſchiedenheit der Dinge von der Form ſtamme. Die gewöhnlichen Annahmen hierüber erklärt er geradezu für den größten Irthum in den ſpeculativen Wiſſenſchaften, für eine wahre Ketzerei; denn es würde daraus folgen, daß die Materie unendlich ſei, alle thätige Kräfte in ſich trage, auch nur eine Form habe, ja Gott ſei [1]. So ſehen wir ihn weiter fortſetzen, aber auch berichtigen, was Averroes begonnen hatte. Wenn deſſen Lehre, daß alle Keime der weltlichen Unterſchiede in der Materie urſprünglich ſchon angelegt wären, als ein bedeutender Fortſchritt angeſehn werden darf, ſo war er doch behaftet mit den Mängeln des Dualismus, welche durch ſeine Abänderung nur bemerklicher wurden, indem die Materie nun nicht mehr als ein gänzlich Unbeſtimmtes erſchien, ſondern als eine beſtimmte Natur und Macht, nach deren vorausgegebenen Anlagen die bildende Kraft ſich richten müſſe. Dieſe Macht brach nun die Lehre Bacon's, indem er die Materie nicht als Einheit, ſondern nur als Vielheit gelten ließ, aber noch mehr dadurch, daß er nach chriſtlicher Lehre die Materie nur als Geſchöpf Gottes betrachtete. Hierdurch fließt ſeine Lehre von der Materie in der That mit der alten Lehre chriſtlicher Philoſophen von den Samenverhältniſſen zuſammen, welche Gott in die Schöpfung gelegt habe.

---

[1] Ib. p. 371 sq.

[2] Ib. p. 365 sqq. Species substantiae non est tantum ipsius formae seu materiae, sed totius compositi. — — Homo intelligit, licet per animam, et magis proprie et verius sic dicitur, quam quod anima intelligat in homine.

---

[1] Ib. p. 373. Actio naturalis est in profundo patientis.

[2] L. l. Generatio speciei — — oportet fieri — — per veram immutationem et eductionem de potentia activa materiae patientis.

Alle dieſe Sätze gehen auf die Wahrheit der weltlichen Dinge aus und ſuchen dieſen ein ſelbſtändiges Sein, einen weſentlichen Unterſchied und eine ihnen eigenthümliche Kraft zu behaupten. Man wird daraus die Stärke der Neigung ermeſſen, welche den Bacon zur Ausbildung der weltlichen Wiſſenſchaft trieb. Eine Gegenwirkung gegen die Übergewalt der theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit liegt darin verborgen und ſucht in allgemeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätzen ſich Luft zu machen. Aber es erſcheint dies alles nur wie eine Vorahndung deſſen, was künftige Zeiten zu leiſten haben würden, und erfüllt daher die Seele Bacon's nur mit phantaſtiſchen Hoffnungen. Der theologiſchen Vorliebe ſich entgegenzuſetzen wagen dieſe Beſtrebungen nicht, vielmehr ſchmeicheln ſie ihr, indem ſie in den unermeßlichen Kreis gehoffter Erfahrungen auch die myſtiſchen Erfahrungen einer Anſchauung des Göttlichen ziehen.

---

[1] Ib. p. 88 sqq. Die Beweiſe ſind nicht ausgeführt, weil ſie nicht hierher gehörten. Man könnte Auskunft über ſie in ſeinen ungedruckten Schriften über Phyſik und Metaphyſik hoffen.

2. Raimundus Lullus.

Einen um vieles andern Eindruck gewähren die Anſtrengungen, welche der ſchwärmeriſche Spanier Raimundus Lullus machte um den Wiſſenſchaften ſeiner Zeit eine neue Geſtalt zu geben. Zu Palma auf Mallorca um 1235 geboren hatte dieſer Mann, aus edlem und begütertem Geſchlechte ſtammend, am Hofe des Königs Jacob nur der weltlichen Luſt gelebt, der Dichtkunſt und der Liebe ergeben, um die Wiſſenſchaften wenig bekümmert, als er plötzlich mitten im Verfolg ſeiner Lüſte durch religiöſe Erregungen aufgeſchreckt wurde, in ſich ging und dem Dienſte der Religion ſich widmete. Frau und Kind, Haus und Habe verließ er um in der Einſamkeit ſich zu ſtärken. Nichts lag ihm näher als der Bekehrung der Saracenen ſich zu unterziehen. Aber er glaubte dazu der Wiſſenſchaft zu bedürfen. Die Grammatik und das Arabiſche zu lernen fiel ihm nicht zu ſchwer; aber größere

Schwierigkeiten fand er in der Durchdringung der chriſtlichen Kirchenlehre, wie ſie durch die Streitigkeiten der Schule verwirrt, in ſich durchkreuzenden, unendlich verſchlungenen Beweiſen gelehrt wurde. Er flehte Gott an ihn zu erleuchten. Da wurde ihm in dem einſiedleriſchen Leben, welches er führte, die große Kunſt, eine neue Methodenlehre, geſchenkt und durch ihre Hülfe ſah er ſich im Stande ohne die Anſtrengung des Lernens und Nachdenkens über alle Fragen der Wiſſenſchaft Auskunft zu geben. Ihre Kraft wollte er in Beſtreitung der Muhammedaner prüfen. Er ſuchte ſie mehrmals in ihren Sitzen auf, ohne Erfolg; aber weder Kerker noch Schläge vermochten ſeine Beharrlichkeit zu brechen. Doch fand ſein Unternehmungsgeiſt auch noch eine andere Richtung. Auch in Europa fand er ſeine Feinde wieder. Nicht allein die Lauigkeit der geiſtlichen wie der weltlichen Fürſten in Beſtreitung und Bekehrung der Muhammedaner ſuchte er durch ſchriftliche und perſönliche Ermahnungen zu neuem Eifer anzufachen, ſondern faſt noch mehr ärgerte ihn das Anſehn, in welchem die Arabiſche Philoſophie an den Schulen Europa's ſtand. In zahlreichen Werken beſtritt er nun die Averroiſten und wendete ſeine große Kunſt dazu an in alle Wiſſenſchaften eine neue Methode zu bringen. Er verfaßte nun bis in ſein hohes Alter eine Reihe von Schriften über faſt alle Wiſſenſchaften, welche in ſeiner Zeit betrieben wurden. Als aber auch dieſe Bemühungen ohne bedeutenden Erfolg waren, machte er ſich noch einmal auf (1314) nach Africa zu ſchiffen, zu wiſſenſchaftlichem Streit mit den Saracenen um ſie zum Chriſtenthum zu bekehren. Aber kaum hatte er Land gewonnen, als er zu Bugia faſt zu Tode geſteinigt wurde. Genueſiſche Schiffer nahmen ihn auf; am Bord ihres Schiffes hauchte er ſeinen unruhigen Geiſt aus [1]).

Schon zu ſeiner Zeit gab es Lulliſten; bis in das 16. und 17. Jahrhundert hinein haben Männer von Geiſt und Gelehrſamkeit in der Lulliſchen Kunſt große Geheimniſſe geſucht [2]). Manche mag das bunte Gemiſch verſchiedenartiger Denkweiſen, welche er aufnahm oder welche mit ſeinem Namen in Verbindung kamen, angelockt haben. Ariſtoteliſche Begriffe begegnen uns bei ihm faſt auf jeder Seite [3]); damit verbindet er die Lehren der Kirche, empfielt aber auch die Kabbala. Unter ſeinem Namen ſind ferner Schriften verbreitet, welche der myſtiſchen Beſchaulichkeit dienen ſollen, theils in der Lateiniſchen, theils in der Volksſprache. Andere Schriften, welche Magie, Quinteſſenz der Dinge, Alchimie betreffen, hat man von ſeinen echten Schriften abgeſondert, zum Theil wahrſcheinlich nur um die Rechtgläubigkeit des Mannes, welcher zuletzt den Franciscanern ſich angeſchloſſen hatte, Vorſchub zu leiſten [4]). Fügt man hinzu, daß Lullus auch über Jurisprudenz und Medicin ſchrieb um ſie durch ſeine Kunſt zu verbeſſern, ſo wird man darüber nicht zweifeln, daß in ſeinen Werken manches ſich finden ließ, was ſpätern Forſchungen Anregung zu verſprechen ſcheinen konnte. Man konnte bei Lullus, wie bei Bacon eine Rückwirkung gegen die Einſeitigkeiten der Theologie, ein Streben nach Erweiterung der Wiſſenſchaften finden. Nachdem Albert der Große die Wiſſenſchaft im weiteſten Umfange betrieben hatte, war ſie unter den Händen der ſtrengern Theologen wieder zuſammen geſchwunden. In ſeiner Kunſt dagegen verſprach Lullus alle beſondere Wiſſenſchaften auf eine allgemeine Wiſſenſchaft der Grundſätze zurückzuführen [1]. Dieſe ſucht er nicht in der Theologie, obgleich ihm die Theologie als die Wiſſenſchaft des Höchſten erſchien, auf welche alles abzwecken ſollte [2]. Ohne Rückſicht auf Autorität wollte er verfahren; denn der Verſtand ſollte ſich nicht gleich anfangs vom Glauben binden laſſen, ſondern vom Zweifel ausgehn, weil ſeine natürliche Thätigkeit nicht das Glauben, ſondern das Erkennen ſei [3]. Deswegen iſt Lullus auch in einer ähnlichen Weiſe wie Bacon für die Mannigfaltigkeit der Erkenntniſſe. Unſern Verſtand erblickt er in einer natürlichen Verbindung mit der Zeit und den Bewegungen des Körpers [4] und legt deswegen ein

---

[1]) Die Art ſeines Todes iſt nicht ganz gewiß, ſo wie überhaupt über ſein Leben manches Unzuverläſſige verbreitet iſt. Über ſein Leben und ſeine Schriften ſ. Nic. Anton. bibl. Hisp. vet. II p. 122 sqq.; Neander's Kirchengeſch. IX S. 114 ff.

[2]) Z. B. Giordano Bruno und Athanaſius Kircher.

[3]) Ich kann nur Raymundi Lullii opera ea, quae ad adinventam ab ipso artem universalem etc. pertinent (Argentor. 1651. 8.) benutzen. Die Ausgabe ſeiner Schriften von Salzinger (Mogunt. 1721 in 10 Folianten) iſt mir nicht zu Gebote.

[4]) Über die Schrift de secretis naturae ſagt Nic. Antonius (biblioth. Hispan. vet. II p. 137.): Stilus Raymundino simillimus est.

---

1) Ars magna prooem.

2) Princ. phil. concl. p. 146.

3) Ars brev. 7. Intellectus in principio ponat utramque partem esse possibilem et non liget se cum credere, quod naturaliter non est suus actus, sed intelligere.

4) L. l. Intellectus est in tempore successive mediante motu corporis, cum quo est conjunctus.

großes Gewicht auf die Mannigfaltigkeit des Weltlichen. Dies hat ſelbſt auf ſeine Theologie Einfluß, indem er gegen die Meinung ſtreitet, daß keine Unterſchiede im Intelligibeln ſtattfänden, gegen die Lehre der Saracenen, daß die Eigenſchaften Gottes keine wahre Verſchiedenheiten in ihm wären, es vielmehr nothwendig findet in Gottes Verſtande eben ſo viele Gründe zu unterſcheiden, als Dinge von ihm begründet werden[1]. Man kann es hiermit in Übereinſtimmung finden, daß er dem Gedächtniß für unſer Erkennen das größte Gewicht beilegt[2].

Aber dieſe Richtung auf die Mannigfaltigkeit auch weltlicher Erkenntniß iſt doch von keinem ausdauernden Fleiße unterſtützt. In alle die Syſteme und Vorſtellungsweiſen, aus welchen er ſeine Begriffe und Sätze ſchöpft, geht er nur oberflächlich ein. So in die Auguſtiniſche und Ariſtoteliſche Lehre, ſo in die Kabbala. Indem er Arabiſche Philoſophie beſtreitet, verräth er, daß er keine gründliche Unterſuchung derſelben angeſtellt hat. Geſchichte

---

1) Ib. 3; 44; ars magn. IX, 2; 6. Ich erwähne hierbei, daß man ihn pantheiſtiſcher Meinungen ganz ohne Grund beſchuldigt hat. Die innern Thätigkeiten Gottes ſetzt er zwar als nothwendig und ewig, unterſcheidet ſie aber von ſeinen äußern Thätigkeiten, welche auf die Schöpfung gehen; Gott und Geſchöpf ſind ihm weſentlich und nothwendig unterſchieden, die Geſchöpfe entſtanden und endlich. Ars magn. IX, 3; 6; 7; 8; 16.

2) Princ. phil. 12. Es ſchließt dies an die Auguſtiniſche Zuſammenſtellung von memoria, intellectus und voluntas an. Der Wille ſteht in der Mitte zwiſchen den beiden andern, indem er durch den Verſtand neue, durch das Gedächtniß die alten Formen begehrt. Dies iſt nicht übel, aber gleich darauf zeugt die Vergleichung, welche er zwiſchen jenen drei geiſtigen Kräften und Waſſer, Luft und Feuer anſtellt, von der phantaſtiſchen Manier des Lullus.

und Natur kennt er nur nach den gangbarſten Vorſtellungen. Alles denkt er durch ſeine neue Methode zu zwingen.

Wenn wir nun aber dieſe unterſuchen, ſo müſſen wir geſtehn, daß wir uns überraſcht finden durch ihre Dürftigkeit, durch die nackte Willkür und durch die geiſtloſen Handgriffe in der Ausführung ihrer Verknüpfungen. Sie geht von einer Eintheilung aus, welche Lullus in eine Tafel zuſammengeſtellt hat. Da werden zuerſt unterſchiedene Prädicate, abſolute und relative, Fragen, welche über die Gegenſtände der Wiſſenſchaft aufzuwerfen ſind, Subjecte, Tugenden und Laſter; jede dieſer Eintheilungen wird alsdann in Unterabtheilungen gebracht, welche durch Buchſtaben bezeichnet das Alphabet der großen Kunſt bilden. Dies Alphabet ſollen wir auswendig lernen. Von einer Ableitung der Eintheilungen und Untereintheilungen iſt nicht die Rede. Mit allen den ſo aufgeſtellten Begriffen wird hierauf verfahren, indem wechſelnd einer aus der einen Claſſe mit einem andern aus der andern Claſſe verbunden werden ſoll. Hieraus gehen die Sätze der Wiſſenſchaft hervor, auf welche es abgeſehn iſt. Man kann nichts Mechaniſcheres ſich denken. Der Leichtſinn, mit welchem die Begriffe, ein buntes Gemiſch aus Ariſtoteliſch-Arabiſcher Philoſophie und chriſtlicher Lehrweiſe, aufgeſtellt werden, die gänzliche Entblößung von der Einſicht, worauf die Aufgaben der Wiſſenſchaft beruhn, geben ſich beſonders kund in den leeren Cirkelerklärungen, welche Lullus von ſeinen Begriffen giebt. Da wird z. B. die Güte als das Seiende erklärt, in Bezug auf welches das Gute gut wirkt, mit dem befremdenden Zuſatze, daß daher das Gute das Sein, das Böſe das Nichtſein ſei, da heißt die Größe das, in Bezug auf welches die übrigen Qualitäten groß ſind, die Dauer das, in Bezug auf welches die Qualitäten dauern, und dergleichen mehr [1]. Auch dieſe Definitionen werden zum Auswendiglernen empfolen [2]. Alles dies hat kaum den Schein eines wiſſenſchaftlichen Verfahrens.

Man würde ſich des Staunens darüber nicht enthalten können, daß eine ſolche Methode einen wenn auch nicht durchgreifenden, doch mehrmals wiederholten Eindruck gemacht hat, wenn man nicht die Schwächen der durch ihre Autoritäten und Streitfragen verwickelten Lehrweiſe dieſer Zeit zu bedenken hätte. Immer mehr hatte ſich dieſe zu einer faſt undurchdringlichen Maſſe einander widerſtreitender Anſichten gehäuft, welche die urſprünglichen Grundbegriffe der Wiſſenſchaft faſt verdeckte. Es ſchien nothwendig zu ſein die Methode zu vereinfachen, die Wiſſenſchaft auf eine kleine Zahl von allgemeinen Begriffen und auf eine einfache Methode der Verknüpfung unter ihnen zurückzuführen. Daß man in dieſen Grundlagen der Wiſſenſchaft erſt feſt ſein müſſe, ehe man an die ſchwierigſten Fragen gehe, das ſcheint Lullus einſchärfen zu wollen, wenn er fordert, daß man ſein Alphabet dem Gedächtniſſe einprägen ſolle. Selbſt ſeine Cirkelerklärungen, ſo unbeholfen und erfolglos ſie ſind, ſcheinen ſagen zu wollen, ſeine Grundbegriffe ſeien klar genug in der Anſchauung, aus dem, was an ihnen Theil habe. Man könnte hierin eine Gegenwirkung der Platoniſchen gegen die Ariſtoteliſche Lehre ſehen. Aber wenn ſolche Betrachtungen auch begreiflich machen, wie gegen die Syſteme der Theologen eine Gegenwirkung von der Art, wie Lullus ſie betrieb, nicht ganz ohne Erfolg blieb, ſo wird man doch geſtehn müſſen, daß die Gedanken, auf welchen ſie beruhte, roh und unreif waren und ihren Gegnern gegenüber nur in einem dunkeln Gefüle eines vorhandenen Bedürfniſſes ſich behaupten konnten.

---

[1] Ars brev. 6.

[2] Ib. 1; 6; ars magn. I p. 219. Ich erwähne hierbei, daß ſolche mechaniſche Hülfsmittel dem Mittelalter nicht fremd waren. Sie wurden beſonders für die Logik gebraucht. Schon Joh. von Salisbury erwähnt eine logiſche Maſchine, welche ſein Lehrer Wilhelm von Soiſſons erfand. Met. II, 10 p. 804 sq. Es gehört hierher auch die Bezeichnung der Schlußfiguren zum Behuf ihrer Verwandlung (Barbara, Celarent u. ſ. w.), welche gewöhnlich für eine Erfindung des Petrus Hiſpanus im 13. Jahrh. (des Pabſtes Johann XXI) gilt. Im 14. Jahrh. war die logiſche Eſelsbrücke des Buridanus berühmt.

3. Bonaventura.

Dieſe Gegenwirkungen von Seiten der Methode und der Erfahrung über die Natur, waren unſtreitig nur kümmerlich in Vergleich mit der kühnen Metaphyſik ihrer Gegner. Eine kräftigere Gegenwirkung könnte man erwarten von den Erfahrungen des beſchaulichen Lebens aus, welche doch vom theologiſchen Syſtem ſelbſt empfolen werden mußten. Weder Albert der Große, noch Thomas von Aquino oder Duns Scotus weigerten ſich in den frommen Regungen des Gemüths gleichſam die Ergänzung ihrer Theorien zu ſehn. Neben dem Leben in der kirchlichen Übung forderten ſie jene innere Beſchaulichkeit in der Zurückgezogenheit von der Welt, in der Fülle des geiſtigen Lebens, welche den äußern Übungen ihren Gehalt geben ſollte; ſie alle wieſen auf das Schauen Gottes als auf den letzten Zweck oder wenigſtens als auf einen unentbehrlichen Beſtandtheil des letzten Zweckes hin und verlangten nach einem Vorſchmack desſelben in unſerm gegenwärtigen Leben. Die theologiſchen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ſind ihnen das Höchſte, was der Wanderer erreichen kann. In dieſem Sinne ſind ſie alle der Myſtik nicht abgeneigt und geſtehen auch der Theorie der myſtiſchen Beſchaulichkeit, welche die Victoriner hauptſächlich im 12. Jahrh. ausgebildet hatten, ihren Einfluß auf ihre Syſteme zu. Aber dennoch im 13. und bis in den Anfang des 14. Jahrh. hinein zeigt ſich uns keine lebhafte Gegenwirkung von dieſer Seite, vielmehr der Zug nach dem Syſtem zwingt alles, was ein kräftiges Leben verräth, in den Kreis metaphyſiſcher Gedanken.

Zunächſt könnte man einen neuen lebendigen Anlauf in der Entwicklung der myſtiſchen Theologie bei Bonaventura vermuthen, wenn man auf den Ruhm dieſes Mannes ſieht, welcher einem Thomas von Aquino gleich geachtet wurde. Johannes Fidanza, im Franciscaner Orden, welchem er angehörte, Bonaventura genannt, wurde 1221 zu Bagnarea im Kirchenſtaat von armen Eltern geboren. In der Mitte des 13. Jahrh. war er der gefeiertſte Lehrer der Franciscaner zu Paris, der Nebenbuler und Freund des Thomas von Aquino. Bald darauf, noch jung, wurde er zum General ſeines Ordens erwählt und hatte einen bedeutenden Einfluß auf die Milderung ſeiner Regeln. Zum Cardinal ernannt, wohnte er dem Concil zu Lyon 1274 bei, ſtarb aber wärend desſelben noch in demſelben Jahre, geehrt im Tode, wie er im Leben ein allgemeines Vertrauen genoſſen hatte [1]). In ſeinen zahlreichen Werken, welche der Erklärung der heiligen Schrift, der Sentenzen des Lombarden und myſtiſchen Betrachtungen gewidmet ſind, verräth er nicht die umfaſſende Gelehrſamkeit eines Albert, nicht den Scharfſinn eines Duns Scotus, aber eine innige Frömmigkeit, welche nach Erkenntniß in der Liebe Gottes ſtrebt. Dies hat ihn zu einem allgemein geachteten Lehrer der Kirche gemacht. Seine Beſchreibung der Reiſe des Geiſtes zu Gott (itinerarium mentis in deum) iſt eine Lieblingsſchrift für fromme Seelen geblieben.

Er iſt von denſelben Grundſätzen durchdrungen, welche die Syſteme ſeiner Zeit leiteten. Überzeugt davon, daß es der Vernunft gezieme das höchſte Gut zu begehren, fordert er, daß es erkennbar und erreichbar ſei, zweifelt aber auch nicht, daß wir der göttlichen Hülfe und Offenbarung bedürfen um es zu erkennen und zu erreichen [2]). Daß er aber zu einer genauern Entwicklung dieſer Gedanken gelangt wäre als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, davon können wir die Beweiſe in ſeinen Schriften nicht finden. Seine Unterſuchung bringt keine neue Ergebniſſe, ſondern ſucht nur die äußerſten Richtungen durch eine mittlere Annahme auszugleichen [3]). Seine Mäßigung

---

1) Vergl. ſ. Lebensbeſchreibung vor der Ausg. ſ. Werke (Venet. 1751. 13 Bde. 4.) I p. 21 sqq.; hist. lit. de la France XIX p. 266 sqq.

2) In sent. I dist. III ps. I art. 1 qu. 1; 4; brevil. I, 1.

3) Als Beleg hierzu führe ich nur ſeine Meinung über das Princip der Individuation an, weil man ihn irthümlich für den

hierin ſtellt ihn dem Thomas von Aquino zur Seite; aber ſie läßt auch eine gewiſſe Gleichgültigkeit gegen die wiſſenſchaftliche Unterſuchung blicken.

Seiner Richtung nach würde man erwarten müſſen, daß die Unterſuchung über die frommen Regungen unſeres Gemüths ihn am erſten zu neuen Aufſchlüſſen führen würde. Aber wo er die Stufen des beſchaulichen Lebens beſchreibt, hält er ſich faſt wörtlich an die Unterſcheidungen, welche Richard von St. Victor gemacht hatte, und ſetzt den 6 Graden desſelben nur noch einen ſiebenten hinzu, wie den Sabbat zu den 6 Tagen der Arbeit, damit wir zuletzt nach dem Wege der Ruhe genießen, indem wir völlig in Liebe mit Gott vereinigt, in ihn verwandelt werden [1]. Dies iſt das Myſtiſche und Geheimſte, was niemand verſteht, welcher nicht empfangen hat, nicht ein Werk des Menſchen, ſondern Gottes im Menſchen. Indem ſich nun Bonaventura in dieſen Lehren an die Victoriner anſchließt, dürfte man erwarten, daß auch ihre pſychologiſchen Unterſuchungen auf ihn übergegangen ſein würden; aber er behandelt dieſen Theil der Forſchung faſt mit Verachtung. Indem er die wichtigſte Frage, welche die Victoriner mit Sorgfalt unterſucht hatten, ob wir mehrere Vermögen der Seele anzunehmen hätten oder

---

Urheber dieſer Unterſuchung angeſehn hat. Er entſcheidet ſich dafür, daß weder Form noch Materie, ſondern die Vereinigung beider das Beſondere hervorbrächten. In sent. II dist. III ps. I art. 2 qu. 3. p. 98.

1) Itin. ment. in deum 7. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet, quod relinquantur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in deum.

nur eins, zu entſcheiden ſich anſchickt, weil ſie von vielen heiligen Männern in Überlegung gezogen worden wäre, meint er, ſie habe doch keinen Nutzen und ſei nur eine Sache der Neugier. Seine Entſcheidung iſt aber auch flüchtig genug und gegen den Sinn der Victoriner, indem er eine Mehrheit der Seelenvermögen annimmt, obwohl nur ein Weſen der Seele ſein ſoll [1]).

Unſtreitig beweiſt dies, daß ſein Myſticismus von andern Beweggründen ausgeht, als der Myſticismus des 12. Jahrh. Er hat eine metaphyſiſche Richtung, wie die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit überhaupt. Ein Theil der Platoniſchen Lehre, welche Hugo von St. Victor geliebt hatte, iſt auf ihn übergegangen. Da iſt von den urbildlichen Ideen die Rede, nach welchen Gott die Welt geſchaffen hat, welche aber alle auf eine Idee ohne Unterſchied zurückgeführt werden [2]); da wird von der Vereinigung des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos geſprochen, aber auch verlangt, daß wir uns zu dem höhern Lichte Gottes erheben ſollen, in welchem jeder Unterſchied verſchwindet, in welchem wir nichts mehr zu ſehen glauben, deſſen Mittelpunkt überall, deſſen Umkreis nirgends iſt, und zuletzt ſehen wir uns aufgefordert über Sinnliches und Intelligibles, über Seiendes und Nichtſeiendes hinauszugehn und ohne unſer Wiſſen zur Einheit zurückzukehren, welche

---

1) In sent. II dist. XXIV ps. 1 art. 2 qu. 1 p. 585. Eine Entſchuldigung liegt darin, daß er die Frage beſonders in Beziehung auf den Unterſchied zwiſchen ratio und affectus behandelt, welchen die Victoriner vernachläſſigt hatten.

2) Itin. ment. in deum 3; in sent. I dist. XXXV art. 1 qu. 2 p. 582 a. Eine Anſicht, auf welche der ſpätere Nominalismus ein viel ſtärkeres Gewicht legte.

über jedes Weſen und jede Wiſſenſchaft iſt 1). Wir erblicken hierin die metaphyſiſche Richtung, welche über alle Gegenſätze hinaus will. Eine pantheiſtiſche Neigung läßt ſich darin ſpüren. Ob jedoch Bonaventura zu einem Bewußtſein ihrer wiſſenſchaftlichen Gründe gekommen ſei, läßt die Unbeſtimmtheit ſeiner Denkweiſe im Zweifel. Er hält auch den Gegenſatz zwiſchen Seele und Gott feſt, weil die Seele nach ihm, ihrem höchſten Gut, ſich beurtheile 2), und hilft ſich aus den Schwierigkeiten, welche das metaphyſiſche Streben nach Einheit bereiten könnte, durch eine jener vermittelnden Unterſcheidungen, welche er liebt, indem er zwar die Einheit aller vernünftigen Gründe in Gottes Weſen ſetzt, aber doch auch eine Vielheit der Ideen oder vernünftigen Gründe der Geſchöpfe in Gott einräumt, weil die Idee die Mitte halte zwiſchen Gedachtem und Denkendem und der Denkende, Gott, eins, die gedachten Dinge aber viele ſeien 3).

4. Meiſter Ekhart.

Viel entſchiedener finden wir dieſe metaphyſiſche Rich-

---

1) Itin. ment. in deum 2; 5; 7. Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

2) Ib. 3 p. 349 a.

3) In sent. I dist. XXXV art. 1 qu. 3 p. 584 sq. Idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam, — — respectum medium inter cognoscens et cognitum. — — Et quoniam cognoscens est unum et cognita sunt multa, ideo omnes ideae in deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi.

tung bei einem Myſtiker einer etwas ſpätern Zeit wieder, bei dem Meiſter Ekhart, einem deutſchen Prediger; wir finden ſie da in Verbindung mit einer volksthümlichen Richtung, welche noch in anderer Rückſicht unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, obwohl ihre Bedeutung erſt im folgenden Zeitraum deutlich wird. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß ähnliche Erſcheinungen auch in andern Volksſprachen vorkamen, namentlich in der Franzöſiſchen; aber bei der Vernachläſſigung, in welcher die volksthümliche Literatur des Mittelalters lange gelegen hat, fehlen uns darüber die Nachrichten.

Schon kurz vor der Mitte des 13. Jahrh. ſehen wir Mönche auftreten, welche als Volksprediger in deutſcher Sprache ſolchen Ruhm erwarben, daß ihre geiſtlichen Ermahnungen nicht nur von Tauſenden in Kirchen, auf Feldern und Wieſen mit Begierde gehört, ſondern auch niedergeſchrieben wurden und ſo bis auf uns gekommen ſind. Es waren dies Bruder David von Augsburg mit dem Beinamen Teutonicus und deſſen faſt gleichzeitiger berühmterer Schüler Bruder Berchtold von Regensburg, beide Minoriten, alſo dem Orden angehörig, welcher am nächſten dem Volke ſich anſchloß. Ihre Predigt iſt ſehr volksmäßig; ſie ermahnt zur Frömmigkeit, zum gottſeligen Leben; unter Gottes freier Natur predigt ſie anſchaulich von den Wundern Gottes in der Schöpfung und weiſt auf das Verſtändniß Gottes aus der Natur hin; von den kirchlichen Ceremonien hält ſie nicht allzu viel; gegen den Ablaßkram der Pfennigprediger erhebt ſie ihre Stimme nicht minder als gegen die Ketzer; ein gutes Herze iſt beſſer als Kreuzſchlagen; wer die Liebe zu Gott und dem Nächſten hat, der hat halt alles, was Gott hat. Man kann in ſolchen Reden wohl einen Nachklang oder noch etwas mehr erblicken von dem, was zu derſelben Zeit der Doctor und Minoritengeneral Bonaventura lehrte. Beiſpiele dieſer Art mußten weiter wirken. Doch ſei es, daß die Spaltungen der Franciscaner oder die gelehrte philoſophiſche Richtung, welche bald darauf in ihnen mächtig wurde, oder auch andere Umſtände es verhinderten, genug im Franciscanerorden finden wir die Beredtſamkeit in der Volksſprache nicht weiter in ſo ausgezeichneter Weiſe vertreten. Benedictiner dagegen und beſonders Dominicaner ſehen wir ein Menſchenalter ſpäter dieſen Weg mit einiger Abänderung einſchlagen. Es treten jetzt an den Weſtgrenzen Deutſchlands, in der Schweiz, am obern und am niedern Rhein Verſchmelzungen ein, welche ein ſeltſames Gemiſch kirchlicher und ketzeriſcher Myſtik, auch praktiſcher Frömmigkeit und alles dies mit dem Beſtreben auf das Volk zu wirken in ſich ſchließen. Selbſt geheime Verbrüderungen der Gottesfreunde, wie ſie ſich nannten, welche von den Waldenſern ausgegangen ſein mögen, deren Meinungen an die Ketzer zu Paris, einen Amalrich von Bene und einen David von Dinant erinnern, zeigen ſich im Hintergrunde. Unter dieſen Bewegungen iſt das entſprungen, was man die deutſche Myſtik des 14. Jahrh. genannt hat.

An ihrer Spitze ſteht Meiſter Ekhart, dem Ende des 13. und dem Anfange des 14. Jahrh. angehörig, nach den ſpärlichen Überlieferungen ein Sachſe von Geburt, ein Dominicaner, Lehrer zu Paris, Prediger in deutſcher Sprache beſonders zu Straßburg und Köln, wo er Tauler und Heinrich Suſo zu ſeinen Schülern hatte, durch die Würden ſeines Ordens ausgezeichnet, aber auch gegen das Ende ſeines Lebens und nach ſeinem Tode wegen Ketzerei verdammt [1]. Er ſoll einen Commentar über den Lombarden und andere gelehrte Schriften geſchrieben haben; wir beſitzen aber von ihm nur noch eine Reihe deutſcher Predigten [2]. Man hat die Meinung geäußert, daß ſein Myſticismus in geſchichtlichem Zuſammenhange auf die Ketzer des freien Geiſtes und von da weiter auf den Amalrich und den Johannes Scotus zurückzuführen ſei. Davon verräth aber ſeine Predigt nichts Zuverläſſiges. Er beruft ſich auf die gewöhnlichen Autoritäten ſeiner Zeit, die Kirchenväter, den Areopagiten, auch auf die heidniſchen Meiſter, beſonders den Platon, von den Neuern auf die Lehrer ſeines Ordens Albert und Thomas. Von den eigenthümlichen Lehren des Areopagiten, des Amalrich oder Johannes Scotus iſt bei ihm keine Spur [3].

---

1) Die Zeit ſeiner Geburt und ſeines Todes iſt unbekannt; er muß aber vor 1329 geſtorben ſein, wo er in der Verdammungsbulle Johann's XXII. als verſtorben bezeichnet wird. Vergl. üb. ihn und ſeine Lehre C. Schmidt Meiſter Eckart in d. theol. Stud. u. Krit. 1839 S. 663 ff.; Martenſen Meiſter Eckart. Hamb. 1842.

2) Sie ſind meiſtens hinter den Predigten Tauler's gedruckt. Ich bediene mich der Baſeler Ausg. v. 1521. Nicht alles in dieſen Predigten oder Lehren iſt von ihm. S. fol. 317 col. 2.

3) Ich rechne dahin die Stufen der Hierarchie, die vermittelte Anſchauung Gottes, die idealiſtiſche Anſicht, die Lehre von der allgemeinen Beſeligung und von der periodiſchen Rückkehr der Dinge zu Gott. Die Art, wie C. Schmidt a. a. O. S. 692 die Lehre Ekhart's mit der Lehre Amalrich's vergleicht, trifft die charakteriſtiſchen Punkte nicht. Gieſeler Kirchengeſch. II. 2. S. 626 ff. beruft ſich mehr auf die verdammten Sätze, als auf die Predig-

Er bekennt ſich zu den Hauptgrundſätzen des Ariſtoteliſchen Syſtems, wie es durch die Dogmatik der Dominicaner umgewandelt worden war; nur im Sinn der myſtiſchen Beſchaulichkeit treibt er die Folgerungen weiter; daraus laſſen ſich alle ſeine Abweichungen vom kirchlichen Syſtem erklären, welches er doch im Allgemeinen nicht aufgeben wollte [1].

Ekhart iſt mit den Theologen ſeiner Zeit von der Überzeugung durchdrungen, daß die vernünftige Seele des Menſchen dazu beſtimmt ſei in der innigſten Verbindung mit Gott des höchſten Gutes ganz und ohne alle Schmälerung theilhaftig zu werden. Er drückt ſie, wo möglich, noch lebhafter aus und zuweilen unvorſichtiger als die Lehrer der Kirche, welche in genauen Unterſcheidungen die Stärke der Wiſſenſchaft ſuchten. Gott ſoll ſich uns ganz offenbaren, wir ihn ganz erkennen; er ſoll ganz unſer werden [2]. Ganz nach der Weiſe der Theologie ſeiner Zeit betrachtet dies Ekhart als ein Eingießen Gottes in unſere Seele ohne allen Rückhalt [3]. Dieſe Eini-

---

ten; jene ſcheinen mir allerdings eine Vermiſchung der Secten zu beweiſen, aber für Ekhart ſelbſt ſind ſie nicht entſcheidend.

[1] Man vergl. z. B. Pred. fol. 318 col. 2, wo die ſündhafte Bewegung aller Menſchen behauptet wird mit Ausnahme Chriſti und der Jungfrau Maria.

[2] Ebend. fol. 305 col. 2. Got und ich ſeind ein mit bekennen. Ebend. fol. 315 col. 1 sq. Und nachdem das diß geſchehen iſt, ſo iſt nicht verborgen in gott, daz nit offenbar werde oder daz nit mein werd.

[3] Ebend. fol. 246 col. 4; fol. 300 col. 3. Ich ſprich — — das ſich got in eim yegklichen menſchen, der ſich zu grund gelaſſen hat, muß allzumal ergieſſen nach aller vermögenheit alſo gantz und gar, daß er in ſeinem leben noch in ſeinem weſen noch in

gung mit Gott erſcheint ihm als etwas, was ſogar über die Anſchauung Gottes hinaus iſt. Er betrachtet ſie als eine Verwandlung des Menſchen in Gott. Denn nach Ariſtoteliſcher Lehre ſtreben alle natürliche Dinge alles zu werden und verwandeln ſich aus einer Form in die andere, Gott aber iſt der unbewegliche Beweger der Welt, welcher alles an ſich zieht, welcher den Himmel zu ſeinem Werkzeuge hat um aus allen Dingen alles zu machen und ſie mit ſich zu vereinen, welcher ſelbſt die lebloſen Geſchöpfe zu ihrem Urſprunge zurückführen will. Das iſt die ewige Ruhe, zu welcher die Schöpfung durch ihre Bewegung wieder einzugehn ſtrebt [1]).

Dieſen Überzeugungen entſpricht ſeine Lehre von Gott und ſeinen Geſchöpfen. Was er über Gott ſagt, iſt ſehr einfach. Man kann es auf zwei Punkte zurückführen, daß Gott das Allgemeinſte und daß er das Einfachſte ſei [2]). Als das Allgemeinſte umfaßt er alles Sein; er wird deswegen auch die Wahrheit genannt [3]), oder das Weſen, welches höher iſt als das Leben, weil das Leben aus dem Weſen fließt. Doch erinnert ſich Ekhart auch an das

---

ſeiner natur noch in aller ſeiner gotheit nichts behaltet, er muß es alles zumal ergießen in fruchtbarer art.

1) Ebend. fol. 246 col. 1; 247 col. 4; 349 col. 4; 259 col. 1; 269 col. 2; 301 col. 2; 305 col. 1.

2) Ebend. fol. 303 col. 3. Je gemeiner etwas iſt, um ſo edler iſt es. Ebend. fol. 265 col. 1. Die einfältige Lauterkeit ſeines Weſens.

3) Ebend. fol. 252 col. 1. Warheit iſt als edel, were daz ſich got gekehren möchte von der warheit, ich wölte mich an die warheit heften und wölte got laſſen, wenn got der iſt die warheit und alles, das in der Zeit iſt, oder alles das got ye geſchuff, das iſt die warheit nit.

Wort des Areopagiten, daß Gott über dem Weſen ſei [1]), und belegt dies durch ſeiner Zeitgenoſſen Lehren über das Allgemeine und die Unterſchiede. Eben weil Gott alles iſt, iſt er weder dies noch das, ohne allen Unterſchied, eine Weiſe ohne Weiſe, ein Weſen ohne Weſen [2]). Hierauf beruht ſeine Einfachheit; er iſt, wie die Theologen lehrten, nicht aus Gattung und Unterſchied zuſammengeſetzt. Deswegen iſt er auch namenlos und es knüpft ſich hieran der Weg der Verneinung, welchen Ekhart wie mit den Myſtikern ſo mit den Theologen ſeiner Zeit gemein hat. Gott iſt nichts; wäre er etwas, ſo würde er Unterſchied haben; er iſt aber auch alles. Er ruhet nicht; er iſt nicht bewegt; in ihm iſt alles dies eins, Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge; das iſt das allerbeſte; darin habe ich mich bethöret [3]).

Wir ſind dieſen Gedanken oft begegnet; Ekhart drückt ſie nur etwas unumwundener aus als die Theologen der Schule. So iſt es auch, wenn ſeine Lehre ähnlich der Lehre des Thomas von der Unterſcheidung unter den Eigenſchaften Gottes nicht viel hält [4]), wenn er die drei Perſonen der Gottheit als Relationen, welche der Subſtanz untergeordnet ſind, nicht ſehr hoch achtet; wenn er vielmehr nur damit ſich begnügen will die Gottheit zu erkennen und ſie als das Höchſte zu preiſen. In Gott nemlich erblickt er nur die Weiſe, wie das erſte Princip Grund der abhängigen Dinge iſt, ſein Verhältniß zur Welt, welches in dem Verhältniß der drei Perſonen der Trinität dargeſtellt wird, die Gottheit dagegen iſt ihm der allgemeine Begriff, der dieſen Beſonderheiten zum Grunde liegt 1). Dies hat ſein Gegenbild in der Lehre Gilbert's und ſtimmt mit dem Unterſchiede der Schultheologie zwiſchen dem geordneten und abſoluten Willen Gottes faſt ganz überein. Nur iſt auch hier Ekhart weniger vorſichtig als die Schule, aus welcher er ſeine Sätze entnahm, indem er den Schein nicht vermeidet, als wollte er Gott ohne ſeine Werke, wenn er ſpricht: Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott, darum bitte ich, daß Gott mich quitt mache Gottes 2). Daß hierin jedoch nur ein Schein liege, ein einſeitiger Ausdruck ſeiner Gedanken, das zeigt ſich, wenn Ekhart auch das Gegentheil hervorkehrt und von Gott lehrt, er könne nicht ohne ſeine Geſchöpfe gedacht werden und ohne ſeine ſchaffende Thätigkeit. Gott mag unſer ſo wenig entbehren, als wir ſeiner; ſeine Schöpfung iſt ewig in ihm; Gott iſt ledig aller Dinge und darum iſt er alle Dinge. Dieſe Lehre knüpft ſich daran an, daß Gott als der allgemeine Grund aller Dinge angeſehn werden muß, Ekhart aber auch wohl einſieht, das Allgemeine ſei nur dadurch, daß es dem Beſondern ſich gemein macht. Wenn Gott ſich nicht gemeinte, ſo wäre er nicht Gott 3). Wir ſehen in ſol-

---

[1]) Ebend. fol. 286 col. 4; 301 col. 1.

[2]) Ebend. fol. 244 col. 3; 249 col. 3; 287 col. 1; 307 col. 3; Gott iſt weder weſen noch vernunft, noch bekennet nicht diß noch das, hierumb iſt gott ledig aller ding und hierumb iſt er alle ding.

[3]) Ebend. fol. 249 col. 3.

[4]) Die Güte Gottes iſt nur etwas Untergeordnetes: in der Weisheit offenbart ſich nur ſeine Schale. Ebend. fol. 287 col. 2; 3.

---

1) Ebend. ſol. 287 col. 1 sq.; 301 col. 1; 302 col. 1. Gott und Gottheit hat underſcheid an würken und an nit würken.

2) Ebend. ſol. 307 col. 1 sq.; 308 col. 1.

3) Ebend. ſol. 252 col. 4; 254 col. 3; 307 col. 3.

chen Sätzen den Meiſter Ekhart nicht fern von den Lehren der Arabiſchen Philoſophie und des Ariſtoteles über die Ewigkeit der Welt. Selbſt an die Emanationslehre ſpielen ſeine Sätze an. Gott, behauptet er, muß ſich offenbaren. Doch will er nichts wiſſen von den Vermittlungen zwiſchen uns und Gott, welche die Emanationslehre des Dionyſius nicht minder als der Araber geſetzt hatte. Auch behauptet er die Schöpfung aus Nichts mit der Kirchenlehre ſtandhaft [1]). Wir werden nach allem dieſem nicht anders ſagen können, als daß ſeine Lehre über Gott doch nur zwiſchen äußerſten Richtungen ſchwankt, welche weit davon entfernt ſind durch Zurückführung auf die urſprünglichen Aufgaben der Wiſſenſchaft zur Ausgleichung zu gelangen.

Ekhart's Lehren über die Geſchöpfe haben denſelben Charakter. Hier ſtehn die Sätze, welche auf der einen Seite die Nichtigkeit der Welt, auf der andern Seite ihre ewige Wahrheit in Gott behaupten, ganz unvermittelt einander gegenüber. Die Welt iſt nichts, alles Endliche iſt nur Schein, nicht die Wahrheit, welche wir ſuchen; aber auch in allen Creaturen iſt etwas Gottes [2]). Auch in dieſen Sätzen finden wir die Lehrweiſe der Schule wieder. Denn der Unterſchied, welcher dies und das abſondert, iſt es, was zum Beweiſe der Nichtigkeit des Weltlichen dienen ſoll. Von allem dies und das müſſen wir laſſen um die Wahrheit zu erkennen. Das Allgemeine dagegen, welches den Unterſchied ausſchließt, wird

---

1) Ebend. fol. 245 col. 1.

2) Ebend. fol. 252 col. 1; 254 col. 3.

auch hier als das Wahre hervorgehoben. Die Menſchheit iſt edler als der Menſch, welchen ich an mir trage, als Pabſt oder Kaiſer; in der Ewigkeit findet keine Zahl ſtatt, tauſend Engel ſind nicht mehr als zwei oder einer [1]. Hierin ſpricht ſich der Realismus ſo ſtark aus, daß man befürchten möchte, Ekhart wollte die Wahrheit des Beſondern leugnen. Er hat jedoch auch in der Schule gelernt, daß der Unterſchied in der Welt nothwendig iſt; als den Grund desſelben betrachtet er die Materie; ſofern die Geſchöpfe die Materie und den Unterſchied nothwendig an ſich tragen, haben ſie auch nothwendig einen Schaden, ein Übel und Ungemach an ſich. Seine Anſicht der Welt iſt ungefär dieſelbe, welche wir bei Albert dem Großen und Thomas von Aquino gefunden haben. Er denkt ſich die Dinge der Welt nach Verſchiedenheit der Gradunterſchiede von Gott durch die geiſtigen Dinge zu dem körperlichen Daſein herabſteigend. In dieſem niedern Gebiet der Erde hängt alles von niedern und höhern Kräften, von Sinnlichkeit und Geiſt und von den Einflüſſen des Himmels ab. Den Menſchen denkt er als in der Mitte ſtehend zwiſchen Geiſtigem und Leiblichem, zwiſchen Zeit und Ewigkeit. Ein jedes Ding hat ſeine beſtimmte Natur, welche ihm in der Schöpfung zugetheilt wurde, und von ſeiner Natur unterſcheidet er die Gaben der Gnade [2]. Auch eine freie Wirkſamkeit der vernünftigen Geſchöpfe nimmt er an und von ihrer Entſcheidung macht er es abhängig, ob die Dinge zu Gott zurückkeh-

---

1) Ebend. fol. 251 col. 2 sq.

2) Ebend. fol. 247 col. 1; 252 col. 1; 264 col. 2 sqq.; 300 col. 3 sq.

ren werden, von dem ſie ausgefloſſen ſind, oder nicht. Denn die, welche ſich von ihm kehren, werden nicht zu ihm zurückkommen [1]).

Derſelben Anſicht ſchließt ſich Ekhart auch in der ethiſchen Richtung der Theologie an, wenn er die vernünftige Seele vor allen Geſchöpfen auszeichnet. Denn ſie iſt fähig alle Dinge in ſich zu umfaſſen, ohne Unterſchied als das Bild der Welt, oder vielmehr Gottes. In allen Creaturen iſt etwas Gottes, aber in der Seele iſt Gott göttlich; denn ſie iſt ſeine Ruheſtätte; in ihr iſt der Geſchmack Gottes und ſie ſehnt ſich beſtändig nach dieſem Geſchmack [2]). Dieſe Gedanken, welche von der Theologie ſeiner Zeit gemäßigter und mit vorſichtigen Beſchränkungen vorgetragen wurden, drückt Ekhart nach ſeiner Weiſe lebhaft und in kühnern Folgerungen aus. Gott hat die Seele ohne Unterſchied geſchaffen, in vollkommener Lauterkeit, in reiner Vernunft; niemand mag ſie in endlichen Gedanken begreifen; ſie iſt Gottes Sohn; ein jeder Menſch, welcher zu Gott ſich wenden mag, in dem iſt Gott geboren; ja Ekhart findet in der Seele ein ungeſchaffenes Licht, welches über alle Vergänglichkeit und Veränderlichkeit hinweg iſt und welches das wahre und innerſte Weſen der Seele ausmacht; das iſt die Einfältigkeit der Seele, in welcher alle Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte eins iſt [3]). Es ſind dies Folgerungen, welche aus dem Verlangen der Seele nach dem Höchſten gezogen werden und von der Vorausſetzung ausgehn, daß die Seele zu einer völligen Befriedigung ihres Verlangens kommen könne, welche alſo auch in der Theologie dieſer Zeit liegen. Sie erinnern an die Energie des Ariſtoteles. Wenn nun jene Sätze den Unterſchied zwiſchen der Seele und Gott ganz aufzuheben und die erſtere nicht als Geſchöpf zu behandeln ſcheinen, ſo haben wir in ihnen doch nur Übertreibungen zu ſehen, welche Ekhart auch wieder gut zu machen ſucht. Er muß anerkennen, daß die Seele empfangen hat ein fremdes Weſen, welches geurſprunget iſt von Gott; Gottes Weſen mag nicht unſer Weſen werden, ſondern ſoll unſer Leben ſein; mit Gott ſollen wir uns vereinen in der Schauung, aber nicht in der Weſung; Gott iſt gut von Natur, der Menſch aber nur von Gnade 1). Ekhart findet noch Beſchränkungen genug, welche die Seele von Gott ſcheiden, die Materie, welche an den Geſchöpfen haftet, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit, die Zeitlichkeit unſeres Lebens. Wegen dieſer Gebrechen der menſchlichen Natur mußte Gott ſich den Menſchen gleich machen, damit ſie ſeine Liebe erkennen und ſeiner inne werden 2).

---

[1]) Ebend. fol. 247 col. 4. Und alſo als alle ding ein liecht geweſen ſeind ußzufließſen, alſo ſeind ſy auch eyn liecht wider inzukommen, die ſich mitt freyem willen davon nit kerent.

[2]) Ebend. fol. 254 col. 1; col. 3.

[3]) Ebend. fol. 255 col. 3 sq; 261 col. 3. Gott hat ſy en

Aber freilich wir können die Predigt Ekhart's nicht frei davon ſprechen, daß ſie die Mittel nicht genug berückſichtigt, welche wir zur Erreichung unſeres Zieles an-

---

underſcheyd geſchaffen. Hier wird auch dem mittelbaren Ausfließen der Seele aus den Engeln entſchieden widerſprochen. Ebend. fol. 300 col. 4 sq.

1) Ebend. fol. 277 col. 2 sqq.; 278 col. 1; 309 col. 4.

2) Ebend. fol. 255 col. 3; 312 col. 1.

zuwenden haben. Eben hierin finden wir den ſtärkſten Unterſchied zwiſchen ſeiner Lehre und der Theologie der Schule. Auf das Ziel iſt jener Auge geheftet; den Weg überſpringt ſie oder möchte ihn abkürzen. Die Mittel des wiſſenſchaftlichen Lebens achtet Ekhart gering und predigt gegen die Gelehrſamkeit, gegen die feinen Unterſcheidungen des Nachdenkens. Ein ſchlichter Mann kann wohl eben ſo gut Gott erkennen, als der Meiſter der Wiſſenſchaft. Auch das praktiſche Leben gilt ihm wenig. Im Wirken erblickt er faſt mehr eine Entfremdung von Gott, ein Heraustreten in die Mannigfaltigkeit, als ein Mittel des Aufſteigens zu ihm. Der Wille iſt das Gute, auf die Werke kommt es nicht an, und dennoch iſt der Wille auch nur eine untergeordnete Kraft der Seele [1]). Selbſt die theologiſchen Tugenden liegen zwar auf dem Wege, ſind aber noch fern von der Vollendung [2]). Den Glauben an Chriſtum hält Ekhart zwar feſt, aber davon will er nichts wiſſen, daß Chriſtus uns nur den Weg offenbart habe, auf welchen wir zu Gott gelangen ſollten, vielmehr, wie er ſelbſt ſage, er habe uns offenbart alles, was er gehört habe vom Vater, und ihm habe in ſeiner Geburt der Vater alles offenbart, die Abgründigkeit des göttlichen Weſens; ſo habe er auch uns offenbart, daß wir alle der Sohn Gottes ſind [3]). Wenn er nun noch Mittel zur Beſeligung verlangt, ſo läuft das alles doch nur auf verneinende Forderungen hinaus. Wir ſollen

---

1) Ebend. fol. 251 col. 3 sq.

2) Ebend. fol. 258 col. 3. Von der Hoffnung. Ebend. fol. 278 col. 1. Von der Liebe.

3) Ebend. fol. 263 col. 3.

uns aller Werke entkleiden, alles Warum ablegen, welches doch nur auf die Mittel gehe, nicht einmal nach unſerer Seligkeit trachten, weil dies nur nach dem Seinen trachten heiße; er fordert die höchſte Uneigennützigkeit der Seele; wir ſollen uns ſelbſt Gott opfern, uns ſelbſt zu nichte machen, weil Gott aus dem Nichts alles ſchaffe. Die Seele ſoll ſich alles ausſchälen und von allem ſich ſcheiden, was ſie hat, von Leben, Kräften und Natur, damit nichts Unreines in Gott falle; dann ſoll ſie Gott leiden, ihn in ſich wirken laſſen, damit ſie mit ihm völlig geeinigt werde; der Menſch folge nur und widerſtehe nicht[1]. Das iſt die Lauterkeit des Herzens, welche Ekhart über Liebe und Verſtändniß erhebt, von welcher er ſagt, daß ſie niemals fallen könne, wärend viele liebende und verſtändige Leute gefallen wären; das iſt die geiſtliche Geburt Gottes in der Seele, welche er höher achtet als die leibliche Geburt Gottes in Chriſto[2]. Der Gedanke an eine Vereinfachung der Seele herſcht hierbei und es kommen Äußerungen vor, welche an die Lehre der frühern Myſtiker von der Einheit aller Seelenkräfte erinnern. Es iſt von einem Fünklein der Seele die Rede, welches als ihr inneres Weſen betrachtet wird; die vielen Kräfte der Seele werden dieſem Weſen entgegengeſetzt und nur als deſſen Ausgießungen betrachtet. Das Weſen der Seele ſind nicht die Sinne, nicht der Wille, noch der Verſtand, ſondern

---

1) Ebend. fol. 244 col. 4; 245 col. 1; 246 col. 4; 252 col. 1; 254 col. 4. Wann gott der muß ſelber würken in uns, wann es iſt ein götlich werk, der menſch folg nur und widerſtee nit, er leide und laſſe gott würken. Ebend. fol. 304 col. 1; 317 col. 2.

2) Ebend. fol. 278 col. 1; 314 col. 2 sqq.

wenn man dieſe Kräfte der Seele in das Weſen nimmt, ſo ſind alle eins, die Seele iſt Gott gleich und hat keinen Theil weder an Zeit noch an Leib [1]. Aber genauer geht Ekhart in dieſe Lehre nicht ein. Die allgemeine und oberflächliche Vorſtellung, mit welcher er in Bezug auf alle wiſſenſchaftliche Unterſcheidungen ſich begnügt, läßt ihn auch ſchon damit zufrieden ſein der Meinung der Schule beizuſtimmen, daß im Schauen Gottes alle Kräfte der Seele erhöht werden [2]. Seine Lehre ihrem Hauptzuge nach geht darauf aus die Mittel zu beſeitigen, und hierin ſteht er im Gegenſatz ſowohl gegen die Victoriner, welche die Stufen des Aufſteigens zu Gott pflegten, als gegen die Theologen ſeiner Zeit. Ohne Mittel will er Gott erkennen [3]. Die ethiſche Richtung der Theologie kann dabei nur ſchwach vertreten ſein. Nur dadurch ſollen wir alles Gute, was die Heiligen und Maria und Chriſtus gewirkt haben, zu unſerm Eigen beſitzen, daß wir mit Gottes Natur geeinigt ſind [4]. Ein Anblick Gottes in ſeiner Bloßheit einiget die Seele mehr mit Gott als alle Werke der Chriſtenheit es zu thun vermögen [5].

---

1) Ebend. fol. 249 col. 4; 251 col. 4; 252 col. 2; 287 col. 4; 296 col. 4 sqq.; 301 col. 1. Die eine Kraft der Seele wird Vernunft, Vernünftigkeit, Gemüth genannt; in Wahrheit aber iſt ſie namenlos, wie Gott.

2) Ebend. fol. 243 col. 1.

3) Ebend. fol. 244 col. 1; 300 col. 4.

4) Ebend. fol. 266 col. 3.

5) Ebend. fol. 248 col. 3. Wann ein einiger anblick zu verſtand der bloßheit, die gott iſt, der einiget die ſel mer zu gotte, denn ſy geeiniget möchte werden von allen den werken, die die heilig chriſtenheyt ye gewürket von auſſen.

Ungeachtet dieſes Gegenſatzes gegen die Theologie ſeiner Zeit kann man nicht verkennen, wie die Lehre Ekhart's aus ihr hervorgegangen iſt. Dies zeigt ſich an mehrern Punkten, welche ſchon erwähnt wurden, beſonders aber darin, daß um die Möglichkeit einer Vereinigung der menſchlichen Seele mit Gott zu zeigen vorherſchend die metaphyſiſchen Begriffe und die Natur des verſtändigen Erkennens herbeigezogen werden. Im Erkennen ſind wir mit Gott eins. Erkanntes und Erkennendes ſind im wirklichen Erkennen daſſelbe. Die Lehre der Ariſtoteliker dieſer Zeit klingt in dieſen Sätzen deutlich nach. Im Sehen werden Auge und Holz eins, nur die Materie ſcheidet ſie; wäre das Holz ohne Materie, ein geiſtliches Ding, wie das Geſicht meines Auges, ſo würde kein Unterſchied unter ihnen ſein. Bei geiſtigen Dingen daher, wie Gott und die Seele ſind, findet auch eine völlige Einigung des Erkannten und des Erkennenden ſtatt[1]. Wenn gefordert wird, daß der Verſtand des Menſchen ſich reinigen ſoll um Gott in ſich aufzunehmen in einem Leiden, ſo weiſt dies ohne Zweifel auf die Lehren der Arabiſchen Ariſtoteliker vom thätigen und leidenden Verſtande und von den Eingießungen Gottes in die gereinigte Seele zurück. So macht auch eine deutſche Abhandlung des 14. Jahrh., welche wiederholt auf Ekhart ſich beruft, jenen Unterſchied zwiſchen dem leidenden und dem thätigen Verſtande zur Grundlage ihrer myſtiſchen Anſchauungslehre ¹).

---

[1] Ebend. fol. 300 col. 4. Were aber das holß on materie und es zumal geiſtlig were als das geſicht meines ougs, ſo möcht man ſprechen in der wahrheit, das in der würklikeit des geſichtes das holz und meyn oug beſtündent in eim weſen.

Es iſt gewiß ein ſeltſamer Widerſtreit in dieſen Predigten Ekhart's, daß ſie eine ſolche vorherſchend theoretiſche und metaphyſiſche Richtung an ſich tragen und dennoch in ihrer Anſprache an das Volk ſich wenden, wobei ſie nothwendig den feinen Unterſcheidungen der Schule den Rücken zukehren mußten. Seine Lehre bezeichnet den Punkt, wo man die Ergebniſſe der Schule auch dem Volke zugänglich machen wollte, dadurch aber auch veranlaßt wurde ſie umzugeſtalten. Die Gewalt der theologiſchen Schule, aus welcher Eckhart gekommen war, iſt bei ihm noch vorherſchend; ſie giebt ſeiner Predigt den metaphyſiſchen Charakter. Um auf das Volk zu wirken mußte dieſe myſtiſche Lehre allmälig praktiſcher werden. Anklänge dieſer Richtung fehlen bei Ekhart nicht gänzlich; bei Tauler, bei Suſo ſind ſie viel häufiger und drängen die metaphyſiſche Richtung zurück. Man kann dies nur als einen natürlichen Fortgang in der Entwicklung anſehn, zu welchem Eckhart, indem er die letzten Ergebniſſe der Schule enthüllen wollte, den erſten Schritt gethan hatte. Daher hat die Theologie der Hierarchie nicht ohne Grund in ihm ihren Feind erkannt. Zu einem Prediger aber, welcher das Volk zu einem neuen Leben hätte erwecken können, auch von allem andern abgeſehn, war er zu tief verſtrickt in den Vorſtellungen der Schule; er ſteht nun zwiſchen Schule und Volk in einer nicht ſehr erfreulichen

---

1) Philoſophiſcher Tractat von dem wirklichen und möglichen Verſtande in Docen's Miſcell. zur Geſch. der teutſch. Lit. I S. 138 ff.

Mitte, und weil er weder den einen noch den andern Weg zu wandeln weiß, ſieht er ſich zurückgeworfen auf die Tiefen ſeines Gemüths, welche ihm den Punkt ſeiner Einigung mit Gott verkünden, aber auch entblößt von allen den Mitteln, durch welche dieſer Punkt zum Leben ſich entfalten könnte. So bezeichnet er einen Stillſtand der Entwicklung, in welchem Altes und Neues wie im Gleichgewichte ſchweben.

Fünftes Kapitel.

Überſicht und Schlußbetrachtungen.

Die Entwicklung der Philoſophie in dieſem Zeitraume iſt einfacher als im vorhergehenden, weil ſie einen entſchiedenern Weg zur Ausbildung des Syſtems eingeſchlagen hatte. Nur die Fülle der Gedanken macht die Überſicht ſchwierig; der Faden, an welchem ſie ſich entwickeln, iſt nicht leicht zu verkennen. Man hat oft über das Gezänk der Schule in dieſem Zeitraum geklagt, und wenn man die Einzelheiten der Unterſuchung im Auge hat, findet man eine ſolche Klage auch nicht grundlos; aber man darf darüber auch die Gemeinſchaft des Geiſtes nicht überſehn, in welcher die Philoſophen dieſer Zeit zu einer größern Einigkeit gelangt ſind, als alle ſpätere Zeiten der neuern Philoſophie erreicht haben.

Ihre Übereinſtimmung liegt in der kirchlichen Richtung ihrer Lehre, in welcher die drei Hauptlehrer dieſes Zeitraums, Albert der Große, Thomas von Aquino und

Duns Scotus, ihre Syſteme entwarfen. Der Gedanke an das Reich der Gnade, welches uns von der Natur aus zu Gott führen ſoll, iſt ihre gemeinſchaftliche Grundlage. Zur Begründung dieſes Gedankens gehen ſie von den Forderungen der Vernunft aus, ein Weg, welchen auch die neuere Philoſophie ſeit Kant mit größerm oder geringerm Bewußtſein wieder verſucht hat. Nach dem höchſten Gute in der geiſtigen Vereinigung mit Gott, wie ſie auch bewirkt werden möge, verlangt die vernünftige Seele; ihr Verlangen darf nicht vergeblich ſein. Indem wir uns nun aber als Wanderer nach dieſem Ziele zu betrachten haben, müſſen wir auch von Anfang an den Weg einſchlagen, welcher zu ihm führt, und damit wir uns nicht verirren, muß uns eine Leitung zu Theil werden, weil unſere ſchwache Vernunft wenigſtens von Anfang an, unentwickelt, wie ſie iſt, aus eigenen Kräften den richtigen Weg zu finden nicht vermag. Hieraus wird die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe durch die Offenbarung und andere Gnadenmittel abgeleitet, damit wir ein frommes Leben führen und durch das fromme Leben auch zur Erkenntniß der Wahrheit befähigt werden. Dieſer Ausgangspunkt beſtimmt den weitern Verlauf des Syſtems. Wir können ihn zwar nicht als etwas völlig Neues anſehen, aber nach ſo vielen Vorgängern iſt den Philoſophen des 13. Jahrh. das Verdienſt nicht abzuſprechen ihn zur Grundlage der Theologie gemacht, ſeinen Zuſammenhang mit der Ariſtoteliſchen Lehre nachgewieſen und mit immer größerer Sorgfalt ihn und ſeine Folgerungen ausgebildet zu haben. Die fortſchreitende Entwicklung dieſer Grundlage des theologiſchen Syſtems iſt nicht zu verkennen. Nachdem Albert der Große nur einen flüchtigen Entwurf derſelben gegeben hatte, entwickelte Thomas von Aquino ſie ausführlich, indem er nicht allein für die unphiloſophiſche Menge, ſondern auch für die Philoſophen es geltend machte, daß ſie im Anfang ſelbſt über natürliche Wahrheiten belehrt, aber auch immerfort durch ein höheres Licht über ihren Zweck erleuchtet werden müßten, weil der Zweck der Zukunft angehört und daher der Erkenntniß in natürlichem Wege nicht hinreichend zugänglich iſt. Und ſelbſt Duns Scotus fand, daß dieſen Gründen noch etwas zuzuſetzen ſei, indem er zeigte, daß für das muthige und erfolgreiche Streben des Menſchen nach ſeinem Zwecke ihm nothwendig auch eine Bürgſchaft dafür gegeben werden müſſe, daß die ihm verliehenen Mittel zur Seligkeit ausreichen.

Dieſer Ausgangspunkt der theologiſchen Unterſuchung giebt nun dem Verlaufe des Syſtems eine ethiſche Richtung, worin ſchon Petrus Lombardus und Hugo von St. Victor vorgearbeitet hatten. Hierin liegt der Hauptpunkt für die fortſchreitende Bewegung in dieſem Zeitraume unſerer Geſchichte; von ihm aus wird man ihren Zuſammenhang mit den Beſtrebungen der frühern Periode und ihre wachſende Neigung zur Ariſtoteliſchen Philoſophie am beſten begreifen. Schon Albert der Große ſchloß ſich von dieſem Geſichtspunkte aus vorherſchend an die Lehren des Hugo von St. Victor an, um zu erkennen, wie der Menſch durch die natürliche Entwicklung ſeines Lebens zur Verähnlichung mit Gott und zur Empfänglichkeit für ſeine Gnadengaben ſich vorbereite. Da erſchien ihm der menſchliche Geiſt als die Vereinigung aller Ideen in ſich tragend, dennoch als ein einfaches Weſen, welches nur in der Entwicklung ſeines Lebens verſchiedene Kräfte als verſchiedene Entwicklungsſtufen eines und desſelben Weſens gewinne. Wenn dieſe Betrachtungsweiſe auch an die Platoniſche Ideenlehre erinnert, ſo entſpricht ihr doch die Lehre des Ariſtoteles von den Stufen des Lebens und von ſeiner Vollendung in der Energie der Vernunft bei weitem beſſer. Das Feſthalten an der ewigen Idee, welche keiner lebendigen Entwicklung bedarf, das Kreuz der vorigen Periode, mußte jezt hinter den Forderungen des ſittlichen Lebens zurücktreten. Zwar wird die ewige Idee noch anerkannt, aber nur um im Verſtande Gottes zu ruhen; in dieſer Welt dagegen muß ſie ſich entwickeln um Wirklichkeit zu gewinnen im Bewußtſein der vernünftigen Weſen und die niedern Kräfte der Seele und der Welt erſcheinen nur als Mittel dieſem Zwecke zu dienen. Mit dieſem Emporkommen der Ariſtoteliſchen Lehre verbindet ſich aber auch die Neigung vorherſchend in der Vollendung des Verſtandes die ſittliche Aufgabe zu finden. Bei Albert dem Großen liegt ſie noch unentwickelt mehr in ſeinem Verfahren, weniger entſchieden in ſeinen Lehrſätzen; bei Thomas von Aquino entfaltet ſie ſich zu einem entſchiedenen Determinismus. Der Wille erſcheint ihm als untergeordnet dem Verſtande; er bringt die Glückſeligkeit nicht hervor; der Verſtand ſchaut Gott, durch ſeine Energie ſteht der Menſch in Verbindung mit der höhern Welt und mit Gott. Durch dieſen Vorzug, welcher dem theoretiſchen Leben vor dem praktiſchen gegeben wurde, obwohl das theoretiſche Leben ſelbſt als eine ſittliche Entwicklung, als die Verwirklichung des höchſten Guts erſchien, mußte die ethiſche Richtung des Syſtems verdeckt werden. Erſt Duns Scotus wußte einen Weg zu finden, welcher die ganze Gewalt des ethiſchen Gehalts in der Kirchenlehre darlegte, indem er den Vorrang des Willens vor dem Verſtande behauptete und zwar zugab, daß jener nicht ohne dieſen zu wirken vermöchte, aber den Verſtand, ſofern er Grundlage des Willens oder erſter Gedanke iſt, nur als eine phyſiſche Vorbildung für die freie Entſcheidung des ſittlichen Lebens betrachtete, und nun auch einen Verſtand in den zweiten, entwickelten Gedanken nachwies, welcher die ſittliche Entwicklung des Willens zu ſeiner Vorausſetzung habe.

Man kann wohl ſagen, daß nach dieſen Unterſcheidungen die Theologie von Anfang an geſtrebt hatte. Erſt durch ſie wurde ihre ethiſche Bedeutung in ein klares Licht geſetzt. Daß ſie nicht müßig ſind, wird man erachten können, wenn man ihre Stellung zu der berühmten Frage nach dem Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen überdenkt. Es war gewiß ein Fortſchritt zu ihrer Löſung, daß man Gedanken unterſchied, welche dem ſittlichen Leben ihrer Natur nach vorausgehn, und andere Gedanken, welche ihm nur folgen können.

Aber man war noch weit davon entfernt aus ſolchen Unterſcheidungen den rechten Gewinn ziehen zu können. Mit den Fortſchritten der Lehre traten auch die Beſchränkungen der Zeit in wachſendem Maße hervor. Je deutlicher man die ethiſch-kirchliche Grundlage der Theologie einzuſehen glaubte, um ſo ſtärker wurde auch die Überzeugung, daß die Theologie zur Meiſterin über alle Wiſſenſchaften beſtimmt ſei. Schwerlich war es dies geweſen, was Ariſtoteles beabſichtigt hatte, wenn er alle Wiſſenſchaft auf Theologie ausgehn ließ. Sein Begriff der Theologie hatte keine beſchränkende Beziehung weder auf das ſittliche, noch auf das kirchliche Leben. Man mag auf ſolche Beziehungen von der Wiſſenſchaft zuletzt geführt werden, aber ſie von vornherein anzunehmen beſchränkt den Geſichtskreis. Davon geben die philoſophiſchen Unterſuchungen dieſes Zeitraums den deutlichſten Beweis ab. Zu Anfang deſſelben war man durch die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie der Naturforſchung zugewendet worden. Albert der Große wendete ihr allen Fleiß zu, nicht ohne allen Erfolg. Aber wie geringfügig ſind doch die einzelnen Erkenntniſſe, welche man gewann, gegen die große Maſſe der Naturbetrachtung, welche man auf guten Glauben annahm. Das Syſtem der Natur, der ganzen Zuſammenſetzung des Weltalls, welches frühere Zeiten feſtgeſtellt zu haben ſchienen, war zu mächtig, als daß man ihm zu widerſprechen gewagt hätte. Die Theologie wandte ſich nur von ſeiner weitern Erforſchung mehr und mehr ab. Unterſuchungen, wie ſie ein Roger Bacon anſtellte, fallen nur außerhalb des Kreiſes ihrer Fortſchritte. Wir haben bemerken müſſen, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus in fortſchreitendem Grade die Phyſik vernachläſſigten. Eine ähnliche Einſeitigkeit zeigt ſich nach der Seite der Ethik zu und iſt hier noch auffallender. Wenn Albert der Große auch die Ethik und vielleicht ſogar die Politik des Ariſtoteles erklärt hatte, ſo waren das ohnmächtige Verſuche Unterſuchungen in den Gang zu bringen, welchen die Neigung des Zeitalters ſich verſagte. Wie ſtark auch die ethiſche Richtung der Theologie ausgeprägt iſt, ſo erſcheint ihr doch das Leben in äußerer Wirkſamkeit nur wie ein werthloſer Gegenſtand, welchen genauer zu erforſchen der Mühe nicht verlohnen möchte; die ethiſchen Tugenden gelten wenig gegen die theologiſchen. Auch dieſe Vernachläſſigung des weltlichen Lebens finden wir in dieſem Zeitraume im Wachſen; ſie ſteigert ſich bis zu den Behauptungen des Duns Scotus, daß Gott nicht die Handlungen, ſondern die Perſonen annimmt und daß ſogar die Liebe des Nächſten nur ein willkürliches Gebot iſt, welches von dem einzig Nothwendigen, der Liebe Gottes, getrennt werden könnte. Von da war es ein kleiner Schritt bis zur Lehre Ekhart's, daß wir alles Thuns uns entkleiden und nur Gott leiden ſollten.

Bei dieſen ausſchließenden Richtungen der Theologie könnte man zu der Frage ſich für berechtigt halten, was denn von der Ariſtoteliſchen Lehre über weltliche Dinge für die Philoſophie dieſer Zeit noch von Bedeutung geblieben wäre. Aber man muß bemerken, daß wenn auch die Einzelheiten der Phyſik und Ethik des Ariſtoteles in den Hintergrund gerückt wurden, ſie doch im Allgemeinen als eine Maſſe wirkten, deren Vorausſetzung überall zu verſpüren war. Dies thaten ſie dadurch, daß ſie in Übereinſtimmung mit allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſtanden und durch Veranſchaulichung die logiſchen und metaphyſiſchen Grundſätze ſtützten. Auf dieſe und ihre Durchführung in der Betrachtung der Welt und Gottes mußte die jetzt herſchende Philoſophie vorzugsweiſe ſich richten, weil Phyſik und Ethik nur als Nebenwerk galten und weil den theologiſchen Lehren die allgemeinſten Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft und ihre Gegenſtände am nächſten liegen. In der Ausarbeitung dieſer allgemeinen Theile der Philoſophie zeigen ſich nun die Kämpfe, welche die neue Anſicht der Dinge gegen die Macht der Überlieferung zu beſtehen hatte. Dieſen Kämpfen hauptſächlich iſt es zuzuſchreiben, daß die Philoſophie des 13. Jahrh. uns zuweilen ſchwerfällig und verworren und gemeiniglich überladen zu ſein ſcheint. Daher kommt es, daß man oft gezweifelt hat, ob hier etwas mehr vorliege, als eine Übung des Scharfſinns und kühner Gewandtheit im ſyſtematiſchen Gewebe. Aber wie man auch noch darüber zweifeln möge, niemand, welcher die Syſteme dieſer Zeit kennt, wird ſich verhehlen können, daß kein folgendes Zeitalter ſie an ſcharfer Ausprägung metaphyſiſcher Verknüpfungen übertroffen hat. Vielmehr müſſen wir ſagen, alle folgende Zeiten haben in metaphyſiſcher Richtung faſt nur die Bruchſtücke der alten, halb vergeſſenen Überlieferungen aus dem 13. Jahrh. hie und da wieder hervorgezogen und auf neue Aufgaben angewendet, welche phyſiſche und ethiſche Unterſuchungen herbeigeführt hatten.

Wir müſſen die Lehren der einzelnen Philoſophen in's Auge faſſen um in einem Überblicke den Fortgang zu bezeichnen, welchen dieſe Unterſuchungen hatten.

Als eins der entſcheidendſten Ergebniſſe, welches die Lehre Alberts in logiſcher Beziehung brachte, iſt ſeine Schlichtung des alten Streits zwiſchen Nominalismus und Realismus anzuſehn. So wie ſchon immer die Wagſchale dieſem ſich zugeneigt hatte, ſo war ihm auch der letzte Ausſchlag günſtig, indem mit Beſeitigung ſeiner

Übertreibungen das Weſentliche ſeiner Lehre behauptet wird. Das Allgemeine folgt zwar in unſern Gedanken dem Beſondern, weil unſer Erkennen der ſinnlichen Vorbildung bedarf und von dem Beſondern zur allgemeinen Idee aufſteigen muß, aber es hat doch Wahrheit nicht allein in den Dingen, zu deren Weſen es gehört, ſondern auch vor den Dingen im göttlichen Verſtande, welcher die allgemeinen Muſterbilder der einzelnen Dinge als die allgemeinen Geſetze ihrer Natur in ſich umfaßt. Dieſe Entſcheidung über die berühmte Streitfrage hat ſich behauptet bis der Nominalismus zu einem neuen Skepticismus führte.

An dieſen Punkt ſchließen ſich nun die Lehren über das menſchliche Erkennen an, ſo weit es einen natürlichen Verlauf hat. Sie gehn von den Überlieferungen der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie aus, berichtigen ſie aber in nicht wenigen Punkten. So wie die Ariſtoteliker die Seele als ein Weſen betrachtet hatten, welches allmälig von den niedern Stufen des ſittlichen Lebens zum Verſtändniß der Dinge ſich emporarbeitet, in allen höhern Graden aber die Ergebniſſe der niedern Grade bewahrt, ſo wird dieſer Grundſatz auch durch das ganze 13. Jahrh. feſtgehalten. Nach der Richtung, welche ſchon die Arabiſchen Ariſtoteliker in Spanien eingeſchlagen hatten, verſchwand dabei die Meinung, als würde das Verſtändniß der Grundſätze uns eingegoſſen. Wenn auch die Lehre von den angeborenen Begriffen blieb, ſo wurde ſie doch ſchon von Albert dem Großen dahin gedeutet, daß nur die Anlage zu dieſen Begriffen in unſerer Seele liege, die Entwicklung derſelben aber von Anregungen unſeres Denkens abhängig ſei. Nur noch entſchiedener als Averroes knüpft Albert die Entwicklung des Verſtandes an das ſinnliche und zeitliche Leben des einzelnen Menſchen an, indem er nicht zugiebt, daß der ſpeculative Gedanke nur eine Entwicklung der Menſchheit im Allgemeinen ſei, ſondern dagegen den Grundſatz geltend macht, daß die höhern Grade des Lebens demſelben Subjecte zukommen, welches die niedern in ſich ausgebildet hat. Aus demſelben Grunde verwirft er die Lehre, daß der thätige Verſtand etwas der vernünftigen Seele fremdes ſei. Nur durch ihre eigenen Anſtrengungen kann ſie von der Erkenntniß des Beſondern und Sinnlichen zu der Einſicht in das Allgemeine und Abſtracte aufſteigen; in dieſer werden die Formen, welche in der Seele liegen, nur aus ihr hervorgezogen, wiewohl mit Beihülfe der äußern Anregung, doch nicht durch ſie, damit nicht das Höhere durch das Niedere hervorgebracht zu werden ſcheine. Da aber die vernünftige Seele alle Formen der Dinge zu erkennen vermag, ſo liegt hierin die Beſtätigung des Gedankens, welchen ſchon Hugo von St. Victor ausgeſprochen hatte, daß die Seele den Inbegriff aller Ideen in ſich trage.

Die metaphyſiſchen Lehren ſtimmen hiermit überein. In ihnen ſpielen Materie und Form, wie ſeit alter Zeit, die Hauptrolle. Aber beide vereinigt Albert nur noch ſtärker mit einander, als Averroes, denn die urſprüngliche Materie iſt ihm nur der Beginn der Form, die Form das Complement der Möglichkeit, welche in der Materie liegt; ſie ergänzt das unvollkommene Daſein, in welchem die geſchaffenen Dinge urſprünglich ſich finden.

Deswegen wird die Meinung der Platoniker verworfen, daß die Geſchöpfe in ihrem Weſen unmittelbar vollendet ſeien, ebenſo wie die unmittelbare Erkenntniß der Ideen verworfen worden war, und dagegen das Geſetz des Lebens, nach welchem alles aus ſeinem unentwickelten Vermögen zur Wirklichkeit kommt, als die Norm des weltlichen Daſeins geltend gemacht. Deswegen wird auch ein immaterielles Daſein in der Welt nur inſofern zugegeben, inwiefern in der Materie eine Form ſich vollenden und als reine Wirklichkeit ſich darſtellen kann. Der Unterſchied zwiſchen der himmliſchen und der irdiſchen Materie wird zwar beibehalten, aber für die Betrachtung der Dinge übt er keinen ſtörenden Einfluß aus, indem ſelbſt die höhern Intelligenzen, wie vielmehr der menſchliche Geiſt, nur durch die Entwicklung ihrer Anlagen zur Vollendung ihres Seins gelangen ſollen und daher dem Weſen nach die Materie als Beſtandtheil ihres Seins vorausſetzen.

Beſonders wichtig iſt es aber, daß die Materie als Grund der Individuation angeſehn wird, obwohl dieſer Satz dadurch eine Beſchränkung erleidet, daß die Materie als ein Geſchöpf Gottes gilt. Hierdurch greift der Begriff Gottes in die Lehren über die weltlichen Dinge ein. Gegen den Ariſtoteles verwirft Albert die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, ihr den eigenen Grundſatz des Ariſtoteles entgegenſtellend, daß die Forſchung nicht in das Unendliche gehen dürfe. Mit dem Platon ſtimmt er dafür, daß alles, was geworden iſt, einen Anfang haben müſſe. Hiermit ſtellt er ſich in dieſen Unterſuchungen auf den Standpunkt der weltlichen

Dinge und gelangt zum Begriff Gottes nur, weil er die veränderliche und vergängliche Welt nicht aus ſich erklären kann, ſondern einen höhern Grund derſelben fordern zu müſſen glaubt. Aber dieſen Standpunkt hält er nicht inne, indem er Gott eine höhere Vollkommenheit zuſchreibt, als die, welche er als Urſache der Welt bethätigt. Es hängt hiermit zuſammen, daß er die Emanationslehre der Araber nicht völlig überwunden hat; der Grundſatz daß die Urſache vollkommner ſein müſſe als die Wirkung, greift hier ſtörend ein und es bildet ſich auf dieſe Weiſe die Lehre, daß die Geſammtheit weltlicher Dinge, welche nur in abſteigenden Graden von Gott ausfließen können, in der Individuation durch die Materie contrahirt, auch nur in beſchränkter Weiſe das Göttliche ausdrücke.

Dieſe Anſicht der Dinge kann mit den idealen Forderungen der Wiſſenſchaft und des ſittlichen Strebens nur durch einen Gewaltſtreich vereinigt werden. Albert, um die letztern nicht zu verletzen, ſieht ſich genöthigt den vernünftigen Weſen ein Reich der Gnade zu eröffnen, welches nicht auf der Entwicklung ihrer Natur beruht, ſondern in welchem ihrer Natur zugelegt wird. Dies geſchieht nicht ohne Mäßigung und verſtändige Benutzung deſſen, was die ethiſche Richtung der Kirchenlehre darbot; aber der Widerſpruch, daß einem Weſen etwas zuwachſen könne, was nicht in ſeinem Vermögen liegt, kann doch nur nothdürftig dadurch verdeckt werden, daß Albert an einen verborgenen Rathſchluß Gottes in der Anlage der Welt uns verweiſt. Nur das Vorurtheil, daß ein jedes Geſchöpf nach dem Grade ſeiner Stellung in der Welt eine beſchränkte Natur habe, zwingt den vernünftigen Geſchöpfen ein Leben über ihre natürlichen Grenzen hinaus beizulegen, damit ſie Gott ſich verähnlichen und vermittelſt der theologiſchen Tugenden zum Bewußtſein des Unendlichen gelangen und das Verlangen ihrer Vernunft ſättigen können. Wenn Albert den Gedanken, welchen er zuletzt, um allen vernünftigen Weſen die volle Seligkeit zugänglich zu machen, zu Hülfe ruft, daß die natürlichen Grade der Dinge nur auf ihre weltliche Beſtimmung, nicht auf ihren letzten Zweck ſich beziehen, in größerer Allgemeinheit geltend gemacht hätte, würde er nicht genöthigt geweſen ſein das Reich der Gnade von dem Reiche der Natur und die Heiligkeit, welche durch Eingießung der Gnade, von der Sittlichkeit, welche durch natürliche Gewöhnung gewonnen werden ſoll, gegen die allgemeinen Grundſätze ſeiner Lehre von einander abzuſchneiden.

Wir bemerken hieran, daß zwiſchen den Anfang und das Ende dieſer Lehre, deren ſittliche Haltung aus den kirchlichen Überzeugungen ſtammt, die Maſſe der metaphyſiſchen Lehren ſich eindrängt, als etwas nicht vollkommen Paſſendes, welches ſeinen fremdartigen Urſprung nicht verbergen kann. Zu Anfang ſteht die Forderung des höchſten Guts und die Fähigkeit des Menſchen zu ihm unter Vorausſetzung des göttlichen Beiſtandes, zu Ende das Reich der Gnade in den theologiſchen Tugenden, welches die Gradunterſchiede der Dinge zu bloßen Mitteln herabſetzt; die Mitte des Syſtems aber beſchäftigt ſich mit den logiſchen und metaphyſiſchen Lehren des Alterthums, welche eben mit jenen weltlichen Gradunterſchieden zu thun haben. Da findet ſich nun, daß ſie zwar nothwendige, aber nicht ausreichende Mittel ſind, und eben dies wird nun Zweck der Unterſuchung des weltlichen Seins und des weltlichen Denkens, zu zeigen, daß die natürlichen Mittel nicht ausreichen uns unſerm letzten Zwecke zuzuführen. Auf dieſe Weiſe ſollen wir gezwungen werden eine übernatürliche Erleuchtung zur Ergänzung der natürlichen Erkenntniß anzunehmen. Hierdurch hat ſich die Aufgabe, welche die Philoſophie in Beziehung auf den Glauben zu löſen hatte, weſentlich geändert. Wenn die ausgezeichnetſten Lehrer der chriſtlichen Philoſophie bisher dahin geſtrebt hatten den Glauben zur Erkenntniß zu bringen, ſo konnte dieſe Aufgabe nun nicht mehr verfolgt werden. Man ſah vielmehr die Glaubenslehren als etwas an, was durch den natürlichen Verſtand nicht begriffen werden könnte; nur einer übernatürlichen Anſchauung ſollten ſie ſich eröffnen. Es wurde nun die Aufgabe zu unterſuchen, was dem natürlichen Verſtande erkennbar ſei und was der Offenbarung vorbehalten werden müſſe. Es lag in dieſer Richtung eine natürliche Neigung das Gebiet des natürlichen Erkennens zu beſchränken, um deſto nachdrücklicher die Nothwendigkeit der Offenbarung darthun zu können. Es zeigt ſich aber auch die Fremdartigkeit der beiden Beſtandtheile, aus welchen das Syſtem zuſammengeſetzt werden ſollte, darin, daß nicht, wie der ethiſche Anfang und Schluß zu verlangen berechtigt, die ſittliche, ſondern die wiſſenſchaftliche Unzulänglichkeit der menſchlichen Kräfte für die Nothwendigkeit einer Ergänzung durch die übernatürliche Offenbarung zum Beweiſe gebraucht wird. Es liegt hierin der Grund, weswegen die Lehre von der Erbſünde in dieſem Syſteme nicht die Bedeutung erhält, welche ihr gebürt hätte, nemlich den Grund abzugeben, von welchem aus das Bedürfniß der Erlöſung und der religiöſen Gnadenmittel für den Verlauf des ſittlichen Lebens gefaßt werden mußte.

Im Weſentlichen nahm nun auch Thomas von Aquino denſelben Gang in der Auseinanderſetzung ſeiner Lehre, mehr bemüht das Syſtem abzurunden, als es auf neuen Grundlagen zu erbauen. Sein Beweis, daß unſer natürliches Erkennen dem Verlangen unſerer Vernunft nach der Anſchauung der abſoluten Wahrheit nicht genüge, ſtützt ſich ganz wie der Beweis Albert's auf die beiden Sätze, daß wir in unſerm natürlichen Erkennen von den Wirkungen ausgehn müſſen, daß aber die Wirkungen den Urſachen nicht gleich kommen können. Die ganze Welt, unvollkommner als Gott, kann ſeine ganze Herlichkeit nicht offenbaren. Deswegen iſt auch alles, was wir Gott von natürlicher Erkenntniß aus beilegen, nicht in eigentlichem, ſondern nur in einem höhern myſtiſchen Sinn von ihm auszuſagen, und wir haben in Gott etwas anzunehmen, was in der geſchaffenen Welt nicht offenbar wird. Die philoſophiſchen Sätze des Thomas arbeiten hauptſächlich nur darauf hin jene beiden Pfeiler ſeiner Lehre zu ſtützen und unter einander zu verketten. Trotz der Unvollkommenheit der Welt wird doch angenommen, daß ſie die beſte Welt ſei, weil Gott ſie gewählt habe nach dem Verſtande, welcher ihm ſein Weſen darſtellt, nicht allein wie es in ſich, ſondern auch wie es andern Weſen mittheilbar iſt. Die Welt iſt daher zwar nicht vollkommen ſchlechthin, aber doch vollkommen als Geſchöpf, und dieſe ihre Vollkommenheit beſteht darin, daß Gott alle Grade des Seins, in welchen ſein Weſen mittheilbar iſt, ſeiner Schöpfung verliehen hat. Dadurch iſt ſie erfüllt und jedem höhern Grade ſchließt ſich unmittelbar und ohne Lücke der nächſt niedrigere Grad an. Nicht ungeſchickt in der That ſind die Annahmen unter einander verknüpft, in welchen ſich nun Thomas den Zuſammenhang der Welt darſtellt, vielmehr müſſen wir in ihnen die Gedanken erkennen, welche ſeine eigenthümliche Erfindung am meiſten bekunden. Da die geſchaffenen Dinge nach dem Weſen Gottes gebildet ſind, ſo kommen ihnen auch die beiden Arten der Wirkſamkeit zu, welche wir Gott zuſchreiben müſſen, ſeine Wirkſamkeit nach innen und ſeine Wirkſamkeit nach außen. Jene jedoch, in welcher er ſich ſelbſt beſtimmt und erkennt und liebt, alſo ſeine intellectuelle Thätigkeit, iſt von höherer Art als ſeine Wirkſamkeit nach außen, in welcher er nur Unvollkommneres als ſich ſelbſt hat ſetzen können. Daher hat auch die intellektuelle Thätigkeit nur den höhern Graden des geſchaffenen Daſeins verliehen werden können, die Wirkſamkeit nach außen dagegen kommt allen auch den niedrigſten Geſchöpfen zu; ſie alle ſind wieder Urſachen niederer Wirkungen, niederer Grade des Seins bis auf die leidende Materie herab, welche gar nicht für ſich beſtehn kann. Hierauf beruht die urſachliche Verkettung, welche durch die ganze Welt geht. In der Nothwendigkeit des Herabſteigens der Dinge von den höhern und allgemeinern Urſachen zu den niedern und beſondern Wirkungen findet Thomas auch den Grund der Individuation.

Dieſe Lehre von den weltlichen Dingen dient ihm nun aber nur dazu, um gegen die nothwendige Beſchränkung der göttlichen Wirkſamkeit in Hervorbringung der natürlichen Dinge die Allmacht Gottes in Verleihung ſeiner Gnadengaben in das glänzendſte Licht zu ſetzen. Die übernatürliche Wirkſamkeit Gottes iſt nicht an das allgemeine Geſetz gebunden, daß jede Wirkung geringer iſt als ihre Urſache; ſie durchbricht alle Schranken der Natur, weil ſie unendlich iſt. Wenn nun auch die natürlichen Entwicklungen der Dinge Vorbereitungen für die Gnadengaben ſein ſollen, ſo iſt es doch offenbar, daß dieſe in keinem begreiflichen Zuſammenhange mit jenen ſtehen können. Daher ſoll auch die Offenbarung Gottes nicht zu begreifen ſein, ſondern man ſoll nur zeigen können, daß ſie der Vernunft nicht widerſpricht. Nur die Schicklichkeit der Mittel, welche Gott für ſein Gnadenreich gebraucht, läßt ſich erkennen. So finden wir den Thomas in jener Richtung fortſchreitend, in welcher das Gebiet des natürlichen Erkennens beſchränkt, das Gebiet des Übernatürlichen erweitert werden ſollte. Selbſt die Lehren von der Schöpfung, von dem Anfange der Welt werden gegen die Lehre des Ariſtoteles nur als Glaubensartikel vertheidigt.

Das Ungenügende in der Verbindung der theologiſchen Lehren mit der Philoſophie der Alten ſollte aber in dem Syſteme des Thomas noch an einem andern Punkte zu Tage kommen. Man kann bemerken, daß der ethiſche Anfang und Schluß des Syſtems auch auf die Mitte einzuwirken anfängt. Wenn auch die Nothwendigkeit des äußern Handelns gegen den Vorzug des innern, refleriven Lebens zurückgeſtellt wird, ſo wird ſie doch anerkannt, wenn auch die ſittlichen gegen die theologiſchen Tugenden zurück treten, ſo gelten ſie doch als nothwendige Vorbedingungen, und wenn Thomas die Liebe des Nächſten in die Liebe Gottes einſchließt und durch die Tugenden eines frommen Gemüths Größeres zu erreichen denkt, als der wiſſenſchaftlichen Forſchung zufallen kann, ſo läßt ſich die ethiſche Richtung ſeiner Lehre nicht verkennen. Ihr iſt es zuzuſchreiben, daß er die Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Verſtand und Willen ſorgfältig betreibt. Doch entſpricht der Determinismus, zu welchem er kommt, indem er den Verſtand dem Willen unterordnet, nicht ſeiner ethiſchen Anſicht der Dinge, vielmehr wenn ſelbſt die theologiſchen Tugenden, wenn auch die Liebe Gottes nur als Mittel für die Anſchauung Gottes betrachtet werden, ſo erkennt man hierin die Macht der Ariſtoteliſchen Lehre, welche dem theoretiſchen Zwecke den Vorzug vor allen praktiſchen Beſtrebungen gegeben hatte, und man ſieht, wie nun wieder die Betrachtung der natürlichen Mittel auch auf die Ergebniſſe über das letzte Ziel zurückwirkt.

Bei weitem durchgreifender iſt die Umgeſtaltung, welche Duns Scotus den logiſchen und metaphyſiſchen Lehren gab, um ſie der ethiſchen Richtung der Theologie anzupaſſen. Darauf dringt er zuerſt, daß wir den praktiſchen Zweck der Theologie anerkennen ſollen. Sie iſt zum Heil der Seele, welches durch den Willen des Einzelnen betrieben werden muß, welches nichts Nothwendiges iſt, ſondern ein Werk der Freiheit; auf ein praktiſches Gut, den Genuß Gottes, nicht auf ein theoretiſches Werk geht ſie aus; die Anſchauung Gottes gehört nur zu ſeinem

Genuß. Der ganze Menſch ſoll des Heiles theilhaftig werden, daher auch ſein Verſtand, aber nicht minder ſein Wille, welcher wie überhaupt das bewegende Princip der Welt, ſo auch unſerer Seele iſt. Hierauf müſſen alle Anſtalten der Welt gerichtet ſein. Die Natur hat nur die Beſtimmung dieſem Zwecke zu dienen; aber nur die unendliche Macht Gottes, welche in ſeinen Geſchöpfen wirkſam iſt, kann ihn zur Ausführung bringen. Es iſt der Irthum der Philoſophen, daß ſie die natürlichen Urſachen für zureichend halten, denn die ganze Welt von einer übernatürlichen Urſache abhängig ſoll zur Erreichung eines übernatürlichen Zweckes dienen. Bei dieſer ethiſchen Richtung ſeiner Theologie darf man aber nicht überſehen, daß er in ihre Abſichten keineswegs die Seligkeit aller vernünftigen Weſen aufnimmt, ſondern der Lehre der Kirche vertraut, daß nur die Seligkeit der Gläubigen bezweckt werde. Daher die Sätze, daß Gott nicht das Gute wolle, weil es gut iſt, ſondern das Gute gut ſei, weil es Gott gewollt hat, daß die Liebe des Nächſten nicht nothwendig mit unſerm Heile verbunden ſei, ſondern weil ſie Gott als Bedingung unſerer Seligkeit geboten hat, daß wir ebenſo die Erlöſung nicht als etwas Nothwendiges, ſondern nur als einen Rathſchluß der göttlichen Gnade zu betrachten haben.

Für dieſe ethiſche Richtung der Kirchenlehre bildete nun Duns Scotus ſeine allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begriffe aus und ſtrebte in ihnen darzuthun, daß alle Elemente der Welt zu ihrem Zwecke, zu Gott, und daher auch unter einander zuſammenſtimmen, weil im Guten kein Widerſpruch ſein darf. Er begreift dabei wohl, daß die ſittliche Anſicht der Kirche ſelbſt auf allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft beruhe, auf der Nothwendigkeit namentlich eine letzte Urſache zu ſuchen, von welcher Natur und Vernunft in der Welt abhängen. Im Gegenſatz gegen die übertriebenen Vorſtellungen der Frühern von der Tranſcendenz Gottes, verlangt er daher auch, daß wir Gott denken können. Zwar können wir den Begriff Gottes nicht wie andere Begriffe erklären, weil ihm ſein Weſen nicht als etwas von ſeinem Sein Verſchiedenes zukommt; auch begleitet ſeinen Begriff kein Bild der Einbildungskraft, und in dieſen Beziehungen müſſen wir den Begriff Gottes als einen überſchwenglichen Gedanken anerkennen; es kommt aber Gott Sein zu in demſelben Sinne wie allen Geſchöpfen, und ſein Gedanke iſt, wie alle Gedanken, nach dem Satze des Widerſpruchs zu meſſen. Wir haben ihn als die erſte Urſache anzuſehn, welche wir zu ſetzen haben, wenn das wiſſenſchaftliche Forſchen nicht in das Unendliche gehn ſoll. Aber indem nun Duns Scotus Gott als die Urſache der bedingten oder zufälligen Dinge gedacht wiſſen will, verlangt er, daß wir dieſe Urſache auch ihren Wirkungen entſprechend ſetzen und ein zufällig Verurſachendes in ihr annehmen ſollen. Dies iſt der Wille Gottes, welcher auf die Hervorbringung der Welt geht. Aber der Gedanke eines ſolchen zufällig Verurſachenden erſchöpft ihm doch weder ſeinen theologiſchen Begriff Gottes, noch ſeinen metaphyſiſchen Begriff des ſchlechthin Nothwendigen, des Abſoluten. Daher unterſcheidet er das, was Gott nach außen, für die Welt iſt, von ſeinem innerlichen Sein, in welchem er ſich weiß und will. Hierin iſt es gegründet, daß ihm über dem Gegenſatz zwiſchen der Welt der zufälligen Dinge und dem geordneten Willen Gottes, welcher ſie hervorbringt, noch ein Höheres ſchwebt, der abſolute Wille und das abſolute Weſen Gottes. Da aber nur der geordnete Wille in abſolut freier Wahl in der Welt ſich offenbart hat, ſo gründet ſich auch hierauf der Gegenſatz zwiſchen dem natürlichen und übernatürlichen Erkennen des Menſchen, weil in natürlicher Weiſe Gott nur als das zufällig Verurſachende ſich uns zu erkennen giebt und wir daher, wenn wir ſein abſolutes Weſen erkennen ſollen, ihn in übernatürlicher Offenbarung ſchauen müſſen.

Dennoch mäßigte Scotus die Vorſtellungen, welche ſeine Zeit vom überſinnlichen Erkennen hatte, indem er von keiner Erhöhung des menſchlichen Vermögens wiſſen wollte, ſondern aus metaphyſiſchen Begriffen bewies, daß wir die Fähigkeit zu allem erhalten haben müſſen, was wir in uns aufnehmen ſollen. Übernatürlich iſt unſere Beſeligung nur, weil ſie ein übernatürliches Object hat und über alle Grade der Natur hinausliegt. Mit dieſem höchſten Ziele unſeres vernünftigen Lebens bringt nun aber Duns Scotus alle Entwicklungen des zeitlichen Lebens in Verbindung, denn ſie ſind ja nur dazu uns dieſem Ziele entgegenzuführen. Dazu iſt alle Materie, welche als Subject des zufälligen Seins allen Dingen der Welt nothwendig iſt, dazu alles Werden, welches den Dingen der Welt nicht fehlen darf, weil ſie aus dem Vermögen der Materie heraus zu ihrer Wirklichkeit gelangen ſollen, dazu bilden ſie ihr Vermögen zu Fertigkeiten aus um in fortſchreitender Entwicklung das Frühere im Spätern feſtzuhalten und ſo ihrem Zwecke näher zu kommen; dazu iſt der Wille und der Verſtand der vernünftigen Weſen um den Willen Gottes zu thun und die verſtändigen Ideen, in welchen er die Welt geſchaffen hat, in ihrem Verſtande ebenmäßig zu erkennen. Nirgends darf ein Widerſpruch zwiſchen dem Mittel und dem Zweck ſein; daher müſſen auch die natürlichen Kräfte der Dinge ebenmäßig gebildet ſein um eine Erkenntniß uns zu gewähren, welche unſerm Willen entſpricht, unſer Verlangen nach Gott unterſtützt, ſo weit es im Bereich dieſer zeitlichen Welt befriedigt werden kann. Erſt durch die zeitliche Entwicklung unſerer Vernunft ſoll uns alsdann die Möglichkeit zuwachſen die Gnadengaben Gottes zu empfangen. So werden auch die niedern Kräfte der Natur, ſo wird auch das ſinnliche Leben der Seele dazu angeſpannt, daß wir unſere Vollendung erreichen; wenn ſie nicht verhältnißmäßig entwickelt wären, ſo würden ſie eine Hemmung des höhern Lebens werden.

Hierauf gründet ſich die Energie des wiſſenſchaftlichen Strebens, welche wir bei Duns Scotus finden. Nach den Ideen, welche Gott in dieſe Welt gelegt hat, iſt ſie geordnet und folgt unwandelbaren Geſetzen. Dieſe können wir erkennen in den Grundſätzen unſeres Verſtandes in natürlicher Weiſe, weil Gott ſie in dieſer Welt offenbart hat. Unſer Verſtand iſt dieſer Welt verhältnißmäßig gebildet. In den metaphyſiſchen Grundſätzen hat er das Mittel in ihr ewige Wahrheiten zu erkennen. So erkennen wir nicht allein uns, ſondern auch andere Dinge außer uns, weil ſie auf uns ihrer Natur nach wirken. Denn die Erkenntniß der Natur beruht auf einem allgemeinen Grundſatz des Verſtandes. Aber die Erfahrung, welche uns hieraus entſteht, iſt doch nicht ſo vollkommen als die Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen. Denn die ſinnliche Erkenntniß vom Beſondern ausgehend und nach oben aufſteigend, iſt doch nur verworren; das Allgemeine dagegen, obgleich es zum Allgemeinen nur dadurch wird, daß es das Beſondere begründet, hat eine einfache und untrügliche Wahrheit. Daher ſollen wir in der Wiſſenſchaft vom Allgemeinen ausgehn und von ihm aus eine deutliche Erkenntniß des Beſondern zu gewinnen ſuchen. Da iſt aber der letzte Ausgangspunkt Gott als die oberſte und allgemeine Urſache aller Dinge. Doch beſchäftigt ſich die natürliche Wiſſenſchaft, welche der Verſtand gewährt, nur mit dem Allgemeinen; das einzelne Daſein der Individuen weiß ſie nicht abzuleiten und genügt daher nicht. Sie hat zwar keine Schranken in der Erkenntniß des geordneten Willens Gottes, wie er in den allgemeinen Geſetzen der Welt ſich offenbart, aber der abſolute Wille Gottes, auf welchem das Heil der auserwählten Weſen beruht und welcher in den edelſten Weſen die Individuation anſtrebt, kann von der natürlichen Erkenntniß des Verſtandes nicht begriffen werden. So iſt der natürliche Verſtand allerdings beſchränkt und bedarf einer übernatürlichen Erleuchtung, aber unter Vorausſetzung dieſer, d. h. unter Vorausſetzung, daß Gott, das unendliche Object, dem Verſtande ſich zeigt, wird er auch das Unendliche und in ihm die Gründe aller Dinge faſſen können. Gegenwärtig kann dies allerdings noch nicht geſchehen, weil wir noch auf dem Wege, noch in der Ausbildung begriffen ſind, aber außerdem, daß zu dem Höchſten auch die größten Vorbereitungen gehören, ſteht das Schauen Gottes unter keinen andern Bedingungen, als unter welchen auch jedes natürliche Erkennen ſteht; denn nichts kann erkannt werden, deſſen Object nicht vorher ſich uns gezeigt hat. Daß unſere Faſſungskraft aber dem unendlichen Objecte gewachſen iſt, dafür bürgt uns nicht allein unſer Verlangen, ſondern auch der Grundſatz, daß Nothwendiges und Zufälliges wie Urſach und Wirkung einander entſprechen müſſen.

Wenn wir nun finden, daß die Löſung der logiſchen und metaphyſiſchen Fragen, mit welchen Duns Scotus ſich beſchäftigte, doch nur in ſehr allgemeinen Gegenſätzen ſich bewegt, welche in ſcharfer Spannung einander gegenübertreten und deren Vereinigungspunkt wohl angedeutet, aber nicht ausführlich entwickelt werden kann, ſo werden wir auch in ſeinen Unterſuchungen über das ſittliche Leben des Menſchen denſelben Charakter der Forſchung nicht verkennen. Hier werden Verſtand und Wille des Menſchen einander wie Natur und Freiheit entgegengeſetzt. Es drückt nun allerdings ein reifes Bewußtſein von der ethiſchen Richtung der Kirchenlehre aus, daß ihr Ende gleich ihrem Anfange vom praktiſchen Geſichtspunkte, als Genuß Gottes aufgefaßt wird, und eben ſo werden wir es billigen müſſen, daß Duns Scotus das Begehren als Princip alles Werdens preiſt und zur ſichern Unterſcheidung zwiſchen Sittlichem und Natürlichem den alten Irthum beſeitigt, daß alles Sein gut ſei. Endlich dürfen wir auch wohl noch das ſeiner reifen Einſicht in das Weſen der Kirchenlehre zum Ruhm anrechnen, daß er den Determinismus des Thomas von Aquino beſeitigte, indem er nicht allein die Unabhängigkeit des ſittlichen Willens vom Verſtande vertheidigte, ſondern auch jenem die Entſcheidung für das Heil unſerer Seele beilegte, dieſem nur die Bedeutung eines Mittels für den Zweck unſeres Lebens zugeſtand. Aber freilich nur eine ſehr bedingte Billigung können wir dem Indifferentismus des Duns Scotus geben, welcher hieraus erwuchs. Denn allzu ſcharf ſchneidet er doch ſeine abſtracten Gegenſätze ab, wenn er den Willen als totale Urſache des Wollens, den Verſtand als totale Urſache des Verſtehens betrachtet, und es kann uns nur unvollkommen für ſolche Abſtractionen entſchädigen, daß uns die Seele als die über dieſen Gegenſätzen ſchwebende Einheit im Hintergrunde gezeigt wird. Auch gelangen wir durch dieſen Vorzug, welcher dem Willen vor dem Verſtande eingeräumt wird, zwar zu einem folgerichtigern Ausbau des theologiſchen Syſtems, indem nun alle die logiſchen und metaphyſiſchen Sätze des Ariſtoteliſchen Syſtems nur als Mittel für die Bildung des Verſtandes erſcheinen, der ſelbſt nur ein Mittel für das ſittliche Leben iſt; aber wird uns dies dafür entſchädigen können, daß eben deswegen das wiſſenſchaftliche Leben ſeines ſelbſtändigen Werthes beraubt wird? Schwerlich; beſonders wenn wir bedenken, daß doch der indifferente Wille auch nur über Mittel gebieten kann, welche an ſich ohne Frucht und Verdienſt ſind, wenn Gott ſie nicht annimmt und durch ſeine Gnade das Mangelnde hinzufügt. In letzter Entſcheidung kann dieſer Indifferentismus ſich doch nicht behaupten, wenn er eingeſtehn muß, daß von Gottes übernatürlicher Wirkung der Wille unausbleiblich beſtimmt werde. Hierbei tritt nun der Gedanke an die abſolute Prädeſtination Gottes wieder ein, welche Gute und Böſe auswählt, ein unauflösliches Räthſel des abſoluten göttlichen Willens. Es iſt begreiflich, daß hierdurch, weil in dieſem letzten Endpunkte doch der Zweck der ganzen Welt liegt und vom Zwecke alles abhängt, auch die Vorſtellungsweiſe des ganzen Syſtems erſchüttert wird. So wie der Zweck unerforſchlich iſt, ſo auch die Mittel, welche Gott gebraucht um uns zur Seligkeit zu führen. Sie bleiben einem Glauben vorbehalten, der nicht begriffen werden kann. So wird eine ſkeptiſche Neigung in den Gedankenkreis des Duns Scotus eingeführt, welche das Gebiet der offenbarten Wahrheiten auf Koſten der Philoſophie erweitert. Dem natürlichen Erkennen wird eigentlich nur zugeſtanden den Zuſammenhang zwiſchen Mittel und Mittel zu erforſchen; der Zweck bleibt ihm verborgen; er iſt die über den Gegenſätzen ſchwebende Einheit, welche nur der eingegoſſene Verſtand ſchaut, alle Gegenſätze aber, welche der natürliche Verſtand in ihrem Verhältniſſe zu einander abmißt, gehören nur den Mitteln an.

Gegen dieſe umfaſſenden Syſteme der Theologie erſcheinen nun in der That alle übrige Bewegungen in der Wiſſenſchaft dieſes Zeitraums nur als ſchwache Verſuche auch andern Richtungen des Geiſtes Anerkennung zu verſchaffen. Was Roger Bacon für die Naturwiſſenſchaften mehr gewünſcht, als unternommen, was er zur Behauptung des Antheils, welchen die Materie in der Mannigfaltigkeit und Vielheit ihrer Subſtanzen an der individuellen Geſtaltung der Dinge und ihrer Erſcheinungen hat, zu erinnern für nöthig fand, was Raimundus Lullus für die Vereinfachung der Methode und für die größere Ausdehnung unſerer Kenntniſſe empfolen hat, was die Myſtiker für die volksmäßigere Bildung und für die Anregung einer innern Frömmigkeit angeſtrebt haben, alles das bezeichnet doch von der einen Seite nur die Unzufriedenheit mit der einſeitigen Durchführung der Syſteme und bekennt von der andern Seite ſeine Abhängigkeit von denſelben Syſtemen, indem es denſelben Geſichtskreis, welcher von ihnen ausgebildet war, zur Grundlage aller ſeiner allgemeinen Gedanken macht. So groß war die Gewalt des ſyſtematiſchen Aufbaus, welcher jetzt vollendet zu ſein ſchien, wenn gleich er in entgegengeſetzten Richtungen ausgeführt worden war.

Seltſam freilich iſt die Einſeitigkeit dieſer Syſteme. Von einer ſittlichen Forderung ausgehend, indem ſie alle das höchſte Gut im Auge haben, können ſie ſich doch nicht entſchließen in eine fruchtbare Unterſuchung über die Zuſammenſetzung des ganzen ſittlichen Lebens einzugehn. Die Abneigung gegen das weltliche Leben hält ſie davon zurück. Sie möchten die Kirche von der Welt abſondern. Hierüber geſchieht es ihnen, daß ſie ſelbſt den Begriff des höchſten Guts ſich nicht recht zu entwickeln wiſſen; denn nur dadurch können wir ihm in unſern Gedanken eine Geſtalt geben, daß wir ihn an den Zuſammenhang unſerer einzelnen ſittlichen Beſtrebungen anſchließen. Daher finden wir dieſe Syſteme in Uneinigkeit darüber, ob wir das höchſte Gut als eine Frucht der theoretiſchen oder der praktiſchen Vernunft, als ein Schauen oder als einen Genuß Gottes anſehn ſollen. Dies iſt der Hauptpunkt des Streites, von welchem die bedeutendſten Abweichungen in den Syſtemen eines Thomas von Aquino und eines Duns Scotus ausgehen, indem jener dem theoretiſchen, dieſer dem praktiſchen Leben den Vorrang zueignete. Es geht davon aus, daß bei Duns Scotus die Theologie eine viel poſitivere Haltung annahm als bei Thomas. Denn je größeres Gewicht auf das theoretiſche Leben gelegt wurde, um ſo mehr mußte man auf die Philoſophie ſich ſtützen; von der Bibel, von der Kirche war dabei wenig Hülfe zu erwarten; die alte Philoſophie, Ariſtoteles und die Araber mußte man in dieſer Richtung benutzen und ihre Lehren weiter auszubilden ſuchen. Wenn man dagegen dem praktiſchen Leben den Vorzug gab, ſo hatte man von der heidniſchen und muhammedaniſchen Philoſophie wenig zu lernen; ihre Anſicht der ſittlichen Welt ſtand in zu weitem Abſtande von der kirchlichen Denkweiſe. Bei der Vernachläſſigung der Unterſuchungen des ſittlichen Lebens im Einzelnen, bei der Verachtung der weltlichen Mittel wußte man ſich nicht anders zu helfen, als indem man der Autorität der kirchlichen Anordnungen ſich in die Arme warf.

Auch der verſchiedene Geſichtspunkt, aus welchem nun dieſe Syſteme das theoretiſche Leben betrachteten, geht von jener urſprünglichen Spaltung der Richtungen aus. Indem man Weltliches und Geiſtliches im ſtärkſten Gegenſatz erblickte, hatte man zu zeigen, daß nur dieſes unſerm Heile genüge, das weltliche Forſchen aber für unſern Zweck nicht ausreiche. Die Mittel für den Beweis ſind verſchieden. Nach ſeiner vorherſchend theoretiſchen Richtung mußte ſie Thomas in der Metaphyſik und Logik ſuchen. Da iſt es die nothwendige Beſchränkung des weltlichen Daſeins, die Nothwendigkeit der Gradunterſchiede im Sein und mithin auch im Erkennen, was ihn fordern läßt, daß unſer natürliches Vermögen erhöht werden müſſe, damit wir Gott ſchauen können. Die Möglichkeit einer ſolchen Erhöhung leugnet Duns Scotus; ſie ſteht in Widerſpruch mit dem Begriff des Vermögens ſelbſt. Wir haben alſo von Natur die Fähigkeit Gott zu ſchauen; es kann nur eine natürliche Entwicklung unſeres Vermögens ſein, wenn wir das Übernatürliche erkennen. Damit tritt ihm der theoretiſche Beweis zurück. Um ſo ſtärker wirft er ſich auf die praktiſche Seite. Er findet, daß alles unſer philoſophiſches Erkennen, alle weltliche Wiſſenſchaft doch nicht die Erkenntniß gewähre, welche für das praktiſche Leben nothwendig iſt. Denn in ihm haben wir es mit dem Einzelnen zu thun; das Heil der Einzelnen iſt ſein Zweck. Die natürliche Wiſſenſchaft aber beſchäftigt ſich in deutlicher Erkenntniß nur mit dem Allgemeinen; das Einzelne erkennt ſie nur in verworrener Weiſe, wie es gewöhnlich geſchieht; wollen wir es in ſeinen nothwendigen Gründen erkennen, ſo müſſen wir es in Gott ſchauen und dazu muß dieſes übernatürliche Object ſich uns zeigen und unſern Geiſt erleuchten, ſo wie wir überhaupt von einem jeden Objecte durch ſeine gegenwärtige Einwirkung unterrichtet werden müſſen.

Man wird bemerken können, daß dieſer Gang der Entwicklung immer mehr dahin führte ſo wie das ſittliche Leben, ſo auch die Betrachtung des Einzelnen hervorzuheben und das Erkennen an die Einwirkung des Objects wie im Sinnlichen, ſo im Überſinnlichen zu knüpfen. Hierauf hatte die Ariſtoteliſche Erkenntnißlehre ihren Einfluß. Der Beifall, welchen ſie gewann, beruhte nicht zum kleinſten Theile darauf, daß ſie zu zeigen ſuchte, wie der Geiſt allmälig vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Niedern zum Höhern aufſteige. Es wurde hierdurch einen ſtetigen Zuſammenhang zwiſchen dem weltlichen und göttlichen Leben nachzuweiſen wenigſtens erſtrebt, wiewohl dies Ziel nicht erreicht wurde, weil man doch zuletzt darüber nicht hinweg konnte, daß vom weltlichen Wiſſen der Philoſophie zur Theologie kein ſtetiger Übergang ſtattfinde. In der That ein unbefriedigendes Ergebniß, welches man damit in Zuſammenhang finden wird, daß die Syſteme der Theologie von einem ethiſchen Anfange nach einem ethiſchen Ziele ſtrebend, dennoch die Entwicklung der Vernunft, welche in der Mitte liegt, nur oder vorherſchend in theoretiſcher Richtung genauer unterſuchten. Damit hängt es zuſammen, daß man die Lehre vom Sündenfall und der Erbſünde vernachläſſigte und die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht von ihr, ſondern von der theoretiſchen Unfähigkeit des Menſchen in ſeinem weltlichen Erkennen ableitete.

Dreizehntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Vierter Abſchnitt.

Verfall der theologiſchen Syſteme.

Erſtes Kapitel.

Wilhelm Durand von St. Pourçain.

Der Gang der bisher entwickelten Syſteme hatte dahin geführt den Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Theologie immer ſtärker anzuſpannen. Vieles, was man früher als beweisbar angeſehn hatte, war allmälig in die Reihe der Glaubenslehren eingerückt. Daß die Lehren des Glaubens vermittelſt der Philoſophie zur Erkenntniß gebracht werden könnten, darauf hatte man nicht ſowohl die Hoffnung verloren, vielmehr würde man es für einen Frevel gehalten haben dergleichen zu hoffen; nur eine übernatürliche Erleuchtung ſollte das Glauben in Schauen verwandeln und eine ſolche Erleuchtung nur durch das geiſtliche Leben der Kirche verdient werden können. So wurde das natürliche Erkennen nur ein Mittel um auf das geiſtliche Leben hinzuweiſen und vorzubereiten. Ein Widerſpruch jedoch ſollte zwiſchen beiden nicht beſtehen; denn es würde ein Widerſpruch in dem Wirken Gottes ſelbſt ſein, wenn er die Natur zweckwidrig oder auch nur zwecklos gemacht hätte; der geordnete Wille Gottes müſſe mit ſeinem abſoluten Willen in Übereinſtimmung ſtehen. Daher mußte auch die Wahrheit der natürlichen Erkenntniß feſtgehalten werden.

War dies nicht die äußerſte Spannung in der Denkweiſe einer Zeit, welche das ſittliche Beſtreben der Kirche nur im Gegenſatz gegen die weltliche Gottloſigkeit erblicken konnte? Wenn man weiter ging, ſo mußte man entweder die Wahrheit des natürlichen Forſchens ganz beſeitigen, oder für das geiſtliche Leben allen Boden in der Welt verlieren? Die Verſuche in dieſen entgegengeſetzten Richtungen weiter fortzuſchreiten konnten noch gemacht werden und man mußte ſie machen. Denn einmal entwickelte Grundſätze wollen ſich ausleben; ehe man ihre Einſeitigkeit erkennen kann, müſſen ſie ihre Folgerungen bis auf die äußerſten Punkte getrieben haben, wo ſie in Gefar gerathen ſich ſelbſt zu verzehren.

Auf der einen Seite konnte man den Gegenſatz ſteigern, indem man das geiſtliche Leben noch mehr vom weltlichen loslöſte und zu einer ſchwindelnden Höhe erhob. War denn das kirchliche Leben nicht noch immer mit irdiſchem Tand vermiſcht? War es nicht nöthig von allen dieſen weltlichen Dingen, auf welche die kirchlichen Ordnungen ihre Macht, ihren Glanz gebaut hatten, das fromme beſchauliche Gemüth loszulöſen? Es liegt hierin der Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche, welcher der Hierarchie unausbleiblich bevorſtand. Die Anfänge hiervon haben wir ſchon bei Ekhart gefunden; zu weiterer Entfaltung kamen ſie erſt, als die Myſtik des 14. und noch mehr des 15. Jahrh. eine praktiſchere Richtung einſchlug. Dieſe Seite in der Auflöſung der theologiſchen Syſteme berührt uns nur weniger; ſie iſt nur als allgemeine Vorausſetzung für die wiſſenſchaftliche Entwicklung zu betrachten, und ihre Einzelheiten werden nur da unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, wo ſie in genauere Berührung mit der Philoſophie kommen.

Auf der andern Seite konnte man den Gegenſatz ſteigern, indem man die weltliche Wiſſenſchaft immer tiefer herabſetzte, ja ihr alle Wahrheit und ihren Sätzen alle Anwendbarkeit auf die Erkenntniß des Göttlichen abſprach. Dies hat die nächſten Beziehungen zur philoſophiſchen Unterſuchung. Wir werden uns mit dieſer Richtung der Denkweiſe ausführlich beſchäftigen müſſen.

In ihr liegt der Nominalismus des 14. Jahrh. Die theologiſchen Syſteme, welche wir betrachtet haben, waren dem Realismus ergeben. Indem ſie davon ausgingen, daß im natürlichen Erkennen doch eine Vorbereitung auf die Offenbarung ſei, daß wir wenigſtens den geordneten Willen Gottes in der Natur zu begreifen vermöchten, konnten ſie nicht anders als annehmen, daß die Natur nach allgemeinen Geſetzen Gottes, in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt, gebildet ſei, daß daher auch dieſe allgemeinen Begriffe abſolute Wahrheit in Anſpruch zu nehmen hätten. Aber wurde hierdurch dem natürlichen Erkennen nicht zu viel zugeſtanden, gleichſam als wenn es in das Innere Gottes, in ſeine Pläne eindringen könnte? Wer dies nicht zugeben wollte, mußte zu der entgegengeſetzten Folgerung getrieben werden, daß wir von Natur nicht vermöchten die Geſetze Gottes zu erkennen, daß alſo die allgemeinen Begriffe keine Realität hätten.

Dieſer Nominalismus entwickelte ſich faſt zu gleicher

Zeit aus den Syſtemen des Thomas von Aquino und des Duns Scotus. Das Anſehn des Ariſtoteles, welches der Realität der allgemeinen Begriffe nicht günſtig war, mochte zu der Befeſtigung desſelben nicht wenig beitragen. Wenigſtens finden wir, daß es noch im Steigen war. Im Grunde aber iſt es für die Neigung der Zeit die aller planſte Anſicht, daß wir auf natürlichem Wege nur Natürliches zu erkennen vermögen; damit war denn auch der poſitiven Theologie allein jede Erkenntniß Gottes vorbehalten. Auch haben wir geſehn, daß die praktiſche Richtung der Theologie immer mehr nach der Erkenntniß des Einzelnen hinſtrebte. Es bedurfte daher der Autorität des Ariſtoteles nicht, um den Nominalismus zu empfehlen.

Wir betrachten zuerſt den Nominalismus, welcher aus der Thomiſtiſchen Schule hervorging, weil er etwas älter und milder als der Nominalismus der Scotiſten iſt.

Der erſte, welcher unter den Thomiſten den Nominalismus ergriff, war Wilhelm Durand von St. Pourçain (de Sto. Portiano) in Auvergne, ein Dominicaner. Er lehrte zu Paris um das Jahr 1313, wahrſcheinlich nachher auch zu Avignon am päbſtlichen Hofe und bekleidete nach andern Ämtern die Würde eines Biſchofs von Meaux bis zu ſeinem Tode im Jahre 1333 1)). Unter ſeinen Schriften iſt ſein Commentar zum Lombarden die berühm-

---

1) Über ſ. Leben vergl. Oudin comm. de script. eccl. III p. 792 sqq.; Bul. hist. un. Par. IV p. 954. Sein Verhältniß zur Curie, namentlich zu Johann XXII., und zu Philipp VI. von Valois iſt nicht recht klar. Man hat zwei Zeitgenoſſen desſelben Namens unterſcheiden wollen.

teſte [1]. Es wird ihm vorgeworfen, daß er die Lehre des Thomas früher gebilligt, nachher heftig beſtritten habe. Es war dies wohl eine Folge ſeiner veränderten Meinung über die allgemeinen Begriffe.

So wie man überhaupt geneigt geweſen iſt den Nominaliſten einen freien Geiſt zuzuſchreiben, ſo hat man auch dem Wilhelm Durand dies Lob ertheilt. Er erhebt ſich in der That freimüthig gegen das Anſehn des Ariſtoteles. Wir haben uns um deſſen Meinung nicht ſo ſehr zu kümmern, als um die Wahrheit [2]. Aber ſolche Äußerungen findet man durch das ganze Mittelalter zerſtreut. Viel zahmer dagegen iſt Wilhelm, wenn es ſich um die Autoritäten der Theologie handelt. Die Philoſophie beſteht nicht darin zu wiſſen, was Ariſtoteles oder andere Philoſophen gemeint haben; Ariſtoteles hat geirrt und ſeine Meinungen anzunehmen, wo ſie Irthum enthalten, iſt Thorheit; dagegen in der Theologie genügt es den Sinn derer zu erkennen, welche vom heiligen Geiſte inſpirirt den heiligen Kanon überliefert haben, weil in ihnen kein Irthum iſt [3]. So macht er von weltlicher Autorität ſich frei, um deſto ſicherer an die kirchliche Autorität ſich anſchließen zu können. Wenn noch ein Zweifel über den Sinn der heiligen Schrift herſchen könnte, ſo vertraut er der Auslegung der Römiſchen Kirche, in deren Glauben er auferzogen iſt und gelehrt hat, deren Urtheil er alle ſeine Sätze in den ſtärkſten Ausdrücken unterwirſt [1]. Davon iſt nun nicht mehr die Rede, daß wir durch Hülfe der weltlichen Wiſſenſchaft den Sinn der Schrift oder der Glaubenslehre zu erforſchen vermöchten, vielmehr fordert Wilhelm Durand, daß der Glaube, damit er Verdienſt habe, über das Beweisbare hinausgehe. Nicht einmal giebt er zu, was Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Schicklichkeit der Glaubenslehre dargethan werden könne, daß Wunder und eigene geiſtige Erfahrung in der Eingießung des heiligen Geiſtes die Mängel des theologiſchen Beweiſes ergänzen könnten, daß aber nichts Unmögliches in den Glaubenslehren vorkommen dürfe, vielmehr behauptet Wilhelm, daß es unter den Glaubenslehren unbeweisbare Sätze gebe, von welchen nicht dargethan werden könne, daß ſie nichts Unmögliches enthielten, wie z. B. die Trinitätslehre; die Schwierigkeit des Glaubens trägt zu ſeiner Verdienſtlichkeit bei; die Wunder Chriſti beweiſen ſeine Gottheit nicht, auch nicht ſeine Wahrhaftigkeit, ſonſt wäre kein Verdienſt beim Glauben; dasſelbe gilt gegen die Annahme, daß ein übernatürliches Licht die Wahrheit des Glaubens uns beſtätige; dem Wanderer kommt keine Wiſſenſchaft vom Glauben zu [2]. Es giebt eine dreifache Offenbarung Got-

---

[1] Ich gebrauche die Ausg. Par. 1508 fol. Sie enthält die zweite Bearbeitung; die erſte ſoll kürzer ſein und weniger von der gewöhnlichen Meinung abweichen. Sie war ihm vor der Vollendung entwandt werden, weswegen er ſie nicht als ſein Werk anerkennen wollte. In sent. IV concl. Auch ein Commentar zur Phyſik des Ariſt. wird ihm nach Oudin zugeſchrieben.

[2] In sent. I dist. III qu. 5 fin. fol. 50 D. Tiedemann und Tennemann rechnen ihm dies als einen wichtigen Schritt zur Befreiung des Geiſtes an.

[3] Ib. prol. qu. 1 fol. 2 E.

---

1) Ib. praef. fol. 1 P; III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 C.

2) Ib. prol. qu. 1 fol. 4 G; K; L; fol. 5 E; qu. 2 fol. 6 D;

tes, durch das Geſchöpf, durch die heilige Schrift und durch das Leben. Die erſte iſt die ſchwächſte, die letzte, weil ſie in uns ſelbſt vollzogen wird, würde die vollkommenſte ſein; aber ſie iſt die Offenbarung durch die Anſchauung, welche wir uns gegenwärtig nicht anmaßen dürfen; deswegen iſt uns die Offenbarung durch die heilige Schrift nöthig. Sie iſt gewiſſer als alle Erkenntniß durch das Geſchöpf; denn zwar vertrauen wir dem Geſicht mehr als dem Gehör; aber auch der niedere Grad des Höhern iſt höher als der höhere Grad des Niedern, und was wir daher von Gott hören, hat eine höhere Würde in Anſpruch zu nehmen, als was wir von den Geſchöpfen ſehen [1].

Aus dieſen Sätzen geht ihm nun eine ſcharfe Trennung der Philoſophie und der Theologie hervor. Er behauptet, daß wir über denſelben Gegenſtand zugleich einen Glauben und ein Wiſſen haben können, ein Wiſſen nemlich auf natürlichem Wege, einen Glauben durch die Offenbarung der Schrift. Zwar im natürlichen Erkennen, wenn wir von der Meinung zu Wiſſen kommen, verſchwindet der Glaube; aber wenn der Glaube an die Offenbarung zum natürlichen Wiſſen hinzutritt, ſo fügt er ihm nur eine höhere

---

qu. 3 fol. 7 E. Doch wird dabei der Grundſatz feſtgehalten, daß die Allmacht Gottes Widerſprechendes nicht möglich machen könne.

[1] Ib. praef. fol. 1 B sqq. Doch ſpricht er ſich nicht immer über die Gewißheit der heil. Schrift gleich zuverſichtlich aus. Vergl. ib. III dist. XXIII qu. 7 fol. 289 A sqq. Er ſchwankt, weil er dem Glauben auf der einen Seite Gewißheit zueignen möchte, auf der andern Seite auch nicht, damit das Verdienſt des Glaubens nicht ſchwinde.

Gewißheit zu [1]. Er will daher auch nicht, daß die Theologie den übrigen Wiſſenſchaften untergeordnet werde, noch die übrigen Wiſſenſchaften der Theologie; denn was dieſe jenen zufügen könnte, würde doch nur auf Autorität beruhn und daher in die Weiſe ihrer Erkenntniß und Gewißheit nicht eingehn, und wenn von der andern Seite die Theologie auch Sätze der Metaphyſik und Logik gebrauche, ſo empfange ſie dieſelben doch nicht von ihnen, ſondern nur aus der allgemeinen Überzeugung, welcher auch ohne wiſſenſchaftliche Unterſuchung die Grundſätze einleuchten. Eine wahre Unterordnung der Theologie unter die Metaphyſik würde nur ſtattfinden, wenn dieſe die Vorausſetzungen jener aus ihren Urſachen ableitete; dies wäre aber nicht der Fall, denn die Vorausſetzungen der Theologie beruhten auf dem Willen Gottes und hätten daher keine Urſachen, aus welchen ſie abgeleitet werden könnten [2]. So trägt er auf eine völlige Trennung der natürlichen Erkenntniß und der Theologie an.

Wie ſehr nun auch die Würde der Theologie gegen die weltliche Wiſſenſchaft erhoben wird, ſo macht doch Wilhelm keine zu große Verſprechungen von dem, was ſie leiſte. Von der Erkenntniß der Seligen wird ſie weit übertroffen; ſie iſt weder eine einige Wiſſenſchaft, noch kann ſie im ſtrengen und eigentlichen Sinn Wiſſenſchaft genannt werden, weil ſie nicht von Grundſätzen ausgeht, welche an ſich bekannt ſind, ſondern nur auf Glauben beruht. Wenn ſie auch Schlüſſe aus an ſich bekannten

---

1) Ib. prol. qu. 1 fol. 3 F; fol. 4 E.

2) Ib. prol. qu. 8.

Grundſätzen anwendet, ſo hängt doch alles dies von den Glaubensartikeln ab, welche ihre erſte Grundlage bilden [1]). Hierdurch hält er es ſich frei ſeine Schlüſſe aus der Kirchenlehre zu ziehen, ohne doch den Grund des Glaubens anzurühren.

Je weniger er nun die ſtreng wiſſenſchaftliche Würde der Theologie vertheidigt, um ſo ſtärker ſpannt er ihre praktiſche Bedeutung an. Gott iſt nicht die Materie, von welcher ſie handelt, ſonſt würden Prädicate, welchen er unterworfen wäre, von ihm ausgeſagt werden können, ſonſt würde ein Unendliches in unſern endlichen Geiſt eingehn; vielmehr haben wir das verdienſtliche Leben, welches vom Glauben abhängt, als den eigentlichen Gegenſtand der Theologie anzuſehn. Darauf zwecken alle Vorſchriften der heiligen Schrift von Anfang bis zu Ende ab; ſie ſollen nur zeigen, wie das ewige Leben von uns gewonnen werden könne. Die Theologie bezieht ſich alſo auf den Willen und deswegen kann ſie nicht als demonſtrative Wiſſenſchaft betrachtet werden; denn den Beweiſen muß jeder beiſtimmen, zum Glauben aber gehört der Wille; ſie iſt daher eine praktiſche Wiſſenſchaft. Zwar haben ihre Lehren hauptſächlich Gott zu ihrem Gegenſtande, weil die meiſten Schwierigkeiten, welche den Glauben treffen und von der Theologie weggeräumt werden müſſen, auf Gott ſich beziehen; aber bei praktiſchen Wiſſenſchaften ſind die Gegenſtände, welche zum Werke helfen, nicht Gegenſtände der Wiſſenſchaft, ſondern das Werk iſt es, welches durch eine ſolche Wiſſenſchaft betrieben werden ſoll, und in der Theologie betrachten wir Gott nicht an ſich, ſondern nur ſeine Beziehung zu den Geſchöpfen, ſofern die Kenntniß derſelben für unſer Heil nothwendig iſt [1]). Wir ſehen, daß Wilhelm Durandus hierin einen ähnlichen Weg einſchlägt wie Duns Scotus; er ſtimmt dieſem Vorgänger auch darin bei, daß der letzte Zweck des Menſchen, der Genuß Gottes, zwar Erkenntniß vorausſetze, aber doch nicht ein Act des Verſtandes, ſondern des Willens ſei [2]).

---

[1]) Ib. prol. qu. 1 fol. 5 K sqq.; qu. 4 fol. 8 I; qu. 6 fol. 12 K; III dist. XXIII qu. 6 fol. 288 C.

Wenn nun durch dieſe praktiſche Richtung das theoretiſche Intereſſe der Theologie geſchwächt werden mußte, ſo geſchah dies doch in einem noch höhern Grade dadurch, daß die Lehren der Theologie bei Wilhelm Durand noch mehr einen poſitiven Charakter annehmen, als bei Duns Scotus. Der Grund hiervon liegt in der früher erwähnten Anſicht, welche die Erkenntniß Gottes durch das Leben ausſchließt, weil wir keine Anſchauung Gottes haben. Er glaubt uns deswegen gegen den Duns Scotus auch eine abſtracte Erkenntniß Gottes abſprechen zu müſſen. Dabei ſtützt er ſich auf die Lehre des Ariſtoteles, daß wir nur durch die Gegenwart des ſinnlichen Objects zu den abſtracten Begriffen kommen, welche wir dem Objecte beilegen. Das Auge kann nicht ſehen, wenn nicht die Farbe, das Ohr nicht hören, wenn nicht der Schall ihm gegenwärtig iſt; nur aus ſolchen einzelnen Anſchauungen aber wird der allgemeine abſtracte Gedanke gewonnen. Da nun dem Wanderer eine anſchauliche Erkenntniß von Gott nicht beiwohnt, ſo kann ihm auch eine abſtracte Erkenntniß deſſelben auf natürlichem Wege nicht zukommen 1). Dies eröffnet in der That einen tiefen Blick in die Denkweiſe Wilhelm's. Der Streit beruht weſentlich darauf, ob wir im Sein der Geſchöpfe auch das Sein Gottes gegenwärtig haben; dies leugnet Wilhelm, weil er im Sinnlichen nur das Sinnliche, in den Geſchöpfen nur die Geſchöpfe ſieht und deswegen die Möglichkeit leugnet, daß auch das Übernatürliche im Natürlichen ſich darſtelle. Daher fällt ihm auch die Möglichkeit weg, daß wir durch eine Erleuchtung des frommen Gemüths, welches in den Erſcheinungen der Welt die Zeichen und Weiſungen Gottes erblickt, zu der uns nöthigen Offenbarung gelangen. Man wird den großen Abſtand nicht verkennen, in welchen er ſich hierdurch von ſeinen Vorgängern ſtellt.

---

[1] Ib. prol. qu. 1 fol. 4 I. Demonstrationi assentit homo necessario velit nolit, sed articulis non assentit homo, nisi libere volens. — — Nec aliquis adhuc visus est qui demonstratione probaverit, quod ita sit, sicut ponit articulus. Ib. qu. 5 fol. 9 C; fol. 10 A sq. Sicut in arte navigativa astra et motus astrorum non sunt subjectum, sed navigatio, sic in fide absolute sumta seu in theologia — — deus sub quacunque ratione sumtus non est subjectum, sed opus meritorium. Ib. fol. 11 F.

[2] Ib. I dist. I qu. 1 fol. 14 D. Vergl. über das Verhältniß des activen zum contemplativen Leben ib. III dist. XXXV qu. 2 fol. 313 I sq.; qu. 3 fol. 314 A.

Doch denkt ſich Wilhelm Durand die Erkenntniß der

---

1) Ib. prol. qu. 3 fol. 7 G. Impossibile est cognitionem abstractivam cujuscunque rei esse priorem, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur; sed in puro viatore non potest praeesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva de deo possit deduci; ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de deo communicetur viatori. Ib. fol. 8 B.

Natur noch nicht ganz außer Zuſammenhang mit der Erkenntniß Gottes. Er führt vielmehr in ähnlicher Weiſe wie ſeine Vorgänger die Beweiſe für das Sein Gottes auf die Erfahrung zurück, welche wir von den Geſchöpfen haben [1], und behauptet nicht allein, daß wir auf dieſem Wege erkennen können, daß, ſondern auch was Gott ſei. Als Urſach der Geſchöpfe nemlich müſſe er auch Subſtanz ſein. Aber dieſe Erkenntniß ſeines Weſens bleibe doch nur beim Allgemeinen und dringe nicht in das beſondere und eigenthümliche Weſen Gottes. Denn aus ſeinen Wirkungen lernen wir nur ſein Verhalten zu andern Dingen, nach außen kennen, ſein inneres Weſen offenbart ſich darin nicht, weil die Geſchöpfe nicht von derſelben Art mit Gott ſind und nicht ſeine ganze Kraft zeigen. Die allgemeine Erkenntniß Gottes aus ſeinen Wirkungen will er daher nur als eine verworrene gelten laſſen; nur die beſondere Erkenntniß Gottes würde eine vollſtändige ſein [2]. Solche Erklärungen daher, wie wir ſie über den

---

1) Ib. I dist. III qu. 1.

2) Ib. qu. 2 fol. 22 O. Cum ex creaturis consurgamus in cognitionem dei sicut in cognitionem causae per suos effectus, patet quod entitas creaturarum arguit deum esse, et quod est substantia, quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali, quia causa prior est effectu, — — accidens autem non potest esse prius omni substantia, et ideo quod est prima causa, non est accidens, sed substantia. Ib. fol. 23 A. Creaturae non sunt ejusdem speciei cum deo, nec demonstrant totam virtutem dei; ergo impossibile est, quod per creaturas deveniamus in perfectam cognitionem dei, quid sit in speciali. Ib. C. Sicut cognoscimus de deo, quia est, ita cognoscimus de deo, quid est; utrumque enim ignoramus in particulari et cognitione completa et utrumque scimus in universali et cognitione confusa. Ib. I dist. XXII qu. 1 fol. 77 C; IV dist. XLIX qu. 2 fol. 469 C.

Begriff Gottes geben können, hält er nur für Namenerklärungen, indem ſie nur etwas Allgemeines und von Accidenzen Hergenommenes, nicht aber das beſondere Weſen Gottes ausdrücken [1].

Man wird wohl erwarten, daß dieſe Beſtimmungen dazu dienen ſollen das Poſitive der Theologie noch ſtärker anzuſpannen. Recht deutlich aber ergiebt ſich dies erſt, wenn man damit die Weiſe zuſammenfaßt, in welcher Wilhelm Durand das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott ſich denkt. Die Ausgangspunkte ſeiner Lehre hierüber entnimmt er aus dem Thomiſtiſchen Syſteme, indem er ſetzt, daß der Grund aller Geſchöpfe in dem Gedanken Gottes liegt, durch welchen er ſein Weſen denkt, ſofern es mittheilbar iſt nach verſchiedenen Graden. Darin beſteht die Ordnung und Vollſtändigkeit der Natur, daß alle dieſe Grade hervorgebracht worden ſind, und hiernach hängt alles von den Gedanken Gottes ab, welche vor den Geſchöpfen ſind [2]. Man wird bemerken, daß dieſe Vorſtellungsweiſe den Realismus begünſtigen zu wollen ſcheint. Aber Wilhelm Durand lenkt ein, indem er ſich auf die Einfachheit Gottes beruft und deswegen verlangt, daß die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes doch nur als Einheit gedacht werden dürften. In dem Gedanken des göttlichen Weſens ſind ſie alle eins und es iſt nur eine Verſchiedenheit des Verhältniſſes (differentia et ordo rationis) unter ihnen anzunehmen [3]. Unterſtützt

---

1) Ib. I dist. III qu. 2 fol. 22 O.

2) Ib. prol. qu. 3 fol. 8 B; I dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 I sq.; II dist. XLIV qu. 1 fol. 232 B.

3) Ib. I dist. XII qu. 1 fol. 51 G.

wird dies durch die Thomiſtiſche Lehre, daß die intellectuellen Eigenſchaften in Wahrheit eins und nur unſerer Denkweiſe nach verſchieden ſind. Wilhelm Durand macht ſie nicht allein von Gott, ſondern auch von unſerer Seele geltend [1]. Aber noch mehr trägt zu dieſer Anſicht bei, daß die weltlichen Dinge nur dem Grade nach verſchieden ſein ſollen. Hierdurch verſchwindet die Vielheit der Ideen ganz; die Formen der Dinge, lehrt Wilhelm Durand, werden von Gott nicht einzeln und geſondert von einander gedacht; ſie haben ihr Beſtehn nur in ſeiner alles umfaſſenden Kraft und nur virtuell werden von ihm alle Dinge ihrer Art nach in ihm erkannt [2]. Man kann den Sinn dieſer Lehre nicht verkennen. Sie geht weſentlich darauf aus nur die abſtracte Einheit und Vollkommenheit Gottes feſt zu halten, die ganze Fülle aber des realen Seins, in welchem Gott ſich uns offenbart, nur als ein Verhältniß darzuſtellen, deſſen Verſchiedenheiten in Gottes Weſen keine entſprechenden Unterſchiede haben. Daher ſetzt Wilhelm, daß es nur eine Idee Gottes gebe, aber viele ideale Verhältniſſe, weil ſein Weſen in verſchiedener Weiſe in den Geſchöpfen nachgebildet werden kann [1]). Man begreift wie hierdurch die Erkenntniß Gottes in der Natur in die Ferne gerückt wird. In den Arten und Gattungen der Dinge, wie in allen Geſchöpfen erkennen wir nicht die Gedanken, durch welche Gott die Welt geordnet hat, ſondern nur ein Verhältniß ſeines einfachen Begriffs zu den Weiſen, in welchen er mehr oder weniger nachahmbar iſt. Dieſe Auskunft legt zwar den Gedanken der Geſchöpfe eine gewiſſe Beziehung zur abſoluten Wahrheit bei, läßt ſie aber ganz unbeſtimmt und iſt nur dafür beſorgt, daß die Unvollkommenheit der einzelnen Wahrheiten nicht auf Gott übertragen werde.

---

[1] Ib. 1 dist. III qu. 3 fol. 27 N; qu. 4 fol. 28 B; I.

[2] Ib. 1 dist. XXXV qu. 2 fol. 96 (106) F. Dicendum ergo, quod essentia divina per hoc repraesentat res distincte, quod ipsa secundum id, quod est, absque alterius adjutorio vel concursu est sufficiens causa omnium, et ideo omnia praebet in se et continet non formaliter, ut speculum habet imagines, sed virtualiter, modo, quo causa effectiva praehabet effectum, propter quod intellectus, qui plene novit essentiam divinam et ejus virtutem, qualis est intellectus divinus, plene novit et distincte specifica omnia, ad quae se extendit ejus causalitas. Ib. qu. 3 fol. 97 (107) I.

Die Wendung, welche Wilhelm Durand im Vortrage dieſer Lehre nimmt, zeigt, daß er die Lehre von der Realität der Ideen nicht geradezu angreifen will; aber ihre Bedeutung nimmt er ihr doch. Wir ſollen nicht wähnen, daß die Wahrheit der Dinge in der Weiſe, in welcher wir ſie erkennen, in Gott iſt. Die ſkeptiſche Richtung iſt hierin offenbar. Sie wendet ſich beſonders gegen die allgemeinen Begriffe, weil auf ihre Wahrheit in Gott die Wahrheit unſerer Erkenntniß gebaut wird. Nicht nur verwirft er hierbei die Platoniſche Ideenlehre, ſondern nicht weniger die Annahme der Ideen in den ſinnlichen Dingen, von welcher er zu zeigen ſucht, daß ſie denſelben Schwierigkeiten unterliege, welche die Ideenlehre treffen. Die Ideen bezeichnen ihm nichts anderes als Bilder der

---

[1]) Ib. dist. XXXVI qu. 4 fol. 111 K. Proprie loquendo in deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales. Die rationes ideales werden alsdann als respectus rationis erklärt.

Phantaſie 1) und er greift deswegen auch die Lehre vom thätigen Verſtande an, indem er darzuthun ſucht, daß keine Thätigkeit unſeres Erkennens auf ihn zurückzuführen ſei. Vom Beſondern geht unſere Erkenntniß aus; nachdem wir es erkannt haben, überlegen wir es in unſerm Geiſte um aus ihm das Allgemeine abzuziehn, d. h. das Ding unter den Gedanken des Allgemeinen zu faſſen. Er meint hierdurch werde die Meinung widerlegt, daß wir das Allgemeine a priori dächten, und giebt zu verſtehen, daß damit auch der mögliche Verſtand wegfalle, weil er ohne den Gegenſatz gegen den wirkenden Verſtand nicht gedacht werden könne. Der Gedanke des Allgemeinen iſt ihm nun etwas, was nur im Verſtande ſich bilde 2). Daß aber der Verſtand hierbei nach einer voraus beſtimmten Regel verfahre, nicht einmal dies will Wilhelm Durand zugeſtehn; vielmehr vertheidigt er gegen den Duns Scotus die Freiheit des Verſtandes nicht allein im Denken oder Nicht-Denken, ſondern auch in der Wahl der

---

1) Ib. I dist. III qu. 5 fol. 28 O sqq.

2) Ib. fol. 30 B sq. Abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans; quia talis abstractio est solum secundum considerationem et ideo opus ejusdem potentiae est, cujus est considerare, quod non convenit intellectui agenti, sed possibili, si tamen possibilis debet dici, ubi aliud agens non est. — — Universale, i. e. ratio vel intentio universalitatis, non est primum objectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia, a quibus abstrahit, et pro termino ad quem ipsum universale abstractum.

Mittel zur Erreichung ſeines Zwecks [1]. Dieß verhindert ihn jedoch nicht den Verſtand als ein Vermögen zu denken, welches in allen ſeinen Vorſtellungen beſtimmt wird durch den ſinnlichen Eindruck; denn er vergleicht die Freiheit des Verſtandes, abgeſehn von ſeinem Denken oder Nicht-Denken und von ſeiner Wahl der Mittel zum Erkennen, mit der Zwangloſigkeit, welche auch der erſten Materie zukomme, weil ſie eine Neigung zu allen Formen habe und ihr daher keine Form wider ihre Neigung aufgedrungen werden könne [2]. Weil nun die Schwierigkeiten, welche die Behauptung einer überſinnlichen Erkenntniß hat, ihm nichts zu ſchaffen machen, iſt ſeine Lehre über den Verſtand ſehr einfach. Die reflexive Thätigkeit, durch welche wir nicht allein erkennen, ſondern auch erkennen, daß wir erkennen, war den Frühern ein Beweis geweſen, daß der Verſtand über das ſinnliche Leben ſich erhebe; dafür läßt ſie Wilhelm nicht gelten; er bemerkt vielmehr, daß auch den Thieren eine ſolche reflexive Thätigkeit zukomme [3]. Jede Überlegung des Verſtandes im Zweifel, zur Bejahung oder Verneinung beſchränkt ſich ihm darauf, ob die von den Sinnen eingebrachten und in der Einbildungskraft bewahrten Vorſtellungen paſſend ſind mit einander in Subject und Prädicat verbunden zu werden [4]. Alle Erkenntniß des Überſinnlichen führt er

---

1) Ib. II dist. XXIV qu. 3 fol. 193 P. Hierbei wird auch die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande gegen den Duns Scotus behauptet. Fol. 194 B sq.

2) Ib. fol. 193 O.

3) Ib. I dist. I qu. 2 fol. 15 N.

4) Ib. I dist. XXVII qu. 2 fol. 88 C. Illud, de quo princi-

auf den Glauben zurück; dem Verſtande aber ſchreibt er nur ein Erkennen durch die Sinne und deſſen zu, was aus den Sinnen abgeleitet werden kann [1].

Damit ſoll nun dem Verſtande doch nicht jede Erkenntniß der Wahrheit abgeſprochen werden. Es würde darauf ankommen die Bedeutung der Wahrheit zu ermitteln, welche dem natürlichen Verſtande erreichbar iſt. Wilhelm Durand unterſcheidet die Wahrheit des Seins, welche er auch materielle und fundamentale Wahrheit nennt, und die formale Wahrheit der Gedanken. Jene kommt bei der vorliegenden Frage nur nebenbei in Betracht, weil ſie weſentlich von der Wahrheit der Gedanken des Verſtandes handelt [2]. Man kann allerdings auch jedem Gedanken eine Wahrheit des Seins beilegen, ſofern er in der Seele als ſeinem Subjecte (subjective) iſt; aber in dieſem Sinne kann keine Frage über Wahrheit und Falſchheit der Gedanken erhoben werden, ſondern jeder Gedanke iſt wahr. Wenn aber nach der Wahrheit und Falſchheit eines Gedankens gefragt wird, ſo pflegt man die Wahrheit als die Übereinſtimmung (conformitas, adaequatio) des Verſtandes mit der Sache (res) zu erklären. Dagegen jedoch hat Wilhelm viel zu erin-

---

paliter dubitatur quandoque et cui quandoque assentitur et quandoque dissentitur, non est aliud quam convenientia vel disconvenientia rerum importatarum per subjectum et praedicatum, de quibus dubitatur, utrum insint sibi, an non insint.

1) lb. II dist. XXVIII qu. 1 fol. 201 A. Objectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibus et ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectivum cum sensitivo.

2) lb. I dist. XIX qu. 5 fol. 43 M; qu. 6 fol. 74 G.

nern. Eine Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und der Sache könnte auch wohl ſtattfinden, ohne daß die Sache erkannt würde. Erſt dadurch, daß der Gedanke des Verſtandes auf die Sache bezogen und die Übereinſtimmung zwiſchen beiden erkannt wird, ergiebt ſich die Wahrheit des Gedankens. Hieraus aber wird gefolgert, daß die Wahrheit der Gedanken nur in einer Beziehung derſelben auf die Sache beſtehe und deswegen nur ein Gedankending (ens rationis) ſei. Das Gedankending bezeichnet aber nur für den Gedanken etwas Wirkliches, nicht für die Sache. Daß daher z. B. der Stein erkannt wird, iſt zwar für den Verſtand, aber nicht für den Stein etwas Wirkliches. Es iſt alſo das Gedankending nur eine Benennung der Sache, welche ſie nicht an ſich trifft, ſondern nur ihre Beziehung auf einen Act der Vernunft 1). Schon hierin könnte man eine Neigung ſpüren die Wahrheit der Gedanken von ihren Gegenſtänden loszulöſen; unzweideutig tritt dieſelbe aber erſt hervor, indem Wilhelm Durand die Unmöglichkeit zu zeigen ſucht, daß eine Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und der Sache ihrem Weſen nach ſtattfinde. Er geht hierbei von dem Satze des Ariſtoteles aus, daß nicht der Stein, ſondern nur die Form des Steins in der Seele ſein könne, findet aber auch dieſen Satz noch nicht ſtreng genug, weil dabei

---

1) Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Ens rationis non est aliud, quam denominatio objecti ab actu rationis, sed ea, quae attribuitur rei solum, ut cognita est. — — Intelligere in homine est vera res et denominatio, qua homo dicitur intelligens, est realis in homine; intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio, qua lapis dicitur sic intellectus, est realis in lapide.

doch noch eine Conformität der Sache und des Verſtandes ihrem Weſen nach vorausgeſetzt wird. Wie ſollte eine ſolche ſtattfinden können, da der Gedanke ein Accidens in dem Verſtande iſt, die Sache aber zuweilen eine Subſtanz oder, wenn nicht, doch das Accidens einer körperlichen Sache. So wird zwiſchen Gedanken und Gedachtem jede weſentliche Übereinſtimmung geleugnet 1). An die Möglichkeit, daß die gedachte Sache ſelbſt ein Gedanke ſei, an die Vorausſetzung der Realiſten, daß ſie in einem Gedanken Gottes ihre Wahrheit habe, erinnert ſich Wilhelm Durand hierbei nicht. Vielmehr ſcheint er ſich allein an die gemeine Vorſtellung des geſunden Menſchenverſtandes zu halten, daß die Dinge außer der Seele ihrem Weſen nach Körper ſind. Unter dieſer Vorausſetzung iſt ſein Gedankengang bis hierher ganz plan. Aber er will nun doch eine objective Conformität zwiſchen

---

1) Ib. fol. 73 I sq. Sicut communiter dicitur, veritas est conformitas vel adaequatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc est intelligendum, advertendum est, quia non est intelligendum de adaequatione vel conformitate intellectus et rei secundum illud, quod sunt essentialiter, quia intellectus secundum illud, quod est essentialiter, non habet aliquam conformitatem vel adaequationem cum re extra, immo magnam difformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas, non consistit in illa veritas, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum, aequaliter potest esse inter intellectum et res, quas nunquam intelliget vel intellexit, sicut inter intellectum et res, quas intelligit. — — Omne, quod est subjective in intellectu, est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si accidens est, accidens corporeum. Inter haec non potest esse similitudo vel conformitas in essendo, cum sint diversorum generum.

Gedanken und Gedachtem nicht völlig leugnen[1], und über dieſen Punkt ſind ſeine Äußerungen kurz und faſt unverſtändlich, ſo daß wir die Deutung, welche wir für ſie finden, nicht für ſicher ausgeben wollen. Er beſtreitet die Lehre, daß wir durch Verähnlichung die Dinge erkennen, indem er dieſer Anſicht die älteſte und gröbſte Deutung giebt, und behauptet dagegen, anſcheinend in Übereinſtimmung mit dem Duns Scotus, daß unſer Erkennen nur in einer Proportion zum Erkannten beſtehe[2]. Dies erläutert er aus der Weiſe, wie wir in der Sprache unſere Gedanken ausdrücken. Da wird zur Wahrheit unſerer Rede verlangt, daß Subject und Prädicat denſelben Gegenſtand bezeichnen; ein ſolches Verhältniß wird auch für die Wahrheit unſerer Gedanken gefordert; der Gedanke des Subjects und der Gedanke des Prädicats müſſen dieſelbe Sache bezeichnen, und dasſelbe Verhältniß, das zwiſchen ihnen ſtattfindet, muß auch zwiſchen den Punkten der Sache ſtattfinden, welche durch die Gedanken des Subjects und Prädicats bezeichnet werden[3].

---

[1] Ich bemerke hier wieder, daß im Sprachgebrauche dieſer Zeit objectiv heißt der Vorſtellung nach, ſubjectiv der Sache nach. Vergl. ib. I dist. XIV qu. 1 fol. 55 I. Secundum rem et subjective, secundum rationem et objective.

[2] Ib. I dist. III qu. 1 fol. 22 K. Cognitio non fit per realem assimilationem in natura, sicut quidam dixerunt, quod ignem igne cognoscimus, sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam, per talem quidem proportionem, ut res cognita cadat sub formali ratione objecti potentiae cognitivae.

[3] Ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 L. Veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, inquantum id, quod de re enuntiative apprehenditur, est conforme vel potius idem cum iden-

Man muß wohl beachten, daß nicht behauptet wird, der wahre Gedanke ſtelle die Sache ſo dar, wie ſie iſt, ſondern er ſtelle nur daſſelbe Verhältniß dar zwiſchen Gedanken und Gedanken, wie es zwiſchen Sache und Sache außer der Seele iſt. Die Wahrheit des Gedankens wird in derſelben Weiſe gedacht, wie die Wahrheit des Satzes oder der Rede, welche zu einem wahren Zeichen dienen kann [1]), wenn auch zwiſchen Gedanken und Rede die größeſte Unähnlichkeit ſtattfindet.

Die Dunkelheit, welche in dieſer Vorſtellungsweiſe herſcht, liegt in dem Mangel an einer genauern Auseinanderſetzung, wie der Gedanke ohne Ähnlichkeit mit dem Gedachten doch wenigſtens ein Zeichen des Gedachten ſein und wie ein gleiches Verhältniß zwiſchen den verſchiedenen Gliedern des gedachten und des ſeienden Verhältniſſes ſtattfinden könne. Auch könnte die Frage aufgeworfen werden, wie ein Verhältniß unter den Gliedern des Gedankens beſtehen könne, da der Gedanke eins iſt, und ebenſo von der andern Seite die Sache. Dieſe Frage berührt Wilhelm Durand wenigſtens von der Seite des Gedankens. Wir haben ſchon bemerkt, daß die Schwierigkeiten, welche er in der Erkenntnißtheorie fand, mit ſeiner Verwerfung der allgemeinen Begriffe im Verſtande Gottes zuſammenhing. Er entſcheidet ſich über dieſen Punkt ganz zu Gunſten des Nominalismus. Die allgemeinen Begriffe entſtehen ihm nur daraus, daß uns

---

titate rei et sic est relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse intellectum et esse reale.

[1]) Ib. fol. 73 M. Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi.

in unſerer Vergleichung der Dinge untereinander viele Dinge ähnlich erſcheinen und wir ſie nur in Beziehung auf dieſe Ähnlichkeit als eins anſehn, obgleich ſie viele ſind. Dabei ſtellt er den Satz auf, jedes Ding dürfe nur als eins gedacht werden und in ſeinem vollen Sein gedacht komme ihm nur ein Attribut zu [1]. Das Allgemeine iſt daher nicht ſubjectiv in den Dingen, ſondern nur ein Verſtandesding, welches darauf beruht, daß wir die Dinge mit einander vergleichen und die einzelnen Dinge ohne den Unterſchied denken, welcher ein jedes von einem jeden andern unterſcheidet. Es beſteht das Allgemeine nur objectiver Weiſe, d. h. in unſerer Vorſtellung, wenn wir etwas ohne ſeine individualiſirenden Beſtimmungen denken, und die Einheit des Allgemeinen hat daher nur eine verneinende Bedeutung, welche nichts ausdrückt, was in den Dingen ſelbſt wäre [2]. Allgemeines Sein und individuelles Sein ſollen daher auch eins und dasſelbe bezeichnen, nur das erſtere in einer unbeſtimmten, das andere in einer beſtimmten Weiſe; jene unbeſtimmte Weiſe jedoch liegt nur in unſerm Verſtande, wärend in der Natur der Dinge ein jedes ein beſtimmtes iſt; denn die Natur bringt ein jedes unter ſeinen individuirenden Beſtimmungen hervor, und man hat deswegen auch nicht nöthig außer der Natur und ihren Principien einen andern Grund der Individuation zu ſuchen [1]. Dies erklärt nun wohl, wie im Satze und im Gedanken ein Verhältniß geſetzt werden kann zwiſchen dem beſondern Subject und dem allgemeinen Prädicat, indem beide dasſelbe bezeichnen, das eine in beſtimmter, das andere in unbeſtimmter, d. h. weniger erſchöpfender Weiſe; zwiſchen beiden Weiſen nemlich findet ein Mehr und Minder ſtatt; da aber in der Natur alles in beſtimmter und individueller Weiſe ſein ſoll, müſſen wir eine Belehrung darüber vermiſſen, wie ein gleiches Verhältniß in der Natur der Sachen, wie in den Gedanken ſich finden laſſe.

---

[1] Ib. I dist. II qu. 3 fol. 20 F.

[2] L. l.; ib. I dist. XIX qu. 5 fol. 73 H. Esse universale, esse genus vel speciem dicuntur esse entia rationis, quia talia dicuntur de re tantum, ut est objective cognita. Ib. I dist. XXVII qu. 2 fol. 86 B. Esse universale competit rei per hoc, quod intelligitur absque conditionibus individuantibus et non per aliquid, quod sit in ipsa re subjective.

Dieſe Lehre über die allgemeinen Begriffe ſchließt unſtreitig einen ſehr entſchiedenen Zweifel gegen alle natürliche Erkenntniß der Wiſſenſchaft in ſich. Was Wilhelm Durand eine unbeſtimmte Erkenntniß nennt, heißt ihm an andern Orten auch eine verworrene Erkenntniß, und es fällt ihm unter dieſe Benennungen eine jede Art der Erkenntniß durch das Weſen, durch die ſpecifiſchen Eigenſchaften der Dinge (cognitio quidditativa, specifica), durch allgemeine Begriffe, alſo alles was wir durch Wiſſenſchaft erkennen können. Er ſetzt dieſer Erkenntniß die anſchauliche Erkenntniß entgegen, welche wir in der ſinnlichen Gegenwart des Dinges haben, und ſcheint jene im Gegenſatz gegen dieſe nur als eine Erkenntniß vermittelſt der Einbildungskraft zu betrachten 1). Wenn er dieſen Weg weiter verfolgt hätte, ſo würde er dahin gelangt ſein die Thätigkeiten des Verſtandes ganz auf die Wiedererinnerung an die Vorſtellungen unſerer Einbildungskraft zurückzuführen. Sinnliche und überſinnliche Formen ſcheint er nicht unterſchieden zu haben. Wie dem aber auch ſei, der Vorzug, welchen er der ſinnlichen Anſchauung vor der Erkenntniß in allgemeinen Begriffen zugeſteht, zeigt deutlich ſeine Neigung alles unſer Denken auf das Sinnliche zurückzuführen und dem Verſtande nur eine untergeordnete Rolle im Erkennen anzuweiſen.

---

[1] Ib. II dist. III qu. 2 fol. 154 D. Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Ib. F. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui.

Es leuchtet ein, welche entſcheidende Veränderung dieſe Wendung der Erkenntnißlehre auf die Theologie haben mußte, ſobald ſie ihre Folgerungen entfaltete. Bisher hatte man die wiſſenſchaftliche Bildung als eine Vorbereitung auf das fromme Leben angeſehn und die weltliche Wiſſenſchaft gewiſſermaßen von der Verachtung ausgenommen, in welcher die übrigen weltlichen Beſtrebungen ſtanden. Wärend dieſe faſt als Verlockungen und Zerſtreuun-

---

1) lb. IV dist. XLIX qu. 2 fol. 469 B. Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Sicut ille, qui habet cognitionem quidditativam de rosa, quam non videt, dicitur habere confusam cognitionem per comparationem ad illam, quam habet de rosa, quam praesentialiter videt.

gen galten, meinte man, das philoſophiſche Streben ſammle den Geiſt und könne auch einige Erkenntniß göttlicher Dinge gewähren. Jetzt wurde auch die Philoſophie in die allgemeine Herabſetzung des weltlichen Lebens verflochten. Was konnte eine Wiſſenſchaft zu bedeuten haben, welche nur in allgemeinen, d. h. in verworrenen Begriffen ſich bewegte, welche noch gegen die ſinnliche Anſchauung der Dinge zurückſtand? Hierdurch war die Scheidung des Weltlichen und des Geiſtlichen erſt recht vollzogen.

Hierdurch mußte aber auch die poſitive Natur der Theologie um ſo ſtärker heraustreten, je mehr der Werth der weltlichen Wiſſenſchaft ſank. Dazu trug nicht wenig bei, daß jede Beſchränkung der übernatürlichen Offenbarung durch die natürlichen Geſetze der Welt vom Nominalismus beſeitigt wurde. Welche natürlichen Geſetze hätte man wohl anzuerkennen gehabt, da man die Geſetze, welche in den Art- und Gattungsbegriffen ausgedrückt ſind, nur für Gedankendinge erklärt hatte? Hierdurch mußte vornehmlich der unbeſtimmte Begriff der Allmacht Gottes wachſen, welche in ſeinen übernatürlichen Wirkungen, in den Wundern, in der Offenbarung, in den Sacramenten ſich beweiſt, ſo wie ſchon Thomas von Aquino behauptet hatte, daß die Kraft Gottes, in welcher er uns ſeine Anſchauung gewährt, durch keine Verſchiedenheit der Natur gehindert werden könne. In dieſem Punkte zeigte jedoch Wilhelm Durand noch einige Mäßigung. Er thut vom Begriffe der Allmacht Gottes dar, daß es ihr keinesweges widerſpricht das Unmögliche nicht zu können, weil jedes Vermögen, jede Macht nur auf das Mögliche ſich erſtreckt[1]; er behauptet, daß es nicht möglich ſei alles in alles zu verwandeln, denn im Verwandelten bleibe noch immer das, was es zuvor war, wenn auch nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, und daher könnten nur die Dinge in einander verwandelt werden, welche eine gemeinſchaftliche Materie hätten[2]. Er unterſcheidet auch die abſolute und die geordnete Macht Gottes und wendet dieſe Unterſcheidung auf einen der wichtigſten Punkte in dieſen Unterſuchungen, auf die Menſchwerdung Gottes an, indem er ſich dahin entſcheidet, daß Gott zwar ſeiner abſoluten Macht nach auch eine unvernünſtige Natur hätte annehmen können, daß ſich dies aber ſeiner geordneten Macht nach nicht geſchickt hätte, weil hierbei alles auf den Zweck ankäme und der Zweck, weswegen Gott die Natur eines Geſchöpfes annahm, nur der war die angenommene Natur zu heilen, welches nur bei der menſchlichen Natur nöthig und möglich war, weil ſie durch ihren Fall krank werden konnte und der Heilung bedurfte[3]. Aber müſſen wir nicht ſagen, daß Wilhelm Durand in dieſen und ähnlichen Lehren ſeinem Nominalismus nicht getreu geblieben iſt? Denn der Gegenſatz zwiſchen Möglichem und Unmöglichem, mitſammt dem Begriffe der Materie, welche daran hängt, dürfte doch nur auf der Wahrheit des Allgemeinen beruhn, wie viel mehr der Begriff der gemeinſchaftlichen Materie und die Unterſchiede zwiſchen vernünſtiger und unvernünſtiger Natur, ſo daß man eben

---

1) lb. I dist. XX qu. 1 fol. 74 R.
2) lb. IV dist. XI qu. 2 fol. 361 I.
3) lb. III dist. II qu. 1 fol. 243 C sqq.

an dieſer Mäßigung Wilhelm's am beſten gewahr wird, daß er die Folgerungen ſeines Nominalismus noch keinesweges durch ſeine Theologie hat durchgreifen laſſen.

Nur dazu hat er ihn gebraucht die weltliche oder natürliche Wiſſenſchaft ſchärfer von der Wiſſenſchaft der Offenbarung oder von dem Glauben abzuſondern und die erſtere zu der übrigen Maſſe des weltlichen Lebens zu werfen, welche keinen wahren und bleibenden Werth habe. Man iſt damit dem Bewußtſein um das einſeitige Princip, welches dieſe Zeiten bewegte, doch um einen Schritt näher gerückt; aber Wilhelm Durand kann ſich doch noch nicht enthalten dieſelben Grundſätze, welche er für die weltliche Wiſſenſchaft verwarf, für die Theologie zu benutzen.

Zweites Kapitel.

Wilhelm von Occam.

Viel entſchiedener griffen in die Umgeſtaltung der Wiſſenſchaft die Nominaliſten ein, welche aus der Scotiſtiſchen Schule hervorgingen. Auf ſie ſcheint ein Theil jener Kühnheit übergegangen zu ſein, welche wir in der Lehre ihres Meiſters kennen gelernt haben. Aber ſehr deutlich zeigt ſich auch an ihnen, wie das wiſſenſchaftliche Leben jener Zeit mit den kirchlich politiſchen Bewegungen gleichen Schritt hielt. Der Ubermuth der päbſtlichen Hierarchie gegen die weltliche Macht und gegen die ſtrengen Franciscaner, welche in der Nachahmung der Armuth Chriſti ihr höchſtes Verdienſt ſahen, die Unbeſonnenheit eines Pabſtes, welcher auch die Lehren der

Schule beherſchen wollte, trieben zu gleicher Zeit weltliche und geiſtliche Mächte zu einem Widerſtande zuſammen, in welchem man noch die päbſtliche Tyrannei durch geiſtliche Macht, durch ein allgemeines Concil, zu zügeln hoffte. Unter dieſen Umſtänden hat ſich eine Lehre geltend gemacht, welche wie die weltliche und geiſtliche Gewalt, ſo die weltliche und geiſtliche Wiſſenſchaft recht gründlich zu ſcheiden ſuchte.

Der ehrwürdige Beginner dieſer Lehre, wie ihn ſeine Schule genannt hat, war ein Engländer, Wilhelm, der von ſeinem Geburtsorte Occam in der Grafſchaft Surrey ſeinen Beinamen führt. Er war einer jener ſtrengen Franciscaner, die ſchon Bonifacius VIII. zu unterdrücken ſuchte. Zu Oxford hatte er zu den Schülern des Duns Scotus gehört und ſchon zu Anfange des 14. Jahrhunderts lehrte er zu Paris, zu welcher Zeit er eine ſeiner Streitſchriften gegen die päbſtliche Macht verfaßte. Als Provincial ſeines Ordens für England wohnte er 1322 dem Capitel der Franciscaner zu Perugia bei, welches den Maßregeln Johann's XXII. gegen die ſtrengen Gelübde der Franciscaner ſich entgegenſetzte. Die Lehren und Verordnungen dieſes Pabſtes beſtritt er von der Zeit an beharrlich und in geſteigertem Maße. Mit dem General ſeines Ordens Michael von Ceſena, welcher vom Pabſte abgeſetzt worden war, flüchtete er ſich im J. 1328 zum Kaiſer Ludwig dem Baiern, erkannte deſſen Gegenpabſt an und vertheidigte ihn und alle ſeine Maßregeln, durch welche er ſich gegen die Päbſte zu Avignon zu behaupten ſuchte, in einer Reihe von Parteiſchriften. Er ſoll dieſem Kaiſer geſagt haben: Vertheidige Du mich mit dem Schwerdte, ich werde Dich mit der Feder vertheidigen. Seinen Angriffen gegen den Pabſt liegen die Gedanken zum Grunde, daß weltliche und geiſtliche Macht gänzlich getrennt ſein ſollten, wie zwei Reiche, wie Frankreich und das Römiſche Reich[1], daß aber das geiſtliche Reich ſeine genügende Vertretung nur in einer allgemeinen Kirchenverſammlung finden könnte, denn der rechtmäßig erwählte Pabſt könne Ketzereien hegen, wie durch zahlreiche Beiſpiele vom Apoſtel Petrus an bewieſen werden ſoll[2]. Es ſcheint aber, daß Occam ſelbſt durch die Verwirrung der Zeit über ſeine Grundſätze hinausgetrieben wurde, wenn er nicht allein dem Kaiſer eine richterliche Gewalt über den Pabſt zugeſtand, ſondern ſogar die Entſcheidung der Eheſachen ihm vorbehielt, wenigſtens in außergewöhnlichen Fällen, wo der Pabſt ein offenbarer Feind des Kaiſers und des Gemeinweſens ſei und in ketzeriſcher Hartnäckigkeit eine Macht ſich anmaße, welche der chriſtlichen Freiheit widerſpreche[3]. So ſtand er bis

---

1) Disp. sup. potest. prael. eccl. atque princ. terr. comm. b. Goldast. monarch. I p. 13. Von der andern Seite wurde um dieſe Zeit die Lehre geltend gemacht, daß nur ein Reich ſein ſollte, das Römiſche Reich, in zeitliche und weltliche Gewalt getheilt, aber jene über dieſer gebietend.

2) Dial. V, 2 ib. II p. 268 sqq.

3) De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus ib. I p. 21 sqq. Ich führe beſonders an p. 24. Si enim talem haberet (sc. Rom. episcopus) plenitudinem potestatis, qualem sedem apostolicam occupantes sibi damnabiliter usurparunt et quam plures adulatorie et erronee sibi tribuere moliuntur, omnes mortales essent servi summi pontificis secundum distributissimam acceptionem vocabuli servi, quod libertati evangelicae legis, quae in scripturis divinis legitur sive scribitur, apertius adversatur.

zu ſeinem Tode im J. 1347 in Streit mit den anmaßlichen Vertretern der geiſtlichen Gewalt, wärend keiner ſchärfer als er die theologiſchen Grundſätze behauptete, auf welchen das geiſtliche Anſehn beruht.

Wenn ſeine Schriften über kirchenrechtliche Fragen in die Bewegungen ſeiner Zeit lebhaft eingriffen, ſo iſt dies nicht weniger mit ſeinen Schriften über Philoſophie und Theologie der Fall. Der ſpätern Zeit, ſo lange ſie der Philoſophie des Mittelalters nicht völlig ſich entfremdet hatte, galten ſie als die vornehmſten Lehrbücher für die Logik des Nominalismus. Dies iſt auch noch gegenwärtig der Geſichtspunkt, aus welchem wir ſie zu betrachten haben. Ihr Werth für die Theologie iſt um vieles geringer, wie denn auch ſeine theologiſchen Schriften weniger Verbreitung und meiſtens nur durch die logiſchen Fragen, welche ſie in ihre Unterſuchungen verflechten, Einfluß gewonnen haben. Daher treten von jetzt an die logiſchen Fragen wieder in den Vordergrund, wärend der Inhalt der Kirchenlehre faſt nur in fruchtloſen Streitſätzen erörtert ward. Eine merkwürdige Rückkehr der mittelalterlichen Philoſophie zu denſelben Punkten, von welchen ſie ausgegangen war. Dies giebt ſchon die erſte Anlage zu erkennen, von welcher Occam in ſeinen theologiſchen Lehren ausgeht. Von den Beweiſen, welche die frühern Syſteme der Theologie geführt hatten, daß es einer Offenbarung für unſer Heil bedürfe, iſt wenig die Rede; es hängt mit der ſkeptiſchen Richtung der nominaliſtiſchen Logik zuſammen, daß man vorausſetzt, ohne Offenbarung laſſe ſich wenig erkennen; hierzu hatte auch das Beſtreben das Gebiet der offenbarten Wahrheit immer weiter auszudehnen geführt; dagegen wird nun vor allen Dingen unterſucht, in welcher Weiſe die Theologie als eine demonſtrative Wiſſenſchaft ſich ausbilden laſſe[1].

Occam's Lehre über die menſchliche Erkenntniß muß daher hauptſächlich unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Der Ariſtoteliſchen Logik folgend geht er in ihr von einer Vergleichung des Denkens mit der Sprache aus, und dieſe Verfahrungsweiſe iſt bei ihm ſo vorherſchend, daß er in der Regel auch noch die Schrift der Vergleichung zugeſellt. Denken, Sprache und Schrift bilden ihm eine Kette entſprechender Thätigkeiten, welche das Gemeinſchaftliche haben, daß ſie Zeichen von einander ſind. Das Wort der Sprache iſt ein Zeichen des Gedankens, die Schrift ein Zeichen des Wortes. Er faßt dies Gemeinſchaftliche, dem Boethius folgend, auch unter dem Namen der Rede auf, indem er die geſchriebene, die geſprochene und die nur im Verſtande vollzogene Rede unterſcheidet[2]. In der Sprache löſt ſich nun die Rede in Sätze, die Sätze löſen ſich wieder in Worte auf, und in ähnlicher Weiſe haben wir auch die Beweiſe der Wiſſenſchaft in Urtheile, die Urtheile in Begriffe aufzulöſen. Die Logik muß daher zunächſt unterſuchen, was die Worte im Satze und die Begriffe im Urtheile zu bedeuten haben. Dies iſt der gewöhnliche Weg der Ariſtoteliſchen Logik, welchen Occam auch meiſtens in der gewöhnlichen Weiſe verfolgt. Nur ſeine Abweichungen, ſofern ſie von Bedeutung ſind, werden wir zu bemerken haben; ſie beziehen ſich alle auf ſeine nominaliſtiſche Lehre.

---

[1] Von den Schriften Occam's ſind mir zur Hand ſein Commentar zu den Sentenzen und ſein centilogium theologicum, beide Lugd. 1495 fol., außerdem ſeine summa totius logicae. Oxon. 1675. 8. Dieſe habe ich bei meinem Artikel über Wilhelm Occam in der Hall. Encyklop. 1830 nicht benutzen können. Obgleich ſie mehrmals aufgelegt worden iſt, ſcheint ſie doch ſelten zu ſein; wenigſtens von den Geſchichtſchreibern der Philoſophie iſt ſie nicht benutzt worden. Sie iſt ſpäter geſchrieben als ſein Commentar zu den Sentenzen, zum Porphyrius und zu den Prädicamenten. Log. II, 2.

[2] Log. I, 1. Triplex est oratio, sc. scripta, prolata et concepta tantum habens esse in intellectu.

In den Beweiſen ſchließen wir vom Allgemeinen auf das Beſondere. Der Unterſchied zwiſchen Allgemeinem und Beſonderm iſt daher vor allen Dingen zu unterſuchen. An der Spitze ſteht aber von vorn herein der Satz, daß ein jedes Ding außer der Seele als ſolches ein beſonderes Ding ſei [1]. Dies würde ſelbſt das Allgemeine treffen, wenn es außer der Seele ſein ſollte; es würde eins der Zahl nach, eine Einheit für ſich und alſo ein Einzelnes oder Beſonderes ſein müſſen [2]. So nahmen alſo die Realiſten an, daß es außer der Seele ein Einzelnes gebe, welches zugleich Allgemeines oder in vielen einzelnen Dingen ſei, und gegen dieſe Behauptung tritt nun Occam mit dem Satze auf, daß kein Ding außer Gott, alſo kein Geſchöpf ohne ſelbſt vervielfältigt zu werden zu gleicher Zeit in verſchiedenen Dingen ſein könne [3].

---

1) Ib. I, 15; in sent. I dist. II qu. 7 F. Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.

2) Log. I, 14; 15; II, 2 p. 136; in sent. I dist. II qu. 4 D.

3) In sent. I dist. II qu. 4 D. Nulla una res numero non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus nec etiam quibuscunque individuis creaturis simul et semel. Sed talis res si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus nec de essentia illorum. — — Hoc

Die Stellung des Satzes trägt auf eine Unterſcheidung zwiſchen den Gegenſtänden der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß an. Was für die Dinge der Welt unmöglich iſt, das iſt für Gott möglich. Auch die Beweiſe Occam's für ſeine Behauptung weiſen zum Theil auf dieſen Punkt hin. Wenn das Allgemeine etwas außer der Seele wäre, würde es von Gott ohne Individuen geſchaffen werden können; es würden alsdann die Individuen nicht aus dem Nichts, ſondern aus dem Allgemeinen geſchaffen werden [1]. Man kann an dieſen Sätzen bemerken, daß der Streit gegen die Wahrheit des Allgemeinen darauf hinarbeitet die Allmacht Gottes von den allgemeinen Geſetzen ihrer Wirkſamkeit zu entbinden. Doch werden dieſe und einige andere theologiſche Gründe nur nebenbei vorgebracht und zeigen nur, welche Schwierigkeiten es für das Mittelalter hatte die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft von den theologiſchen Folgerungen abzulöſen. Eben daraus muß man es erklären, daß Occam mit einem weitläuftigen Aufbau von Beweiſen ſich rüſtet um zu zeigen, daß was für den Begriff Gottes gilt, doch auf die Beurtheilung der weltlichen Dinge nicht angewendet werden dürfe. Denn in der That laufen dieſe Beweiſe auf ſehr einfache Vorausſetzungen hinaus, indem ſie nur darthun, daß man auf Widerſprüche geführt werden würde, wenn man das Allgemeine in demſelben Sinn als eins ſetzen wollte, wie die Indivi-

---

est proprium soli divinae essentiae, quod sine omni divisione et multiplicatione est in pluribus suppositis distinctis realiter. Log. I, 15.

[1] Ll. II.

duen, und daß daher die, welche das Allgemeine als eins in realer Bedeutung ſetzten, die Allgemeinheit desſelben aufheben würden, weil ſie behaupteten, daß es nicht viele Dinge bezeichnete. Derſelbe Grund nur in einer andern Form kehrt zurück, wenn der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe vorgeworfen wird, daß ſie die Individuen zu Dingen machte, welche aus Allgemeinheiten zuſammengeſetzt wären, ſo daß ſie vielmehr etwas Allgemeines, als etwas Beſonderes ſein würden[1]. Damit hängt es auch zuſammen, daß er den Realiſten den Grundſatz vorhält, man ſolle nicht durch viele Dinge erklären, was durch wenige erklärt werden könne; denn die allgemeinen Dinge erſcheinen ihm als eine Vervielfachung des Seins, weil ſie den beſondern Dingen zugeſetzt werden[2]. Überhaupt aber nimmt Occam in ſeinen Gründen keine Rückſicht darauf, daß die Begriffe der Einheit und des Dinges nach verſchiedenen Maßen verſchieden gemeſſen werden können. Er behauptet halsſtarrig den Standpunkt des individuellen Seins, auf welchem er ſteht; einen andern Standpunkt will er nicht anerkennen.

Und dennoch geht die Wiſſenſchaft nicht von dem individuellen Standpunkt der Perſon aus. Sie lehrt von einem allgemein gültigen Standpunkte Allgemeines. Daher kann auch Occam den Hauptgrund der Realiſten nicht überſehn. Er ſpricht denſelben in dem Schluſſe aus, daß eine reale Wiſſenſchaft wahrer Dinge, welche außer der Seele ſind, ſein müſſe, daß aber keine Wiſſenſchaft zunächſt von beſondern Dingen ſei und daß es alſo andere als beſondere Dinge außer der Seele geben müſſe. Den Unterſatz dieſes Schluſſes führt er noch beſonders dadurch aus, daß er an die Sätze erinnert, welche im Prädicate das Weſen eines Dinges ausdrücken oder an die Begriffserklärungen [1]. Um dieſen Grund zu entkräften ſieht er ſich genöthigt eine neue Theorie über die allgemeinen Sätze aufzuſtellen.

---

[1] Die Beweiſe finden ſich an den angeführten Stellen; ſie ſind zu weitläuftig, als daß ſie hier auszugsweiſe mitgetheilt werden könnten. Nur den letzten Beweis führe ich aus Log. I, 15 an: Tale universale non posset poni aliquid reale extra essentiam individui et per consequens componitur individuum ex universalibus et ita individuum erit magis universale quam singulare.

[2] In sent. I dist. II qu. 4 S. Sufficiunt singularia et ita tales res universales omnino frustra ponuntur.

Sie ſchließt ſich an Gedanken an, welche ſchon durch die frühern Unterſuchungen angeregt worden waren. Schon Duns Scotus hatte die Richtung des Erkennens auf das Beſondere ſehr entſchieden hervorgehoben. Die praktiſche Bedeutung, welche man der Theologie beilegte, indem ſie das Heil der Einzelnen betreiben ſollte, hatte hierzu den Weg gezeigt, auf welchem wir auch den Wilhelm Durand gefunden haben. Dieſer Richtung ſchließt Occam ſich an, indem er erklärt, daß die reale Wiſſenſchaft nicht vom Allgemeinen ſei, ſondern nur vom Beſondern [2]. Sie hat keine andere Abſicht als die Dinge uns kennen zu lehren, welche ſind, d. h. die einzelnen Dinge, die Individuen, welche allein Subſtanzen im eigentlichen Sinne des Wortes nach dem Ariſtoteles genannt werden müſſen. Wenn daher allgemeine Begriffe von der Wiſſenſchaft gebraucht werden, ſo ſollen ſie nur dazu dienen die Natur der einzelnen Dinge zu erklären, auszudrücken oder zu bezeichnen [1]. Von dieſem Punkte aus wird aber Occam alsbald weiter getrieben. Wie kann ein Ding durch etwas, was kein Ding iſt, ein Reales durch ein Nicht-Reales erklärt oder ausgedrückt werden? Das, was etwas ausdrücken ſoll, ſcheint eine Ähnlichkeit mit dem, was dadurch ausgedrückt werden ſoll, haben zu müſſen. Man verlangt daher auch, der Gedanke ſoll der Sache ähnlich ſein [2]. Wie kann aber ein Nicht-Reales, nur in der Seele Beſtehendes eine Ähnlichkeit mit dem Realen, außer der Seele Vorhandenen haben? Um dieſe Frage zu beantworten wird der Satz des Ariſtoteles angeſpannt, daß nicht der Stein, ſondern nur ſeine Form in der Seele ſei. Auch hierin waren dem Occam ſeine Vorgänger, Duns Scotus und Wilhelm Durand, vorausgegangen. Wenn aber Duns Scotus ſeinen Realismus damit hatte vereinigen können, indem er in der Propor-

---

[1] Ib. I dist. II qu. 4 C. Scientia realis est de veris rebus extra animam, quia per hoc distinguitur scientia realis a scientia rationali. Sed nulla scientia est primo de rebus singularibus. Ergo sunt aliquae res extra animam praeter res singulares. Ib. D. Talis res (sc. universalis) non esset ponenda nisi ad salvandum talem praedicationem essentialem unius de altero vel ad salvandam scientiam de rebus et definitiones rerum, quas omnes innuunt arguentes pro opinione Platonis.

[2] Ib. O. Scientia realis est de rebus, sed non de rebus

---

universalibus. — — Sed scientia isto modo est de rebus singularibus.

[1] Log. I, 17. Universale exprimit vel explicat essentiam substantiae. — — Talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum.

[2] Conceptus, intentio animae, similitudo rei werden gleichbedeutend gebraucht. Log. I, 12.

tion oder formalen Übereinſtimmung des Gedankens mit der Sache das Weſen der Sache dargeſtellt ſah, ſo griff Occam eben dieſen Satz des Duns Scotus an, daß der allgemeine Begriff in den Dingen außer der Seele wahrhaft vorhanden ſei, verſchieden von den Dingen, wenn auch nicht in realer, doch in formaler Weiſe [1]. Auch in dieſem Streite iſt es wieder ein Hauptpunkt, daß die weltlichen Dinge nicht nach denſelben Grundſätzen beurtheilt werden dürften, wie Gott. Nur bei dieſem ſei es erlaubt anzunehmen, daß er obgleich ein Ding, doch zugleich vieles ſei [2]. Noch viel ſchärfer als Wilhelm Durand hebt Occam die Verſchiedenheit des Denkens und des von ihm bezeichneten Seins hervor. Subſtanz und Accidens, meint er, haben nichts gemein mit einander; außer der Seele aber iſt nichts außer einzelnen Dingen oder Subſtanzen; der Gedanke dagegen iſt nur ein Accidens in der Seele; er kann daher auch keiner Sache gleichen, welche außer der Seele iſt [3]. Noch einen andern Punkt zieht er zum Beweiſe für denſelben Satz her-

---

1) Ib. I, 16; in sent. I dist. II qu. 6. Die Scotiſten heißen daher Formaliſten. Die Nominaliſten wurden dagegen Terminiſten genannt, als hätten ſie es nur mit den terminis der Sätze zu thun.

2) Log. I, 16 p. 33; II, 2 p. 157. In creaturis impossibile est dare aliquam rem unam numero, quae sit realiter plures res et quaelibet illarum, sicut est in divinis. In sent. I dist. II qu. 6 D. Impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter, nisi distinguantur realiter.

3) In sentent. prol. qu. 3 (in marg.) D. Universaliter conceptus nunquam est idem realiter cum illo, cujus est, — — quia passio non potest esse res extra animam, cum nihil sit extra animam nisi tantum res singularis.

bei. Was außer der Seele iſt, ſind die einfachen Dinge oder Individuen; ein jeder Gedanke aber iſt zuſammengeſetzt aus Subject und Prädicat; daher kann kein Gedanke den Dingen außer der Seele gleichen 1)). Indem nun in ſolcher Weiſe die Verſchiedenheiten zwiſchen Denken und Sein der Dinge hervorgehoben werden, bleibt nichts anderes übrig, als der Meinung beizuſtimmen, daß zwiſchen beiden nur eine Ähnlichkeit ſtattfinde, wie zwiſchen der Sache und ihren Zeichen, eine Vorſtellungsweiſe, welche wir auch bei Wilhelm Durand ſchon gefunden haben. Dieſe Meinung wird alsdann auch für die allgemeinen Begriffe geltend gemacht, und wir verſtehen es nun, was Occam ſagen will, wenn er behauptet, das Allgemeine bezeichne die Subſtanz der Dinge. So wie alle Gedanken, ſo ſind ihm auch die allgemeinen Begriffe nichts anderes als Zeichen, welche mit den von ihnen bezeichneten Dingen keine Ähnlichkeit zu haben brauchen.

Dies iſt der Hauptpunkt, welchen ſeine nominaliſtiſche Lehre ausführlich in das Licht zu ſetzen ſucht. Die Dinge, welche außer der Seele ſind, finden ihre Zeichen in den Gedanken der Seele; er nennt dieſe die erſten und natürlichen Zeichen zum Unterſchiede von den Worten, welche zweite Zeichen ſind, Zeichen der Zeichen, weil ſie Gedanken bezeichnen, und welche nur durch willkürliche Einſetzung nach Belieben ihre Bedeutung als Zeichen erhalten haben 2)). Die Vorſtellung eines ſolchen natürlichen

---

1) Ib. I dist. II qu. 4 O. Nihil scitur nisi complexum; complexum autem non est extra animam, nisi forte in voce vel in consimili signo.

2) Log. I, 1. Conceptus sive passio animae naturaliter signi-

Zeichens ſoll durch Beiſpiele erläutert werden. So iſt der Rauch das natürliche Zeichen des Feuers, das Seufzen des Schmerzes, das Lachen der innern Freude 1). Nun unterſcheidet aber Occam nach der Weiſe der Ariſtoteliker erſte und zweite Gedanken; jene bezeichnen das, was kein Zeichen iſt, die individuellen Dinge, die Subſtanzen außer der Seele, dieſe dagegen bezeichnen die Zeichen der Dinge oder die erſten Gedanken und haben eine allgemeine Bedeutung, drücken eine Art oder Gattung aus, weil wir natürliche und gemeinſchaftliche Zeichen für verſchiedene Dinge unter unſern Gedanken finden 2). Mit den Worten haben dieſe allgemeinen Gedanken es gemein, daß ſie zweite Zeichen ſind, ſie unterſcheiden ſich aber von ihnen dadurch, daß ſie nicht willkürliche, ſondern natürliche Zeichen ſein ſollen. Bei den Worten findet daſſelbe ſtatt, was bei den Gedanken; es giebt auch hier erſte und zweite Zeichen; jene bezeichnen Gedanken, dieſe Worte, ſo wie die erſten Gedanken Sachen, die zweiten

---

ficat, quicquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ib. I, 12. Ad modum, quo scriptura est signum secundarium vocis (quia sicut inter signa ad placitum instituta voces obtinent principatum) ita voces secundaria signa sunt illorum, quorum intentiones sunt primaria signa.

1) Ib. I, 14 u. ſonſt.

2) Ib. I, 12. Tale autem (sc. signum) duplex est, 1. unum, quod est signum alicujus rei, quae non est tale signum, — — et illud vocatur intentio prima. — — Stricte autem vocatur intentio prima nomen mentale natum pro suo significato supponere. 2. Intentio autem secunda est illa, quae est signum talium intentionum primarum, cujusmodi sunt tales intentiones, genus, species et hujusmodi.

aber nur Gedanken bezeichnen[1]. So kommt der zweite Gedanke dem erſten Namen ſehr nahe, wird aber doch von ihm weſentlich dadurch unterſchieden, daß er nicht willkürliches, ſondern natürliches Zeichen des erſten Gedankens iſt. Deswegen erklärt ſich Occam gegen die gewöhnliche grobe Ausdrucksweiſe des Nominalismus, als wären die allgemeinen Begriffe nur Worte, und in ſeinem Streite gegen ſie iſt er ſogar geneigt den allgemeinen Begriffen eine Ähnlichkeit mit den beſondern Dingen außer der Seele zuzuſchreiben, welche er in ähnlicher Weiſe wie die Realiſten mit der Ähnlichkeit vergleicht, welche ein Kunſtwerk mit dem Vorbilde im Verſtande des Künſtlers habe[2]. Denn er verwirft die Lehre von den ſchöpferiſchen Ideen Gottes, welche Vorbilder der geſchaffenen Dinge ſind, eben ſo wenig, wie Wilhelm Durand, ſondern ſtreitet nur mit dieſem dagegen, daß Gott auch Ideen allgemeiner Dinge habe[3]. Doch eben auf dieſen Punkt kommt es an. Wie ſollen wir den künſtleriſchen Geiſt Gottes in ſeinen Werken erkennen, wenn wir ſeine Werke nur durch die allgemeinen Begriffe erkennen, dieſe aber in Gott nicht vorgebildet ſind? Occam ſchließt ſich auch darin an Wilhelm Durand an, daß er die allgemeinen Begriffe nur für verworrene Vorſtellungen der einzelnen Dinge erklärt, wärend er in den beſondern Begriffen die deutliche Erkenntniß derſelben Dinge zu erblicken glaubt [1]. Es hängt dies damit gut zuſammen, daß keine allgemeine Begriffe in Gott ſein ſollen; denn ſonſt würde er verworrene Gedanken haben; aber weniger gut paßt es zu der Annahme, daß die allgemeinen Begriffe zur Erklärung der beſondern Dinge dienen ſollen. Beſſer ſtimmt damit überein, daß er die Erklärung, welche er von den allgemeinen Begriffen erwartet, ganz unabhängig vom Sein der Dinge macht und allein auf den Vorſtellungskreis des Denkenden bezieht, indem er den allgemeinen Begriff nur als etwas betrachtet, was ein bekannteres Zeichen für uns iſt, als der beſondere Begriff. Da findet er nun auch das Wort geeignet uns die Sache zu bezeichnen und erklärt die allgemeinen Begriffe für eben ſolche Zeichen, wie die Worte [2]. Man wird hiernach nicht zweifeln können, daß ſeine Erklärungen gegen die alte Formel der Nominaliſten nur eine allzu grobe Auslegung derſelben abweiſen ſoll. Seine eigene Ausdrucksweiſe, in welcher er von den Realiſten ſich abſondert, iſt in der That nicht weniger ſtark als die Formel der alten Nominaliſten, indem er die allgemeinen Begriffe gewöhnlich Einbildungen (ficta, fictiones) nennt.

---

[1] L. l. Et ideo sicut nomina secundae impositionis significant ad placitum nomina primae impositionis, ita secunda intentio naturaliter significat primam, et sicut nomen primae impositionis significat alia quam nomina, ita prima intentio significat alias res quam intentiones.

[2] In sent. I dist. II qu. 8 E.

[3] Ib. I dist. XXXV qu. 5 F sq. Ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia.

---

[1] Ib. 1 dist. II qu. 7 F; qu. 8 B.

[2] Log. I, 15 p. 32. Intentio, qua intelligo homines, est signum naturale significans hominem, ita naturale, sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris, et est tale signum, quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus.

Doch würde man nur eine falſche Vorſtellung von ſeiner Lehre ſich machen, wenn man auf dieſen Ausdruck Gewicht legen wollte. Er bemerkt ausdrücklich, daß die allgemeinen Begriffe nicht willkürliche Einbildungen ſind, wie die Chimäre; er ſtellt ſie vielmehr mit den Abſtractionen unſeres Verſtandes zuſammen [1]. Um jedoch dieſen Ausdruck in ſeinem Sinne zu verſtehn muß man bemerken, daß Occam mit dem Duns Scotus die Thätigkeiten des Verſtandes nur für eine Sache der Natur hält. Deswegen ſollen auch die Begriffe natürliche Zeichen ſein. Aber er geht in dieſer Richtung noch weiter, indem er auch ausdrücklich eine jede Einwirkung des Willens auf unſer Denken ausſchließt und eine jede ſelbſtthätige Wirkſamkeit des Verſtandes verwirft, dagegen beſondere und allgemeine Begriffe nur als Eindrücke der äußern Gegenſtände in unſerer Seele betrachtet. Zuweilen macht ein Gegenſtand einen deutlichen, zuweilen einen verworrenen Eindruck auf uns, in jenem Fall haben wir einen beſondern, in dieſem einen allgemeinen Begriff von ihm [2]. Es wird aber eine ſolche verworrene Vorſtellung auch daraus erklärt, daß die ſinnlichen Eindrücke in der Einbildungskraft ſich fortpflanzen und mehrere Eindrücke eine

---

1) In sent. I dist. II qu. 8 E. Universale — — est per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

2) Ib. I dist. II qu. 7 F. Res — singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Ib. qu. 8 B.

gemeinſchaftliche Einbildung hervorbringen, welche alsdann als Zeichen für verſchiedene Dinge oder als allgemeiner Begriff gebraucht werden kann [1]. Hierauf aber beruht der Hauptpunkt, auf welchen er hinarbeitet, die Erklärung ſolcher Sätze, welche einen allgemeinen Begriff von einer beſondern Sache ausſagen. Sie werden dadurch möglich, daß der allgemeine Begriff natürliches Zeichen derſelben Sache iſt, welche auch durch den beſondern Begriff bezeichnet wird. Der Satz: Sokrates iſt ein Menſch, iſt deswegen wahr, weil ein und dasſelbe Ding zu ſeinem natürlichen Zeichen den Begriff des Sokrates und den Begriff des Menſchen hat; denn beide Begriffe werden durch dasſelbe Ding in natürlicher Weiſe, wie wir geſehen haben, in unſerer Seele hervorgebracht. Daher erklärt Occam auch, daß Menſch und Menſchheit

---

1) Ib. II qu. 25 O. Universalia et intentiones scientiae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam: quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive et hoc causatur ab objecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad ejus praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius distinctus a primo, terminatus ad aliquid tale esse objectivum, quale prius vidit in esse subjectivo. Et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas et non praesupponit eas. Exemplum: aliquis, videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi, ut est species, et non est aliud, nisi quod illae duae notitiae incomplexae terminatae ad albedinem in singulari sive intuitive sive abstractive causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam notitiam distinctam ab illis quae producit talem albedinem in esse objectivo, qualis prius fuit visa in esse subjectivo, sine omni activitate intellectus vel voluntatis, quia talia naturaliter causantur.

ſich zu einander verhalten, wie Sokrates und Sokratesheit, d. h. denſelben Gegenſtand bedeuten, nur mit einem kleinen Unterſchiede der Nebenbedeutung, indem man bei dem Gedanken eines beſondern Menſchen an ein beſtimmtes Subject denke, bei dem Gedanken der allgemeinen Menſchheit aber das beſtimmte Subject außer Augen laſſe [1]).

Die allgemeinen Begriffe haben nun hiernach eine doppelte Bedeutung. In Beziehung auf die Dinge außer der Seele ſind ſie Zeichen; ſie haben aber auch außerdem ein Sein in der Seele in Anſpruch zu nehmen. Über die Art, wie das letztere zu denken ſei, entſcheidet ſich Occam nicht mit Sicherheit. Man könnte es als eine Qualität in unſerer Seele oder als eine Einbildung oder auch ſchlechthin nur als einen Act des Denkens anſehn; doch ſchließt Occam am liebſten der letzten Meinung ſich an, weil ſie die einfachſte ſei und man nicht unnützer Weiſe die Vorausſetzungen häufen müſſe [2]). Man ſieht, um dieſe Seite der allgemeinen Begriffe iſt es ihm wenig zu thun. Es kommt ihm weſentlich nur darauf an

---

1) Log. I, 7.

2) In sent. I dist. II qu. 8 B sqq.; Log. I, 12 p. 26. Sed quid est in anima, quod est tale signum? Dicendum est, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam. Alii, quod est quaedam qualitas subjectiva existens in anima, distincta ab actu intelligendi. Alii dicunt, quod est actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto, eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto; ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud.

die Beziehung der allgemeinen Begriffe zu den Dingen außer der Seele zu erörtern. Aber auch hierbei bleibt er bei der Anſicht ſtehen, daß ſie zweite Zeichen der Dinge ſind; wie ſie es ſein können, darüber kann er natürlich nichts entſcheiden, weil er über die Natur der allgemeinen Begriffe nicht einig iſt. Daß ſie aber zweite Zeichen von Dingen ſind, als deren erſte Zeichen die beſondern Begriffe gelten, das genügt ihm auch für ſeinen Zweck zu zeigen, wie es eine allgemeine reale Wiſſenſchaft geben könne, wenn es nichts Allgemeines in den Dingen gebe. Um dies einzuſehn, iſt vor allen Dingen zu wiſſen, daß eine jede Wiſſenſchaft nur Wiſſenſchaft von Sätzen iſt, weil nur Sätze gewußt werden [1]). Man unterſcheidet reale und rationale Wiſſenſchaften, aber der Unterſchied beider beſteht nur darin, daß die Sätze der erſtern Dinge, der andern nur Gedanken dieſer Dinge bezeichnen; in beiden findet doch nur eine Erkenntniß der Sätze, aber nicht der Dinge ſtatt [2]). Wie könnte es anders ſein, da wir geſehn haben, daß die einzelnen und einfachen Dinge, welche allein außer der Seele ſind, mit einem Accidens der Seele, einem zuſammengeſetzten Gedanken nicht übereinkommen können? Daher erklärt Occam ausdrücklich, daß wenn man unter realer Wiſſenſchaft eine ſolche verſtände, welche von den Dingen ſelbſt wäre, es keine reale Wiſſenſchaft geben würde. Nur die Theile der gewußten Sätze ſtehen in der realen Wiſſen-

---

1) In sent. I dist. II qu. 4 M. Scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur.

2) Ib. N.

ſchaft für Dinge [1]. In dieſer Weiſe iſt nun auch eine allgemeine reale Wiſſenſchaft möglich, weil der allgemeine Begriff für dasſelbe Ding ſteht, welches der beſondere Begriff bezeichnet. Zu der Wahrheit ſolcher Sätze, welche allgemeine Begriffe enthalten, wird nichts weiter verlangt, als was zur Wahrheit aller Sätze gehört, daß nemlich die Begriffe, welche in Subject und Prädicat mit einander verbunden werden, Zeichen desſelben Dinges ſind [2].

Unſtreitig beruht auf dieſem Begriff der Wiſſenſchaft das Weſen der Denkweiſe, welche Occam vertrat und verbreitete. Sie geht auf ein verneinendes Ergebniß aus, indem ſie leugnet, daß Dinge erkannt werden können. Daher iſt ihr die Wiſſenſchaft nur eine Verknüpfung von Zeichen. Die Urtheile oder Sätze in unſern Gedanken werden von ihr nicht anders, als die Sätze unſerer Rede behandelt; ſie ſind beide Verknüpfungen von Zeichen, welche deswegen möglich ſind, weil ein Zeichen für das andere ſtehn kann. Daß die Begriffe, aus welchen die Urtheile zuſammengeſetzt werden, natürliche Zeichen ſein ſollen, im Gegenſatz gegen die willkürlichen Zeichen der Sprache, ändert in der Sache nichts. Denn die natürlichen Zeichen ſind eben auch nur Zeichen, welche die Natur in ähnlicher Weiſe hervorbringt, wie die Vernunft ihre Zeichen willkürlich bildet. Sie werden mit den Erſcheinungen oder Wirkungen der Dinge verglichen, welche mit den Dingen doch keine Ähnlichkeit haben, wie der Rauch keine Ähnlichkeit hat mit dem Feuer, das Seufzen keine Ähnlichkeit mit dem Schmerze. Es ſind dies völlig die erinnernden, aber nicht offenbarenden Zeichen der Skeptiker 1). Wilhelm von Occam ſucht daher auch, um die entgegenſtehenden Lehren der Realiſten zu beſeitigen, ausführlich zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe nichts ausdrücken könnten, was den einzelnen Dingen inwohne weder als Theil noch als Weſen. Seine Gründe gegen ſeine Gegner halten ſich aber nur an das Äußerliche in der Denkweiſe ſeiner Zeit 2), nicht anders als die Gründe der alten Skeptiker. Man muß aber nicht überſehn, daß die Angriffe Occam's zwar urſprünglich nur der Realität der allgemeinen Begriffe galten, aber alsbald auch gegen die Wahrheit aller Begriffe, alles Denkens gerichtet wurden, wie natürlich, weil ja alles Beſondere nur durch allgemeine Begriffe erkannt wird. Seine Lehre läßt uns, wie die Lehren der Skeptiker, nur Erkenntniſſe von Zeichen oder Erſcheinungen übrig, wendet ſich aber, wie es ſkeptiſchen Lehren immer geſchieht, um dies Ergebniß zu gewinnen, nur gegen die Lehren der entgegenſtehenden Dogmatiker. Zum Beweiſe, daß wir vom Weſen oder

---

[1] Ib. O. Scientiam esse de rebus potest intelligi — —, quod res sint illa, pro, quibus partes sciti supponunt, et sic scientia realis est de rebus.

[2] Log. II, 2. Ad veritatem propositionis — — sufficit et requiritur, quod subjectum et praedicatum supponant pro eodem.

---

1) S. Geſch. der Phil. alter Zeit IV S. 313.

2) Man vergl. Log. II, 2. Si ly humanitas stat pro re, quae est pars Socratis, hoc est falsum, quia quaelibet res, quae est pars Socratis, vel est materia vel forma vel compositum ex materia prima et forma hominis et non alia vel est pars integralis Socratis. Nun werden die einzelnen Fälle widerlegt, z. B.: anima intellectiva non est humanitas, quia tunc vera humanitas remansit in Christo in triduo etc. — — Nec corpus Socratis est humanitas, nec pedes, nec caput et sic de aliis partibus Socratis.

der Wahrheit der Dinge nichts zu erkennen vermöchten, genügte es der damaligen Zeit zu zeigen, daß die allgemeinen Begriffe keine Wahrheit hätten.

Mit der ſkeptiſchen Richtung ſeiner Lehre finden wir nun auch in Übereinſtimmung, was Occam über die Bildung unſerer Gedanken annahm. Er unterſcheidet die Wahrnehmung (actus apprehensivus) und das Urtheil (actus judicativus) der Seele; jene faßt die Eindrücke auf, welche die Dinge auf uns machen, dieſes verbindet die Zeichen der Dinge zu Sätzen oder Urtheilen. Dieſe Thätigkeit iſt jedoch nach der Meinung Occam's dadurch ſchon vorbereitet, daß die Wahrnehmung außer den Eindrücken auch das Verhältniß derſelben zu einander, welches in unſerer Seele ſtattfindet, zu bemerken im Stande iſt; denn dieſes Verhältniß ſetzt Verbindungen und Trennungen wie das Urtheil, ohne jedoch über Wahrheit oder Falſchheit der Verbindungen und Trennungen zu entſcheiden. Die Entſcheidung hierüber kommt allein dem Urtheil zu, welches aber die Wahrnehmung der einfachen Vorſtellungen, welche im Urtheil mit einander verbunden oder von einander getrennt werden ſollen, und ihres Verhältniſſes zu einander vorausſetzt 1). Occam geſteht ſogar zu, daß aus der Wahrnehmung des Verhältniſſes zwiſchen ſolchen Vorſtellungen eine Neigung ſich ergebe

---

1) In sent. prol. qu. 1 O sqq.; T. Omnis actus judicativus praesupponit in eadem potentia notitiam incomplexam terminorum, quia praesupponit actum apprehensivum et actus apprehensivus respectu alicujus complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum. — — Intellectus nullam propositionem potest formare vel apprehendere, nisi prius intelligeret simplicia.

ihrer Verbindung im Urtheil zuzuſtimmen oder abzuſtimmen. Wenn wir gewiſſe Vorſtellungen oftmals verbunden finden, ſo macht uns dies geneigt ſie für wahr zu halten. Aber die Abſchließung eines Urtheils ſoll doch hierauf nicht beruhn, ſondern auf einer anſchaulichen Erkenntniß, welche Ding und Sein oder Subject und Prädicat zuſammenfindet 1). In dieſer Weiſe ſollen wir eine Erkenntniß nicht allein des Sinnlichen, ſondern auch des Intelligibeln gewinnen können, indem der abſtracten Erkenntniß überall die anſchauliche Erkenntniß durch Erfahrung zum Grunde liege, und ſelbſt die Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten ſoll auf dieſe Weiſe ſich ableiten laſſen 2). Die Erklärung iſt allerdings nicht ſehr deutlich, indem man nicht wohl abſieht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen der Wahrnehmung und der anſchaulichen Erkenntniß, aus welcher das Urtheil hervorgehn ſoll, ſtattfindet; aber der allgemeine Grundſatz der Erklärung ſcheint keinem Zweifel unterworfen zu ſein. Es wird ausdrücklich feſtgehalten, daß die anſchauliche Erkenntniß keine Erkenntniß der Dinge gewährt, wie ſie ſubjectiv, d. h. in ſich ſind 3); alles läuft darauf hinaus,

---

1) Ib. Z. Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non. Si sit, quod sit res, statim judicat intellectus rem esse. — — Similiter notitia intuitiva est talis, quae, quando aliqua cognoscuntur, quoniam unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereret vel non inhaereret, si distet vel non distet.

2) L. l.

3) Ib. BB. Notitia intuitiva non est subjective in re intuita.

daß wir auch die Verbindung der Begriffe oder Vorſtellungen anſchauen müſſen, um darüber urtheilen zu können, aber alles weiſt auch darauf hin, daß wir ſie allein in unſerer Seele, in welcher ſie objectiv oder der Vorſtellung nach verbunden ſind, anſchauen können. Die Wahrheit der Urtheile wird daher nur darauf gegründet, daß mehrere Begriffe in unſern Gedanken als mit einander verbunden oder von einander abſtehend von uns angeſchaut werden. Hierauf bezieht ſich auch, was Occam von der Erkenntniß des Intelligibeln ſagt. Er verſteht darunter nichts anderes als die Erfahrung der innern Zuſtände unſerer Seele[1]. Auf dieſe innere Erfahrung legt er das größte Gewicht und findet in ihr mit dem Auguſtinus die zuverläſſigſte Wahrheit, von welcher alles Erkennen ausgehn müſſe, weil wir ſolche Sätze wie, ich erkenne, ich weiß, daß ich lebe, nicht bezweifeln können und ſie für ſicherer halten müſſen als die Wahrheiten, welche die äußern Sinne beglaubigen[2]. Von einer ſelbſtändigen Thätigkeit des Verſtandes iſt in dieſer Lehre vom menſchlichen Erkennen nicht die Rede; auch in der Bildung der allgemeinen Begriffe, wie früher bemerkt wurde, ſoll eine ſolche nicht ſtattfinden, ſondern es iſt alles unſer Denken nur ein natürlicher Verlauf der Vorſtellungen, welche in unſerer Seele hervorgebracht werden, ſich unter einander verbinden und in dieſer Verbindung auch wieder von uns angeſchaut werden, ohne alles Zuthun des Verſtandes oder des Willens [1]). Dieſe Lehre führt alles Denken auf ſinnliche Vorſtellungen, auf die Auffaſſung der Erſcheinungen in uns zurück und findet das Überſinnliche nur in den innern Erſcheinungen unſerer Seele. Es iſt eine nothwendige Folge hiervon, daß ihr alles Erkennen nur eine Verknüpfung von Zeichen wird, weil ja Erſcheinungen nur Zeichen der erſcheinenden Dinge ſind.

---

[1] Ib. IIII. Patet etiam, quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, — — cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi.

[2] L. l.; ib. KK.

Tief wird durch dieſe Betrachtungsweiſe die natürliche Wiſſenſchaft heruntergeſetzt. Was wird eine ſolche Erkenntniß, die nur von Erſcheinungen weiß, der Theologie leiſten können? In der That für Wilhelm von Occam iſt ſie nur dazu vorhanden der übernatürlichen Offenbarung zur verherlichenden Unterlage zu dienen. Wir haben ſchon geſehn, daß er ſelbſt den Grundſatz, welcher ſeinem Nominalismus zum Ausgangspunkte dient, für die Theologie nicht gelten läßt. In göttlichen Dingen kann ein Ding in vielen Dingen ſein. Je weniger die natürliche Erkenntniß über die Erſcheinung hinausgehn kann, um ſo feſter hält er nun in allen Dingen, welche über die Erſcheinung hinausgehn, an dem Glauben. Die Theologie beruht nur auf Autorität. Die Meinung der Philoſophen, geſteht er ein, daß nichts glaublich ſei, was nicht bewieſen werden könne, läßt ſich zwar aus natürlichen Gründen nicht misbilligen, aber ihr widerſprechen die Autoritäten [1]). Natürliche Gründe alſo ſollen ihm ſeinen Glauben nicht beſtätigen. Er ſieht vielmehr den eingegoſſenen Glauben als eine Schöpfung in uns an, auch als etwas unwandelbares und immer ſich gleich bleibendes, und dehnt ihn auf alle Glaubensartikel aus, welche nur der Entwicklung durch den erworbenen Glauben bedürfen. Nur dieſer iſt der Veränderung und weiterer Ausbildung fähig [2]). Sein theologiſches Vertrauen auf die Autoritäten ſcheint nun auch auf ſeine Philoſophie zurückzuwirken, indem er mehr, als man von ſeiner ſonſtigen Freiheit im Urtheil erwarten ſollte, auf die gemeine Meinung der Lehrer vertraut. Dazu trägt allerdings auch bei, daß er nach ſeiner nominaliſtiſchen Anſicht in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen viel Gewicht auf den Sprachgebrauch legt; denn viele Fragen betreffen nur die Zeichen der Zeichen, und der Sprachgebrauch iſt willkürlich, ſo daß es gerathen iſt in vielen Dingen dem Sprachgebrauche anderer ſich anzuſchließen. Man muß

---

[1]) Sine omni activitate intellectus aut voluntatis. S. die oben ausgezogene Stelle in sent. II qu. 25 O. Daher ſtammt auch der Sprachgebrauch passio animae für einen jeden Gedanken zu ſetzen. Z. B. ib. prol. qu. 3 D; log. I, 1. Vergl., wie er ſich über den intellectus agens erklärt. In sent. II qu. 24 R; qu. 25 A.

---

1) In sent. prol. qu. 7 I.

2) Ib. III qu. 8 P. Potest deus creare in intellectu viatoris habitum fidei, quo inclinatur immediate ad credendum omnes articulos fidei supposita fide acquisita respectu uniuscujusque. Vieles wird geglaubt sine omni activitate intellectus vel voluntatis. Doch wird dem Willen dabei noch ein größerer Spielraum geſtattet als dem Verſtande, wie überhaupt Occam dem Indifferentismus des Duns Scotus folgt und die Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen hervorhebt. Ib. II qu. 26 X sqq.

die Worte gebrauchen, wie andere bewährte Lehrer ſie gebraucht haben [1]). Man kann hierin die ſkeptiſche Denkweiſe nicht verkennen. Sie beweiſt ſich darin noch deutlicher, daß viele und wichtige Fragen nur auf das Schwankende im Gebrauch der Worte zurückgeführt werden. Wenn alsdann der Unterſchied im Sprachgebrauche der Theologen und der Philoſophen in Frage kommt, ſo wird man ſich darüber nicht wundern, daß der Autorität der erſtern der Vorzug auch ohne allen weitern Grund gegeben wird [2]). Aber von einem regen wiſſenſchaftlichen Eifer giebt alles dies kein Zeugniß. So viel hatte keiner der Ältern der Autorität eingeräumt.

Hiermit iſt nun auch das ſyſtematiſche Beſtreben in der Theologie erloſchen. Früher war man zwar darüber nicht ganz einig geweſen, ob die Theologie eine praktiſche oder ſpeculative Wiſſenſchaft ſei, aber die Einheit ihres Charakters hatte man immer behauptet. Wilhelm von Occam dagegen läßt ſich von Gründen, welche den Gehalt der Lehren nur oberflächlich im Auge haben, dazu verleiten neben dem praktiſchen auch den ſpeculativen Charakter der Theologie gelten zu laſſen und erklärt ſich nun dahin, daß die Theologie überhaupt nicht eine einige Wiſſenſchaft ſei, ſondern verſchiedenartige Sätze in ſich zuſammenfaſſe [3]). Seine Theologie iſt eben deswegen

---

1) J. B. ib. 1 dist. I qu. 2 B. — cum voces sint ad placitum et ideo utendum est eis, sicut utuntur auctores. — — conferendo me modo loquendi aliorum.

2) J. B. ib. prol. qu. 10 G; log. I, 7; 19; 22 p. 45, II, 2 p. 157.

3) In sent. prol. qu. 12 U sqq.

ohne Haltung. Indem er ſpeculativ ſie auf eine Erkenntniß Gottes richten möchte, muß er ſeinen Grundſätzen nach die Philoſophie ganz ausſchließen. Denn jede Erkenntniß eines Dinges hängt von der Anſchauung deſſelben ab, Gott aber kann von uns in natürlicher Weiſe nicht angeſchaut werden und daher können wir von ihm in natürlicher Weiſe nichts wiſſen [1]. Eben ſo wenig weiß er ſichern Fuß in der praktiſchen Richtung der Theologie zu faſſen, weil er den Indifferentismus ſo weit treibt, daß ihm alle Gebote Gottes als etwas Willkürliches erſcheinen, ſogar das Gebot der Liebe Gottes [2]. Nachdem er in ſolcher Weiſe die natürliche Erkenntniß der Vernunft für die Theologie beſeitigt hat, kann man ſich nur darüber wundern, daß er den philoſophiſchen Beweiſen für das Sein Gottes, ſeine Eigenſchaften u. dergl. noch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkt. Was ſie ihm austragen können, ſieht man leicht ein. Überall hat er ſeine Zweifel gegen ſie bereit. Gegen die Beweiſe des Ariſtoteles für das Sein Gottes hat er viel zu erinnern; es laſſe ſich wohl denken, daß die Welt ſich ſelbſt bewege; auch ſei es nicht zu beweiſen, daß die Reihe der Urſachen nicht in das Unendliche gehn könnte. Dennoch findet er die Beweiſe zwar nicht zwingend, aber doch wahrſcheinlich [3].

---

1) lb. I dist. III qu. 2 F. Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive; sed deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus etc.

2) lb. II qu. 19 O sqq. So geht er überhaupt in ſeinem Indifferentismus weiter als Duns Scotus. lb. prol. qu. 1 IIII. Voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum. lb. I dist. I qu. 2 D.

3) Cent. theol. concl. 1.

In derſelben Weiſe behandelt er den Beweis für die Einheit Gottes. Es ließen ſich mehrere Welten denken und mehrere Beweger derſelben; auch könnte man annehmen, daß, wenn nur eine Welt ſein ſollte, die Ordnung in ihr doch nur daher rührte, daß ſie von mehrern Bewegern in Einſtimmigkeit bewegt würde [1]. So unterliegen alle Grundſätze der natürlichen Theologie ſeinem Zweifel, von welchem man wohl ſagen kann, daß er gegen unbegründete Behauptungen mit Recht ſich erhebt, aber auch nur darin ſeinen Grund hat, daß Occam die Grundſätze der Metaphyſik mit ſeiner Erkenntnißtheorie in keinen Zuſammenhang ſetzen konnte.

Sehr merkwürdig aber iſt es zu ſehen, wie dieſer Zweifler an der Metaphyſik von ſeinem Vertrauen auf die theologiſche Autorität und auf die Logik blindlings fortgeführt wird. Nachdem er durch die erſtere ſeine Grundſätze empfangen hat, läßt er der andern die Freiheit aus ihnen ihre Folgerungen zu ziehen, mit einer Kühnheit, welche an Frevel grenzt. Aus der Allmacht Gottes, vermöge welcher er die Natur eines Menſchen angenommen hat, ſchließt er, auch die Natur eines Eſels, eines Steines, eines Holzes hätte er annehmen können [2]. Er findet es wahrſcheinlich, daß man aus der Lehre von der Mittheilung der göttlichen und menſchlichen Eigenſchaften in Chriſto die Folgerungen ziehen dürfe, der Kopf Chriſti ſei ſeine Hand, ſeine Hand ſein Auge [3]. Von ſolchen

---

[1] Ib. concl. 2.

[2] Ib. concl. 6.

[3] Ib. concl. 13. Ähnliches ſ. in dem ang. Artikel der Hall. Encyklop., noch mehr dergl. bei Rettberg Occam und Luther oder

Sätzen iſt ſeine Theologie erfüllt. Zur Empfehlung dieſer Art der Unterſuchungen konnten ſie wohl nicht beitragen, man möchte ſie eher für eine Verſpottung des ganzen Verfahrens anſehn 1), wenn ſie nicht aus der allmäligen Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit hervorgegangen wären. Man war in dieſer Richtung jetzt auf den Punkt gekommen, wo man ſich nicht mehr ſcheute auszuſprechen, daß alles natürliche Erkennen nur Erſcheinungen zeige, die überſinnliche Welt aber und ihre Erkenntniß ein Wunder ſei, welches jeden Begriff überſteige und mit den Grundſätzen der natürlichen Erkenntniß in Widerſpruch ſtehe. Dieſen Gegenſatz bezeichnete Wilhelm von Occam in den gröbſten Formen und ſein Nominalismus hat die äußerſten Schritte in dieſer Richtung gethan. Doch dürfen wir nicht verſchweigen, daß auch der Realismus dieſer Zeit geneigt war das Äußerſte zu ergreifen. Die Geſchichte der Pariſer Univerſität im 14. und 15. Jahrh. iſt voll von Verdammungen, welche gegen ſolche Übertreibungen gerichtet ſind. Man hatte einen Punkt in der bisherigen Richtung der philoſophiſchen Theologie erreicht, wo der

---

Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl in d. theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1839 S. 69.

1) Rettberg a. a. O. S. 77 ff. äußert Zweifel gegen Occam's Aufrichtigkeit in der Theologie, welche von Andern angenommen worden ſind. Man kann ja wohl einem Zweifler mit Zweifeln bezahlen. Die Gründe, welche Rettberg anführt, gewähren indeſſen keine Überzeugung. In den wiſſenſchaftlichen Schriften Occam's iſt keine Spur von Ironie zu finden. Die meiſten Züge, welche Rettberg dahin gedeutet hat, finden ſich auch bei Wilhelm Durand und andern Theologen dieſer Zeit.

beſonnene Fortſchritt nicht mehr zu genügen ſchien. Die Gewaltſamkeit eines Sinnes, welcher das Neue ſuchte ohne ihm eine beſtimmte Geſtalt geben zu können, trieb alle Parteien zu einem Äußerſten, in welchem die entgegengeſetzten Richtungen ſich begegnen konnten [1]).

Drittes Kapitel.

Johannes Buridan.

Wir finden von jetzt an den Nominalismus in einem fortwährenden Übergewichte über die Realiſten, deren Lehre durch Albert den Großen, Thomas von Aquino, Duns Scotus und Andere hinreichend entwickelt zu ſein ſchien, ſo daß wir keine irgend bedeutende Fortſchritte in ihr gewahr werden. Der Nominalismus wurde zwar von den Realiſten eifrig beſtritten; ſeine Sätze aber lagen in der Richtung der Theologie, welche die natürliche Erkenntniß mit Mistrauen betrachtete und nur der übernatürlichen Offenbarung die Erkenntniß der höhern Wahrheit vorbehielt; daher wurde er mit Begierde aufgenommen, wenn er auch als eine Neuerung erſchien, welche man zuweilen auch durch Geſetze bekämpfen zu müſſen glaubte. Durch dieſes Übergewicht des Nominalismus gewann die Spannung der Philoſophie und der Theologie eine immer größere Stärke. Den Höhepunkt derſelben bezeichnet Wilhelm von Occam, deſſen Lehre die natürliche Erkenntniß von der Theologie ganz zu entfernen ſtrebte, indem ſie die ſkeptiſche Richtung des Nominalismus in voller Kraft entwickelte. Von ihm an treten Milderungen ein. Sie waren nothwendig, wenn man die nominaliſtiſche Lehre auf ſpätere Zeiten, welche der weltlichen Wiſſenſchaft weniger feindlich waren, übertragen wollte.

---

[1]) Vergl. hierüb. C. Ullmann Reformatoren vor der Reformation I S. 40 f.

Indem der Nominalismus natürliche und übernatürliche Wiſſenſchaft gründlich zu ſcheiden ſuchte, hatte er doch auch eine günſtige Folge für die philoſophiſche Unterſuchung. Sie wurde dadurch von theologiſchen Vorausſetzungen freier. Man fing jetzt an philoſophiſche und theologiſche Forſchung als zwei verſchiedene Geſchäfte zu betrachten, welche unabhängig von einander betrieben werden dürften. Wenn ſpätere Jahrhunderte eine Theologie gekannt haben, welche die Lehren der Philoſophie bei Seite liegen ließ, und eine Philoſophie, welche um die Theologie weder in Liebe noch in Haß ſich kümmerte, ſo findet ſich das Vorſpiel dazu ſchon im 14. Jahrhunderte.

Den Beweis giebt Johann Buridan, welcher aus Bethune in Artois gebürtig zu den Schülern Occam's und zu den Häuptern der Nominaliſten gezählt wird. Er lehrte zu Paris um die Mitte des 14. Jahrh., und die Sagen, welche über ihn verbreitet ſind, ſcheinen zu beweiſen, daß er zu den ausgezeichnetſten Lehrern der Univerſität gehörte [1]). Er war Mitglied der philoſophiſchen Facultät, welche jetzt ſchon ſtrenger von theologiſchen Unterſuchungen ſich entfernt zu halten Veranlaſſung haben mochte. Wenigſtens ſind von Buridan nur philoſophiſche Schriften bekannt, meiſtens Erklärungen zu den phyſiſchen und metaphyſiſchen, zu den logiſchen und ethiſchen Schriften des Ariſtoteles [1]), und wenn er auch in ihnen nicht vermeiden kann theologiſche Lehren zu berühren, ſo entſchuldigt er ſich darüber doch, weil auch heidniſche Philoſophen das Göttliche im menſchlichen Verſtande hätten anerkennen müſſen [2]), weiſt aber ſonſt viele Unterſuchungen von ſich, weil ſie der höhern Facultät angehörten und die niedere Facultät der Künſte überſchritten [3]).

---

[1]) Schon 1327 ſoll er Rector der Univerſität geweſen ſein; ſeine Anweſenheit zu Paris 1348 oder 1358 iſt urkundlich ſicher.

In der That eine ſeltſame Haltung, welche nun die Philoſophie in ſeinen Unterſuchungen annimmt. Er iſt noch ganz eben ſo theologiſch geſinnt, wie ſein Zeitalter. Seine ethiſchen Unterſuchungen nehmen den Schwung zu Gott, welcher das höchſte Gut iſt, welchen wir uns ſelbſt

---

Zu den Fabeln gehört ſeine Liebesgeſchichte mit der Gemalin Philipp's des Schönen und daß er von Paris vertrieben nach Wien gegangen ſei und hier Veranlaſſung zur Stiftung der Univerſität gegeben habe. Vergl. Bul. hist. un. Par. IV p. 996 sq.; Bayle dict. s. v.

1) Die Pariſer Ausgabe ſeiner Werke von Joh. Dullardus, welche Fabricius anführt, iſt mir nicht zu Geſicht gekommen. Ich kenne nur ſeine Commentare zur Ethik und zur Politik, welche zu Oxford 1637 und 1640 4. erſchienen ſind. Berühmt iſt beſonders ſeine Schrift super summulas, welche er in eth. VI qu. 6 p. 502 erwähnt. Sie wurde die Eſelsbrücke genannt. Die logiſchen Schriften habe ich ungern entbehrt, weil aus ihnen wahrſcheinlich genauere Auskunft über ſeinen Nominalismus geſchöpft werden könnte.

2) In eth. X qu. 5 p. 888.

3) Ib. I qu. 17 p. 64; VIII qu. 1 p. 690; X qu. 5 p. 883.

vorziehen, in deſſen Beſchauung wir leben, in den wir zurückgeführt werden ſollen. Das möchte wohl den Verſtand ungläubiger Philoſophen überſteigen, daß wir unſere Glückſeligkeit allein in der vollkommenſten Anſchauung Gottes zu ſuchen hätten ohne alles übrige zu beachten, ſo daß wir nur wünſchen ſollten in Gott aufgelöſt zu werden; aber er läßt ſich dadurch nicht irre machen; ſeine Überzeugung ſteht feſt 1) und geht durch die ganze Richtung ſeiner ethiſchen Unterſuchungen hindurch. Auch von dem Leben der Mönche und Einſiedler in Eheloſigkeit, Einſamkeit, Enthaltſamkeit, Gebet und Kaſteiungen meint er, daß kein Philoſoph es billigen möchte im Blicke auf die Forderungen dieſes Lebens und ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Forſchung; aber dennoch billigt er es aus Rückſicht auf die wahre Glückſeligkeit unſerer Vernunft, welche nur im beſchaulichen Leben gewonnen wird, und erklärt es nach Ariſtoteliſchen Begriffen für ein Leben der heroiſchen, der übermenſchlichen Tugend 2). Aber dennoch geht er dieſen Weg nicht. Es gehört nicht zu ſeinem Geſchäfte die Tiefen der Beſchauung und der göttlichen Offenbarung zu erſchöpfen; ſeine Unterſuchungen halten ſich in den Grenzen der niedern Facultät. Gewiß von dem Stolze der Philoſophen iſt bei ihm nichts zu ſpüren. Eher möchte man ihn beſchuldigen, daß er die Würde ſeiner Wiſſenſchaft nicht zu bewahren wußte.

---

1) Ib. I qu. 12 p. 43 sq.; qu. 14 p. 51; qu. 16 p. 58; 60. Über den Vorzug des contemplativen vor dem activen Leben vergl. in pol. VI qu. 2 p. 317.

2) In eth. III qu. 26 p. 255; VIII qu. 1 p. 690; in pol. II qu. 1 p. 89; VI qu. 3 p. 321 sq.

Doch in der That nicht ſeine Sache iſt es, welche ſich hierin uns vor Augen ſtellt, ſondern der allgemeine Stand der Dinge. Wenn man früher eine fromme Philoſophie geſchätzt hatte, weil über den Glauben die Wiſſenſchaft nicht vernachläſſigt werden dürfe, wenn man dahin geſtrebt hatte zur Einſicht in den Glauben zu kommen, ſo war jetzt alles dies aufgegeben. Die Philoſophie ſchien nur zu der Erkenntniß geführt zu haben, daß man die Geheimniſſe des Glaubens nicht erforſchen könne. Nachdem man mit Hülfe der Philoſophie die Höhen des theologiſchen Syſtems erklimmt hatte, ſtieß man die Leiter zurück. Der Nominalismus hatte hierzu die letzte, die entſcheidende Hand angelegt, indem er der Philoſophie abſprach über die Erſcheinungen hinaus denken und die Grundſätze für die Theologie abgeben zu können. Nun erwachte von neuem der Satz, daß in der Theologie etwas anderes wahr ſei, als in der Philoſophie, und mit einer viel größern Stärke machte er ſich jetzt geltend, als früher.

Die Stellung der Philoſophie mußte jetzt eine ſehr misliche ſein. Buridan iſt als der Vorläufer der Philoſophen anzuſehn, welche ihre Philoſophie mit dem Vorbehalte betrieben, daß ſie nicht die letzte Entſcheidung habe, welche ihre Ergebniſſe dem Urtheile der Kirche unterwarfen, ſelbſt aber nur die Lehren der weltlichen Wiſſenſchaft oder gar nur des Ariſtoteles auseinanderſetzen wollten. Der Zweifel, zu welchem der Nominalismus geneigt war, iſt daher bei ihm in voller Stärke. Indem er die Anſchauung Gottes als das höchſte Gut ſetzt, kann er nicht finden, daß irdiſche Güter, daß ſittliche Tugend, daß Philoſophie dazu nöthig ſein ſollten, dies Gut zu erlangen. Der Glaube allein, meint er, möchte dazu ausreichen, durch welchen die Martyrer in den ärgſten Qualen des irdiſchen Lebens den höchſten Preis der Kirche errungen hätten 1), obwohl die Lehren der Philoſophie ihm an die Hand geben, daß die richtige Erkenntniß von guten Sitten abhänge 2), daß ohne praktiſches Leben auch die Anſchauung nicht gedeihen könne und daß die Glückſeligkeit des Menſchen nur unter der Vorausſetzung, daß alle Theile des Lebens, auch die niedern, ſinnlichen, zur Vollkommenheit gelangen, zu erreichen ſei 3). Was wollen ſolche Einwürfe ſagen gegen den Gedanken an eine Seligkeit, die jenſeits der natürlichen Gedanken liegt? Sie ſprechen alle nur von den natürlichen Mitteln unſeres Lebens; was auf übernatürlichem Wege gewonnen werden ſoll, ſcheint völlig außer Zuſammenhang mit unſerm natürlichen Leben zu ſtehn.

Je größer nun der Zweifel an der Philoſophie iſt, um ſo ſtärker tritt die Macht der Autorität auf. Buridan geſteht die Schwäche ſeines Geiſtes; was ihm daher wahr ſcheinen möchte, dem will er nicht trauen, ſondern nur den Entſcheidungen der alten Lehrer folgen 4). Dies

---

1) In eth. I qu. 16 p. 58 sq.

2) Ib. VI, 22 p. 570 sq.

3) In pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 372 sqq.; in eth. X qu. 4 p. 872 sq.

4) In eth. prooem. p. 1. In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam et ineptitudinem mei judicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus quantumcunque mihi apparentibus adhaerebo. Er behauptete, durch die Erfindungen der Neuern ſei er häufig, durch die

iſt nicht bloß eine Äußerung der Beſcheidenheit, welche Gewogenheit gewinnen ſoll, vielmehr ordnet wirklich Buridan überall ſein Urtheil unter. Eben darauf beruht ein großer Theil ſeiner ſkeptiſchen Haltung. Seine Meinung zwar kann er nicht unterdrücken; er ſpricht ſie offen aus; aber er ſucht auch Gründe um der entgegenſtehenden Entſcheidung ſeiner Autoritäten ſich zu unterwerfen. Nicht allein verfährt er ſo gegen das Anſehn der Kirche, wenn er z. B. das Gebet an die Heiligen billigt[1], wenn er gegen den Ariſtoteles die Lehre der Theologie geltend macht, daß die Sklaverei nicht von Natur ſei[2], oder gar die Autorität eines Pariſer Artikels ſeiner eigenen Auslegung der Ariſtoteliſchen Lehre vom thätigen Verſtand entgegenſetzt[3]; ſondern er nimmt auch gegen den Ariſtoteles und andere philoſophiſche Gewährsmänner eine ganz ähnliche Stellung an, wenn er es mit Lehren rein menſchlicher Weisheit zu thun hat. Natürlich, wer kirchlichen Ausſprüchen die Vernunft unterwirft, wird auch gegen andere Autoritäten folgſam ſein. Gegen das Anſehn der alten Philoſophie hatte das Anſehn der Kirche den kräftigſten Schutz geboten. Darauf, daß in ſolcher Weiſe die Wahl frei ſtand zwiſchen Lehrern entgegengeſetzter Art, hatte ein großer Theil der Freiheit dieſer ler-

---

Überlieferungen der Alten nie zum Irthum verleitet worden. Ullmann Reformatoren vor der Reform. II S. 398 f.

[1] In pol. VII qu. 11 p. 391.

[2] Ib. I qu. 6 p. 28.

[3] In eth. III qu. 2 p. 157. Er iſt nemlich wie Roger Bacon geneigt Gott für den intellectus agens zu halten und ſucht auch noch Wege den Pariſer Artikel für dieſe Meinung zu deuten.

nenden Jahrhunderte beruht. Jetzt aber wollten nun die einen nur theologiſch, die andern nur philoſophiſch reden. Dadurch wurde die Wahl beſchränkt und in der Philoſophie ergab ſich jetzt eine viel knechtiſchere Unterwerfung unter die Autorität der alten Philoſophie, als ſie ſonſt ſtattgefunden hatte.

Auf eine ſehr auffallende Weiſe zeigen dies einige Sätze, welche mit dem Nominalismus Buridan's zuſammenhängen. Er unterſcheidet zwei Arten desſelben, eine, welche die allgemeinen Prädicate nur als Bezeichnungen für ein beſtimmtes Subject, und eine andere, welche dieſelben als allgemeine Begriffe des Verſtandes für mehrere Dinge anſieht [1]. Der letztern Meinung würde er geneigter ſein; aber Ariſtoteles und Averroes ſcheinen mehr für die erſtere zu ſtimmen, daher will er ihr folgen, weil der Unterſchied doch nur Worte beträfe [2]. An einer andern Stelle findet er aber eine bedeutendere Verſchiedenheit zwiſchen ſeiner und der Ariſtoteliſchen Lehre. Denn die letztere nehme an, daß die Arten und Gattungen der Dinge, wenn auch in verſchiedenen Individuen, immer dauern und daher ihre Wahrheit außer der Seele niemals verlieren. Dieſer Meinung kann er nicht beiſtimmen, weil ſie die Ewigkeit der Welt vorausſetzt. Er entſcheidet ſich nun für einen viel ſtrengern Nominalismus, indem er meint, die allgemeinen Sätze würden doch ihre

---

[1] Ib. V qu. 3 p. 481 sqq. Z. B. Vater bezeichnet die Vaterſchaft nur in Bezug auf das beſondere Kind oder überhaupt.

[2] Ib. p. 483. Aristoteles autem et commentator magis insequi videntur modum loquendi primae opinionis, — — ideo etiam teneamus illum modum loquendi.

Wahrheit behaupten, wenn ihnen auch nichts außer der Seele entſpräche; denn ſie hätten keine Beziehung auf jetzt oder vormals; ſie ſagten nichts von einem zeitlichen Daſein aus. Der Satz: das Leere iſt ein von keinem Körper erfüllter Ort, würde wahr ſein, wenn auch kein Leeres ſein ſollte. Daß nach dieſer Anſicht die Sätze der Wiſſenſchaft nur eine hypothetiſche Gültigkeit behalten, iſt er genöthigt zuzugeben, beſchuldigt aber die, welche deswegen behaupten wollten, daß nur hypothetiſche Sätze Wahrheit hätten, der Unkunde der Logik, weil ihrer Anſicht nach kein Unterſchied zwiſchen kategoriſchen und hypothetiſchen Sätzen ſein würde[1]. Es ſcheint hiernach, daß die Hauptſätze des Nominalismus dem Buridan noch ſehr feſt ſtehen; aber von einer Anwendung derſelben auf die Sittenlehre verſpüren wir ſehr wenig.

Die Herſchaft der philoſophiſchen Autorität würde nun wohl noch ſtrenger ſich erweiſen, wenn es nicht verſchiedene Meinungen der Philoſophen gäbe. Wir bemerken, daß jetzt, nachdem die Philoſophie von der Theologie ſich losgelöſt hatte, die Autoritäten der alten Philoſophie in größerer Mannigfaltigkeit wieder hervortreten. Buridan macht ſich neben dem Ariſtoteles viel mit den Meinungen des Cicero und beſonders des Seneca zu thun. Auch hierin iſt er der Vorläufer der ſpätern antiſcholaſtiſchen Philoſophen, welche ihr Geſchäft faſt wie Philologen treiben. Wenn er aber hierdurch von der Autorität etwas freier wird, ſo macht ihn die Verſchiedenheit der Meinungen auch noch ſkeptiſcher.

---

[1] lb. VI qu. 6. Vergl. auch ib. VII qu. 30. Da ſeine Unterſuchungen über Realismus und Nominalismus nur beiläufig in ſeinen ethiſchen Schriften vorkommen, hält es ſchwer über manche Punkte derſelben ein ſicheres Urtheil zu gewinnen.

Zur Nahrung ſeiner ſkeptiſchen Denkweiſe dient es gewiß hauptſächlich, daß er, nachdem die philoſophiſchen Forſchungen von der Theologie abgeſchnitten worden waren, in Gebiete der Unterſuchung getrieben wurde, welche bisher faſt ganz vernachläſſigt worden waren. Es zeichnet ihn aus, daß er die Ariſtoteliſche Ethik und Politik erklärte, welche nach Albert dem Großen faſt ganz unbeachtet gelegen zu haben ſcheinen. Wie fremdartig aber mußten dieſe Dinge einer Zeit erſcheinen, welche neben dem geiſtlichen das weltliche Leben kaum dulden mochte. Über dieſe Stimmung ſeiner Zeit hat Buridan ſich nicht erhoben. Wir haben ſchon bemerkt, daß er das mönchiſche Leben als heroiſche Tugend pries, daß er die thätige Tugend neben dem beſchaulichen Leben, die Philoſophie neben dem Glauben zwar nicht für ganz unnüß hielt, aber doch nur in Zweifel darüber war, wie er ihnen einen Werth beilegen ſollte. Es iſt keine übertriebene Beſcheidenheit, wenn er ſeine Unerfahrenheit in dergleichen Dingen bekennt, es iſt nur der Ausdruck für die Stellung ſeiner Zeit zu ihnen. Wie wird er die politiſche Weisheit des Ariſtoteles ſchätzen können, da er die weltliche Herſchaft des Staats in demſelben Lichte erblickt, in welchem ihm die Sklaverei erſcheint, da er ſie nur als eine Folge des Sündenfalls anſieht? [1]) In der That die wichtigſten Fragen der Ariſtoteliſchen Politik läßt er ganz bei Seite liegen. Es ſind meiſtens Einzelheiten, caſuiſtiſche Unterſuchungen, etwa über die Rechtmäßigkeit des Zinsweſens, über die Gültigkeit eines Contracts, welche ihn beſchäftigen. Es mag das mit der damaligen Rechtswiſſenſchaft in Verbindung ſtehn und zeigen, wie auch dieſe von der logiſchen Fertigkeit der Philoſophen etwas ſich angeeignet hatte; aber für die allgemeinen Grundſätze einer philoſophiſchen Unterſuchung über das ſittliche Leben und den Staat trägt es wenig aus. Wenn dagegen Buridan auf die oberſten Begriffe der Ariſtoteliſchen Sittenlehre zu ſprechen kommt, ſo äußert er ſich ſehr zweifelhaft. Worin die wahre Glückſeligkeit des gegenwärtigen Lebens nach philoſophiſcher Lehre zu ſetzen ſei, darüber iſt er völlig unentſchieden. Es beſtreitet in dieſem Punkte die Meinung des Seneca und des Cicero, daß die Glückſeligkeit allein in der Tugend beſtehe, die Lehre des Ariſtoteles, daß ſie in der Übung der Tugend zu ſuchen ſei; Buridan wagt nicht zu entſcheiden [1]. Auch gegen die Ariſtoteliſche Erklärung der Tugend, daß ſie das Mittel zwiſchen zwei entgegengeſetzten Laſtern ſei, hat er große Bedenken, und wenn er auch ſie unbedingt zu verwerfen ſich nicht entſcheiden kann, ſo iſt er doch eben ſo weit davon entfernt in ihr die Subſtanz der Tugend ausgedrückt zu finden [2].

---

[1]) In pol. I qu. 6 p. 28; VIII qu. 6 p. 427.

Alle dieſe Unterſuchungen zeigen uns nur, wie der Nominalismus durch die Stellung, welche er der Phi-

---

1) In eth. I qu. 10 p. 35. Haec enim quaestio propter praedictorum controversiam doctorum videtur valde mihi difficilis, in tantum quod ego fateor me non posse satisfacere mihi ipsi.

2) Ib. II qu. 15 p. 136 sqq.; in pol. VIII qu. 7.

loſophie gab, nur auf der einen Seite den Zweifel nährte, auf der andern Seite der Autorität in die Arme trieb. Hiervon geben auch die Unterſuchungen Buridan's über die Freiheit des Willens einen Beweis ab, indem ſie aber auch zeigen, daß der Nominalismus noch nicht den Grad des Zweifels vertritt, welcher gegen jede Art der Entſcheidung gleichgültig macht. Buridan hat ſich mit keinem Gegenſtande fleißiger beſchäftigt, als mit dieſem. Seine Forſchungen ſetzen das fort, was Duns Scotus zur Begründung des Indifferentismus gethan hatte. Auch er, von ſeinem Intereſſe für die Sittenlehre getrieben, entſcheidet ſich für die indifferente Freiheit des Willens, ſucht aber genauer die Stellung dieſer Lehre zur Wiſſenſchaft zu ermitteln ¹).

Auch hier beginnen ſkeptiſche Fragen die Unterſuchung. Die Frage nach der Freiheit des Willens ſtellt Buridan ſehr ſcharf in der Formel auf, ob der Wille unter gleichen Umſtänden zuweilen zu dem einen, zuweilen zu deſſen Gegentheil beſtimmt werden könne, und iſt ſich der Schärfe in der Faſſung ſeiner Frage auch wohl bewußt ²).

---

1) Nur durch die ungenauen Auszüge Tiedemann's, welche nicht alle hierher gehörige Stellen berückſichtigt haben, iſt Tennemann verführt worden den Buridan für einen Determiniſten zu halten. Geſch. d. Phil. VIII. S. 019.

2) In eth. III qu. 1. Utrum sit possibile, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum, aliquando ad aliud? Ib. p. 148. Istam quaestionem sic formavi, ut videatur punctum difficultatis ejus. Auf dieſer Faſſung ſcheint die Fabel vom Buridaniſchen Eſel zu beruhn. In dem Sinn, welchen ihr Spin. eth. II pr. 49 schol. giebt, konnte ſie Buridan wohl zur Erläuterung gebrauchen; ein ähnliches Beiſpiel hat er in eth. III qu. 1 p. 148.

Unter den Umſtänden, unter welchen der Wille beſtimmt wird, verſteht Buridan alles, was dem Willen vorausgeht, auch die vorgängige Stimmung des Willens ſelbſt. Daß aber der Wille nur als ein leidendes Object der vorhergehenden Beſtimmungen gedacht werden ſoll, wie die einzelnen Bemerkungen deutlich zeigen, giebt Buridan nicht ausdrücklich zu erkennen. Es iſt nicht zu verwundern, daß er unter dieſer Vorausſetzung zu dem Schluſſe kommt, unter den beſtimmten Umſtänden müſſe der Wille das wollen, wozu er beſtimmt wird, das Gegentheil aber könne er nicht wollen. So ergiebt es ſich aus den allgemeinen Grundſätzen über das Verhältniß zwiſchen Leidendem und Thuendem [1]. Dennoch zweifelt er nicht, daß der Wille frei ſei und eine Ausnahme von der allgemeinen Regel mache, indem er zu entgegengeſetzten Handlungen ſich beſtimmen könne. Er will hierüber an den gewöhnlichen Glauben ſich halten, mit welchem auch ſeine Erfahrung ihm übereinzuſtimmen ſcheint, und tadelt die, welche in einer Sache von der größten Wichtigkeit für den Glauben und für die Sitten von der allgemeinen Meinung der Philoſophen und der Heiligen abweichen wollten, weil ſie Einwürfe dagegen nicht löſen könnten. Denn wer alles zu wiſſen und in nichts zu irren glaube, ſei ein Thor. Über die gewöhnlichſten Dinge des Lebens gebe es widerſprechende Meinungen der Lehrer [2]. Man bemerkt wohl, daß auch dieſer Punkt, wie er die allgemeinſten Grundſätze der bisherigen Metaphyſik, die Nothwendigkeit eines ſtufenmäßigen Fortſchreitens und eines entſprechenden Zuſammenhanges des thätigen und des leidenden Princips, in Frage ſtellt, ſowohl die Zweifel, wie den Autoritätsglauben des Buridan mehrt. Doch ſucht er auch Gründe für ſeine Annahme beizubringen. Wir können nicht ſagen, daß ſie ſehr ſtark wären. Auf das ſittliche Leben ſtützt er ſich dabei nicht. Auch ſcheint ſein Begriff der ſittlichen Freiheit die Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Handlungen nicht einzuſchließen, indem er zu ihr nur verlangt, daß man ſeiner ſelbſt wegen ſei und handele und andere Dinge hierzu als Mittel gebrauche 1). Nur inſofern könnte dieſer Begriff auch auf die Freiheit der Wahl zu Entgegengeſetztem hinzudeuten ſcheinen, als er die ſittlichen Weſen wie die Zwecke der Welt behandelt, welche als ſolche eine bevorzugte Stellung in Anſpruch nehmen dürfen. Denn er verhehlt ſich nicht, daß ſeine Anſicht für die menſchliche Freiheit eine Ausnahme von aller Regel fordert. Der Wille, wenn auch die Beweggründe ihn drängen, könne doch ſeine Entſcheidung

---

[1] Ib. p. 149. Agente sufficienter approximato, passo sufficienter disposito et illa dispositione sufficiente, in qua alterum innatum est agere et alterum pati, oportet, quod fiat actio, quam hoc est innatum agere et illud pati.

[2] Ib. p. 152. Ideo simpliciter et firmiter credere volo fide

---

una cum aliqua experientia ex actibus sanctorum et philosophorum huic credulitati concordantibus et firmiter adhaerentibus, quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus potest in actus oppositos. — — Et nullus debet de via communi recedere propter rationes sibi insolubiles, specialiter in his, quae fidem tangere possunt aut mores, qui enim credit omnia scire et in nulla opinionum suarum decipi, fatuus est.

1) Ib. X qu. 1 p. 845. Liberum prima intentione est, quod est et agit sui ipsius gratia et alia propter ipsum prima intentione.

aufſchieben 1). Die Freiheit des Willens ſollen wir als eine beſondere Eigenthümlichkeit der freien Weſen anſehn, wie die Fähigkeit zu lachen eine beſondere Eigenthümlichkeit des Menſchen ſei. Denen, welche das allgemeine Geſetz der Metaphyſik gegen eine ſolche Annahme geltend machen möchten, wirft er ein, daß ein ſolches Geſetz nur durch Induction beglaubigt werden könnte, die Induction aber beweiſe nur für die Fälle, von welchen ſie abgenommen worden wäre, ſonſt würde man auch durch Induction beweiſen können, daß der Menſch nicht lachen könnte, weil alle übrige Thiere es nicht könnten 2).

Man wird hierin eine Folgerung des Nominalismus erkennen, welcher die metaphyſiſchen Grundſätze nur als Ergebniſſe der Erfahrung gelten laſſen will. Aber Buridan, indem er über die Beweggründe des Wollens urtheilen will, wird unſtreitig über die ſenſualiſtiſchen Grundſätze des Nominalismus hinausgetrieben, oder ſteht wohl überhaupt in ihnen nicht zu feſt. Um ſeine Meinung von der Freiheit des Willens zu vertheidigen, meint er, man könnte, wie einen thätigen Verſtand, ſo auch einen thätigen Willen annehmen 3).

Wenn er nun aber dem Indifferentismus ſich zuwendet, ſo iſt er doch nicht geneigt den Sätzen des Duns

---

1) Ib. III qu. 4 p. 175; in pol. VII qu. 5 p. 368.

2) In eth. III qu. 1 p. 152. Ista est enim proprietas naturalis agentis voluntarii, sicut posse ridere hominis. — — Inductio in aliquibus non concludit in aliis, nisi illa appareant ejusdem rationis illis, in quibus inductum est.

3) Ib. III qu. 2 p. 158. Wie dies mit ſeiner Meinung, daß Gott der thätige Verſtand ſein möchte, zuſammenhängt, wiſſen wir nicht zu ſagen.

Scotus über dieſen Punkt ſich anzuſchließen. Er ſetzt ſich ihnen vielmehr in einem durchgehenden Streite entgegen [1]. Sein Streit betrifft das Verhältniß zwiſchen Willen und Verſtand, alſo die Hauptfrage, welche zwiſchen Determinismus und Indifferentismus ſchwebt. Wenn Duns Scotus ſchlechthin an den abſtracten Begriff des Willens ſich gehalten und deswegen behauptet hatte, daß der Wille die totale Urſache des Wollens ſei, ſo ergreift Buridan in ſeinen Unterſuchungen die andere Seite der Sache, indem er auf das Zuſammenwirken der nur im Verſtande unterſchiedenen Thätigkeiten der Seele dringt. Er erklärt daher die ganze Seele, welche Verſtand und Willen umfaßt, für die totale Urſache ihrer Thätigkeiten, mit Vorbehalt des göttlichen Einfluſſes [2]. Dieſe Abweichung von der Lehre des Duns Scotus können wir nur für eine andere Darſtellungsweiſe desſelben Gegenſtandes anſehn; ſie fügt der Lehre des Scotus nur den Gedanken hinzu, welcher im Mittelalter niemals in Vergeſſenheit gerathen war, daß die Unterſcheidung der Seelenvermögen die Einheit der Seele nicht aufhebe. Auf dieſe Einheit dringt Buridan ſehr kräftig. Die Seele heißt Verſtand, weil ſie verſteht oder verſtehen kann, Wille, weil ſie will oder wollen kann, und es ſind nur abgekürzte Ausdrücke, wenn wir ſagen, der Verſtand verſteht, der Wille will; vollſtändig würden ſie lauten, die Seele als Verſtand verſteht, die Seele als Wille will. Von ſolchen verkürzten Ausdrücken dürfen wir uns nicht täuſchen laſſen, ſonſt würden wir zu unſinnigen Folgerungen getrieben werden und ſagen müſſen, der Verſtand ſei willenlos, der Wille ſei blind, weil jener nicht wollen, dieſer nicht verſtehen könne[1]. Die Freiheit der Seele iſt daher zuerſt feſtzuhalten. Die Seele iſt die Freiheit ſelbſt; die Freiheit iſt ihr Weſen, welches ihr von Gott gegeben iſt[2]. In Verſtand und Willen übt ſie dieſelbe aus; ſie verſteht frei, wie ſie frei will; aber beide Arten der Thätigkeit bedingen einander und leiden daher auch durch einander; die Seele, ſofern ſie Verſtand heißt, leidet durch das Wollen, die Seele, ſofern ſie Wille heißt, leidet durch das Verſtehen[3]. Wenn jemand ſagen wollte, das Verſtehen habe doch kein Verdienſt, ſondern nur der gute Wille, und daher ſei auch nur dieſer frei, ſo ſetzt Buridan dem entgegen, der gute Wille würde kein Verdienſt haben, wenn er nicht mit Einſicht des Verſtandes vollzogen würde[4]. Wenn aber auch jemand beſorgen ſollte, daß die vollkommene Erkenntniß des Guten, welches wir ohne Hinderniß ausführen können und ſollen, den Willen zwingen werde das Gute zu ergreifen, ſo giebt er freilich zu, daß dies bei der vollkommenen Erkenntniß des höchſten Guts der Fall ſein würde, aber ſeine Meinung iſt auch, daß dergleichen bei den mittlern Gütern unſeres praktiſchen Lebens nicht ſtattfinde; er zweifelt, ob eine ſolche vollkommene Erkenntniß vorkomme[1].

---

[1] Cf. ib. III qu. 2 p. 159; qu. 3 p. 167 sqq.

[2] Ib. X qu. 3 p. 864 sq. Voluntas ea ratione, qua voluntas, producit libere volitionem, non tamen tanquam totale productivum et similiter intellectus ea ratione, qua intellectus; anima autem ea ratione, qua dicitur similiter intellectus per apprehensionem et voluntas per complacentiam, producit libere volitionem tanquam producens totale, non escludendo tamen dei communem influentiam.

---

[1] Ib. X qu. 1 p. 848 sq. Illa anima dicitur intellectus ex eo, quod intelligit vel potest intelligere, recipiendo in se intellectionem, et eadem anima dicitur voluntas ex eo, quod vult vel potest velle, recipiendo in se volitionem. Cf. ib. III qu. 2 p. 162.

[2] Ib. X qu. 4 p. 864. Tu quaeris, unde anima habet istam libertatem? Ego credo, quod illam habet essentialiter et formaliter ex se, ita quod ipsamet est illa libertas et habet eam sicut et suam essentiam ab ipso deo.

[3] L. l.

[4] In pot. VI qu. 2 p. 319; VII qu. 5 p. 374. Si esset

Durch dieſe Lehre von der wechſelſeitigen Einwirkung des Willens auf den Verſtand und des Verſtandes auf den Willen kommt nun Buridan allerdings zu Formeln, welche den Indifferentismus des Duns Scotus zu beſchränken ſcheinen, aber genauer geprüft doch nur Grundſätze geltend machen, welche dieſer nicht weniger in Anſpruch genommen hatte. Die erſten Gedanken, bemerkt Buridan, werden nicht allein durch die Objecte hervorgebracht, ſondern wirken alsdann auch in der Seele auf den Willen; denn die frühern Entwicklungen der Seele müſſen wenigſtens vorbereitend (dispositive) auf die ſpätern ihren Einfluß ausüben[2]. Darin aber ſtimmt er mit dem Duns Scotus überein, daß er dem Willen die letzte Entſcheidung in der Wahl der Mittel ohne alle Beſchränkung vorbehält. Er entſcheidet ſich frei zum Guten oder zum Böſen, zu entgegengeſetzten Möglichkeiten, welche der Verſtand ihm vorhält und auch

---

possibile, quod voluntas eligeret unum actum sine intellectu, ille actus non esset meritorius.

[1] Ib. p. 370; in eth. VII qu. 8 p. 594 sqq.

[2] In eth. III qu. 2 p. 164.

beurtheilt. Das iſt die Freiheit des Willens zu entgegengeſetzten Entſchlüſſen und Handlungen (libertas oppositionis). Buridan iſt bemüht die Punkte, welche hierbei dem Verſtande und dem Willen zukommen, genau zu unterſcheiden. Die äußerſte Grenze in der Wirkſamkeit des Verſtandes iſt das Urtheil über Gutes und Böſes. Dieſes bringt im Willen das Gefallen am Guten und das Misfallen am Böſen hervor, welches zum Begehren oder Verabſcheuen geneigt macht, aber nicht frei iſt, ſondern nothwendig erfolgt als die Wirkung des Urtheils im Willen. Von dieſem erſten Acte des Willens iſt aber ein zweiter zu unterſcheiden; denn nicht ſogleich, wie die Erfahrung zeigt, folgt der Billigung oder Misbilligung das Wollen oder Verabſcheuen, ſondern es fällt zwiſchen dieſen Anfangs- und Endpunkten der Willensthätigkeiten der zweite Act der Annahme oder der Verwerfung. In dieſem mittlern Acte ſucht Buridan die Freiheit des Willens und ſtützt ſich dabei auf die ſchon angeführte Überzeugung, daß die Erkenntniß des Verſtandes vom Guten und Böſen und mithin auch ihre Einwirkung auf den Willen nie ſo entſchieden ſein werde, daß nicht ein Schwanken übrig bliebe, welches erſt durch die Annahme oder Verwerfung des Willens zur Entſcheidung gelangte. Alſo auch Buridan, wie Duns Scotus, gründet die Indifferenz des Willens auf die Unvollkommenheit der ſittlichen Einſicht, welche dem Willen vorhergeht und von dieſen ergänzt werden muß um zu einer weitern Entwicklung des vernünftigen Lebens zu gelangen. Alle weitere Entwicklungen des Willens, welche der Annahme oder Verwerfung folgen, wie Liebe oder Haß, Luſt oder

Traurigkeit, ſieht alsdann Buridan nur als nothwendige Folgen des Entſchluſſes oder der Handlungen an [1].

Nach dieſen Lehren wird nun der Verſtand, was die Mitte des Lebens betrifft, dem Willen untergeordnet. Er urtheilt nur, damit der Wille beſchließe. In Rückſicht auf die Freiheit zu entgegengeſetzten Entſchließungen, lehrt daher Buridan, iſt der Wille freier, als der Verſtand, welcher nur als ein untergeordneter Diener handelt [2]. Aber dies iſt nicht ſeine letzte Entſcheidung; jene Lehre ſpricht nur vom Wege, aber nicht vom Ziele der vernünftigen Seele, und Buridan weiß ſehr gut, daß von dieſem das letzte Urtheil abhängig iſt. Sobald er nun aber auf den letzten Zweck ſein Augenmerk richtet, verläßt ihn in einer ganz ähnlichen Weiſe, doch aus andern Gründen wie den Duns Scotus, ſein Indifferentismus. Es wurde ſchon früher erwähnt, daß Buridan eine Entſcheidung des Willens zu entgegengeſetzten Entſchlüſſen nicht mehr für möglich hält, wenn eine vollkommene Erkenntniß des höchſten Guts vorhanden iſt; er behauptet nun allerdings auch in der Ergreifung des höchſten Guts noch die Freiheit der Seele, aber nicht mehr die Freiheit zum Entgegengeſetzten, ſondern zum letzten Zweck (libertas finalis ordinationis); um zu dieſer zu gelangen, dazu dienen alle Mittel des Lebens [1]). Hierbei tritt nun aber auch wieder der Streit gegen die Lehre des Duns Scotus ſehr entſchieden hervor. Denn den Zweck der vernünftigen Seele findet Buridan nicht im ſittlichen, ſondern im wiſſenſchaftlichen Leben. Er ſtützt ſich hierbei auf den Ariſtoteles, indem er nicht zugeben will, daß die Liebe Gottes das Höchſte ſei; ſie könne auch bei einem unvollkommenen Zuſtande ſich finden [2]). Darin ſtimmt Ariſtoteles mit dem Seneca und allen alten Sittenlehrern überein, daß die Speculation jeder Weiſe des praktiſchen Lebens vorzuziehen ſei. In der Anſchauung Gottes, welche ein Act des Verſtandes iſt, haben wir die höchſte Glückſeligkeit des Menſchen zu ſuchen. Der Genuß, welcher dazu zu gehören ſcheint, iſt auch nur ein Genuß des Verſtandes. Durch die Erkenntniß Gottes hängen wir mit Gott zuſammen; ſie iſt die edelſte Thätigkeit des

---

[1] Ib. III qu. 3. p. 167 sqq. Anima informata judicio de bonitate vel malitia objecti primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in objecto vel displicentiam in objecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest objectum vel refutare, quae quidem acceptatio vel refutatio sunt jam actuales inclinationes voluntatis, ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum, post quem motum voluntas figitur et quiescit in bono adepto, quae quidem quies vel fixio dicitur delectatio, vel si fuerit impedimentum a prosecutione boni vel fuga mali, fiet in ipsa voluntate tristitia. Ib. X qu. 2 p. 851. Actum complacentiae vel displicentiae sequitur aliquis actus, qui solet vocari acceptatio vel refutatio. — — Ad ejus actus productionem voluntas se habet libere et est dominus ejus dominio et libertate oppositionis.

[2] Ib. X qu. 2 p. 859.

---

1) Ib. p. 860. Ad acceptationem finalis boni perfecte et firmiter ostensi sub ratione purae bonitatis non se habet voluntas libere libertate oppositionis, — — sed se habet libere libertate finalis ordinationis, — — et tamen ad claram ostensionem illius finalis boni et ad illius sic acceptationem vel volitionem ordinantur finaliter omnes aliorum acceptationes et ostensiones et consimilia et electiones, circa quae habemus libertatem oppositionis.

2) In pol. VII qu. 5 p. 374.

edelſten Theils unſerer Seele[1]). Von dieſem höchſten Geſichtspunkte, das Auge auf das letzte Ziel gerichtet, erſcheint nun dem Buridan der Verſtand doch freier als der Wille, denn jener iſt mehr ſeinetwegen thätig, als dieſer; nur in den Mitteln zum letzten Zweck ſchaltet der Wille frei. Deswegen ſchließt ſich Buridan auch an die Ariſtoteliſche Formel an, daß der Verſtand nicht mit tyranniſcher, aber mit königlicher Gewalt über den Willen herſche[2]). Man kann ſagen, daß dies Ergebniß der völlige Gegenſatz gegen das iſt, was Thomas von Aquino über dieſen Punkt gefunden hatte. Thomas glaubte die Abhängigkeit des Willens vom Verſtande vertheidigen zu müſſen; aber die praktiſche Richtung der Kirchenlehre trieb ihn doch im letzten Ziele des Lebens eine Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen anzunehmen. Buridan wollte die Freiheit des Willens vom Verſtande behaupten; aber ſeine philoſophiſche Vorliebe für das ſpeculative Leben zwang ihn das praktiſche Intereſſe dem theoretiſchen unterzuordnen[3]).

Wir können nicht ſagen, wie Buridan ſeine Richtung auf das beſchauliche Leben mit ſeinem Nominalismus vereinigte; nur ſo viel ſcheint gewiß, daß er die ſenſualiſtiſche Anſicht des Nominalismus nicht ſtreng feſthalten

---

1) In eth. X qu. 5 p. 883 sq.; in pol. VI qu. 2 p. 317; VII qu. 5 p. 369; 370 sq. Felicitas humana consistit in actu intellectus, qui est notitia perfecta dei. Ib. p. 375. Felicitas consistit in dilectione seu actu dilectionis, qui est dilectatio intellectus.

2) In pol. VII qu. 5 p. 369; p. 375. Intellectus est liberior libertate, quae est gratia sui ipsius, quae est nobilior libertate oppositionis. In eth. X qu. 5 p. 884.

3) S. oben S. 337.

konnte und der natürlichen Erkenntniß mehr zugeſtand, als nur die Erkenntniß der Erſcheinungen zu betreiben. Eben hierdurch mochte es ihm möglich ſcheinen der Philoſophie einen Werth auch unabhängig von der Theologie zu ſichern, und es mag damit auch zuſammenhängen, daß er wieder von der praktiſchen Richtung der Theologie ſich losſagte. Aber indem er dieſer die Entſcheidung über die wichtigern Fragen vorbehält und der Philoſophie nur ein untergeordnetes Geſchäft zuweiſt, finden wir die ſelbſtändige Würde der Wiſſenſchaft nur ſchlecht von ihm vertreten. Ihn beherſcht noch völlig der Gedanke des Mittelalters, daß die weltliche Wiſſenſchaft dem geiſtlichen Leben unterworfen ſein müſſe. Wenn er daher auch die philoſophiſchen Unterſuchungen von der Theologie loslöſt, ſo gewinnen ſie dadurch doch nur ein kümmerliches und beſchränktes Leben, von Autorität abhängig, von Zweifeln faſt in allen Punkten bewegt. Wenn ſie auch noch einigen Geiſt der Forſchung verrathen, ſo wirft ſich dieſer doch nur auf pſychologiſche Fragen, welche die Eigenthümlichkeit des vernünftigen, freien Lebens in Anſpruch nehmen und die Erfahrung der freien Willkür in einer Weiſe geltend machen, daß darüber die allgemeinſten Grundſätze der Wiſſenſchaft in Gefar gerathen.

Viertes Kapitel.

Myſtiker, beſonders Johann Gerſon.

Neben dieſen Entwicklungen der Schule hatten im 14. und 15. Jahrh. die Lehren der Myſtiker, welche an das

Volk ſich wendeten, ihren ununterbrochenen Fortgang. Sie gehörten noch immer vorherſchend dem Deutſchen Stamme an, deſſen alter Gegenſatz gegen die romaniſche Hierarchie noch keinesweges überwunden war. Da wirkte der Niederländer Johann Ruysbroeck, der ekſtatiſche Doctor, da die Deutſchen Prediger Johann Tauler von Straßburg und Heinrich Suſo von Conſtanz, auch ein Deutſcher Meiſter zu Frankfurt, welcher wahrſcheinlich nicht viel ſpäter die Deutſche Theologie ſchrieb. Sie erinnern noch ſehr an Meiſter Ekhart in der Gewalt ihres Dranges nach Vereinigung mit Gott, in den metaphyſiſchen Lehren des Realismus, welche ſie in ihre myſtiſchen Lehren einmiſchen, entfernen ſich jedoch von ihm in einer etwas praktiſchern Richtung, welche ſie faßlicher für das Volk reden läßt und näher an das kirchliche Leben heranzieht, wie denn nicht ſelten gegen das freie Leben derer, welche in Gott ſich ſicher wähnen, ihre Stimme ſich erhebt. Es bleibt ihnen dabei noch eine Freiheit der Denkart, welche weit davon entfernt iſt den Lehren der Kirche ängſtlich ſich anzuſchmiegen, ja überhaupt der Autorität und der Gelehrſamkeit aus Büchern keinen großen Werth beilegt, viel lieber dagegen aus dem lebendigen Borne des Herzens ſchöpft. Aber hierin vertieft dieſe Myſtik ſich auch und dem innern Sinnen oder dem Schwelgen in Gefülen der Liebe giebt ſie viel zu ausſchließlich ſich hin, als daß die Rüſtigkeit des praktiſchen Lebens darüber nicht vernachläſſigt werden ſollte. Sie ſtrebt wohl nach einer reinen Sittlichkeit, welche ſich ſelbſt vergißt, allen Eigenwillen aufgiebt und nichts des Lohnes, ſondern alles nur des Guten wegen thut [1]; aber dieſe Sittlichkeit iſt viel zu innerlicher Art, als daß ſie den Bedürfniſſen des täglichen Lebens ſich zuwenden ſollte [2]. Als einen weſentlichen Fortſchritt wird man daher dieſe Myſtik allerdings anſehn müſſen, wenn man ſie mit jenen Schwärmereien der ältern Gottesfreunde vergleicht, welche in der Freiheit ihres Geiſtes über Geſetz und Gewiſſen ſich erhaben dünkten; von dem Standpunkte aber, welchen eine gottergebene Frömmigkeit einnehmen mußte, um eine Umwandlung des Lebens im Volke und in der Geſtaltung aller Geſellſchaftsverhältniſſe hervorzubringen, war ſie noch weit entfernt.

Wenn man die Geſchichte der Myſtik im Mittelalter betrachtet, ſo drängt ſich die Bemerkung auf, daß ſie, in der Stille eines zurückgezogenen klöſterlichen Lebens genährt, der Geiſtlichkeit zunächſt angehörig, doch einen verwandtſchaftlichen Zug zum Volke bewahrte. Hatte ſie doch mit dieſem gemein, daß ſie keine große Zurüſtung

---

1) Deutſche Theol. Kap. 26. „Ich will weder ſein, noch nicht ſein, leben oder ſterben, wiſſen oder nicht wiſſen, thun oder laſſen und alles, das dieſen gleich iſt, ſondern alles, das da muß oder ſoll ſein und geſchehen, da bin ich gehorſam zu, es ſei in leidender Weiſe oder in thuender Weiſe." So predigt die Deutſche Theologie vor allem Gehorſam gegen Gott oder die Pflicht. Ebend. Kap. 30. „Wäre icht Beſſeres denn Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Und darum hat ſich Gott ſelber nicht lieb als ſich ſelber, ſondern als gut. Und wäre oder wüßte Gott icht Beſſeres denn Gott, das hätte er lieb und nicht ſich ſelber." Ebend. Kap. 36. „Und wer Chriſtus Leben darum hat, daß er damit etwas überkomme oder verdiene, der hat es als ein Lohner und nicht von Liebe und hat ſein auch zumal nicht.

2) Ebend. Kap. 9. „Es ward Ausgang nie ſo gut, Inbleiben wäre beſſer."

der Schriftgelehrſamkeit verlangte; ein jeder Klausner, welcher dem weltlichen Leben entſagte, konnte ſich ihr ergeben. Hierbei fielen die Schranken zwiſchen weltlichem und geiſtlichem Stande wie von ſelbſt hinweg. Findet doch derſelbe Zug zum Himmliſchen, welcher den frommen Kloſterbruder zur Anſchauung hinreißt, auch in der Seele des gemeinen Mannes in derſelben Stärke, in derſelben Innigkeit ſich wieder. Daher ſehen wir auch von derſelben Zeit an, wo die Hierarchie ihre Schranken zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem zu immer feſterer Ordnung und Abſcheidung zog, die entgegengeſetzten Beſtrebungen mit myſtiſchen Elementen verſetzt. Aber nichts zeigt deutlicher als dieſe Verbrüderungen des weltlichen und des geiſtlichen Lebens, daß dem Mittelalter die Hierarchie nicht erſpart werden konnte. Denn wie auch einzelne Glieder derſelben eine edle Geſtalt zeigen mögen, im Ganzen ſtürzen ſie ſich immer in Verwilderung, in Geſetzloſigkeit, in die Zügelloſigkeit eines zwiſchen Bußungen und Genuß ſchwankenden Lebens. Noch im 14. und 15. Jahrh. war man über dieſen Stand der Dinge nicht hinausgekommen. Um ihn zu überwinden mußte man erſt die Frömmigkeit des Gemüths mit einem Leben vereinigen lernen, welches auch in den weltlichen Geſchäften die heilige Ordnung der Pflicht und denſelben Gottesdienſt, wie in den prieſterlichen Verrichtungen, anerkennt. So lange man im beſchaulichen Leben einen höhern Grad der Frömmigkeit fand, welcher über das Leben einer werkthätigen Liebe erhebe, ja von einem ſolchen nur geſtört werde, mußte man darauf bedacht ſein es durch eine ſtrenge klöſterliche Regel, durch Gebet und Kaſteiungen oder durch gelehrte Beſchäftigung zu binden, wenn es nicht in Ungebundenheit ausarten ſollte [1]).

Deswegen finden wir die Mäßigung im beſchaulichen Leben im Mittelalter faſt nur bei den geiſtlichen Myſtikern, welche in den Übungen der Frömmigkeit, in ihren geiſtlichen Pflichten, in ihrer Lehrerthätigkeit und ſonſtiger gelehrter Arbeit eine Erfüllung ihrer beſchaulichen Muße fanden, welche der Zügelloſigkeit des Lebens, der Überſpannung der Phantaſie entgegenarbeitete und an die Wirklichkeit feſtband. Und in dieſen geiſtlichen und gelehrten Myſtikern haben wir denn auch unſtreitig die rechten Übergänge zu erkennen, durch welche die mittelalterliche Frömmigkeit in das praktiſche Leben eindrang und erſt dadurch mit dem Volke auf die Dauer ſich befreundete. Die deutſchen Myſtiker haben hierzu einen Anlauf genommen, welcher noch zu früh und unreif war, obwohl nicht geleugnet werden ſoll, daß er ſeine Nachwirkungen hatte und von anderer Seite her mit jenen gelehrten Myſtikern nach demſelben Ziele führte.

Als einen bedeutenden Punkt in dieſen Übergängen, welche doch nur nach einer praktiſchern Frömmigkeit hinſtrebten, haben wir Gerſon anzuſehn, einen in vieler Rückſicht merkwürdigen Mann, welcher auch wegen ſeiner Stellung zur Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, wenn er auch nicht wegen ſeiner eigenthümlichen Erfindungsgabe glänzt, ſondern nur als eine Frucht und ein Zeichen ſeiner Zeit gemerkt werden muß [1].

---

[1]) Die Deutſche Theologie erkennt das wohl an. Kap. 25. „Denn der Menſch muß auch etwas thun und zu ſchicken haben, dieweil er lebet.“ Aber ſie ſtellt doch den Vorſtellungen der Zeit folgend das Gott Leiden über das thätige Leben. Kap. 21.

Johannes, der älteſte Sohn eines Landmannes Le Charlier, wurde in der Diöceſe von Rheims zu Gerſon, einem Dorfe, von welchem er ſeinen Beinamen führt, 1363 geboren. Von ſeinen Eltern zum geiſtlichen Stande beſtimmt ſtudirte er zu Paris. Hier trat er auch als Lehrer auf, ſelbſt von ſeinem vorzüglichſten Lehrer, dem berühmten Nominaliſten und Theologen Peter von Ailly, ſchon in jungen Jahren ausgezeichnet. Nach dem Abgange dieſes Mannes von der Univerſität, deren Kanzler er geweſen war, wurde Gerſon 1395 zu ſeinem Nachfolger erwählt. Von ſtiller Gemüthsart hatte er früh dem beſchaulichen Leben ſeine Reize abgewonnen; aber wie gern er ſich ihm gewidmet hätte, die Noth ſeines Vaterlandes und der Kirche, ſein Amt als Kanzler, ſeine Luſt am Predigen, ſein Eifer für die ſittliche Bildung anderer riſſen ihn fort eine thätigere Rolle in den Händeln ſeiner Zeit zu übernehmen. Dieſe Zeit war voll von den Übeln, von der Schmach und den Laſtern, welche den Verfall veralteter Zuſtände und die Schwäche neuer Dinge zu begleiten pflegen. Gerſons Schriften ſind mit Klagen erfüllt über die elende Gegenwart; ſie ſind von den Schwächen derſelben nicht frei; zum größten Theil Erzeugniſſe des

---

[1] über ſein Leben ſ. Gersoniana II, 1 vor der Ausg. ſ. Werke von Du Pin Antw. 1706, welche ich gebrauche, u. Ch. Schmidt essai sur Jean Gerson. Strasb. 1839; über ſ. myſtiſchen Lehren Hundeshagen üb. die myſtiſche Theol. d. Joh. Charlier von Gerſon in Illgen Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. 4 Bd., Liebner üb. Gerſon's myſt. Theol. in d. theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835.

Augenblicks laſſen ſie die lockere Verbindung der Bildungselemente durchblicken, von welchen ſein Zeitalter ſich nährte; aber ſie zeigen auch, wie ein zartes Gemüth, welches von keiner perſönlichen Leidenſchaft beherſcht iſt, mitten unter den Kämpfen der Parteien nicht allein ſeine innere Ruhe bewahren kann, ſondern auch muthig und feſt in ſeinen Grundſätzen und ſeinem Vertrauen zu Gott von der Noth der Umſtände zu kräftigen Entſchlüſſen und rüſtiger Thätigkeit getrieben wird. Im Schisma der Kirche war es Gerſon, der vor allen Übrigen die Lehre, daß ein allgemeines Concil über dem Pabſt ſtehe, aus der Schule in das Leben brachte. Im Streite der politiſchen Parteien, welche Frankreich zerriſſen, konnten ihn ſeine Verpflichtungen gegen den Herzog von Burgund und perſönliche Gefaren nicht abhalten auf die Verdammung des Buches zu dringen, welches die Ermordung des Herzogs von Orleans als Tyrannenmord gebilligt hatte. Seine Grundſätze machte er auf den Concilien zu Piſa und zu Conſtanz mit eben ſo großer Thätigkeit als Entſchiedenheit geltend. Der halbe Erfolg, welchen ſie hatten, ſchien ihm nur eine Niederlage. Da mußte er aus Conſtanz flüchten, als Pilgrim in Baiern, in Öſtreich ſeine Sicherheit ſuchen. Der Kanzler der Pariſer Univerſität hat Paris, ſeine Bücher, ſein Haus nicht wieder geſehn. Bei ſeinem Bruder, dem Prior eines Cöleſtinerkloſters zu Lyon, lebte er ſeine letzten Jahre bis 1429, zurückgezogen, doch viel beſchäftigt mit dem Unterrichte von Kindern, welche er zum Chriſtenthum führte und noch am Tage vor ſeinem Tode um ſich verſammelte, damit ſie für ihn beten möchten.

Die Schriften Gerſon's ſind ſehr zahlreich, meiſtens von kleinerm Umfange, Werke der Gelegenheit. Die bedeutendſten für uns ſind ſeine Betrachtungen über die myſtiſche Theologie und einige kurze Aufſätze über philoſophiſche Gegenſtände, welche wie Entwürfe ausſehn. Syſtematiſche Ausführlichkeit und Strenge des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs fehlt ihnen durchaus. Die Kürze ſeiner hingeworfenen Gedanken iſt oft dunkel. Bemerkenswerth iſt es, daß er nicht allein in Lateiniſcher, ſondern auch in Franzöſiſcher Sprache ſchrieb, zum Theil Predigten, aber auch Werke von größerm Umfange für ſeine Schweſtern und Ungelehrte. Für die Gelehrten, meint er, wäre hinreichend geſorgt, aber nicht ſie allein ſollten Antheil haben an den Gaben des Geiſtes [1]). Wir erkennen hieran, wie er der ſittlichen Bildung des Volkes dienen möchte; mit Bedauern bemerkt er, daß ſie vernachläßigt wird, mit Zorn erhebt er ſich dagegen, daß man ihr Verführungen bereitet; in dieſem Sinn hat er gegen Bilder, welche zur Wolluſt verlocken, und gegen den Roman von der Roſe eigene Abhandlungen geſchrieben.

Für unſere Geſchichte iſt Gerſon nicht allein wegen ſeines Myſticismus, ſondern auch wegen ſeines Nominalismus merkwürdig. Schon dieſe Verbindung hat etwas Auffallendes. Bisher haben wir den Myſticismus nur im Geleit des Realismus kennen gelernt; daß wir jetzt den Nominalismus desſelben ſich bemeiſtern ſehen, haben wir für eins der ſtärkſten Zeichen ſeines Sieges in der allgemeinen Meinung anzuſehn. Denn ſowohl die phi-

---

1) De monte contemplationis. Prol. c. 1.

loſophiſche Richtung des Myſticismus als ſeine geſchichtlichen Anknüpfungspunkte ſcheinen dem Nominalismus zu widerſtreiten. Wenn jener dahin ſtrebt uns in einer geheimnißvollen Weiſe mit Gott zu vereinen, ſo war dem der bisher entwickelte Nominalismus freilich nicht geradezu entgegen geweſen, indem er die theologiſchen Affecte als Dinge betrachtet hatte, welche Ausnahmen von der logiſchen Regel machten; aber dem Beſtreben des Myſticismus zu zeigen, daß wir durch die niedern Ordnungen der Welt mit Gott zuſammenhingen und in ihnen das Göttliche ſchauen könnten, mußte der Nominalismus ſich verſagen. Sehen wir auf die Überlieferungen, in welchen der Myſticismus auf Gerſon gekommen war, ſo erblicken wir nichts als Realiſten, welche ſeine Führer ſind. Bonaventura und die Victoriner ſind es vornehmlich, welche er verehrt und denen er faſt ſklaviſch folgt. Waren deren Überzeugungen vom myſtiſchen Wege etwa unabhängig von ihrem Realismus und mit dem Nominalismus eines Wilhelm von Occam vereinbar? Keinesweges. Sie beruhen weſentlich darauf, daß wir ein geiſtiges Auge haben in der Körperwelt, wie in der Geiſterwelt die Gedanken Gottes zu erblicken. Der Nominalismus Occam's, welcher nichts als Erſcheinungen und Zeichen der Dinge uns zu erkennen geſtattet, war in ſeinem innerſten Weſen abgeneigt unſerm Verſtande eine ſolche Durchdringung der weltlichen Dinge anzumuthen. Dennoch haben wir ſchon bei Buridan gefunden, daß die Nominaliſten der ſpätern Zeit eine Richtung auf das beſchauliche Leben von ſich nicht ablehnten. Wir müſſen wohl annehmen, daß der Nominalismus im Verfolg ſeiner Entwicklung der urſprünglichen Neigung, aus welcher er hervorgegangen war, nicht treu blieb. Aber von der andern Seite, wenn nun der Myſticismus mit ihm ſich verband, müſſen wir wohl erwarten, daß auch er unter den Einflüſſen des Nominalismus eine Umwandlung erfahren haben werde.

Die Geſtalt, welche der Nominalismus bei Gerſon annahm, hängt mit ſeiner Stellung zur Wiſſenſchaft im Allgemeinen zuſammen. Sein Widerwille gegen das wiſſenſchaftliche Treiben ſeiner Zeitgenoſſen iſt ſo ſtark ausgeſprochen, daß man allein aus ſeinen Schriften hinlängliche Zeugniſſe dafür, daß die bisherige Philoſophie ihrem Ende mit raſchen Schritten zueilte, würde zuſammenſtellen können. Seinen Liebling Bonaventura lobt er beſonders deswegen, weil er von müßiger Neugier frei ſo viel als möglich vermeide ſeinen theologiſchen Unterſuchungen fremdartige Dinge, Dialektik und Phyſik, einzumiſchen [1]. An der Theologie freilich hängt er feſt; ſie iſt die Herrin aller Wiſſenſchaften; die Philoſophie iſt nur ihre Magd [2]; aber die leeren Spitzfindigkeiten der Theologen bringen leider ihre Wiſſenſchaft nur in Verachtung [3]. Die Feinheiten der alten Theologie ſchien Duns Scotus bis an die äußerſte Grenze getrieben zu haben; Gerſon beſchuldigt die Realiſten ſeiner Zeit, die Scotiſten, obgleich er ſie gewinnen möchte, daß ſie in ihren Unterſcheidungen noch über den Scotus hinausgingen. Ihre Gegner würden von ihnen ſpottweiſe Terminiſten genannt; aber ſie häuften nur noch mehr als jene Worte und Kunſtausdrücke zu Unterſcheidungen, wo nichts zu unterſcheiden ſei. Man gäbe zu, daß Gott einfach ſei; wozu dienten da die Unterſcheidungen, welche man vorgeblich in ſeinem Weſen mache, als nur der Einbildungskraft ihr Spiel zu gewähren? [1] Das iſt der beſtändige Vorwurf, welchen er den Scholaſtikern macht, daß ſie durch Einbildungskraft und Vernunftſchlüſſe in der Erkenntniß Gottes etwas ausrichten wollten[2]. Die philoſophiſche Forſchung habe ihre Grenzen; das Unendliche könne ſie nicht erreichen; die Glaubensartikel gingen über ihre Faſſungskraft; das ſei der Fehler der jetzigen Philoſophen, daß ſie dies nicht zugeſtehn wollten[3]. Damit will er nun die Philoſophie nicht ganz verbannen; Logik und Metaphyſik hält er für nothwendig, damit wir von unſern Affecten nicht betrogen werden, wie die Turelepinen und Begharden, ſondern ſie zu unterſcheiden und aufzulöſen wiſſen[4]. Aber die theologiſchen Affecte müſſen zuvor vorhanden ſein, ehe wir durch philoſophiſche Unterſuchung uns ihrer vergewiſſern können. Daher kann wohl myſtiſche Theologie ohne Philoſophie, aber nicht philoſophiſche Theologie ohne myſtiſche ſein[5]. Es könnte ſcheinen, als wollte Gerſon hierdurch der ſcholaſtiſchen Theologie einen Vorzug vor der Frömmigkeit einfältiger Gemüther einräumen; nur die ungläubige Philoſophie

---

[1] De exam. doctr. p. 21.

[2] De consol. theol. I pros. 2 p. 132 sq.

[3] Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei.

---

1) Ib. II cons. 5 p. 100 sq.

2) De myst. theol. spec. cons. 25.

3) C. van. curios. I p. 91 sq.

4) Sup. magnif. II p. 248.

5) De myst. theol. spec. cons. 30.

findet er unvereinbar mit der Erkenntniß der Wahrheit und beruft ſich dafür auf den alten Satz, daß wir glauben müſſen um zu erkennen; den Sinn aller ſeiner Beſtrebungen giebt er ſogar als darauf gerichtet an die myſtiſche mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu verſöhnen [1]. Doch es wird darauf ankommen, unter welchen Bedingungen er ihren Frieden zu Stande bringen will. Man ſollte meinen, es wäre hart, wenn Gerſon den Scholaſtikern auferlegt, ſie ſollten eingeſtehn, daß ſie Menſchen glichen, welche zwar geſchärfte Augen und Ohren hätten, aber gemeiniglich an den übrigen Sinnen abgeſtumpft wären, und daß doch eben durch dieſe übrigen Sinne der Genuß des Göttlichen uns zukäme [2]. Von ſolchen Angriffen gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie, gegen die Gelehrten überhaupt ſind die Schriften Gerſon's erfüllt. Er macht gegen ſie die Rechte des einfältigen Herzens geltend, welches Gott lieb hat, und kommt darin doch mit dem Scotus überein, daß nicht in der Erkenntniß, ſondern in dem Genuſſe Gottes unſer Zweck zu ſuchen ſei. Aber obgleich er den Satz des Anſelmus im Munde führt, daß wir glauben ſollen um zu erkennen, iſt er weit davon entfernt eine Wiſſenſchaft des Glaubens zu ſuchen. Der Genuß genügt; Gott zu begreifen ſind wir doch nicht im Stande; die Liebe, der Genuß Gottes ſchließt zwar nicht alle Erkenntniß aus, aber es iſt nur eine Erkenntniß der Erfahrung, was wir durch ſie gewinnen; die Gründe der Erfahrung im Glauben zu erforſchen, das iſt vergebliche Neugier; die Liebe, welche Gerſon preiſt, verlangt auch nicht einmal eine Erklärung, eine Auslegung ihres Inhalts [1]. Durch ſolche Äußerungen muß es uns ſogar zweifelhaft werden, wie Gerſon der Philoſophie nachrühmen konnte, daß ſie unſere Affecte uns auflöſen oder erklären ſollte. Gewiß aber ſah er alle Weisheit, welche wir erreichen können, nur in der Erfahrung, nicht in der Ergründung der göttlichen Gaben. Wir finden daher bei ihm ſchon denſelben Begriff der Philoſophie, welcher bei den neuern Empiriſten einen faſt ungetheilten Beifall gefunden hat. Er betrachtet ſie nach nominaliſtiſchen Grundſätzen als eine Erfahrungswiſſenſchaft, ſtützt ſich aber auf die Lehre, welche auch Occam vertheidigt hatte, daß die innere Erfahrung bei weitem ſicherer ſei als die äußere, und auf den Vorzug der Seele vor dem Körper, um die ſchönſte und ſicherſte Philoſophie in der Erfahrungsſeelenlehre zu finden. Dabei iſt er denn aber freilich auch der Überzeugung, daß die frommen Erfahrungen der myſtiſch geſtimmten Seele den wichtigſten Gegenſtand der Philoſophie ausmachten, und meint, man könnte auch ſonſt unwiſſend ſein und doch in dieſem höchſten Sinne Philoſoph heißen [2].

---

[1] De eluc. schol. myst. theol. cons. 10; sup. cant. cant. symps. 4 p. 54. Nostrum hactenus studium fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica.

[2] De eluc. schol. myst. theol. cons. 11 p. 427.

---

[1] De simpl. cord. not. 15. Ipse amor — — quaedam cognitio est. Sed qualis cognitio? Certe experimentalis et suo modo proportionabilis tactui, gustui vel olfactui in sensibilibus. Unde quamvis dicatur ab aliquibus amor esse caecus, hoc habet fortassis veritatem loquendo de cognitione luminosa seu declarativa proportionabiliter ad visionem oculorum et aurium. — — Quis est iste pater tuus? — — Incomprehensibilis est et infinitus et ideo comprehendere eum non laboro.

[2] De myst. theol. spec. cons. 8. Experimentum quippe

Wir werden hieraus ſchon abnehmen können, wie wenig er den Realiſten geneigt iſt, wie viel mehr ſeine Neigung ihn zu den Nominaliſten zieht. Indeſſen er iſt ein Mann, welcher den äußerſten Folgerungen nicht geneigt gern eine Vermittlung des Streites ſucht. Daher will er auch Nominalismus und Realismus oder, wie er ſagt, Logik und Metaphyſik mit einander ausſöhnen. Noch gegen das Ende ſeines Lebens hat er eine kleine Schrift zu dieſem Zwecke geſchrieben [1]). Da verwirft er nun freilich den äußerſten Realismus, welcher die allgemeinen Begriffe als Dinge außer Gott ſetzt, als eine Lehre, welche vorlängſt verdammt worden ſei. Sie führe zu der Lehre des Amalrich, daß Gott alles ſei, daß die Ideen ſchaffen und geſchaffen werden [2]). Sie iſt ein wahrer Wahnſinn; denn was iſt Wahnſinn anders als Dinge für wahr halten, die nur in der Einbildung vorhanden ſind? Und nicht allein dieſe Übertreibungen des Realismus hat Gerſon bei ſeinen harten Ausdrücken über ſeine Gegner im Auge, ſondern auch die gemäßigten Lehren des Realismus erklärt er für Wahnſinn, wenn man die Meinung hege in ſeinen Vorſtellungen oder Begriffen

---

quale erit ab extrinseco certum, si illud, quod in intrinseco fit, non certissimum ab anima experiente judicetur? Ex quibus elicio pulchrum corollarium, quod, si philosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mystica theologia vere erit philosophia eruditique in ea, quomodolibet aliunde idiotae sint, philosophi recta ratione nominantur.

1) De concordia metaphysicae cum logica.

2) Ib. p. 825 sqq. Sein Hauptbeweis beruht darauf, daß nichts Mittleres zwiſchen Gott und Geſchöpf angenommen werden dürfte. Cent. de concept. p. 792 sq.

die Dinge ſo zu erkennen, wie ſie außer der Seele ſind [1]. Man dürfte ihn hiernach für den ſtrengſten Nominaliſten halten; doch zeigen andere ſeiner Äußerungen, daß es ihm ernſtlich darum zu thun iſt den Realiſten ſo viel nachzugeben, als ihm irgend möglich iſt.

Der Zuſammenhang ſeiner myſtiſchen Lehre mit den Realiſten mußte ihn hierzu führen. Sein Streit gegen die ſcholaſtiſche Metaphyſik iſt gegen das vermittelte Verfahren, den Beweis und die Abſtraction, auf welchen dasſelbe beruht, und weſentlich nur gegen dieſes gerichtet. Doch ſieht er die Abſtractionen der Realiſten nicht als etwas durchaus Unnützes an. Wer richtig abſtrahirt, irrt nicht; Irthum würde ihn erſt treffen, wenn er meinte, daß Dinge außer der Seele wie ſeine Abſtractionen wären [2]. Das ganze vermittelnde Verfahren betrachtet er aber als eine Sache der Vernunft (ratio), und unterſcheidet von dieſer mit den ältern Myſtikern die Intelligenz, die unmittelbare Einſicht in das Intelligible. Dieſe iſt die Spitze des Geiſtes, der göttliche Funke der Vernünftigkeit, welcher die angeborne Wahrheit ſchaut und die Grundſätze der Wiſſenſchaft uns beglaubigt; denn die Wahrheit dieſer leuchtet uns ſogleich ein, ſobald wir nur die Begriffe, ihre Beſtandtheile, verſtehen [3]. Hierin weicht er bedeutend von den frühern Nominaliſten ab, welche von ſinnlichen Eindrücken und ihrer Anſchauung in uns alle natürliche Erkenntniß ableiten wollten. Neben dem äußern und innern Sinn geſtattet er zwar nicht dem thätigen Verſtande, aber doch dem höhern Geiſte, der Intelligenz, eine Stelle zur Vollziehung der allgemeinen Grundſätze, welche doch der natürlichen Erkenntniß zugezählt werden müſſen [1]. Wenn der Nominalismus Occam's darauf hingearbeitet hatte natürliche und übernatürliche Erkenntniß in ſcharfen Grenzen von einander abzuſondern und deswegen in der natürlichen Erkenntniß keine Erkenntniß Gottes erblicken wollte ſo eignet dagegen Gerſon den Gedanken ſich an, daß jedes Ding ein Zeichen Gottes ſei [2]. Am weiteſten aber geht er in ſeiner Nachgiebigkeit gegen die Realiſten, wenn er ihnen zugeſteht, daß es in Gott verſchiedene Ideen gebe, auch des Allgemeinen, der Arten und der Gattungen, eine andere Idee des Menſchen, eine andere des Pferdes, durch welche dieſe Dinge gebildet werden und von Ewigkeit ſind, ein jedes in ſeiner Art [3].

---

[1] De concord. metaph. p. 824. Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse, quale habent in suo esse objectali, jam non est subtilitas, sed stoliditas et vera insania.

[2] De modis sign. p. 816 sq.; de conc. met. c. log. p. 824; de myst. theol. spec. cons. 9.

[3] De myst. theol. spec. cons. 10; cent. de conc. p. 800.

---

[1] Cent. de conc. p. 795. Den intellectus agens verwirft er ib. p. 801, nimmt aber eine urſprüngliche Verbindung der Intelligenz mit Gott an, in welcher ſie die Fähigkeit das Wahre zu erkennen hat. Ib. p. 802.

[2] De modis signif. p. 816.

[3] De conc. met. c. log. p. 825. Quodlibet ens creatum comparatum ad deum dici potest habuisse ab aeterno esse ideale, quantumcunque sit paucae entitatis vel individuationis. Et ita sicut sunt plures res creatae, sic dici possunt plures ideae et quod alia ratione conditus est homo, alia equus. — — Sic salvaretur, quod ab eodem inquantum idem non procedit nisi idem, quia concurrit ratio varia respectu diversorum effectuum. Es werden hierauf die universalia realia in Gott zugegeben.

In der That dieſe Zugeſtändniſſe gehen faſt ſo weit alle Hauptpunkte des Realismus zu billigen. Aber es ſtellen ſich ihnen auch andere Behauptungen zur Seite, welche etwas abdingen möchten. Wie die frühern Nominaliſten dringt auch Gerſon darauf, daß wir keine Verſchiedenheit der Ideen in Gott annehmen dürften. In ihm ſind alle Gedanken nicht getrennt von einander, wie in uns, und eben ſo iſt das Sein der Dinge in ihm ohne Abſonderung, viemehr geht alles in ihm auf eins zurück[1]. Hierin findet er einen Hauptfehler der Realiſten, daß ſie verſchiedene Formen in Gott ſetzten. Doch kann man dieſen Streitpunkt als etwas weniger Weſentliches, ja als ein Zeichen betrachten, daß Gerſon bei aller ſeiner Geneigtheit die Realiſten zu gewinnen doch ihre Lehre nicht ganz unparteiiſch beurtheilte, da ſie bei ihrer Annahme vieler Ideen in Gott doch keinesweges leugneten, daß eine Idee Gottes alle Ideen umfaſſe und der Unterſchied in Gott ein anderer ſei als in unſern Gedanken. Von viel größerer Bedeutung iſt es, daß Gerſon mit den frühern Nominaliſten den Unterſchied zwiſchen dem objectiven Sein in den Vorſtellungen oder Gedanken der Seele und zwiſchen dem Sein der Dinge außer der Seele in einer Weiſe geltend macht, welche die Realiſten nicht zugeben konnten. Zwar ſcheint er auch hierin etwas nachgeben zu wollen, wenn er den objectiven Vorſtellungen nicht allein eine Bedeutung als Zeichen zugeſteht, ſondern auch eine Beziehung auf die Sachen 1), welche jedoch nicht genauer erörtert wird; man kann wohl vermuthen, daß hierin das Beſtreben verborgen liegt den Gedanken des Menſchen doch eine gewiſſe Erkenntniß der Dinge, wie ſie ſind, zukommen zu laſſen; aber bei weitem vorherſchender iſt doch ſeine Anſicht, daß Gedanken wie Worte nur Zeichen der Dinge ſind, die Dinge aber von den Zeichen ein durchaus verſchiedenes Sein haben. Dies vor allen Dingen ſollen die Realiſten eingeſtehn; er möchte dieſen Unterſchied zwiſchen objectivem Sein und Sein der Dinge ihrer Natur nach oder in ſich ſelbſt zum Schlüſſel der Eintracht zwiſchen Terminiſten und Formaliſten machen 2). An verſchiedenen Merkmalen ſucht er ihn nachzuweiſen. Der objective Gedanke drückt doch ſein Object nicht völlig aus, wie es iſt, vielmehr oft iſt der Gedanke allgemein, der Gegenſtand ein beſonderer; jener iſt gewiſſermaßen formell, dieſer materiell, jener nothwendig, dieſer zufällig; in einem und demſelben Gegenſtande giebt es auch verſchiedene objective Begriffe

---

[1] De causa finali p. 813. Oportet igitur omnem pluralitatem rerum vel formarum vel formalitatum reducere ad unitatem, quoniam omne multum reducitur — — ad unum. Man kann ſich hieraus überzeugen, daß der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten nicht, wie neuerlich öfters behauptet worden iſt, die Frage betraf, ob alles auf ein höchſtes Allgemeines zurückgeführt werden ſollte, ſondern auf die Vielheit der mittlern Begriffe ſich bezog. Die Realiſten, welche vornehmlich von den Nominaliſten beſtritten wurden, die formalizantes, verlangten eine Vielheit der Ideen in Gott, die Nominaliſten wollten nur eine Idee zugeben.

---

1) De conc. met. c. log. p. 829. Ratio objectalis respicit duo, scilicet intellectum et rem ipsam ad extra, ut res est vel natura quaedam in se. Modus autem significandi rem non ut res est in se, sed ut signum est vel significatum, sive sit extra animam sive ad intra.

2) Ib. p. 822.

und umgekehrt derſelbe objective Begriff kommt in verſchiedenen Gegenſtänden vor. Ja noch ſtärker als ſeine Vorgänger ſcheint Gerſon die Unüberwindlichkeit dieſes Gegenſatzes zwiſchen Denken und Sein hervorzuheben, indem er ein objectives Sein auch in Gott annimmt, ein Denken der geſchaffenen Dinge, welches Urſache derſelben iſt, aber dennoch dabei beharrt, daß auch dieſes Denken das wahre Sein der Dinge nicht darſtelle. Er ſcheut ſich deswegen nicht zu behaupten, Ariſtoteles habe nicht alle Urſachen der Dinge gekannt; außer den vier übrigen Urſachen hätte er noch die objective ſetzen ſollen, welche zwar in einigen Stücken mit den andern übereinkäme, aber doch in andern nichts mit irgend einer von ihnen gemein hätte [1]). Wir ſehen, wie feſt ſeine nominaliſtiſche Überzeugung iſt, daß Sein und Denken völlig von einander verſchiedene Dinge ſind. Obgleich in Gott alle Vielheit auf eins zurückgeführt werden ſoll, kann er dennoch ſich nicht entſchließen das objective Sein und das

---

1) De causa fin. p. 813. Objectalis causa vel ratio non videtur idem esse convertibiliter cum aliqua causarum a philosopho positarum. — — Objectalis causa vel ratio non est penitus idem cum objecto, quoniam objectum est quasi materiale, ratio autem objectalis quasi formale. Denique in eodem objecto sunt objectales diversae et e converso. — — Esse objectale in suo modo essendi distinguitur saepius a modo, quo objectum existit, — — quia saepe existit materialiter, contingenter, dependenter, mutabiliter, divisibiliter, temporaliter, circumscriptibiliter. — — Esse objectale dicitur aliquando universaliter esse, non tamen hoc est in essendo, sed in significando. Daß Gerſon die Objecte auch als divisibiliter exiſtirend ſetzt, zeigt, daß er weniger ſtreng als die frühern Nominaliſten daran feſthält, daß nur individua außer der Seele exiſtiren.

wirkliche Sein der Dinge in ihm als daſſelbe zu ſetzen[1]). Da er nun doch nicht leugnen kann oder mag, daß die Wahrheit aller Dinge in Gott ſei, nimmt er ſeine Zuflucht dazu das objective Sein der Dinge in Gott als ein erhabneres in Vergleich mit dem Sein der Dinge in ſich ſelbſt zu bezeichnen. Die Dinge ſind in Gott auf eine virtuelle oder fruchtbare Weiſe, nicht der Form nach verſchieden, ſondern jeden Unterſchied überſchreitend[2]).

Wenn wir den Gehalt dieſes Gedankens überlegen, ſo werden wir geſtehn müſſen, daß in dieſem Punkte, auf welchen die Streitfrage zwiſchen Nominalismus und Realismus in der letzten Entſcheidung zurückgebracht werden muß, Gerſon vom Realismus doch nicht gar zu weit abſteht. Auf eine erhabnere Weiſe, geſteht er ein, iſt in den Gedanken Gottes das Sein der Dinge und, wie früher bemerkt, auch ihrer Arten und Gattungen enthalten. Hätte er ſich dies weiter entwickelt, ſo würde er haben zugeben müſſen, daß in der erhabnern auch die niedere Weiſe eingeſchloſſen iſt. Aber der Grundſatz, daß im Höhern das Niedere iſt, obgleich allgemein anerkannt,

---

1) De conc. met. c. log. p. 821. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse sumendo esse valde transcendenter. Uno modo sumitur pro natura rei in se ipsa, alio modo, prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum. Ib. p. 824; 825; de causa fin. p. 813.

2) De causa fin. p. 813. Esse objectale unicum et idem est in deo tam respectu sui, quam respectu creaturarum. Et hoc per eminentiam et virtualem seu fecundam continentiam. De conc. met. c. log. p. 825. Rationes creaturarum non sunt formaliter in deo, sed supereminenter. Vergl. die Lehre des Wilhelm Durand von dem virtuellen Erkennen Gottes. S. 560.

mußte im Mittelalter, welches das Niedere, das Sinnliche und Weltliche lieber abtödten, als emporziehen wollte, in der Anwendung auf unüberſteigliche Schwierigkeiten ſtoßen. Auch Gerſon giebt ihm keine Folge. Sein Streit gegen die Realiſten beruht nun weſentlich nur in der Abneigung den Grund der Vielheit und des Zufälligen in Gott zu beſtimmten Begriffen ſich aufzulöſen. Hierin iſt er das völlige Widerſpiel des Duns Scotus. Wärend dieſer eine vieles und zufällig begründende Urſache in Gott ſucht, verlangt jener, daß wir alle Vielheit und alle Zufälligkeit von Gottes Weſen entfernt halten ſollen, beide jedoch ſo, daß ſie die Nothwendigkeit der entgegengeſetzten Richtung des Denkens gewiſſermaßen zugeben[1]. Nur iſt dies von Duns Scotus mit viel größerm Bewußtſein der wiſſenſchaftlichen Beweggründe auch in den entgegengeſetzten Richtungen durchgeführt worden, als von Gerſon. Dieſer hält ſich nur an die gemeine Vorſtellung von der Einheit Gottes und von der Einheit eines jeden Dinges und verwirft zwar die philoſophiſchen Begriffe, welche in den Dingen und in Gott vielerlei zu unterſcheiden finden, nicht gänzlich, betrachtet ſie aber doch nur als Mittel gleich den mathematiſchen Abſtractionen, welche nichts wahrhaft Unterſchiedenes erkennen[2].

---

[1] De conc. met. c. log. p. 824. Deus nihil intelligit materialiter, nihil contingenter, nihil mutabiliter, nihil dependenter, nihil complexe, nihil false, nihil fallibiliter, quamvis res ab extra, quas intelligit distinctissime, secundum conditiones suas omnes, sint dependentes, materiales, sint contingentes, sint mutabiles, sint propositiones complexae, quaedam falsae, sint possibiles aliter se habere.

[2] De myst. theol. spec. cons. 9. In hoc itaque mihi viden-

Auch hierbei hat Gerſon nicht genug im Auge, daß der niedere Grad in den höhern übergeht und das Mittel zum Erkennen ſelbſt ein Erkennen iſt. Er hält nur die Einfachheit Gottes feſt; auf weitere Unterſcheidungen, welche das Verhältniß Gottes zur Welt genauer beſtimmen könnten, will er ſich nicht einlaſſen. Daher bleibt er beim Nominalismus ſtehn und beſtärkt ſich in ihm durch den Gedanken, daß der natürliche Verſtand ohne Gnade Gott doch nicht zu erkennen vermöge 1).

Doch wir wollen nicht ſagen, daß jener Gedanke, daß in Gottes Verſtande die Dinge in einer höhern Weiſe ſind und mithin auch durch die Gnade erkannt werden können, nicht eine Nachwirkung in ſeiner Denkweiſe gehabt habe. Vielmehr ſcheint er uns das vermittelnde Glied zwiſchen ſeinem Nominalismus und ſeinem Myſticismus abzugeben. Denn ſonſt würden wir es auf keine Weiſe erklären können, daß er den ältern Myſtikern, beſonders den Victorinern in allen ihren Sätzen über die Grade des Aufſteigens zu Gott beiſtimmt und daher auch den Sinnen und der Vernunft eine Kraft zuſchreibt uns zu dem Göttlichen zu führen, ein Auge für die Erkenntniß des Höhern, ſobald ſie von der Intelli-

---

tur formalizantes agere laudabiliter, — — quod resolutiones hujusmodi queant fieri, quemadmodum apud mathematicos. — — Attamen dum affirmant ultra, quod praeter omnem operationem intellectus illa sunt in rebus taliter penitus, qualiter intellectus abstrahens ea imaginatur, — — ego procul dubio tota sententia dissentio ab eis, quia non intelligo, qua ratione istud dictum praesertim cum divina simplicitate pro vero possit vel sano sustineri.

1) De conc. met. c. log. p. 824.

ganz erleuchtet worden [1]. Da ſoll auch das Niedere in das Höhere übergehn und in einer verklärten Weiſe in ihm bleiben. Aber freilich wird dieſer entſcheidende Punkt nicht feſtgehalten, ſondern Gerſon läßt ſich den Fehler, welcher den Myſtikern gewöhnlich iſt, zu Schulden kommen in den Entzückungen des Geiſtes, welche als die höchſte Stufe der Entwicklung angeſehn werden, das Erhabenſte mit völliger Aufhebung oder Feſſelung des Niedern zu ſetzen [2]. Man ſieht, er meint in den niedern Kräften Hinderniſſe des höhern Lebens zu finden; ſie ſind mit dem Sinnlichen zu ſehr verſetzt, als daß er ihren Einfluß nicht fürchten ſollte. Er warnt daher davor nach der Weiſe der Realiſten die Einbildungskraft und Vernunft über ihr Maß hinaus zu treiben [3].

Wir werden nicht nöthig haben in die Einzelheiten ſeines Myſticismus tief einzugehn, denn ſie bringen nichts Neues. Meiſtens ſtützt er ſich auf die Victoriner oder den Bonaventura, verfährt jedoch dabei eklektiſch, indem er in ſeine Pſychologie auch die Eintheilungen der innern Sinnlichkeit aufnimmt, welche die Araber gegeben hatten [4], und überhaupt davon überzeugt iſt, daß die ältern Lehrer ſchon alles geſagt hätten, was über dieſe Dinge Gelehrten zu ſagen ſei [5]. Damit ſtimmt ſeine Anſicht über-

---

1) De myst. theol. spec. cons. 11; 12; 19; 24.

2) Ib. cons. 26. Raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessant operationes inferioris potentiae vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediant.

3) Ib. cons. 25.

4) Ib. cons. 12; cent. de concept. p. 796.

5) De exam. doctr. p. 21.

ein, welche, bei den Myſtikern nicht ungewöhnlich, durch den Nominalismus genährt werden mußte, daß die myſtiſche Theologie auf Erfahrung beruhe und nicht allein auf eigener Erfahrung, ſondern auch auf den Erfahrungen anderer frommer Männer, gegen welche Mistrauen zu hegen unbeſcheiden ſein würde [1]. Hierdurch wird der Autorität ein weites Feld geöffnet. Doch zur alleinigen Entſcheidung ſoll ſie nicht gebraucht werden, vielmehr geſteht Gerſon auch zu, daß wir ohne eigene Erfahrung der frommen Gemüthsbewegungen über ſie nur wie Blinde über die Farbe reden würden [2]. Es läßt ſich denken, daß bei einem ſolchen eklektiſchen Verfahren nicht eben die ſtrengſte Kritik geübt wird. In der Miſchung verſchiedenartiger Vorſtellungen laufen Überlieferungen mit unter, welche zu ſehr entgegengeſetzten Richtungen angehören, als daß ſie ohne verdeckte Widerſprüche ſich vereinigen ließen. Zuweilen treten ſolche Widerſprüche auch ganz offen zu Tage, wie denn Gerſon nicht einmal darüber mit ſich einig iſt, ob er in der myſtiſchen Theologie nur eine negative oder auch eine poſitive Erkenntniß Gottes uns zueignen ſoll [3].

Doch müſſen einige Punkte ſeines Myſticismus ausgehoben werden, welche charakteriſtiſch für ihn und ſeine

---

[1] De myst. theol. spec. cons. 2; 4; 5. Quod si nullus est, qui sibi discredi de suis experientiis interioribus asserenti ferret aequo animo, quam incivile sit et irrationabile, immo quam destructivum omnis socialis convictus inter homines, si tot et talibus summae probitatis et excellentiae viris fides negetur.

[2] Ib. 30.

[3] Ib. 1; de eluc. schol. myst. theol. cons. 11. Vrgl. Hundesh. S. 106.

Zeit ſind. Zu ihnen gehört die Weiſe, wie er den zuletzt erwähnten Punkt ſich auszugleichen ſucht. Eine gewiſſe poſitive Erkenntniß will er doch der myſtiſchen Theologie nicht abſprechen; dazu drängt ihn ein Pariſer Artikel, aber auch ſeine eigene Anſicht der Sache, indem er einen Genuß Gottes in ihr findet, der nicht ohne Bewußtſein ſein könne. Aber freilich dies Bewußtſein, dieſe poſitive Erkenntniß in der myſtiſchen Theologie iſt von ſolcher Art, daß viele darin kaum eine Erkenntniß erblicken würden. Der Genuß iſt dabei unſtreitig die Hauptſache, das Bewußtſein nur die unerläßliche Nebenbedingung. Gerſon vergleicht die myſtiſche Erfahrung mit dem Genuſſe der unedlern Sinne, welchen wir auch wohl ein Erkennen, ja ein Sehen zuzuſchreiben pflegten. Noch ſprechender iſt ein anderer Vergleich mit dem Genuſſe eines ſaugenden Kindes, welches nur die Süßigkeit der Muttermilch ſchmeckt, ohne irgend etwas in reflexiver oder erklärender Erkenntniß von der Milch, ihrer Güte, ihrem Sein und dergleichen zu wiſſen. Einem ſolchen glücklichen Kinde an der mütterlichen Bruſt der ſäugenden Weisheit Gottes, meint Gerſon, ſollte die myſtiſche Theologie uns gleich machen [1]. So dringt er überall auf eine liebende Vereinigung mit Gott, vergleichbar den Thätigkeiten, welche aus Naturtrieb erfolgen, ohne vorhergehende oder begleitende freie Erkenntniß. Auch in den höchſten Werken der Kunſt finde daſſelbe ſtatt, daß keine überlegende Erkenntniß dabei ſei, ja daß eine ſolche nur hindern würde; dagegen verlangt Gerſon eine natürliche Erkenntniß, welche in verborgener Weiſe den Liebenden dem Geliebten verbinde, für dieſes beſtändige Wunder einer übernatürlich eingegoſſenen Liebe Gottes [1]). Unter der Bedingung, daß die ſcholaſtiſche Philoſophie dieſen Weg ſich leiten laſſe, will er ſie mit der Myſtik vereinigen [2]). Man wird bemerken können, daß dieß eine Lehre iſt, welche in geradem Gegenſatze gegen die Thomiſtiſche Theologie ſteht. Wenn dieſe alles von der Erkenntniß des Verſtandes ableiten wollte, ſo ſtrebt jene alles auf Naturtrieb zurückzuführen. Man wird auch hieran ſehen können, daß der Indifferentismus noch immer im Fortſchreiten war und hier wohl den höchſten Grad ſeiner Übertreibungen erreicht hatte, indem nach dieſer Lehre Gerſon's die Erkenntniß des Verſtandes auch nicht einmal die erſte Veranlaſſung zum Begehren geben ſoll, ſondern alles vom unbewußten Naturtriebe abgeleitet wird. Doch von dieſer wiſſenſchaftlichen Richtung der Zeit wird man bei einem Manne, welcher in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſehr zur Mäßigung geneigt iſt, den ſtärkſten Beweggrund ſchwerlich herleiten können. Gerſon ſcheint dieſen zu verrathen, wenn er in ſeinem

---

[1] De eluc. schol. myst. theol. l. l. Tunc nihil cognoscit sub quacunque ratione reflexa, etiam quod lac sit dulce vel bonum vel ens vel non ens, sed tantummodo lactandum se imprimit et fit mulcebris quaedam operatio experimentativa, non reflexa, non declarativa nec enuntiativa. Eine cognitio recta, d. h. eine unmittelbare, anſchauliche, durch kein Nachdenken gewonnene Erkenntniß, wird in dieſer Erfahrung zugegeben.

---

1) Ib. cons. 6. Theologia mystica — — est conjunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, quod vulnerat, quod conjungit ignotis ignote tanquam in divina caligine.

2) Man muß hierüber die ganze angeführte Schrift vergleichen.

Streite gegen die ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit und Grübelei in der Metaphyſik die ſchlichte Frömmigkeit der Ungelehrten als das beſte Mittel zu Gott zu gelangen empfielt. Man kann wohl ſagen, daß erſt bei Gerſon der Streit der Myſtik gegen die Scholaſtik, welchen man als über das ganze Mittelalter verbreitet ſich gedacht hat, zu vollen Flammen ausbricht, wiewohl dies von jenen Myſtikern ſchon vorbereitet worden war, welche dem Volke ſich zugewendet hatten. Wenn Gerſon dabei doch Myſtik und Scholaſtik zu verſöhnen ſucht, ſo müſſen wir bekennen, daß ſeine Bedingungen gegen die letztere unbillig ſind, ja ſeine Mittel ſie zu ſich herüberzuziehen vielmehr auf ihre Vernichtung es abgeſehn haben.

Wie in ſeinem Streite gegen die Scholaſtik der Nominalismus eine Hauptrolle ſpielt, ſo macht er nicht minder in ſeiner Mäßigung des Myſticismus ſich bemerklich. Gerſon iſt nicht geneigt jeder Behauptung über myſtiſche Geſichte beizuſtimmen. Er möchte Kennzeichen gewinnen, an welchen man wahre und falſche Geſichte unterſcheiden könnte, geſteht aber, daß ſichere Kennzeichen nicht zu erlangen wären; nur Wahrſcheinlichkeit iſt in dieſen Dingen erreichbar; denn es muß dem Glauben etwas überlaſſen bleiben [1], ein Ergebniß, auf welches auch die Realiſten zuletzt in anderer Richtung geführt worden waren. Im Beſondern aber glaubt Gerſon gegen die Vorſtellung ſtreiten zu müſſen, daß der beſchauliche Menſch ganz in ſeine Idee, welche in Gott iſt, zurückkehren könne, ſo daß Liebendes und Geliebtes eins werden und der Menſch in

---

[1] De distinctione verarum visionum a falsis p. 44.

Gottes Weſen ſich verwandelt. Dieſen Irthum findet er beim Myſtiker Ruysbroek, gegen den er eine eigene Schrift geſchrieben hat; er führt ihn aber auf den Amalrich zurück, deſſen Lehre er als das Ergebniß des Realismus ſchildert[1]. In dieſem Sinne warnt er auch vor den Übertreibungen der Liebe, welche leicht zu ſinnlichen Vorſtellungen verlockten, Gott und Menſchen zu ſehr einander gleich ſetzten und den Wahn begünſtigten, als könnte eine Vereinigung zwiſchen beiden mit Aufhebung der Perſönlichkeit ſtattfinden. Hier greift unſtreitig das Hauptbeſtreben des Nominalismus ein das abgeſonderte Sein der Individuen zu behaupten. Nur im Willen vereinigt die Liebe Freunde mit einander und den Menſchen mit Gott[2]. Dennoch hält Gerſon von phyſiſchen und metaphyſiſchen Bildern, durch welche er die innige Gemeinſchaft der frommen Seele mit Gott veranſchaulichen will, ſich nicht zurück. Seine Überlieferungen führen ihn dazu an, treiben ihn aber auch zu Sätzen, welche die Haltungsloſigkeit ſeiner eklektiſchen Denkweiſe ſehr deutlich zeigen. Von den frühern Myſtikern hat er die Lehre von der Einheit der Seele angenommen; er unterſtützt ſie durch ſeine nominaliſtiſchen Grundſätze, welche die Unterſcheidungen der Seelenvermögen nur dem Namen, nicht aber der Sache nach gelten laſſen, und findet hierin einen Hauptpunkt des Streites gegen die Formaliſten[3], welche doch in der That die Einheit der Seele beſſer zu vertheidigen wußten, als er. Denn ſeine Meinung geht dahin, daß unſere Liebe zu Gott uns vom Irdiſchen, von den thieriſchen und ſinnlichen Kräften unſerer Seele trennen und die geiſtigen Kräfte dagegen zu Gott emporziehen ſoll[1]. Dieſe Meinung drückt ſehr gut die tiefe Kluft aus, durch welche die Nominaliſten das natürliche Erkennen von dem übernatürlichen ſcheiden wollten. Noch von einer andern Seite her ergeben ſich ähnliche Überzeugungen, wenn man die ſchwankenden Sätze, unter welchen Gerſon wählt, ſo nennen kann. Die Einheit der Seele war hauptſächlich darauf gegründet worden, daß man theils die Entwicklungen der niedern Kräfte als nothwendige Vorbereitungen und niedere Grade der höhern Kräfte, theils Verſtand und Willen als entſprechende Seiten derſelben Kraft ſich gedacht hatte. Auch Gerſon ſeinen alten Überlieferungen folgend äußert ſich in ähnlicher Weiſe[2]; wenn wir aber genauer nachſehn, ſo geht ſeine Anſicht doch einen ganz andern Weg, indem er auch ohne die Ausbildung der niedern Kräfte, der Sinnlichkeit und der Vernunft, das höhere Leben für erreichbar hält und die Bildung des wiſſenſchaftlichen Verſtandes eher für ein Hinderniß, als für eine nothwendige Bedingung der frommen Liebe anſieht. Um nun die Kräfte der menſchlichen Seele nicht ganz auseinanderfallen zu laſſen, bequemt er ſich ſogar zu dem Gedanken, daß die niedern Kräfte von

---

[1] De myst. theol. spec. cons. 41; de conc. met. c. log. p. 826.

[2] De myst. theol. spec. cons. 40.

[3] Ib. cons. 9.

---

1) Ib. cons. 41 p. 395. Omne igitur, quod in homine reperitur spirituale vel divinum, separatur quodammodo per amorem vivificum ab omni eo, quod terrestre est atque corporeum; sic fit ibi divisio spiritus et animae, id est spiritualitatis et animalitatis et sensualitatis et separatur pretiosum a vili.

2) Ib. cons. 9; 12; 13.

der höhern Liebe vergeiſtigt oder auch wohl in Ruhe und Unthätigkeit verſetzt werden könnten [1]). Daß dies in Wahrheit der Forderung gleich kommt, daß in der Entwicklung unſeres vernünftigen Lebens von Gott ein Gang eingeſchlagen werden könnte, welcher der Ordnung der Natur entgegengeſetzt iſt, ſcheint er nicht zu bemerken.

Mußte man zu ſolchen Folgerungen kommen, wenn man die Überſchätzung einer gelehrten Philoſophie, welche an mancherlei Krankheiten litt, niederdrücken und dagegen die einfältige Frömmigkeit des Herzens erheben wollte? Wir verkennen es nicht, daß die Richtung dieſer Gedanken mit den edelſten Beſtrebungen Gerſon's für die Frömmigkeit des Volkes zuſammenhängt. Wir verdanken ihr, daß er auf das urſprüngliche Bewußtſein des Guten und des Böſen, auf das Gewiſſen des Menſchen das größte Gewicht legt [2]), daß er auch wieder die Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft nach ſeiner praktiſchen Richtung weniger in den Schranken des wiſſenſchaftlichen Erkennens, als in dem ſittlichen Verderben der Menſchen ſucht, daher mit Hugo von St. Victor von der Erbſünde die Verwirrung unſeres Gewiſſens ableitet, welche den Frieden in

---

1) Ib. cons. 41. Quo fit, ut corpus proprium sic habituatum et affectum induat et gerat quandam proprietatem ipsius spiritus, propriis vel derelictis vel multum ab actione suspensis.

2) Ib. cons. 14. Mit den Frühern ſeit Alexander von Hales nennt er es synderesis, welcher Ausdruck mit mancherlei myſtiſchen Vorſtellungen verbrämt worden iſt, weil man ſeine urſprüngliche Bedeutung nicht kannte. Auch in der neuern Zeit ſcheinen viele nicht gewußt zu haben, daß er aus dem Griechiſchen συντήρησις verdorben worden iſt. S. Albert. Magni summa de creat. II. qu. 69 art. 1.

der Ordnung zwiſchen den höheren und niederen Kräften der Seele geſtört habe. Die Folgen dieſer Beſiegung durch die Sünde auszugleichen und die Ruhe der Seele wiederherzuſtellen, das ſieht er nun in dieſer Richtung als die Abſicht der myſtiſchen Theologie an [2]. Aber wenn wir dieſen Ruhm ihm auch nicht ſchmälern möchten, ſo müſſen wir doch bemerken, daß er bei ſeinen Bemühungen eine einfache Frömmigkeit zu verbreiten doch eine Vorſtellung von ihr verräth, welche ihr, wenn ſie wahr wäre, den Zugang zum Volke verſchließen würde. Wenn er die Einfältigkeit des Herzens lobt, welche von der Neugier feiner und unnützer Fragen fern iſt, fügt er hinzu, daß ſie wohl vorzüglich ihre Stelle haben möchte bei den arbeitenden Ständen, welche keine Zeit zu gelehrtem Nachdenken haben, doch aus Liebe dem Heil anderer ſich widmen könnten; allein auch den Mönchen, welche unter ſtrenger Regel leben und dadurch von müßigen Forſchungen und phyſiſchen Abſtractionen zurückgehalten werden, ſchreibt er einen beſondern Beruf zur einfachen Frömmigkeit zu [1]. Man ſieht ſeine Anſicht neigt ſich noch der Abſonderung des geiſtlichen Berufs von den weltlichen Beſchäftigungen zu. Doch viel deutlicher tritt dies hervor, wenn er dem Vorwurf gegen die beſchauliche Myſtik, daß ſie nur für das eigne Heil ſorge, dadurch zu begegnen denkt, daß jeder nächſt Gott zuerſt ſich ſelbſt zu bedenken habe und daher das beſchauliche Leben Gott wohlgefälliger ſei, als das

---

1) De medit. cons. 2 sq.; de myst. theol. spec. cons. 20. In hoc praecipue versatur — — theologia mystica.

2) De simplificatione cordis not. 17.

thätige, in welchem man andern diene[1]. Zwar will er hierdurch von den Pflichten des praktiſchen Lebens nicht abziehn; wenn ſie uns aufgelegt werden, müſſen wir uns ihnen unterwerfen; aber er hält es für beſſer, daß wir mit ihnen nicht belaſtet werden, ſondern ungeſtört unſerer innern Beſchauung uns widmen können. Sehr merkwürdig iſt es nun, wie Gerſon durch dieſe Betrachtungen ſich dahin geführt ſieht das beſchauliche Leben als etwas anzuſehn, was nur die Sache eines beſondern Berufs ſein könne. Er betrachtet es wie ein eigenes Gewerbe. Man müſſe zu ihm die Berufung Gottes abwarten. Nicht jeder paſſe dazu, theils nach ſeiner Gemüthsart, theils nach der Stellung, welche er im bürgerlichen oder kirchlichen Leben inne habe. Prälaten, welche mit den Geſchäften der Kirche zu thun hätten, würden, ſo lange dieſe Geſchäfte währten, von ihm abgehalten; Handel, bürgerliches Gewerbe, Landbau, das Band der Ehe, alles, was den Geſchäften der Arbeit angehört oder zu ihnen führt, vertrage ſich nicht mit dem beſchaulichen Leben[2]. Man ſieht, Gerſon behält den höchſten Grad der Frömmigkeit dem mönchiſchen oder einſiedleriſchen Leben vor.

Über die Stellung Gerſon's kann man nun kaum einen Zweifel hegen. Die gelehrte Scholaſtik hat er aufgegeben; gegen ſie hat ihm die einfache Frömmigkeit des

---

1) De monte cont. 26. Aliquis vitae contemplatione sibi ipsi proficit multo plus atque divinius placetque amplius deo, quam per vitam activam, quod satis est; nihil est enim post deum a me plus diligendum, quam egomet, et plus etiam, quam totum residuum mundi.

2) L. l.; de myst. theol. pract. cons. 1; 3.

Volkes einen überwiegenden Werth; aber einen höheren Werth behauptet ihm dennoch die innere Beſchauung, welche mit den Geſchäften des weltlichen Lebens ſich nicht verträgt, welche daher nur wenigen Bevorzugten zu Theil werden kann. Wenn die Geiſtlichkeit früher durch ihre Gelehrſamkeit, durch ihre philoſophiſche Forſchung, durch ihre Herſchaft über innere und äußere Angelegenheiten der Kirche ihren Vorrang über die Weltlichen behauptet hatte, ſo läßt er dies fahren; aber durch ihre Zurückziehung von den Bedürfniſſen des äußern Lebens, durch ihre fromme Beſchauung ſoll ſie noch ihren Vorzug behaupten. Noch hält Gerſon an die hierarchiſche Abſonderung feſt. Er möchte ſich dem Volke zuwenden, wie er ſelbſt aus dem Volke emporgekommen iſt, aber er kann ſich davon nicht überzeugen, daß die Beſchäftigung mit weltlichen Sorgen nicht von Gott abziehen ſollte. So ſteht er in der Mitte zwiſchen der abſterbenden Hierarchie und den aufſtrebenden Kräften der neuern Völker.

Fünftes Kapitel.

Raimund von Sabunde.

Am Ausgange der Jahrhunderte, welche die Philoſophie des Mittelalters entwickelten, haben wir noch einen Spanier, den Raimund von Sabunde, zu erwähnen, welcher gewiſſermaßen die Ergebniſſe der frühern Syſteme zuſammenzufaſſen ſtrebte. Scheinbar ſteht er in ſeiner Zeit vereinzelt, aber nur weil er das ſyſtematiſche Beſtreben in einer neuen und einfachern Weiſe noch feſtzuhalten ſuchte, wärend ſchon die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen den Bewegungen, welche zur Auflöſung des Syſtems führten, ſich zugewendet hatten. Eben hierin zeigt ſich am auffallendſten der Gegenſatz zwiſchen dem Realismus und Nominalismus. Raimund war Realiſt, wärend die Richtung ſeiner Zeit ſchon für den Nominalismus ſich entſchieden hatte.

Über die Lebensumſtände Raimund's iſt uns wenig bekannt. Zu Barcellona geboren lehrte er zu Toulouſe Theologie, Medicin und Philoſophie. Wir beſitzen von ihm zwei Schriften, unter welchen ſeine natürliche Theologie oder das Buch der Geſchöpfe die ausführlichere und berühmtere iſt, um das Jahr 1436 zu Toulouſe vollendet [1]; eine kleinere Schrift über die Natur und Verpflichtung des Menſchen iſt nur ein Auszug aus dieſem Werke, welchen er ſelbſt verfaßte um ſeiner Lehre einen leichtern Eingang zu verſchaffen [2].

Dieſe Schriften ſtechen freilich in ihrer Faſſung ſehr gegen die Schriften der ſcholaſtiſchen Syſtematiker ab. Wenn uns dieſe durch ihre ſchwerfällige Haltung, durch ihre gelehrten und ſpitzfindigen Beweiſe abſchrecken, ſo bringt dagegen Raimund von Sabunde alle ſeine Gedanken in eine leichte Überſicht, in einen faßlichen Ausdruck; ſelten hat er es mit Kunſtwörtern zu thun, mit Autoritäten erklärt er ausdrücklich ſich nicht einlaſſen zu wollen, vielmehr will er alles aus dem Buche der Natur ſchöpfen. Nun müſſen wir freilich geſtehn, daß er dies nicht gethan hat; er hat, wie alle Philoſophen, nicht umhin gekonnt aus der Bildung ſeiner Zeit die Gedanken zu entnehmen, denen er einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu geben ſtrebt; aber es iſt auch eben keine beſondere Gelehrſamkeit, keine Autorität beſonderer Art, welche er zur Grundlage ſeiner Überzeugungen und Unterſuchungen macht; den Ariſtoteles hat er allem Anſchein nach nur oberflächlich ſtudirt [1]; man könnte nach dem Titel und der Anlage ſeines Werkes vermuthen, daß er als ein Lehrer der Medicin tiefer in die Unterſuchung der Natur eingegangen ſein werde; aber wenn er auch gelegentlich einiges über natürliche Dinge anbringt, ſo verräth das in der That keine tiefere Forſchungen; der heiligen Schrift, den Zeugniſſen der Heiligen widmet er gern ſeine tiefſte Verehrung; aber in ſeinem gegenwärtigen Vorhaben will er ſich gefliſſentlich nicht auf ſie ſtützen; er iſt darin mit dem Buridan zu vergleichen, wenn er die Theologie abſichtlich aus ſeinem Bereiche fern hält [2]; kurz es iſt eben

---

[1] Oudin. de script. eccl. III p. 2368.

[2] Vergl. darüb. de nat. et obl. hom. isag. p. 11; c. 39 p. 241; c. 63 p. 347; c. 82 in.; c. 86 p. 468. Ich bediene mich für die theol. nat. der Ausg. Francof. 1635. 8, für de nat. et obligatione hominis der Ausg. Colon. 1700. 12. Dieſer Auszug kann uns für die meiſten Punkte die Hauptſchrift erſetzen, welche gewöhnlich nur weitläuftiger iſt. Wo er etwas ausläßt, pflegt er es anzugeben und auf die größere Schrift zu verweiſen. Der Auszug iſt auch unter dem Titel viola animae bekannt. In der Ausgabe Colon. 1499. 4. iſt ein 7. Dialog angehängt, welcher nicht zu dieſem Werke gehört. Daß der Auszug nicht von Raimund ſelbſt verfaßt ſei, wie Nic. Anton. bibl. hisp. vet. II p. 216 nr. 122 vermuthet wird, beruht nur auf einer oberflächlichen Vergleichung beider Werke.

---

1) Theol. nat. tit. 211 p. 382.

2) De nat. et oblig. hom. 42 p. 258.

nur die allgemeine Bildung, welche er zur Grundlage ſeiner Überzeugungen macht. Ein gewiſſer Eklekticismus, doch ohne Bewußtſein, iſt ihm daher eigen. Schon bei Gerſon in der Ausführung ſeines Myſticismus haben wir etwas Ähnliches gefunden; bei Raimund geht es noch weiter, indem er nicht allein die myſtiſchen, ſondern auch die ſcholaſtiſchen Lehren der Philoſophie in ſein Gewebe verflicht. Man kann hieraus ſehen, daß zwar in dem letzten Zeitraum der mittelalterlichen Philoſophie die Verbindung zwiſchen Myſticismus und Scholaſticismus lockerer geworden war, daß ſie aber doch durch alle Zeiten des Mittelalters hindurchgeht.

Wir werden hiernach nicht erwarten können bei Raimund von Sabunde einen Reichthum ihm eigenthümlicher Gedanken zu finden; aber wenn ſich auch nachweiſen läßt, daß faſt der ganze Inhalt ſeiner Lehre von den frühern Theologen entnommen iſt, ſo bleibt doch die Form derſelben ein ſehr merkwürdiges Denkmal, welches nothwendig zur vollſtändigen Schilderung der letzten Zeiten des Mittelalters gehört, wie denn die zahlreichen Auflagen ſeiner Schriften beweiſen, daß ſie eine weitverbreitete Überzeugung ausſprechen. Raimund nemlich betrachtet ſeine Lehre als die erſte Philoſophie, als die Wiſſenſchaft, welche keine andere vorausſetze. Der Menſch, welcher nicht eher ruhen könne, bis er zur äußerſten Gewißheit gekommen, habe kein gewiſſeres Zeugniß als ſich ſelbſt, ſeine Erfahrung, beſonders ſeine innere, und es gehe keine Autorität weder der heiligen Schrift, noch anderer Lehrer der natürlichen Wiſſenſchaft des Menſchen von ſich ſelbſt voraus, vielmehr müſſe das Anſehn der heiligen

Schrift durch die Erfahrung des Menſchen beſtätigt werden. Zwei Bücher wären von Gott dem Menſchen gegeben zu dem Unterricht, deſſen ſeine Fähigkeit zu erkennen bedürfe, das Buch der Natur und die Bibel; das erſte Buch zuerſt, denn jedes Geſchöpf ſei ein Buchſtabe, in der Schöpfung von der Hand Gottes geſchrieben; das andere Buch erſt ſpäter, weil der Menſch durch die Sünde geblendet das erſte nicht mehr hätte leſen können. Von demſelben Urheber herrührend könnten beide Schriften nur mit einander übereinſtimmen. Indem nun Raimund die heilige Schrift verehrt, an ihre Vorſchriften einen jeden Chriſten bindet, vom Gehorſam gegen ſie das Heil der Seele abhängig macht, zugeſteht, daß ſie vieles enthalte, was wir von Natur nicht wiſſen können, ſeine Unterſuchungen dem Urtheile der Kirche unterwirft und das Verſtändniß der Natur vom Chriſtenthum und von der übernatürlichen Erleuchtung Gottes abhängig macht, denn die Heiden hätten ſie nicht verſtehen können, beharrt er doch darauf, daß wir zuerſt im Buche der Natur leſen müßten; denn es ſei gleicher Natur mit uns, der Menſch in dieſer Schrift nur der Hauptbuchſtabe, es ſei auch keiner Verfälſchung unterworfen, könne keine Quelle der Ketzerei werden und ſtehe jedem offen, nicht wie die Bibel nur den Geiſtlichen 1). Man wird ſich nicht verhehlen

---

1) Von ſeiner Philoſophie ſagt er theol. nat. prol. Et haec scientia nihil allegat neque sacram scripturam neque aliquos doctores, immo ista confirmat sacram scripturam et per eam homo credit firmiter sacrae scripturae et ideo praecedit sacram scripturam quoad nos. Ib. tit. 1; 211 sqq.; de nat. et oblig. hom. 39 sqq. Man kann hier c. 41 eine Bibliolatrie finden,

können, daß dieſe Gedanken nicht zu völliger Entſcheidung ausgeführt ſind. Es könnte ein Widerſpruch zu ſein ſcheinen, daß wir wegen unſerer Verblendung durch die Sünde zur Erklärung der natürlichen Schrift an die Bibel verwieſen werden, wärend doch jene zuerſt von uns geleſen werden und zur Prüfung und Beſtätigung dieſer dienen ſoll. Um dieſem Widerſpruche zu begegnen muß man darauf achten, daß Raimund auch der verblendeten Vernunft ſo viel vorbehält, daß ſie fähig bleibt Gott und ſeine Wahrhaftigkeit zu erkennen und einzuſehn, daß die Worte der heiligen Schrift Worte Gottes ſind [1]. Es ſollen alſo beide Bücher Gottes einander ergänzen und gemeinſchaftlich zum Verſtändniß der göttlichen Wahrheit führen. Aber trotz ſeiner Hingebung an die Lehren der heiligen Schrift giebt Raimund doch, indem er der Hülfe der heiligen Autorität in ſeinen Unterſuchungen ſich entſchlägt, zu erkennen, daß er die Natur für genügend hält uns zu belehren, wenn wir nur mit frommem chriſtlichen Sinne ſie zu betrachten gelernt haben. Man ſieht, der alte Streit, ob der Glaube oder die Erkenntniß vorangehen ſolle, iſt noch keinesweges entſchieden. Vielmehr kein Lehrer des Mittelalters, ſelbſt Abälard nicht ausgenommen, neigt ſich ſtärker dahin die Erkenntniß als die Grundlage des Glaubens anzuſehn, als Raimund von Sabunde. Das will ſeine Behauptung ſagen, daß ſeine Lehre die erſte Wiſſenſchaft ſei, welche keine andere vorausſetze.

---

welche an die Lehre der Araber von der Ewigkeit des Koran erinnert; das geſchriebene Wort Gottes wird mit dem ewigen Worte Gottes verglichen.

1) Theol. nat. tit. 211 p. 385: de nat. et obl. hom. 39 p. 241.

Die Ausführung ſeines Syſtems bietet uns nicht viel Bemerkenswerthes dar. Faſt in allen ſeinen Gedanken ſtützt er ſich auf die Ergebniſſe der frühern Philoſophie. Er entnimmt ſie nicht aus ihren Quellen, wenigſtens läßt er nichts davon ſehen, indem er nicht allein keine Autorität anführt, ſondern auch die ſtrenge Form der Schule von allen ſeinen Gedanken abgeſtreift hat; ſeine Quelle iſt die allgemeine Bildung, welche die Ergebniſſe der Schule in ſich aufgenommen hatte, wie es zu geſchehen pflegt, nicht in ihrer ſchärfſten Faſſung, ſondern gemildert durch die Ausgleichung der entgegengeſetzten Richtungen, welche ſie wähleriſch mit einander zu vermitteln ſucht. Es iſt dies die Weiſe eines Dogmatismus, welcher der geſunden, doch nicht ungebildeten Vernunft vertraut und die Früchte ihrer Bildung genießen will ohne ſich gar zu grübleriſch über ihren Urſprung Rechenſchaft gegeben zu haben. Reine Philoſophie kommt dabei freilich nicht zu Tage, aber man ſucht die Meinungen, in welchen ein Nachdenken der philoſophirenden Vernunft liegt, durch Vergleichung unter einander zu ſtimmen. Die größte Menge der Gedanken, welche Raimund in ſolcher Weiſe benutzt, kann man auf Albert den Großen oder auf Thomas von Aquino zurückführen, wie ſchon von frühern Forſchern bemerkt worden iſt [1]. Nicht ſo leicht ließen die ſtreng gegliederten Gedanken eines Duns Scotus eklektiſch ſich behandeln; doch ſind auch von ihnen einige und zwar ſehr ſtark eingreifende auf Raimund übergegangen.

---

[1] Dagegen iſt es ein ungegründetes Vorgeben, daß Raim. v. Sab. auf Lulliſche Kunſt ſich ſtütze.

Sogleich zu Anfang ſeiner Lehre ſchlägt ſich Raimund auf die Seite der Realiſten, indem er nicht von den Zeichen, ſondern von den Sachen ausgehn will. Wir fordern Sicherheit unſerer Erkenntniß; ſie hängt aber von der Zuverläſſigkeit der Zeugniſſe ab. Kein Zeugniß kann nun zuverläſſiger ſein als das, welches die Dinge von ſich ſelbſt ablegen, daher müſſen wir ſolchen Zeugniſſen uns zuwenden [1]. Da nun dem Menſchen kein Ding näher liegt, als er ſelbſt, finden wir uns angewieſen uns zunächſt an uns zu halten. Aber der Menſch iſt ſich ſelbſt entfremdet und deswegen muß ihn die Betrachtung anderer Dinge zu ſich zurückführen [2]. Denn die Natur iſt eine Stufenleiter, durch welche der Menſch zu ſich emporſteigen kann. Er iſt das höchſte Werk der Natur, welches wir in natürlicher Weiſe erkennen [3]. Daß eine ſtetige Folge an einander ſich anſchließender Stufen der Dinge in der Natur vorhanden ſei, ſetzt Raimund ohne Weiteres voraus; es ſind nur wenige Beiſpiele, wodurch er dieſe Vorausſetzung anſchaulich zu machen ſucht. Eben ſo iſt die Eintheilung der vier Hauptſtufen, welche von ihm angenommen werden, aus der allgemein verbreiteten Philoſophie ſeiner Zeit entnommen. Er ſetzt nemlich als die niedrigſte Stufe die Dinge, welche nur das Sein haben; über ſie erheben ſich ſchon die Dinge, welchen Sein und Leben zukommt, wie den Pflanzen; eine dritte höhere Stufe haben die Thiere inne, welche Sein, Leben und Empfinden in ſich vereinigen; die höchſte Stufe endlich nimmt der Menſch ein, welchem außer den drei niedern Graden noch das Erkennen zukommt. Alles, was in den andern Dingen getrennt iſt, findet ſich im Menſchen zuſammen; er iſt die Welt im Kleinen[1]). Wenn nun hierin Raimund an den Thomas von Aquino ſich anſchließt, ſo entfernt er ſich doch von deſſen Lehre in dem weiten Begriff, welchen er vom Erkennen ſich bildet; er rechnet zu ihm auch die freie Willkür, ja betrachtet ſie als das Höchſte im Menſchen und gründet ſeinen Beweis, daß nichts Höheres als das Erkennen in der Natur möglich ſei, darauf, daß es die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen in ſich ſchließe[2]). In dieſem Punkte hat Raimundus die Lehren des Duns Scotus ſich zu Nutze gemacht. Durch den freien Willen erkennt der Menſch; wenn die verſchiedenen Thätigkeiten des vernünftigen Geiſtes unterſchieden werden, ſo ſetzt Raimund zuerſt das Aufnehmen der Worte, d. h. im Allgemeinen der ſinnlichen Zeichen, alsdann die Bejahung oder Verneinung, aus welchen die Erkenntniß der Wahrheit entſpringt, und zuletzt erſt das Wollen des Guten, welches ihm der höchſte Grad und die Vollendung des verſtändigen Weſens iſt[3]). Die freie Willkür iſt das lebendige Bild, der edelſte Sitz

---

[1] Theol nat. tit. 1 p. 2. Quicquid probatur de aliqua re per ipsammet rem et per naturam propriam, maxime certum est.

[2] De nat. et obl. hom. 43 p. 267. Reduc eum per id, quod extra novit, ad se ipsum, quem non novit.

[3] Höhere Intelligenzen werden von Raim. anerkannt, ihre Nothwendigkeit wird darzuthun geſucht, er überläßt es aber den Theologen, dieſe Lehre auszuführen. Ib. 42.

---

1) Theol. nat. tit. 1; 2; de nat. et obl. hom. 1; 18.

2) Theol. nat tit. 1 p. 7. Non enim est major dignitas naturalis, quam liberum arbitrium. De nat. et obl. hom. 1 p. 17. Solo enim libero arbitrio ascendit homo supra cetera animalia.

3) De nat. et obl. hom. 9; 11; theol. nat. tit. 65.

Gottes im Menſchen; dem Willen kommt die kaiſerliche Herſchaft über den Verſtand zu [1]. An den Indifferentismus des Duns Scotus ſchließt es ſich ohne allen Zweifel an, wenn Raimund den Beifall, das Vergnügen oder Gefallen an den vorgehaltenen Gedanken nur durch den Willen vollziehen läßt [2]. Wir werden finden, daß hiermit die ethiſche Richtung ſeiner Lehre im engſten Zuſammenhange ſteht.

Wie groß nun aber auch die Vorzüge des Menſchen vor den übrigen Dingen ſind, ſo hat er doch weder dieſen, noch ſich ſelbſt Daſein und Weſen gegeben; alle Dinge der Natur haben ihr Sein nicht von ſich, ſondern wir müſſen einen Werkmeiſter annehmen, welcher alles dies geordnet und die Gegenſätze in der Welt zuſammengefügt, einen Gott und Schöpfer, welcher das Maß aller Dinge iſt, alles Sein umfaßt und alles Nicht-Sein ausſchließt. In deſſen Geiſte muß alles vorgebildet ſein in überſinnlicher Weiſe; alles iſt in ihm, wenn von allem die Verneinung abgeſondert wird; die Welt iſt ewig in ihm; beſtändig ſchafft er ſie [3]. Alle vier Grade der Dinge müſſen ihm daher auch zukommen; denn hätte er ſie nicht, ſo könnte er ſie nicht geben. Alle Geſchöpfe ſind und leben in ihm; er empfindet unſichtbar, geiſtig, aber doch in realer Weiſe; ſein Erkennen iſt unendlich; er hat alles dies ohne Maß und alle Grade ſind in ihm eins, weil niemand iſt, welcher ſie verbinden könnte. Ganz wie Thomas von Aquino findet Raimund in dem

---

1) De nat. et obl. hom. 17.

2) Ib. 76 p. 410.

3) Ib. 2 sq.; theol. nat. tit. 3 sqq.

unendlichen Verſtande Gottes, weil er nothwendig auch alle mögliche Grade des Seins denkt, den Grund aller Vielheit der Geſchöpfe und läßt die Schöpfung von einem Anfange an durch den Willen Gottes aus dem Nichts werden, indem Gott auch die Materie hervorbringt [1]). Von dieſer ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes unterſcheidet er auch mit den Theologen ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt; denn ſeine Hervorbringung aus dem Nichts konnte nur eine beſchränkte ſein und daher iſt die Welt endlich, aber das unendliche Weſen Gottes konnte nicht bloß Endliches hervorbringen; aus ſeinem unendlichen Weſen alſo mußte Gott in ſich ſelbſt einen unendlichen Verſtand und einen unendlichen Willen erzeugen, welches alsdann die Trinität Gottes abgiebt [2]). Die Darſtellungsweiſe Raimund's iſt in dieſen Lehren nicht völlig ſchulgemäß; man würde aber auf ſeine abweichenden Formeln zu großes Gewicht legen, wenn man in ihnen eine abſichtliche Änderung der Überlieferung ſuchen wollte.

Raimund verliert über ſeine theologiſchen Sätze den Menſchen nicht aus den Augen. Der Vorzug desſelben beſtand ihm, wie wir ſahen, in ſeinem freien Willen. Dadurch iſt er zu einem ſittlichen Weſen beſtimmt. Er ſoll durch ſeine Handlungen ſeiner Stelle in der Welt ſich würdig zeigen; ſonſt ſtört er die harmoniſche Zuſammenſetzung der Schöpfung. Er iſt daher entweder des Lohnes oder der Strafe würdig und auch von dieſer Seite her muß geſchloſſen werden, daß ein Gott ſei, welcher

---

[1]) Theol. nat. tit. 7 sqq.; de nat. et obl. hom. 4 sq.
[2]) Ib. 5 sqq.; theol. nat. tit. 46 sq.

Lohn und Strafe nach Verdienſt vertheile. Es fließen hieraus die moraliſchen Eigenſchaften Gottes 1). Der Menſch nun ſeiner ſittlichen Natur nach ſoll die Verherrlichung ſeines Weſens erſt verdienen, aber auch, wenn er es verabſäumt, ſeiner Würde beraubt werden. Wegen der doppelten Richtung des Willens auf das Gute und auf das Böſe iſt daher ein doppelter Staat für die Verdammten und für die Seligen bereitet, welche beide Arten der Menſchen Gott zu ſcheiden hat. Hieran ſchließt ſich die Lehre von der Unſterblichkeit des Menſchen an, und den Böſen wird daher auch eine ewige Verdammung gedroht, weil ſie nach dem irdiſchen Tode ſich nicht beſſern können 2). Dies vorausgeſetzt nimmt nun die Lehre Raimund's ganz den ethiſchen Charakter der theologiſchen Syſteme an. Die übrigen Wiſſenſchaften über die Natur, über Beredtſamkeit und Dichtkunſt achtet er gering gegen die ſittlichen Vorſchriften, welche an die Theologie ſich anſchließen 3). Nur der Menſch erkennt, was er empfangen hat; die andern Dinge wiſſen davon nichts; ſie haben ihre Gaben nicht ſowohl ihretwegen, ſondern des Menſchen wegen empfangen und bilden mit ihm einen Körper, indem ſie als Werkzeuge ſeiner Seele dienen 4).

---

1) De nat et obl. hom. 12 sq.

2) Ib. 14.

3) Ib. prol. p. 7. Hic disces omnem humilitatem etc. — — Haec tibi magis cognitu sunt necessaria, quam si nosses siderum cursus, herbarum vires et quicquid aut poeta aut rhetor instruit aut philosophus.

4) Ib. 15. At nunc, quia sunt omnia propter hominem, ideo omnia solus accepit homo et cuncta faciunt unum corpus cum homine et unum regnum, cujus et ipse caput et rex est. Ib. 16. Animae humanae omnia serviunt.

Hierin beruht die urſprüngliche Verpflichtung des Menſchen gegen Gott; er verdankt ihm alle Dinge; weil alle Geſchöpfe für den Menſchen ſind, werden nicht ſie, ſondern der Menſch wird für ſie ſeinem Schöpfer verpflichtet, und überdies auch für die Gaben, welche er ſelbſt erhalten hat [1]. Aber er verdankt Gott noch mehr; außer der ſichtbaren Welt iſt ihm auch die unſichtbare, die Liebe Gottes, zugefallen. Gegen ſolche Gaben iſt er zu einer Gegengabe verpflichtet, welche entſprechend ſein muß und daher nur in ſeinem unſterblichen Willen beſtehn kann. Dieſen in reiner Liebe Gott zu unterwerfen, das iſt die Pflicht des Menſchen. Er iſt dadurch gehalten auch die Geſchöpfe und beſonders das Bild Gottes zu lieben, aber nicht aus Eigennuz, ſofern ſie ihm nützlich, ſondern ſofern ſie Geſchöpfe Gottes ſind, ein jedes nach ſeinem Werth. So ſoll nur ein gemeinſames Wollen und Nicht-Wollen unter allen Geſchöpfen ſein. Auch Gott aber ſollen wir nicht lieben wegen ſeiner Gaben, ſondern ſeiner ſelbſt wegen [2].

In den Schilderungen, welche Raimund von der Liebe zu Gott giebt, ſchließen ſeine Äußerungen in allen weſentlichen Punkten an die Lehren der Myſtiker ſich an; er weiß aber dabei von den Übertreibungen der Myſtik, welche auf eine gänzliche Auflöſung des Menſchen in Gott hinarbeiten, ſich wohl zu hüten. Zwar ſoll der Menſch völlig ſich Gott hingeben, die Liebe mit ihrem Gegenſtande ſich erweitern und zuletzt den Liebenden in den Ge-

---

1) Ib. 16; 17.

2) Ib. 18 sqq.; 26 p. 169.

genſtand ſeiner Liebe verwandeln [1]; aber die Liebe iſt ihm doch eine freie Gabe und das Einzige, was unſer iſt; indem ſie in ihren Gegenſtand ſich verwandelt, bleibt ſie ihrer Natur getreu und ein Werk der Freiheit [2]. Raimund kommt auch hierin mit den Grundſätzen des Duns Scotus überein, indem er zwiſchen Gott und dem Menſchen, obgleich beide ohne Mittel mit einander verbunden ſind, doch nur eine verhältnißmäßige Übereinſtimmung ſetzt, ſo daß wir ſogar aus den Eigenſchaften des Menſchen auf das innere verborgene Weſen Gottes ſchließen können [3]; denn Gott wächſt im Willen und Verſtande des Menſchen ebenſo viel, als der Menſch im Willen und Verſtande Gottes wächſt [4]. So ſind beide durch die Liebe auf das innigſte verbunden und dieſe iſt die Grundverpflichtung, aus welcher alle übrige Verpflichtungen des Menſchen gegen Gott entſpringen und ohne welche keine in würdiger Weiſe gelöſt werden kann, wiewohl noch viele andere beſondere Verpflichtungen gegen Gott aus beſondern Gründen abgeleitet werden können. Denn zur Liebe gegen Gott ſind wir verpflichtet, weil er gut iſt; aber weil er Herr iſt, haben wir ihn auch zu fürchten, weil er Princip iſt, ihn zu ehren, weil er wahrhaftig iſt, ihm und ſeinem Worte zu glauben [1]. Alles Gute, alle Tugend iſt hierin gegründet. Das Böſe dagegen beruht auf dem Gegentheil dieſer Liebe, darauf, daß wir das Geſchöpf nicht in Gott lieben und ehren, ſondern ihm eine eigene Ehre erweiſen, welches der wahre Götzendienſt iſt. Raimund ſucht zu zeigen, daß dieſe verkehrte Liebe in Selbſtliebe und Eigenwillen gegründet iſt und erblickt in ihr ſo völlig das Gegentheil der Liebe Gottes, daß er den Teufel als ein Weſen ſchildert, welches in der Liebe zu ſich ganz in ſeinen eigenen Willen ſich verwandelt und nun in Ewigkeit nichts anderes wollen kann, als ſich und ſeinen Eigenwillen [2].

---

[1] Ib. 22 sq.; 51 p. 296. Amor convertit amantem in rem primo amatam.

[2] Ib. 22 p. 144. Amor licet mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper permanet libertatis amor et suam retinet naturam.

[3] Ib. 32 p. 200. Nihil medium inter deum et hominem, ideo inter eos est proportionalis correspondentia et idcirco ex conditionibus, quas in se habet homo, inquantum homo, potest arguere conditiones, quas in se retinet deus.

[4] Ib. 35 p. 208.

Indem nun aber mit der Ordnung, welche Gott gegründet hat, die gegenwärtige Lage der Dinge, und mit der Pflicht, welche wir gegen Gott haben, die Handlungsweiſe der Menſchen verglichen wird, ergiebt ſich nach der Schilderung Raimund's ein trauriges Misverhältniß zwiſchen dieſen Dingen, welche ſich entſprechen ſollten. Es ergiebt ſich daraus, meine ich, noch mehr, daß nemlich Raimund ſeine Lehre über die Grade der Dinge und die Ordnung der Welt nicht, wie er behauptet, aus der Erfahrung des Vorliegenden, ſondern aus einer Überlegung deſſen, was ſein könnte und ſein ſollte, entnommen hat. Er ſelbſt ſcheint zuweilen zu begreifen, daß es ein Ideal des Menſchen und der ſittlichen Ordnung iſt, was ſeine ganze Unterſuchung leitet. Im Sinne dieſes Ideals verlangt er Lohn und Strafe 1). Hierin iſt ſeine Denkweiſe ganz den Syſtemen des Mittelalters entſprechend und beruht auf dem Grundſatze, daß die Vernunft des Menſchen nicht vergeblich nach dem höchſten Gute verlangen könne. Weil er nun aber mit ſeinem Ideale der ſittlichen Ordnung die Zuſtände der Welt nicht in Übereinſtimmung findet, beklagt er den Fall des Menſchen. Gott kann uns nicht in einem ſolchen Zuſtande geſchaffen haben, in welchem wir uns gegenwärtig finden. Der Menſch ſollte ſich gegen Gott wie gegen ſeinen Vater, gegen ſeine Mitgeſchöpfe wie gegen ſeine Brüder verhalten; aber er hat ſich gegen dieſe Ordnung der Welt empört und daher iſt auch alles ihm feindlich geworden. Dies kann nur aus einem allgemeinen Verderben der Menſchheit abgeleitet werden, welches allein aus ihrem Innern, aus ihrem Willen fließen konnte 2).

---

[1] Ib. 22; 33 sq.

[2] Ib. 24; 51 p. 296. Et quia amor convertit amantem in rem primo amatam, ideo hic primus angelus totus conversus est in suam propriam voluntatem, quam semper sequitur, semper amplectitur et nullam aliam, et ideo quicquid semel vult, semper vult et propria auctoritate vult, estque obstinatus in sua voluntate, ut in aeternum aliud velle non possit, nisi propriam voluntatem.

Über die Geſchichte des Abfalls der Menſchen von Gott beruft ſich Raimund zwar auf die Bibel; aber weil er in ſeinem Werke ſeine Beweiſe gegen die Ungläubigen zurüſtet, will er doch aus natürlichen Gründen die Nothwendigkeit aller dieſer Vorgänge unter Vorausſetzung des eingetretenen Verderbens darthun. Er ſucht nun zu zeigen, daß der Menſch von einem böſen Engel verſucht

---

1) Ib. 32 p. 201 sqq.
2) Ib. 43 sqq.

und verleitet werden mußte; das allgemeine Verderben dient ihm zum Beweiſe, daß ſchon das erſte Menſchenpaar dem Gebote Gottes ſich entzogen habe, worauf denn dem freiwilligen Böſen ein unfreiwilliges Übel als Strafe folgen mußte. Von den erſten Eltern haben wir nun das Böſe geerbt; von der Erbſünde iſt alles Menſchliche von ſeinem Anfange an ergriffen, unter der Sklaverei des Teufels, des Körpers, des allgemeinen und des eigenen böſen Willens 1). Da jedoch der Menſch noch Freiheit hat zu bereuen, indem er ſeinen eigenen Willen behält 2), und zum Guten zurückkehren kann, ſo muß auch Gottes Barmherzigkeit dieſer Fähigkeit des Menſchen entſprechen. Es wird nun hierauf die Lehre von der Erlöſung gebaut, deren Einzelheiten Raimund ebenſo wie die Geſchichte des Sündenfalls aus natürlichen Gründen abzuleiten ſucht. Aus dem Fall des Menſchen nemlich ergiebt ſich eine neue Pflicht desſelben gegen Gott; außer der Pflicht der Liebe liegt ihm nunmehr auch die Pflicht der Genugthuung für ſeine Übertretung ob. So wie aber ſeine Verſchuldung eine unendliche iſt gegen die unendliche Liebe Gottes, gegen die Ordnung der Welt, gegen das Beſte in ihr, die Freiheit des Willens, welche in Sklaverei geſtürzt worden, weil aus Böſem nur Böſes folgen kann, ſo muß auch ſeine Genugthuung eine unendliche ſein und kann daher weder vom Menſchen, noch von einem endlichen Engel gegeben werden. Gott vielmehr ſelbſt muß ſie geben; aber damit ſie auch der Menſch

---

1) Ib. 49 sqq.

2) Ib. 53.

leiſte, muß Gott menſchliche Geſtalt annehmen und durch ſeinen Verſöhnungstod dem Teufel ſein Recht an den Menſchen entreißen, weil er den tödtete, an welchem er kein Recht hatte [1]. Erſt hierdurch wird der Menſch wieder in ſeinen vorigen Stand zurückverſetzt und kann nun mit Hülfe der Gnade zur Liebe Gottes ſich wenden. Es ſchreibt ſich aber hieraus die dritte Verpflichtung her, welche der Menſch gegen Gott hat, die chriſtliche Pflicht, weil wir Gott nicht allein unſer Sein und die Welt und ſeine väterliche Liebe, ſondern auch Chriſtum verdanken, welcher der Sohn Gottes und mehr als die ganze Welt iſt. Wir ſollen daher nicht allein unſer ganzes Sein, ſondern wir ſollen auch mit ihm Chriſtum Gott darbringen und durch ſeine Vermittlung als reuige Sünder, in ſeinem Andenken als dankbare Söhne uns Gott darſtellen [2]. Durch die Erlöſung ſind jedoch die Folgen der Sünde nicht gänzlich verſchwunden; die Sünde läßt nothwendig eine ſchlechte Gewöhnung und ein verlockendes Bild in uns zurück. Dieſe Folgen der Sünde bleiben zur Erinnerung an unſern Fall und zur dankbaren Erinnerung an die Erlöſung, auch um uns vorſichtig zu machen und um uns Gelegenheit zum Verdienſt zu geben. Aber es ſind dem Menſchen auch zugleich die Mittel gegeben von den Überbleibſeln des Böſen ſich frei zu machen mit Hülfe der Gnade, und wir finden dieſe Mittel in den Sacramenten. Sie erſcheinen dem Raimund als eine ſichtbare Stufenleiter nicht allein zur Erkenntniß des Über-

---

1) Ib. 56 sqq.
2) Ib. 67.

ſinnlichen, wozu ſchon die ſichtbare Schöpfung dient, ſondern auch um das Überſinnliche in ſich aufzunehmen. Als eine ſolche ſucht er ſie im Einzelnen nachzuweiſen und die Nothwendigkeit aller Sacramente zu begreifen [1]. So ſollen wir dem letzten Gerichte zugeführt werden, in welchem alles ſich erneut, kein Weſen verloren geht, damit die Welt in ihrer ganzen Fülle bleibe, in welchem alſo auch die Körper wieder erſtehen müſſen, aber auch Gute und Böſe zu ewiger Seligkeit und ewiger Verdammung von einander geſchieden werden [2].

Dies iſt das Syſtem Raimund's von Sabunde, deſſen lockere Zuſammenfügung uns nicht entgehen kann, welches aber dennoch als ein ſehr merkwürdiges Zeichen der Zeit uns erſcheint. Gegen das Ende der mittelalterlichen Literatur, als ſchon an vielen Orten das Emporſteigen einer neuen Denkweiſe und neuer Beſtrebungen in Dichtkunſt, in wiſſenſchaftlicher Forſchung, ſelbſt in der Theologie ſich verkündet hatte, ſteht dieſes Syſtem zum Zeugniſſe über die vergangenen Jahrhunderte, um ſelbſt dem Kurzſichtigen bemerklich zu machen, daß, wie ſehr auch das Syſtem der Theologie, welches ſie ausgebildet hatten, auf heilige Autoritäten ſich ſtützte, es doch in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen aus philoſophiſchen Überlegungen hervorgegangen war. Raimund iſt hierin der völlige Gegenſatz der Nominaliſten ſeiner Zeit. So wie dieſe das natürliche Erkennen faſt auf nichts herabgeſetzt hatten, ſo daß ihm nichts anderes übrig bleiben ſollte, als ſinnliche Erſcheinungen und Zeichen zu erkennen, damit ſie um ſo mehr alle theologiſche Lehre auf die übernatürliche Erleuchtung Gottes zurückführen könnten, ſo ſuchte dagegen jener zu zeigen, daß alle Sätze der Theologie aus dem natürlichen Lichte hergeleitet werden könnten. Wir ſehen, wie zu Ende des Mittelalters die Elemente ſeiner Bildung ſich zerſetzten. Unſtreitig war das theologiſche Syſtem weder rein aus Philoſophie, noch rein aus Überlieferung hervorgegangen; das hatten auch die ältern Theologen wohl erkannt, wiewohl ſie zu keiner ſichern Scheidung der verſchiedenartigen Elemente hatten gelangen können; daß jetzt die eine Partei alles der Theologie, die andere alles der Philoſophie anzueignen ſuchte, kann nur als ein Zeichen der äußerſten Richtungen, in welche die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich geſpalten hatte, angeſehn werden. Es hängt jedoch mit der ſchärfern Trennung der philoſophiſchen und der theologiſchen Facultät zuſammen, welche ſchon im 13. Jahrhundert ſich ergeben hatte und welche als ein Fortſchritt betrachtet werden kann, in wiefern ſie Verſuche veranlaßte den philoſophiſchen Gedanken von allen Überlieferungen abzuſondern.

---

[1] Ib. 68 sq.; 77 p. 412.

[2] Ib. 83 sqq.

Raimund's Lehre von Seiten ihres Inhalts ſtellt ſich noch ganz als Erzeugniß der mittelalterlichen Richtungen in der Philoſophie dar und hebt beſonders das letzte Ergebniß der theologiſchen Syſteme hervor, daß wir durch Erfüllung der religiöſen Pflichten in der Liebe Gottes unſer Heil verdienen ſollen. Sehen wir auf dieſen Punkt, welcher die praktiſche Bedeutung der Theologie zur Grundlage aller Unterſuchungen macht, ſo müſſen wir die Einwirkung des Duns Scotus auf ſeine Lehre doch als die bedeutendſte ſetzen; denn das wiſſenſchaftliche wird dadurch dem ſittlichen Leben untergeordnet und jenes erſcheint nur als dazu nöthig uns die Erkenntniß unſerer ſittlichen Verpflichtungen zu geben. Dagegen iſt aus Thomas von Aquino oder aus Albert dem Großen eine größere Maſſe der Meinungen auf Raimund übergegangen, und beſonders wichtig iſt es für den ſittlichen Charakter ſeiner Lehre, daß er ihnen und nicht dem Duns Scotus folgt, wenn er die ſittlichen Pflichten, unſere Verbindlichkeit zur Liebe des Nächſten, ja der ganzen Schöpfung, aus ihrem urſprünglichen Zuſammenhange mit Gott ableitet.

Sechſtes Kapitel.

Schluß.

Wir ſind nun mit unſerer Geſchichte der Philoſophie bis an die Mitte des 15. Jahrh. herangerückt und glauben hier die Philoſophie des Mittelalters ſchließen zu dürfen. Damit ſoll nicht geleugnet werden, daß die Lehrweiſe, welche man mit dem Namen der Scholaſtik bezeichnet hat, noch lange nachher ihre Anhänger fand. Nicht allein Gabriel Biel (geſt. 1495), welcher die Gedanken Occam's auszog und der letzte Scholaſtiker genannt worden iſt, und mit ihm viele ſeiner Zeitgenoſſen hielten ſich an ſie, ſondern auch die folgenden Jahrhunderte haben ſie fortwährend in der römiſch-katholiſchen Kirche ſowohl in den alten Schulen ihrer Theologie als in den neuen Schulen der Jeſuiten behauptet, ſogar auf die proteſtantiſchen Schulen iſt ſie übergegangen und hat die Grundlage ihres theologiſchen Syſtems abgegeben[1]). Ja wir finden ſogar, daß zu einer Zeit, als die Entwicklung der Wiſſenſchaften ſchon in ganz andere Bahnen eingetreten war, noch einmal der Scholaſticismus ſich zuſammennahm um neue Wurzeln und Schoſſe zu treiben. Es geſchah dies freilich in den Ländern Europa's, welche bisher von der Philoſophie des Mittelalters nur wenig ergriffen worden waren und auch an der ſpätern Bewegung in der Philoſophie nur wenig Antheil nehmen ſollten. In Portugall und Spanien zu Coimbra und Salamanca kam die ſcholaſtiſche Philoſophie erſt im 16. und bis in das 17. Jahrh. hinein in ein durchgreifendes Anſehn, wurden erſt um dieſe Zeit die metaphyſiſchen Lehren der Theologie, die Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus mit allem Fleiße und dem feinſten Scharfſinn erwogen. Aber wie bemerkenswerth auch dieſe Erſcheinungen ſind, ſo geben ſie doch nur Kunde theils von den Bewegungen kleinerer Kreiſe, welche von dem allgemeinen Gange der Wiſſenſchaften in einiger Entfernung ſich hielten, theils von den anhaltenden Nachwirkungen, welche die Philoſophie des Mittelalters gehabt hat. Dagegen beginnt in den großen Entwicklungen, welche die Wiſſenſchaft der neuern Zeit geſtaltet haben, ſchon in der Mitte des 15. Jahrh. eine neue Richtung die Leitung an ſich zu bringen. Wir finden ſie ſchon bei einem Nicolaus Cuſanus, bei einem Marſilius Ficinus, wie nahe Verwandtſchaft auch die Lehren dieſer Männer noch mit der alten Theologie haben. Es ſind beſonders zwei neue Elemente, welche ſich jetzt in der Philoſophie geltend zu machen anfingen, der Einfluß, welchen die neuerwachte Liebe zum Alterthum und welchen die Forſchungen in der Natur und in der Mathematik auszuüben begannen. In allen Entwicklungen der Philoſophie, welche dieſen Richtungen ſich anſchloſſen, haben wir die Umkehr der Denkweiſe, welche man mit dem Namen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bezeichnet hat, und die Vorboten der neuern Philoſophie zu erblicken.

---

[1]) V. Eberſtein Log. u. Metaph. der rein. Perip. S. 11 ff.

Wenn wir auch die Spätlinge der ſcholaſtiſchen Philoſophie nicht für bedeutend genug halten um ſie einer ausführlichen Unterſuchung zu unterziehn, ſo ſcheint es uns doch bemerkenswerth, daß bei ihnen der Realismus, die Syſteme eines Thomas und eines Duns Scotus, über den ſkeptiſchen Nominalismus wieder die Oberhand gewann. Er wurde von Franz Vittoria, von Franz Suarez, von Peter Fonſeca vertreten. Wenn auch der Nominalismus im 14. und 15. Jahrh., was die Stärke der Einwirkung betrifft, den Sieg über den Realismus behauptet und die alte theologiſche Philoſophie zurückgedrängt zu haben ſchien, ſo lag ſeine Stärke doch faſt nur in der Heftigkeit ſeines Angriffs, er war aber in der Philoſophie wenigſtens zu keinen poſitiven Ergebniſſen gekommen, welche von der Schule hätten behauptet werden können. Schon das Beiſpiel eines Raimundus von Sabunde kann uns zeigen, daß bei denen, welche von der Philoſophie mehr als eine Zurückweiſung alles weltlichen Forſchens erwarteten, die realiſtiſche Denkweiſe der theologiſchen Syſteme noch immer die vorherſchende war.

Dieſe Syſteme hingen mit der Hierarchie und ihren Schulen eng zuſammen. So wie daher das Pabſtthum nach den Schlägen, welche ihm die Concilien des 15. Jahrh. verſetzt hatten, von neuem ſich zuſammennahm, ſo wie dasſelbe im 16. Jahrh. ſich erneuerte, ſo finden wir auch die ſcholaſtiſchen Syſteme in ähnlichen Erneuerungen begriffen. Es iſt in dieſen Dingen, welche an Einrichtungen und beſtimmt ausgeprägte Formen des geſellſchaftlichen Lebens geknüpft ſind, eine eigene Kraft ſich zu behaupten und, wenn ſie auch ſchöpferiſch aufzutreten nicht mehr vermögen ſollten, doch durch ihr Daſein die Geſtaltung der neuen Erzeugniſſe zu bedingen. Wenn wir billig denken, ſo werden wir auch wohl zugeſtehn, daß die Fortdauer dieſer Dinge nicht ohne Grund iſt. Der Abfall der neuern Philoſophie vom ſcholaſtiſchen Syſtem, mit religiöſen Abneigungen, mit dem Abfall von der Hierarchie verſetzt, war zu jäh geweſen, als daß man in ihm hätte beſorgt ſein ſollen alle Früchte der frühern Unterſuchungen für die Philoſophie zu retten. Noch immer mochte es gut ſein, daß katholiſche und proteſtantiſche Theologie ſie im Gedächtniß der Menſchen erhielt. Daß aber der Realismus dabei wieder die Hauptrolle ſpielte, ſcheint ein deutlicher Fingerzeig zu ſein, daß in ihm die eigentlichen Ergebniſſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich ausgebildet hatten.

Überblicken wir die Geſchichte unſeres letzten Abſchnitts, in welchem der Nominalismus ſich emporgeſchwungen hatte, ſo wird auch von dieſer Seite dasſelbe ſich ergeben. Es wird darüber kein Zweifel ſein können, daß in ihm die Philoſophie des Mittelalters im Sinken war. Keiner der Männer, welche in ihm auftraten, hat als wiſſenſchaftlicher Denker den Einfluß gewonnen, welchen ein Albert der Große, ein Thomas von Aquino, ein Duns Scotus, oder auch nur ein Anſelm von Canterbury, ein Hugo von St. Victor behauptet hat; die einflußreichſten Gedanken der Nominaliſten beſchränken ſich auf einzelne Bemerkungen, welche mehr auflöſend, als aufbauend wirkten, wärend jene Lehrer der frühern Jahrhunderte einen Reichthum philoſophiſcher Begriffe entfalteten und einen eben ſo ſorgſamen als fruchtbaren Fleiß zu dem Beſtreben brachten den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften zu überſchauen. Was neben dem auflöſenden Gedanken des Nominalismus einherläuft, in dem Myſticismus eines Gerſon, in dem Realismus eines Raimund von Sabunde, trägt den Charakter eines Eklekticismus an ſich, welcher nur von den Gedanken der frühern Zeit ſich zu nähren wußte.

Einen ſtarken Abfall in der That von den Grundſätzen des Realismus haben wir in dem Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. zu erblicken. Wenn jener die Wahrheit unſerer Erkenntniß durch den thätigen Verſtand, eine vollkommene Übereinſtimmung unſeres Denkens mit der Wahrheit der Dinge, wie ſie in den Ideen Gottes gegründet iſt, vertheidigt hatte, ſo wollte dieſer weder vom thätigen Verſtande, noch von der Möglichkeit etwas wiſſen, daß unſere Gedanken mit den Dingen oder mit den Gedanken Gottes übereinkämen. Hierin liefen die Gedanken eines Wilhelm Durand und eines Wilhelm Occam in gleicher Richtung. Das Vertrauen zu der natürlichen Wiſſenſchaft wurde dadurch von Grund aus erſchüttert und das bisherige Beſtreben durch Grundſätze des Verſtandes die Lehren der Theologie zu ſtützen oder aufzuklären verwandelte ſich in das Bemühn den Gegenſatz zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß in das grellſte Licht zu ſetzen, indem jener nur die Erkenntniß von Zeichen oder Erſcheinungen der Dinge zugeſprochen, dieſer dagegen die Erkenntniß der überſinnlichen Wahrheit vorbehalten wurde. Für die Philoſophie blieb hierbei faſt nur eine verneinende Rolle übrig. Sie hatte durch Hülfe einer logiſchen Unterſuchung über die Sätze zu zeigen, daß wir in ihnen nur Verknüpfungen von Zeichen ausdrücken, wie dies Occam beſonders zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchungen machte. Es iſt bemerkenswerth, daß hierdurch die Philoſophie des Mittelalters auf die Logik, von welcher ſie ausgegangen war, wieder zurückgeführt wurde. Das poſitive Beſtreben, welches ſich dabei noch geltend machte, lag nur darin, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge feſtgehalten wurde um ſie gegen jeden Verſuch der Zerſpaltung in unterſcheidbare Kräfte zu vertheidigen. Hierdurch hängt der Nominalismus mit den Richtungen des Realismus auf die Individuation und beſonders mit der Lehre des Duns Scotus zuſammen, inſofern dieſer ſchon darauf hingearbeitet hatte, daß die Wahrheit der einzelnen Dinge nicht in Allgemeinheiten aufgelöſt werden dürfe. Man bemerkt an dieſem Punkte, daß der Fortgang vom Realismus zum Nominalismus doch kein ſo harter Bruch mit der Vergangenheit iſt, wie er auf den erſten Blick erſcheinen könnte. Denn eben hierauf, daß die natürliche Wiſſenſchaft die Wahrheit des Beſondern nicht zu erkennen vermöge, beruhte es auch, daß Duns Scotus es für nöthig gehalten hatte dem Übernatürlichen in der Theologie eine größere Ausdehnung zu geben, als ſeine Vorgänger. Es hängt hiermit auch die entſchieden praktiſche Richtung zuſammen, welche die Theologie nach dem Vorgange des Scotus nahm und welcher nun auch die Philoſophie folgen mußte. Denn auf das Heil des Einzelnen ſollten beide hinarbeiten. Wie ſtark dieſe Richtung war, erkennt man daran, daß auch das fromme Gemüth eines Gerſon von ihr verleitet werden konnte der Selbſtliebe vor der Nächſtenliebe und der einſiedleriſchen Beſchauung vor dem werkthätigen Leben den Rang einzuräumen. Von dieſer praktiſchen Richtung ſchreibt ſich alsdann auch die Herſchaft des Indifferentismus in der Freiheitslehre her, welche wir durch dieſe ganze Periode behauptet ſehen; wenn er auch in den philoſophiſchen Lehren eines Buridanus weniger ausſchließend ſich geltend machen konnte, ſo wurde doch in der Theologie immer mehr die kaiſerliche Herſchaft des Willens über den Verſtand anerkannt und das Schauen Gottes und die Seligkeit in Gott erſcheint nur noch als ein Lohn, welchen das fromme Leben davon tragen ſollte, ohne daß die Bildung des Verſtandes für ihn zu arbeiten hätte. Man kann hierin die Gewalt der ſkeptiſchen Gedanken nicht verkennen, welche der Nominalismus genährt hatte. Sie mußte um ſo größer ſein, je weniger die Bahn der weltlichen Wiſſenſchaft, welche der Nominalismus noch offen zu halten ſchien, von ihm kräftig beſchritten wurde. Wir haben geſehn, daß Wilhelm Durand, aber noch mehr Wilhelm von Occam im Gegenſatz gegen die Abſtractionen des Realismus auf die anſchauliche Erkenntniß ſich beriefen, daß ihre Lehren vornehmlich aus der Lehre des Ariſtoteles, welche jede Erkenntniß von der Erfahrung abhängig macht, ſich herausgebildet hatten. Wenn ſie nun fruchtbar hätten werden ſollen, ſo würden ſie auf die Erfahrungswiſſenſchaften ſich haben werfen müſſen um aus deren Unterſuchungen Gewinn für die Philoſophie zu ziehen. Aber wir finden im Gegentheil, daß Duns Scotus doch viel beſſer als ſie die Erfahrung zu würdigen wußte. Auch die ſpätern Nominaliſten haben dieſen Weg nicht weiter verfolgt. Es war wenigſtens nur eine ſehr einſeitige und fragliche Ausbeutung der Erfahrung, wenn Gerſon die Überlieferungen über das beſchauliche Leben für ſeine myſtiſche Theologie zu benutzen ſuchte. Der Theologie hatte nun einmal dieſes Zeitalter ſich gewidmet und für ſie ſchien die gemeine Erfahrung nichts leiſten zu können. So wurde durch die Zurückführung der natürlichen Wiſſenſchaft auf die anſchauliche Erkenntniß der Bruch zwiſchen der Philoſophie und der Theologie nur völlig ausgeſprochen. Weil jedoch der Nominalismus ſeine Richtung auf die Erfahrung nicht durchführen konnte, mußte er zu Milderungen ſeiner urſprünglichen Grundſätze ſich verſtehn. Weder bei Buridan, noch bei Gerſon finden wir auch nur das Bemühen den Kreis anſchaulicher Erkenntniſſe zu erweitern; vielmehr werfen ſie ſich nur rückſichtsloſer als die Realiſten einer Autorität in die Arme, welche mit den Grundſätzen des Nominalismus in keinem Zuſammenhange ſteht, und bilden einen Eklekticismus aus, welcher die gangbarſten Meinungen aus der Überlieferung der Schule für Ergebniſſe der Erfahrung gelten läßt. Man kann ſich nicht wundern, daß es dem Nominalismus ſo erging, da er alles natürliche Erkennen auf Zeichen zurückbringen wollte, aber doch einzelne Dinge beſtehn ließ, von welchen er ſeinen Grundſätzen nach nichts wiſſen konnte und über deren Natur er doch mancherlei wenigſtens im Streit gegen die Realiſten zu erörtern ſuchte. Dieſer Streit griff nun natürlich weniger auf die allgemeinen Grundſätze ein, als auf einige Nebenpunkte, auf die Einheit der Seele im Gegenſatz gegen ihre verſchiedenen Kräfte, auf die Einfachheit der Idee Gottes und die Ewigkeit der Arten und Gattungen, über welche Punkte die Verſchiedenheit der Meinungen zwiſchen Realiſten und Nominaliſten nicht ſehr groß war. Wenn die Nominaliſten auch feſtzuhalten ſuchten, daß die Dinge im Denken, ſelbſt im Denken Gottes anders ſich darſtellten, als ſie ſind, ſo mochten ſie doch den Skepticismus, welcher hierin liegt, ſich nicht offen bekennen. Dagegen ſtreubte ſich ihre Anhänglichkeit an die Kirchenlehre und ihre myſtiſche Richtung auf das beſchauliche Leben, welche durch das ganze Mittelalter mit der Kirchenlehre verbunden iſt. Nur ſo viel ergab ſich daher aus dieſen nominaliſtiſchen Lehren, daß jetzt der Bruch wie zwiſchen der Theologie und der Philoſophie, ſo zwiſchen der Myſtik und der Scholaſtik offen erklärt wurde. Durch eine Lehre jedoch, welche mehr zerſetzend als aufbauend zu keinem folgerichtigen Fortſchritt zu gelangen wußte, konnte die Denkweiſe der ältern Syſteme nicht völlig verdrängt werden. Wenn auch der Realismus in dieſem Zeitalter keine neue Entwicklungen trieb, ſo erhielt er ſich doch in der Meinung, und die Lehre Raimund's von Sabunde giebt zu erkennen, daß er ſeine Anſprüche darauf durch natürliches Erkennen die Kirchenlehre aufzuklären und zu unterſtützen noch keinesweges aufgegeben hatte. Nur konnte freilich die abgebleichte Farbe der Wahrſcheinlichkeiten, welche Raimund beibrachte, mit den gründlichern Forſchungen des 13. Jahrh. ſich nicht meſſen, und wenn auch dieſer Realismus ein regeres Intereſſe für die wiſſenſchaftliche Forſchung zeigte, als der Nominalismus, ſo geht doch auch ſeine Meinung dahin, daß zur Beſtimmung des Menſchen nicht ſowohl die Wiſſenſchaft, als das praktiſche Leben in der Erfüllung ſeiner Pflichten gegen Gott gehöre.

Aus dem Überblick über dieſe Vorgänge wird deutlich geworden ſein, daß die Philoſophie des Mittelalters ſich ſelbſt aufgelöſt hatte, noch ehe die Bewegungen einer neuen Zeit ſie ergriffen. Es iſt ihr ergangen wie der Hierarchie, welcher ſie zur Seite ging und mit welcher der Nominalismus des 14. und 15. Jahrh. faſt eben ſo ſehr als mit ihrer Lehre im Streit lag. Dieſer Nominalismus hatte durch ſeine ſkeptiſche Richtung, durch die Trennung, in welche er Kirchenlehre und Philoſophie, Myſtik und grübleriſche Scholaſtik ſetzte, die mittelalterliche Forſchung im Kern ihres Lebens angegriffen. Nur dadurch, daß er ſich milderte, konnte er die alte Weiſe der Unterſuchung noch eine Zeit lang fortführen. Daß er aber zu ſolchen Milderungen ſich verſtand, beweiſt nur, daß er in ſeiner verneinenden Richtung nicht die Kraft hatte eine neue Geſtaltung des Lebens und der Lehre hervorzubringen. Wenn wir daher von einer Auflöſung der mittelalterlichen Philoſophie durch den Nominalismus ſprechen, ſo können wir nicht meinen, daß er ſie völlig beſeitigt habe; nur ihre Kraft hat er gebrochen; ſie hätte aber noch lange fortſiechen, ſie hätte noch einmal ſich aufraffen und von neuem Einfluß auf die Schule gewinnen können, wie die vorher erwähnten Erſcheinungen beweiſen, wenn nicht andere poſitivere Kräfte hinzugetreten wären, welche dem Leben eine neue Richtung gaben. Es iſt hieraus auch deutlich, daß die Wirkungen der ſcholaſtiſchen Philoſophie auf die ſpätere Zeit weſentlich in den realiſtiſchen Lehren lagen, welche auf die Theologie und Metaphyſik der neuern Zeit einen Einfluß auszuüben nicht aufgehört haben, wenn man auch ſelten auf die Quellen desſelben zurückzugehen wußte. Der Nominalismus dagegen hat zwar Theologie und Philoſophie geſchieden und von der Metaphyſik ſich abgewendet; die poſitiven Keime der neuern Philoſophie ſind ihm aber noch fremd. Man hat wohl darauf Gewicht gelegt, daß der Nominalismus die ſubjective Richtung der neuern Philoſophie, ihr Ausgehn vom Denken eingeleitet habe. Allein dieſe Richtung findet ſich ſchon in der Lehre des Auguſtinus und war ſeitdem nicht in Vergeſſenheit gerathen; noch Duns Scotus hatte ſich auf die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins vor allem übrigen Erkennen berufen und hatte ſie dem Zweifel eines Heinrich von Gent entgegengeſetzt; nur eben dies war dem Nominalismus eigen, daß er den Gegenſatz zwiſchen dem Denken und dem Sein der Dinge zu Zweifeln an der Wahrheit unſerer Erkenntniß benutzte, worin ihm Spätere gefolgt ſind ohne von ihm zu wiſſen. Zwar iſt der Nominalismus auf die ſpätere Philoſophie mit wenigen Ausnahmen übergegangen, zunächſt aber doch nicht mit dem Zweifel behaftet, welcher ihm Hauptſache war, ſo daß man daraus erſieht, daß der Realismus dem gegenwärtigen Standpunkte nur fern lag, die Gründe aber, welche der Nominalismus ihm entgegengeſetzt hatte, kaum beachtet wurden. Deswegen hat auch die Lehre des letztern, daß wir in unſern Vorſtellungen nur Zeichen der Dinge zu ſehen hätten, die Wahrheit derſelben aber nicht entdecken könnten, wenig Eindruck gemacht. Man wird zwar eingeſtehn müſſen, daß vom Nominalismus viele der Männer, welche auf die Reform der Kirche und der Wiſſenſchaften einen bedeutenden Einfluß ausübten, z. B. die Brüder des gemeinſamen Lebens, eine Färbung angenommen hatten; dieſe iſt aber doch nur oberflächlich, durch die Milderungen des Nominalismus gebrochen und die Wirkſamkeit ſolcher Männer war nicht durch ihren Nominalismus bedingt, ſondern ging von ihren Bemühungen um den Volksunterricht, um die Verbreitung der Bibel in der Volksſprache, um das Studium der alten Literatur und von der praktiſchen Richtung ihres Myſticismus aus.

So war die mittelalterliche Philoſophie ſchon in ſich ſelbſt verfallen, als die Mächte der neuern Zeit kamen um ſie zu zertrümmern. Ihr Verfall wird daher nur aus ihr ſelbſt hergeleitet werden können. Wir haben eine ähnliche Erſcheinung ſchon in der patriſtiſchen Philoſophie beobachtet. Auch bei dieſer hatte das Beſtreben Theologie und Philoſophie zu verſchmelzen zuletzt nur dahin geführt, daß beide Wiſſenſchaften von einander ſich zurückgezogen hatten. Wir ſind weit davon entfernt dies Ergebniß für das letzte zu halten, auf welches die wiſſenſchaftliche Unterſuchung hätte führen müſſen. Es wird ſich nachweiſen laſſen, daß nur die Einſeitigkeit oder Schwäche dieſer Zeiten dies Ergebniß herbeiführte. So gern wir auch der Theologie ein ihr eigenthümliches Leben zugeſtehn, ſo dürfen wir ihr doch in ihrem eigenen Vortheil nicht anempfehlen von der Geſammtheit des Erkennens ſich zurückzuziehn, und eben ſo wenig können wir die Philoſophie von den Unterſuchungen entbinden, welche mit den letzten Gründen der Welt ſich beſchäftigen. Dahin hatte auch keinesweges die erſte Begeiſterung geſtrebt, welche unter den neuern Völkern für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung ſich entflammt hatte, als ein Johannes Scotus durch ſeine Philoſophie die Geheimniſſe der Welt zu durchdringen dachte, als Jahrhunderte ſpäter ein Anſelmus nur glauben wollte um zu erkennen. Aber freilich dem Mittelalter war es gegangen wie den Griechen, welche mit dem äußerſten Schwunge ihrer Phantaſie die Philoſophie ergriffen und zuletzt mit Skepticismus endeten. Nach kühnen Unternehmungen die Werke der Schöpfung und der Erlöſung aufzudecken, ein Auge zu gewinnen für das Weſen Gottes, nach phantaſtiſchen Vorſtellungen von den Offenbarungen, welche der eingegoſſene Verſtand bringe, war man immer mehr zu nüchternen Überlegungen zurückgekommen, hatte den thätigen Verſtand verworfen, wollte ſich nur noch auf Erfahrung ſtützen und erblickte wohl gar in der Erfahrung nichts als nur Zeichen der Dinge, welche man deuten zu können die Hoffnung verloren hatte. Es iſt das ein Verlauf, welcher ſchon oft ſich wiederholt hat. Beim Beginn eines neuen philoſophiſchen Laufes übernimmt man ſich in Hoffnungen und Anſtrengungen um zuletzt zu ermatten und an der Philoſophie zu verzweifeln. Nur die Weiſe, wie Hoffnung und Verzweiflung ſich ausdrücken, unterſcheiden die patriſtiſche und die ſcholaſtiſche Philoſophie von andern Perioden eines ſolchen Verlaufs. Die einſeitige theologiſche Richtung, welche beiden gemein iſt, trieb ſie zuerſt dazu an die Geheimniſſe der Religion durch Philoſophie zu erforſchen und zuletzt, da ſie hierzu nicht gelangen können, läßt die Philoſophie von der Theologie ab und die Theologie behauptet mit Ausſchluß der weltlichen Wiſſenſchaft allein im Beſitz der belebenden und beſeligenden Wahrheit zu ſein.

Wenn in dieſem Ausgange patriſtiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie einander gleichen, ſo ſind doch die Gründe bei beiden verſchieden. Bei den alten Völkern hatten alte Erinnerungen, alte Vorurtheile und die Erſchlaffung des philoſophiſchen Triebes eine ſyſtematiſche Geſtaltung der Theologie in philoſophiſchem Geiſte nicht geſtattet. Wenn auch manche von jenen Vorurtheilen auf die neuern Zuſtände übergegangen waren, ſo hatten ſie doch an ihrer Kraft verloren und konnten dem friſch aufſtrebenden ſyſtematiſchen Geiſte, welcher von der Gewalt der hierarchiſchen Ordnung hervorgetrieben wurde, nicht mehr widerſtehen. Aber die Hierarchie trug auch die Keime ihres Verfalls in ſich und mußte ſie auf die wiſſenſchaftliche Bildung übertragen, welche von ihr bedingt wurde. Sie konnte nur dadurch ſich aufbauen und erhalten, daß ſie in einer fortwährenden Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem jenem alleinigen Werth, dieſem nur eine dienſtbare Rolle, wenn nicht gar eine frevelhafte Auflehnung gegen das Heilige zuſchrieb. Und hiermit in Übereinſtimmung ſehen wir denn auch in der

Philoſophie des Mittelalters eine fortſchreitende Anſpannung jenes Gegenſatzes. Wenn man gemeint hat, daß bei den Scholaſtikern der Grundſatz des Anſelmus die Erfahrung des gläubigen Gemüths zur Grundlage des Wiſſens zu machen fortwährend geherſcht habe, ſo zeigt unſere Geſchichte das Gegentheil. Obgleich die Formel deſſelben nicht ganz aufgegeben wurde, ſo fand man doch kurze Zeit nach dem Anſelmus, daß ihr Gehalt nicht aufrecht erhalten werden könnte. Zuerſt wollte man zwar die Glaubenslehren durch die weltliche Wiſſenſchaft unterſtützen, nachher ſie nur wahrſcheinlich machen; dann aber glaubte man behaupten zu müſſen, daß es keiner weltlichen Wiſſenſchaft möglich ſei auch nur die allgemeinſten Überzeugungen des Chriſtenthums darzuthun, daß es einer übernatürlichen Erleuchtung bedürfe um die vernünftige Seele zur Seligkeit und zum Schauen Gottes zu richten, daß die natürliche Vernunft über die Erkenntniß der ſinnlichen Erſcheinungen nicht hinaus könne. Immer enger zog man ſo die Grenzen der reinen Vernunft um dagegen dem übernatürlichen Erkennen ein um ſo weiteres Gebiet zu gewinnen. Dieſer Erfolg ging nothwendig aus jener falſchen Spannung des Gegenſatzes zwiſchen weltlichem und kirchlichem Leben hervor; denn man konnte das erſtere nicht begreifen, wenn man nicht mit Liebe ſich ihm hingab, man konnte eben ſo wenig die Stellung und Bedeutung der Kirche begreifen, wenn man nicht ihre breitere Grundlage in der Geſchichte der Welt in das Auge faßte.

Mußte nun die Einſeitigkeit der mittelalterlichen Philoſophie ihren Verfall herbeiführen, ſo iſt darin auch eingeſchloſſen, daß ſie nicht von einem reinen Bewußtſein der wiſſenſchaftlichen Aufgabe ausgehn konnte. Durch die Bildungselemente ihrer Zeit wurde ſie zu einer theologiſchen Anſicht der Dinge geführt, welche den Standpunkt der damaligen Kirche mit dem Standpunkte der Wiſſenſchaft verwechſelte. Wenn wir auch weit davon entfernt ſind ihre Anhänglichkeit an eine poſitive Religion ihr zum Vorwurf machen zu wollen, wenn wir auch in der billigen Berückſichtigung, daß es ſelbſt Philoſophen verzeihlich iſt, wenn ſie nicht alle Vorurtheile ihrer Zeit überwinden können, es entſchuldigen, daß ſie die Meinungen der damaligen Kirche mit dem Chriſtenthume für gleichbedeutend hielt, ſo können wir es doch nur für bedenklich anſehn, daß ſie Theologie und Philoſophie vermiſchte. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft bei der größeſten Weite des Geſichtskreiſes verlangt doch eine gewiſſe Zurückhaltung von andern Beſtrebungen des Geiſtes. Wie gutes Recht auf unſern Fleiß dieſe auch ſonſt haben mögen, wenigſtens für einige Zeit müſſen wir ſie vergeſſen können, wenn wiſſenſchaftliche Dinge von uns mit Erfolg betrieben werden ſollen. Hierzu gehören beſonders die Meinungen des praktiſchen Lebens, ſo wie der religiöſe Glaube. Wir können nun zwar nicht ſagen, daß die Philoſophen des Mittelalters dieſe Enthaltſamkeit des wiſſenſchaftlichen Forſchens gar nicht gekannt hätten, vielmehr wurde ſie von ihnen geübt, wenn ſie die Ergebniſſe des natürlichen Erkennens und der Theologie unterſchieden; aber für das theologiſche Syſtem, welches ſie zu gewinnen ſuchten, wurde ſie von ihnen nicht in Anwendung gebracht. Da gingen ſie von dem praktiſchen Standpunkte, von dem Verlangen des Menſchen nach ſeinem Heile aus und verflochten nun ihre wiſſenſchaftlichen Lehren mit den Offenbarungen der Religion. Wie erhaben und wie wahr nun auch ihre Forderungen an das Ziel der Vernunft geſtellt ſein mögen, wie ungeſucht auch daran die Forderungen der Wiſſenſchaft ſich anſchließen, ſo bekommen doch die philoſophiſchen Gedanken durch dieſe Stellung ſogleich eine Beziehung zu Meinungen, welche die Wiſſenſchaft nicht bewegen ſollten. Sie erborgen ihre Sicherheit von einer ihnen fremdartigen Richtung des Geiſtes, und es iſt daraus abzuleiten, daß bei allem Scharfſinn, welchen die Philoſophen des Mittelalters aufwenden, bei allem Tiefſinn, welcher ſie in die höchſten Gebiete der Forſchung führt, dennoch ihre Ergebniſſe nur eine ſchwankende Bedeutung für die Wiſſenſchaft behaupten können.

Dennoch wird man nicht verkennen, daß der Gang der Philoſophie im Mittelalter ein ſehr belehrendes Schauſpiel darbietet. Wie könnte es anders ſein? Wo wir den menſchlichen Geiſt ſorgſam in ſeinen Einzelheiten beobachten, werden wir ein reges Leben finden, ſei es in ſeinen Kämpfen gegen ungünſtige Umſtände, ſei es in freudigem Vorwärtsſchreiten unter günſtigen Bedingungen. Was nun das Leben der Wiſſenſchaft im Mittelalter betrifft, ſo wird niemand leugnen wollen, daß es weniger im Frieden, als im Kampf geführt wurde; es iſt aber auch ſichtbar genug, daß dieſer Kampf mit eben ſo großem Muth und Ausdauer, als mit Gewandtheit des Geiſtes geführt wurde.

Wir haben hier einen großen Schauplatz vor uns, einen größern in der That, als die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen des Alterthums umfaßt hatten. Morgenland und Abendland begegnen ſich auf ihm; noch einmal wurde es in Frage geſtellt, ob jenes oder dieſes, ob Islam oder Chriſtenthum die geiſtige Bewegung der Menſchheit leiten ſollte. Wer geneigt ſein dürfte anzunehmen, daß jedesmal unter der Leitung eines Volkes das Leben der Vernunft oder auch nur der Wiſſenſchaft ungeſpalten ſich durchführe, der würde hier den augenſcheinlichſten Beweis vom Gegentheile finden können. Die Wiſſenſchaft bei den neuern Völkern iſt nicht wie die alte Wiſſenſchaft urſprünglich von dem Leben eines Volkes ausgegangen, ſo wie überhaupt die neuere Bildung, ſogar in ihren politiſchen Formen, nicht rein volksthümlich ſich entwickelt, ſondern Einrichtungen des Lebens und der Schule von der alten Bildung überliefert erhalten hat. Aber in ihrer Überlieferung war die alte Wiſſenſchaft geſpalten worden. Ein Theil pflanzte ſich im Morgenlande, ein anderer Theil im Abendlande fort. Wir haben eine Philoſophie bei den Chriſten gefunden, welche wenigſtens vom 9. Jahrh. an in ſelbſtändigen Erzeugniſſen ſich regte und wenn auch mit Unterbrechung, bis in das 13. Jahrh. hinein ſich fortführte ohne eine irgend erwähnungswerthe Gemeinſchaft mit den Arabern. Eben ſo hatte ſich bei dieſen ſeit dem Ende des 9. bis zu Ende des 12. Jahrh. eine andere Philoſophie aus den Überlieferungen der Alten gebildet ohne einen merklichen Verkehr mit dem Abendlande. So gingen drei Jahrhunderte lang verſchiedene Richtungen der Philoſophie abgeſondert neben einander her, die eine vorherſchend in ethiſcher, die andere vorherſchend in phyſiſcher Richtung. Als aber im 13. Jahrh. die eine der andern bekannt wurde, hat die chriſtliche Philoſophie gezeigt, daß bei ihr ein kräftigeres Leben war, als bei der Arabiſchen. Schon durch ihre größere Empfänglichkeit hat ſie dies dargethan, indem ſie die Wiſſenſchaft, welche die Araber brachten, in ſich aufzunehmen bereit war, wärend die Araber gegen die Belehrungen der Chriſten ſich verſchloſſen. Noch mehr aber hat es die Folgezeit bewieſen, indem nach der Miſchung der Arabiſchen mit der chriſtlichen Philoſophie nur die letztere zu weitern Fortſchritten die Kraft zeigte. Die erſtere erſcheint daher nur als eine Epiſode in dem großen Verlaufe der Philoſophie; wir wenigſtens von unſerm Standpunkte in der Geſchichte ausgehend können ihr keine andere Stellung geben. In der patriſtiſchen Philoſophie haben wir geſehn, daß neben den logiſchen Lehren, welche das Allgemeinſte in der Wiſſenſchaft vertreten und daher von keiner Art der Wiſſenſchaft vernachläſſigt werden durften, die phyſiſchen Unterſuchungen beſonders von der Philoſophie in Anſpruch genommen wurden, wärend die Ethik in die Theologie ſich hinüberzog. Als nun dieſe von der chriſtlichen Philoſophie faſt ausſchließlich gepflegt wurde, rettete ſich das Andenken an die alte Phyſik in die Schulen der Araber um von hier aus ſpäter wieder in die chriſtlichen Schulen einzudringen. In dieſen ſollte ſie freilich nicht ſogleich ihre ganze Gewalt geltend machen, aber doch ſich in Erinnerung erhalten, bis ſie die Zeiten finden würde, welche ſie wieder zu größerer Macht erheben könnten.

Dieſe Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter zeigt aber auch ſo deutlich, wie ſolche geſchichtliche Beweiſe nur immer ſein können, daß wir einer breitern Grundlage für unſere Bildung bedürfen, als die chriſtlichen Überlieferungen für ſich gewähren. Wie kirchlich auch das Mittelalter geſonnen war, dennoch findet es ſich immer wieder auf die philoſophiſchen Lehren des Alterthums zurückgewieſen, wenn es die Dogmen der Kirche begreifen will. Können wir uns darüber wundern, da wir das Chriſtenthum nur als einen Erfolg der alten Bildung anſehn können, da es überdies für einen jeden Unverblendeten kein Zweifel ſein kann, daß die kirchlichen Dogmen nur aus einer Wechſelwirkung zwiſchen der alten Philoſophie und dem chriſtlichen Glauben ſich entwickelt hatten? Auch im Mittelalter iſt die ſyſtematiſche Verſchränkung der Dogmen nur unter dieſer Wechſelwirkung zu Stande gekommen. Platon und Ariſtoteles mit ihren Erklärern und Schülern unter Chriſten und Heiden mußten zu Hülfe gerufen werden um für die Ausbrüche und Anſchauungen religiöſer Begeiſterung, welche der Kirchenlehre zu Bauſteinen dienten, die Füllſtücke abzugeben. Wir haben bemerken müſſen, daß dieſer Gebrauch der alten Philoſophie im Mittelalter zwar nicht in einem gleichmäßigen Fortſchreiten war, aber doch zu keiner Zeit fehlte. Durch den Einfluß, welchen die Ariſtoteliſche Lehre gewann, wurde die Platoniſche Philoſophie zurückgedrängt, ja überhaupt die übrige alte Literatur geraume Zeit vernachläſſigt; je mehr man in das theologiſche Syſtem ſich verſenkte, um ſo weniger war man geneigt den Lehren der Heiden, ſelbſt des Ariſtoteles die Erkenntniß der Wahrheit zuzugeſtehn, um ſo mehr lernte man den

Abſtand zwiſchen der alten und der neuen Denkweiſe begreifen. Aber wenn man vom kirchlichen Standpunkte faſt bis zu dem Äußerſten kam der weltlichen Wiſſenſchaft allen Werth abzuſprechen, ganz erreichte man es doch nicht. Vielmehr ergab ſich nun nur die Trennung der Theologie von der Philoſophie, und wir gewahren ihre Folgen alsbald darin, daß die Philoſophen, wie Buridan, nun wieder die alten Autoritäten aufſuchen, welche vorher vernachläſſigt worden waren, und nach ihrer Anleitung über das, was die Vernunft aus eigenen Kräften zu erkennen vermöge, ſich Rechenſchaft zu geben trachten.

Doch eben hierin beweiſt ſich nun am deutlichſten, daß es doch nicht gelungen war die verſchiedenen Elemente der alten Bildung, welche auf dieſe Zeiten ſich vererbt hatten, Chriſtenthum und alte Wiſſenſchaft zu einer haltbaren Verbindung zu verſchmelzen. Einen Anſatz hatte man dazu gemacht, als man den Glauben zur Erkenntniß zu bringen ſtrebte. Aber die Hoffnung hierauf war verſchwunden, als man beide nur getrennt neben einander, nur mit Unterordnung der Philoſophie unter der Theologie beſtehen ließ, ja den Satz aufſtellte, daß der Glaube um ſo verdienſtlicher ſei, je weniger er bewieſen oder begriffen werden könne. Der Streit über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, welcher in dieſer Periode alle Kräfte der Wiſſenſchaft in Anſpruch nahm, hat doch zu keiner Entſcheidung von ihr gebracht werden können. Hierzu war die Grundlage der Bildung, welche man überkommen und ſich angeeignet hatte, nicht breit genug gelegt. Macht und Recht der Autorität beruhen auf dem ſtillen Fortgange der Vernunft in ihrer

Geſchichte, darauf, daß wir nicht ſtets von Neuem anfangen, ſondern durch die Wege unſerer Vorfahren uns leiten laſſen ſollen, bis wir begriffen haben. Um aber dieſe Autorität des geſchichtlich Gebildeten, des Poſitiven, zu begreifen müſſen wir ſie wenigſtens in ihren Hauptzügen überſehen können. Hierzu war der Geſichtskreis des Mittelalters viel zu eng. Es hat einen Verſuch gemacht die Autorität der Philoſophie zu begreifen; aber ihre Entwicklung überſah es nicht genug, um nicht vieles auch ohne ſeine Beweggründe begriffen zu haben nur in einer Ahndung des Richtigen auf Autorität anzunehmen. Noch viel ſchwieriger ſind die Autoritäten der Religion zu begreifen. Sie hängen von den Fügungen Gottes in der Geſchichte der ganzen Menſchheit ab. Man hätte die Erziehung der Menſchheit erforſchen müſſen, um ſie zu begreifen. Aber wie weit war man in dieſer Zeit davon entfernt ſie nur einigermaßen zu überſehn. Daher finden wir auch, daß im Mittelalter der Gedanke an eine Erziehung der Menſchheit, welcher bei den Kirchenvätern lebendig geweſen war, nur in ſchwachen Erinnerungen zuweilen auftauchte, zuletzt aber ganz verſchwand. Dagegen machte ſich trotz dem Realismus der Gedanke geltend, daß die Theologie es nur mit dem Heile der einzelnen Seele zu thun habe, und hiervon gehen alsdann die ſtärkſten Faſſungen des übernatürlichen Glaubens aus. Bei einem Duns Scotus zwar wurde dieſe Richtung noch gemäßigt durch die richtige Einſicht in das Verhältniß des Natürlichen zum Übernatürlichen überhaupt, aber doch ſchon dahin gewendet, daß der Mangel der natürlichen Wiſſenſchaft hauptſächlich in ihrer Unfähigkeit das

Einzelne zu begreifen liege, ja ſchon ſo weit getrieben, daß die Liebe des Nächſten nicht mehr als natürliches Geſetz ſich herausſtellen wollte; erſt der Nominalismus jedoch ſollte ſie zum höchſten Gipfel hinanführen, weil er unfähig war das allgemeine Leben anzuerkennen, welches durch das Menſchengeſchlecht hindurchgeht. Konnte doch ſelbſt die milde Seele eines Gerſon, von dieſer Richtung der Zeit ergriffen, es über ſich gewinnen die Sorge für uns vor der Sorge für andere anzuempfehlen.

Sehen wir auf dieſen Gang der Gedanken, ſo gewahren wir wohl, daß die bisherige Geſtalt der Kirche und die an ſie geknüpfte Bildung ihrem Verfall entgegenging. Daß der Gemeingeiſt in ihr aufgelöſt war, das hat der Nominalismus deutlich ausgeſprochen. In dieſer verneinenden Weiſe arbeitete er einer kommenden Zeit in die Hände. Die Kirche mit ihrer Lehre war als eine Einrichtung der frühern Zeit auf die neuern Völker übertragen worden; ſie ſtellte die allgemeinen Grundlagen dar, auf welchen die neuere religiöſe und wiſſenſchaftliche Bildung beruhen ſollte; ſie baute ſich in dem Bewußtſein dieſer Grundlagen und ihrer Reibungen mit dem Geiſte der neuern Volksbeſtandtheile erſt vollkommen aus und hielt die auseinanderſtrebenden Elemente zuſammen; aber nachdem ſie dies geleiſtet hatte, zerfiel ſie ſelbſt. Ihr Gemeingeiſt hatte in jenem Bewußtſein beruht; es war der Gemeingeiſt einer Erziehungsanſtalt geweſen, welcher ſich auflöſte, ſo wie die neuern Völker zu ihrer Selbſtändigkeit erzogen waren.

Wir müſſen noch einmal die Hauptpunkte in das Auge faſſen, durch welche die Philoſophie des Mittelalters hindurchgegangen iſt. Als im 9. Jahrh. die Dinge unter den neuern Europäiſchen Völkern bis dahin gediehen waren, daß man über die Abhängigkeit von der nackten Überlieferung hinausgehn konnte, kam ſogleich die Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zur Philoſophie in Anregung. Das Verhältniß der beiden verſchiedenartigen Elemente, welche die Überlieferung des Alterthums gebracht hatte, mußte ohne Verweilen unterſucht werden. Da vertheidigte ſogleich Paſchaſius Ratpertus die alte und am meiſten verbreitete Anſicht, daß in göttlichen Dingen wir nur vom Glauben zum Schauen gelangen könnten, daß für unſern gegenwärtigen Zuſtand der Glaube an das, was der Zukunft vorbehalten iſt, uns genügen müſſe, daß wir aber auch Einſicht in den Glauben zu ſuchen und zu hoffen hätten. Viel kühner entſchied ſich Johannes Scotus zu Gunſten der Philoſophie. Sein Beſtreben war in der That darauf gerichtet die Theologie ganz zu einer Philoſophie des von Gott erleuchteten Geiſtes zu machen. Es war jetzt noch eine Nachwirkung jener alten ſpeculativen Freiheit, welche die Griechiſche Kirche belebt hatte, in der Lateiniſchen Kirche zu verſpüren; Johannes Scotus hatte ſie mit reger Phantaſie ſich angeeignet; er wußte in ihrer Beweglichkeit Platoniſche und Ariſtoteliſche Begriffe zu gebrauchen, wurde aber auch durch ſein Beſtreben Theologie und Philoſophie zu einer Lehre zu verſchmelzen und durch den Geiſt der neuen Dinge getrieben ſeine Gedanken auf ein Syſtem zu richten. Dieſes iſt einfach, aber roh; die chriſtliche Lehre, welcher er ſich doch im Ganzen anſchließt, zwingt es nur unter zweideutige Ausdrücke zuſammen. Eben ſo zweideutig ſind ſeine Gedanken, wenn es ſich darum handelt über die Wahrheit des Weltlichen im Gegenſatz gegen das Göttliche ſich zu entſcheiden. Auf das Mittelalter hat dies Syſtem nur einen geringen Eindruck gemacht, wenn man die geheime Wirkſamkeit, welche ſeine zweideutige Stellung begünſtigte, nicht zu hoch anſchlagen will. Eben dieſe Zweideutigkeit wurde durch die Unbeſtimmtheit der Platoniſchen Lehrweiſe unterſtützt, welche im Syſteme vorherſchte.

Die Herſchaft des Platonismus ging auch auf das folgende Zeitalter der mittelalterlichen Philoſophie über. Doch hatte dies eine viel hierarchiſchere Richtung genommen und die Philoſophie, welche in ſeinem Geiſte ſich entwickelte, mußte daher eine ſtrengere Form ſuchen. Zwar im Anfange des 12. Jahrh. ſuchte noch eine Philoſophie ſich geltend zu machen, welche durch Abſonderung von der Theologie die Freiheit ſich bewahrte mehr den Überlieferungen der Alten, als dem Gange der neuern Dinge nachzugehn; aber je mächtiger dieſer wurde, um ſo weniger konnte eine ſolche Philoſophie auf Erfolg hoffen. Die reinen Platoniker dieſer Zeit ſind nahe daran die weſentlichſten chriſtlichen Lehren aufzugeben. Auch im Nominalismus, welcher ſich zu regen angefangen hatte ohne doch großen Einfluß zu gewinnen, zeigten ſich ähnliche Erſcheinungen. Die Luſt an der Erkenntniß der Natur zieht durch dieſe Seite der Unterſuchungen ſich hindurch. Aber das vorherſchende Beſtreben den Glauben zu begreifen und ein Syſtem der Theologie zu gewinnen wurzelt zu tief in dem Leben dieſer Zeit, iſt zu eng mit allen Bewegungen der Hierarchie verbunden, als daß die Phyſik des Platon oder eines nominaliſtiſchen Atomismus hätte durchdringen können. War doch der Platonismus dieſer Zeit ſelbſt wenig dazu geeignet dem Leben der Welt eine andere Wahrheit abzugewinnen, als die Wahrheit eines Bildes, einer verworrenen Vorſtellung, einer Verdunkelung des Geiſtes, aus welcher wir uns herauszuarbeiten hätten. Damit hing denn nothwendig auch eine ganz unbeſtimmte Lehrweiſe über Gott zuſammen, welchen man nur als das vollkommene Sein oder Weſen, als die ewige Wahrheit ſich dachte, ohne ſeine Beziehungen zur zeitlichen Welt, ſo wenig man ſie leugnen konnte, in ein deutliches Licht zu ſtellen. So finden wir dieſen Platonismus bei Anſelm, Abälard, Gilbert. Wenn der letztere einen Verſuch machte von der ewigen Welt der Ideen in Gott einen Übergang in die zeitliche Welt zu gewinnen, indem er die individuellen Subſtanzen von den allgemeinen Subſiſtenzen unterſchied, ſo beweiſt dies nur, daß man das Bedürfniß fühlte, das Werden näher an das Ewige heranzuziehn. Dies Gefül wurde wach gehalten durch den praktiſchen Geiſt des Chriſtenthums, durch die praktiſchen Geſetze der Kirche. Darum hatte auch Anſelmus die Freiheit des Willens vertheidigt und von ihr wie vom Glauben oder der Erfahrung des Guten die Erkenntniß des Verſtandes abhängig gemacht. Nach derſelben Seite wendeten ſich nun auch die theologiſchen Sammlungen hin, welche dem praktiſchen Leben in der zeitlichen Welt einen größern Werth beilegen mußten, als ihm die Platoniſche Philoſophie retten zu können ſchien. Durch dieſe Richtung wurde nun die Abwandlung herbeigeführt, welche Hugo von St. Victor der Platoniſchen Lehre gab. In ihr liegen die wichtigſten Gedanken dieſer Zeit am deutlichſten ausgebreitet; auch die Keime der ſpätern Lehren, ſo weit ſie dieſer Zeit angehören, ſind in ihr angelegt. Hugo drang auf die Freiheit der Vernunft, welche von ihren Anlagen zu ihrer Vollendung emporſtreben müſſe und daher das Gute nicht von Natur haben könne. Darin liege ihre Würde, daß ſie es gewinnen, verdienen müſſe. Aber die Vernunft des Menſchen ſei auch zu höhern Dingen beſtimmt, als die natürlichen Geſchöpfe; wenn dieſe nur einzelne Ideen Gottes in ſich tragen, ſo umſchließe jene die Fülle aller Ideen. Daher ermahnt Hugo zur Selbſterkenntniß. In der Einheit unſerer Seele, deren Kräfte insgeſammt der Intelligenz unterworfen und nur verſchiedene Stufen einer und derſelben Kraft ſind, ſollen wir die Erkenntniß aller Dinge und Gottes finden. Doch wird uns noch zu Gemüthe geführt, daß wir in Kraft der Freiheit, welche uns zu Gutem und zu Böſem gegeben war, abgefallen ſind von Gott und verblendet von der Sünde, ſo daß wir nunmehr nur durch Hülfe des erziehenden Gottes und durch die ſinnlichen Mittel der Kirche aus dem Sinnlichen uns herausarbeiten können. So ſollen wir gereinigt werden vom Fremdartigen um in unſerm Geiſte Gott zu ſchauen. Das Myſtiſche in dieſer Lehre, welches noch ſtärker bei Richard von St. Victor hervortrat, beruht weſentlich darauf, daß ſie von der übrigen Welt abgewendet nur in den frommen, Gott zugewendeten Regungen der Seele die Wahrheit ſchauen will. Gegen dieſen pſychologiſchen Weg werden ſogar die religiöſen Übungen der Kirche zurückgeſetzt. Daher kann es uns nicht wundern, daß auch dieſe neue Wendung, welche der Platonismus genommen hatte, nur ſkeptiſchen Richtungen Nahrung gab.

Inzwiſchen hatten die pſychologiſchen Unterſuchungen auch auf die Frage nach der Verbindung zwiſchen Seele und Leib geführt und ſo wie ſchon früher mathematiſche und phyſiſche Forſchungen auf die Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker aufmerkſam gemacht hatten, ſo wurde nun auch in der Philoſophie das Bedürfniß rege aus dieſer Quelle philoſophiſcher Überlieferung weiter ſich zu unterrichten. Die Arabiſche Philoſophie aber hatte in ähnlicher Weiſe, wie die chriſtliche, von religiöſen Bewegungen aus ſich entwickelt, war jedoch nicht in derſelben Einigkeit mit der Theologie vorgeſchritten, wie dieſe. Sie hatte eine Richtung angenommen, welche der Richtung der chriſtlichen Philoſophie faſt in gerader Linie entgegengeſetzt war. Zwar anfangs hatten die Muatazile auch in ihr die ethiſche Richtung geltend zu machen geſucht; aber die Motakhallim in dem fanatiſchen Eifer für ihre hierarchiſche und deſpotiſche Verfaſſung hatten ihnen obgeſiegt und eine theologiſche Lehre ausgebildet, welche in Gott nur den naturgewaltigen, zwar erleuchtenden, aber auch nur nach Willkür, ohne allgemeines Geſetz wählenden und verwerfenden Herrn ſah. Ihrem Scharfſinn entging es nicht, daß ſie dadurch jede Stetigkeit der urſachlichen Verbindung und des zeitlichen Fortganges aufhoben, nur Atome in Raum und Zeit als Schöpfungen Gottes ſetzten. Im Gegenſatz gegen dieſe Beſtreitung aller phyſiſchen und metaphyſiſchen Geſetze hatte ſich die Philoſophie der Arabiſchen Ariſtoteliker gebildet. In ihr pflanzte ſich eine Lehre fort, welche in ſteigendem Maße die Anſicht geltend machte, daß die Bildung und der Fortgang der Welt als ein Naturproceß zu denken ſei. Eine Verbindung der Emanationslehre mit dem aſtronomiſchen Syſtem der Alten und mit Aſtrologie fand ſich in ihr von Anfang an. Auch hatte ſie mancherlei ſchwärmeriſche Anſichten der Neu-Platoniker über die Anſchauung der Wahrheit mit den Lehren des Ariſtoteles vom thätigen und leidenden Verſtande verſchmolzen, vertheidigte aber auch in einer verſtändigen Weiſe, den natürlichen Fortſchritt unſeres Denkens zu bewahren bemüht, die Forderung der Wiſſenſchaft, daß in ihr Verſtandenes und Verſtehendes ſich vereinigen ſollten. Die Hauptſchwierigkeit iſt nun, wie mit dieſer Forderung der Gegenſatz zwiſchen Form und Materie ſich vereinigen laſſe. Zwar El-Farabi ſcheint die Materie noch nicht als zweites, von Gott unabhängiges Princip der Welt angeſehn zu haben; aber die phyſiſche Anſicht der Dinge fortſchreitend in der Entwicklung dieſer Philoſophie ließ bald keinen Zweifel darüber aufkommen, daß alles nur aus einer Wechſelwirkung zweier Urgründe ſich bilde, des leidenden Stoffes und der thätigen, von Gott ausgefloſſenen Form. Ganz entſchieden iſt dieſe Anſicht bei Ibn Sina vorhanden. Die Frage, welche ihn vorherſchend beſchäftigt, iſt, wie aus der Verbindung der Materie mit der geiſtigen Form die Erkenntniß der Natur und Gottes ſich ableiten laſſe. Zu dieſem Zwecke bietet er ſeine pſychologiſchen Lehren über die Verbindung der thieriſchen Seele mit den Theilen des Gehirns aus, unterſcheidet die verſchiedenen Thätigkeiten des Gemeinſinns, der Einbildungskraft, der ſinnlichen Urtheilskraft, des Gedächtniſſes und der Phantaſie um in ihnen Vorbildungen für den Verſtand nachzuweiſen, unterſcheidet nicht minder ſcharf und einleuchtend die Begriffe und Grundſätze des Verſtandes von den ſinnlichen Vorſtellungen und Urtheilen und fordert für die erſtern, damit Verſtandenes und Verſtehendes ſich völlig einigen können, einen Act, welcher von aller Materie frei iſt. Da ſoll in reiner Energie der thätige Verſtand des Himmels unſerm leidenden Verſtande, der Form unſeres wahren Weſens, unſerer reinen Seele, das Verſtändniß eingießen. Wir können nur leidend dabei uns verhalten und dem Gaſte eine Wohnung bereiten, indem wir unſere Seele reinigen. Dies iſt der einzige Punkt, wo eine Erinnerung an das ſittliche Leben die Lehre des Ibn Sina berührt um ihm jedoch nur eine verneinende Rolle anzuweiſen. Dagegen findet nun die ſkeptiſche Richtung, welche El-Gazali ergriff, daß die Philoſophie aufgebläht vom Wiſſen dem ſittlichen Leben und dem religiöſen Geſetze nicht genug zugeſtehe. Die Philoſophie weiß nur vom Allgemeinen; aber das Allgemeine zu erkennen, das kann uns nicht genügen. El-Gazali will in myſtiſcher Entzückung den Himmel und ſeine Heerſcharen, die Scharen der Engel und der Heiligen ſchauen. Deswegen hält er den Weg der Philoſophie für einſeitig. An die Lehre der Philoſophen ſich anſchließend, daß wir ſtufenweiſe uns vorbereiten müſſen um das Höchſte zu empfangen, ſucht er es wahrſcheinlich zu machen, daß wir auch noch über die Philoſophie hinaus zu einer höhern Stufe des Lebens in der Anſchauung Gottes und der überſinnlichen Welt gelangen könnten. Aber nur der Gehorſam gegen das Geſetz und die religiöſen Übungen der

Sufi ſcheinen ihm hierzu den Weg zu zeigen. Wenn nun in dieſer Lehre ein Widerſpruch der poſitiven Religion gegen die Philoſophie ſich ausſpricht, welcher auch im Morgenlande Erfolg gehabt zu haben ſcheint, ſo konnte eine ſolche Richtung doch bei den Spaniſchen Arabern nicht durchdringen; denn dieſe ſollten noch entſchiedener, als die Araber des Morgenlandes, die phyſiſche Seite der Weltbetrachtung zur Sprache bringen. Wenn auch Ibn Tofeil derſelben ſchwärmeriſchen Anſchauungslehre huldigte, auf welche El-Gazali ſich geſtützt hatte, ſo machte er ſie doch gänzlich los vom Geſetze und begehrte nur durch ſie über die Zuſammenſetzung des Weltſyſtems belehrt zu werden. Aber auch die Lehre von der völligen Abſonderung des Geiſtes von der Materie ſollte durch die phyſiſche Richtung der Ariſtoteliker erſchüttert werden. Immer ſtärker drang man darauf, wie Ibn Badſcheh's und Avicebron's Lehren beweiſen, daß nur aus den natürlichen Anlagen der Dinge, aus der zum Grunde liegenden Materie und ihren Vorbereitungen in allmäligem Fortſchritt alles ſich entwickeln könne, daß mithin in dieſer Welt nichts ohne die nothwendige Grundlage der Materie ſei. Hierauf ſtützte ſich Ibn Roſchd, indem er jedoch zugleich die höhere Materie von der niedern unterſchied und nicht zugeben wollte, daß die erſtere im eigentlichen Sinne des Wortes Materie heiße. Denn den Wegen der Emanationslehre folgend unterſchied er überhaupt Früheres und Späteres, jenes als die höhere Urſache, dieſes als die unvollkommnere Wirkung, welche beide gleichen Namen erhielten, weil die Urſache nach ihren Wirkungen benannt werden dürfe, zwiſchen welchen aber doch nur eine Analogie ſtattfinde. Nur in einer ſolchen ſuchte er auch die Erkenntniß Gottes, der oberſten Urſache, ſich anzueignen. Denn nur aus der Welt, ſeiner Wirkung, könnten wir ihn erkennen. Dabei trieb Ibn Roſchd den Dualismus ſeiner Vorgänger erſt zu ſeiner vollen Höhe hinauf, indem er die urſprüngliche Materie keinesweges als ein völlig unbeſtimmtes Vermögen betrachtete, ſondern die vorbereitenden Keime einer jeden Wirklichkeit in ihr ſuchte. Es ergiebt ſich ihm nun eine Anſicht der Welt, welche durchaus phyſiſch iſt. Gott hat ſie von Ewigkeit her nach ewigen Geſetzen gebildet und in dieſen Geſetzen wird ſie auch immer erhalten. Daher iſt alles in der Welt in einem unwandelbaren Syſteme einer lebendigen Gliederung geſtaltet. Vom Himmel herab bringen die belebenden Kräfte durch alle Sphären des Weltalls hindurch; vom Monde herab erreichen ſie auch die niedrigſte Sphäre des wandelbaren Lebens auf dieſer Erde, wo ſie eine allmälig fortſchreitende Entwicklung, doch nur im Einzelnen und nach phyſiſchen Geſetzen hervorbringen. Einen Fortſchritt des Menſchengeſchlechts in ſeiner Geſchichte kann Ibn Roſchd von dieſer Anſicht ausgehend nicht zugeben. Die Vernunft auf der Erde, welche er weſentlich in der ſpeculativen Erkenntniß ſucht, bleibt immer dieſelbe, wenn ſie auch Orte und Luftſtriche wechſelt; immer bleibt derſelbe leidende Verſtand der Erde zugetheilt und immer wird er von dem thätigen Verſtande des Mondes zum Erkennen bewegt, nur erſcheint er bald in dem einen, bald in dem andern Menſchen und wandelt von dem einen zu dem andern Volke. Auch in dieſer Lehre wird die Einheit des Verſtandes, des Verſtehenden und des Verſtandenen behauptet und von der Wiſſenſchaft alles abgeleitet, ſo daß dem Verſtande alles durchſichtig iſt; aber auf Erden iſt ſelbſt der ſpeculative Verſtand nur im Wechſel; das iſt das ewige Geſetz, welches über die Erde herſcht, wie über die ganze Welt, weil ſie aus ewigen Principien hervorgehend nur in einer unveränderlichen Ordnung ſich geſtalten kann.

Als nun dieſe Lehre der Arabiſchen Ariſtoteliker zu den neuern Europäiſchen Völkern kam, war hinlänglich dafür geſorgt, daß ſie nicht in allen ihren Theilen Beifall und Autorität gewinnen konnte. Nicht allein daß ſie von den Feinden der Chriſtenheit kam, mußte mißtrauiſch gegen ſie machen; die Philoſophie der chriſtlichen Völker war auch ſchon weit genug im Bewußtſein ihrer Grundſätze vorgeſchritten um ſogleich im Dualismus und in der äußerſten Einſeitigkeit der phyſiſchen Weltanſicht etwas mit ihr Unvereinbares zu erkennen. Wenn daher auch aus dem Eifer für die neue Fundgrube der Wiſſenſchaft einige Vorliebe für die Phyſik erwachte, ſo konnte dieſe doch nicht lange im Vordergrunde der Forſchung ſich erhalten. Einige allgemeine Grundſätze der Phyſik wurden zwar herübergenommen, aber die Hauptpunkte der Emanationslehre, der Dualismus, der Fatalismus, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Erleuchtung unſeres Verſtandes nicht durch Gott, ſondern durch den thätigen Verſtand, welcher unabhängig vom menſchlichen Verſtande ſei, ferner die Lehre, daß allen Menſchen nur ein leidender Verſtand zukomme, und viele andere Punkte der Arabiſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie wurden beſtändig und faſt ohne Ausnahme beſtritten. Was aber der Ariſtoteliſchen Philoſophie die Gunſt der Zeiten zuwandte, war ſchon vorbereitet durch den Gang, welchen der Platonismus der vorigen Periode einzuſchlagen begonnen hatte. Was jener den Vorzug vor dieſem gewann, war der Vortheil, welchen ſie für die Erklärung des Lebens und beſonders des freien Lebens in der Energie der Vernunft gewährte. Dadurch kam man über die Anſicht hinweg, daß die Ideen und das Weſen der Dinge von Anfang an fertig wären, und konnte nun den Gedanken durchführen, daß alles aus unvollkommenen Anfängen heraus gradweiſe und durch nothwendige Vorbereitungen hindurchgehend zu ſeiner Vollendung aufſteigen müßte. Erſt hierdurch wurde es möglich die ſittliche Anſicht der Dinge durchzuführen, welche das theologiſche Syſtem des Mittelalters beſtändig im Auge gehabt hatte. Zwar nicht ohne manche, zuweilen ſtörende Anbequemungen an die theologiſche Überlieferung geſchah dieß; aber im Ganzen ſtellte ſich doch jetzt eine Denkweiſe heraus, welche auf einer frommen Geſinnung beruhend ihre philoſophiſchen Grundſätze bis auf einen gewiſſen Punkt folgerichtig durchzuführen wußte. Von dem Verlangen der Vernunft nach dem höchſten Gute ausgehend forderte man alle Bedingungen, welche zu ihm erforderlich ſind. Dazu gehört vor allen Dingen die Erkenntniß der Wahrheit, der erſten Urſache und des letzten Zwecks, d. h. Gottes, von welchem alles abhängt. Er hat die Welt nach ſeinen Ideen geſchaffen, aber zunächſt die Materie, welche der Anfang aller Wirklichkeit, nur das Vermögen zu jeder eigenen Thätigkeit der Dinge iſt. Nur Schritt vor Schritt können alle Dinge aus dieſen Anfängen ſich entwickeln; was ſie aber entwickelt haben, ſoll als Vorbereitung für höhere Entwicklungen ihnen bleiben. Da ſoll auch die Vernunft aus ſinnlichen Anfängen durch freie Thätigkeit ſich erheben, ſoll Gottes Ideen, die Ordnung der Welt und alle Gründe ihres Daſeins und Lebens, ſelbſt die Materie in ihrem Urſprunge erkennen. In dieſer Anſicht verwandeln ſich alle Dinge der Welt in Gedanken der ſchöpferiſchen Vernunft, welche die geſchaffene Vernunft von Gott erleuchtet nachzudenken vermag. Im Sinnlichen übt ſich dieſe; das Verworrene unterſcheidend, es in ſeine Gedanken zerlegend, ſie nach Arten und Gattungen ordnend und vom Niedern zum Höhern hinanſteigend kommt ſie zum Verſtändniß. Da werden die allgemeinen Gedanken Gottes, welche das Einzelne der Welt zuſammenhalten, zuerſt Gründe des Beſondern und wohnen als ſolche in den Dingen der Welt; aber die Gedanken des menſchlichen Verſtandes ſteigen auch wieder vom Beſondern zum Allgemeinen empor. Dies vollbringt der thätige Verſtand, welcher dem Menſchen beiwohnt, aber auch der beſtändigen Erleuchtung durch den allgemeinen thätigen Verſtand Gottes bedarf. In der Durchführung dieſer Lehren ſtörte jedoch zunächſt die Meinung, welche von der Emanationslehre herrührte, daß die Wirkung geringer oder weniger umfaſſend als die Urſache ſein müſſe; ſie wurde noch durch andere Lehren unterſtützt, durch die Annahme von Gradunterſchieden nicht allein im Leben, ſondern auch im Weſen der Dinge, durch die Anſicht, daß die Unterſchiede das Allgemeine in der Materie contrahiren müßten. Um die Schwierigkeiten, welche hieraus für die Vollendung der weltlichen Dinge und beſonders der menſchlichen

Vernunft entſpringen, drängen ſich die Streitigkeiten der Schule zuſammen. Albert der Große wußte keinen andern Ausweg, als durch die Annahme, daß im himmliſchen Reiche der Gnade zwar ein Unterſchied der Geſchäfte, aber nicht der Grade ſtattfinde, eine Annahme, welche gegen den Geiſt des Syſtems von der phyſiſchen die ſittliche Ordnung der Welt abſondert. Thomas von Aquino, indem er das praktiſche Leben dem theoretiſchen unterordnen möchte, kann doch von jenen Schwierigkeiten gedrückt der weltlichen Wiſſenſchaft nur wahrſcheinliche oder analoge Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zueignen und iſt genöthigt über die natürliche Wiſſenſchaft den Glauben und die theologiſchen Tugenden zu ſetzen, damit wir durch ſie über die Grenzen unſerer beſchränkten Natur hinausgeführt werden und zum Schauen Gottes gelangen. Zwar weiß Duns Scotus das Widerſprechende in den Annahmen über die Erhöhung unſerer Natur nachzuweiſen und bedarf ihrer nicht, weil er begriffen hat, daß Bedingtes und Unbedingtes von beiden Seiten her verhältnißmäßig zuſammengehören, und genau ohne vermittelnden Zuſatz zu einander paſſen müſſen; das Übernatürliche iſt ihm daher auch nur die Vollendung des Natürlichen, durch den Zuſammenhang mit dem Übernatürlichen herbeigeführt; aber indem er nun die menſchliche Wiſſenſchaft mit dem Verlangen der Vernunft nach ihrer Vollendung vergleicht, findet er ſich doch wieder auf jene Schwierigkeiten zurückgeworfen. Denn die natürliche Wiſſenſchaft will nicht ausreichen, ſie, welche doch in ihren phyſiſchen Lehren nur das gewöhnlich Geſchehende, welche in aller Weiſe nur das Allgemeine, nicht das Beſondere zu erkennen vermag.

Und doch iſt es das Beſondere, auf deſſen Heil es abgeſehen iſt. Daher tritt bei ihm die praktiſche Richtung der Kirchenlehre mit unbeſchränkter Macht ein. Der Verſtand wird dem Willen untergeordnet, wie beim Menſchen, ſo bei Gott. Als Mittel muß er dienen um uns zur Seligkeit zu führen, ſo wie auch Gott als Mittel ihn gebraucht die Ordnung der Welt herzuſtellen. Wenn auch Duns Scotus dadurch, daß er die Einheit der Seele über dem Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Willen zu bewahren ſucht und eben ſo in dem vollkommenen Weſen Gottes eine höhere Vermittlung der Gegenſätze erblickt, zu erkennen giebt, daß er das Weſen der Dinge über die Willkür des Verſtandes nicht vergeſſen hat, ſo bleiben jene Einheiten doch nur im myſtiſchen Hintergrunde ſeiner Lehre aufgeſpart, die Welt in ihrem Werden wird von ihnen nicht durchdrungen. Unſtreitig wird in dieſer Richtung der Gedanken das wiſſenſchaftliche Streben der Vernunſt zu wenig beachtet; aber unſtreitig hatte auch die einſeitige Grundlage der Unterſuchungen zu dieſer praktiſchen, alles dem Willen unterordnenden Anſicht hingetrieben.

Nachdem nun durch dieſe Syſteme des 13. Jahrh. die praktiſche Bedeutung der Theologie immermehr ſich enthüllt hatte, ſchien die Hülfe der Wiſſenſchaft, welche zu ihrem Ausbau gebraucht worden war, entbehrlich geworden zu ſein. Was in der Mitte der Syſteme zwiſchen dem vernünftigen Verlangen nach Gott und der Glückſeligkeit im Schauen oder im Genuſſe Gottes lag, die ganze Reihe der Unterſuchungen über metaphyſiſche Fragen, ſchien doch nur der weltlichen Wiſſenſchaft anzugehören, von welcher man eingeſtand, daß ſie nicht zu Gott führen könnte. Es ſchien ſich herausgeſtellt zu haben, daß nur der fromme, von Gottes Offenbarungen erleuchtete, das Verdienſt im Glauben ſuchende Wille den Lohn des ewigen Lebens davon tragen werde. Dies darzuthun ſchien auch keiner großen Gelehrſamkeit, keiner weitläuftigen Beweiſe zu bedürfen. Der Nominalismus fand es bequem die Anſprüche der weltlichen Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß der göttlichen Gedanken auf einmal zu beſeitigen, indem er alle allgemeine Begriffe nur für Einbildungen und leere oder verworrene Abſtractionen der menſchlichen Seele anſah; da erklärte er, daß wir in natürlichem Erkennen nur Zeichen, welchen in den Dingen nichts entſpräche, zu erblicken vermöchten. Nun ſollte das fromme, gläubige Gemüth allein zu Gott führen, ohne daß es der Wiſſenſchaft oder des weltlichen Handelns in thätiger Liebe bedürfte. Wenn auch der Realismus dieſer Zeit hierin nicht völlig beiſtimmte; wenn er auch behauptete, daß unſere natürliche Wiſſenſchaft ausreichte die Dinge und ihre Ordnung und die Weisheit Gottes in der Schöpfung zu erkennen, ſo theilte er doch die Überzeugung, daß es weſentlich nur darauf ankommen würde unſere Pflicht zu erkennen und zu üben in einer völligen Hingebung an Gott, alsdann würden uns alle übrige Dinge zufallen. Dieſes einfache Ergebniß ſollte nun alle müßige Neugier abſchneiden; den Glauben hatte man nun nicht erforſcht; aber man glaubte erkannt zu haben, daß es vielleicht nicht möglich, gewiß aber nicht nöthig ſei ihn zu erforſchen; denn der einfältige Glaube ohne Philoſophie führe eben ſo weit, als die tiefſte Forſchung.

Die Philoſophie, welche man jetzt neben der Theologie trieb, ſchien nur eine Sache des müßigen Überfluſſes zu ſein.

Man kann nicht daran zweifeln, daß auch für den menſchlichen Geiſt den Zeiten der Anſpannung die Zeiten der Ermattung folgen müſſen. Wenn er auch niemals ruht, ſo beſchleicht ihn doch, wie Averroes lehrt, das Bedürfniß aus dem einen Gebiete ſeiner Arbeit in das andere Gebiet ſich hinüber zu flüchten und ſeine Erholung im Wechſel der Beſchäftigung zu ſuchen. Wenn er nun aber abläßt die alten gewohnten Bahnen weiter zu verfolgen, ſollten darum die Früchte ſeiner frühern Arbeit verloren gegangen ſein? Die Philoſophie des Mittelalters war mit jugendlicher Begeiſterung an das gegangen, was ſie für ihre Aufgabe hielt; ſie hatte es nicht löſen können; immer kühler wurden ihre Hoffnungen; ihre Forſchungen ermatteten zuletzt. Aber wenn auch ihre Unternehmungen ihre Kräfte überſtiegen, müſſen deswegen ihre Übungen vergeblich geweſen ſein, ſollten ſie nicht anderes, als was ſie ſuchten, auch zum Nutzen der ſpätern Zeit an das Licht gebracht haben?

Nicht leicht wird jemand ſich verleugnen können, daß die Philoſophie des Mittelalters eine fruchtbare Übung in wiſſenſchaftlichem Nachdenken für die neuern Völker geweſen iſt; aber man möchte auch ihre neuen Erfindungen, welche ſich bis auf gegenwärtige Zeit bewährt hätten, nach der Reihe aufgezählt ſehen. Wer ſolche Forderungen ſtellt, der verkennt in der That den Gang unſerer philoſophiſchen Entwicklung und ihren gegenwärtigen Standpunkt. Nur im Kampf entgegengeſetzter Richtungen hat ſie bisher ſich bewegen können; wie ſie gegenwärtig ſteht oder ſich bewegt, dürfte nicht leicht etwas zu ermitteln ſein, was, wenn es der eine lobenswerth findet, nicht auch eben ſo gewiß von andern Tadel zu erwarten hätte. Nach dem Mittelalter iſt eine Zeit gekommen, welche faſt blindlings alles für verwerflich hielt, was deſſen Geſchmack verrieth; aber ſie hat doch den Einflüſſen ſich nicht entziehen können, welche die im Mittelalter verbreiteten Gedanken im Stillen fortwirkend auf ſie ausgeübt haben. Die neueſte Zeit hat billiger, ſo wie geſchichtlicher auch über die mittelalterliche Philoſophie zu denken angefangen; aber es ſind meiſtens nur einzelne Bruchſtücke geweſen, welche man von ihr kannte; man hat unter ihnen manche Gedanken wiedergefunden, welche man für Entdeckungen der neuern Zeit gehalten hatte. Doch konnte man ſolche Einzelheiten für glückliche Einfälle anſehn. Bei weitem mehr hat es zu ſagen, was einer getreuen Forſchung nicht entgehen wird, daß bei aller Einſeitigkeit der hierarchiſchen Anſicht der philoſophiſche Geiſt, welcher zu den Syſtemen des Mittelalters trieb, einen Überblick über alle Gebiete, über alle Richtungen der Wiſſenſchaft eröffnete, daß dieſer Geiſt von den allgemeinen Fragen der Wiſſenſchaft faſt nichts unerörtert ließ, vielmehr in jedem Gebiete der Unterſuchung faſt durch die ganze Leiter der Verſuche hindurchtrieb, welche zur Verſtändigung führen zu können ſchienen. Was konnte der ethiſchen Richtung der Kirchenlehre mehr zuwider ſein, als der Fatalismus? Und dennoch haben wir ſeine Anklänge bei Bernhard von Chartres vernommen, die Einflüſſe ungerechnet, welche die Arabiſche

Aſtrologie im Geheimen ausübte. Von dieſem Fatalismus aus durch den Determinismus hindurch bis zum Indifferentismus iſt die Philoſophie des Mittelalters alle Stufen durchgegangen. Was konnte der vorherſchend realiſtiſchen Lehre mehr widerſtehen, als der Atomismus? Und doch führte die Lehre Roſcelin's zu atomiſtiſchen Annahmen und zu ſo eigenthümlichen Anſichten, wie ſie in der Schrift Joſcelin's auseinandergeſetzt ſind. Wenn auch das Beſtreben der Hierarchie auf einen feſten Dogmatismus gehen mußte, ſo ſehen wir doch in philoſophiſcher Unterſuchung alle Stufen des Zweifels von den Scholaſtikern zu wiederholten Malen betreten. Wie ſtark auch ihre Richtung auf die Erkenntniß des Gegenſtändlichen war, ſo wurde doch die ſubjective Begründung der Erkenntniß, welche man irriger Weiſe für eine Eigenthümlichkeit der neuern Philoſophie ausgegeben hat, von ihnen nicht vernachläſſigt; nicht allein den Nominaliſten, ſondern ſogar dem Duns Scotus, den Myſtikern und andern leuchtete ein, daß wir im Selbſtbewußtſein die ſicherſten Anfänge der Wiſſenſchaft zu ſuchen hätten. Dieſe Scholaſtiker, welche in die höchſten Gebiete des Denkens ſich wagten und in dieſen erſt recht ihre Heimath ſuchten, daher vor allen Dingen den Begriffen des Verſtandes ihr Vertrauen ſchenkten, welchen dagegen die Erfahrung, beſonders über die Natur meiſtens verſchloſſen war, ſie haben demungeachtet nicht unterlaſſen zu bemerken, daß unſer Verſtand von den Sinnen aus durch Einbildungskraft und Gedächtniß genährt werden müſſe, wenn er zu ſeiner Reife kommen ſoll.

Dies ſind die Früchte des ſyſtematiſchen Strebens im

Mittelalter. Wenn wir dagegen der patriſtiſchen Philoſophie haben nachrühmen können, daß ſie eine weſentlich neue Anſicht der Dinge in die wiſſenſchaftliche Unterſuchung gebracht habe, ſo gilt dies von der Philoſophie des Mittelalters nicht. Die chriſtliche Denkweiſe, wie ſie jene überliefert hatte, blieb im Weſentlichen die Grundlage für dieſe; nur durch ihren ſyſtematiſchen Blick auf den Zuſammenhang der einzelnen Lehren wurden die Scholaſtiker befähigt, ja genöthigt vieles genauer zu beſtimmen, was früher nur ganz im Allgemeinen angenommen worden war, vieles zu mäßigen, zu berichtigen, zu ergänzen, was die patriſtiſche Philoſophie nur in rohen Umriſſen und lückenhaft gegeben hatte. Faſt an allen Punkten ihrer Unterſuchungen wird man dies gewahr werden. Die patriſtiſche Philoſophie hatte zwar die Macht der dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe und der Emanationslehre im Allgemeinen gebrochen, aber doch nicht völlig alle Überbleibſel derſelben beſeitigt. Daher hatten die Scholaſtiker noch viel mit dieſen Dingen zu thun. Der Begriff der Materie mußte genauer unterſucht werden. Die Ergebniſſe, welche man hierbei fand, waren von keinem geringen Belang. An die Lehre ſich anſchließend, daß alles aus urſprünglichen Keimen, welche in der Natur der Dinge angelegt, aber anfangs ungeſtaltet ſind, ſich entwickeln müſſe, entdeckte man jetzt erſt, daß in einem Syſteme, welches alles von Gottes Verſtand und Willen herleitet, die Materie nichts anderes bedeuten könne, als die ungeformten Anfänge des Daſeins, die noch unentwickelten, verworrenen Keime, welche als die Grundlage der Contingenz zu betrachten ſind. Eben ſo weit war man hierdurch davon entfernt ihr eine nur verneinende Bedeutung beizulegen, wie ihr Ewigkeit zu leihen; denn der Anfang der bedingten Entwicklung hat eben das Unbedingte vor ſich; die Entwicklung der Welt muß einmal beginnen. Daher konnte man nun auch ungeſtört den Gedanken durchführen, daß alle Dinge der Welt zu ihrer Grundlage der Materie bedürfen, ohne doch hierin eine nothwendige und unüberſteigliche Beſchränkung der Dinge zu ſehn. Als einen Nebenpunkt, welcher hieran gränzte, kann man es bezeichnen, daß Duns Scotus, welcher dieſe Unterſuchungen zu ihrem Ende trieb, ſich nun mit Erfolg der Anſicht entgegenſetzen konnte, daß die Natur des Böſen im Sinnlichen oder in etwas rein Negativem beruhe. Noch genauer hing damit zuſammen, daß nun erſt die Schwierigkeiten gehoben waren, welche die Undurchdringlichkeit der Materie durch den Geiſt der Erkennbarkeit der weltlichen Dinge entgegengeſetzt hatte. Die Forderung, daß wir die Gründe der Dinge erkennen ſollen, konnte erſt jetzt in ihrem ganzen Umfange durchgeführt werden, indem ſelbſt die Materie nicht mehr als etwas zurückbleibt, was ohne Wahrheit iſt und alſo kein Gegenſtand der Wiſſenſchaft werden kann. Sie hat ihre Wahrheit und ihren Grund in Gottes ſchöpferiſcher Macht. Keine frühere Zeit, müſſen wir ſagen, hatte ſo ausführlich und entſchieden die wiſſenſchaftliche Forderung vertreten, daß im Erkennen Erkanntes und Erkennendes in allen Punkten ſich einigen müſſen. Und um ſo höher iſt ihr dies anzurechnen, je leichter ihre Abneigung gegen das weltliche Leben ſie hätte verleiten können von den Gründen deſſelben ihre Aufmerkſamkeit abzuwenden. Auch die richtige Einſicht, welche dieſe Zeit über das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern deutlich zu entwickeln wußte, ſteht damit in der engſten Verbindung. Indem ſie wie thieriſches und vernünftiges Urtheil, ſo auch allgemeine ſinnliche Vorſtellungen und Begriffe des Verſtandes unterſchied und die Wahrheit der letztern behauptete, brachte ſie doch zur Einſicht, daß die Ideen unſerm Verſtande nicht als fertige Gedanken angeboren, ſondern in ihm nur angelegt ſind, als Diſpoſitionen zu Gedanken, welche erſt durch ſinnliche Anregung und durch die freie Thätigkeit unſeres Verſtandes zur Wirklichkeit kommen ſollen. So ſollen wir überhaupt nur aus ſinnlicher Verworrenheit nicht ohne Beihülfe des Willens zur deutlichen Erkenntniß gelangen, welche nur von oben herab, durch Vermittlung allgemeiner Begriffe gewonnen werde. Denn unſer Wille muß uns dem Höhern zuwenden, am Geſetz, am Guten uns Gefallen finden laſſen und aus den unentwickelten Gedanken die deutlichen Erkenntniſſe hervorziehn, wenn wir der höhern Erleuchtung theilhaftig werden ſollen. Eben dieſer Einfluß des Willens auf das Erkennen wurde alsdann zur Begründung des Indifferentismus benutzt, welche wenn auch nicht als ein reiner Fortſchritt, doch als ein anregender Verſuch in der Entwicklung der philoſophiſchen Lehre angeſehn werden muß.

Wenn man jedoch Syſteme beurtheilen will, wird man vornehmlich auf die Anlage des Ganzen zu ſehen haben. Was nun dieſe betrifft, ſo haben die theologiſchen Syſteme des Mittelalters zwar auch dazu beigetragen das Weſen der philoſophiſchen Forſchung deutlicher heraustreten zu laſſen, aber auch durch ihre Einſeitigkeit den Verfall dieſer Art der Forſchung herbeigeführt. Es waren Forderungen der Vernunft, wovon man ausging, wie dergleichen nicht minder von einem Sokrates, von einem Kant und vielen andern Philoſophen zur Grundlage der Unterſuchung gemacht worden ſind. Wer den Gang der philoſophiſchen Unterſuchungen im Auge hat, wie er nun ſeit Jahrtauſenden ſchon ſich getreu geblieben iſt, der wird wohl kaum daran zweifeln können, daß hierin ein weſentlicher Zug der Philoſophie ausgedrückt iſt. Nach ſo vielen vergeblichen oder ungenügenden Verſuchen den erſten Grund oder den letzten Zweck aller Dinge aufzudecken hat man doch nicht davon ablaſſen können ihm nachzuforſchen. Dieſe frommen Wünſche haben eine bezaubernde Gewalt über den wiſſenſchaftlichen Geiſt und ſie haben ein Recht ſich vernehmen zu laſſen. Aber man hüte ſich ihnen eine zu eingeſchränkte Deutung zu geben. Wenn es die Wirkung der Poſtulate der Vernunft, welche Kant zur Grundlage ſeiner poſitiven Erkenntniſſe aufſtellte, unſtreitig geſchwächt hat, daß er ihnen Gültigkeit nur im Gebiete der praktiſchen Vernunft zugeſtand, ſo dürfen wir annehmen, daß eine ähnliche Einſeitigkeit in den Grundlagen der mittelalterlichen Philoſophie auch eine ähnliche Wirkung gehabt haben werde. Zwar ſo einſeitig, wie Kant ſeine Forderungen ſtellte, ſchienen auf den erſten Anblick die Forderungen des theologiſchen Syſtems nicht zu ſein; das höchſte Gut, welches die Vernunft fordert, ſoll die Erkenntniß aller Wahrheit in ſich ſchließen; aber von vorn herein iſt hierbei auf die übernatürliche Hülfe gerechnet und die übernatürliche Wahrheit iſt es daher auch eigentlich nur, was man erkennen will; das Natürliche, das Weltliche gilt nur als Mittel. Deswegen werden der Glaube und die kirchlichen Sacramente herbeigezogen, dem praktiſchen Leben, den theologiſchen Tugenden wird der Vorzug vor den weltlichen Wiſſenſchaften zuerkannt: immer deutlicher ſtellt es ſich heraus, wie das Syſtem mehr auf den Willen und die Frömmigkeit des Gemüths vertraut, als auf das theoretiſche Leben; auch das Ziel der Vernunft, welches man fordert, wird in Übereinſtimmung hiermit zuletzt weſentlich als Genuß der Seligkeit gefaßt und der Wiſſenſchaft, ſelbſt dem Schauen Gottes bleibt nur eine untergeordnete Stellung. Wir ſehen wohl, wie durch dieſe Anlage des Syſtems die Neigung das Leben der Vernunft zu ſpalten ſich hindurchzieht. Die weltlichen Beſtrebungen, zu welchen auch die natürliche Erkenntniß gehört, werden an ſich als etwas Werthloſes angeſehn, wärend die fromme Geſinnung allein, welche von der Welt ſich zurückzieht, den Preis davontragen ſoll. Wenn nun zuletzt der Nominalismus die weltliche Wiſſenſchaft unzureichend fand über die Zeichen der Dinge hinaus uns irgend eine Erkenntniß der Wahrheit zu gewähren, ſo offenbart ſich in ihm nur die geheime Neigung, welche in der erſten Anlage des Syſtems gelegen hatte. Gegen dieſen Ausgang aber mußten ſich alle die Lebenskeime empören, welche die neuern Völker an die Natur und an die Geſchichte der Welt feſſelten. Ihre weitere Entwicklung mußte von dieſen Einſeitigkeiten des Syſtems, von dieſen Ergebniſſen ſich losſagen.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

Anzeige=Blätter.

Das Leben **Johann Calvin's**, des großen Reformators, mit Benutzung der handſchriftlichen Urkunden, vornehmlich der Genfer, Züricher (und Pariſer) Bibliothek entworfen, nebſt einem Anhange bisher ungedruckter Briefe und anderer Belege, von Paul Henry, Dr. Theol. und Prediger zu Berlin. — Erſter Band, mit einem Bildniſſe und einem Facſimile der Handſchrift Calvin's. — Zweiter Band, mit einem vollſtändigen Alphabet der Abkürzungen der Calviniſchen Handſchrift und einem Facſimile ſeiner verſchiedenen Unterſchriften. — Dritter Band in zwei Abtheilungen, mit einem Facſimile der Handſchrift Servet's und einer vollſtändigen literariſchen Notiz über die Werke Calvin's. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1835 — 1844. 8.

Dieſes ausführliche Werk über das Leben Calvin's iſt mit der zweiten Abtheilung des dritten Bandes beendigt. Der Verf. hat in dem erſten Theile vornehmlich die Ausbildung des evangeliſchen Glaubens, im zweiten das Kirchenregiment, die Synodalverfaſſung mit der Entſtehung und Handhabung der kirchlichen Disciplin, und in dem letzten die Kämpfe des Reformators mit den Irrlehrern, die Ausbreitung und den Gipfel ſeiner Wirkſamkeit dargelegt. Es dürfte daher dieſes nach den Quellen und mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit gearbeitete Werk eine bedeutende Lücke in der neueren

Kirchengeſchichte ausfüllen, da uns die Einzelheiten von Calvin's Leben ſo gut wie unbekannt, und namentlich die gemüthliche und zarte Seite ſeines Geiſtes, wie ſie in ſeinem Privatleben, ſeiner Correſpondenz und treuen Seelſorge hervortritt, uns faſt ganz verborgen geblieben war. Über achthundert ungedruckte Briefe haben dem Verf. zu Gebote geſtanden. Ein ſolches gründliches Werk wurde ſchon längſt erwartet und wird in der jetzigen Zeit um ſo mehr eine gute Aufnahme finden, da die Kirche einem ſo bedeutenden Kampfe entgegengeht und wir in Calvin's Werken und Schriften für denſelben Waffen die Fülle, ſo wie die Grundlage der Verfaſſung der evangeliſchen Kirche der katholiſchen gegenüber finden. Der Verf. iſt jedoch weit entfernt, nur polemiſch zu Werke zu gehen; obwohl er zwar darauf hinweiſet, daß in der römiſch-katholiſchen Kirche ein bedeutender Abfall vom Pabſtthum zu erwarten iſt, ſo iſt er doch allezeit bereit, das Gute und Chriſtliche auch bei den Gegnern anzuerkennen.

In der Vorrede zum dritten Bande lernen wir den Geiſt kennen, der ihn leitete. „Es hat die Reformation ein Werk begonnen, welches vollendet werden muß; das alte jeſuitiſche Spinngewebe, welches wieder über uns ausgeworfen wird, muß zerriſſen werden; die evangeliſche Kirche muß ihren apoſtoliſchen Höhepunkt erreichen. Schon früher hat ſie an der Läuterung der katholiſchen Kirche Theil gehabt, und wir reichen mit Vertrauen die Bruderhand den Vielen in jener Schweſterkirche, bei welchen der Irrthum zurücktritt, weil ſie mit uns die evangeliſche Wahrheit wollen.“ — Auch auf dem Gebiete der evangeliſchen Kirche erſcheint das Werk als zeitgemäß. „In Deutſchland wird es dazu beitragen, ſo Gott will“, äußert der Verf., „die Zwiſtigkeiten unter uns und die Aufreizungen gegen die reformirte Kirche zu entfernen, und Denjenigen ins Gewiſſen reden, welche ihrer Schweſtergemeinde gern mit der alten Abneigung, die ſo unſäglichen Fluch über uns gebracht hat, entgegentreten möchten. Alle wahrhaft Evangeliſchen werden ſich nicht durch falſche Bedenken viel Sorge und Mühe machen, und wohl gar den tiefen Glauben Calvin's an das Nachtmahl des Herrn verdächtigen; ſie werden mit Entſchiedenheit und Begeiſterung auf das Eine, was Noth thut, blicken, welches die beiden Kirchen verbindet, die Rechtfertigung durch den Glauben in Chriſtus, von der Calvin wie Luther auf allen Seiten ſeiner Werke erklärte, daß ſie das Leben der Kirche ſey. In einer Zeit, wo ſo Großes zu thun iſt, haben wir nicht Zeit zum Streit, und werden nach einem unheiligen Kriege in dem ſeligen Frieden und in der Einheit des Bekenntniſſes feſtſtehen, welches alle evangeliſchen Chriſten vereinigt. Das Schickſal der Welt liegt in unſerer Hand, die wir den Sieg der Wahrheit, nach allen Richtungen hin, wollen, gegen den Geiſt des antichriſtlichen Unglaubens und gegen die geiſtige Herrſchſucht. Die Reformatoren, welche damals den Gang der Entwickelung der Welt ſo unaufhaltſam beſtimmt haben, zeigen uns, welch ein Schwert der Herr uns in die Hände gegeben hat.“

Lieder aus der Gemeine für das chriſtliche Kirchenjahr von Victor Strauß. Hamburg (Perthes) 1843. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Was wir lange in Deutſchland vergeblich erwartet hatten, oder wovon wir nur einzelne verheißungsvolle Laute hörten, nämlich: ein wahrer Kirchenliederdichter für die Gegenwart, der das Wort und die Hoffnung der Kirche recht lebendig in ſich aufnähme, ſich in ihr Leben verſenkte und es nun auch wieder dichteriſch ausſtrömen könnte — das iſt uns in Victor Strauß (auch der Name ſei uns eine gute Vorbedeutung, ſo wie die Leitung des Verfaſſers, wovon wir hörten, mehr noch als das iſt) erſtanden. Die gegenwärtige Liederſammlung, der redende Beweis davon, daß wir recht geurtheilt haben, bewegt ſich in dem Rahmen des Kirchenjahrs, welchen der Verfaſſer mit Recht als eine Spur des göttlichen Fingers betrachtet. Voran gehen Lieder über die großen creativen und ethiſchen Grundmomente (Schöpfung, Ehe, Sündenfall, Geſetz, Opferdienſt, Verheißung); dann nach der Reihe der Sonntage; den Beſchluß machen allgemeine Sonntagslieder, Tauf-, Abendmahls-, Trauungs- und Begräbnißlieder. Was wir im Einzelnen über die Gabe im doppelten Sinne (was dem Dichter gegeben und was er der Gemeine gibt) zu ſagen haben, reducirt ſich auf Folgendes. In den meiſten dieſer Lieder klingt das Erz der alten Tage durch; man hört es, der Verfaſſer iſt aus dem Worte der Kirche geboren. Die tiefſten Momente des Glaubens, welche durchlebt werden müſſen, ehe ſie geſungen werden, treten überall hervor, nicht der ausgewaſchene Flußſand ſogenannter evangeliſcher Gedanken, denen der Lebensodem des Evangeliums abgeht. Rein, einfach, züchtig, keuſch bewegt ſich der Dichter, auch wo die höchſten Geheimniſſe ausgeſprochen werden, ſtets unter ſtrenger Leitung des Bibelworts. Die Melodien ſind überall künſtleriſch und ſinnig beachtet (z. B. vom Geſetze und am 2. Advent die Melodie: „O Ewigkeit, du Donnerwort“; vom Opferdienſte: „Seelenbräutigam“; von der Verheißung: „O du Liebe meiner Liebe“). Wohl mögen wir deßhalb erwarten, daß des Verfaſſers Bitte (gleich Luther's vordem) im gehalt- und geiſtreichen Nachworte: „man wolle doch die Rückſicht haben, ſeine Lieder weder zu ändern, noch zu kürzen, noch etwas hinzuzuſetzen“, in Erfüllung gehen werde. — Und ſo empfehlen wir dieſes köſtliche Buch allen Freunden Chriſti überhaupt, den lieben Gemeinegliedern, den erwachſenen und den zuwachſenden insbeſondere, empfehlen es zum Kirchen-, Haus- und Schulgebrauch, empfehlen es zur allſeitigen Verbreitung, wie zur treueſten Benutzung.

Die deutſche Nationalliteratur, ſeit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, beſonders ſeit

Leſſing, bis auf die Gegenwart, hiſtoriſch und äſthetiſch-kritiſch dargeſtellt von Dr. Joſeph Hillebrand, Oberſtudienrath und Profeſſor an der Univerſität in Gießen. 1r Theil. Hamburg und Gotha bei Fr. u. A. Perthes.

Im obigen Werke will der Verf. die Geſchichte der neuen deutſchen Literatur in zuſammenhängendem Vortrage und freier Darſtellung ausführen. Seine Abſicht geht vornehmlich dahin, dieſe Periode unſerer Nationalliteratur zugleich dem größeren gebildeten Publicum, ſo weit es ohne Beeinträchtigung der Gründlichkeit geſchehen kann, zur Anſchauung zu bringen, wobei mehrjährige akademiſche Vorleſungen die Grundlage bilden. Dieſer erſte Theil umfaßt in drei Büchern das achtzehnte Jahrhundert bis zum Anfange der 90ger Jahre, der zweite Theil, welcher bald nachfolgen wird, ſoll gleichfalls in drei Büchern die weitere Geſchichte bis auf die Gegenwart darſtellen.

Matthias Claudius Werke.

Asmus omnia sua secum portans,

oder:

Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten.

Original-Ausgabe.

Siebente wohlfeile Auflage

mit vielen Holzſchnitten und Kupferſtichen nach D. Chodowiecki.

Hamburg und Gotha, 1844.
Bei Friedrich und Andreas Perthes.

Schon lange war es Abſicht der Erben von M. Claudius, als rechtmäßige Beſitzer ſeiner nachgelaſſenen Werke, eine zeitgemäße wohlfeile Ausgabe derſelben zu veranſtalten; die letzte dringliche Veranlaſſung dazu gab ein in Öſterreich erſcheinender Nachdruck, den ein dortiger Antiquar zu unternehmen ſich erlaubt hat.

Die Nachkommen und Erben des alten, noch in ganz Deutſchland und weit über deſſen Grenzen hinaus geachteten und geliebten Wandsbecker Boten beſeelte der Wunſch, den zahlreichen Freunden deſſelben eine vollſtändige, correcte, der erſten (von Claudius ſelbſt beſorgten) ganz getreue Ausgabe zu übergeben, was von dem erwähnten Wiener Nachdrucke nicht zu erwarten iſt.

Die feinen Kupfer nach Chodowiecki, Holzſchnitte, Lithographien ꝛc. ſind auch alle der früheren Ausgabe getreu.

Das Ganze iſt in 7 Bänden à 10 Sgr. erſchienen, — koſtet ſonach 2⅓ Thlr.

Gotha, März 1845.

Die Verlagshandlung
Friedrich und Andreas Perthes.

Bildniſſe
der
# deutſchen Könige und Kaiſer
von Karl dem Großen bis Franz II.,
nach Siegeln an Urkunden, nach Münzen, Grabmälern,
Denkmälern und Original-Bildniſſen gezeichnet von
Heinrich Schneider,
in Holz geſchnitten in der xylograph. Anſtalt in München;
nebſt charakteriſtiſchen Lebensbeſchreibungen von
Friedrich Kohlrauſch.
Erſte Abtheilung in 8 Heften
von Karl dem Großen bis Maximilian I.

Hamburg und Gotha, 1845.
Friedrich und Andreas Perthes.

Das erſte bis vierte Heft dieſes deutſchen Nationalwerkes, die dem Publicum zur Prüfung vorliegen, beweiſen hinlänglich, mit welcher großen Sorgfalt bei Benutzung der nur ſchwer aufzufindenden Quellen zur Erlangung von getreuen Originalbildniſſen zu Werke gegangen iſt. Sowohl über den hiſtoriſchen und künſtleriſchen Werth der Bilder des Herrn Profeſſor **Schneider** und die vorzügliche Ausführung in Holzſchnitt der Herren **Braun** und

Schneider, als über die anziehende und belehrende Behandlung des Textes des Herrn Oberſchulrath Kohlrauſch haben ſich unſere erſten literariſchen Organe mit größter Anerkennung ausgeſprochen; wir nennen von dieſen die literariſche Zeitung in Berlin Nr. 18., die Göttinger gelehrten Anzeigen Nr. 65., Bülau's Jahrbücher Mai-Heft, Jenaer allgemeine Literaturzeitung Nr. 124., Schmidt's Zeitſchrift für Geſchichtswiſſenſchaft April-Heft, Allgemeiner Anzeiger der Deutſchen Nr. 88., Deutſche allgemeine Zeitung Nr. 69.

Auch die zahlreich eingegangenen Beſtellungen beweiſen das große Intereſſe, das vom Publicum dieſem vaterländiſchen Werke gezollt wird; zu einer noch weiteren Verbreitung wünſcht die Verlagshandlung durch dieſe Zeilen aufzufordern, und glaubt dem echten vaterländiſchen Sinne der heranwachſenden Jugend dadurch zu nützen.

Den Preis des Heftes auf ½ Thlr. zu ſetzen, war nur durch die ſtarke Auflage von 5000 Exemplaren möglich.

Gotha, März 1845.

Friedrich und Andreas Perthes.

Kleine Folge von Briefen zwiſchen Dr. Karl Schildener, Prof. in Greifswald, und Dr. Theodor Schwarz, Paſtor zu Wieck auf der Inſel Rügen. Herausgegeben von einem beiderſeitigen Freunde. Hamburg und Gotha, 1844, bei Friedrich und Andreas Perthes. 8. 15 Sgr.

Ein Buch, das man gern lieſt, deſſen durchaus edler Geiſt und Inhalt auf eigenthümliche Weiſe anſpricht. Die beiden Briefſteller, Freunde aus den akademiſchen Jahren her, ergeben ſich aphoriſtiſch nach den mehrfachen Richtungen hin, von denen ihr Leben bewegt geweſen iſt, nicht ohne jedesmal Intereſſe für die berührten Gegenſtände zu erregen, aber ohne ſie zu erſchöpfen. Der erſtere iſt Juriſt, beide aber begegnen ſich in dem Intereſſe für die Kunſt, über welche ſie in einigen Briefen reden; beide haben Fichte gehört, dem ein paar Blätter der Erinnerung gewidmet ſind; der eine erzählt außerdem ein Zuſammenſein mit Schiller an dem Sylveſterabend des ſcheidenden Jahrhunderts, und beiden wieder liegt auf gleiche Weiſe die Religion am Herzen. Den Gedanken, welche ſie in dieſer Beziehung ausſprechen, wird man vielleicht nirgends ohne Weiteres beifallen; dem Juriſten fehlt es außerdem an genauer Bekanntſchaft mit dem Stande der theologiſchen Wiſſenſchaft; Vieles aber trifft auf bedeutende Punkte deſſen, was die Zeit bewegt, und nie ohne tiefere Anfaſſung. Einiges heben wir für unſere Leſer aus, indem wir uns in geziemender Pietät gegen das Alter der beiden Verf. mit dieſen wenigen Andeutungen begnügen.

„Wie das Volk“ — ſagt Herr Prof. Sch. in dem erſten Briefe — „uns die erſten Bedürfniſſe der Leibesnahrung und Bekleidung bereitet, ſo beveſtigt und ſichert es auch unſern Religionsglauben. Wirft man einen Blick auf das Leben der höheren und und gebildeteren Stände, ſo nimmt man leicht wahr, daß ſie überall etwas vorausſetzen, das ſie nicht haben und ſich nicht geben können; ſie ſind wie die Blüthen eines Baumes, deren ſchönes Leben in Stamm und Wurzel begründet iſt. Wo aber wird wohl das Volk in dieſer ſeiner Wirkſamkeit aufgefaßt? Wo als Ergänzung und Beveſtigung des religiöſen Glaubens und Lebens der Geſellſchaft geehrt?“

„Ein echtes Bibelleſen“ — äußert Herr Paſtor Schw. S. 11 — „reicht mit ſeiner evangeliſchen Erkenntniß weit über alle Operationen des zerlegenden und beſchränkenden Verſtandes hinaus.“ (S. 14.) „Gewiß iſt es eine dringende Aufgabe für den evangel. Prediger, das Volk die Bibel als Gottes Wort, welches unergründlich iſt, doch daraus Alle Leben und Wahrheit ſchöpfen können, mit frommer Andacht leſen zu lehren.“ — — (S. 59.) „Das wollen aber die höheren Stände noch immer nicht begreifen, weil ſie zu wenig volksthümlich gebildet ſind und daher auch die Volksreligion nicht die ihrige nennen mögen. Vielmehr bilden ſie ſich ihre eigene Religion aus, welche denn auch ihren eigenen Gott hat, welcher ebendeßhalb nicht der wahre iſt, ſondern nur ein Gedankending, den ein jeder von ihnen, oft ohne es zu wiſſen, ſich zuſtutzt, ſowie es ihm am bequemſten iſt, und ihn reden läßt, ſowie die Ohren ihm jucken.“ — (S. 70.) „Unſer proteſt. Glaube hat ſich ſeit 50—60 Jahren durch die rationelle Richtung der begabteſten Prediger faſt Alles wegproteſtiren laſſen, darin das arme Menſchenherz eine warme Stätte findet, und wurde dafür zum Erſatze mit der ſogenannten natürlichen Religion in tugendhaften Betrachtungen und reflectirender Verſtandesoperation abgefunden. Von daher ſtammt die Öde in der proteſtantiſchen Kirche“ u. ſ. w.

Bröcker, J. P. C., Der evangel.-chriſtl. Gemeindegottesdienſt aus der Schrift entwickelt. Hamburg und Gotha, Friedr. und Andr. Perthes. 5½ B. 8. ½ Thlr.

Obgleich zunächſt durch die Bewegungen veranlaßt, die unter der holſteinſchen Geiſtlichkeit wegen einer neuen Kirchenagende entſtanden ſind, hat dieſe Schrift doch ein allgemeineres Intereſſe, weil ſie eine tiefere ſchriftgemäße Auffaſſung der dem evangel. Gottesdienſte zu Grunde liegenden Idee vermittelt. Da der chriſtl. Gottesdienſt nur eine Äußerung des chriſtl. Gemeinlebens iſt, dieſes aber in Chriſtus ſein Urbild und im alten Bunde ſein Vorbild hat, ſo weiſt der Verf. zuerſt die Elemente des gottesdienſtlichen Lebens in der vorbildl. Gemeinde und ſodann im Urbilde, der Offenbarung Chriſti, nach. Es ſtellt ſich hierauf als Weſen der chriſtl. Gemeinde ihre durch Chriſtus begründete Heiligung zum ſteten Dienſte Gottes heraus und als Weſen des chriſtl. Gemeindegottesdienſtes die gemeinſame Darſtellung und Erhaltung dieſer Heiligung zum prieſterlichen, prophetiſchen und königlichen Handeln. Die Form des Gottesdienſtes anlangend, verlangt V. für die agenda wie für die confitenda einen beſtimmten Ausdruck des chriſtl. Gemeindebewußtſeins und für den Vermittler des Handelns (Paſtor) die Darſtellung des gemeinſamen, aber doch auch eigenen Glaubens. In der Gegenwart findet der Vf. eine große Auflöſung des Gemeinſamen, aber auch viele Kräfte, ein neues gemeinſames Leben zu conſtituiren.

Martenſen, Dr. H., Die chriſtliche Taufe und die baptiſtiſche Frage. Hamburg und Gotha, Fr. und Andr. Perthes. 5⅜ B. 8. ½ Thlr.

Eine vom Standpunkte des chriſtl. Bewußtſeins aus mit Scharfſinn und Gelehrſamkeit unternommene Rechtfertigung der Kindertaufe, nicht ſowohl aus der heil. Schrift, die nur eine Miſſionstaufe erwähnen könne, als vielmehr aus dem Weſen der Taufe ſelbſt, als des Anfanges der Erlöſung Chriſti, wobei er den Einzelnen ſich aſſimilirt, den Geiſt des ſpäter mit Freiheit ſich entwickelnden Glaubens ihm mittheilt und nur einen allgemeinen Trieb zum Reiche Gottes vorausſetzt, ſo daß auch die Taufe Erwachſener nur eine Kindertaufe iſt. Zur ſiegreichern Bekämpfung des Baptiſmus wird die Taufe im Verhältniſſe zur Prädeſtination, Wiedergeburt und Confirmation betrachtet und hiernach als Eintritt des ewigen Rathſchluſſes Gottes in der Zeit und Begründung der realen Immanenz der göttlichen Gnade, die Confirmation aber als ſelbſtſtändige Aneignung der Taufgnade aufgefaßt. So reich auch die Schrift an Belehrungen iſt über Weſen des Kinderglaubens, Apokataſtaſis, Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit u. ſ. w., ſo dürften doch die Bedenken der Baptiſten dadurch keineswegs beſeitigt ſein.

K. Wieseler (Lic. und Privatdocent in Göttingen), Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Hamburg. 1843. Perthes. ($2\frac{2}{3}$ Thlr.)

Wenn der zweideutige Name der Voraussetzungslosigkeit das wirkt, was uns hier dargeboten wird, so dürfen wir uns wohl mit ihm befreunden. Es sind äusserst sorgsame und gründliche chronologische Untersuchungen über die grundlegenden chronologischen Data der evangelischen Geschichte, namentlich über die Zeit der Geburt Jesu, seiner Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers und die Zeit des Todes Jesu. Vor Allem Geburt und Tod Jesu sind chronologisch hiedurch so ins Klare gebracht worden, wie noch nie, und können wir auch nicht dem Gange des Verfassers und seinen Resultaten allenthalben im Einzelnen folgen, so wollen auch wir doch zu den Ersten gehören, die sein hohes exegetisch-chronologisches Verdienst rühmen.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

J. E. Th. Wiltsch, Cand. rev. min., Atlas sacer sive ecclesiasticus inde ab antiquissimis religionis christianae propagatae temporibus usque ad primordia saeculi XVI., respectu habito Iudaeorum per totum orbem dissipatorum nec non regionum a gentilibus ac Mohammedanis incultarum singulis tabulis descriptus. Gothae. 1843. Justus Perthes. fol. (3 Thlr.).

Die Hierographie von Möller war ein nur sehr ungenügendes, populäres Surrogat eines fehlenden wissenschaftlichen Werkes über veranschaulichte kirchenhistorische Geographie, eines kirchenhistorischen Atlas. Wiltsch hat nach langjährigen Vorarbeiten und gründlichen Studien eine Arbeit geliefert, die in Wahrheit eine Lücke in der theologischen Literatur ausfüllt, und in ihrem gediegenen wissenschaftlichen Werthe, wie in ihrer schönen künstlerischen Ausführung eine Zierde theologischer Bibliotheken sein wird. Den Charten gebt eine *Descriptio* vorher.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

Symbolik der heiligen apoſtoliſchen katholiſchen römiſchen Kirche. Von Wilh. Heinr. Doroth. Eduard Köllner, Doctor der Theologie und Philoſophie, der erſteren außerordentlichem Profeſſor an der Univerſität zu Göttingen, ordentlichem Mitgliede der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft in Leipzig. (Der Symbolik aller chriſtlichen Confeſſionen zweiter Theil). Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1844.

Nie ſeit der Reformation iſt die Gährung auf dem kirchlichen Gebiete ſo groß geweſen als jetzt: Gährung und Kämpfe in den einzelnen Kirchen, gleichſam des Geſammtglaubens wider den Unglauben, Wünſche und Beſtrebungen von der einen Seite, wie Befürchtungen und Widerſtreben der anderen gegen den neu erwachten kirchlichen Geiſt, der ſich der Mängel, wie der Bedürfniſſe der kirchlichen Gemeinſchaft bewußt geworden iſt, und in neuen Geſtaltungen für das innere Leben der Gemeinde, wie für ihre Verhältniſſe nach außen jenen zu begegnen ſucht. Aber nur ein blödes Auge, dem das Innere unbegreiflich bleibt, und das auch in dem ſcheinbar Äußerlichen das Innerliche nicht ahnet, kann die Zeichen und Erſcheinungen der Zeit, ſo unklar und trübe ſie auch durcheinander wogen, mißverſtehen, der Kundige kann auch in dieſen Kämpfen nur die Wehen erblicken, unter denen die beſſere Geſtaltung der kirchlichen Intereſſen wiedergeboren wird, wie dem neu erwachenden Leben der Natur Stürme vorhergehen.

Aber derſelbe Eifer, der von der ſich regenerirenden Kirche aus den deſtructiven Tendenzen des Geiſtes dieſer Welt und Zeit entgegentritt, hat nun auch in dem wieder erſtarkten Glauben ſich auf die Confeſſionsverſchiedenheiten in ihren inneren wie äußeren Geſtaltungen geworfen, und droht ernſte Verwickelungen über das gegenſeitige Recht und Eigenthum. In ſolcher Zeit ſcheint es aber doppelt nöthig, vor Allem unparteilich das gegenſeitige Eigenthum klarer zu beſtimmen, eben für die Frage über das Recht oder die Polemik, denn ehe man über Dogmen und die durch ſie bedingten äußeren Geſtaltungen ſtreiten will, muß vorher genau beſtimmt ſein, was überall Glaube der verſchiedenen Kirchen ſei, weil nur ſo die wahre Polemik möglich iſt, die nicht aus dem Haſſe, ſondern aus der Liebe geboren wird.

Es iſt aber nur ein großer Irrthum, daß es ſo leicht zu erkennen und zu beſtimmen ſei, was die römiſch-katholiſche Kirche eigentlich glaube und lehre, und es herrſchen darüber in ihrer Gemeinſchaft, wie bei den anders Glaubenden gar verſchiedene Vorſtellungen, wie ſich von je in den verſchiedenen dogmatiſchen Parteiungen innerhalb der katholiſchen Kirche und neuerlich in dem wichtigen Streite über den duisburger Katechismus recht klar gezeigt hat.

Das vorſtehende Werk ſoll darum vom gänzlich objectiven Standpunkte aus den Katholicismus ſeinem letzten Fundamente nach, d. h. den wirklichen reinen Kirchenglauben, mit genauer Unterſcheidung, was de fide, und was der Schule überlaſſen und in der Kirche ſelbſt ſtreitig iſt, darſtellen, und zwar in der ganzen Schärfe ſeiner Fügung und Conſequenz als Syſtem darſtellen. In letzterer formellen Beziehung macht es den Anſpruch, vielleicht den einzelnen Lehren richtiger ihre Stellung im Syſtem anzuweiſen, als wenigſtens ſehr viele katholiſche Dogmatiker gethan haben. Man ſehe nur im Syſteme das Vorwort zur Lehre über die Gnadenmittel, das Meßopfer ꝛc. Das Werk ſtellt alſo das Dogma und Weſen der katholiſchen Kirche dar, nicht vom proteſtantiſchen Standpunkte aus, ſondern vom echt katholiſchen, wie ein Biſchof, der, ohne gerade ein Römling zu ſein, doch ſeiner Kirche aufrichtig zugethan iſt, ſprechen würde und namentlich viele außeritalieniſche Biſchöfe zu Trident geſprochen haben.

Schon in den genannten Beziehungen darf es wohl auf einige Beachtung von den katholiſchen wie proteſtantiſchen Theologen rechnen, aber es möchte auch noch in Folgendem ſeine Stellung in der Theologie der Gegenwart und eine Eigenthümlichkeit gegen die bisherigen Darſtellungen des Katholicismus behaupten. Es ſoll nicht allein vollkommen objectiv und unparteiiſch den wirklichen Kirchenglauben, inſofern er declarirt und nicht declarirt iſt, darlegen, ſondern auch die allmählige Ausſprache des Dogma's ſeine Entwickelung in der und von der Kirche zur Anſchauung bringen, ſo *wie insbeſondere nach den letzten Quellen die Gründe darlegen, nach welchen die Kirche das Dogma declarirt und zwar ſo declarirt hat, wie ſie es gethan.* Die Darſtellung des Dogma's nimmt nicht etwa nur Rückſicht auf die bisherigen Darſtellungen des Syſtems, ſondern ſtellt gar oft die Faſſung deſſelben bei Bellarmin, Möhler, Klee u. A. als katholiſch richtig in Frage. Dies genügt wohl, um das Intereſſe des Werkes nach den Zuſtänden der Gegenwart anzudeuten.

Im Verlage von Friedrich Perthes in Hamburg erſcheint ſo eben:

Die Clementinen
nebſt den verwandten Schriften
und
der Ebionitismus,
ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeſchichte der erſten Jahrhunderte, von
Adolph Schliemann,
Candidaten der Theologie zu Roſtock.

2 Thlr. 20 Sgr.

Das angezeigte Werk, auf welches bereits Neander in der zweiten Ausgabe ſeiner Kirchengeſchichte Band I. Abth. II. S. 610. hingewieſen hat, füllt eine Lücke in der älteſten kirchenhiſtoriſchen Literatur aus, die niemals ſo fühlbar geworden iſt, als in der neueſten Zeit. Obwohl ſchon von der erſten Herausgabe der Clementinen an ihre hohe Bedeutung anerkannt, und das Bedürfniß einer ſpeciellen Bearbeitung laut geworden iſt, ſo hat es doch bis jetzt an einer umfaſſenden, eindringenden Unterſuchung noch ganz und gar gefehlt.

Eine ſolche zu geben, beabſichtigt das genannte Werk. Der Verfaſſer, durch mehrjährige Studien vorbereitet, hat ſich die Aufgabe geſtellt, die Entſtehung der Clementinen nach allen Seiten hin ins Licht zu ſetzen. Nach einer Darlegung ihrer Bedeutung und einer Geſchichte der bisherigen Unterſuchungen wird ihr Inhalt kurz mitgetheilt, ihre äußere Anlage und innerer Organismus auseinandergeſetzt u. ſ. w. und ſodann ihr Lehrbegriff dargeſtellt. Hierauf wird die Richtung, aus welcher ſie hervorgegangen ſind, ihre Tendenz, der Ort und die Zeit ihrer Abfaſſung, die Verhältniſſe, unter denen ſie entſtanden, zur Sprache gebracht, und hierbei auf den Ebionitismus genauer eingegangen. Dieſer wird von ſeinen erſten Anfängen bis zu ſeinem offenen Hervortreten verfolgt, ſeine Stellung zur Kirche beleuchtet, eine mehrfache Geſtaltung deſſelben erwieſen. Bei der Darſtellung ſeines dogmatiſchen Charakters weiſet der Verfaſſer das den verſchiedenen Geſtaltungen Gemeinſame, mithin das Charakteriſtiſche des Ebionitismus überhaupt nach, führt ihre einzelnen Verſchiedenheiten auf ein beſtimmtes Princip zurück und ſtellt dann die dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten der verſchiedenen Claſſen dar, indem er von ihrer Grundanſchauung aus ihr Syſtem ins Einzelne hinein verfolgt. — Eine willkommene Zugabe werden die Unterſuchungen über die den Clementinen verwandten Schriften, das *κήρυγμα Πέτρου*, die *περίοδοι Πέτρου*, die Recognitionen u. a., und über ihr gegenſeitiges Verhältniß zu einander ſein — ein Gebiet, das bisher noch in ein gänzliches Dunkel gehüllt war. Namentlich wird auf die Recognitionen genauer eingegangen, und ihre Bedeutung für die Geſchichte der monarchianiſchen Streitigkeiten erörtert. Allen bedeutenderen abweichenden Anſichten iſt überall in der angezeigten Schrift eine ſorgfältige Beleuchtung zu Theil geworden.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Neunter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Fünfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Erſter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

BIBLIOTHECA
REGIA
[illegible]

Vorrede.

Mit dem neuen Anlauf, welchen ich zur Vollendung meiner Geſchichte der Philoſophie nehme, trete ich in eine Zeit ein, in welcher alles neu werden wollte. Die, welche den neuen Dingen ſich zugewendet haben, werden dieſen Theil meiner Arbeit ohne das Vorhergegangene zu verſtehen ſuchen, ja es wird manche geben, welche erſt von Baco oder Carteſius anfangen, weil erſt ſie den wahren Boden der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung betreten hätten. Solchen dürfte es zu viel ſcheinen, daß ich den Vorläufern jener Wiederherſteller der Philoſophie mehr als einen ganzen Band gewidmet habe. Sie mögen ſich daran erinnern, daß die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften von etwas älterer Zeit iſt. Es iſt mir freilich nicht angenehm geweſen, daß ich noch vier Kapitel von dem, was ich den Anfängen der neuern Philoſophie zurechne, für den folgenden Theil habe zurückhalten müſſen. Aber die geringe Bekanntſchaft unſerer Zeit mit den Einzelheiten der zwei Jahrhunderte, welche ich hier zu behandeln hatte, ſchien es mir nothwendig zu machen auch weniger bedeutenden Erſcheinungen eine ausführliche Unterſuchung zu widmen. In neuerer Zeit ſind ſie ſelten genau betrachtet worden. Nur Moriz Carriere hat in ſeiner philoſophiſchen Weltanſchauung der Reformationszeit ſich dieſe Mühe genommen. Aber es wird niemand für einen Tadel meines Vorgängers halten, wenn ich bemerke, daß ich vieles und das Ganze in ein anderes Licht ſetzen zu müſſen glaubte und daß daher ſeine verdienſtlichen Forſchungen mir Förderung, aber auch Erſchwerung meiner Arbeit brachten. Andere werden nach uns kommen und werden über mein Buch in ähnlicher Weiſe urtheilen. Mögen ſie nur dazu beitragen eine denkwürdige, verwickelte und noch zu wenig gewürdigte Geſchichte aufzuhellen. Über die folgenden Abſchnitte der neuern Philoſophie, welche im Einzelnen beſſer bekannt ſind, werde ich kürzer ſein können.

Inhalt.

Erſtes Buch.

Einleitung zur Geſchichte der Philoſophie in der neuern Zeit.

Erſtes Kapitel. Die neuere Zeit. S. 3—90.

Veränderungen, welche die neuere Zeit herbeiführten. 3. Veränderte Stellung des Pabſtthums. 8. Periode des Überganges, Periode des feſten Beſtandes der neuern Zeit. 13. Geiſtige Beweggründe, Änderung der Meinung. 19. Einfluß der Wiſſenſchaft und der ſchönen Kunſt, Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. 24. Verdienſte der proteſtantiſchen und der katholiſchen Kirche um dieſelben. 28. Nationale Einheit der neuern Völker, die Litteratur der neuern Sprachen. 40. Gemeinſames in der Bildung der neuern Völker; Einfluß der alten Litteratur. 44. Umgeſtaltung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe. 50. Die Entſtehung des Gelehrtenſtandes. 57. Sklaviſche Verehrung des Alterthums. 60. Übergewicht der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften in den Fortſchritten der wiſſenſchaftlichen Bildung. 71. Übergewicht der Mathematik und der Phyſik über die neuere Philoſophie. 75. Entgegengeſetzte Beſtrebungen und Elemente in der neuern Bildung. 80. Die neueſte Zeit. 88.

Zweites Kapitel. Die Philoſophie der neuern Zeit und ihre Theile. S. 90—138.

Vorherſchende Richtung der neuern Philoſophie auf die Phyſik. 90. Abwendung derſelben von der Theologie. 91. Rationaliſtiſche und ſenſualiſtiſche Schule. 95. Vorherſchend weltliche Richtung der neuern Philoſophie. 100. Ob ſie dennoch der chriſtlichen Philoſophie angehört. 102. Veränderungen in der neueſten Anſicht über das ſittliche Leben und die Geſchichte. 105. Die Freiheit der Philoſophie. 108. Das Anſchließen der neuern Philoſophie an die chriſtliche Bildung. 109. Was ſie für dieſelbe gethan hat. 114. Zwei Hauptabſchnitte der neuern Philoſophie. 116. Charakteriſirung des erſten Hauptabſchnittes. 117. Charakteriſirung des zweiten Hauptabſchnitts. 119. Verſchiedenheit der Überlieferung der Philoſophie in beiden Abſchnitten. 121. Unterabtheilungen für den erſten Hauptabſchnitt. 126. Unterabtheilungen für den zweiten Hauptabſchnitt. 132.

Zweites Buch.

Die Philoſophie unter den erſten Regungen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Erſtes Kapitel. Nicolaus Cuſanus. S. 141—219.

Sein Leben. 141. Umfang ſeiner wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen. 147. Die Welt weiſt auf Gott hin. 159. Gott das Größte und das Kleinſte, die Einheit der Wirklichkeit und der Möglichkeit. 160. Die Vereinigung der Gegenſätze in Gott. 162. Auch Widerſprechendes iſt in ihm vereint. 163. Myſtiſches. Die gelehrte Unwiſſenheit. 164. Pantheiſtiſche Neigungen. Unterſchied zwiſchen Gott und Welt. 165. Die höhere Materie in Gott, aus welcher er die Welt geſchaffen hat. 167. Gegen die Emanationslehre. 168. Skeptiſcher Sinn im Ideal des Wiſſens gegründet. 169. Alles iſt in Allem. 170. Aber in zuſammengezogener Weiſe. 171. Alles in ſeinem Zuſammenhange mit dem Ganzen und mit Gott zu begreifen. 172. Denken iſt Meſſen. Die genaue Meſſung wird nicht erreicht. 173. Nicht zwei Dinge der Welt können einander gleich ſein. 174. Das Gemeinſame in allen Dingen. 175. Von der Seele müſſen wir ausgehn. Das Sein der Seele kann nicht bezweifelt werden. 177. Die Seele erkennen wir zunächſt nur in ihren leiblichen Werken. Ohne Verbindung mit dem Leibe iſt ſie nicht zu denken. 178. Der Sinn kann nur durch die Vernunft erkennen. Schwäche des Sinnes. 179. Die Welt Gottes, die intelligible und die ſinnliche Welt. 181. In jeder Welt iſt alles, wird aber in verſchiedener Weiſe erkannt. 182. Erkennen der Vernunft. 183. Grade des Erkennens. Der niedere berührt den höhern. 184. Durch den Gegenſatz hebt die Vernunft

die Verworrenheit des Sinnes auf. 185. Die Vernunft als die Stufe unſeres Erkennens erkennt ihre Unvollkommenheit. 186. Unſer Erkennen beſteht in Vermuthungen. 187. Sicherheit unſerer Wiſſenſchaften. 188. Die Mathematik berührt den Verſtand. 189. Mangelhaftigkeit der Wiſſenſchaften. 190. Die höhere Stufe des Erkennens iſt die Genauigkeit der niedern. 192. Die Vernunft erkennt das Unendliche nicht und treibt daher zum Verſtande. 193. Wie die Vernunft den Verſtand fordert, beſonders in mathematiſchen Bildern gezeigt. 195. Der Menſch als Mittelpunkt der Welt. 197. Er kann nur vermittelſt der Sinne und der Vernunft zum Verſtande gelangen. 199. Findet aber die Erkenntniß in ſich. 200. Seine Vollendung würde die Vollendung der Erkenntniß ſein. 201. Der Verſtand fehlt uns nicht. 203. Aber die Genauigkeit des Verſtandes würde Gott ſein. 205. Summe dieſer Lehren. 206. Annäherung an die Wahrheit in das Unendliche. 211. Ergänzung des Wiſſens durch den Glauben. 213. Übernatürliche Offenbarung und Vereinigung mit Gott. 214. Auch unſer Glaube iſt nicht vollkommen. Berührung Gottes. 216. Freiheit des Menſchen. 218.

Zweites Kapitel. Die Griechen in Italien. S. 220—243.

1. **Gemiſtus Plethon.** 220. Begünſtigung des Polytheismus. 224. Alles iſt nothwendig. 227. Streit gegen den Ariſtoteles. 228. Die Gottloſigkeit des Ariſtoteles. 230. Sein Streit gegen die Ideenlehre. 232. Seine Neigung zum Sinnlichen. Unſterblichkeit der Seele. 233. Niedrige Geſinnung des Ariſtoteles in der Ethik. Die Theologie iſt der Hauptpunkt. 234.

2. **Beſſarion.** 236. Vergleichung der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Philoſophie. 237. Hauptpunkte des Streits. 240. Ariſtoteles wird vornehmlich als Phyſiker geachtet. 242.

Drittes Kapitel. Die Lateiniſchen Philologen. S. 243—267.

1. **Laurentius Valla.** 243. Seine Angriffe gegen die Scholaſtik. 244. Er ſtützt ſich auf den geſunden Menſchenverſtand. 245. Die Natur ſoll unſere Führerin ſein. 246. Einfachheit auch in der Religionslehre. 247. Gegen das Ausgehn vom Seienden. Die Sache. 248. Die Subſtanz, ihre Eigenſchaft und ihre Thätigkeit. 249. Einfachheit der Dialektik. 250. Beob-

achtung des Lateiniſchen Sprachgebrauchs. 251. Die Dialektik ſoll der Rhetorik dienen. 252. Übereilte Verſuche in der Umgeſtaltung der Logik. 253. Anlehnung an die Religion. 254. Seine praktiſche Richtung. 255. Die Freiheit des Willens. 256. Vernunft und Wille. 257. Abhängigkeit des Verſtandes vom Willen, von der Religion. Streben nach Glückſeligkeit. 258. Hoffnung auf die Ewigkeit. 259. Genuß Gottes in der Anſchauung. 260.

2. Rudolf Agricola. 261. Seine Dialektik auf Rhetorik ausgehend. 262. Streit gegen den Ariſtoteles. 263. Das Allgemeine beruht auf weſentlicher Ähnlichkeit. 264.

Viertes Kapitel. Platoniker und Theoſophen. S. 267—366.

Die Platoniſche Akademie zu Florenz. 268.

1. Marſilius Ficinus. 272. Theologiſche Richtung ſeiner Philoſephie. 273. Doch in einem allgemeinern Sinne als die ſcholaſtiſche. 274. Sein Aberglaube. 277. Stufen des Seins vom Körperlichen durch die Mitte der Seele zu Gott. 279. Die Seele ſoll zur tranſcendentalen Einheit Gottes aufſteigen. 283. Sein Verhältniß zur Emanationslehre. 284. Logik und Phyſik vernachläſſigt. 287. Unſterblichkeit der Seele. 288.

2. Johannes Picus von Mirandula. 291. Die Übereinſtimmung der Philoſophen. Der Friede der Religion. 295. Bekämpfung des Aberglaubens. 296. Würde des Menſchen in der Allgemeinheit ſeiner Natur. 297. In Erkenntniß und Liebe eignet ſich der Menſch das Innere aller Dinge an. 299. Durch das Leben müſſen wir hindurchgehn um zur Vollkommenheit zu gelangen. 301. Myſtiſche Beſchauung. 302. Die Natur ſoll durch den Streit zur Einheit führen. 303. Platon und Ariſtoteles über das Seiende und das Eins vereinigt. 305. Streben nach der Erkenntniß des Weltlichen. 307. Nach Frieden mit der Welt. 308. Die Materie als Vorbedingung des weltlichen Daſeins. 309.

3. Franciſcus Georgius. 310. Charakter ſeiner Weltanſicht. 312. Der geiſtige Sinn. 313. Alle Wiſſenſchaften ſollen durch die Erkenntniß der Natur zur Erkenntniß Gottes uns führen. 314.

4. Johann Reuchlin. 315. Erneuerung der Kabbala. 316. Der immanente Gott, welcher die Vernunft überſteigt,

muß ſich der höhern Glaubensanſicht offenbaren. 317. Verwandtſchaft mit der Myſtik. 318. Streit gegen die Vernunft und die Logik. 319. Die verborgenen Eigenſchaften in den Eigenthümlichkeiten der Dinge. 320. Erkenntniß derſelben durch die Kabbala. 321. Praktiſche Wiſſenſchaft und Erkenntniß der äußern Welt wird gefordert. 322. Abgekürzter Weg hierzu durch die heilige Überlieferung. 324. Die Kraft des Willens. 325.

5. **Cornelius Agrippa von Nettesheim.** 326. Verhältniß ſeiner Schriften über die geheime Philoſophie und die Unſicherheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften. 328. Seine ſkeptiſchen Gründe. 329. Der Glaube. 330. Erleuchtung durch den heiligen Geiſt. Kraft der Ceremonien. 332. Praktiſche Übung der Theoſophie führt ihn zu Zweifeln und Unterſuchung der Grundſätze. 333. Seine Theoſophie auf dem Glauben an mittelbare Verbindung mit Gott gegründet. 334. Seine hiſtoriſchen Anknüpfungspunkte. 335. Zuſammenhang des leiblichen und des geiſtigen Wohls. 236. Durch Frömmigkeit ſollen wir erleuchtet werden und Macht gewinnen. 337. Übereinſtimmung der Dinge in verſchiedenen Graden des Seins. 339. Drei Arten der Magie. 340. Die verborgenen Eigenſchaften der Dinge. 341. Wunderbares in der Wirkung nach außen. Die Materie iſt unwirkſam. 342. Das Leben und die Seele in allen Dingen bringt die Wirkung hervor. 343. Weltſeele, Vereinigung der Dinge in der Ideenwelt. 344. Verbindung des Körpers mit der Seele durch den Geiſt, die fünfte Eſſenz. 345. Wirkung durch den Willen, Haß und Liebe. 346. Wirkung der Religion durch Ceremonien. 347.

6. **Charles Bouillé.** 348. Jacob Faber. 348. Mathematiſche Forſchungen in der Anſchauung. 350. Kunſt der Gegenſätze. 351. Vereinigung der Gegenſätze in Gott und in einer allgemeinen Wiſſenſchaft. 352.

7. **Thomas More.** 353. Anwendung der Platoniſchen Philoſophie auf die Politik. 353. Der gegenwärtige Staat iſt nur eine Verſchwörung der Reichen. 254. Dringen auf Einfachheit des Lebens, auf Duldſamkeit in der Religion. 355. Schilderung des beſten Staats. Kein Privateigenthum. Kein Handel und kein Geld. Ackerbau als Grundlage des Staats. 357. Muße zu den Wiſſenſchaften. Sittenlehre. 358. Eudämonismus. 359. Wahl zur Obrigkeit aus dem Gelehrtenſtande

und zum Gelehrtenſtande. 360. Geſchäfte der Obrigkeit. 361. Religion der Utopier. 362. Verhältniß zum Chriſtenthum. 363. Schluß über die Platoniker überhaupt. 364.

Fünftes Kapitel. Ariſtoteliker. S. 366–434.

Klaſſen der Peripatetiker. Widerlegung der Überlieferung über Averroiſten und Alexandriſten. 367.

1. **Leonicus Thomäus.** 371. Vereinigung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie. 372. Ariſtoteles habe ſich nur mehr phyſiſch ausgedrückt. 373. Die Unſterblichkeit der Seele. 374. Die angebornen Ideen. 375. Seine philologiſchen Beſtrebungen. 377. Vorliebe für Phyſik und Mathematik. 378.

2. **Auguſtinus Niphus.** 379. Vereinigung der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie auch in der Moral. 380.

3. **Alexander Achillinus.** 382. Seine Vorliebe für den Averroes und Anhänglichkeit an die Kirchenlehre. 383. Differenzen zwiſchen dieſer und der Ariſtoteliſchen Lehre. 385. Über die Univerſalien. Analogiſche Univerſalien. 387. Das Allgemeine der Kunſt und der Natur. Nur das letztere iſt wahr und nur im Beſondern 388. Vereinigung mit Gott durch die Erkenntniß des Allgemeinen. 389. Erneuerung des Realismus. 390.

4. **Petrus Pomponatius.** 390. Sein zweifelhafter Sinn. 394. Seine Anſichten über die Religion. 395. Gründe für die chriſtliche Religion. 397. Praktiſche Bedeutung der Religion. 400. Anthropologiſche Neigung ſeiner Lehre. Die Geringfügigkeit des Menſchen. 402. Schwäche ſeines Erkennens. Wir müſſen glauben. 403. Sittliche Schwäche der Menſchen. 404. Doch kann der Menſch rein ſittlich ſein. Vorherſchend praktiſcher Geſichtspunkt. 405. Die Freiheit des Willens. 406. Über ihre Vereinbarkeit mit der Vorſehung. 408. Sünde unabhängig von der Vorſehung. 409. Gott. 410. Schöpfung durch den Willen Gottes. 411. Das Daſein freier Weſen, welche ſündigen können, gehört zur Vollſtändigkeit der Welt. 412. Prädeſtinationslehre. 413. Übernatürliche Gaben. 416. Unterwerfung unter den Glauben. 417. Anſicht des praktiſchen Lebens. 418. Über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. 421. Die vernünftige Seele bedarf des Körpers als ihres Objects. 422. Zuſammenhang dieſer Lehre mit ſeiner praktiſchen Anſicht. 424. Nur die chriſtliche Religion kann die Unſterblichkeit der menſch-

lichen Seele behaupten. 426. Schluß. 427. Überſicht über die Philoſophie des 15. Jahrhunderts. 431.

Drittes Buch.

Die Philoſophie unter dem Fortgang der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, unter der Reformation und unter der Wiederherſtellung des Katholicismus.

Erſtes Kapitel. Der Einfluß der Philologie auf die Philoſophie in ſeinem weitern Fortgange. S. 437–494.

1. Ludwig Vives. 438. Beſchränkung der Dialektik auf die Form unſeres Denkens. 440. Für den Nominaliſmus. 441. Beobachtung des Denkens. Rhetoriſche Richtung der Dialektik. 442. Man ſoll zu den Sachen eilen. 443. Skeptiſche Denkweiſe. Wahrſcheinlichkeit und Glaube. 444.

2. Marius Nizolius. 445. Unter den Alten finden wir keinen ſichern Führer in der Philoſophie. 446. Ausſcheidung der Dialektik und Metaphyſik. Die Philologie als Grundlage der Philoſophie. 447. Die Rhetorik ſoll die Stelle der Dialektik und Metaphyſik vertreten. 449. Die Philoſophie der Rede und die Philoſophie der Sachen. 450. Philologiſches Beſtreben um die formale Bildung. 452. Sie iſt die encyklopädiſche Bildung. 453. Gegen die Realität der Univerſalien. 454. Subſtanz und Qualität. 455. Eigentlicher und figürlicher Gebrauch der Worte. 457. Die allgemeinen Begriffe bezeichnen die ganze Menge der Subſtanzen, welche derſelben Art ſind. 458. Die ewige Bedeutung der Namen nach dem Sinn der Namengeber. 459. Das Allgemeine wird vom Beſondern nur wie das Ganze vom Theil ausgeſagt. 460. Die Realität der Ganzen, welche in allgemeinen Begriffen ausgedrückt werden. 461. Der Schluß vom Allgemeinen und die Induction. 462. Gegen die abſtracte Auffaſſung des Allgemeinen. 463. Die Methode der Zuſammenfaſſung. 464. Wir kommen durch ſie vom Materiellen nicht los. 465. Induction und Materialiſmus. 466. Quaſicontinuirliche Verbindung zwiſchen Leib und Seele. Ausſchließung des Theologiſchen. 467. Skeptiſche Neigung. 468.

3. **Petrus Ramus.** 471. Reform des Unterrichts, welche er beabſichtigte. 475. Formale Bearbeitung der Wiſſenſchaften. 477. Natur, Lehre und Übung. Beſchränkung der Lehre. 478. Die künſtliche Dialektik ſoll aus der Beobachtung der natürlichen Dialektik geſchöpft werden. 479. Empfehlung der Übung im Leſen, Schreiben und Reden. 480. Pädagogiſche Abſicht ſeiner Dialektik. 481. Oberflächlichkeit ſeiner Reform der Logik. 482. Abhängigkeit von der Rhetorik. 483. Platoniſche Ideenlehre. 485. Theorie des Beweiſes. 486. Syſtem und Beziehung deſſelben auf Gott nach dem Platon. 488. Bedeutung der dialektiſchen Reformen der Philologen im Allgemeinen. 490. Sie haben die rein formale Logik begründet. 492.

Zweites Kapitel. Einfluß der Reformation auf die Philoſophie in Deutſchland. S. 495—546.

1. **Philipp Melanchthon.** 495. Schwäche der menſchlichen Vernunft. Offenbarung. 497. Nutzen der Philoſophie. 498. Unterſuchung derſelben vom Standpunkte der alten Litteratur. 499. Verwandtſchaft ſeiner Dialektik mit der Dialektik der Philologen. 500. Schwäche unſeres Verſtandes und unſeres Willens, aber nicht Unfähigkeit derſelben ſich über das Sinnliche zu erheben. 501. Synergismus. 502. Der angeborne Begriff Gottes. 503. Schöpfung. Wunder. 504. Freiheit des Willens. 505. Schwankungen über Begriff und Einheit der Seele. 507. Neigung der Lehre zum Materialismus. 508. Unſterblichkeit der Seele. 510. Zulaſſung der zeitlichen Güter. 511. Das natürliche Geſetz. 512. Verhältniß der weltlichen und der geiſtlichen Gewalt. 513.

2. **Theophraſtus Paracelſus.** 516. Carlſtadt, Sebaſtian Frank, Caspar Schwenkfeldt, die Wiedertäufer und ihre Lehre. 517. Verwandtſchaft des Paracelſus mit ihnen. 520. Leben und Schriften des Paracelſus. 521. Seine theoſophiſche Richtung. 525. Unſere Arbeit in dieſer Welt. 526. Das Übernatürliche kann nur durch das Natürliche gewonnen werden. 528. Die Macht der Geſtirne. 529. Die Philoſophie ſoll die große Welt in die kleine bringen. 530. Der Menſch als Quinteſſenz der Natur. 531. Leib, Geiſt und Seele des Menſchen. Viele Geiſter in ihm vereinigt. 532. Die Seele führt die Herrſchaft. 533. Das ewige Fleiſch der Seele. Die drei Beſtandtheile in der großen Welt. 534. Die chemiſchen Elemente. 535. Alles

wird nur durch das Gleiche, aber auch nur durch das Gegentheil erkannt. 536. Chemiſche Weltanſicht. 537. Durch Ausſcheidung der unreinen Beimiſchungen ſoll alles zu ſeinem Leben gebracht werden. 540. Die Tugend des Menſchen ein Helfer der Natur zu ſein. 542. Streit zwiſchen Freiheit und Naturanſicht. 543. Hinweiſung auf den Verſuch. 545.

Drittes Kapitel. Die Wiederherſtellung des Katholicismus und die Phyſik in Italien. S. 547—575.

1. Die Wiederherſtellung des Katholicismus in der Philoſophie. 547. Wiedererweckung des Scholaſticismus in Spanien, Portugal und Italien. 547. Rückkehr zum Realismus. 549. Lehren über das Verhältniß der geiſtlichen und der weltlichen Macht. 550. Bellarmin's Lehre hierüber. Nur die geiſtliche Macht iſt unmittelbar von Gott, die weltliche vom Volke eingeſetzt. 553. Dem weltlichen Leben kommt ein Gebiet ſeiner Freiheit zu. 554. Suarez Lehre von der geiſtlichen Gewalt als Vertreterin des allgemeinen Rechts. 555. Mariana's Lehre. Vom Naturzuſtande. 556. Vom Staatsvertrage und der Monarchie als der beſten Verfaſſung. Beſchränkung der Monarchie. 557. Von der Selbſthülfe gegen den Tyrannen. Einigkeit in der Religion. 559.

Franz Piccolomini. 561.

2. Bernardinus Teleſius. 561. Hypotheſen über die Gründe der Natur. 563. Unabhängigkeit ſeiner Phyſik von den Lehren der Alten, von Theologie und Metaphyſik. 565. Nur den Sinnen will er folgen. Gegenſatz zwiſchen Sinnlichem und Überſinnlichem. 566. Die Verſtandeserkenntniß fließt aus der ſinnlichen. 568. Doch hat die unſterbliche Seele des Menſchen noch einen höhern Verſtand des Überſinnlichen. 570. Die ganze Natur wird von ſinnlicher Empfindung und ſinnlichen Trieben belebt. 571. Alle Kräfte in der Natur ſind in der Materie. 572. Ableitung der Willensacte aus dem Streben nach Selbſterhaltung. 573.

Viertes Kapitel. Ausgang der Platoniſchen Schule in Italien. S. 575—652.

1. Franz Patritius. 576. Metaphyſiſche Grundlage ſeiner Lehre. 579. Sein Hauptbeſtreben iſt eine phyſiſche Erklärung des Weltalls. 580. Alles iſt in Harmonie der Theile.

Eintheilung der Dinge in Geiſtiges und Körperliches. 581. Das Körperliche iſt ohne alle Thätigkeit. 582. Körperliches und Geiſtiges können nicht unmittelbar verbunden ſein. Die Seele. 583. Eine vierte Art der Dinge, die Natur. Allgemeine Beſeelung. Die Weltſeele. 585. Alles Beſeelte hat auch Vernunft. 586. Das Licht als Mittleres zwiſchen Geiſtigem und Körperlichem. 587. Das Licht als allgemeine Naturkraft. 588. Die Körperwelt iſt endlich, die ganze Welt unendlich. 589. Einfluß des Empyreums auf die niedere Welt. 590. Allgemeine Verbreitung der Samen durch die Natur. Streit gegen die Ariſtoteliſchen Elemente. 591. Die vier allgemeinen Eigenſchaften der Körperwelt, der Raum, das Licht, der Fluß und die Wärme. 592. Die Erde als Abſchaum des Fluſſes. 593.

2. **Giordano Bruno.** 595. Fortſetzung der von Nicolaus Cuſanus eingeſchlagenen Richtung. 603. Das Ineinanderfallen der Gegenſätze. 606. Erkenntnißlehre. 607. Skeptiſche und myſtiſche Neigungen. 608. Die Anſchauung Gottes. 609. Unverhältnißmäßigkeit des Endlichen zum Unendlichen; alle Unterſchiede verſchwinden gegen Gott. 611. Vereinigung der vier Urſachen in Gott. 612. Die Natur bringt alles aus dem Innern der Materie hervor. 616. Die göttliche Kraft der Materie. 617. Das Werden und die Vielheit gehören nur der Erſcheinung an. 618. Pantheiſtiſche Neigungen. 619. Die Gegenſätze werden ſchon in der Unendlichkeit der Welt aufgelöſt. 620. Gottes unendliche Macht konnte nur eine unendliche Welt hervorbringen. 622. Das Weltall als Grenze aller Philoſophie. 623. Nur um die Natur haben wir uns in der Philoſophie zu kümmern. 624. Die Welt, wenn gleich unendlich, iſt doch nicht ganz unendlich und vollkommen. 625. Sie iſt doch von Gott verſchieden, nur ein Schatten der göttlichen Vollkommenheit. 627 Was den Schein des Pantheismus bei ihm bewirkt. Gott ſchafft nothwendig. 629. Bruno verwechſelt das Unendliche mit dem Unbeſtimmten. 631. In der Folge der Zeit ſoll allen weltlichen Dingen alles zukommen. 632. Gleichartigkeit und Gegenſatz in allen Dingen. 633. Die Theilbarkeit der Körper geht nicht in das Unendliche. 634. Monadenlehre. 635. Geiſtige Kräfte, welche im Körperlichen ſich entfalten. 637. Alle Natur iſt belebt. 638. Die Seele belebt alles. 639. Die Seele als herſchende Centralmonade. 640. Vorherſchend phyſiſche Richtung.

Streitpunkte gegen das Weltſyſtem des Ariſtoteles. 641. Seine phyſiſchen Lehren über die Zuſammenſetzung der Welt. 642. Nothwendigkeit des unaufhörlichen Werdens im Streit der Gegenſätze. 645. Ethiſche Grundſätze, abhängig von der Phyſik. 646. Die heroiſche Liebe. 648. Zurückziehung in ſich. 649.

Fünftes Kapitel. Ausgang der Ariſtoteliſchen Schule in Italien. S. 653—748.

1. Andreas Cäſalpinus. 653. Doppelte Methode im Aufſteigen vom Beſondern zum Allgemeinen und im Abſteigen vom Allgemeinen zum Beſondern. 655. Logiſche Regeln für die Eintheilung und die Definition. 657. Materie und Form in der Definition. 658. Das Seiende als erſte Vorausſetzung iſt unerklärbar und unbeweisbar. 659. Muß uns aber doch erkennbar ſein. 660. Es giebt keine andere Subſtanzen außer lebendige Weſen und deren Theile. 661. Keine unterſcheidbare Subſtanz kann ohne Materie ſein. 663. Die erſte Materie, ihr Weſen beſteht in der Ausdehnung. 665. Allgemeiner Zuſammenhang aller Dinge durch die wirkende Urſache. 667. Gott als Zweck aller Dinge iſt immateriell. 668. Gott iſt nur Zweck, der Himmel die bewegende Urſache. 669. Nur eine immaterielle und viele materielle Subſtanzen. 670. Das Überſchwängliche im Begriff Gottes. 671. Er denkt nur ſich ſelbſt. 672. Gottes Sein iſt Princip des Materiellen, ſein Verſtand Princip der Bewegung. 673. Pantheiſtiſche Anklänge. 674. Die Natur iſt nur Princip des Leidens. 675. Das eigene Sein der weltlichen Dinge wird doch behauptet. 676. Das eigene Sein der Dinge beſteht in ihrer Erkenntniß von ſich ſelbſt. 678. Das Schlechte in der Welt iſt unvergänglich. 680. Gott, der Himmel und die Welt unter dem Monde. 681. Aus der Möglichkeit der Materie muß alles hervorgezogen werden. 682. Alles iſt belebt, aber nicht alles hat Seele. 683. Spontane Erzeugung. 684. Die Seele wird nicht erzeugt. 685. Die Seele als innere Einheit des lebendigen Weſens. 686. Ihr Unterſchied vom Lebensgeiſte. 687. Unterſchied des Verſtandes von der Seele. 688. Nur die Geſtirne, Dämonen und Menſchen haben Verſtand. 689. Der Verſtand der weltlichen Dinge iſt dem Leiden unterworfen. 690. Unſterblichkeit des menſchlichen Verſtandes. 691. Verbindung der menſchlichen Seele mit der reinen Materie nach dem Tode. 692. Glückſeligkeit nach dem Tode im Schauen. 693. Die

Vollendung unſerer Seele iſt ein Werk der Natur. 695. Das Dämoniſche in unſerm Leben. 697.

2. Jacob Zabarella. 701. Die Logik iſt nur ein Werkzeug der Philoſophie. 702. Moral und Logik gehören zu den praktiſchen Künſten. Vergleichung der Logik mit der Grammatik. 703. Die Logik beſchäftigt ſich mit den Gedanken der Gedanken. 704. Realität der allgemeinen Begriffe, welche die Sachen betreffen. 707. Synthetiſche und analytiſche Methode. 707. Induction ohne Bewußtſein vollzogen. 708. Das Natürliche in unſerm Denken. 709. Seine Unterſuchungen betreffen vorzüglich die Grenzen der Phyſik und Metaphyſik. 710. Belebung der Welt. Alles in der Welt iſt materiell und die Materie beſteht in der Ausdehnung. 711. Form als Princip der Individuation. Der Himmel die allgemeine Form. 712. Über den Beweis für das Sein Gottes. 713. Die informirende und die aſſiſtirende Form. 716. Der menſchliche Geiſt iſt informirende Form. 717. Er kann nicht ohne Körper ſein, ſeine Thätigkeit iſt aber doch ungemiſcht. 719. Der leidende Verſtand im Menſchen, Gott der thätige Verſtand. 721. Freiheit in unſerm Erkennen. 722. Zweifel über die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. 723.

3. Cäſar Cremoninus. 726. Erfahrung und Induction begründen alle Wiſſenſchaft. 727. Ausſchließliche Richtung auf die Phyſik. 728. Die Ethik ſoll auf Phyſik beruhn. 729. Abneigung auf die Metaphyſik einzugehn. 730. Nur aus der Ewigkeit der Welt läßt ſich auf eine immaterielle Urſache ſchließen. Dem Immateriellen kommt Verſtand zu nach Analogie unſerer Seele. 732. Gott iſt nur Zweck, nicht Beweger der Welt. 733. Gott und jedem Verſtand kommt kein Leiden, aber auch kein Thun zu. 734. Strenge Sonderung Gottes von der Welt und dem Beweger des Himmels. 735. Strenger Unterſchied zwiſchen der denkenden und der ausgedehnten Subſtanz. 736. Die Seele als Vermittelndes zwiſchen Körper und Geiſt. 737. Sie iſt die praktiſche Intelligenz. 738. Die Natur iſt die Weltſeele. Das Natürliche darf nicht vom Himel getrennt werden. 739. Die Pſychologie gehört zur Naturlehre. Die Seele kann nicht ohne Materie ſein. 740. Weitere Vermittlung der Seele und des Leibes durch das eingeborne Warme. 741. Es beſteht im Temperament der Elemente. 743. Sterblichkeit der Seele. Der Verſtand in der Welt iſt unvergänglich. 744. Die Individuen ſind vergänglich. 745. — Vanini. 748.

Die Geſchichte der Philoſophie in der neuern Zeit.

Erſtes Buch.

Einleitung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Erſtes Kapitel.

Die neuere Zeit.

Nicht allein die Schickſale der Philoſophen, ſondern auch die Entwicklungen der Philoſophie hängen von dem Gange der menſchlichen Bildung und der großen geſellſchaftlichen Verhältniſſe ab, unter welchen ſie ſich vollziehn. Unſere Geſchichte der neueren Philoſophie ſeit der ſogenannten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bis auf die neueſte Philoſophie, welche unter uns Deutſchen ſich zu bilden angefangen hat, beginnen wir daher mit einer Überſicht über die Zeiten, welchen ſie angehört. Sie ſind im Allgemeinen bekannter, als das Mittelalter, welches wir verlaſſen haben; aber ihre wiſſenſchaftliche Würdigung wird dadurch nur ſchwieriger, daß ſie ſo wie unſerm Gedächtniß ſo auch unſern Neigungen und Abneigungen näher liegen.

Gleich beim Beginn des 15. Jahrhunderts verkündete eine allgemeine Bewegung der Geiſter, durch unſer ganzes Romaniſch-deutſches Europa ſich erſtreckend, daß eine neue Zeit anbrechen wollte. Innere Befehdungen, wie ſie in Deutſchland und Italien vorfielen, gefärliche Kriege, ſelbſt ſo gefärliche Kriege, wie mit den Huſſiten, zwiſchen Frankreich, England und Burgund, zwiſchen Burgund und der Schweiz, zwiſchen den beiden Roſen, — dergleichen hatte das Mittelalter oft geſehen; etwas Neues aber waren die allgemeinen Kirchenverſammlungen, zu Piſa, zu Conſtanz, zu Baſel, welche das Schisma des Pabſtthums überwinden, die Gebrechen der Kirche heilen, eine Umgeſtaltung der Kirche an Haupt und Gliedern bewirken ſollten. Hervorgegangen aus einer großen Aufregung, ſelbſt von ihr ergriffen und geſpalten, vermochten ſie das nicht. Doch unter ihrer Einwirkung geſchah es, daß nun wieder ein Pabſt herſchte und zu Rom ſeinen ſichern Sitz fand, daß man das Bedürfniß anerkannte viele Misbräuche der Kirche zu beſeitigen, daß die verſchiedenen Völker ihre Concordate mit der Kirche ſchloſſen, und hierauf, wenn auch noch viele Unruhe in den Gemüthern zurückblieb, ſo ſchien es doch, als wäre ein Weg eingeſchlagen, auf welchem durch weitere Einigung ein Friede der Chriſtenheit erzielt werden könnte.

Da ereignete es ſich, daß die wieder erſtarkte Macht der Türken das Griechiſche Reich überwältigte und der Fall Conſtantinopels Europa erſchreckte. Der Jammer der flüchtigen Griechen, welche Italien erfüllten, rief um Erbarmen und Beiſtand. Noch einmal konnte die geiſtliche Herrſchaft glauben, daß ſie dazu berufen ſei die Schaaren der Gläubigen gegen einen äußern Feind zu vereinigen. Aber wie oft ſie auch hierzu den Anlauf genommen, immer waren die Staaten unter ſich mistrauiſch oder entzweit und die geiſtliche Macht ſelbſt mit den Händeln Italiens und Europa's zu ſehr beſchäftigt, als daß ſie der

Verſuchung hätte widerſtehen können Geld und Macht zu ihren nächſtliegenden Bedürfniſſen zu verwenden.

Die flüchtigen Griechen lehrten indeß ihre Sprache und verbreiteten die Kenntniß des heidniſchen Alterthums. Da ſtoßen wir auf einen andern Strom in der Bewegung dieſer Zeiten. Nicht umſonſt tragen ſie den Namen von der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Es wird damit gemeint, daß die Kunde der alten Griechiſchen und Lateiniſchen Litteratur, welche zum großen Theil dem Mittelalter abhanden gekommen war, jetzt wieder in vollem Maaße ſich ausbreitete und einen neuen Eifer für alte Kunſt und Wiſſenſchaft erweckte. Es iſt kein Zweifel, daß hierzu die flüchtigen Griechen viel beitrugen; aber der Eifer war weniger bei ihnen, den Lehrern, als bei ihren Schülern; wenn ſie keinen empfänglichen Boden in der Stimmung des Abendlandes gefunden hätten, ihre Lehre wäre verhallt. Schon lange vorher hatten Petrarca und Boccaccio die Denkmäler der Griechiſchen Sprache wieder aufgeſucht; es war auch nicht die Griechiſche Literatur allein, welche mit unglaublicher Liebe von Neuem ergriffen wurde, ſondern noch größerer Eifer wendete ſich der Lateiniſchen Sprache zu, welche nicht allein von Italien, ſondern in einem nicht viel geringern Grade auch von den niederländiſchen Schulen aus neubelebt wurde, welche ſelbſt Griechen mit Zierlichkeit und Geſchmack zu handhaben ſtrebten. Mit dieſen Beſtrebungen ging die Entwicklung der ſchönen Künſte, der Italieniſchen Poeſie Hand in Hand und das 15. wie das 16. Jahrhundert ſah Päbſte und Könige, Fürſten und Völker, weltliche und geiſtliche Herrn, welche den Antrieben dieſer Richtung faſt eben ſo ſehr ihren Fleiß widmeten, wie den Künſten des Krieges und der Politik, den Verbeſſerungen der Kirche und des Staates. Sie ahndeten es wohl, nicht der kleinſte Theil ihres Ruhmes würde darauf beruhn, daß die Geſchichte ſie zu den Beförderern der Wiſſenſchaft und der Kunſt zählt, daß ihre Sammlungen, in welchen ſie Schätze der Litteratur und der Kunſt vor der Vergeſſenheit und dem Verderben bewahrten, noch jetzt gezeigt werden und die Kunſtwerke, welche ſie hervorriefen, nicht allein von ihrer Pracht, ſondern auch von ihrem Geſchmack Zeugniß ablegen.

Doch wenn in dieſen Beſtrebungen das Anbrechen einer neuen Zeit ſich verkündete, die Grundlagen der alten Zeit waren mitten unter ihnen noch immer wirkſam. Daran erinnert uns die Macht, welche das Pabſtthum in dieſen Zeiten ausübte. Nachdem es von Avignon, aus ſeiner Babyloniſchen Gefangenſchaft, wie man geſagt hat, nach Rom zurückgekehrt war, dachte es von da aus über Europa zu herſchen in hergebrachter Weiſe, wenn auch nicht ganz nach ſeinen alten Grundſätzen, an neue Verträge gebunden. Da wurde Rom wieder hergeſtellt: wie eine neue Stadt erſtand es aus ſeinen Trümmern, der Sitz einer mächtigen Herrſchaft, mit dem Glanze der Wiſſenſchaft, der Kunſt, mit Reichthum und ſeinen Genüſſen umgeben. Aber dieſe wiederhergeſtellte Macht mußte unter neuen Verhältniſſen einen andern Charakter annehmen. Sie fand ſich in der Mitte einer Menge kleiner Herrſchaften von ſehr zweideutigem Rechte, welche Gewalt oder Liſt gegründet oder behauptet hatten, beruhend auf der Klugheit mächtiger Parteihäupter, reicher Bürger, auf dem Glück und der Tapferkeit der Führer beſoldeter Banden. Gegen einen Adel, der durch angeerbte Feindſchaften geſpalten, durch Verwandtſchaften und Parteiungen verbunden war, der in ſeinen feſten Sitzen ſich hielt, in den bewaffneten Städten und Landſchaften ſeinen Anhang hatte, beſtändig auf ſeiner Hut ſein mußte und auf Vergrößerung ſeiner Macht ſann, gegen eine Bevölkerung, die nur ungern gehorchte, aus Neigung kriegeriſch und in langen Befehdungen verwildert, hatte dieſes neue Pabſtthum ſich zu behaupten. Die Macht der hierarchiſchen Meinung mußte noch ſehr groß ſein, daß unter dieſen Verhältniſſen es ihr gelingen konnte die Grundlage einer neuen weltlichen Herrſchaft zu werden. Aber es konnte dies nicht gelingen allein durch die geiſtlichen Mittel, welche man von den weltlichen Anſprüchen zu unterſcheiden gelernt hatte. Um in der Mitte ſo vieler Parteiungen ſich zu behaupten, bedurfte es der feinen und liſtigen Politik, welche ſich jetzt in Italien ausbildete. In ſchwankenden und ſehr verwickelten Verhältniſſen, wo keine der unter ſich eiferſüchtigen Mächte ſtark genug ſich fühlte ohne die Hülfe unſicherer Bundesgenoſſen ſich behaupten zu können, kam es darauf an ein Gleichgewicht unter den Mächten herzuſtellen und zu erhalten. Unter den ſich ſchlingenden und wieder löſenden Verbindungen hat das neugegründete Pabſtthum faſt immer einen Mittelpunkt abgeben müſſen. Nach Italien zurückgekehrt konnte es nun auch nicht ausbleiben, daß es eine Italieniſche Macht wurde und Theil nahm an allen den Geſchicken, den Sitten und Beſtrebungen, welche in Italien heimiſch waren und Italien bewegten. Wie hat es bemüht ſein müſſen unter den herrſchenden Familien ſich ſelbſt eine Familie zu machen; wie ſehr iſt es dadurch eine Beute ſelbſtſüchtiger Beſtrebungen, ein Schauplatz der Ränke, der Verſchwörungen, der Gewaltthaten, der Laſter geworden. Hierauf beruhte ſeine Stelle unter den Italieniſchen Händeln, ſeine Sicherheit und ſeine Macht.

Hierin liegen die wichtigſten Beweggründe für die Erſchütterungen, welche bis zum Weſtfäliſchen Frieden durch das Feſtland Europa's gingen. Das Pabſtthum hatte ſeine Natur verändert, indem es nicht mehr den Kaiſern und Königen Europa's, ſondern den kleinen Herrſchaften Italiens gegenüberſtand. Von der Höhe einer Stellung, welche den Mittelpunkt der Chriſtenheit vertreten ſollte, war es zu einer Italieniſchen Macht herabgeſunken. Europa hatte dadurch ſeinen feſten Schwerpunkt verloren und konnte nun lange Zeit auch ſeine Ruhe nicht wiederfinden. Wie natürlich, daß die geiſtliche Macht ihre Erniedrigung nicht ſogleich begriff, daß ſie in der Erinnerung ihrer Vergangenheit wiederholte Verſuche machte durch Mittel, welche ihr von früher her noch beiwohnten oder durch die geänderten Verhältniſſe zuwuchſen, ihr altes Anſehn zu behaupten. Aber ſie mußte zuletzt doch erfahren, daß keine Kunſt ausreicht der Natur der Dinge zu widerſtreben.

Eine Zeit lang konnte es ſcheinen, als wäre es möglich Italien zu einer ſelbſtändigen Macht zu vereinigen, als hätte das Pabſtthum die Aufgabe in ihm den leitenden Mittelpunkt zu bilden. Italien konnte ſich rühmen damals das Volk zu umfaſſen, welches allen übrigen Europäiſchen Völkern in jeder Art der Bildung überlegen war; die Fremdlinge galten ihm faſt nur als Barbaren.

Sollte es der Klugheit eines ſolchen Volkes nicht gelingen die Fäden der Politik in einer Hand zu vereinen? Es war dies ein weit ausſehender Gedanke, im 15. Jahrhundert ausgebildet, noch bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts gehegt, zuweilen würdig vertreten, zuweilen von ruchloſen Händen gebraucht, eine Hoffnung, welche man nicht gern aufgeben mochte, welche immer wieder auftauchte. Unter dem Einfluſſe dieſes Gedankens iſt der Kirchenſtaat allmälig zu der abgerundeten Herrſchaft gekommen, welche er Jahrhunderte lang behauptet hat, und hat ſich mit Wiſſenſchaft geſchmückt, mit aller Pracht der Kunſt umgeben, zu einem Beiſpiel für feinere Bildung erhoben. Aber die geiſtliche Gewalt iſt unter dem Einfluſſe dieſes Gedankens auch in die äußerſte Zerrüttung geſtürzt worden. Die politiſchen Künſte, welche zu ſeiner Ausführung herbeigerufen werden mußten, haben die ſchwärzeſten Schatten auf die geiſtliche Würde geworfen. Die feinere Bildung, welche durch die Liebe zur claſſiſchen Litteratur, zum Alterthum, durch den Glanz der Künſte belebt wurde, ſchob das Chriſtenthum wie eine veraltete Sache bei Seite, brachte faſt ein neues Heidenthum oder gar atheiſtiſche Denkweiſe in Schwung. Die Regierungen der Päbſte, welche jenen Gedanken am hervorragendſten vertraten, eines Alexander VI, eines Julius II, eines Leo X, haben die ganze Chriſtenheit mit Ärgerniß erfüllt. Sie vornehmlich haben den Grund zu dem großen Abfall vom Pabſtthum gelegt, welchen wir mit dem Namen der Reformation der Kirche bezeichnen.

Als nun dieſe Entſcheidung eingetreten war, als faſt zu gleicher Zeit die Spaniſche Herrſchaft in Italien ſich feſtgeſetzt hatte, ſo daß von einer unabhängigen Geſammtmacht Italiens nicht mehr die Rede ſein konnte, da mußten die Hoffnungen ſchwinden, welche an die politiſche Stellung Rom's ſich angeſchloſſen hatten. Es kam eine andere Zeit, wo Rom durch den Abfall der Proteſtanten gewarnt die alte Würde ſeiner geiſtlichen Macht wiederherzuſtellen bemüht war, ſich zuſammennahm, auf den Urſprung und die Bedeutung ſeiner Gewalt ſich beſann. Dies iſt die Zeit der Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche, wie ſie durch das Tridentiniſche Concil eingeleitet, von den katholiſchen Mächten in Spanien, Öſtreich, Frankreich begünſtigt, durch die Jeſuiten vornehmlich betrieben wurde. Da ſah man wieder in der Wahl der Päbſte und Cardinäle mehr auf ihre Frömmigkeit, auf ihre geiſtliche Gelehrſamkeit, auf ihren unſträflichen Wandel, als auf ihre hohe Geburt und die Familienverbindungen, welche ſie in Italien hatten. Da ſuchte man die Vorzüge zu benutzen, welche die alte Kirche noch immer in manchen Stücken vor den Abtrünnigen hatte, die Gelehrſamkeit, die ſchöne Kunſt, die claſſiſche Bildung, welche in ihrem Schoße genährt worden waren, die kirchliche Zucht, ſtreng zugleich und klug gehandhabt, um einen Mittelpunkt herum vereinigt. Sollte es mit ſolchen Mitteln und unter Begünſtigung der größten weltlichen Mächte nicht gelingen den Sieg und die Herrſchaft über die Abgefallenen davonzutragen? In dieſer Hoffnung, die von nicht geringen Erfolgen geſteigert wurde, hat Rom noch einmal eine Bewegung über ganz Europa verbreitet.

Aber es iſt mit dieſer Bewegung etwas ganz anderes, als mit dem Einfluſſe, welchen die Hierarchie im Mittelalter gehabt hatte. In jener alten Zeit beruhte die Hierarchie auf der Meinung des Volkes und ſuchte die Macht der weltlichen Herrſcher zu demüthigen, jetzt hatte die Meinung des niedern Volkes ſich von ihr meiſtens abgewendet und ihre Stütze waren die Fürſten und hauptſächlich die großen Monarchen unſeres Welttheils geworden. Nicht in allen Fällen konnte es ſo ſein, aber es läßt ſich nicht beſtreiten, daß die geiſtliche Macht im Allgemeinen der Entwicklung der unbeſchränkten Monarchie in die Hände gearbeitet hat. Wenn nun in Rom noch einmal die Fäden der Politik ihren Mittelpunkt fanden, ſo lag doch ihre Leitung nicht mehr in ſeiner Gewalt. Die weltlichen Mächte, welche man zur Hülfe gerufen hatte, ſie mußten geſchont, in ihren Bemühungen um die Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche unterſtützt werden; da konnte man nicht mehr ſagen, daß aus ganz Europa das Geld nach Rom ſtröme, ſondern die Finanzkünſte Rom's, der Schatz, welchen Sixtus V gehäuft hatte, ſie wurden erſchöpft um Truppen zu werben, um die Heere der katholiſchen Fürſten im Felde zu erhalten. Und wenn nun die Intereſſen der weltlichen Fürſten ſich kreuzten, wenn ein Italieniſches Intereſſe dazwiſchen trat und Rom es für gefährlich hielt in allen Stücken ſeinen weltlichen Verbündeten zu folgen, dann ſah es von ihnen ſich bedroht und mußte für ſich zittern. Hat doch Wallenſtein noch einmal die Schätze überſchlagen, welche nach ſo langen Jahren des Friedens in Rom zu einer reichen Beute ſich geſammelt haben müßten. Da können wir uns nicht wundern, wenn wir den Fürſten der Kirche in einem geheimen Einverſtändniſſe mit den Feinden der Kirche finden. Seine Rettung lag allein darin ein Gleichgewicht der Mächte zu erhalten. Das Syſtem des politiſchen Gleichgewichts, ſo wie es in Italien entſprungen war, wurde nun von hieraus über Europa verbreitet.

Unter dieſen Umſtänden konnte auch der Sieg der alten Kirche nicht vollſtändig ſein. Das Gleichgewicht der politiſchen Mächte hatte ſich nur unter ihrer eigenen Mitwirkung hergeſtellt. Die natürliche Folge davon war, daß es von ihnen erhalten wurde. Zu dieſem Gleichgewichte gehörten auch die proteſtantiſchen Mächte; die geiſtliche Gewalt hätte ſie nicht ſtören dürfen; ſie mußten von ihr geduldet werden. Damit waren dem Pabſtthum die Fäden der Politik aus den Händen entſchlüpft. Seit dem Ende des dreißigjährigen Krieges hat es in keiner Bewegung unſeres Staatenſyſtemes einen leitenden Einfluß gewinnen können. Selbſt in kirchlichen Dingen der katholiſchen Staaten hat es nur einen ſehr bedingten Einfluß geübt, weil überall der Katholicismus nur unter der Einwirkung der Staatsgewalt ſich behauptet und wieder hergeſtellt hatte. Eigenthümlichkeiten der Völker und ihrer Verfaſſungen griffen in die Handhabung der geiſtlichen Gewalt ein. Niemand wird ſagen können, daß Spanien und Frankreich, daß auch nur die katholiſchen Länder Deutſchlands noch nach denſelben kirchlichen Grundſätzen beherſcht worden wären. Der Proteſtantismus hatte freilich die Reform der Kirche, welche er beabſichtigte, nicht allgemein durchzuſetzen vermocht; in vielen Ländern, in welchen er ſchon feſten Fuß gefaßt zu haben ſchien, war er durch die Reform und durch die Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche zurückgedrängt worden; aber auch über den Kreis der Länder hinaus, in welchen er ſich behauptet hatte, iſt ſeine Wirkſamkeit nicht ohne Erfolg geweſen. Er hat das Beiſpiel einer nationalen, ja einer provinciellen Bildung der kirchlichen Einrichtungen, wenn auch nicht zuerſt, doch im weiteſten Umfange gegeben; dieſem Beiſpiele ſind auch die katholiſchen Staaten gefolgt. Die Grundſätze, welche er über die kirchliche Herrſchaft aufſtellte, ſind mitten in den Formen der katholiſchen Verwaltung zur Anwendung gebracht worden.

Auf dem Feſtlande Europa's war die erſte Bewegung, welche der Schluß des Mittelalters herbeigeführt hatte, um die Mitte des 17. Jahrhunderts abgelaufen und eine Ruhe nach harten Kämpfen eingetreten. Die Kriege, welche jetzt noch geführt wurden, waren faſt nur Grenzkriege oder gingen aus den Verhältniſſen der herſchenden Familien hervor; die Zeiten der innern, der Entwicklungskriege, wie ſie Italien, Deutſchland, Frankreich zerrüttet hatten, waren jetzt vorüber. Die neuere Zeit in ihrem ruhigen Beſtande hat damit begonnen; die vorhergehenden Jahrhunderte hatten ſie nur eingeleitet. Jetzt hatten die religiöſen Bewegungen aufgehört gefährlich zu ſein; die neuern Monarchien hatten ſich feſtgeſetzt, wenig beſchränkt durch niedere Staatsgewalten und immer mehr ſie zu überwältigen bemüht ohne bedeutenden Widerſtand zu erfahren. So iſt es faſt anderthalb Jahrhunderte fortgegangen; ſelbſt die Veränderungen, welche für Monarchien die gefährlichſten ſind, die Veränderungen der Erbfolge, hatten zwar, in Spanien, in Öſtreich, Erſchütterungen hervorgebracht, aber doch zuletzt Wiederherſtellungen zur Folge, in welchen das Syſtem des Gleichgewichts ſich behauptete.

Welch ein Abſtand zwiſchen damals und jetzt. In jener Übergangsperiode, welche wir als das Zeitalter der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bezeichnen, waren die heftigſten Leidenſchaften in Bewegung geweſen, faſt offen, ohne Scham, in den wildeſten Ausbrüchen, mit der feinſten Überlegung gepaart hatten ſie ſich gezeigt; die höchſten Stände hatten das Beiſpiel gegeben; Mord, Betrug, Verrath galten als politiſche Tugenden; Völlerei und Unzucht waren an der Tagesordnung; faſt nur an den Arten der Laſter wußte man die Völker zu unterſcheiden. Welche Beiſpiele hat der Römiſche Hof, das Italieniſche Parteiweſen, haben die religiöſen Kriege in Deutſchland, die Franzöſiſchen Bürgerkriege geſehn. Und alles das fand ſeine Lobredner; der Haß unter den religiöſen und politiſchen Parteien war entfeſſelt und wurde für Tugend geachtet; nur eine blutgierige, in Martern ſich gefallende Gerechtigkeit konnte zügeln und einer entfeſſelten Phantaſie, welche dem Schmutze des Laſters den Reiz der Zauberei zufügte, ein Gegengewicht halten. Gegen ſolche Sitten gehalten brauchen wir den ruhigen Beſtand der neuern Zeit, der Zeit einer nach unbedingter Herrſchaft ſtrebenden Monarchie, nicht ſehr zu loben, um in ihr einen Fortſchritt in der äußern Sitte zu finden. Es genügt zu ſagen, daß ſie die öffentliche Scham wieder herſtellte. Die Strenge der Zucht, in welcher ſie ſich gefiel, diente der äußern Ehrbarkeit.

Zu dieſer Umgeſtaltung des äußern Lebens ſind wir doch nur in einer allmäligen Entwicklung gekommen und die Keime zu ihr lagen ſchon in der Gährung der vorangegangenen Zeiten. Als der Proteſtantismus ſeine Reformen in der Kirche begann, da ſchien er wieder von allen äußern Gebräuchen der Frömmigkeit entbinden zu wollen. In nicht geringer Zahl traten die Anhänger ſchwärmeriſcher Meinungen hervor, welche nur der frommen Geſinnung Werth beilegten und das von Gott begeiſterte Gemüth für den einzigen Richter der Handlungen hielten. Die Gefahr, welche hierin lag, wurde ſchnell erkannt. Als jene Meinungen zum Aufſtande gegen die bürgerliche Obrigkeit, in den Bauernkriegen, in dem Aufruhr der Wiedertäufer, ſich geſellten, vereinigten ſich die Führer des Proteſtantismus nur um ſo enger mit der weltlichen Macht. Ihre Kirchenordnungen drangen auf Zucht und Sitte. Die Geiſtlichkeit der Proteſtanten ſollte ein Beiſpiel der äußern Ehrbarkeit geben. Mit einer ängſtlichen Sorgfalt mußte ſie den Anſtand bewahren. Die Wiederherſtellung des Katholicismus ging denſelben Weg; die Geiſtlichkeit mußte jeden Anſtoß zu meiden ſuchen; die Moral der Jeſuiten, welche mehr auf äußere Zucht und Unterdrückung wilder Ausbrüche der Leidenſchaft als auf innere Belebung der ſittlichen Triebe ſah, kann als der vollſtändigſte Ausdruck dieſer Beſtrebungen gelten. Indem ſich die Wiederherſtellung des Katholicismus in einem äußern Einverſtändniſſe mit der Spaniſchen Monarchie vollzog, wurde dieſe zu einem Muſter, welches Nacheiferung hervorrief. So wie ſie ſtrenge Unterwürfigkeit und Zügelung der Leidenſchaft, abgemeſſene Ordnung in den Rangverhältniſſen der Stände und einen feierlichen Prunk liebte, ſo verbreitete ſie auch dieſe Förmlichkeit des äußern Anſtandes, welcher ſich zurückhält um nichts ſich zu vergeben, um jedem das Seine zu gewähren, auch über die übrigen gebildeten Völker Europa's. Für Ludwig XIV. und die Franzöſiſche Sitte, welche er zur herſchenden machte, blieb nichts zu thun übrig, als den ſteifen Ernſt des Anſtandes zu ſchmeidigen und zu mildern, ihn mehr mit der Perſönlichkeit zu verſchmelzen und den Schein einer freiern Bewegung in ihn zu legen.

Wir ſtehen wohl jetzt jener Zeit fern genug um ohne Parteilichkeit über ſie urtheilen zu können, jener Zeit, in welcher das Franzöſiſche Königthum und der Franzöſiſche Geſchmack in den obern Schichten unſerer Geſellſchaft faſt allgemein den Ton angaben. So wenig wir die unbeſchränkte Monarchie und den majeſtätiſchen Prunk, durch welchen ſie vom Volke ſich abſchloß, das tiefe Geheimniß, mit welchem ſie ihre Machtgebote und ihre politiſchen Ränke umgab, für etwas höchſtes in der Entwicklung des Staats anſehn können, eben ſo wenig würden wir uns noch einmal fügen können in die ſteife Sitte, welche vom Hofe aus die Rangverhältniſſe ordnete, die Abſtufungen der Geſelligkeit mit ängſtlicher Sorgfalt zu wahren ſuchte. Unſer Geſchmack hat ſich geändert. Die ſteifen Regeln der Kunſt, welche in Schnörkeln und Überladungen ſich gefiel, welche für nichts weniger Sinn hatte als für die Einfachheit der Natur, genügen uns jetzt nicht mehr. Die eigenſinnige und flitterhafte Mode jener Zeit erſcheint uns lächerlich. Daß aber doch das Franzöſiſche Muſter nicht bloß in einer verkehrten Nachahmung ſich verbreitet hat, ſondern in einem natürlichen Gange unſerer Entwicklung angenommen wurde, ſcheint uns durch die That entſchieden zu ſein. Nach maßloſen Gährungen der frühern Zeit, welche zu unterdrücken eine unerbittliche Strenge aufgeboten worden war, mußte eine Sitte gefallen, welche zwar alles in ſeinen Schranken feſthielt, keinem außer der höchſten Gewalt Großes geſtattete, aber doch im Kleinen einer jeden Eigenthümlichkeit einen bequemen Raum übrig ließ. Es iſt gewiß, durch die unbeſchränkte Monarchie wurden die Stände des Volkes von der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten entwöhnt, der Gemeinſinn wurde im Allgemeinen geſchwächt, nur bei Wenigen, welche zur Verwaltung des Staats herbeigezogen wurden, konnte er eine Pflege finden. Aber auch eine größere Ordnung, eine mildere Gerechtigkeit in der Verwaltung und in der Rechtspflege hat dieſe Regierungsform herbeigeführt. In den Formen der Geſelligkeit, welche ſie begünſtigte, durfte der Religionshaß nicht mehr öffentlich ſich zeigen. Das Gleichgewicht der Bekenntniſſe gebot eine kluge Duldung, wenn nicht im Staate, ſo doch im geſelligen Verkehr. Die Gleichmäßigkeit der Sitte forderte Schonung der Perſönlichkeit. Wir fragen hier nicht, wie viel Gleißneriſches hinter einer freundlichen Maske ſich verbarg, wie viel Selbſtſucht die geſchärften Unterſchiede der Stände in ihrem Schoße nährten, wie viel leichtſinnige Misachtung des ſittlichen Geſetzes unter den Formen des Anſtandes lauerte; ohne Zweifel iſt es, daß die äußere Form der Bezähmung nicht das Höchſte iſt, was wir im ſittlichen Leben ſuchen ſollen; aber die Gewöhnung an Geſetz, Zucht und Sitte, welche nicht ohne Selbſtbeherſchung gewonnen wird, hat auch ihren Werth und ſie hat unſtreitig unter dem vorherſchenden Einfluſſe des Franzöſiſchen Königthums und der Franzöſiſchen Sitte gewonnen.

Die Staatsmänner, welche an Geſetzmäßigkeit gewöhnten, wie ſehr ſie auch anfangs als über dem Geſetze ſtehend ſich denken mochten, allmälig mußten ſie doch von der Hoheit des Geſetzes ſo durchdrungen werden, daß ſie ſeine Geltung auch über ſich ſelbſt erſtreckten. Da kam nun der Gedanke einer Monarchie in Achtung, in welcher der Fürſt ſo wie Vertreter, ſo auch nur erſter Diener des Staates iſt. Alles für das Volk, aber nichts durch das Volk. Wir wiſſen, wie Friedrich der Große ein leuchtendes Beiſpiel dieſer Meinung vom unbeſchränkten Königthum wurde, daß Preußen in dieſem Gedanken ſeine Bedeutung gewann und ein Muſter anderer Staaten wurde. In dieſem Gedanken iſt die Geſetzlichkeit des Handelns noch immer die Hauptſache; die innern Beweggründe, die Geſinnung und die Religion werden wie etwas Gleichgültiges angeſehn. Mochte jeder in ſeinem Innern mit dieſen Dingen ſich abfinden, wie er könnte. Hierzu hatte man wohl endlich kommen müſſen. Nachdem die religiöſen Angelegenheiten immer mehr Sache des Staats geworden waren, die allgemeine Politik darauf hatte ausgehn müſſen die religiöſe Spaltung in Frieden zu erhalten, die allgemeine Geſelligkeit nicht weniger Duldung religiöſer Meinungen empfolen hatte, konnte die öffentliche Religion nur als etwas Gleichgültiges erſcheinen, ihre tiefern Antriebe mußten dem Gewiſſen der Einzelnen überlaſſen werden. Man ahndete kaum, mit welcher Macht eine tüchtige Geſinnung aus der Tiefe des Innern hervordringt um eine Gemeinſchaft der Geſinnungsgenoſſen ſich zu ſchaffen, in welcher ſie Erregung und Nahrung für ihr Leben findet.

Bei dieſem Überblick über die neuere Zeit von der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften bis auf die erſte Franzöſiſche Revolution haben wir England nicht erwähnt. Es gehört ſchon dem Vorſpiele einer andern Zeit an, welche wir die neueſte nennen, als man ſeine Verfaſſung als Muſter zu betrachten anfing und es für billig erachtete dem Volke mehr im Staate zu gewähren als die Rolle eines geſetzmäßigen Gehorſams. Bis dahin hatte England durch ſeine abgeſonderte Lage begünſtigt in ſeinem Innern ſich entwickelt; ſein Einfluß nach außen hatte nur mäßigend gewirkt, zur Erhaltung des Gleichgewichts in Europa. Wie wohl es für die Entwicklung der Wiſſenſchaften ſehr bedeutende Anregungen abgegeben hatte, war doch ſeine Denkweiſe im Allgemeinen weder für Geſinnung, noch für Geſchmack maßgebend geweſen; in Sitte und in Kunſt hatte es ſogar dem Franzöſiſchen Einfluſſe nicht widerſtehen können. Wenn ſeine Mathematiker und Phyſiker, ſeine religiöſen Secten und Freidenker auch im Auslande eine nachhaltige Wirkung ausübten, ſo geſchah es nur, weil hier ſchon ähnliche Richtungen ihnen entgegenkamen.

Wenn wir nun aber eine Schilderung des Schauplatzes, auf welchem die neuere Philoſophie ihre Rolle ſpielen ſollte, zu geben beabſichtigen, ſo müſſen wir auf eine genauere Unterſuchung der geiſtigen Elemente eingehen, welche im Verlauf der neuern Zeit ſich geltend machten. Ihre Bedeutung wird ſich uns am deutlichſten eröffnen, wenn wir Anfangspunkt und Endpunkt dieſer Periode zuſammenſtellen. Von der Herrſchaft der Hierarchie über die Geiſter kam ſie her; nachdem der Sieg über das Mittelalter entſchieden war, hat die unbeſchränkte Monarchie ſich ausgebildet, welche bis zur erſten Franzöſiſchen Revolution mit wenigen Ausnahmen das Feſtland Europa's beherſchte. Zugleich mit der geiſtlichen Gewalt war auch die Macht der Ariſtokratie gebrochen worden. Was von Hierarchie und Ariſtokratie übrig geblieben iſt, kann nur als ein Trümmer, als ein ſchwacher Reſt zur Erinnerung an die Vergangenheit angeſehn werden. Die Bannſtralen, welche Staaten, Fürſten und Könige ſchreckten, ſie ſind erloſchen. Wo ſind die mächtigen Vaſallen, welche ein Heer von Dienern um ſich verſammelten, in fürſtlicher Pracht einherzogen, auf eigene Fauſt einen Krieg unternehmen konnten? Daß Ariſtokratie und Hierarchie, wenn ſie auch oft in Hader mit einander geweſen waren, doch zu gleicher Zeit überwunden wurden, zeigt auf den engen Verband hin, in welchem ſie mit einander geſtanden hatten. War doch die Hierarchie ſelbſt nur eine geiſtliche Ariſtokratie; waren doch die hohen Würden der Geiſtlichkeit faſt ganz in die Hände der großen Familien gekommen. Wenn das Pabſtthum des Mittelalters die Fürſten ſchrecken wollte, fand es ſeine mächtigſten Bundesgenoſſen in ihren Vaſallen.

Wenn wir aber den Sturz der Hierarchie in ſeinen Gründen erforſchen wollen, ſo haben wir die Umwandlung der Meinung zu betrachten, durch welche es getragen und durch welche es beſeitigt wurde. Auf Meinung war es gebaut, nur durch Änderung der Meinung konnte es geſtürzt werden. Man ſieht, wie dieſe Geſchichte einen durchaus geiſtigen Charakter an ſich trägt. Man erkennt ihn an, wenn man das Zeitalter, welches den

Untergang der Hierarchie herbeiführte, vorherſchend von der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften benennt; nur war es nicht ſowohl eine Wiederherſtellung als eine Umwandlung und es waren nicht die Wiſſenſchaften allein, welche die Meinung veränderten, ſondern nicht minder die Künſte, die Geſtaltung des praktiſchen Lebens; es war eine völlige Umbildung der geiſtigen Anſchauung. Eben hieraus wird ſich ergeben, wie genau die Bildung der neuern Zeit mit der Geſchichte der Philoſophie in Zuſammenhang ſteht.

Die Meinung, auf welcher die Hierarchie beruhte, war nicht ſo abgeſchmackt, wie man wohl gegenwärtig aus weiter Ferne ſie ſich zu denken pflegt. In ihren Grundlagen war alles auf das Heil der Seele abgeſehn. Man war durchdrungen von der Überzeugung, daß der Friede der Seele, welchen wir ſuchen müſſen, durch äußere Güter nicht gewonnen werden könne. Den äußern Gütern dient das bürgerliche, das weltliche Leben. Glückſelig, wer ſich ihrer entſchlagen, wer ſich dem weltlichen Leben entziehen kann. Dieſe Meinung hat die Klöſter erfüllt, hat die Heiligen dazu aufgerufen in Entbehrung ſich zu üben. Denn alles, was wir in dieſem irdiſchen Leben gewinnen können, bezüglich auf dieſe Welt, iſt doch nur eine Übung, und mit Hinterlaſſung aller irdiſchen Güter müſſen wir zuletzt unſere geiſtigen Güter zu Gott ſammeln und uns darauf vorbereiten jene vergänglichen Güter entbehren zu können. Aber wir können nicht alle den frommen Übungen uns weihen und nur dem Heile der Seele dienen; es muß auch Stände geben, welche für das irdiſche Bedürfniß arbeiten. Dies iſt verdienſtlich, wenn es den höhern Zwecken ſich unterordnet. Man ſoll eben dabei, das fordert die hierarchiſche Meinung, auch daran gedenken, daß es nicht minder einen Stand geben muß, welcher dem Heil der Seelen ſich geweiht hat, nicht allein für ſich ſondern für die Gemeinſchaft der Gläubigen, welcher die Ordnungen des geiſtigen Lebens verwaltet und die Güter der Kirche ausſpendet. Da iſt es nun auch verdienſtlich für deſſen Bedürfniſſe zu ſorgen; darum ſollen die Laien dem geiſtlichen Stande dienen, in Gehorſam ſich ihm unterwerfen, ſeiner Leitung zum Heil ihrer Seelen vertrauen. Daher hat auch das äußere Werk ſeinen Werth; wenn es zum Dienſte der Kirche geſchieht, wird es zu einem frommen Werke. Hierin liegt der Grund, weswegen das Mittelalter auf die frommen Werke ein großes Gewicht legte; nicht an ſich ſchrieb es ihnen ein Verdienſt zu; es betrachtete ſie nur als ein Mittel, aber als ein nothwendiges Mittel für die Kirche, über welches daher auch die Kirche die Herrſchaft haben müſſe. Da trennen ſich nun dieſer Anſicht zwei große Gebiete des Lebens, das geiſtliche und das weltliche; die Kirche ſoll das erſte, der Staat das andere verwalten; jene für die Seele, dieſer für den Leib ſorgen; wie aber die Seele über den Leib zu herſchen beſtimmt iſt, ſo wird auch die Kirche ihr Recht zur Herrſchaft über den Staat behaupten müſſen.

Es war dies ein gefährlicher Irrthum; wenn er durchgedrungen wäre, wenn ihm nicht zu viele Kräfte unſeres geiſtigen Lebens entgegengeſtanden hätten, ſo würde er uns zu einer ähnlichen Verfaſſung, wie ſie der Lamaismus zeigt, geführt haben. Aber er hat doch viel Scheinbares und nicht eben leicht iſt er in ſeinen Grundſätzen zu widerlegen. Für ein tieferes Gemüth, welche das Ewige ſucht und die Erſcheinung nur als Mittel achtet, iſt dieſer Irrthum die zunächſt liegende Anſicht. Nur in ſeinen Folgerungen, in der Anwendung ſeiner Grundſätze pflegt ſeine Natur ſich aufzudecken.

Eine gründliche Beſeitigung der hierarchiſchen Meinung war nur dadurch zu erwarten, daß in den Gütern, welche wir dem Leibe, dem Weltlichen und Irdiſchen zuzurechnen pflegen, auch etwas Ewiges ſich zu erkennen gab. Es iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, daß im Staate dieſe äußern Güter vornehmlich in Betrachtung kommen. Dem äußern Verkehr ſteht er vor; Gerechtigkeit und Billigkeit in ihm herſchend zu machen iſt ſeine Aufgabe; nur die äußern Handlungen hat er zu beurtheilen; die Geſinnung, welche nach dem Ewigen trachtet, liegt außer dem Bereiche ſeiner Pflege. Alle dieſe Güter aber, mit welchen er es zu thun hat, ſcheinen mit dem Tode uns zu verlaſſen. Kaum dürfen wir zu hoffen wagen, daß alles dieſes Treiben in unſerm bürgerlichen Leben unſerer ewigen Beſtimmung uns auch nur um das Geringſte näher bringen werde.

Die Rechnung dürfte freilich etwas anders ausfallen, wenn wir die Geſchäfte unſeres weltlichen Lebens in einer umfaſſendern Überſicht in ihr aufzuſtellen vermöchten. Vielleicht würde ſich da ergeben, daß Zucht und Ordnung, Fleiß und Betriebſamkeit, in welchen wir die Natur dem Willen der Vernunft unterwürfig machen, doch nicht ganz ohne Spur im Laufe der Zeit verſchwinden. Sie greifen in ein großes Werk ein, deſſen kleinſte Theile wir ſind, zu welchem aber doch auch wir und unſere Werke gehören, und ſollten wir nun dieſem Werke ſeine ewige Bedeutung und ſeine ewigen Erfolge nicht abſprechen dürfen, ſo würde ſich nachweiſen laſſen, daß auch unſer weltliches Treiben, unſere Arbeit an jenem großen Werke nicht ohne Antheil am Ewigen iſt. Aber zu beſchränkt iſt unſer Sinn, zu wenig wiſſen wir von den Zwecken des ganzen Weltlaufs, als daß wir eine ſolche Rechnung durchführen könnten. Kaum daß es unſerer Wiſſenſchaft gelingt den Gedanken derſelben zu faſſen; in der Wirklichkeit ſie durchzuführen, daran iſt nicht zu denken. Der Geſichtskreis der Meinung aber, welche die Welt beherſcht, er bildet ſich in der Betrachtung der Wirklichkeit aus und iſt auf eine ſolche Rechnung einzugehn nicht geeignet. Was ſollen wir uns darüber wundern, daß es dieſer Meinung lange nicht gelingen wollte den Irrthum der hierarchiſchen Meinung zu überwinden?

Es giebt jedoch noch außer dem Kreiſe des kirchlichen Lebens ein Gebiet menſchlicher Thätigkeit, in welchem eine Bedeutung für das Ewige zu ahnden ſelbſt der gewöhnlichen Meinung ſehr nahe liegt, das Gebiet der Wiſſenſchaft und der ſchönen Kunſt. Mitten zwiſchen Kirche und Staat bewahrt es ſeinen Frieden; von beiden als Mittel für ihre Zwecke geſucht, zuweilen auch von ihnen beſchränkt, hat es ſeine eigenen Triebe und weiß in ihnen ſeine Freiheit zu behaupten. Weil Kunſt und Wiſſenſchaft geiſtiger Art ſind und der Bildung der Seele dienen, machen ſie der hierarchiſchen Meinung ihre Behauptung ſtreitig, daß die Kirche und das religiöſe Leben allein unſer ewiges Heil bedächten. Es läßt ſich abſehn, daß ſie bei der Entſcheidung des Streits zwiſchen der weltlichen und der geiſtlichen Macht eine bedeutende Rolle ſpielen mußten. Hierauf weiſt es hin, daß die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und Künſte das Mittelalter abſchließt.

Die Reformation der Kirche würde das für ſich allein nicht vermocht haben. Man hat nicht unbemerkt laſſen können, daß ſie ſelbſt unter dem Einfluſſe der wiederhergeſtellten Wiſſenſchaft ſich vollzogen hat. Es war das neue Licht der Sprachforſchung vornehmlich, welches viele alte Irrthümer in der geſchichtlichen Überlieferung der Glaubensſatzungen, in den rechtlichen Anſprüchen der Kirche entdecken ließ; es war der neue Geſchmack an der ſchönen Litteratur, an einem gewählten und zierlichen Ausdruck, was ſo viele feiner gebildete Geiſter von der Scholaſtik abwendete; — unter den Begünſtigungen dieſer geiſtigen Mächte führte ſich die kirchliche Reformation ein. Eine Zeit lang ſchienen Erasmus und Luther vielen daſſelbe zu betreiben. Die Reformation der Kirche nahm die Reformation der Wiſſenſchaften zu ihrer Gefährtin an. Doch darf man die Gefährten nicht mit einander verwechſeln. Beide hatten verſchiedene Zwecke. Wenn die wiſſenſchaftlichen Geiſter in die Tiefen der Sprache, der Kunſt, der Denkweiſe des Alterthums ſich verſenkten um daraus eine Quelle ihrer Belehrung zu ziehen, um die menſchliche Natur und ihr Verhältniß zu Welt und Gott zu ergründen, ſo meinten die kirchlichen Männer eine ſolche Belehrung entbehren zu können; Hebräiſche und Griechiſche Sprache, alle Denkmale des Alterthums galten ihnen nur als Mittel, um die Bibel, um die heilige und kirchliche Geſchichte zu ergründen; auf die heilige Schrift und die von ihr ausgehende Heilsordnung ſetzten ſie ihr Vertrauen; ſie war ihnen der Grund ihrer Reform, die Quelle des Lebens. Jene hatten die Gelehrten im Auge; für ſie ſchrieben ſie Lateiniſch und wohl gar Griechiſch, gaben ſie die alten Schriftſteller heraus; dieſe wollten das Volk belehren und gaben ihm die Bibel zu leſen; die Gelehrſamkeit war ihnen nur ein Mittel zum Verſtändniß der Bibel und zur Beſtreitung ihrer Gegner. Unſtreitig ein weſentlicher Unterſchied in den Anſichten von Wiſſenſchaft und Kunſt; während die Wiederherſteller der letzteren ſie als Zweck wollten, ließen die Reformatoren der Kirche ſie nur als Mittel gelten.

Sollen wir nun nicht ſagen, daß genau beſehen doch noch ein Reſt der hierarchiſchen Meinung bei den Proteſtanten ſich behauptet hatte und daß eben deswegen ihre Reformation nicht dazu geeignet war die hierarchiſche Meinung völlig zu beſiegen? Ihre erſten Grundſätze zwar waren der Hierarchie zuwider; aber blieben ſie ihnen getreu? In die weltlichen Angelegenheiten ſollte die geiſtliche Gewalt ſich nicht miſchen; dem Gebrauche der weltlichen Gewalt, des Geldes, politiſcher Künſte, um zu ihrem Glauben heranzuziehen, hatten ſie in lobenswürdiger Weiſe entſagt, wenn auch die Übung nicht immer den Grundſätzen entſprechen mochte; auf die frommen Werke legten ſie keinen Werth. Der Streit der Proteſtanten gegen die Übung der alten Kirche hatte eben von dieſer Seite her begonnen. In ihm bildete ſich die Lehre aus, daß die Rechtfertigung, das Heil der Seele allein auf dem Glauben beruhe. Es ſchließt dieſer Grundſatz, der Pfeiler des Proteſtantismus, die tiefſte Verinnerlichung des religiöſen Lebens in ſich. Aber nicht mit Unrecht hat man geſagt, daß darin der Pietismus liege, daß dieſer die folgerichtige Spitze jenes proteſtantiſchen Grundſatzes ſein würde. Und was zum Pietismus führen konnte, die Entkleidung der Religion von allen Äußerlichkeiten, die Empfehlung der Gelaſſenheit, die Nachwirkungen der Myſtiker, wie ſchnell wurde das von den Reformatoren beſeitigt. Genöthigt gegen die mächtige Partei der Altgläubigen ſich zu vertheidigen mußten ſie wohl gewahr werden, daß kein Menſch, geſchweige eine kirchliche Gemeinſchaft der Menſchen in einem bloß innerlichen Leben ſich erhalten könnte. Wenn ſie den äußerlichen Mitteln entſagt hatten, ſo doch nicht den Mitteln der Überredung, der künſtleriſchen Darſtellung, der wiſſenſchaftlichen Überzeugung; ſo viel als möglich ſuchten ſie ſich dieſer Mittel zu bemeiſtern. Da erweiterten ſie die Predigt, dichteten ihre geiſtlichen Lieder, ließen ihre Hymnen, ihre Choräle erſchallen; da gründeten ſie ihre Schulen, gaben ihnen ihre Katechismen, ihre Lehrbücher der Theologie, der Phyſik, der Philoſophie in die Hand und waren dafür beſorgt, daß Kunſt und Wiſſenſchaft in ihrem Sinn, im Sinn der rechtgläubigen Kirche ſich vernehmen ließen. Wer möchte ihnen den Gebrauch ſolcher geiſtigen Waffen verargen? Sie ſchienen geiſtlich zu werden, wenn ſie zu geiſtlichen Zwecken verwandt wurden. Aber, man muß ſich darüber nicht täuſchen, es ſind dennoch weltliche Waffen. Nicht ohne Eingriffe in ein fremdes Gebiet konnten ſie von der Religion gebraucht werden. Der Proteſtantismus wie der Katholicismus hat vorausgeſetzt, daß wenn ſich Streitigkeiten zwiſchen der Theologie und den natürlichen Entwicklungen der Kunſt und der Wiſſenſchaft erheben ſollten, die erſtere das Richteramt zu führen habe. Mit ihren Grundſätzen, daß alles für den Glauben geſchehen müſſe, daß auf ihm allein die heilſame Entwicklung der Seele beruhe und daß die Kirche vom rechten Glauben aus auch über Kunſt und Wiſſenſchaft zu urtheilen habe, ließ ſich eine wahre Freilaſſung der letztern nicht vereinen.

Wir werden daher wohl ſagen müſſen, daß der Sieg über die hierarchiſche Meinung noch von anderer Seite her durch die Entwicklung der Wiſſenſchaft und der Kunſt angebahnt werden mußte. Durch den kirchlichen Zwiſt kamen dieſe geiſtigen Mächte nicht zu ihrer Selbſtändigkeit; doch iſt es keinem Zweifel unterworfen, daß durch denſelben ihre Ausbildung neue Antriebe erhielt bis ſie zu ihrer Mündigkeit ſich erheben konnte. Es iſt wohl der Mühe werth auf den Gang dieſer Dinge einen Blick zu werfen.

Es iſt viel darüber geſtritten worden, ob der Einfluß der kirchlichen Reformation auf die Künſte und Wiſſenſchaften mehr günſtig oder mehr ungünſtig geweſen ſei, ob die katholiſche oder die proteſtantiſche Kirche mehr Verdienſt um dieſelben habe. Von der Seite der Proteſtanten hat man häufig das neue Licht geprieſen, welches auch in dieſer Beziehung von ihrer Partei der Welt gebracht worden ſei. Man hat darüber vergeſſen, was von der Seite des alten Katholicismus vor der Reformation für Kunſt und Wiſſenſchaft geſchehen war und was nachher vom reformirten Katholicismus fortwährend für ſie geſchah. Unbedingt wird man den Proteſtanten keinesweges hierin den Preis zuſprechen können. Mit ganz andern Dingen hatten ſie es zu thun; ihr Geſchäft war es nicht, wie die Kirche ſo das ganze geiſtige Leben umzugeſtalten. Weder die proteſtantiſche noch die katholiſche Kirche hat ein uneigennütziges Intereſſe für die nichtreligiöſen Richtungen des Geiſtes gezeigt; aber die letztere hat ſie mehr beherſchen wollen, die erſtere mehr ihren Einfluß auf ſie aufgegeben.

Wenn man nur die Einzelheiten, welche ſich die eine oder die andere kirchliche Partei zum Ruhme anrechnen könnte, gegen einander abwägen wollte, ſo würde man wohl ſchwerlich zu einem genügenden Ergebniß gelangen. Viele, welche die Verdienſte beider Parteien unparteiiſch zu wägen beabſichtigten, haben die Meinung ausgeſprochen, daß der Proteſtantismus mehr den Verſtand und die Wiſſenſchaft, der Katholicismus mehr die Phantaſie und die ſchöne Kunſt belebt habe. Die Thatſachen, welche dafür angeführt worden ſind, könnten allerdings von Gewicht zu ſein ſcheinen. Wenn wir, wie billig, die Zeiten nicht mit in Rechnung bringen, in welchen die Verſchiedenheiten des religiöſen Bekenntniſſes auf Wiſſenſchaft und Kunſt einen bedeutenden Einfluß zu üben aufgehört hatten, ſo haben die Proteſtanten keiner großen Blüthe ihrer Kunſt ſich zu rühmen, während die Katholiken ihren Ruhm in jeder Art der Kunſt behaupteten oder gründeten. In der Dichtkunſt hat die Reformation der Proteſtanten den geiſtlichen Geſang hervorgetrieben, aber was wollen dieſe Werke einer dürftigen und beſchränkten Kunſt gegen den mächtigen Strom bedeuten, der durch die Italieniſche Poeſie durch das ganze 16. Jahrhundert hindurchging, nach Spanien vordrang und zuletzt auch in Frankreich ſich ergoß? Wir werden es nicht leugnen können, daß wir den Werken dieſer Art und Kunſt lange ſtaunend und nachahmend zugeſehn haben. Freilich man könnte auch den großen Namen Shakeſpeare's aufrufen, welcher allein ſchwer genug ſei um die Schale der Proteſtanten ſinken zu laſſen. Aber ſchwer möchte es ſein nachzuweiſen, wie dieſer unbedingte Geiſt vom Proteſtantismus bedingt worden ſei, und in der Geſchichte können nicht einzelne meteorartige Erſcheinungen den Ausſchlag geben; wir haben in ihr den geregelten Verlauf zu beachten, in welchem die Zeiten dahinziehn. Er aber zeigt uns, daß Shakeſpeare's großes Beiſpiel doch lange Zeit nicht erkannt wurde und erſt in der neueſten Zeit ſeine durchgreifenden Nachwirkungen auf die Entwicklung der Kunſt ausübte. Werfen wir auf die übrigen Künſte einen Blick. Unter den Kennern der Muſik iſt nur eine Stimme, daß in ihr die Italiener, nachdem Paleſtrina, eben in der Wiederherſtellung des Katholicismus, den Niederländern ihre Kunſt abgelauſcht hatte, auf lange Zeit den herſchenden Ton an ſich riſſen. Um wie viel ſpäter hat erſt die proteſtantiſche Kirchenmuſik ſich ihre eigenen Bahnen brechen können. Wie wenig iſt die kirchliche Reformation für die bildende Kunſt und für die Baukunſt ermunternd geweſen, ſie, welche vielmehr die Bilder und den Prunk der Gotteshäuſer ſcheute, den kirchlichen Bauſtil verfallen ließ, während die Italieniſche Baukunſt überall das Muſter abgab, ihre Malerei das Höchſte hervorbrachte, was dieſe Zeiten in der bildenden Kunſt entſtehen ſahen. So könnte es alſo wohl ſcheinen, als hätten die Katholiken guten Grund in der ſchönen Kunſt ſich des Vorrangs zu rühmen. Aber dennoch möchten wir allen dieſen Thatſachen kein entſcheidendes Gewicht beilegen. Denn zum größten Theil war doch die Blüthe der Kunſt, welche wir in den katholiſchen Ländern antreffen, ſchon vor der Kirchenſpaltung eingetreten; nach derſelben ſehen wir ſie noch eine Zeit lang ſich erhalten; ſie iſt aber offenbar im Abnehmen.

Wenn wir die Wiſſenſchaft der Katholiken und der Proteſtanten in der neuern Zeit mit einander vergleichen, ſo liefern die Thatſachen ein noch zweideutigeres Ergebniß. Vor der Reformation war Italien unſtreitig allen übrigen Ländern Europa's an wiſſenſchaftlicher Bildung überlegen geweſen; die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften hatte in ihm ihren Urſprung gehabt; auch die Hierarchie hatte ſie begünſtigt. Im 16. Jahrhundert fingen dieſe Beſtrebungen an auch über die übrigen Länder Europa's ſich zu verbreiten; mit ihnen ſchienen die erſten Bewegungen der Reformation faſt zuſammenzufallen; ſie hatten mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften Gegner und Mittel gemein; die Streitigkeiten, welche Reuchlin mit den Köllner Scholaſtikern hatte, ſind immer als ein Vorſpiel der Reformation angeſehn worden; Erasmus war den Gegnern der Reformation faſt eben ſo verhaßt wie Luther; die Proteſtanten brachten durch ihre Erforſchung der Schrift, der Kirchenväter und der Geſchichte der Kirche nur einen neuen Eifer in die wiſſenſchaftlichen Arbeiten. Aber dennoch behauptete ſich Italien in dem Ruhme vorzugsweiſe der Sitz der feinern Gelehrſamkeit zu ſein. Wie viele Univerſitäten auch in unſerm Vaterlande geſtiftet worden waren, Philologie, Geſchichte, Philoſophie, Rechtswiſſenſchaft, Naturlehre wollten nur kümmerlich auf ihnen gedeihen; die theologiſchen Streitigkeiten behaupteten auf ihnen das Feld. Dagegen blieben die Italieniſchen Univerſitäten bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts von Fremden aus ganz Europa aufgeſucht, und ſelbſt die Schulen der Jeſuiten, wie ſehr ſie dem Proteſtantismus zuwider waren, wurden von Proteſtanten benutzt, weil ſie den Ruf eine allgemeinere Bildung zu gewähren für ſich hatten. Es iſt nicht zu verwundern, daß dem ſo war; zu genau hangen die Wiſſenſchaften mit der ſchönen Kunſt zuſammen, als daß nicht da, wo dieſen Pflege zu Theil wurde, auch jene davon hätten Vortheil ziehen ſollen; überdies war Italien ſo lange Zeit in den Wiſſenſchaften voran geweſen; wo man die Verbindung mit ihm aufgehoben hatte, da war auch eine Hauptquelle für das wiſſenſchaftliche Leben abgeſchnitten. Genug bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts wird man die katholiſche Seite der proteſtantiſchen auch in den Wiſſenſchaften noch immer überlegen finden. Doch hatte zu dieſer Zeit Italien ſchon angefangen in ſeinem wiſſenſchaftlichen Eifer nachzulaſſen und andere Länder begannen ſich darin hervorzuthun. Es kamen andere Zeiten, in welchen faſt nur Frankreich die katholiſche Seite in den Wiſſenſchaften wirkſam vertrat, in welchen dagegen die Proteſtanten, vornehmlich in England, Holland und Deutſchland, durch gelehrte Forſchungen ſich auszeichneten. Da konnte man wohl ſagen, daß nun die proteſtantiſche Seite ihre Überlegenheit in den Wiſſenſchaften bewieſen habe. Aber dürfte man wohl behaupten, daß dieſer neue Aufſchwung der Wiſſenſchaften ſeinem größern Theile nach noch an der Verſchiedenheit religiöſer Bekenntniſſe haftete? Er bewegte ſich vielmehr ſeiner Hauptſache nach auf einem neutralen Gebiete, auf dem Felde vornehmlich der Philologie, der Mathematik, der Naturwiſſenſchaften. Proteſtanten und Katholiken begegneten ſich auf ihm in friedlicher Gemeinſchaft. Daß der Proteſtantismus zu ſeiner Bebauung beſonders angetrieben hätte, wird ihm nicht nachgerühmt werden können.

In der That es würde ein ſehr zweideutiges Lob für beide Theile ſein, wenn wir dem einen zugeſtehn wollten, er habe mehr für die ſchöne Kunſt, dem andern, er habe mehr für die Wiſſenſchaft geſorgt. Weder auf die eine noch auf die andere konnte das Abſehn der Religion gerichtet ſein. Sie will nicht die eine oder die andere Seite des Menſchen ergreifen, ſondern den ganzen Menſchen in ſeiner Tiefe umbilden. Die Früchte davon werden alsdann nach allen Seiten ausſchlagen. Einem ſolchen zweideutigen Lobe wird kein umſichtiger Freund der einen oder der andern Partei ſeine Stimme geben.

Etwas tiefer auf die Grundſätze der beiden kirchlichen Parteien, wie ſie in ihrem Streit mit einander ſich entwickelten, müſſen wir eingehen, wenn wir ihre Verdienſte um Künſte und Wiſſenſchaften würdigen wollen. Vor der kirchlichen Reformation war ohne Zweifel der Hauptſitz der Kunſt und der Wiſſenſchaft in Italien. Die Hierarchie hatte ſich ihrer angenommen in einer unbefangenen Luſt am Schönen und Wahren; ſie fand darin einen neuen Schmuck, ein neues Mittel zur Verbreitung ihres Einfluſſes; daß dieſes Mittel der Religion gefährlich werden könnte, beachtete ſie kaum. Zu gleicher Zeit verbreiteten ſich auch Künſte und Wiſſenſchaften von den Niederlanden her; beide Ströme der Bildung floſſen in einander, doch war der Strom, welcher von Italien ausging der glänzendere, der mächtigere. So war auch vor der kirchlichen Reformation ſchon ein allgemeines Beſtreben zur Wiederherſtellung der Wiſſenſchaft und der Kunſt über alle Länder Europa's verbreitet. Mit den Italienern in Gemeinſchaft arbeiteten Erasmus, Reuchlin, Ludwig Vives, Budäus, Thomas Morus am Sturze der Scholaſtik. Die Reinheit, den Glanz des lateiniſchen Stils in Verſen wie in Proſa ſuchte man wiederzugewinnen, eine leichtere Bewegung in der Rede, einen größern Reichthum an Gedanken ſich anzueignen. Der Römiſchen Curie, welche in dieſen Dingen die beſten Kräfte an ſich zu ziehen wußte, wäre es nicht eingefallen dieſen Eifer zu ſchwächen. Da traten die Reformatoren auf; ſie bemeiſterten ſich der wiſſenſchaftlichen Hülfsmittel um ſie gegen das Syſtem der herſchenden Theologie zu gebrauchen; in die Bewegung der Geiſter brachten ſie einen neuen Gährungsſtoff. Alle Bande der bisherigen Ordnungen der Welt ſchienen nun gelöſt zu ſein; die Parteien ſchritten zu einem mächtigen Kampfe. Da war es mit der unbefangenen und friedlichen Entwicklung der geiſtigen Bildung aus. Noch immer beſchäftigte man ſich freilich mit Kunſt und Wiſſenſchaft; aber bei allen Unternehmungen dieſer Art fragte man nicht zuerſt, was ſie an ſich zu Tage brächten, ſondern ob ſie auf die eine oder die andere Partei ſich ſtellten; überall ſuchte man Abſichtlichkeit.

Es ſollte ſich jetzt bewähren, daß der Krieg nicht der gefährlichſte Feind für die Entwicklung des geiſtigen Lebens ſei. Mitten unter den Kämpfen Italiens hatten ſelbſt die Heerführer Muße gefunden mit den Wiſſenſchaften ſich zu beſchäftigen, waren Künſte und Forſchungen jeder Art mit unglaublicher Macht emporgewachſen; aber die Zwietracht der Geiſter, bedacht ſich ſelbſt zu ſchützen, die Werke Anderer zu ſtören, ſie warf Zweifel und Haß in alle Gemüther, ſie ließ nichts in friſchem Muthe gedeihen. Die theologiſchen Streitigkeiten der Proteſtanten mit den Katholiken, der Proteſtanten unter ſich, welche einen immer weitergreifenden polemiſchen Geiſt den philoſophiſchen Unterſuchungen einpflanzten, immer mehr die Rechtgläubigkeit der Formel betonten, mußten Ängſtlichkeit verbreiten, dem ungehemmten und freien Erguſſe des Geiſtes Eintrag thun. Schon Melanchthon klagt, daß in ſeiner Jugend Ausſicht geweſen wäre auf ein goldenes Zeitalter der Wiſſenſchaften, jetzt ſei ſie durch den verderblichen Zwieſpalt verſchwunden [1]. Wie viel mehr hatten die Nachfolgenden zu klagen. Erſt jetzt wurde die Inquiſition zu einer nie raſtenden, mistrauiſchen Thätigkeit angetrieben; erſt jetzt bildete ſich die Cenſur zu einer drückenden Laſt für die Litteratur aus. Nach beiden Seiten zu, bei Katholiken wie bei Proteſtanten, ſehen wir von den Zeiten an, wo die Reformation ſich entſchieden und feſtgeſetzt hatte, die Wiſſenſchaft in Verfall gerathen. Dies war nicht der Wille der einen oder der andern Partei und am wenigſten würde man mit Recht die Proteſtanten anklagen können, welche den Zwieſpalt nicht machten, ſondern nur aufdeckten; aber es war dies der Erfolg einer Spaltung, welche durch die Tiefen des geiſtigen Lebens ging.

Wenn unter dieſer Ungunſt der Umſtände doch noch vieles für die Wiſſenſchaften und Künſte geleiſtet wurde, ſo lag dies darin, daß theils die beiden Kirchen der ſtreitenden Parteien Wiſſenſchaften und Künſte zu ihren Hülfsmitteln gebrauchten; theils dieſe ſelbſt ihre eigenen Triebe hatten, welche auch durch die Schwierigkeiten ihrer Lage nicht zurückgehalten werden konnten.

---

[1] Epistola de suis studiis.

Was den Einfluß des Katholicismus und des Proteſtantismus auf die geiſtige Bildung betrifft, ſo iſt es nicht der volle Strom derſelben, welcher von der einen oder der andern Seite gefördert wurde, ſondern jede von beiden theilte ihre Gunſt gleichſam parteiiſch aus. Die Proteſtanten auf Bibel, kirchliches Recht und Kirchengeſchichte ſich ſtützend mußten beſonders der geſchichtlichen Unterſuchung ihren Fleiß zuwenden. Dagegen der Scholaſtik waren ſie in einem ſolchen Grade abgeneigt, daß ſie mit ihr auch großentheils die Philoſophie verwarfen. Auf eine gründliche Reformation derſelben waren ſie nicht bedacht, weil ſie vor allen Dingen die Theologie nur auf die Schrift, aber nicht auf das philoſophiſche Nachdenken zurückführen wollten. Zwar der verfälſchten Überlieferung hatten ſie abgeſagt, aber auf die reine Überlieferung der Lehre ſetzten ſie alles ihr Vertrauen. Es iſt ſchon erwähnt worden, daß ſie gegen die myſtiſchen und ſchwärmeriſchen Bewegungen, welche ſich anfangs mit der Reformation in Verbindung gezeigt hatten, frühzeitig ſich zu verwahren veranlaßt waren. Die Philoſophie ſchien ihnen ſolche Schwärmereien zu begünſtigen; wo ſie daher noch in einem freien Triebe durchbrechen wollte, wurde ſie zurückgehalten und ſich zu verbergen genöthigt. Die Myſtiker, die Theoſophen unter den Proteſtanten finden wir nur in ſectiriſcher Abſonderung. Zwar konnte man die Philoſophie nicht ganz aus den Schulen verdrängen; aber ihren Einfluß zu mäßigen, ſie nach dem theologiſchen Syſtem zu modeln und auf eine nüchterne Beurtheilung des geſunden Menſchenverſtandes zurückzuführen, darauf nahm man allen Bedacht. Wir werden ſehen, wie die Lehrbücher Melanchthon's, die in den proteſtantiſchen Schulen herſchend wurden, dieſem Zwecke dienten. Auch in dieſem Gebiete war es mehr eine alte Überlieferung, welche erhalten wurde, als eine neue und friſche Entwicklung der Gedanken. Man wird hierin einen Grund finden können, warum die proteſtantiſche Kirche in den geiſtigen Gütern der Wiſſenſchaft den ewigen Kern nicht zu entdecken wußte. Dagegen der Katholicismus wendete ſeinen Fleiß beſonders den Künſten, der ſchönen Litteratur und der Philoſophie zu. Die myſtiſche Beſchaulichkeit, welche der Philoſophie eben ſo nahe liegt, als der Religion, war von der alten Kirche in die beſtimmten Formen einer geregelten Übung gebracht worden; in ihnen konnte man ſich bewegen ohne vor Schwärmerei beſorgt zu ſein; noch immer gab ſie ein Element für tiefſinnige Forſchung ab. Die Scholaſtik brauchte man nicht zu befeinden; ſie war dem alten Glauben zugethan; ihre ſtarren Formen ſuchte man nur zu ſchmeidigen, ihre rauhe Außenſeite zu verfeinern. Auch war man keineswegs geneigt alle Verſuche in der Philoſophie neue Bahnen zu brechen abzuſchneiden. Genug den philoſophiſchen Beſtrebungen war auch Freiheit in der Bewegung geſtattet und ſo kam es, daß Italien, welches im 15. Jahrhundert der Hauptſitz für die philoſophiſchen Unterſuchungen geweſen war, auch im 16. und noch im 17. Jahrhundert hierin fortfuhr und eine Reihe neuer Verſuche machte, welche das vorhergehende Jahrhundert um vieles übertrafen. Auf eine gründliche Unterſuchung der Geſchichte ging der Katholicismus nicht ſo gern, nicht ſo gründlich ein. Er durfte ſie wohl nicht vernachläſſigen, da er von dieſer Seite angegriffen wurde. Die Werke aber, welche er in dieſem Felde hervorbrachte, waren doch faſt nur Parteiſchriften und ließen die erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche in Dunkel, legten auf die Erforſchung der heiligen Schrift geringeren Werth. Wenn er auf die Überlieferung das größte Gewicht legte, ſo dachte er dabei an eine lebendige, noch immer fortwirkende Kraft des religiöſen Geiſtes der Kirche. Hat doch einer der Päbſte der katholiſchen Reſtauration es frei herausgeſagt, daß der gegenwärtige Pabſt wohl eben ſo viel zu bedeuten habe, als alle die vorangegangenen.

Wenn wir dieſe einſeitigen Richtungen in der Bearbeitung der Wiſſenſchaft in beiden Kirchen gewahr werden, ſo zeigt es ſich uns deutlich genug, daß es beiden nicht um die Wiſſenſchaft zu thun war; ſie gehörte ihnen nur zu den weltlichen Gütern, welche dem Heile der Seele entbehrlich wären, nur weil ſie ohne Wiſſenſchaft dem Bedürfniſſe der Zeit nicht genügen konnten, mußten ſie mit ihr ſich einlaſſen. Dies hat die katholiſche Kirche doch in einem größern Umfange gethan, als die proteſtantiſche. Nach ihren alten hierarchiſchen Grundſätzen glaubte ſie ohne Scheu die Wiſſenſchaften und Künſte ſo wie andere weltliche Mittel verwenden und verwalten zu können. Da hat auch der wiederhergeſtellte Katholicismus der geiſtigen Bildung manche Begünſtigungen aus ſeinen reichen Mitteln zufließen laſſen. Wenig Dank hat es ihm eingetragen. Man hat darüber nicht vergeſſen können, wie Giordano Bruno zu Rom verbrannt wurde, welchen Demüthigungen Galilei ſich unterwerfen mußte. Der Proteſtantismus hat weniger in die Entwicklung der Wiſſenſchaften fördernd eingegriffen, aber auch weniger ihre Freiheit beſchränkt. Wir haben ihm das zu verdanken, daß er die Macht der Hierarchie auch in den geiſtigen Entwicklungen ſchwächen half, und dies dürfte allerdings ihm höher anzurechnen ſein als alle die Förderungen, welche die katholiſche Kirche Künſten und Wiſſenſchaften zu Theil werden ließ.

Doch würde der Proteſtantismus die Freiheit des Forſchens, ohne welche die Wiſſenſchaften nicht gedeihen wollen, nicht errungen haben. Die geſchichtlichen Forſchungen, mit welchen er ſich vorherſchend beſchäftigte, weckten den Geiſt der Kritik; er ſelbſt aber war geneigt dieſen gefährlichen Geiſt in Schranken zu halten. Nur durch den Kampf der kirchlichen Parteien iſt die Hierarchie gebrochen worden. Wir haben geſehn, wie in der geiſtigen Bildung Proteſtantismus und Katholicismus ſich theilten. Hätte man nicht beſorgen ſollen, daß der theologiſche Zwieſpalt auch ein Zerfallen der gebildeten Welt in zwei entgegengeſetzte Parteien herbeiführen würde? Glücklicher Weiſe gab es doch noch Gebiete der geiſtigen Bewegung, auf welchen beide Parteien wie auf einem befriedeten Felde ſich begegnen konnten. Zu ihnen gehörten die Mathematik und die Naturforſchung, welche in dieſen Zeiten durch ihre mächtigen Fortſchritte die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich feſſelten; nicht minder gehörten die philologiſchen Forſchungen ihnen an, welche noch immer mit Eifer betrieben wurden, und die Entwicklungen der Litteratur, welche die neuern Sprachen in Wetteifer mit dem Alterthum auszubilden bemüht waren. In den Fortſchritten, welche dieſe Kreiſe der Bildung machten, iſt die Freiheit des geiſtigen Lebens gewonnen und bewahrt worden.

Als das mächtigſte unter den erwähnten Elementen einer freien Bewegung iſt wohl ohne Zweifel die Litteratur der neuern Sprachen anzuerkennen. Die mittelalterlichen Zuſtände ſind dadurch hauptſächlich überwunden worden, daß die neuern Völker in ihrer Selbſtändigkeit ſich zu fühlen begannen. In dieſem Gefühl haben ſie die Bevormundung der Hierarchie entbehren gelernt. Ihre Selbſtändigkeit mußten ſie nun beweiſen. Es konnte dies nur nach den beiden Seiten zu geſchehen, in welchen überhaupt Völker ſich zu bethätigen pflegen. In politiſcher Richtung haben ſie die Einheit ihres Staats zu gründen geſucht; die Einheit ihrer geiſtigen Bildung mußten ſie in ihrer Litteratur auszuſprechen ſtreben. In beiden Richtungen ſind ihre Bemühungen nicht überall von gleichem Erfolg gekrönt geweſen. Es wird wohl nicht verkannt werden können, daß hierauf der Streit der Völker mit der Hierarchie einen entſcheidenden Einfluß ausgeübt hat.

Eben dieſer Streit führte, wie wir früher geſehn haben, in den meiſten Ländern Europa's den Staat der unbeſchränkten Monarchie herbei. Was der Hierarchie abgewonnen worden war, das kam zunächſt den Gewalten zu Gute, durch welche ſie die Proteſtanten beſeitigt, die

Katholiken umgeſtaltet hatten, und das waren die Gewalten des Staats. Da haben in faſt gleichem Maße der Proteſtantismus wie der Katholicismus zu der Erhebung der monarchiſchen Macht beigetragen. Man würde aber die neuere Monarchie ſchlecht verſtehen, wenn man annehmen wollte, daß ſie nur im Intereſſe der herſchenden Familien gegründet wurde. Auf einer ſolchen eigennützigen Grundlage würde wohl eine Tyrannei, aber keine in fortſchreitender Entwicklung begriffene Herrſchaft, welche Jahrhunderte ſich erhalten hat, möglich geweſen ſein. Und daß die neuere Zeit in einer fortſchreitenden Entwicklung war, ſollte ſie doch wohl bewieſen haben. In der Monarchie fand die Einheit und Selbſtändigkeit der neuern Völker ihre Vertretung. Es iſt begreiflich, wie ſie ihnen dienen mußte, indem ſie die Geiſtlichkeit unter die Herrſchaft des Staats brachte, der Willkür des Adels ſteuerte, die Sonderintreſſen der Landſtände der allgemeinen Ordnung unterwarf und alles gegen die Oberhoheit des Fürſten auf die gleiche Linie der Unterwürfigkeit zurückführte. Gewiß war für die Einheit des politiſchen Lebens in den neuern Völkern nicht wenig dadurch gewonnen, daß ſie jetzt in der Monarchie eine ſtarke Vertretung gefunden hatte, und es läßt ſich kaum abſehn, in welcher andern Weiſe jene Einheit hätte errungen werden ſollen.

Nicht bei allen Völkern jedoch des gebildeten Europa iſt es zu einer vollſtändigen Entwicklung ihrer monarchiſchen Einheit gekommen, wenn auch das Streben nach dieſem Ziele in ihnen vorhanden war. In faſt keinem Lande, glaube ich, hat ſich dasſelbe ſo laut und leidenſchaftlich ausgeſprochen, als in Italien, wohl eben deswegen weil es nie einig geweſen war, nie zu einer vollen Selbſtändigkeit gelangen konnte. In Freiſtaaten, wie in Fürſtenthümern, bei der geiſtlichen, wie bei der weltlichen Gewalt regt ſich die italieniſche Vaterlandsliebe gegen die Fremden, gegen die Barbaren; ſchwache Mächte wagen das Banner Italiens gegen die mächtigſten Könige des Erdbodens zu entfalten; der geheime Gedanke der Politik iſt unter der Spaltung der Staaten, unter den Plänen des Eigennutzes doch immer auf die Einheit und Freiheit des Volkes gerichtet. Alles war vergeblich. Es wird wohl nicht geleugnet werden dürfen, daß der politiſchen Durchführung der Italieniſchen Einheit gar mancherlei Hinderniſſe entgegenſtanden, aber das größte Hinderniß, meine ich doch, iſt die Hierarchie geweſen, welche in der Mitte Italiens ihren Sitz behauptete, Süden und Norden von einander getrennt hielt, durch den Wechſel der regierenden Familien keine fortwachſende Macht in ſich aufkommen ließ, eine ehrgeizige, an Gehorſam nicht zu gewöhnende Ariſtokratie nährte und durch die geiſtlichen Anſprüche immer wieder die Fremden nach Italien rief. Wenn aber die Volksthümlichkeit der Italiener in der Politik nur ſchwach ſich vertreten ſah, ſo machte ſie um ſo kräftiger in ihrer Litteratur ſich Luft. Dieſe erhob ſich jetzt zu einer zuvor nie geſehenen Blüthe. Wenn früher Männer wie Dante, Petrarca, Boccaccio ihr Volk mit Entzücken erfüllt hatten, ſo waren ſie doch nur vereinzelte Erſcheinungen geweſen; jetzt wurde die dichteriſche Kunſt, die Entwicklung der Italieniſchen Rede ein Gemeingut, welches die landſchaftlichen Mundarten ausſchied, über alle Gebiete Italiens, über alle Gebiete der Litteratur in denſelben Tönen ſich ergoß. Es iſt ein Bild voller Leben, wenn wir dieſe Entwicklung der Italieniſchen Litteratur überſehen, wie ſie mitten unter Kriegen, unter krampfhaften Zuckungen der politiſchen Leidenſchaft ſich erhebt, gleichſam zur Stillung der Schmerzen und um das Schauderhafte mit Reiz zu umhüllen, wie ſie mit der Pflege der alten Sprachen, mit der Liebe zum Alterthum ſich verſchwiſtert, mit allen übrigen Künſten faſt auf jedem Tritte ſich begegnet. Länger hat ſich dieſe Litteratur erhalten als die ſchwache Freiheit Italiens, ſie vornehmlich hat das Selbſtgefül der Italiener, ihre geiſtige Selbſtändigkeit getragen, ja ihnen, unabhängig von ihren hierarchiſchen Anſprüchen, einen welthiſtoriſchen Einfluß verſchafft. Wärend ihre politiſche Freiheit bis auf einen ſchwachen Reſt der Spaniſchen Macht unterlag, machten ſie durch Wiſſenſchaft und Kunſt ihre Eroberungen und gaben dem übrigen Europa das Beiſpiel claſſiſcher Erzeugniſſe.

Außer Italien hat kein großes Land Europa's ſeine politiſche Einheit weniger vollſtändig ausgebildet als Deutſchland. Auch hier wirkten manche Urſachen zuſammen; aber es kann niemanden entgehn, daß die religiöſen Spaltungen hauptſächlich das waren, was die Landeshoheit der Fürſten emporbrachte, befeſtigte und kaum einen Schatten der Einheit in der deutſchen Politik zurückließ. Nachdem das proteſtantiſche Deutſchland ſeine eigenen Vorkämpfer ſich zu ſchaffen gezwungen worden war, mußten die Pläne der bürgerlichen Macht in verſchiedenen Zweigen auseinanderlaufen. Dennoch dieſelben Zeiten und Urſachen, welche die politiſche Zerklüftung Deutſchlands herbeiführten, haben auch den Grund gelegt zu ſeiner Einigung in Rede und in Schrift. Selbſt die, welche mit Luther's Wirken in Kirche und Theologie ſich nicht befreunden konnten, haben ihm das Verdienſt zuſprechen müſſen, daß durch ſeine Bibel und ſeine Predigt, durch die Wirkſamkeit der kirchlichen Reformation, welche ſeine Demuth wagte und ſein ſtarker Wille aufrecht erhielt, die hochdeutſche Sprache in allen Gegenden unſeres Vaterlandes verſtändlich geworden. Dadurch iſt es gekommen, daß unſer deutſches Schriftweſen, welches ſeinem Urſprunge nach proteſtantiſch iſt, ſeine Eroberungen auch über das katholiſche Deutſchland ausgebreitet hat. In Zeiten, in welchen alles zu äußerer Geſtaltung des Lebens ſich herausdrängt, welche der Politik leidenſchaftlich ergeben ſind, pflegt das ſtille Walten des Geiſtes in Sitte und Sprache nicht billig genug angeſchlagen zu werden. Aber ich ſollte meinen, daß es deutlich genug vor Augen läge, wie der Zuſammenhang unſeres Deutſchen Volkes Jahrhunderte lang faſt nur durch die allmälige Entwicklung unſerer Sprache und unſerer Schrift getragen worden iſt.

In derſelben Zeit, in welcher bei Italienern und Deutſchen der volksthümliche Sinn erwachte, welcher in einer allgemein verſtändlichen Volksſprache und in einer allgemeinen Nationallitteratur ſeinen Ausdruck ſuchte, haben auch die übrigen Völker des Romaniſchdeutſchen Europa denſelben Weg eingeſchlagen; ſo wie aber Italiener und Deutſche hierin eine ſehr verſchiedene Entwicklung gehabt haben, ſo ſind auch die übrigen dieſer Völker in ihrer volksthümlichen Bildung in eigenthümlichen Bahnen vorgeſchritten. Dabei gab es jedoch noch immer ein gemeinſchaftliches Band unter ihnen allen. In politiſcher Rückſicht war zwar mit der Hierarchie die monarchiſche Vertretung ihrer Einheit gefallen; aber durch das Syſtem des politiſchen Gleichgewichts hatte ſich eine andere gleichſam republicaniſche Form zur Vertretung dieſer Einheit gebildet. In den Verträgen, welche ſie unter einander ſchloſſen, in ihren Gewährleiſtungen unter einander, in ihrem völkerrechtlichen Verkehr erwieſen ſich die unabhängigen Staaten noch immer als Mächte, welche wie zu einem Gemeinweſen mit einander verbunden wären. Und nicht weniger fand ein ſolches Band unter dieſen Völkern in ihrer geiſtigen Entwicklung ſtatt. Sie waren alle von denſelben Quellen der Bildung hergekommen. Wenn ſie über ihr theologiſches Dogma in Streit gerathen waren, ſo wurde nur deswegen unter ihnen darüber ſo heftig geſtritten, weil ſie doch einen und denſelben Grund des Glaubens anerkannten. Eben jetzt, als das hierarchiſche Band nachließ, in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, waren ſie nur um ſo ſtärker davon durchdrungen worden, daß ſie in der Litteratur der Alten ein gemeinſames Erbtheil als Grundlage ihrer Bildung zu verwalten hatten. Wenn ſie in der Ausbildung ihrer volksthümlichen Litteraturen von einander ſich abſonderten, ſo trugen dieſelben doch auch ein wiſſenſchaftliches Element in ſich und es konnte nicht verborgen bleiben, daß die Wiſſenſchaft noch eine andere Regel für ihre Entwicklung hat, als die volksthümliche Denkweiſe. Vielmehr in den Zeiten, von welchen wir hier handeln, war man hiervon auf das lebhafteſte überzeugt, ſo daß man zu wiederholten Malen daran denken konnte, eine allgemeine wiſſenſchaftliche Sprache zu erfinden, und die Lateiniſche Sprache wirklich neben den lebenden Sprachen als ein Mittel zur Verſtändigung unter den Gelehrten aller Völker erhalten und ausgebildet wurde. So ſehen wir denn auch die Nationallitteraturen der verſchiedenen Völker ſich an einander gegenſeitig bilden; in der Nachahmung und in dem Wetteifer derſelben untereinander liegt das offenkundige Zeugniß, daß die verſchiedenen Völker unſeres Welttheils ihre Bildung als eine gemeinſame Sache betrieben haben.

Unter dieſen Verhältniſſen mußte die Entwicklung der neuern Litteraturen ſehr verwickelt werden. Ihren Gang wird man nicht begreifen können, wenn man nicht dabei die allgemeinen Verhältniſſe Europa's, die innern Verhältniſſe der einzelnen Völker, den Gang der Bildung in den ſchönen, wie in den nützlichen Künſten und in der Vervollkommnung der Wiſſenſchaften ſich beſtändig vor Augen hält.

Vor allen Dingen iſt hierbei die neue Belebung zu beachten, welche in die Erforſchung des Griechiſchen und des Römiſchen Alterthums kam, ein Punkt, an welchen man bei dem Namen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften zuerſt zu denken pflegt. Und doch, wenn wir den Beginn der neuern Zeit hauptſächlich darin finden, daß die Eigenthümlichkeiten der neuern Völker zum Durchbruch kamen und aus der Zucht der hierarchiſchen Meinung zur Freiheit entlaſſen wurden, ſo könnte man meinen, die philologiſche Erforſchung des Alterthums würde hierzu nicht viel beigetragen haben. Es erledigt ſich dies Bedenken, wenn man darauf achtet, daß es die Beſtimmung der neuern Völker war die Bildung des Alterthums auf die Zukunft zu bringen und daß daher ihre Litteratur immer wieder von Neuem am Alterthum anknüpfen mußte. Es iſt bekannt genug, wie die Italieniſche Litteratur im Wetteifer mit der alten Kunſt ſich gebildet hat, wie in ihrem Aufblühen faſt nicht weniger Lateiniſche als Italieniſche Werke in Verſen und in Proſa hervorgebracht wurden und nicht ſelten dieſelben Männer in beiden Sprachen glänzten. Erſt nachdem die Spanier Nacheiferer der Italiener und der Alten geworden waren, erhob ſich ihre Caſtilianiſche Poeſie zu der allgemeinen Geltung, welche ſie ſeitdem behauptet hat. In einer ähnlichen Weiſe hat ſich die Franzöſiſche Litteratur gebildet und wie engherzig auch das Muſter war, welches ſie von den Alten für ihre regelrechten Erzeugniſſe abnehmen zu müſſen glaubte, ſo hat ſie dennoch das Glück gehabt eine Zeit lang ihren Geſchmack bei den übrigen Europäiſchen Völkern zur Herrſchaft zu bringen. Selbſt England hat dieſen Einflüſſen ſich nicht entziehen können. Wie ſelbſtändig und urſprünglich auch ſeine Dichtkunſt zu der Zeit Shakeſpeare's aufſproßte, ſchon in ſeinem Alter mußte dieſer erhabene Geiſt erfahren, daß der Geſchmack ſich änderte und einer gelehrtern Kunſt ſich zuwandte; es ſind darauf die Zeiten gefolgt, in welchen ſeine Schauſpiele von der Bühne verſchwanden, man ſeine wilde Phantaſie, ſeinen Bombaſt nur mit dem Ungeſchmack ſeiner Zeit zu entſchuldigen wußte, wärend die Franzöſiſche Regel ihre Bewunderer und ihre Nachahmer fand. Auch unſere deutſche Litteratur, unter ihren Schweſtern die jüngſte, hat ſich in der Nachahmung der Franzoſen gebildet und von dem Misverſtändniſſe der claſſiſchen Form iſt ſie nur dadurch frei geworden, daß mit ihr zugleich der Eifer für das claſſiſche Alterthum einen neuen Schwung nahm. Vergeblich alſo würden wir leugnen wollen, daß die Litteraturen unſerer Völker von der philologiſchen Bildung ihre Antriebe empfingen; aber auch nur ihre Antriebe, die Grundlagen für ihre ſelbſtändige Entwicklung. Das wird niemand überſehen können, welcher bemerkt, in wie verſchiedener Weiſe denn doch das Muſter des Alterthums von den verſchiedenen Völkern anerkannt und benutzt wurde.

In dem Einfluß der philologiſchen Beſtrebungen haben wir auch eine der ſtärkſten Mächte zu erkennen, welche die hierarchiſche Meinung beſeitigen halfen. Als im 15. Jahrhundert und bis in das 16. Jahrhundert hinein ſo viele Päbſte und Würdenträger der Kirche dieſe Beſtrebungen durch Gunſt und eigene Arbeiten förderten, hatten ſie in ihnen noch nicht den Feind ihrer geiſtlichen Stellung erkannt. Doch ging er nicht verlarvt einher. Wie ſchnell erhoben ſich die Anklagen gegen das barbariſche Latein der Scholaſtiker, wie bald wurden auch ihre Lehren angegriffen, ihre geſchichtlichen Irrthümer als Verfälſchungen der Thatſachen angeklagt. Das zierliche Latein, welches man liebte und mit ungemeiner Fertigkeit zu handhaben wußte, ſetzte an die Stelle der chriſtlichen Formeln heidniſche, aber altrömiſche Ausdrücke; ſelbſt die Römiſche Curie wußte ſich derſelben nicht zu erwehren. Konnte eine ſolche Verwandlung der Sprache ohne Einfluß auf den Sinn bleiben? Unſere Geſchichte der Philoſophie wird zahlreiche Beiſpiele nicht übergehen können, welche zeigen, wie nahe man damals daran war in ein neues Heidenthum zu verfallen, wie die wichtigſten Lehren des Chriſtenthums bezweifelt wurden, weil ſie Ariſtoteles nicht billige, deſſen Lehren man jetzt aus ſeinem Griechiſchen Texte zu ſchöpfen und im Sinn ſeiner Griechiſchen Ausleger zu deuten begann. Da ſchien es nun wieder, als ob die Lehren des Platon doch beſſer mit dem Glauben der Kirche ſtimmten. Aber auch das, was die Neu-Platoniſche Schule, was Zoroaſter und Hermes Trismegiſtus brachten, was aus der Kabbala geſchöpft wurde, ſollte es den chriſtlichen Glauben geſtützt und nicht einen neuen Aberglauben verbreitet haben? Noch andere Meinungen des Alterthums, des Cicero, der ſtoiſchen, der Epikuriſchen Schule traten jetzt wieder an das Licht, Meinungen, welche nicht allein den Philoſophen ſich empfahlen, ſondern für einen jeden leicht faßlich waren; unſtreitig haben ſie nicht wenig zur Erweiterung des Geſichtskreiſes beigetragen, aber auch die Stützen der alten Überlieferung gelockert. Als nachher die hierarchiſche Macht gewahr wurde, daß die Meinungen des Alterthums doch nur mit Vorſicht gebilligt werden dürften, da war es ohne Zweifel zu ſpät der neuen Philoſophie, der neuen Freiheit der Meinungen einen Damm entgegenzuſetzen. Die ſcholaſtiſche Lehrweiſe hatte ihr Anſehn verloren, der Geſchmack hatte ſich von ihr abgewendet; das wiederhergeſtellte Anſehn der katholiſchen Kirche mußte ſich begnügen, wenn man ihm nur ſeine Ehrfurcht bezeugte und Gehorſam gegen ſeine Lehren bekannte, wärend man für die Wiſſenſchaft die Freiheit in Anſpruch nahm zu zeigen, was auf ihrem Wege gefunden werde, wenn es auch mit den Lehren der Kirche nicht in Übereinſtimmung ſtehen ſollte. Konnte aber eine ſolche äußerliche Unterwürfigkeit genügen für eine Zeit, welche ſchon an der Beſchäftigung mit Wiſſenſchaft und Kunſt einen faſt leidenſchaftlichen Antheil genommen hatte? Eben hierin lag die eigentliche Gefahr für die hierarchiſche Meinung, daß man geiſtige Güter kennen gelernt hatte, welche eine Ahndung des Ewigen gaben und von der Kirche weder verworfen, noch verwaltet werden konnten.

So hatte die Philologie gleichſam bei der Mündigſprechung der Wiſſenſchaften und der Künſte ihre Hülfsleiſtung geboten. Man wird aber nicht verkennen, daß dabei noch andre Helfer thätig waren und daß Wiſſenſchaften und Künſte ſelbſt dabei das Beſte thun, daß ſie ſelbſt ſich mündig machen mußten. Eine völlige Umgeſtaltung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe mußte ſich vollziehn und ſchon lange im Stillen ſich vorbereitet haben, wenn an die Stelle der Hierarchie die neue Bildung treten ſollte. Die Philologie ſelbſt iſt zu dem Grade des Einfluſſes, welchen ſie im 15. und 16. Jahrhunderte errang, zum großen Theil durch die Buchdruckerkunſt gelangt. Durch ſie ſehen wir die Werke der Gelehrten mit reißender Schnelligkeit ſich verbreiten, in dem Augenblick, in welchem ſie entſtanden waren, einen zauberhaften Eindruck auf die Stimmung der Völker machen. Die großen Buchdrucker, welche in dieſen Zeiten einen unvergänglichen Ruhm ſich gegründet haben, ein Aldus Manutius, ein Froben, ein Stephanus, wir erblicken ſie in den weiteſten Verbindungen, in der Geſellſchaft der Großen, wie der Gelehrten; ſie ſtiften Akademien, ſie gehören zu den wirkſamſten Beförderern der Wiſſenſchaft; ſelbſt Gelehrte geben ſie für die Gelehrſamkeit einen Mittelpunkt ab; an ihren Preſſen finden wir die berühmteſten Philologen der Zeit mit der Correctur ihrer Ausgaben der Claſſiker beſchäftigt. Nur durch ihre Hülfe gelang es, daß ein Stand der Gelehrten ſich bildete, welcher von Staats- und Kirchenämtern ſich losſagen konnte, wenn er auch der Unterſtützung der Reichen und Mächtigen bedurfte. Dieſe Buchdrucker und dieſe Gelehrten ſchlugen eine Brücke zwiſchen den höhern und niedern Ständen des Volkes. Wir ſehen an ihnen, daß ein werkthätiger Bürgerſtand ſich gebildet hatte, welcher in geiſtiger Bildung den höhern Ständen ſich gleich ſchätzen konnte. Dieſe Beiſpiele hiervon ſtehen auch nicht vereinzelt. Die Buchdruckerei war nicht die einzige gemeinnützige Kunſt, welche damals von dem Bürgerſtande ausging und zu allgemeiner Geltung gelangte. Durch eine große Regſamkeit zeichneten ſich die Städte der damaligen Zeit aus. Die ſchöne Kunſt zogen ſie in den allgemeinen Verkehr und gewannen durch ſie eine unberechenbare Gewalt über die Geiſter; mit Macht wußten ſie den Handel zu ſchützen und ihre großen Wechſelhäuſer durften in der Pflege der Künſte und Wiſſenſchaften mit Päbſten und Königen wetteifern. So lange man des Aufſchwungs im 15. Jahrhunderte ſich erinnern wird, kann das Andenken an die Medici nicht in Vergeſſenheit gerathen. Um die Vervollkommnung der Schifffahrt, die Entdeckung America's, die Umſchiffung der Erde haben die Städte das größeſte Verdienſt, ſo wie ihrem Handel von den Reichthümern der neuen Welt das Meiſte zugefloſſen iſt.

Unter einer ſolchen Umgeſtaltung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe hat ſich die neuere Litteratur gebildet. Einen ganz andern Geiſt mußte ſie athmen als die Kunſt und Wiſſenſchaft des Mittelalters. Bei der Betrachtung der letztern haben wir bemerken müſſen, daß ſie Werke ſtaunenswerther Größe hervorbrachte, welchen wir Gleiches entgegenzuſetzen vergeblich uns bemühen würden; es fehlte ihnen weder an Kraft der Phantaſie, noch an Feinheit des Verſtandes, aber an dem Ebenmaß in der Verſchmelzung beider, weil Kunſt und Wiſſenſchaft, Phantaſie und Verſtändniß der Dinge ihre abgeſonderten Bahnen gingen; daher wurde die Kunſt des Mittelalters phantaſtiſch und ſeine Wiſſenſchaft der künſtleriſchen Anſchaulichkeit entbehrend verlor ſich im Überſchwenglichen und in Spitzfindigkeiten. Wir haben überdies bemerkt, wie dies mit dem Kampfe der Stände zuſammenhing, welche im Mittelalter ohne rechte Vermittlung einander begegneten, der Geiſtlichkeit und des Ritterthums. Die neuere Zeit iſt eben dadurch eingeleitet worden, daß zwiſchen beiden Ständen der gewerbthätige, in Handel und Verkehr ſich bewegende Bürgerſtand aufkam, mit Künſten und Wiſſenſchaften ſich beſchäftigen lernte, beide mit einander befreundete. Da mußte nun wohl die Wiſſenſchaft eine andere werden; in der Theologie allein konnte ſie nicht mehr ſich ergehen, ſondern die täglichen Bedürfniſſe des Lebens, die mannigfaltigen Geſtalten der Natur, die verſchiedenen Sitten der Menſchen hatte ſie zu bedenken. Wir werden hiervon in unſerer Geſchichte der Philoſophie die Erfolge nachweiſen. Blicken wir zuvor noch auf die Verwandlungen, welche aus den veränderten Verhältniſſen die Kunſt treffen mußten. Die neuere Kunſt konnte nicht mehr die phantaſtiſchen Abenteuer der Kämpfe und einer fabelhaften Wunderwelt aufſuchen, ſondern mußte die Wahrheit der Natur und charakteriſtiſcher Züge zu ſchildern übernehmen. Zwar in der allmäligen Entwicklung, in welcher die neuere Zeit geworden iſt, zog man ſich von den Stoffen der mittelalterlichen Sage nicht auf einmal zurück, aber es iſt leicht zu bemerken, wie ganz anders jetzt dieſe Stoffe behandelt wurden; in den Werken, welche den allgemeinſten Beifall fanden, finden wir einen bald feineren, bald derbern Spott über die Wunder der alten Sage, über die abenteuerlichen Kämpfe der Helden ergoſſen. Arioſto iſt hierin nur ein Übergang zu Rabelais und Cervantes. Überdies traten zu den Stoffen des Mittelalters auch bald die Stoffe des Alterthums, welche man jetzt in getreuen Nachbildungen wiederzugeben ſuchte und deren Behandlung nach muſterhaften Vorgängern unſtreitig einen feinern Verſtand verlangte. Hierdurch bereitete ſich eine Kunſt vor, welche mit Abſicht verfährt, einen Eindruck bezweckt, ihre Stoffe und ihre Mittel wählt. Von der Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche konnte eine ſolche Kunſt nur begünſtigt werden; es kam darauf an ſie für die kirchlichen Zwecke zu gewinnen. In dieſer Wendung der Dinge iſt die Dichtung wieder ernſt geworden und hat würdige Vorbilder eines frommen Heldenſinns aufgeſucht. Das Heldengedicht des Torquato Taſſo iſt aus ihr hervorgegangen, die geregelte, nur allzu abſtracte Frömmigkeit des Spaniſchen Dramas hat unter ihrem Einfluſſe ſich gebildet, auch in die Franzöſiſche Dichtkunſt iſt von ihr etwas eingedrungen. Nur ſetzte ſich dieſen Zweigen unſerer Litteratur ein weltliches Element in ſteigendem Maße zu, die Verehrung der Monarchie, ihrer geſetzmäßigen Formen, ihrer ſteifen Sitte; wovon in der Italieniſchen Dichtkunſt nur die erſten Anklänge vernommen worden waren, davon waren die Spanier und Franzoſen zuweilen bis zur widerlichen Schmeichelei erfüllt. Da iſt alles auf den Preis einer Tugend berechnet, welche in gewählten Formen, in gar zu prächtigen Blumen der Rede ſich ſpreizt. Man bemerkt es wohl, wie viel Leichtfertigkeit hinter dieſer Ehrbarkeit ſich verbirgt. Neben den prunkhaften Geſtalten läßt ein anderes Element viel weniger ehrbarer Art ſich blicken. In Spanien macht es ſich mit einer naiven Schalkhaftigkeit, in Frankreich mit einer gereizten und feindſeligen Laune geltend. Dies Element ſollte bald mehr und mehr zur Herrſchaft gelangen. Die Kunſt, welche den hierarchiſchen und monarchiſchen Abſichten ſich gefügt hatte, ſie konnte auch bald ganz andere Zwecke betreiben. Die Geſchichte der Franzöſiſchen Litteratur hat es verrathen, wie die Werke der Dichtkunſt zur Verſpottung nicht allein der Hierarchie und Monarchie, ſondern auch der Religion und des Geſetzes, zur Anpreiſung einer ſelbſtſüchtigen Sittenlehre, zum Kitzel einer überreizten Sinnlichkeit misbraucht werden konnten. Die Engliſche und die Deutſche Litteratur haben davon die Nachwirkungen empfunden. Doch dürfen wir über die Misgeſtalten einer ſolchen Ausartung nicht überſehn, daß mitten unter ihnen ein natürlicher Gang der Entwicklung ſich vollzog, daß abgeſtorbene Formen des Lebens der Verſpottung unterlagen, wärend neue, geſundere Kräfte aus der Tiefe ſich hervorarbeiteten. Da hat der dritte Stand, wie er früher in kleineren Kreiſen des praktiſchen Lebens ſich befeſtigt, zu geiſtiger Bildung ſich erheben hatte, nun auch Geltung im öffentlichen Leben errungen. Die Stimmen, welche ihn in der Litteratur vertreten haben, werden über dem unlautern Geſchrei, mit welchem die Leidenſchaft ſie umgeben hat, nicht überhört werden. Unſere neuere Litteratur hat doch niemals etwas anderes ſein können als der Ausdruck der Stimmung, in welche die Bewegung des geſellſchaftlichen Lebens die neuern Völker verſetzt hatte.

Wir werden nun nicht überſehn können, welche gewichtige Rolle die philologiſchen Arbeiten in dieſer Maſſe der Beſtrebungen ſpielten, aber auch begreifen, daß ſie die Hauptrolle nicht behaupten konnten. Eine volksthümliche Litteratur, den eigenthümlichen Zuſtänden der neuern Zeit entſprechend, konnten ſie nicht ſchaffen, ſondern nur eine ſtarke Anregung zu ihr abgeben. Wenn ſie zur Nachahmung des Alterthums reizten, ſo lag darin nicht ſowohl eine Förderung als eine Hemmung des Ganges, in welchen man eingeführt werden mußte; nicht wenig verkehrte Beſtrebungen, welche nur eine Maſſe todter Gelehrſamkeit und kalter Kunſtwerke zu Tage brachten, ſind daraus hervorgegangen. Was die philologiſchen Arbeiten in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften hauptſächlich zu ihrer Wirkung hatten, beruht darauf, daß ſie großartige Beiſpiele einer geiſtigen Bildung vorführten, welche der Hierarchie und der unbeſchränkten Monarchie fremd war, welche der ganzen Maſſe großer Völker ſich bemächtigt hatte. Wir ſind weit davon entfernt der Philologie ihren ſelbſtändigen Werth abſprechen zu wollen; wenn dieſer aber darauf ſich gründet, daß ſie eine ewig denkwürdige Geſchichte uns vorführt, welche unſerer Geſchichte zur Grundlage gedient hat, deren Ergebniſſe überhaupt der menſchlichen Bildung unſerer Erde zum Erbtheil beſtimmt ſein möchten, daß ſie überdies in die Natur der Sprache uns einführt, in die Erforſchung eines Gebiets der Erſcheinungen, in welchem Natur und Kunſt, Inſtinkt und Vernunft in der unmittelbarſten Wechſelwirkung ſich begegnen, wie lange hat es gewährt, bis ſie dieſe ihre Aufgabe begriffen, bis ſie der geſchichtlichen Forſchung ſich untergeordnet, bis ſie der Vergleichung der Sprachen ſich bemächtigt hat? Wir haben uns darüber nicht zu wundern. Zunächſt wurde die Philologie nur als eine geiſtreiche Kunſt betrieben, welche ihres Zwecks und ihrer Methode ſich kaum bewußt war; der Eindruck des Staunens, die Bewunderung des Alterthums ließ die ruhige Überlegung der Wiſſenſchaft kaum aufkommen. Sehr lange hat es gedauert, bis man die wahren Muſter des Alterthums von der Maſſe des Schlechten und des Minderbedeutenden, welche der Verfall der Kunſt und der Litteratur uns zugeführt hatte, zu unterſcheiden vermochte. Was alt ſchien, galt für claſſiſch, die Fabel der alten Geſchichte galt für Wahrheit. Was aber noch ſchlimmer war, die Güter der Neuern wurden verkannt, weil ſie nicht alt waren. Man wird nicht überſehn können, daß dieſer philologiſche Zug in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften doch auch eine große Gefahr in ſich verbarg.

Bei der Vergleichung der Zeiten werden wir finden, daß durch die erneuerte Bekanntſchaft mit dem Alterthum die Fortentwicklung der neuern Litteratur in einer jeden

Sprache eine Zeit lang unterbrochen worden iſt. Konnte es doch ſogar geſchehn, daß darüber bei unſern neuern Völkern die Schätze ihrer ältern Sprache faſt ganz in Vergeſſenheit geriethen. Erſt allmälig hat ſich alsdann aus der Nachahmung der Alten eine neue Litteratur gebildet, welche ungeſchickt vieles erborgte, von einer pedantiſchen Gelehrſamkeit, von einer ſteifen Regel gefeſſelt war, bis ſich kühnere Geiſter auch über die Nachahmung des Alterthums zu einem freien Wetteifer mit ihm erhoben.

Unter dem vorherſchenden Einfluſſe der Philologie bildete ſich der Stand der Gelehrten als ein eigener Stand aus, welcher von der Maſſe des übrigen Volkes abgeſondert war. Mit weltlichen Dingen beſchäftigte er ſich, mit Künſten und Wiſſenſchaften, wie ſie dem bürgerlichen Leben nützlich werden konnten. Der Geiſtlichkeit, welche dieſe Güter im Mittelalter faſt ausſchließlich beſeſſen hatte, entzog er ihre Verwaltung; aber er nahm ſie auch allein für ſich in Anſpruch; der blöden Maſſe des Volkes wurden ſie für unzugänglich gehalten. Daher galt auch die Volksſprache lange für nicht geeignet um in ihr die Schätze der Gelehrſamkeit mitzutheilen. In Lateiniſcher Sprache verſtändigte man ſich im Kreiſe der Gelehrten. So wie dieſe ſchon im Mittelalter die gelehrte Sprache geweſen war, ſo blieb man auch ferner bei der Verehrung des Alterthums davon überzeugt, daß ſie das brauchbarſte Werkzeug für jede Überlieferung der Wiſſenſchaften ſei. Man hatte das Latein des Mittelalters von ſeinen barbariſchen Auswüchſen gereinigt um einer feinern Bildung zu dienen; unter den Händen des gelehrten Standes kam es nun zu einer neuen Ausartung deſſelben. Neue Wörter, neue Wendungen der Lateiniſchen Rede mußten geſchmiedet werden um den Bedürfniſſen der neuern wiſſenſchaftlichen Bildung zu dienen. Von der Lateiniſchen Farbe trug dieſe neue Redeweiſe genug an ſich um von oberflächlichen Verehrern des Alterthums für zierlich gehalten zu werden, doch hat ſie zum Verfall des philologiſchen Geſchmacks nicht wenig beigetragen und die feinern Philologen haben beſtändig neue Hülfsmittel erſinnen müſſen um gegen ihre Barbarei ſich zu wehren. Schon das 16., bei weitem mehr das 17. und 18. Jahrhundert hat hiervon die Fülle geſehn und erſt nachdem die Wiſſenſchaften in den neuern Sprachen gelehrt zu werden anfingen und eine neue Bearbeitung der Philologie in einem wiſſenſchaftlichern Geiſte Wurzel geſchlagen hatte, iſt man wieder dazu gelangt das echte Latein von der Schulſprache, welche den Zwecken der neuern Bildung dienen mußte, mit glücklichem Erfolg zu unterſcheiden. Wie wenig nun aber auch eine ſolche gelehrte Sprache unſerm Geſchmacke zuſagen mag, ſo wurde doch durch ſie ein nicht geringer Vortheil erreicht; alle Gelehrte Europa's konnten ſich in ihr verſtändigen; ſie wurde ein Bindemittel für den gelehrten Stand, welcher die geiſtigen Beſtrebungen der verſchiedenen Völker vereinigte, ſo wie es früher die Hierarchie freilich in einem andern Maßſtabe gethan hatte. Von welcher Bedeutung dieſer Vortheil war, iſt an ſich einleuchtend, doch zeigt er ſich vielleicht am auffallendſten in der einflußreichen Stellung, welche in dieſen Zeiten Holland unter den gebildeten Völkern Europa's einnahm. Seine politiſche Macht, obwohl zu Zeiten bedeutend, aber doch immer ſchwankend, unter Monarchien um ſo ohnmächtiger, je ſtärker zu Zeiten das republicaniſche Element in ihr hervortrat, würde doch nicht allein im Stande geweſen ſein ihm einen ſolchen Einfluß zu verſchaffen; ſein Einfluß auf die gelehrte Schule und durch ſie auf die allgemeine Meinung gehörte zu dem Weſen der Bedeutung, welche das kleine Land errang. Aber wie hätte es in der allgemeinen Meinung einen Ausſchlag geben können, wenn nicht die gelehrte Sprache geweſen wäre, in welcher eine geraume Zeit die Holländer beſonders ihre Meiſterſchaft bewährten? Zu einer kräftig anſtrebenden Litteratur gehört unſtreitig ein weiter Sprengel derer, welche ſie leſen und verſtehen. Holland aber, ein abgeſprengter Theil Deutſchlands, welcher dem Einfluſſe der hochdeutſchen Sprache ſich entzogen hatte, würde ohne die Lateiniſche Gelehrtenſprache einen ſolchen nie gewonnen haben. In ähnlicher Weiſe haben auch die Völker, welche erſt in ſpäterer Zeit ihre Sprache für wiſſenſchaftliche Leiſtungen anſtrengten, die Deutſchen, die Dänen, die Schweden und ſelbſt die Slaviſchen Völker, für ihre ausgezeichneten Geiſter eine allgemeine Wirkſamkeit gewinnen können.

Aber es kann kein Zweifel ſein, daß die Ausbildung eines ſolchen gelehrten Standes, welcher durch ſeine Sprache von dem vollen Verkehr mit dem Volke ſich abſonderte, welcher ſtatt der lebendigen Sprache ſich zu bedienen die Feſſel einer todten Sprache trug, nur als ein Übergang zu einer freien Geſtaltung des wiſſenſchaftlichen Lebens angeſehn werden darf. Freilich wird ein Unterſchied zwiſchen Gelehrten und Ungelehrten immer bleiben, wie er immer, ſeitdem Wiſſenſchaft ſich ausgebildet hat, geweſen iſt; es mag auch dabei Gebiete der Wiſſenſchaft geben, in welchen es faſt gleichgültig iſt, in welcher Sprache ſie vorgetragen werden; aber der große Körper der Wiſſenſchaft iſt nicht von dieſer Art; er muß darauf ausgehn mit dem vollen Leben der Völker, in welchem er ſich entwickelt, in Gemeinſchaft ſich zu erhalten. Eine jede Wiſſenſchaft würde ſich ihr Todesurtheil ſprechen, wenn ſie nicht anerkennen wollte, daß ſie den übrigen Wiſſenſchaften ſich anſchließend für ein lebendiges Gemeinweſen arbeitete. Die Sprache desſelben iſt davon nicht zu trennen. Daher haben auch alle unſere neuern Völker, welche groß genug waren um in ſich einen alle Wiſſenſchaften umfaſſenden Kreis der Lehrenden und der Lernenden zu vereinigen und von hinreichendem Eifer für die Wiſſenſchaften um die Geſammtheit ihrer Ergebniſſe ihrer Bildung einzuverleiben, ihre eigene wiſſenſchaftliche Litteratur in ihrer Mutterſprache ausgebildet. Und von jeher haben ſie ein Gefühl davon gehabt, daß die Abſonderung des Gelehrtenſtandes von ihrer Sprache und ihrem Gemeinweſen nur eine Hemmung für ſie ſein würde, wenn ſie über ihre Zeit und ihr Maß hinausgetrieben würde. In ihren volksthümlichen Schauſpielen iſt der grammatiſche Pedant eine ſtehende Rolle geworden.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick über den Gang dieſer Dinge. Auch im Mittelalter hatte man die Wiſſenſchaft des Alterthums allgemein verehrt und von den Alten faſt alle ſeine Kenntniſſe geſchöpft; doch war man hierbei mit keiner großen Wahl zu Werke gegangen; zuerſt hatte man die Platoniſche Philoſophie ergriffen, weil man keine andere kannte, dann war man auf den

Ariſtoteles gefallen, auch die Araber hatte man als Lehrmeiſter willig zugelaſſen; aber bei allem dem war man ſich des höhern Standpunktes, welchen man in der Religion behauptete, bewußt geblieben und hatte es auf ihn vertrauend gewagt den alten Philoſophen in gar manchem Punkte zu widerſprechen. Wie hoch ihre Wiſſenſchaft auch angeſchlagen werden mochte, die Überlegenheit ihres Geiſtes im Allgemeinen erkannte man nicht an; man bewahrte ſich die Freiheit ſeines Urtheils; dreiſter vielleicht, als die Beſchränktheit des Geſichtskreiſes hätte verſtatten ſollen, ließ man im Vertrauen auf das Dogma der Kirche und auf die logiſche Kunſt, welche man beſaß, zum Aufbau neuer Syſteme ſich fortreißen. Dies unbefangene Selbſtvertrauen verſchwand nun, als die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften mit neuen Aufſchlüſſen aus dem Alterthum gleichſam überſchüttete. Welche Maſſe von Meinungen ſtrömte da auf einmal über die wißbegierigen Geiſter zuſammen; welche Fülle der Kunſtfertigkeiten, welche man bisher entbehrt hatte, der Gewandtheit in Behandlung der wiſſenſchaftlichen Fragen, war zu bewundern und nachzuahmen; wie vieles hatte man ſich anzueignen; das gegenwärtige Geſchlecht ſchien ganz Ohr für das Alterthum geworden zu ſein. Jetzt hatte man eine reiche Auswahl aus den Schätzen des Alterthums; man konnte ſeine Lieblinge ſich auswählen; man lernte vergleichen; aber wenn man die gegenwärtige Zeit mit dem Alterthum verglich, ſo fand man einen unendlichen Abſtand zwiſchen dieſen Tagen eines angebrochenen Lichtes und dem vollen Glanze der Sonne, welcher die ſchöneren Zeiten der Griechen und Römer erleuchtet hatte. Da warf man ſeinen Haß auf die Bärbarei des Mittelalters, auf die alte Scholaſtik, welche nur Finſterniß gebracht habe. Wer mit ihren haarſpaltenden Fragen, mit ihren Unterſuchungen, welche in unergründliche Tiefen ſich verlören, ſich noch beſchäftigen mochte, wurde für einen Parteigänger der alten abgethanen Dunkelheit gehalten. Auch mit dem Vertrauen auf das neue Licht des Chriſtenthums durfte man nicht mehr ſo unbedingt hervortreten. Auch die Alten waren ja nicht ſo blinde Heiden geweſen, daß ſie nicht einen höchſten Gott verehrt hätten, daß ſie ihn Jupiter den beſten, den größten nannten, ſchien den Verehrern eines reinen Lateiniſchen Stils nur nachahmungswerth; daß ſie auch andere Götter verehrten, konnte mit der Verehrung der Engel und der Heiligen verglichen werden; es war keinem Dichter oder Redner verwehrt auch die alte Mythologie wieder in Umlauf zu ſetzen. Bekannt genug iſt es, wie frei oder ſklaviſch Pietro Bembo die Redeweiſe der Alten über göttliche Dinge ſelbſt in geſchäftlichen Briefen der päbſtlichen Curie zur Anwendung brachte. Die feinern Unterſcheidungslehren des Chriſtenthums wurden mit der Scholaſtik zugleich für Spitzfindigkeiten gehalten. Hatten doch auch die Alten eine Philoſophie gehabt; wer tiefſinnige Unterſuchungen liebte, der ſchien hinreichend aus ihr ſchöpfen zu können. Für die ungelehrte Menge des Volkes würden doch immer nur bildliche Darſtellungen der Wahrheit möglich ſein und an ſolchen ſchien das Heidenthum nicht weniger reich zu ſein als die chriſtliche Religion; es ſchien überdies davon eine viel geſchmackvollere Auswahl zu bieten. Genug der Geſchmack am Alterthum beherſchte in der Zeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften die ganze feiner gebildete Welt. Man wird es begreifen können, wenn man erwägt, wie in dieſen Zeiten eine ganze Welt, welche lange in der Tiefe verborgen gelegen hatte, auf einmal wie durch einen Zauber zu der Oberfläche des Bodens, auf welchem wir leben, ſich wieder emporhob. Da lernte man die Schönheiten der Lateiniſchen Dichter, Redner, Geſchichtſchreiber wieder ganz anders ſchmecken, als es einer frühern Zeit, welche faſt nur Bruchſtücke dieſer Art gekannt hatte, möglich geweſen war; da wurden Quintilian, Tacitus wieder entdeckt; da lernte man den Homer, die Griechiſchen Dichter, Geſchichtſchreiber, Philoſophen wieder in ihrer eigenen Sprache verſtehen; Platon, Plotin, Proklos wurden mit Begierde geleſen; den Ariſtoteles lernte man nun aus ganz andern Augen betrachten als früher, wo er die Schule ausſchließlich beherſcht, wo Alexander von Aphrodiſias noch nicht ein Licht über ſeine Lehre verbreitet hatte; da beachtete man wieder die Werke der alten Baukunſt, Rom erſtand aus ſeinem Grabe; da wurden die alten Münzen und Gemmen hervorgeſucht; aus der Erde erſtanden die Bildſäulen, welche die neuere Kunſt als ihre Muſter anſtaunte, der belvederiſche Apoll, die mediceiſche Venus, der Laokoon, der Torſo, und unter dem mannigfaltigen Glanze, der ſich jetzt an Italieniſchen Höfen entfaltete, galten die prächtigen Sammlungen, welche die Schätze der alten Kunſt vereinigten, für das glänzendſte Kleinod. Alles war voll von neuen Wundern, welche doch ſo alt waren. Wäre es nicht ein Wunder geweſen, wenn die Welt, welche den Glanz und das Neue liebt, von dieſen in reißendem Fortſchritt ſich erneuernden Erſcheinungen nicht geblendet worden wäre?

Aber geblendet wurde ſie auch. Wir wollen nicht zu hoch in Anſchlag bringen, was ſchon früher erwähnt wurde, daß man jetzt den ſehr verſchiedenen Werth, welcher den Schriftwerken und Kunſtſchätzen des Alterthums gebürt, nicht zu unterſcheiden vermochte, daß man einen Lucian, einen Plutarch nicht weniger hochſchätzte als die Meiſter aus der Blüthenzeit des Alterthums, daß man die Lateiniſchen Dichter noch höher achtete, als die Griechiſchen; wir wollen ſogar von den Verirrungen abſehn, welche zu einer unbilligen, ja zu einer ganz verkehrten Schätzung des Verhältniſſes zwiſchen Alterthum und Chriſtenthum führten, nur daran wollen wir erinnern, daß man an ſich ſelbſt irre wurde, ſeinem eigenen Geſchmack, ſeinem eigenen Urtheil nicht mehr vertraute, daß man in der Nachahmung ſich gefiel, wo es vor allen Dingen gilt auf eigenen Füßen zu ſtehn. Gewiß konnte es nützlich ſein das Muſter der Alten ſich vor Augen zu ſtellen, mit ihm zu wetteifern; eben dieſer Wetteifer hat die neuere Kunſt zu ihren ſchönſten Erzeugniſſen belebt; aber ſollte man ſich dadurch von der einmal eingeſchlagenen Bahn der bisherigen Entwicklung abziehen laſſen? Wenn ich die Geſchichte unſerer neuern Kunſt bedenke, ſo finde ich, daß ſie in dem Zweige ihre ungeſtörteſte und vielleicht ihre reichſte Blüthe erreicht hat, in welchem das Beiſpiel der Alten am wenigſten zur Nachahmung auffordern konnte, in der Muſik. In den Zweigen, in welchen die reichſten Muſter des Alterthums vorlagen, in der Baukunſt und Sculptur, hat ſie am wenigſten etwas Eigenthümliches hervorzubringen vermocht. Der Wetteifer mit den Alten dürfte am meiſten fördernd in den Künſten geweſen ſein, in welchen entweder von den Alten nur wenige Muſter vorlagen oder durch die Natur der Dinge eine eigenthümliche Bahn den Neuern vorgeſchrieben war, wie in der Malerei und der Dichtkunſt. Jene hatte ſich ihre neuen Mittel geſchaffen, welche von den Mitteln der alten Kunſt ſehr abwichen; dieſe war doch glücklicher Weiſe mit dem Volke und ſeiner Sprache zu innig verwachſen, als daß man von der einmal verbreiteten Sage, von den ſchon entwickelten Formen des Verſes hätte abgehen können. Und dennoch würde man es nicht ſchwer finden, wenn man nachweiſen wollte, wie auch in dieſen Künſten die übertriebene Verehrung, die Nachahmung, die Übertragung des Alterthums auf Gedanken und Zuſtände, welche von ſeinem Geiſte weit entfernt lagen, zu Misbildungen geführt haben. Wenn mich mein Urtheil nicht trügt, ſo zeigen ſchon die Werke des Michel Angelo und des Rafael Spuren einer Nachahmung der alten Sculptur, welche ihnen nicht zur Zierde gereichen. Wie ſehr aber nehmen ſolche Spuren zu in dem reißenden Verfall, welcher in den Schulen dieſer Meiſter um ſich griff, in der Herbeiziehung fremdartiger, dem Alterthum entnommener Motive, in der baren Nachbildung. In der Dichtkunſt finden ſich Beiſpiele derſelben Art nur noch häufiger und deutlicher. Wenn wir auch ſpurlos vorübergegangene Verſuche die Versmaße der Alten den neuern Sprachen anzupaſſen, wenn wir auch die froſtigen Nachahmungen des alten Epos und Drama überſehen wollten, die beſtändig wiederkehrende Anwendung der alten Fabel als einen verzeihlichen Schmuck zu entſchuldigen geneigt wären, die Bemerkung würde ſich uns doch aufdrängen müſſen, daß die gelehrte Kenntniß des Alterthums immer mehr die Dichtung dem Volke entfremdete, daß man immer weniger ſich ſcheute ganze Maſſen aus den alten Dichtern in einer wenig verſteckten Nachahmung zu entlehnen, daß die Regeln des Ariſtoteles von der dichteriſchen Einheit der Phantaſie eine hemmende Feſſel wurden. Man vergleiche nur den Torquato Taſſo mit dem Arioſt. An jenem Dichter wird man auch bemerken können, daß ſelbſt die Wiederherſtellung des Katholicismus, welcher er angehört, der Nachahmung des Alterthums keinen Einhalt that. Vielmehr wurde durch ſie erſt recht offenbar in Baukunſt, Malerei und Dichtkunſt, welche verſchiedenartige Elemente die neuere Bildung in ſich gemiſcht hatte, indem ſie mit ihrer chriſtlichen Grundlage den Geſchmack des Alterthums vereinigen wollte. Von dieſer Kunſt des wiederhergeſtellten Katholicismus zu der Franzöſiſchen Kunſt im Zeitalter Ludwigs XIV., von Taſſo zu den Franzöſiſchen Tragikern, von Bernini zu Perrault iſt kein allzu weiter Schritt. Auch in dieſen Entwicklungen haben ſich ungemeine Geiſter bewährt, aber in einem Stoff und unter Bedingungen, welche ihre Leiſtungen auch ungemein beſchränken mußten.

In der ſchönen Kunſt, welche vor allen Dingen in Freiheit und Urſprünglichkeit der Phantaſie ſich beweiſen will, mußte die Bewunderung des Alterthums vorzugsweiſe nachtheilig wirken. In der Wiſſenſchaft, welche ohne Schaden den Gedanken Anderer nachgeht, hätte ſie weniger nachtheilig ſein können, wenn ſie nur nicht noch größer in ihr geweſen wäre. Aber auch hier hatte der Glanz der alten Weisheit geblendet. Den Ariſtoteles lernte man beſſer kennen; aber man verehrte ihn nicht minder; wenn früher ſeine Metaphyſik hauptſächlich geſchätzt worden war, ſo kamen jetzt ſeine phyſiſchen Vorurtheile in Anſehn. Wenn man auch an dem Beiſpiele der Alten gelernt hatte, daß er nicht als der alleinige Philoſoph zu achten ſei, ſo drängten ſich doch nur andere alte Philoſophen an ſeine Stelle. Platon und ſeine Schüler warfen nicht allein ſich zu Lehrern auf, ſondern verweiſen auch auf eine noch ältere Überlieferung der Pythagoreer, des Zoroaſter, des Hermes Trismegiſtus, der Kabbala. Dieſen Verehrern des Alterthums ſchien das älteſte das beſte. In den Wiſſenſchaften das verderblichſte Vorurtheil. Wer mehr an den lichteren Gebieten des Alterthums ſeine Freude hatte, der fragte auch wohl den Cicero oder den Quintilian in der Philoſophie um Rath, oder empfal die Lehre der Stoiker oder des Epikur. Sollte man da wohl beſſere Rathgeber gefunden haben? Wie dem auch ſei, indem man der Knechtſchaft des Scholaſticismus ſich entzogen zu haben glaubte, war man doch nur dahin gelangt, daß man den Herrn nach Belieben ſich wählen konnte; dem Aberglauben aber an das Alterthum wußte ſich kaum irgend jemand zu entziehen. Am wenigſten natürlich in den Theilen der Litteratur, in welchem ein eleganter Ausdruck und Geſchmack etwas galt. Denn wer hätte ſich wohl rühmen mögen, ſo gut Latein zu reden, wie die alten Römer? Aber auch in andern Theilen der Wiſſenſchaften finden wir denſelben Aberglauben. Als Copernicus ſein neues Weltſyſtem aufſtellte, glaubte er es dadurch empfehlen zu müſſen, daß ſchon alte Philoſophen ſeiner Meinung geweſen wären. Die paradoxen Lehren des Teleſius wußte Franz Baco nicht beſſer zu empfehlen als dadurch, daß er ſie auf die Lehre des Parmenides zurückführte[1]). Rudolf Agricola hält es bei der Trägheit des gegenwärtigen Zeitalters für das höchſte Lob, wenn man den Spuren des Alterthums auch nur von Weitem folgen könne[2]). Wenn Ludwig Vives die Alten auch nicht als Herren, ſondern nur als Führer für uns annehmen will, wenn er auch ihrem Beiſpiele folgend weiter kommen möchte, als die Vorfahren gekommen ſind, ſo glaubt er doch eingeſtehen zu müſſen, daß ſie ihm und jedem neuen Schriftſteller überlegen ſind und er mit ihnen ſich nicht vergleichen dürfe[3]). Wenn Melanchthon in das Feld der Philoſophie ſich wagt, ſo pflegt er ſeine Arbeiten nur Compilationen zu nennen; er iſt bemüht die Meinungen, welche in der Schule angenommen ſind, und die gewöhnliche Form der Lehre feſtzuhalten; ich fliehe, ſagt er, neue Auslegungen, halte mich an den Gebrauch der Schulen, ſo viel ich kann; ſehr ſelten und nur mit Scheu gehe ich von der gemeinen Meinung ab[4]). So denken dieſe Männer der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, beſcheiden, aber auch furchtſam; von der Freiheit einer auf ſich vertrauenden Wiſſenſchaft ſind ſie fern; ſie gleichen mehr den Schülern als den Lehrern; die Zuverſicht, welche auf dem Bewußt-

---

1) De cupidine.

2) De inventione dialect. III, 16.

3) De causis corrupt. artium. Praef.

4) De anima. Dedic.; fol. 212. a; initia doctr. phys. Dedic.

ſein beruht, eine neue ſichere Bahn in der Erkenntniß der Wahrheit ſich gebrochen zu haben, wohnt ihnen noch nicht bei.

Als man nun von dem erſten Staunen über die Vortrefflichkeit der Alten gleichſam ſich erholt hatte, als man zu bemerken anfing, daß die reinere Denkweiſe des Chriſtenthums dem Alterthum doch keineswegen ſo einleuchtend geweſen wäre, als den neuern Völkern, da war doch die theologiſche Lehre weder der Proteſtanten noch der Katholiken dazu geeignet einen feſten Gang in die Entwicklung der Wiſſenſchaften zu bringen. Schon die Streitigkeiten unter beiden Kirchen mußten dieß verhindern. Aber wir haben auch ſo eben vernommen, wie beſcheiden eins der Häupter der proteſtantiſchen Lehre über ſeine Unternehmungen für das Allgemeine der Wiſſenſchaft ſich ausſprach, und eben Melanchthon iſt es, welcher der Lehrer Deutſchlands genannt wurde, deſſen Denkweiſe in der Philoſophie für die lutheriſche Kirche entſcheidend war. Durch ſeinen Einfluß kam die Lehre des Ariſtoteles nicht aus den Händen der Jugend; ein neuer, nur etwas gemäßigter Scholaſticismus kam dadurch über die proteſtantiſchen Univerſitäten; die alte Lehrweiſe, an feſte Einrichtungen derſelben, an namentlich bezeichnete Profeſſuren geknüpft, hatte nur eine neue Beſtätigung gefunden. Von dem Geiſte des Proteſtantismus, welchem, wie früher gezeigt, die Entwicklung der weltlichen Wiſſenſchaft an ſich etwas Gleichgültiges war, durfte man nicht erwarten, daß er die Feſſeln der gebräuchlichen Lehrordnung brechen würde. Von der andern Seite haben wir bemerkt, daß die Wiederherſtellung des Katholicismus dem Geſchmack des Alterthums in der ſchönen Kunſt ſich anzuſchmiegen wußte, wie ſollte ſie nicht der Wiſſenſchaft desſelben geneigt geweſen ſein? Ein lebendiges Beſtreben in wiſſenſchaftlichen Erzeugniſſen wohnte ihr nicht bei; ſie wußte nur geſchickt die Mittel der Wiſſenſchaft, welche ſich ungeſucht darboten, zu ihren Zwecken zu benutzen. Wo ſich dagegen über religiöſe Dinge Verſchiedenheiten der Anſicht erhoben, da ſtrebte ſie nicht nach Entſcheidung, ſondern ihre Kunſt beſtand nur darin das Urtheil hinzuhalten, die Parteien zu beſchwichtigen und in dem weiten Schoß ihrer Glaubenseinheit feſtzuhalten. Man erinnere ſich nur an die Streitigkeiten der Dominicaner und der Jeſuiten über Erbſünde und Gnade. Doch ſchien es den Zwecken der alten Kirche im Allgemeinen zu entſprechen, daß die alte Lehrweiſe möglichſt beibehalten würde. Da erneuerten ſich auch die Unterſuchungen über den Ariſtoteles, in vielen Schulen nach ganz alter Weiſe, nur die Streitigkeiten der Scholaſtiker zu ſchlichten bemüht, in andere Schulen umgewandelt durch die neuern Ergebniſſe der philologiſchen Forſchung, auf neue Auslegungen ausgehend, in einer eklektiſchen Denkweiſe ſich bewegend. So kam der Unterricht in den allgemeinen Wiſſenſchaften unter dem Einfluß beider Kirchen wieder in eine ähnliche Form der Schule, wie ſie im Mittelalter geweſen war. Im 16. und bis in das 17. Jahrhundert hinein gehörte es zu den ſeltenen Ausnahmen, wenn auf Univerſitäten eine andere Philoſophie als die Ariſtoteliſche gelehrt wurde. Eine freie Forſchung in den Wiſſenſchaften war nur unter mancherlei Schwierigkeiten durchzuſetzen. Galilei hatte von der katholiſchen, Kepler von der proteſtantiſchen Kirche Anfechtungen zu erſahren. Da mußte es für die Freiheit des Denkens als ein Glück angeſehn werden, daß der Einfluß der Theologie in allen öffentlichen Angelegenheiten im Abnehmen war.

Wir ſehen uns alſo darauf zurückverwieſen, daß die Wiſſenſchaften ſich ſelbſt helfen mußten, daß ſie auch gegen die Überſchätzung des Alterthums, welche ihr eigener Entwicklungsgang herbeigeführt hatte, ſich ſelbſt zu helfen hatten. Behülflich konnte ihnen hierin nur der allgemeine Bildungsſtand der neuern Völker ſein, auf deſſen Grunde ſie beruhten. Sehen wir uns aber in deſſen Schoße nach dem um, was vom Aberglauben an das Alterthum befreien und zum Vertrauen auf die eigenen Kräfte ermuthigen konnte, ſo zeigen ſich uns hauptſächlich zwei wiſſenſchaftliche Elemente, welche vom Beginn der neuern Zeit an in einem engen Bunde mit einander immer kräftiger emporſtrebten, mit der Entwicklung des praktiſchen Lebens in den mannigfachſten Verzweigungen ſtanden und deren Wachsthum eine ſichere Stütze darbot; wir meinen die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften. Man könnte wohl annehmen, auch die Sprachforſchungen hätten ſich allmälig ſelbſt helfen können, auch die Unterſuchungen der Geſchichte, welche bei der Bildung einer neuen geſellſchaftlichen Ordnung zur Überlegung über Politik und Sitten auffordern mußten, wären dazu angethan geweſen mehr und mehr zur Selbſtändigkeit des Urtheils zu führen; aber beide waren zu ſehr in der Verehrung des Alterthums aufgewachſen, zu ſehr den Schwankungen unterworfen, in welchen die Zeit kämpfte, als daß ſie das Bewußtſein eines ſichern Fortſchritts alsbald hätten erwecken können. Es mag auch ſein, daß menſchliche Dinge, mit welchen dieſe Wiſſenſchaften zu thun haben, nicht ſo leicht ihr untrügliches Geſetz uns verrathen, an deſſen Erkenntniß unſer Geiſt erſtarken muß, genug es erneuerte ſich im Entwicklungsgange der neuern Wiſſenſchaft eine Erſcheinung, welche ſchon in ähnlicher Weiſe bei dem Erwachen des wiſſenſchaftlichen Geiſtes unter den Griechen ſich gezeigt hatte, daß die Erforſchung der Natur und der mathematiſchen Geſetze mehr als alles andere das Nachdenken zu ſelbſtändigen Erzeugniſſen in der Wiſſenſchaft weckte; freilich in ſehr verſchiedener Weiſe erneuerte ſich dies, wie die Völker und die Verhältniſſe der Zeiten, welche wir hier in Vergleich ſtellen, ſehr verſchieden waren.

Auch die Naturwiſſenſchaft und die Mathematik der Neuern hatten ihre Anknüpfungspunkte im Mittelalter. Wir haben bemerkt, wie der Einfluß der Araber ihre Verbreitung beförderte. Die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften führte ihnen neue Hülfsmittel zu durch die genauere Bekanntſchaft mit den Griechiſchen Mathematikern und Naturforſchern, welche ſie vermittelte. Doch war dies von keiner entſcheidenden Bedeutung und man könnte darüber ſtreiten, ob es nicht durch die Vorurtheile überwogen worden ſei, welche die alten Phyſiker von neuem beſtätigten. In dieſen Forſchungen hatte man vor allen Dingen aus einer großen Maſſe von Vorurtheilen ſich herauszuarbeiten. Aſtrologie, Magie und Alchimie weckten die Neugier, reizten die Luſt zum Gewinn, gaben die Mittel und den Muth zu Unternehmungen, verſtrickten aber nicht weniger in eine Welt des Wahnes, von welcher man ſich befreien mußte, ehe an ein ſicheres Fortſchreiten in wiſſenſchaftlichem Sinn zu denken war. Da war es hauptſächlich die Erfahrung des praktiſchen Lebens, welche allmälig weiter führte und von den Werken phantaſtiſcher Vorurtheile loslöſte. Die Algebra wurde zuerſt für Kaufleute in Florenz bearbeitet[1]; die Irrungen im Kalender, welche eine Abhülfe für kirchliche und bürgerliche Zwecke erheiſchten, riefen Mathematik und Aſtronomie zu neuer Thätigkeit auf; es iſt bekannt genug, zu welchen genauern Beobachtungen über den Stand der Geſtirne und über den Magnetismus die erweiterte Schifffahrt führte, wie die Entdeckungen in beiden Indien die Kunde neuer Reiche der Natur brachten, wie das Kriegswesen, welches jetzt eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung erfuhr, Geometrie und Mechanik in Anſpruch nahm, wie die mechaniſche und die ſchöne Kunſt Beobachtungen der Natur und Berechnungen ihrer Geſetze hervorrief, wie auch die Medicin um neue Heilmittel zu entdecken immer tiefer in das Gebiet der Chemie ſich wagte. Wie wunderbar vereinigten ſich faſt alle dieſe Beſtrebungen in dem einen Leonardo da Vinci. Hier eröffnet ſich uns ein großes und reiches Feld der Geſchichte, in welchem jeder Schritt Gewinn bringt und alles an das ganze Getriebe einer geſellſchaftlichen Bewegung voller Leben und Erfindung geknüpft iſt. Sollte man nun nicht, indem man faſt täglich weiter kam, allmälig die Selbſtändigkeit ſeines Geiſtes gewahr geworden ſein? Man mochte das Alterthum bewundern, man mochte gern von ihm lernen; aber in dieſen Gebieten der Mathematik und der Natur-

---

1) Libri hist. des sciences mathem. en Italie II, p. 214 not.

wiſſenſchaft gab es Dinge, welche von ihm nicht zu lernen waren. In immer wachſendem Maße ergaben ſich in ihnen Entdeckungen. Als man durch die Entdeckung Amerika's, durch die Umſchiffung Afrika's und der Erde die Verhältniſſe unſeres Weltkörpers, die Vertheilung der Feſte und des Meeres ganz anders kennen gelernt hatte, als wie die Alten ſie träumten, als durch Copernicus das alte Ptolemäiſche Syſtem der Himmelsbewegungen widerlegt war und unſere Erde aus dem Mittelpunkte der Welt in die Reihe der frei um die Sonne ſchwebenden Planeten ſich verſetzt ſah, als das Teleſkop neue Wunder der fernen Himmelsräume zeigte und immer wieder Beſtätigungen des neuen Weltſyſtems brachte, als das Geſetz für den Fall der Körper entdeckt wurde und auch die Chemie ſich erhob und das Syſtem der vier irdiſchen Elemente erſchütterte, da hatten Himmel und Erde ihr Zeugniß abgelegt gegen die Weltanſicht der Alten, da konnte weder das Ariſtoteliſche, noch das Platoniſche, noch irgend ein Syſtem der Alten länger behauptet werden. Erſt durch ſolche Entdeckungen, welche das weiteſte Feld der Unterſuchung eröffneten, ſah man ſich von dem Vorurtheile für das Alterthum befreit und konnte nun nicht mehr ſich verhehlen, daß man in vielen Punkten ihm überlegen ſei und ſeinen eigenen Gang zu gehen habe um die neuangebrochenen Gebiete des Wiſſens zu ergründen.

Schon im 15. und 16. Jahrhundert hatten die Erfindungen in der Mathematik und in den Naturwiſſenſchaften ihren Fortgang genommen; zu Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts waren ſie ſo weit gediehen, daß ihr Übergewicht über andere Wiſſenſchaften nicht mehr in Zweifel gezogen werden konnte. Es iſt dies das Zeitalter eines Tycho Brahe, eines Galilei, eines Kepler, eines Vieta, eines Baco, eines Gilbert; ich wähle dieſe Namen um abnehmen zu laſſen, daß die Arbeiten dieſer Art damals allen Völkern des gebildeten Europa gemein waren. Jene Männer haben ihre nicht minder glänzenden Nachfolger gehabt, einen Des Cartes, Huyghens, Newton, Leibniz, welche zu noch größern Erfindungen getrieben wurden, deren größeres Verdienſt ich aber darin ſuchen möchte, daß ſie, wozu vornehmlich Baco angeleitet hatte, die Methoden der Forſchung und das Maß ihrer Sicherheit genauer beſtimmen lernten, Hypotheſen zwar nicht ausſchloſſen, aber als ſolche erkannten und ſie nur als Hülfsmittel für die Forſchung benutzten. Man war in dieſen Wiſſenſchaften in eine Bahn der Unterſuchung gekommen, welche an Sicherheit alle andere übertraf. Sie befeſtigten zuerſt den wiſſenſchaftlichen Geiſt der neuern Völker und brachten es dadurch auch hervor, daß ſie gleichſam als Muſter für alle übrige Arten der Wiſſenſchaft angeſehn wurden. Aus dieſem Übergewichte der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften in der Forſchung der Neuern iſt es hervorgegangen, daß ſie den Namen der exacten Wiſſenſchaften ausſchließlich ſich haben anmaßen können.

Wie weit dieſes Übergewicht ging, erweiſt ſich am beſten an der Philoſophie, welche wegen ihrer engen Verbindung mit allen andern Wiſſenſchaften auch als der beſte Maßſtab für den allgemeinen Stand der wiſſenſchaftlichen Forſchung dienen kann. Wir werden in unſerer Geſchichte der neuern Philoſophie finden, daß ſie immer mehr der Naturforſchung ſich zuwandte und immer mehr der Mathematik ſich befreundete. Als die Fortſchritte der neuern Wiſſenſchaften ſo weit gediehen waren, daß man von der alten Weltanſicht mit völliger Entſchiedenheit ſich losſagen konnte, da waren die größten Philoſophen, welche den ſpätern Zeiten ihre Wege wieſen, ein Bacon, ein Des Cartes, ein Leibniz, Phyſiker und Mathematiker. In der Weiſe der Mathematik, durch Zurückführung der Erſcheinungen auf Figur und Geſetze der Bewegung, dachten ſehr viele die Probleme der Philoſophie zu löſen. Wenn dieſe Erklärungsweiſe nicht überall auf die Erkenntniß des Geiſtes ſich anwenden ließ, ſo begnügte man ſich ſeine Erſcheinungen zu beobachten, ſo wie man ſo manche andere Gegenſtände der Natur zwar der Beobachtung, aber nicht der Berechnung zugänglich fand, und es bildete ſich nun eine Unterſuchung über das geiſtige Leben, welche dieſelben Regeln ſich zur Richtſchnur nahm, die in der Beobachtung der Natur zu ſichern Ergebniſſen geführt hatten. Die Schule Locke's hat dieſen Weg eingeſchlagen; in ihr hat ſich die empiriſche Pſychologie ausgebildet, welche vielen für die einzig wahre Philoſophie gegolten hat oder noch gilt. Zwiſchen Naturwiſſenſchaften und Philoſophie ſchien ihnen kein anderer Unterſchied zu beſtehn, als daß dieſe die Natur der Seele, jene die Natur der Körper erforſche. So ſehen wir die Methoden der Mathematik und der Phyſik auf die Philoſophie angewendet. Unter allen Bemerkungen, welche man über den Gang der Philoſophie im 17. und 18. Jahrhunderte bis zu der Zeit Kant's machen kann, drängt ſich keine mit größerer Entſchiedenheit auf, als daß alle bedeutende

Philoſophen dieſer Periode entweder die Mathematik oder die empiriſche Phyſik zu ihrem Muſter nahmen. Man möchte ſagen, mit Neid hätte die Philoſophie die ſichern Fortſchritte dieſer Wiſſenſchaften geſehn, ihrer eigenen Schwankungen ſich bewußt; das Mittel dieſem Übel abzuhelfen ſchien nahe zu liegen; man brauchte ja nur dieſelben Methoden, welche in jenen Wiſſenſchaften ſich bewährt hatten, auch auf dieſe anzuwenden. Freilich ein verzweifeltes Mittel. Es nahm der Philoſophie ihre Freiheit ihre eigenen Methoden ſich zu ſuchen und gab ſie der Nachahmung anderer Wiſſenſchaften Preis.

Die Beweiſe, welche ich für dieſen Gang der neuern Wiſſenſchaften beigebracht habe, ſind ſchlagend, wie ich glaube; die Beiſpiele, auf welche ſie ſich ſtützen, ſind bekannt; doch will ich noch einigen Einwendungen, welche man machen könnte, zu begegnen ſuchen. Die Methode der empiriſchen Wiſſenſchaften, welche in der Philoſophie ihre Nachahmer fand, iſt doch nicht allein der Naturwiſſenſchaft eigen; ſie kommt auch der Philologie und der Geſchichte der Menſchen zu. Man könnte daher meinen, auch die Fortſchritte dieſer Wiſſenſchaften, welche wir nicht leugnen wollen, obgleich ſie nicht ſo glänzend und nicht ſo ſicher waren, wie die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaften, hätten zur Übertragung ihrer Methode auf die Philoſophie angeregt. Eine genauere Unterſuchung würde dem nun freilich nicht das Wort reden; für ſie iſt jedoch an dieſer Stelle kein Raum. Es genüge vorläufig daran zu erinnern, daß die Lehre Locke's, welche in dieſer empiriſchen Forſchung den Ton angab, mit den Unterſuchungen Bacon's über die Methode der Naturwiſſenſchaft in enger Verbindung ſtand und daß die Geſchichte der Menſchen in den Zeiten, von welchen wir reden, von den Muſtern des Alterthums noch ſehr abhängig war und mehr für eine Kunſt, als für eine Wiſſenſchaft gehalten wurde. Aber noch von anderer Seite her läßt ſich zeigen, daß nicht die Geſchichte der vernünftigen Bildung, ſondern die Geſchichte der Natur die Philoſophie zur Nachahmung aufforderte. In allen Wiſſenſchaften iſt das Beſtreben darauf gerichtet ein allgemeines Geſetz zu finden, aus welchem das Beſondere der Erſcheinungen ſich erklären läßt, und die Philoſophie beſonders wird mit der Erkenntniß beſonderer Thatſachen ſich nicht befriedigen können. Wie viel ſchwerer war es nun aber in der Geſchichte der Sitten, der Völker, ihrer Litteratur und Kunſt, in der Geſchichte der Menſchen überhaupt, ein ſolches Geſetz nachzuweiſen, als in den Erfahrungen von der Natur? Eine Ahndung davon, daß ein ſolches Geſetz durch die wechſelvollen Geſchicke der Menſchheit hindurchgehe, hatte man nun wohl aus dem Mittelalter herübergebracht; aber ſie verlor ſich mehr und mehr oder befand ſich in einer Umbildung, in welcher das Geſetz für die Vernunft in das Geſetz für die Natur ſich zu verlieren in Gefahr gerieth. Die Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts war noch nicht völlig in Vergeſſenheit gerathen; aber aus der Beobachtung der Geſchichte wagte man nicht mehr ihr Geſetz zu errathen; man wandte ſich vielmehr an die Unterſuchungen der Phyſik um es zu ergründen; die Umwälzungen der Weltſphären ſollten nun die Erklärung abgeben, warum Religionen und Geſetze im Wandel ſich befinden; die Aſtrologie ſollte den Schlüſſel zum menſchlichen Herzen abgeben. Als nun die neuere Wiſſenſchaft die Träumereien des Aberglaubens zu verſcheuchen begann, konnte freilich auch dieſer aſtrologiſche Wahn ſich nicht mehr behaupten. Viele waren nun geneigt das menſchliche Leben in ähnlicher Weiſe ſich zu erklären, wie man die Natur ſich zu erklären gelernt hatte, nach mechaniſchen Geſetzen; noch eine größere Zahl gab es auf ein Geſetz in der Willkür menſchlicher Dinge zu finden. Beide Meinungen finden ſich in dieſen Zeiten gemiſcht, oft bei denſelben Männern neben einander geſtellt. Thomas Hobbes, deſſen Anſehn in dieſen Unterſuchungen von großem Einfluß war, kann als Beiſpiel gelten. Er, welcher den Willen als eine Naturerſcheinung anſah und wie den Fall des Waſſers auch ihn mechaniſchen Geſetzen unterwerfen zu müſſen glaubte, dachte ſich doch die Bildung der Sprache als eine Sache der Willkür und wollte den Staat nur aus einem willkürlichen Vertrage hervorgehen laſſen. Der Einfluß ſeiner Lehre über den Staat hat ſich behauptet, bis in die neueſten Zeiten herein iſt es eine weit verbreitete Meinung, daß die bedeutendſten Glieder der Geſchichte, die Staaten, als Erzeugniſſe willkürlicher Verträge, nicht als Erzeugniſſe eines allgemeinen Geſetzes beurtheilt werden müßten. Wer nun dieſer Meinung folgte, der hatte es aufgegeben die Menſchengeſchichte als eine Sache der Wiſſenſchaft in das Auge zu faſſen; er konnte ſie nur als eine Reihe von Kenntniſſen betrachten, welche in einer künſtleriſchen Verknüpfung ſich vereinigen ließen. Wer dagegen die willkürlichen Entwicklungen der menſchlichen Vernunft den mechaniſchen Geſetzen zu unterwerfen dachte, der trug eine Geſchichte der Menſchheit im Sinne, welche nach der Analogie der empiriſchen Naturlehre durchgeführt werden müßte. In beiden Fällen konnte die empiriſche Betrachtung der menſchlichen Dinge nicht als Muſter für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung dienen; im erſten Falle nicht, weil ſie kein Geſetz zeigte, im andern Falle nicht, weil ihr Geſetz nur nach der Analogie natürlicher Geſetze gedacht wurde.

Gewiß werden wir nun der Mathematik und der Naturwiſſenſchaft es Dank wiſſen, daß ſie nicht allein ihre Erfindungen machten, ſondern auch durch ſie von der falſchen Verehrung des Alterthums uns abzogen und die Zuverſicht einflößten, welche zu ſelbſtändigen Unternehmungen in der Wiſſenſchaft und im geiſtigen Leben überhaupt unentbehrlich iſt. Wenn man jedoch glauben ſollte, daß eine wiſſenſchaftliche Anſicht, welche die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften zum Muſter für alle wiſſenſchaftliche Unterſuchungen nahm, dem Bildungsſtande unſerer neuern Völker hätte genügen können, ſo würde man weder die viel allgemeinern Grundlagen unſerer geiſtigen Bildung, noch die Thatſachen der neueſten Geſchichte gehörig in Anſchlag bringen.

Wenn man überlegt, wie der Gang der neuern Bildung geweſen iſt, ſo wird man bemerken können, daß eine Anſicht, welche auf die Natur zurückführte, der äußerſte Punkt ſein mußte, welcher von allen vorhergegangenen Beſtrebungen angezeigt war. Es war ein großer Umſchwung der Dinge nöthig um die Laſten des Mittelalters von uns abzuwälzen. Wie es bei einem ſolchen in der Regel iſt, ſo fand bei ſeinem Beginn ein allgemeines Beſtreben ſtatt auf das Urſprüngliche zurückzugehn, ſei es auf das Urſprüngliche der Überlieferung oder der Natur. Sehr gut hat Machiavelli dieſen Grundzug der Zeit, welcher er angehörte, begriffen, indem er von ihm den Grundſatz ſeiner Politik entlehnte, daß alles nur aus dem urſprünglichen Keime ſeiner Entſtehung zum Heil ſich erneuen könne 1). Es ſind aber freilich ſehr verſchiedenartige Anwendungen, welche dieſer Grundſatz gefunden hat. Da wollte man die Wiſſenſchaften zurückführen auf das Alterthum, in welchem ſie ſich gebildet hätten; da wies man die ſchöne Kunſt auf die Nachahmung der Natur an, aus welcher ſie hervorgegangen; da ſahen die Proteſtanten das Heil der Kirche allein in der Bibel, der urſprünglichen Quelle des Glaubens, und ſelbſt die Katholiken ſuchten ihre Kirche von den Misbräuchen zu reinigen, welche die Verwirrung der Zeiten gebracht hätte, um den Faden der unverfälſchten Überlieferung wiederzufinden; ſogar eine noch ältere Überlieferung ſuchte man auf, die echte Cabbala, die erſte Quelle aller Offenbarung. Wenn ſo den Gebrechen der Zeit, welche man fühlte, eine ältere und ältere Zeit entgegengeſetzt wurde, welche geſundere Früchte getragen habe, womit konnte das enden, als nur mit dem Glauben an den erſten Urſprung aller Dinge, an die Natur, welche allein wahrhaft ſei, wärend die Menſchen nur die Kunſt und die Lüge hinzugeſetzt hätten? Die Nachklänge dieſer Töne, ſie haben noch oft ſich vernehmen laſſen; immer von Neuem mußten ſie aufklingen, wenn die Macht der Übereinkunft, des Gebrauchs, einer überladenen, ſteifen Sitte und allzu

---

1) Discorsi III, 1. Ridurgli verso i principj suoi; ridurre al segno; rinovarsi.

verwickelter Geſellſchaftsverhältniſſe ſich drückend erwies. Wie hat Rouſſeau in dieſer Stimmung den Wiſſenſchaften und der Bildung den Krieg erklärt, auf eine einfache natürliche Erziehung gedrungen. Jene Jünglinge, welche bei uns Deutſchen dem urſprünglichen Walten des Geiſtes eine neue Bahn brachen, die Kinder des Sturmes und des Dranges, wie athmeten ſie nichts als Natur und ſogar in der Kunſt nichts als Natur. Man ſieht, wie ähnliche Beſtrebungen unter ähnlichen Verhältniſſen ſich erneuern. Bei großen Umwälzungen kommt die Natur zum Vorſchein und die Naturanſicht ſucht ſich zur Herrſchaft zu erheben.

Aber der Erfolg ſolcher Beſtrebungen iſt auch immer derſelbe geweſen. Das Alte läßt ſich nicht zurückführen; zu der baren Natur können wir nicht wieder gelangen. Den Zeiten, welche in Sturm und Drang die Gewohnheiten der Sitte überwältigen wollten, ſind immer wieder andere Zeiten gefolgt, welche den Nachwuchs des Frühern zu ſchonen ſuchten, welche die übermächtigen Laute der Natur unterdrückten und nicht ſelten unter einem zu ſtrengen Geſetz die urſprünglich aufſtrebenden Kräfte an die herkömmliche Ordnung zu gewöhnen ſtrebten. So ſehen wir in unſerm Zeitabſchnitte nach den Gährungen der Wiederherſtellung eine Ruhe eintreten, welche unter einer geglätteten Oberfläche die Leidenſchaft verbarg, welche alles in Methode und Regel nahm, alles nach gleichem Schritt und Tritt zu ebnen ſuchte. Wir pflegen jetzt dieſe Zeiten und Sitten zu verſpotten, nachdem wir ſie überwunden haben. Sie hatten ihre Stärken wie ihre Schwächen. Ihre Stärke beruhte hauptſächlich auf einer klugen Mäßigung, auf einer geregelten Abmeſſung aller Verhältniſſe, aller in einander eingreifenden Bewegungen des Lebens. Sollte man nicht auch hierin einen Einfluß des mathematiſchen Maßes zu erkennen haben, welches in dieſer Zeit die Bewegungen der Natur nach mechaniſchen Geſetzen begreifen lehrte? Ihre Schwäche ſcheint mir hauptſächlich darin zu liegen, daß ſie die verſchiedenartigen Elemente ihrer Bildung doch weniger zu einigen, als unter einer geſchickten Vertheilung der Kräfte, gleichſam unter einem Gleichgewicht der Mächte, zu beruhigen gewußt hatte.

Es mußte in der That eine der ſchwierigſten Aufgaben ſein zu einer Einigung dieſer Elemente zu gelangen. Sie waren von der mannigfaltigſten Art. Die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, welche die Kunſt und die Kenntniſſe des Alterthums herbeigerufen, die Umbildung, welche das gewerbthätige Leben in alle Kreiſe des Verkehrs gebracht hatte, die Reformation des Proteſtantismus, die Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche, der Streit der weltlichen Macht mit der Hierarchie, in welchem die erſte zum Siege der unbeſchränkten Monarchie gekommen war, die volksthümlichen Beſtrebungen, welche die Völker von einander geſchieden und die Litteratur der neuern Sprachen hervorgerufen hatten, das Syſtem des politiſchen Gleichgewichts, die Bildung des Gelehrtenſtandes, welche die Einheit der neuern Völker vertreten mußten, die Erfindungen der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften, welche eben ſo ſicher als mächtig fortſchreitend der in ihnen genährten Denkweiſe eine vorherrſchende Geltung verſchafft hatten, alles dies hatte ſeine

Ergebniſſe für die neuere Bildung abgeworfen und eine Vielſeitigkeit der Beſtrebungen hervorgerufen, in welchen die neuere Zeit dem Mittelalter weit überlegen iſt. Aber in allen dieſen Beſtrebungen vermiſſen wir die Einheit. Die religiöſen Überzeugungen der Proteſtanten und der Katholiken ſtanden ſich noch immer unverſöhnt einander gegenüber. Die Ausbrüche ihrer Feindſchaft wurden von der weltlichen Macht nur niedergehalten, ohne daß ſie hätte verſöhnen können. Sollte die Verſöhnung vielleicht der religiöſen Gleichgültigkeit gelingen, welche die feiner gebildete Geſellſchaft zu ihrer Zierde rechnete? Die ſittlichen Überzeugungen des Volkes blieben von ihr unberührt; ſie wurzelten noch immer in der chriſtlichen Religion. Die natürliche Religion der Freidenker oder gar ihr Spott über alle Religion, ſie waren zu fein, zu gelehrt oder zu oberflächlich, als daß ſie den Glauben der Menge hätten erſchüttern können; ſie wollten nur eine Religion der Weiſen, welche in ihrem Dünkel von der lebendigen Gemeinſchaft der Völker ſich abſonderten. Das Gleichgewicht der Mächte, welches ſeiner Natur nach republicaniſch iſt, konnte von der unbeſchränkten Monarchie nur ſchwach vertreten werden, weil ſie in ihrem Innern nicht nach demſelben Princip, welches ſie vertreten ſollte, gegliedert war. Die Bildung der gewerbthätigen Stände lag in einem beſtändigen Streit mit einem Staat, deſſen Gerechtigkeit ſie im beſten Falle zu ehren hatte, wärend ſie ſeine Einſicht in ihre Bedürfniſſe zu bezweifeln nur zu gerechten Grund fand. In der ſchönen Kunſt und Litteratur ſtritten mit einander Natur und claſſiſches Muſter. In der Erziehung erhob ſich ein ähnlicher Streit. Wärend der öffentliche Unterricht der niedern Stände noch immer ausſchließlich in der Hand der Geiſtlichkeit war und größtentheils kläglich vernachläſſigt wurde, die höhern Stände aber von den Gelehrten, welche im Alterthum ſich gebildet hatten, unterrichtet wurden, kamen Grundſätze über die Erziehung auf, welche ſie näher an die Natur und an die Verhältniſſe der Gegenwart heranzuziehen beabſichtigten. Genug wir ſehen in allen Gebieten der neuern Bildung einander feindliche Beſtrebungen; daß ſie in einer ruhigen Entwicklung ſich unter einander verſtändigen würden, war nicht leicht zu erwarten.

Die Thatſachen der neueſten Geſchichte haben gezeigt, zu welchen heftigen Kämpfen der verwickelte Bildungsſtand der neuern Völker geführt hat. Daß dieſe Bewegungen, welche nun faſt zwei Menſchenalter hindurch gedauert haben, nur den Leidenſchaften neuerungsſüchtiger Menſchen zugerechnet werden könnten, dieſe Verblendung wagen wir niemanden zuzutrauen. Daß die politiſchen Beſtrebungen in ihnen eine Hauptrolle geſpielt haben, iſt unverkennbar; aber die, welche in ihnen den einzigen Grund ſehen möchten, ſind in Täuſchung befangen; es iſt der ganze Bildungsſtand unſerer Völker, welcher in ſeiner Tiefe ſich regt.

Es iſt das 18. Jahrhundert, welches den Zwieſpalt der ſtreitenden Elemente an den Tag gebracht hat. Es rühmte ſich das philoſophiſche Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung zu ſein, weil es dem Aberglauben, den Vorurtheilen der Kirche und des Staats offenen Krieg geboten hatte. Wie großen Antheil das Übergewicht der Mathematik und der Naturforſchung über die übrigen

Wiſſenſchaften an ſeiner Bildung hatte, haben wir entwickelt. Daß aber von ihr aus eine in ſich einige Bildung ausgehen könnte, war nicht zu erwarten. Wenn die neuern Völker dahin ſtrebten Litteraturen in ihren Sprachen auszubilden, ſo konnten jene vorherſchenden Wiſſenſchaften dieſem Beſtreben ſich wohl zugeſellen, aber mit ihm ſich zu verſchmelzen mußte ihnen ungemein ſchwer fallen. Mathematik und Phyſik ſind in die neuern Sprachen überſetzt worden; aber ihre Kunſtausdrücke ſind lateiniſch oder griechiſch oder den neuern Sprachen fremd geblieben. Man hat eine lobenswerthe Kunſt angewendet dieſe Wiſſenſchaften der allgemeinen Bildung zugänglich zu machen und wir wollen nicht bezweifeln, daß ſie tiefer und tiefer in die Schichten derſelben eindringen können; aber daß durch ſie die Aufklärung des Volkes gründlich zu gewinnen ſei, läßt ſich nicht behaupten. Viel näher liegt dieſer das Verſtändniß der ſittlichen Geſetze, wie ſie im täglichen Leben ſich ausprägen, in der allgemeinen Überzeugung ſich feſtſtellen, als die Geſetze des Weltraums, der mechaniſchen Bewegungen und der Elemente der Natur. Uns allen iſt es wichtiger zu wiſſen, welcher Glaube unſere ſittliche Gemeinſchaft zuſammenhält, welche Hoffnung ſie belebt, als die Geheimniſſe der Natur zu belauſchen, welche für uns ſtumm iſt oder eine kaum vernehmbare Sprache redet. Unter dem vorherſchenden Einfluß der Mathematik und der Naturforſchung aber war das Verſtändniß des menſchlichen Herzens vernachläſſigt worden, ja man hatte einen falſchen Schlüſſel für daſſelbe geſucht. Als derſelbe im 18. Jahrhundert ſeine Höhe erreicht hatte, waren zwei verſchiedene Meinungen über das Leben der

Menſchen verbreitet. Die eine betrachtete es als eine Sache, welche den Geſetzen der Natur ſich nicht unterwerfen laſſe und daher der Willkür anheimfalle; die Geſetze und Ordnungen des geſellſchaftlichen Lebens ſchienen ihr nur Ausflüſſe einer zufälligen Gewalt und das Höchſte, was in ihnen zu erreichen wäre, glaubte ſie darin zu finden, daß der Staat auf einen willkürlichen Vertrag gegründet werde; ihr mußte es möglich und wünſchenswerth ſcheinen den Gebrechen der bisherigen Geſellſchaftsordnungen durch eine neue Willkür eine gründliche Abhülfe zu geben. Die andere jener Meinungen wollte eine ſolche Einſchaltung in die Geſetze der allmächtigen Natur, welche die menſchliche Willkür ſein würde, nicht geſtatten; ſie behauptete, daß auch der menſchliche Wille dem Naturgeſetze folge, und weil die ganze Natur nach mechaniſchen Geſetzen ſich berechnen laſſen müſſe, ſah ſie im Menſchen und in ſeiner Geſellſchaft auch nur die Maſchine. Da kam die Lehre von der Gravitation auf ſich ſelbſt zur Geltung; die Selbſtliebe, das Streben ſich ſelbſt zu erhalten und ſeinem Wohlſein zu leben ſollte alle Menſchen in Bewegung ſetzen und nur die Leidenſchaft die Geſellſchaft der Menſchen zuſammenhalten; in den großen Gewalten, welche die ſittliche Ordnung begründen, in Glaube, Hoffnung und Liebe, erblickte man nur Tugenden des Wahns, Tugenden der Betrogenen zum Vortheil der Betrüger. Dieſe beiden Meinungen, Ausflüſſe der Aufklärung, der man ſich rühmte, haben die allgemeine Bildung beherſcht in dem Augenblicke, wo man im vorigen Jahrhunderte in Frankreich zu einer völligen Umbildung aller Geſellſchaftsverhältniſſe ſchritt. Wir haben Gott zu danken, daß die Triebe, welche er in unſere Vernunft gelegt hat, mächtiger ſind, als die Meinungen einer einſeitigen Bildung.

Wir ſind weit davon entfernt über die Einſeitigkeiten, ja Ausartungen, welche an den Entwicklungsgang unſerer Geſchichte ſich angeſchloſſen haben, den Fortſchritt in derſelben zu bezweifeln. Noch ganz andere Beweggründe als die angeführten Meinungen ſind in unſern neueſten Entwicklungen wirkſam geweſen. Indem jene Meinungen, welche in der Vorherrſchaft der Naturanſicht ſich gebildet hatten, nur den Streit ihrer Grundſätze mit den ſittlichen Grundlagen unſerer geſellſchaftlichen Ordnungen aufdeckten, aber die Bewegungen der neueſten Zeit nicht zu beherſchen vermochten, hat ſich, glaube ich, gezeigt, daß die Entwicklung der Wiſſenſchaft, welche unter dem Übergewichte der Mathematik und der Naturforſchung gewonnen worden war, es doch zu keiner harmoniſchen Bildung hatte bringen können. Es ſind nachher andere Lehren aufgekommen; eine völlige Umgeſtaltung der Philoſophie hat ſich beſonders unter uns Deutſchen ergeben; zugleich ſind auch alle Wiſſenſchaften, welche es mit dem Leben und der Geſchichte des Menſchen zu thun haben, zu einer viel gründlichern Unterſuchung gelangt; ſelbſt die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften haben einen neuen Aufſchwung genommen; ſelbſt unſere Sitten und unſer Geſchmack haben ſich geändert. In der Betrachtung dieſer Erſcheinungen können wir wohl nicht daran zweifeln, daß wir in eine neue Periode unſerer Entwicklung eingetreten ſind. Ihr Lauf iſt noch unvollendet; die Erfolge, welche ſie herbeiführen ſoll, müſſen wir noch erwarten und daher würde es voreilig ſein über ſie ein Urtheil aus den Thatſachen ziehen zu wollen. Die neueſte Zeit, welche wir von der neuern Zeit unterſcheiden, iſt dem Urtheile der Geſchichte noch nicht anheim gefallen. Unſere neuern Europäiſchen Völker haben noch nicht ausgelebt. Schon manche Umwälzungen ihres Staats und ihrer Kirche, ſchon manche Erneuerungen ihrer Litteratur haben ſie verſucht und überſtanden; es ſcheint ihnen noch immer eine jugendliche Kraft beizuwohnen, welche die Elemente ihrer Bildung erſchüttert um ſie in eine innigere Verbindung mit einander zu bringen; den Grad der Verſchmelzung, welchen die Beſtandtheile eines Volkes erreichen können, haben ſie noch nicht erlangt; wenn manche derſelben an Überbildung zu leiden ſcheinen, ſo ſtrömt ihnen doch eine friſche, noch unangebrochene Kraft von den übrigen zu, welche ſie zu verjüngen im Stande iſt. Wir dürfen daher für die neueſte Zeit noch ein langes Leben hoffen. Die neuere Geſchichte werden wir nur als eine Periode zu betrachten haben, welche der neueſten Zeit ihre Bahn gebrochen hat. Als ſolche hat ſie für dieſe die Elemente ihrer Bildung abgeſetzt; wir haben dieſe Elemente zu bewahren und in eine innigere Verbindung zu ſetzen; denn die Schwäche der vergangenen Zeit lag nicht in den Beſtandtheilen ihrer Zuſammenſetzung, ſondern darin, daß ſie nur in einer mechaniſchen Ordnung zuſammengebracht waren. Die Meinung, welche ſie beherſchte, nach Willkür oder mit mechaniſcher Gewalt ſie vereinigen zu können glaubte, hat ſie nicht zuſammenhalten können. Man hat ein höheres Princip ſuchen müſſen, welches aus ihrem Innern heraus ſie zu verſchmelzen vermöchte. Davon, daß dieſes Princip gefunden und erkannt werde, hängt alles Heil der Zukunft ab.

Zweites Kapitel.

Die Philoſophie der neuern Zeit und ihre Theile.

Aus dem Charakter der neuern Zeit muß ſich auch der Charakter ihrer Philoſophie ergeben. Die Philoſophie verfolgt unſtreitig ihre eigenen Zwecke; aber in jeder Zeit kann ſie dieſelben nur nach der allgemeinen Lage der Dinge verfolgen. Je beſſer ſie ſich ſelbſt verſteht, um ſo mehr wird ſie bemüht ſein ihren Zuſammenhang mit der allgemeinen Bildung der Zeit, in welcher ſie lebt, zu begreifen und auszudrücken; je weniger ſie ſich ſelbſt verſteht, um ſo mehr wird ſie gezwungen ſein einzelnen Elementen der allgemeinen Bildung ihrer Zeit zu dienen.

Von der neuern Philoſophie werden wir nun wohl das Letztere mehr als das Erſtere zu erwarten haben. Die Elemente der Bildung, welche die neuere Zeit in ſich ſchloß, waren zu einer rechten Verſchmelzung unter einander nicht gekommen; es ſchloß dieſe Zeit mit einem Kriege, welchen die wiſſenſchaftliche Meinung gegen die Grundlagen der ſittlichen Ordnungen erhob, von ihrer Philoſophie können wir nicht fordern, daß ſie über dieſe Zuſtände in einer göttergleichen Anſchauung ſich hinweggeſchwungen haben ſollte.

Wir haben bemerkt, daß in den wiſſenſchaftlichen Meinungen der neuern Zeit bis zu dem Umſchwunge, welchen ſie vor ungefär zwei Menſchenaltern nahmen, die mathematiſch-phyſiſche Forſchung ein entſchiedenes Übergewicht behauptete. Auch in der Philoſophie gab ſich dies kund. Ihr Inhalt ging immer mehr dahin aus die natürlichen Geſetze der Welt in ihrer mechaniſchen Zuſammenſetzung zu erforſchen, wärend die Geſetze der ſittlichen Welt entweder verkannt oder der Willkür Preis gegeben wurden. Ihre Form geſtaltete ſich in einer Nachahmung entweder der mathematiſchen oder der empiriſch-phyſiſchen Lehrweiſe. Der Erfolg konnte kein anderer ſein, als daß die Philoſophie ſich mehr und mehr der Phyſik annäherte.

Welch ein greller Unterſchied mußte ſich nun herausſtellen zwiſchen der erſten Periode, welche die chriſtliche Philoſophie durchlaufen hatte, und dieſer zweiten. In jener war ſie faſt durchaus theologiſch geweſen und hatte einen nicht unbedeutenden Antheil an der Ausbildung der Hierarchie gehabt. Dabei konnte ſie nicht unterlaſſen in das Getriebe der ſittlichen Beweggründe einzugehn; nur zu einſeitig theologiſch hatte ſie dies gethan, die geiſtlichen Beweggründe hervorgehoben und den weltlichen Verkehr ihnen untergeordnet, als wenn die geiſtliche Macht ihn leiten könnte. Dieſer Einſeitigkeit ſetzte ſich nun eine andere entgegen. Eine faſt durchaus phyſiſche Forſchung bemächtigte ſich der Geiſter; das ſittliche Leben, ſeine Beziehungen auf das höchſte Gut, auf das ewige Heil der Seele ließ man entweder bei Seite liegen oder man ſuchte das ſittliche Geſetz nach der Analogie des phyſiſchen Geſetzes ſich zu denken. Die theologiſchen Gedanken waren freilich zu tief in das Blut unſerer neuern Völker eingedrungen, als daß ſie in der Philoſophie völlig hätten beſeitigt werden können; man ſpringt von der einen Seite nicht plötzlich zur andern hinüber; aber in einem ſteigenden Grade wurden ſie vernachläſſigt; zuletzt ſah man in der Philoſophie faſt nur den Streit gegen die theologiſchen Vorurtheile und in der Theologie nichts als Vorurtheil.

Eine Philoſophie, welche von der Religion ſich abwendet, kann eine dreifache Stellung zu ihr annehmen. Entweder kann ſie ſich gleichgültig gegen ſie verhalten, als hätten Philoſophie und Religion nichts mit einander gemein, als hätte jede von ihnen ein völlig getrenntes Gebiet zu beſchicken, oder die Philoſophie kann dasſelbe Gebiet, welches ſonſt von der Religion beherſcht wurde, für ſich in Anſpruch nehmen, oder endlich kann ſie alles, was die Religion über Gott und göttliche Dinge behauptet, in unverholener Feindſchaft beſtreiten. Durch alle dieſe drei Stellungen iſt die Philoſophie der neuern Zeit hindurchgegangen. Die erſte Stellung hat der religiöſe Indifferentismus eingenommen, welcher in der Philoſophie der neuern Zeit ſehr weit verbreitet war. Wir werden ihn in einem höhern oder geringern Grade bei allen Philoſophen vorausſetzen müſſen, welche zwar ihre Unterwürfigkeit unter das Urtheil der Kirche bezeugten, aber ihre philoſophiſchen Lehren doch nicht in Einklang mit den Lehren der Kirche brachten. Die andere Stellung finden wir von denen behauptet, welche der ſogenannten natürlichen Religion huldigten, d. h. Gott nur kennen lernen wollten aus ſeiner Offenbarung in der Natur, wärend ſie für das Gebot Gottes, wie es in den Sitten und der Geſchichte der Völker ſich offenbart, nur taube Ohren hatten. Dieſe natürliche Religion, welcher freilich ein geſchichtlich überlieferter Glaube zur verborgenen Grundlage zu dienen pflegt, mußte zahlreiche Anhänger finden in einer Zeit, welche mehr der Natur als den großartigen Zügen der Geſchichte ihre Aufmerkſamkeit geſchenkt hatte. Aber es fehlte in der neuern Zeit auch nicht an ſolchen, welche ſich die dritte Stellung gaben. In der Verachtung des Mittelalters und der Scholaſtik war man bald dahin gelangt alles, was ſie gelehrt hatten für leeres Vorurtheil zu halten. In der Verehrung der Natur und ihres Geſetzes achtete man die Freiheit des Willens für Tand, die Unſterblichkeit der Seele für eine Fabel; die Hoheit des natürlichen Geſetzes würde man zu verrathen gemeint haben, wenn man für nöthig gehalten hätte es von einem Geſetzgeber abzuleiten. Das iſt die Philoſophie der Freidenker, welche um von allen Vorurtheilen des Chriſtenthums ſich loszukaufen auch ihre eigene Freiheit in den Kauf gaben.

Man wird von ſelbſt vorausſetzen, daß unſere Meinung nicht ſein kann, als hätten alle Philoſophen der neuern Zeit in gleichem Grade dem Indifferentismus, dem Naturalismus in der Religion oder der Freigeiſterei gehuldigt. Es mochte unter ihnen auch recht fromme Geiſter geben; aber es kam darauf an, ob ihre Frömmigkeit auch über ihre Philoſophie ſich erſtreckte oder ob der Zwieſpalt ihrer Zeit zwiſchen ihre Philoſophie und ihre fromme Geſinnung ſich geworfen hatte. Es würde ein tieferes Eingehn in die Syſteme der neuern Philoſophie verlangen, wenn wir darthun wollten, daß ſie im Allgemeinen in dem Zuge war, welcher den oben bezeichneten Denkweiſen zuführte. Hier, wo wir am Eingange unſerer Geſchichte ſtehen, können wir ihren Charakter nur aus den allgemeinen Verhältniſſen der Zeit abnehmen und einen ungefären Überſchlag über den Gang der Entwicklung machen.

Noch einmal ſei es geſagt, nicht in einem plötzlichen Sprunge kam man aus der theologiſchen in die naturaliſtiſche Anſicht. Aber ſchon die erſten Regungen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften brachten eine Verehrung des heidniſchen Alterthums, über welche man ſelbſt ſtutzig wurde. Man ſuchte nun ſeine Vorliebe für die claſſiſche Litteratur mit dem chriſtlichen Glauben auszugleichen. Da Ariſtoteles mit dieſem nicht zu ſtimmen ſchien, wandte man ſich der Platoniſchen Philoſophie zu und hoffte in ihr eine Stütze für die ſinkende Frömmigkeit zu finden. Auch die Philoſophie der Neu-Platoniker, ja des Zoroaſter, des Hermes Trismegiſtus, der Kabbala wurde zu dieſem Zwecke herbeigezogen. Man mußte auf dieſem Wege zu einem Gemiſch des Heidniſchen, Jüdiſchen und Chriſtlichen kommen, welches mehr dem Aberglauben als dem Glauben diente; denn bei der Schwäche der Zeit in der hiſtoriſchen Forſchung war es nicht zu erwarten, daß die Vergleichung der Religionen zur Erkenntniß ihres Weſens und ihrer Bedeutung für verſchiedene Bildungsſtufen hätte führen können. Daneben behauptete ſich doch das Anſehn des Ariſtoteles, welcher wenn auch nicht in der Metaphyſik, doch in der Phyſik als Meiſter anerkannt wurde. Daß ſeine Lehre mit der chriſtlichen Religion nicht in Übereinſtimmung ſtehe, verhinderte nicht anzunehmen, daß ſeine Irrthümer von philoſophiſchen

Grundſätzen aus nicht widerlegt werden könnten. Damit hatte die Philoſophie von der Theologie ſich losgeſagt; jene verlangte und erhielt das Recht ihre Unterſuchungen unabhängig von dieſer zu betreiben. Hierin liegt unſtreitig der erſte Grund einer völlig indifferenten Haltung der Wiſſenſchaft gegen die Religion. Selbſt in der Mitte der religiöſen Bewegungen, welche die Reformation herbeiführte, hat ſich dieſelbe behauptet. Die Proteſtanten begünſtigten ſie, weil ſie auf eine tiefere philoſophiſche Forſchung ſich nicht einlaſſen wollten, die myſtiſchen Regungen in ihrer Gemeinſchaft niederhielten und zur Theoſophie verwildern ließen. Die Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche ließ den Indifferentismus zu, weil ſie in ihrer laxen Weiſe mit den Beſtrebungen der neuern Zeit ſich zu befreunden auch die Philoſophie in ihrem Schoße nährte ohne ſie zu gründlichen Forſchungen über die Religion anzuſtrengen und daher damit zufrieden war, wenn nur die Philoſophen, indem ſie ihre Abweichungen von dem Dogma der Kirche aufſtellten, ihre Verehrung gegen die höhern Entſcheidungen des religiöſen Glaubens verſicherten.

Aber die Zeiten der theologiſchen Bewegung bilden nur den Eingang in die Entwicklung der neuern Philoſophie. Die philoſophiſchen Syſteme, welche einen dauernden Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Denkweiſe der neuern Zeit gewinnen ſollten, ſind erſt ſpäter hervorgetreten. Auf den Gang ihrer Entwicklung wird es hauptſächlich ankommen, wenn wir den Charakter der neuern Philoſophie beurtheilen wollen. Erſt nachdem Franz Bacon und Des Cartes die Anſichten der alten Philoſophie gänzlich hinter ſich geworfen und mit glänzendem Erfolg ihre Zeitgenoſſen aufgerufen hatten ihrem eigenen Nachdenken allein zu vertrauen, war die Entſcheidung für die Richtungen der neuern Philoſophie gekommen. Nach ihrer Anweiſung haben ſich die einflußreichſten Denker in zwei Schulen getheilt, von welchen die eine der Erfahrung und den Sinnen allein vertrauen wollte, wärend die andere die angebornen Begriffe oder Grundſätze des Verſtandes zu ihren Führern nahm. Jene hatte die empiriſche Phyſik, dieſe die Mathematik zu ihrem Muſter genommen. Beide Schulen, bald ſtrenger von einander geſondert, bald in einer Neigung begriffen ſich mit einander zu miſchen, haben die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Gedanken der neuern Zeit beherſcht.

Verfolgen wir den Gang der Unterſuchungen, welche von Bacon an die philoſophiſchen Lehren der Engländer einſchlugen, ſo wird ſich nicht verkennen laſſen, daß ſie immer mehr dem Senſualismus ſich zuwandten, immer deutlicher durchblicken ließen, daß wir nur ſinnliche Erſcheinungen zu erkennen im Stande ſeien. Hobbes und die zahlreiche Schule Locke's haben das an das Licht gebracht. Wenn es dabei noch andere Engliſche und Schottiſche Philoſophen gab, welche der Erkenntniß des Verſtandes das Wort redeten, ſo war doch ihr Einfluß auf den Entwicklungsgang der Philoſophie nur untergeordnet; nur ſchüchtern brachten ſie ihre Einſprache an; ſie dachten ſich den Verſtand nur wie einen natürlichen Inſtinct, welcher das den Erſcheinungen zum Grunde Liegende aufſpüren laſſe; ſie nannten ihn den gemeinen Sinn (common sense), was deutlich genug verräth, wie geneigt ſie waren ihren Gegnern auf halbem Wege entgegenzukommen. Wenn ſie den Anforderungen der Sittlichkeit Gehör verſchaffen wollten, ſo beriefen ſie ſich auf die natürlichen Triebe und Neigungen, welche uns zur Geſelligkeit und zum Wohlwollen gegen Andere führten, und bewieſen auch dadurch, daß ſie das ſittliche Leben der Vernunft nur in ſeiner Analogie mit der Natur zu begreifen und zu behaupten vermöchten. Als dieſe Philoſophie der Engländer ſich zu entwickeln begann, waren die religiöſen Bewegungen noch ſehr mächtig. Aber Bacon und Hobbes ſtellten die Gedanken, welche die Religion in Schutz nahm, doch nur neben ihrer Philoſophie auf; ihr philoſophiſcher Standpunkt gehört dem Indifferentismus an. Locke und ſeine Schule haben es verſucht die natürliche Religion geltend zu machen. In denſelben Verſuchen finden wir auch die Engliſchen und Schottiſchen Philoſophen, welche den natürlichen Sinn des Verſtandes in Schutz nehmen. Als aber die ſenſualiſtiſche Denkweiſe immer mehr zum Bewußtſein ihrer Grundſätze kam, mußte ſie ſich wohl darauf beſinnen, daß ſie mit allen ihren ſinnlichen Eindrücken nur zur Erkenntniß von Erſcheinungen in der Seele gelangen könnte; ſie ſchlug nun zu dem Skepticismus Hume's um. Ihm erſchienen die Lehren der Religion doch noch um vieles zweifelhafter, als die Annahmen des geſunden Menſchenverſtandes.

In der rationaliſtiſchen Schule, welche Des Cartes gründete, welche bei Franzoſen, Holländern und Deutſchen unter verſchiedenen Abänderungen ſich lange behauptete, galt der mathematiſche Verſtand in ſeiner Anwendung auf die Naturwiſſenſchaft als Richter über die Wahrheit. Seinen Beweiſen vertraute man hinreichend um vermittelſt derſelben auch zu der erſten Urſache aller Dinge, zu Gott, emporſteigen zu können. Aber die Verkettung der Urſachen, durch welche man zu dieſer Spitze des Syſtems zu gelangen hoffte, durfte um ihr Gewicht tragen zu können um nichts geſchwächt werden. Die Natur als eine ununterbrochene Reihe von Bewegungen galt für den Beweis, für die Wirkung oder für das Gegenbild Gottes. Eine mechaniſche Anſicht von der Welt mußte dieſe Anſicht krönen, ſelbſt wenn man noch geneigt war die Welt für etwas anders als Schein zu halten. Hiervon geben die Lehren des Des Cartes, der Occaſionaliſten, des Spinoza, des Leibniz, genug aller derer, welche in dieſer Schule einen bedeutenden Namen gewannen, hinreichende Beweiſe ab. Hätte man wohl erwarten können, daß eine ſolche Mechanik der Natur mit den Lehren der Theologie in Einklang ſich finden würde? Meiſtens hielt ſie ſich indifferent gegen die Forderungen der Religion; wo ſie mit ihnen ſich einließ, konnte ſie nur die natürliche Religion begünſtigen.

Und doch waren ihre äußerſten Folgerungen noch nicht herausgetreten. Es waren nur Anklänge derſelben, daß Des Cartes die Thiere für natürliche Automaten erklärte und Leibniz die Menſchen mit Uhrwerken verglich, welche zur richtigen Zeit ihre Stunde ſchlagen müſſen. Als aber Condillac den Senſualismus nach Frankreich verpflanzt und ſeine Nachfolger, um die Methode der empiriſchen Forſchung wenig bekümmert, ihn mit den Grundſätzen der mechaniſchen Naturforſchung zu verbinden geſucht hatten, da ergab ſich unter den Philoſophen die entſchiedenſte Befeindung aller der Grundſätze, welche die Religion behaupten mußte. Da wurde die Welt für eine Maſchine erklärt, welche durch das Geſetz der Schwere zuſammengehalten werde; da galt die Lehre von Gott nur für eine widerſinnige Hypotheſe; da war es nur eine Erfindung des menſchlichen Hochmuths, daß er ſeinem Willen Freiheit zuſchrieb. Auch der Menſch durfte nichts anderes ſein als eine Maſchine, welche auf ihre Erhaltung bedacht nur der Selbſtſucht dient, welche ſich abnutzt und wie alle Körper der Vergänglichkeit unterliegt.

Es wird wohl nicht fehlerhaft ſein, wenn wir nach dieſen letzten Ergebniſſen die Richtung der neuern Philoſophie beurtheilen. Sie ſind nicht das Ganze, aber ſie ſind der Erfolg des Ganzen. In ihren Anfängen mochte die neuere Philoſophie manches in ſich ſchließen, was zur Entwicklung gebracht ein weniger einſeitiges Ergebniß herbeigeführt haben würde; es hatte ſich aber gegen die vorherſchende Richtung der Zeit nicht behaupten können. Es iſt nichts Zufälliges darin, daß die Engliſchen Zweifler und die Franzöſiſchen Materialiſten in der Mitte des vorigen Jahrhunderts die philoſophiſche Meinung beherſchten. Die ſteigende Herſchaft der Naturwiſſenſchaften und ihrer Bearbeitung durch die Mathematik hatte hiezu führen müſſen. Sie verkündet ſich uns in unzweideutigen Thatſachen. Die einflußreichſten Philoſophen der neuern Zeit ſehen wir faſt immer auch mit der Phyſik und der Mathematik beſchäftigt; dieſelbe Erklärungsweiſe, welche ſie in der Phyſik geübt hatten, wendeten ſie auf die Aufgaben der Philoſophie an; die beiden Zweige der neuern Philoſophie, welche wir oben unterſchieden haben, waren nur darüber uneinig, ob die Philoſophie in der Methode der empiriſchen Phyſik oder der Mathematik betrieben werden ſollte. Wer nun in der Methode wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen nicht bloß einen äußern Aufputz ſieht, ſondern ihre Gewalt über die Geſtaltung des Syſtems zu würdigen weiß, wird nicht daran zweifeln können, daß man das Charakteriſtiſche der neuern Philoſophie in ihren Verſuchen alles nach mathematiſchen und phyſiſchen Grundſätzen zu erkennen und zu erklären ſuchen muß. Wie tief dieſe Verſuche am Ende der Periode in die philoſophiſche Überzeugung eingedrungen waren, ergiebt ſich vielleicht am deutlichſten aus der Anſtrengung, welche man beim Beginn der folgenden Periode machen mußte um ſich ihrer zu erwehren. Friedrich Heinrich Jacobi hat ausgeſprochen, daß er die fataliſtiſche Naturerklärung für die einzig folgerichtige Philoſophie halten müſſe; er wußte ſich vor ihr nicht anders zu retten als durch einen Sprung in den Glauben. Kant fand, daß die alte Weiſe zu philoſophiren nur die Wahl ließe zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus und daß der letztere die Verleugnung der Freiheit in ſich ſchließen würde. Auch Fichte ſah in dem Dogmatismus den Determinismus und der Idealismus der neueſten Deutſchen Philoſophie hat lange nur durch gewaltſame Anſtrengungen die Freiheit der ſittlichen Welt zu behaupten gewußt.

Hieraus ergiebt ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen der Philoſophie der vorliegenden und der vorhergehenden Periode. Für die theologiſche Forſchung, welche dieſe erfüllt hatte, konnte in jener nur wenig geleiſtet werden. Wo die Theologie mit dem weltlichen Leben ſich zu thun macht, liegen ihr zunächſt die Fragen des ſittlichen Lebens vor; von einer Philoſophie aber, welche ſich vorherſchend auf Mathematik und Phyſik ſtützte, konnten dieſe Fragen nur vernachläſſigt werden. Daß die Ethik in der neuern Philoſophie verkümmerte, kann wohl kaum bezweifelt werden; für die großen Geſtaltungen des ſittlichen Lebens in Staat und Kirche wußte man kein Geſetz zu finden; man betrachtete ſie als Erzeugniſſe willkürlicher Verträge, wenn nicht gar als Früchte des Vorurtheils, des Betrugs, der Leidenſchaft. In einen ganz andern Kreis der Vorſtellungen, in eine ganz andere Weltanſicht war man eingetreten; es hatte ſich daraus eine große Spaltung ergeben, welche die Meinungen der Gelehrten und des Volkes ſchied. Daß hieraus auch der Theologie ein verjüngtes Leben hätte erwachſen können, wollen wir nicht bezweifeln; aber wir ſehen uns vergeblich nach den neuen Geſtalten um, in welchen ſie die neue Weltanſicht zu verarbeiten gewußt hätte. Die Zeit war noch nicht angebrochen, welche den Abfall von der alten Denkweiſe verſöhnen konnte. Noch hatte man mit dem Streite zu thun, in welchem die neue Zeit mit der alten lag. Wie die neuere Zeit überhaupt vorherſchend weltlichen Beſtrebungen ſich hingab, ſo war es auch mit ihrer Philoſophie beſchaffen. Die Schwingungen, in welchen der Pendel der Zeit zittert, hatten nach der entgegengeſetzten Seite zu gehen begonnen. Wenn der erſte Abſchnitt in unſerer Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie eine Denkweiſe uns gezeigt hat, welche in einſeitiger Richtung der Theologie ſich zuwandte, ſo begünſtigte der zweite Abſchnitt eine Denkweiſe, welche die weltliche Richtung einſeitig betrieb.

Es dürfte aber die Frage erhoben werden, ob wir dieſen Abſchnitt noch zur chriſtlichen Philoſophie zu rechnen hätten. Wer noch unter den Einflüſſen der Philoſophie lebt, welche die chriſtliche Denkweiſe als etwas Veraltetes, als ein abzuſtreifendes Vorurtheil anſah, der wird dies leugnen müſſen.

Schon früher iſt dieſer Punkt von uns berührt worden. Es kann nicht unſere Abſicht ſein uns zu wiederholen; nur das müſſen wir hier über ihn zur Sprache bringen, was uns aus dem Laufe unſerer gegenwärtigen Unterſuchungen über die angeregte Frage ſich ergiebt.

Wenn wir die Philoſophie der abgelaufenen Periode nicht ohne ein geſchichtliches Urtheil über ſie entlaſſen dürfen, ſo können wir dasſelbe nicht aus ihr ſelbſt ſchöpfen. Um ſo weniger, je ungünſtiger ihr Standpunkt für die Würdigung geſchichtlicher Erſcheinungen war. Für die Beurtheilung ſittlicher Entwicklungen nach einem umfaſſenden Maßſtabe hatte ſie wenig Sinn. Wir müſſen hoffen, daß wir gegenwärtig hierin weiter gekommen ſind. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß unſer Urtheil nur von dem Standpunkte, welchen unſere gegenwärtige Zeit einnimmt, gefällt werden kann.

Der neuern Zeit müſſen wir es vorwerfen, daß ſie zu ſehr von ihren augenblicklichen Beſtrebungen befangen war und zu keiner billigen Beurtheilung ihrer nächſten Vergangenheit ſich erheben konnte. Daher kam es, daß ſie einer Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften überhaupt ſich rühmte, als wenn die Wiſſenſchaft der frühern Jahrhunderte nichts geweſen wäre; in ihrer Selbſtgefälligkeit rühmte ſie ſich nachher das Zeitalter der Aufklärung, das philoſophiſche Jahrhundert zu ſein. Dieſer Wahn iſt der neueſten Zeit gewichen. Wir müſſen ſie loben, daß ſie ihn beſeitigt hat und ſich nun zu einem gerechtern Urtheil über die Vergangenheit erheben kann. Aber es wird uns nicht entgehen, wie bedenklich es iſt unſere Zeit zu rühmen. Sollen wir uns desſelben Fehlers ſchuldig machen, welchen wir an der neuern Zeit tadeln müſſen?

Es war wohl eine Zeit, wo man dergleichen befürchten mußte. Wir erinnern uns der Zeit, wo die deutſche Litteratur ſich erhob und nun auch ihre Philoſophie in einem jugendlichen Rauſche der ältern Philoſophie und den ausländiſchen Einflüſſen ſich entwachſen fühlte. Da haben wir die Stimmen gehört, welche das goldene Zeitalter der Wiſſenſchaft verſprachen, welche nur den kritiſchen, den tranſcendentalen, den abſoluten Standpunkt gelten laſſen wollten. Alles, was früher philoſophirt worden war, hielt man da höchſtens für eine Vorübung des Geiſtes, welche doch des eigentlich philoſophiſchen Gedankens, des wahren Princips aller Philoſophie entbehrt hätten. Es wären die Geſchichten der Philoſophie, welche in dieſem Sinne geſchrieben worden ſind, namhaft zu machen. Dieſen Zeiten ſind andere gefolgt, welche nach ſo manchen misglückten Verſuchen die abſolute Philoſophie aufzubauen vielleicht nur zu niedergeſchlagen ſind, an der Philoſophie verzweifeln, jenen Verſuchen, weil ſie nicht völlig glückten, weil ſie ihre Aufgabe zu hoch geſteckt hatten, alles Verdienſt abſprechen. Wer ſollte dieſe Stimmungen nicht kennen, in einer Zeit lebend, welche mit den höchſten Idealen ſich trägt, ihre Hoffnungen anſchwellt und plötzlich ſich wieder entmuthigt fühlt, weil ſie nicht ſogleich ſich verwirklichen laſſen? Wer ſollte ſolche Stimmungen nicht fürchten?

Aber weder die Stimmung einer niedergeſchlagenen Hoffnung, noch der Übermuth eines Sieges über die Vergangenheit darf uns in der Vergleichung der Zeiten ſtören. Wir müſſen die Überzeugungen wägen, von welchen ſie geleitet wurden. Wir werden dabei wohl nicht überſehen können, daß ſeit ungefär zwei Menſchenaltern, möge man die Entwicklung der deutſchen Litteratur und Philoſophie oder die Franzöſiſche Revolution zum Ausgangspunkt nehmen, unſere Anſichten über menſchliche Dinge ein etwas menſchlicheres Anſehn gewonnen haben. Der Naturalismus, welcher früher herſchte, konnte der Beurtheilung der ſittlichen Geſellſchaft nicht günſtig ſein. Er iſt gewichen; man hat wohl in unſern neueſten Zeiten noch einmal verſucht die Aufklärung Voltaire's, der Franzöſiſchen Encyklopädiſten, des Syſtems der Natur in Anſehn zu bringen; aber es ſind das nur Nachklänge einer verſchollenen Stimmung; man wird jene Geſtalten einer vergangenen Denkweiſe nicht zurückrufen können, eben ſo wenig als die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, aus welchen ſie hervorgingen. Jenes Jahrhundert nannte ſich das philoſophiſche; wir erinnern uns dabei daran, daß die Philoſophie nur für wenige iſt; ſeine Bildung war eben nur für eine auserleſene Geſellſchaft, deren Verfeinerung zu einer Verachtung des niedern Volkes fortgeſchritten war, ſo daß deſſen Sitten und Meinungen gar nicht mehr in Anſchlag kamen. Es war dies eine Überbildung, welche murrend die Feſſeln der unbeſchränkten Monarchie trug, aus welcher ſie hervorgegangen war; die Geſellſchaft, welche ſich ihrer rühmte, war ſo fein geworden, daß ſie bei der erſten Regung eines tiefer gehenden Bedürfniſſes zerbrach. Aus den tiefer liegenden Schichten unſerer Völker hervor ſind Sitte und Religion wieder zur Sprache gekommen. Es mußte ſich wohl endlich zeigen, daß der Egoismus die Welt nicht zuſammenhalten könnte. Schon die kosmopolitiſchen Gedanken, welche in der Franzöſiſchen Revolution ſich geltend machten, waren ein Fortſchritt gegen die mechaniſche Anſicht, welche alles in Atome aufzulöſen geſucht hatte. Die Verachtung der Religion, mit welcher die Leiter der Franzöſiſchen Revolution begonnen hatten, konnten ſie doch gegen die Meinung des Volkes nicht durchſetzen. Nicht ſogleich freilich, aber endlich doch mußte man auch die Macht der Volksthümlichkeit anerkennen. Es ſind vergebliche Anſtrengungen geweſen, welche die Verſchiedenheiten der Sprachen und der Sitten zu überwältigen ſuchten; man würde ſich täuſchen, wenn man ſie erneuern wollte. Mit dem Egoismus, aus welchem ſie herkam, mit dem Kosmopolitismus, in welchem ſie ſich fortſetzte, iſt auch die Lehre, welche den Staat auf einen willkürlichen Vertrag gründen wollte, immer mehr in Misachtung gerathen. An ihrer Stelle haben ſich andere Meinungen erhoben, welche das volksthümliche Leben zu ſeiner Grundlage machen wollten. Sie mochten dabei zu ausſchließlich zu Werke gehen; ſie mochten auch zu ausſchließlich die Analogie des Volkes mit natürlichen Gewächſen vor Augen haben; aber ſie verkannten doch nicht gänzlich das Walten der Vorſehung in den großen Geſtalten der Geſchichte, welches von keiner Willkür der Einzelnen oder der Menge überwältigt werden kann. Es iſt ihnen vor allen Dingen zum Verdienſt anzurechnen, daß ſie ein Geſetz in der Entwicklung der Vernunft ſuchten. Erſt hierdurch iſt es möglich geworden in die Geſchichte der Menſchen ein wiſſenſchaftliches Verſtändniß einzuführen. Dies geltend zu machen hat am meiſten die deutſche Philoſophie unternommen, deren Verdienſte um dieſen Punkt wir über ihre Übertreibungen nicht vergeſſen dürfen. Als Leſſing die Erziehung des Menſchengeſchlechts ſchrieb, hatte man den Gedanken des Chriſtenthums, daß die Entwicklung der Religionen einen geſetzmäßigen Verlauf habe und unter der Vorſehung Gottes in allmäligen Fortſchritten uns zur Freiheit des Geiſtes, vom Glauben zum Schauen, führen ſollte, dieſen fruchtbaren Gedanken hatte man ganz vergeſſen. Er erneuerte ihn, nicht ganz im alten Sinn; eine viel freiere Anſicht von den Offenbarungen Gottes, eine viel umſichtigere Beurtheilung der Geſchichte, die Überzeugung, daß Gott auch die Heiden, die Muhammedaner und alles, was außer dem Chriſtenthum ſteht, nicht vergeſſen haben könnte, hatte ſich dieſem Gedanken angeſchloſſen. Es iſt wohl unſtreitig, daß auch die Freigeiſterei des Jahrhunderts, in welchem Leſſing lebte, hierzu das Ihrige beigetragen hatte. Noch mehr möchte ich behaupten; auch die Naturanſicht hatte hierauf eingewirkt, weil ſie keine unverſöhnliche Spaltung in der Welt zugeben konnte; nur zu ſehr ſtellte Leſſing die Entwicklungen der Geſchichte auf dieſelbe Ebene mit den Erzeugniſſen der Natur. Herder iſt ihm gefolgt; ſeine Ideen zur Philoſophie der Geſchichte haben im Einzelnen Widerſprüche genug hervorgerufen, im Ganzen aber einen durchgreifenden Erfolg gehabt. Selbſt Kant's nüchterner Geiſt konnte, von den Gedanken der Franzöſiſchen Revolution und der Deutſchen Aufklärung ergriffen, ſich nicht davon zurückhalten in dem Zuſammenwirken des Staats und der Kirche eine planmäßige Entwicklung der Menſchheit zu ahnden. Wie viel weniger ſind dies ſeine Nachfolger im Stande geweſen, deren überfliegender Geiſt die Geſchichte wie die Natur conſtruiren wollte. Wir erblicken in dieſen Unternehmungen eine Reihe von Gedanken, welche durch den Fortgang der Zeit wie mit Gewalt hervorgerufen wurden. Durch welche Zeichen einer krampfhaften Leidenſchaft auch die Umwälzungen unſerer neueſten Zeit befleckt worden ſind, dennoch läßt ſich in ihnen das tiefe Gefül eines ſittlichen Bedürfniſſes nicht verkennen; der Drang ihrer aufſteigenden Bewegung hat auf ein natürliches Geſetz in der Geſchichte verwieſen; man hat ihre Geſchicke in eine ernſtere Überlegung nehmen müſſen. Dabei konnte die Herrſchaft der Naturanſicht nicht beſtehn bleiben, vielmehr mußte man ſich gedrungen ſehen das Gebiet des ſittlichen Lebens nicht minder zu erforſchen, als man früher das Gebiet der Natur erforſcht hatte. Begreifen aber konnte man es nur, indem man eine geſetzliche Ordnung in ihm anerkannte. Es war wohl zu voreilig, wenn man annahm, daß man ſie aus ihrem Grunde verſtanden habe und in ihrem ganzen Zuſammenhange zu conſtruiren vermöge. Die Conſtructionen der Geſchichte hat man wieder aufgegeben; aber es wird niemandem entgehn, daß alle unſere Wiſſenſchaften, welche die Geſchichte des menſchlichen Lebens betreffen, über Religion, Staat, Sprache und Sitten, Wiſſenſchaft und Kunſt handeln, jetzt einen andern Charakter angenommen haben. Es würde jetzt niemanden eine Geſchichte genügen, welche die Schickſale des Menſchengeſchlechts nur aus einem Spiel perſönlicher Intereſſen und kleinlicher Zufälligkeiten ableiten wollte. Sollten wir uns täuſchen, wenn wir hierin einen Fortſchritt unſerer neueſten Zeit erblicken? Wir werden noch kein großes Aufheben von ihren Leiſtungen machen, wenn wir ihr zutrauen, daß ſie durch die großen Geſchicke, welche ſie erlebt hat, auch zu einem ernſten Nachdenken über ihre Geſchicke geführt worden iſt.

Wir würden nun auf unſere Frage zurückkehren können, ob die Philoſophie der neuern Zeit noch unter dem Einfluſſe der chriſtlichen Bildung ſich entwickelt habe, wenn wir es nicht für gerathen hielten noch eine Zwiſchenfrage zu berückſichtigen. Die Meinung iſt ſehr verbreitet, daß die Philoſophie frei ſein müſſe von jedem Vorurtheile, auch vom Vorurtheile des Chriſtenthums; nur dadurch ſei ſie Philoſophie. Man verlangt eine Philoſophie ohne Beinamen, ohne Beigeſchmack. Auch wir wollen die Freiheit der Philoſophie und jeder Wiſſenſchaft; aber wir verſtehen die Freiheit anders. Sie beſteht uns nicht in der Willkür des Geiſtes, welche in Ungebundenheit von dem Geſetze der übrigen Welt, von dem Geſetze der ſittlichen oder vernünftigen Welt ſich losſagt, ſondern in der Stärke des Willens, welche das Joch der uns umgebenden Welt zu tragen weiß, weil ſie erkannt hat, daß ihre Zwecke mit den Zwecken der übrigen Welt ſich erfüllen, daß ſie nicht ſich ſelbſt verliert, wenn ſie dem Ganzen ſich hingiebt und im Ganzen ſich wiederfindet. Jenes Streben nach Ungebundenheit, welches nicht allein das Vorurtheil, ſondern auch das Geſetz der Entwicklung flieht, es iſt eben nur ein Überbleibſel aus der Zeit der Freigeiſterei, welche die Freiheit nur in der Willkür zu erblicken wußte. Einer unſerer ſtärkſten Geiſter, Fichte, welcher ſo manchen Ordnungen unſeres Lebens ſeinen freimüthigen Zweifel, ja ſeinen Widerſpruch entgegenſetzte, welchem die Wiſſenſchaft mehr galt, als vielen andern, er hat es dennoch bekannt, daß jede Lehre, welche nicht der Gemeinſchaft des Lebens dienen wollte, auf baren Egoismus hinauslaufe. In dieſem Sinn werden wir von der Philoſophie zu behaupten haben, daß ſie den Entwicklungen ihrer Zeit ſich anſchließen und den Charakter derſelben an ſich tragen müſſe. Die Philoſophie ohne Beinamen ſoll noch erfunden werden; nur unter der Bedingung würde ſie eintreten können, daß eine Zeit ſich einſtellte, welche ohne unterſcheidendes Abzeichen wäre. Davon war die Philoſophie der letzten Jahrhunderte weit entfernt; von den Sympathien und Antipathien ihrer Zeit iſt ſie erfüllt.

Es würde daher nur darauf ankommen, welchen Beinamen wir ihr zu geben hätten und ob in denſelben auch das Merkmal des Chriſtlichen mit aufzunehmen ſei. Wollten wir nun in Beantwortung dieſer Frage nur auf den poſitiven Inhalt der neuern Philoſophie ſehen, ſo möchte es freilich ſcheinen, als läge darin wenig oder nichts vom Chriſtlichen. Aber ihr poſitiver Inhalt dürfte ſich wohl nich von ihren negativen Beſtrebungen abſondern laſſen, und dieſe zeigen auf das Entſchiedenſte auf ihre Abkunft von der chriſtlichen Denkweiſe hin. Von Polemik gegen die chriſtlichen Lehren, welche ſie Vorurtheile ſchalt, iſt ſie erfüllt; es iſt dies unſtreitig eine ſehr heftige Polemik und man ſollte wohl meinen, daß über den, welcher in einer ſolchen ſich zu ergehen geneigt iſt, die ihm verhaßten Lehren noch eine geheime Gewalt ausüben. Mußte es nicht ſo ſein in jener Zeit, in welcher die fein gebildete Welt von den Meinungen des Volkes ſich loszuſagen ſtrebte, welche doch von unten herauf mit unabweisbarer Macht ſich vorzudrängen in Begriff waren? Aber die Polemik einer Philoſophie gegen eine abgeſtorbene oder abſterbende Meinung würde für ihren Charakter noch kein Merkmal abgeben, wenn ſie den Standpunkt, welchen ſie beſtreitet, wirklich überwunden, wenn ihre Gegnerin wirklich im Abſterben begriffen wäre. Daher kommt es weſentlich darauf an ſich über die Frage zu entſcheiden, ob der Streit der neuern Philoſophie gegen den chriſtlichen Glauben in ſeiner geſchichtlichen Würdigung die Bedeutung in Anſpruch zu nehmen habe, jenen Glauben aus der Philoſophie gänzlich zu beſeitigen oder nur ihn auf ſein wahres Recht zurückzuführen.

Dieſe Frage, ſollte ich meinen, wäre ſchon durch die früher angeführten Thatſachen entſchieden, ſo weit überhaupt Thatſachen, die noch im Verlauf ihrer Entwicklung ſind, eine Entſcheidung bringen können. Denn wir wollen uns das Misliche in der Streitfrage, welche uns vorliegt, nicht verbergen. Nur aus einer richtigen Beurtheilung unſerer gegenwärtigen Zeit und der Bedeutung ihrer Beſtrebungen würden wir auch die Bedeutung der vorhergehenden Zeit, welche zu ihnen geführt hat, richtig zu beſtimmen im Stande ſein. Wenn wir nun aber auch anzuerkennen haben, daß eine rein geſchichtliche Würdigung unſerer Gegenwart für uns zu den unauflöslichen Aufgaben gehört, ſo ſollten doch die zwei Menſchenalter, welche unſere neueſte Zeit umfaßt, wohl ſo viel abgeworfen haben, daß wir die Gewalt daraus abnehmen könnten, welche die chriſtlichen Überzeugungen noch immer über unſere Bildung behaupten. Die freigeiſteriſche Denkart des vorigen Jahrhunderts hat nicht durchdringen können. Weit entfernt davon, daß ſie im Stande geweſen wäre die religiöſen Kämpfe zu beſeitigen, hat ſie dieſelben nur von Neuem angefacht. Nur dazu ſind wir gekommen, daß wir jene Kämpfe nicht als etwas Abgethanes, unter einer allgemeinen Gleichgültigkeit Beruhigtes anſehen können, ſondern ſie noch einmal vornehmen, mit größerer Freiheit ſie durchführen und zur Entſcheidung zu bringen ſuchen. Wie könnte hierbei die Wiſſenſchaft unbetheiligt bleiben? Und wenn auch ein lautes und ſtarkes Wort hierbei zu reden der Geſchichte vergönnt iſt, ſollte die Philoſophie dazu ſtill zu ſchweigen haben? Vielmehr ſie hat mehr als je ihre Rechte darauf geltend gemacht allgemeine Grundſätze für die Beurtheilung der Geſchichte an die Hand zu geben. Darauf weiſen jene Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts, jene Verſuche die Geſchichte zu conſtruiren hin. Wenn wir jetzt darauf ausgehen die Geſchichte der Menſchheit in ihren großen Zügen als einen geſetzmäßigen Verlauf zu begreifen, ſo haben wir dabei die Religion nicht vergeſſen können, welche einen der mächtigſten Hebel für die Bewegungen unſeres geiſtigen Lebens abgiebt. Und ſollten wir dabei des Chriſtenthums vergeſſen haben, welches, was auch ſeine Gegner ſagen mögen, die Grundlage unſerer neuern

Bildung iſt? Die Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts, von welcher alle Verſuche die Geſchichte zu begreifen ausgehn, hat es, wenn auch nicht erfunden, doch zuerſt fruchtbar gemacht. Wer ſie gebraucht, ſie zu einer vollkommenern Geſtalt umzubilden bemüht iſt, der ſteht auf dem Boden des Chriſtenthums, wenn er es auch nicht wiſſen ſollte. Wie mächtig dieſe Lehre um ſich gegriffen hat, kann man an allen Orten in unſerer neueſten Philoſophie gewahr werden. Wenn man unſere neueſte Philoſophie, wie ſie unter Deutſchen ſich entwickelt hat, mit der Philoſophie der Freigeiſter vergleicht, ſo wird vor allem Andern in das Auge fallen, um wie viel mehr ihre Unterſuchungen ſich wieder den Aufgaben der Theologie zugewendet haben. Wärend Kant und Jacobi ſie nur ſehr im Allgemeinen zu behaupten ſuchten, wärend jener ſie nur als Forderungen unſerer praktiſchen Vernunft geltend machte. haben Fichte, Schelling und Hegel ſie bis in das Kleinſte hinein zu Problemen einer theoretiſchen Unterſuchung gemacht. Es mögen dabei Irrthümer mit untergelaufen ſein, neue Zweifel mögen ſich dabei erhoben haben; aber das hat ſich wohl unſtreitig herausgeſtellt, daß die Zweifel des vorigen Jahrhunderts und ſeine Beſtreitung des chriſtlichen Glaubens die Macht, welche er über die Bildung unſerer neuern Völker ausgeübt, nicht zu brechen vermocht haben.

Dies, glaube ich, würde ſich in einer noch viel entſchiedenern Weiſe auch in Beziehung auf die philoſophiſchen Lehren herausſtellen, wenn nicht zwei Umſtände wären, welche die Sache zu verdunkeln pflegen. Der eine iſt, daß die Gedanken, welche im Chriſtenthum ihren Urſprung haben, ſo unter uns in Fleiſch und Blut eingedrungen ſind, daß ſie als natürliche Gedanken, als Ergebniſſe der natürlichen Religion oder des reinen, von der Religion unabhängigen Nachdenkens angeſehn werden. Viele, möchte ich ſagen, haben am Chriſtenthum Antheil ohne es zu wiſſen, ſo wie viele philoſophiren, wärend ſie als erklärte Feinde der Philoſophie ſich anſtellen. In dieſem Sinne hat man dem Heidenthum oder dem Judenthum viele Gedanken geliehen, an welche ſie niemals gedacht haben oder deren rohe Keime höchſtens bei ihnen vorkommen. Wir haben davon ein Beiſpiel in der Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts angeführt. Ein anderes Beiſpiel bietet die Schöpfungslehre, ein drittes die Lehre, daß wir vom Glauben zum Wiſſen oder zum Schauen gelangen ſollen. Wir würden noch andere Lehren anführen können; doch gebietet uns der andere Umſtand hierin nicht zu weit zu gehen. Wir finden ihn darin, daß viele der Lehren, deren Entwicklung wir dem Chriſtenthum verdanken, dem Verſtändniſſe der gegenwärtigen Zeit entfremdet ſind, nicht weil ihre Ergebniſſe verloren gegangen wären, ſondern weil die Formeln, in welche ſie gefaßt worden ſind, uns einen fremdartigen Klang haben. Daher kommt es, daß man nicht ſelten die chriſtliche Lehre zu beſtreiten glaubt, wärend man nur ihre Formel nicht verſteht. Es wird ſich wohl kaum verkennen laſſen, daß unter dem Einfluſſe unſerer neueſten Philoſophie unſere Religionslehre in einer Umbildung begriffen iſt. Die Formeln der chriſtlichen Dogmatik haben ſich unter dem Einfluſſe einer andern Philoſophie gebildet; ſie ſind nicht immer auf das beſte gewählt;

in ihrer Schwerfälligkeit verbergen ſie den Sinn der Lehre oft mehr, als ſie ihn enthüllen; wir ſind jetzt im Begriff von einer andern Seite her in ihn einzudringen, haben aber das Mittel noch nicht gefunden die Übereinſtimmung der alten Formel mit der neuen Auffaſſungsweiſe uns nachzuweiſen. Erſt wenn es uns gelungen ſein wird die Umwandlung der Formeln mit Leichtigkeit zu vollziehn und einzuſehn, warum die eine Zeit die eine, die andere Zeit die andere Formel wählen mußte, werden wir uns mit unſerer Vergangenheit verſöhnt haben und einzuſehen im Stande ſein, wie viel wir ihr verdanken und wie viel der chriſtlichen Denkweiſe entnommen iſt, in welcher unſere Vorfahren die Grundlage ihrer Bildung fanden.

Blicken wir nun auf die neuere Philoſophie zurück, ſo werden wir nicht anſtehen dürfen ſie als ein Glied einer größern Entwicklung anzuſehen, durch welche derſelbe Bildungstrieb von Anfang bis zu Ende hindurchgeht. Wenn wir nun darin Recht haben ſollten, daß die Bildung der neuern Völker vom Chriſtenthum ausgegangen iſt und daß die Denkweiſe des Chriſtenthums auch in der neueſten Zeit ihre Macht über uns noch nicht verloren hat, ſo werden wir auch zu behaupten haben, daß die neuere Philoſophie nur aus dem Entwicklungsgange der chriſtlichen Denkweiſe hervorgegangen iſt. Aber ſie trägt doch in ſo vielen Zügen den Charakter eines großen Abfalls vom Chriſtenthume an ſich, daß die Meinung gerechtfertigt zu ſein ſcheinen könnte, ſie bezeichne nur eine Epiſode in der Geſchichte der chriſtlichen Bildung, einen lange fortgeſponnenen Irthum, deſſen Folgen wir nur zu überwinden haben würden. So ſcheinen die anzunehmen, welche der Philoſophie abhold uns nur auf das alte Dogma zurückführen möchten. Es ſind deren wohl nur wenige. Denn ſollte man überſehen können, welche Fortſchritte die Wiſſenſchaft und mit ihr auch die Philoſophie in der neuern Zeit gemacht hat? Und ſollte die Theologie geneigt ſein ſich ſo abzuſondern, daß ſie nicht auch Antheil haben möchte an dieſen Fortſchritten? Wir haben es anerkannt, daß die Wiſſenſchaft der neuern Zeit vorherſchend in weltlicher Forſchung ſich bewegte; aber die hierarchiſche Meinung ſollte doch wohl von uns entfernt ſein, daß die Erkenntniß der weltlichen Dinge in der Erforſchung des Göttlichen uns nicht fördern könnte. Eben um jene Meinung zu entfernen, um den trägen Glauben zu überwinden, der in der hierarchiſchen Anſicht nur den kirchlichen Pflichten ſich widmen wollte, der in ſeiner Zurückziehung von der Welt doch dieſelbe Welt zu überwinden dachte, bedurfte es eines ſtarken Zweifels, der ſich ſelbſt zu der Frage erheben mußte, ob wir über das Weltliche hinaus noch eine andere Wahrheit zu ſuchen hätten. Der Weg vom Glauben zum Wiſſen geht nur durch den Zweifel. Ihn hat im ſtärkſten Maße die Freigeiſterei und der Naturalismus des vorigen Jahrhunderts gegen die Annahmen der Religion erhoben. Sollte das ohne Frucht für die Begründung des religiöſen Glaubens geblieben ſein? Es wurde früher erwähnt, daß Leſſing's Lehre von der Erziehung des Menſchengeſchlechts den freien Blick über alle Religionen, welchen ſie behauptete, nicht ohne Beihülfe der Freigeiſterei und der ſeine Zeit beherſchenden Naturanſicht gewonnen hatte. Dieſe

Naturanſicht, wie einſeitig ſie ſein mochte, ſie führte doch ein Ergebniß mit ſich, welches auch der religiöſen Anſicht der Dinge zu Gute kommen mußte. Das Naturgeſetz, welches ſie verehrte, es ließ keine Spaltung zu; es ſchloß jeden Dualismus aus. Wie viel ſchwerer war es doch in der Betrachtung der menſchlichen Dinge über die Spaltungen hinweg zu kommen, welche uns entzweien, welche auch in den religiöſen Kämpfen ſo lange das Bewußtſein unſerer Einheit geſtört haben, als in der Natur der Frieden Gottes zu ahnden. Wenn wir gegenwärtig auch in der Geſchichte des Menſchen ein Geſetz zu finden ſtreben, welches alle ſtreitenden Kräfte beherſcht, wenn wir jeden Dualismus in der Welt nur als Mittel zur Einheit gelten laſſen, ſo glaube ich hierin einen Erfolg zu ſehen, welcher aus der Naturanſicht heraus ſich gebildet hat. Sollte ich mich hierin nicht irren, ſo würde darin ein poſitives Ergebniß zu finden ſein, welches der chriſtlichen Philoſophie dienen mußte.

Nachdem wir über die vorliegende Periode im Allgemeinen gehandelt haben, werden wir in vorbereitender Weiſe noch einiges über ihre Hauptabſchnitte hinzufügen können. Darüber wird kein Zweifel herſchen können, daß wir zwei ſolcher Abſchnitte unterſcheiden müſſen. Die neuere Philoſophie mußte den Standpunkt, welchen ſie nachher in einem ruhigen Verlauf zu entwickeln hatte, in einem langen Kampf gegen die Anſichten des Mittelalters ſich gewinnen. Die Zeiten dieſes Kampfes und jener ruhigen Entwicklung ſcheiden ſich ſehr entſchieden von einander ab. Chronologiſch freilich ſind die Grenzen beider nicht ganz genau zu beſtimmen, ſo wie überhaupt in der Geſchichte der menſchlichen Bildung chronologiſche Grenzen nicht ſtreng ſich feſthalten laſſen. Es iſt ziemlich allgemein anerkannt, daß Bacon und Des Cartes die Gründer der neuern Richtung in der Philoſophie geworden ſind, welche nachher in einer ununterbrochenen Folge innegehalten worden iſt. Ihre philoſophiſchen Werke traten an das Licht, als die Hierarchie ihre letzten Kräfte anſtrengte den Proteſtantismus zu überwältigen. Noch ehe der dreißigjährige Krieg ſein Ende erreicht hatte, war auch der Weg dieſer neuen Philoſophie entſchieden. Mit den genannten Männern zu gleicher Zeit lebte und lehrte Campanella, welcher die letzten bedeutenden Anſtrengungen machte eine Philoſophie im Sinne der wiederhergeſtellten katholiſchen Kirche auszubilden. Obgleich er Zeitgenoſſe jener Männer iſt, müſſen wir ihn doch dem erſten Abſchnitte unſerer Periode zutheilen, wärend Bacon und Des Cartes dem andern Abſchnitte angehören.

Der Charakter beider Abſchnitte iſt ſehr verſchieden. Auf den erſten üben die theologiſchen Meinungen noch einen bedeutenden Einfluß aus; wurde doch dieſes Zeitalter vorherſchend durch die theologiſchen Streitigkeiten bewegt. Neben der Theologie iſt die philologiſche Forſchung auch für die Philoſophie thätig. Ob Ariſtoteles oder Platon den Preis in der Philoſophie verdienen, wie man die Lehre des Ariſtoteles zu verſtehen habe, kam in Überlegung; auch Cicero, die Lehren der Stoa, des Epikur und anderer Philoſophen des Alterthums wurden zu Rathe gezogen; man verſuchte ſich eklektiſch, unter dem Streit der Meinungen kamen auch ſkeptiſche Gedanken zu Tage. Von einer andern Seite her erhob ſich die Theoſophie, unter Anregung der Platoniſchen Lehre, aber bald im Bunde mit der Naturforſchung, deren Beſtrebungen nach den verſchiedenſten Richtungen zu ſich immer mehr geltend machten. Aber dieſe Bewegungen, aller dieſer Wirrwarr der Gedanken hatte faſt keinen Mittelpunkt, faſt nichts Gemeinſames außer dem Streit gegen die herſchende Schulanſicht, welche noch immer durch feſte Einrichtungen des Unterrichtsweſens behauptet wurde. Mit einem ſolchen Streite beſchäftigt konnte die Philoſophie dieſer Zeiten nur einen polemiſchen Charakter an ſich tragen. Die verſchiedenen Mittel, welche zum Streite verwendet wurden, führten zu Verſuchen, welche noch keine zuſammenhängende Geſtalt annehmen wollten. Kaum erhob ſich in dieſem Zeitalter hier oder da eine Schule zu einem kurzen Einfluſſe. Im Bewußtſein ihrer eigenen Schwäche lehnen ſich die verſchiedenen Verſuche gern an das Anſehn der alten philoſophiſchen Schulen an. Auch in den verſchiedenen Ländern Europa's ſind die philoſophiſchen Beſtrebungen ſehr verſchieden. Zwar iſt das Anſehn der Italieniſchen Philoſophie in dieſer Zeit unſtreitig überwiegend; in Frankreich, in England, in Deutſchland findet ſie ihre Schüler; anfangs wird ihr Anſehn von dem Übergewichte der Italieniſchen Philologie, nachher von dem Einfluſſe der Italieniſchen Litteratur, der Wiederherſtellung des Katholicismus und der Italieniſchen Naturforſcher getragen; bis in das 17. Jahrhundert hinein behauptete ſie ihren Vorrang; aber dabei ſchlagen doch die Franzoſen, die Deutſchen, die Engländer und Holländer ihre eigene Bahn in der Philoſophie ein und man würde vergeblich nach einer philoſophiſchen Schule ſuchen, welche einen durchgreifend Europäiſchen Einfluß behauptet hätte. Die Gedanken dieſes Zeitalters brechen nur Bahn und machen inſofern auf eine ſorgfältige Beachtung des Geſchichtforſchers Anſpruch; aber einen feſten Gang der Entwicklung haben ſie noch nicht eingeſchlagen. Einen großen Reichthum von Gedanken mußte eine ſolche Bewegung der Geiſter hervorrufen; in dieſer Rückſicht übertreffen die Philoſophen des erſten Abſchnitts die ſpätere Philoſophie der neuern Zeit bei weitem; aber alles, was ſie hervorbrachte, findet ſich noch in chaotiſcher Miſchung; eine feſte Geſtaltung, eine ſichere Begrenzung der Gedanken will ſich noch nicht ergeben.

Viel beſchränkter und viel einfacher wurde die Philoſophie in dem zweiten Abſchnitte unſerer Periode. Nachdem Bacon es gewagt hatte die Ariſtoteliſche Methode zu beſeitigen und auf den Weg der Induction zu führen, nachdem Des Cartes die ganze alte Philoſophie als unzuverläſſig verworfen, ein neues Princip der Philoſophie aufgeſtellt und es in mathematiſcher Methode zu benutzen geſucht hatte, iſt zwar auch der Streit unter unſern Philoſophen nicht verſchwunden, vielmehr daß ſie von zwei verſchiedenen geſchichtlichen Ausgangspunkten den Urſprung ihrer Lehren herleiteten und zwiſchen zwei Methoden ſich theilten, mußte ihn erſt recht beleben; aber ihr Streit war nicht mehr gegen veraltete Überlieferungen gerichtet, ſondern er bewegte ſich unter den lebendigſten Entwicklungen der Gegenwart, knüpfte ſich an die neueſten Erfindungen an und zog aus ihnen einfache Probleme, deren Bedeutung unter den gegenwärtigen Forſchungen der Wiſſenſchaft erſt recht einleuchtend geworden war. Und nun zog ſich die Entwicklung der Philoſophie durch eine zuſammenhängende Reihe von hervorragenden Männern hindurch, von welchen ein jeder auf ſeine nächſten Vorgänger zurückblicken, auf den Ergebniſſen ihrer Forſchung weiterbauen mußte. In dieſen Zeiten haben wir philoſophiſche Schulen vor uns. Von Bacon ging die Lehre auf Hobbes, von dieſem auf Locke über und ergoß ſich von da in verſchiedenen Zweigen über die ſpätern Engländer, Franzoſen und Deutſchen, welche der empiriſchen Forſchung huldigten. Des Cartes hat eine nicht weniger zahlreiche Schule, welche durch Geulinx und Malebranche, durch Spinoza, Leibniz und Chriſtian Wolff über Holland und Deutſchland ſich verbreitet und bis in die neueſten Zeiten herein gewirkt hat. Wenn auch in dieſem Zeitalter der Gebrauch der neuern Sprachen immer allgemeiner, wenn auch die Philoſophie immer mehr eine Sache der Nationallitteratur wurde, ſo haben doch die Lehren jener Schulen eine allgemeine Europäiſche Wirkſamkeit ausgeübt. Auf die Gedanken, welche ſie verbreitet haben, werden wir noch täglich in unſern Unterſuchungen zurückgeführt.

Bei der Vergleichung dieſer beiden Abſchnitte mit einander drängt ſich uns eine merkwürdige und doch ſehr natürliche Ähnlichkeit auf, welche die Geſtalt ihrer philoſophiſchen Überlieferung und ihrer politiſchen Entwicklung zeigt. So wie die neuere Zeit von einer mehr ariſtokratiſchen Herrſchaft allmälig zur unbeſchränkten Monarchie gekommen iſt, ſo ſehen wir auch in dem erſten unſerer Abſchnitte eine mehr ariſtokratiſche, in dem zweiten eine mehr monarchiſche Gewalt in der Philoſophie herſchen. In jenem zeichnen ſich viele Männer neben einander aus, ohne daß einer von ihnen die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen entſchieden an ſich zu feſſeln vermocht hätte; in dieſem erheben ſich Häupter der Schulen, welche wie Monarchen unter den übrigen Männern der Wiſſenſchaft hervorragen.

Bis in die Äußerlichkeiten der philoſophiſchen Überlieferung hinein kann man den Unterſchied unſerer beiden Abſchnitte verfolgen. Durch den Streit gegen die alte Schulbildung kam die Philoſophie in ihrer lebendigen Entwicklung immer mehr von den Univerſitäten ab, an welchen ſie früher ihren Sitz gehabt hatte. Natürlich traf dies beſonders die Univerſitäten, welche im Mittelalter der Hauptſitz der Scholaſtik geweſen waren, Paris und Oxford. Paris war ſchon im Beginn des 16. Jahrhunderts bei allen denen in Verruf, welche der neuern Richtung der Wiſſenſchaften ſich zugewendet hatten. Nachher hat wohl dieſer oder jener Neuerer, wie Petrus Ramus oder Giordano Bruno, es verſucht in ſeinen Schulen der Philoſophie eine neue Bahn zu brechen; aber vergeblich; erſt in neueſter Zeit, nachdem das Unterrichtsweſen ſich ganz umgeſtaltet hat, ſehen wir ſie da wieder auftauchen. In England lag die Philoſophie nach der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften lange danieder; Oxford behielt lange die alte ſcholaſtiſche Lehrweiſe bei, für die Philoſophie der neuern Zeit hat es wenig geleiſtet; Cambridge war der Mathematik und Phyſik günſtiger und gewann auch einigen Einfluß auf die Philoſophie im zweiten Abſchnitte unſerer Periode, doch immer nur untergeordneten. Von größerer Bedeutung für die Philoſophie ſind die

Schottiſchen, die Deutſchen und die Italieniſchen Univerſitäten geweſen, weil ſie gleich anfangs eine freiere Richtung in ihrer Entwicklung annahmen. Es würde uns jedoch zu weit von unſerm Zwecke abführen, wenn wir in eine genauere Unterſuchung über die Umgeſtaltung dieſer Anſtalten eingehen wollten. Nur ſo viel wollen wir bemerklich machen, daß zwar ſchon in unſerm erſten Abſchnitte die philoſophiſche Entwicklung von den Univerſitäten allmälig ſich abwendete, aber doch noch immer in genauer Verbindung mit ihnen blieb, wärend ſie im zweiten Abſchnitte ſich entſchieden von ihnen losſagte.

Dies ergiebt ſich aus einer flüchtigen Überſicht. In Frankreich und England finden wir ſchon im erſten Abſchnitte die Philoſophie nur ſelten und in zufälliger Weiſe im Verbande mit den Univerſitäten. Anders freilich iſt es in Deutſchland, wo die proteſtantiſchen Univerſitäten den philoſophiſchen Unterricht umzugeſtalten bemüht waren; aber wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß daraus doch keine wahre Fortbildung der Philoſophie hervorging. Andere philoſophiſche Beſtrebungen in Deutſchland, welche einen größern Einfluß gehabt haben, wie die Lehren der Theoſophen, ſind nur in kurze und zufällige Berührungen mit den Univerſitäten gekommen. Dagegen finden wir die Philoſophie der Italiener, welche, wie ſchon bemerkt, in dieſem Zeitabſchnitte die Hauptrolle ſpielte, in der engſten Verbindung mit den höhern Unterrichtsanſtalten. Im 15. Jahrhundert werden wir die Schule zu Florenz als die Mutter der Platoniſchen Philoſophie finden. Im Wetteifer mit ihr erhob ſich alsdann Padua, welches die Ariſtoteliſche Philoſophie pflegte. Zwiſchen dieſen beiden

Schulen herſcht ein Gegenſatz wie zwiſchen Demokratie und Ariſtokratie; jene unter der Leitung der Volksführer ſtrebt einer völligen Umwälzung der Gedanken zu; dieſe unter dem Schutze Venedigs ſucht die alte Lehrweiſe zu behaupten, indem ſie dieſelbe ſchonend umbildet. Dieſen Nebenbuhlerinnen geſellten ſich andere Schulen zu; auch an den Univerſitäten zu Neapel, Rom, Bologna, Ferrara, Piſa wurde die Philoſophie mit Eifer betrieben. Bis in das 17. Jahrhundert hinein haben ſie ihre Blüthe gehabt. Beſonders hat Padua in dieſer ganzen Zeit berühmte Lehrer der Philoſophie an ſich gezogen. Auch die Jugend des Auslandes ſuchte hier ihren Unterricht. Ein großer Theil der Werke, welche den Italienern ihren Ruhm in der Philoſophie verſchafften, iſt für die Vorleſungen der Univerſitätslehrer geſchrieben oder aus ihnen hervorgegangen. Der Einfluß der Univerſitäten auf die Philoſophie dieſer Zeit kann daher nicht bezweifelt werden. Es war wohl unvermeidlich, daß, ſo lange der Streit gegen die alte Lehrweiſe der Hauptinhalt der philoſophiſchen Beſtrebungen war, auch die Schulen, an welchen dieſe Lehrweiſe herkömmlich war, einen Schauplatz für dieſen Streit darboten; auf ihrem eigenen Gebiet mußte ſie bekämpft werden; der alten Schule mußte man einen neuen Inhalt zu geben ſuchen. So vollzog ſich mit Beiwirkung der Philoſophie in Italien eine Reform der Univerſitäten.

Daß dieſelbe jedoch gründlich durchgedrungen wäre, daran fehlte vieles. Es konnte nicht anders ſein; denn die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, in welcher ſie unternommen wurde, war doch ein gar zu verwickeltes Ding, als daß ſie eine durchgreifende Umgeſtaltung hätte hervorbringen können. Die Reform der Univerſitäten ging auch hauptſächlich von Italien aus und blieb, was die Philoſophie betrifft, faſt nur bei Italien ſtehen. Hier hatte ſie ſich unter dem Einfluſſe des umgeſtalteten Katholicismus vollzogen, deſſen Unternehmungen zuletzt doch ſcheiterten. An eine völlige Umgeſtaltung nach den Bedürfniſſen der neuern Wiſſenſchaft war dabei nicht zu denken. Die alten Eintheilungen der ſcholaſtiſchen Philoſophie unter dem Einfluß der Ariſtoteliſchen Lehre wurden beibehalten; ſie wurden durch die allgemeine Meinung und durch die katholiſche Kirche begünſtigt. Die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, die Bildung des Gelehrtenſtandes begünſtigten die Vorherrſchaft der philologiſchen Beſtrebungen, welche in der Theologie, der Jurisprudenz und ſelbſt in der Medicin ihre Stütze fanden. Es konnte nicht anders ſein. Die allgemeinen Anſtalten des Unterrichts hatten doch bei Weitem mehr die Grundlagen unſeres geſellſchaftlichen Lebens zu bedenken, als die neuen Fortſchritte, welche die Wiſſenſchaften in der Mathematik und in der Phyſik gemacht hatten. Davon aber war auch die nothwendige Folge, daß die Univerſitäten den Vorrang, welchen ſie bisher in der Entwicklung der gelehrten Litteratur behauptet hatten, zum großen Theil einbüßten. Die Erfindungen der Naturwiſſenſchaften und der Mathematik ſind von ihnen zum größeſten Theil nicht ausgegangen. Eben dieſe Wiſſenſchaften, welche den größten Einfluß auf die neuere Denkweiſe ausübten, wurden von den Univerſitäten bis in die neueſte Zeit hinein nur in einem untergeordneten Grade bedacht.

In dem zweiten Abſchnitte unſerer Periode ſehen wir daher auch die Philoſophie in ihrer lebendigen Entwicklung den Univerſitäten faſt ganz entfremdet. Es iſt eine ſeltene Ausnahme, wenn einer der Männer, welche Führer in ihr waren, an einer Univerſität lehrte. Bacon, Des Cartes, Spinoza, Locke, Shaftesbury, Leibniz, Condillac, Hume und noch viele andere könnten wir nennen; ſie haben nur durch ihre Schriften ihre Meinungen verbreitet und ihre Schriften ſtehen in keinem Zuſammenhang mit dem Weſen des öffentlichen Unterrichts. Wenn die Schottiſchen Univerſitäten, beſonders Glasgow und Edinburg noch berühmte Profeſſoren der Philoſophie hatten, ſo war ihre Lehre doch nur ein Abglanz der Philoſophie, welche Shaftesbury verbreitet hatte; ſie hatten dieſe Philoſophie zur gewöhnlichen Denkweiſe herabgeſtimmt. In ähnlicher Weiſe verhält ſich die Lehre, welche Wolff zu Marburg und Halle vortrug zu der Leibniziſchen Philoſophie. Faſt nur die Philoſophen zweiten Ranges finden wir an Univerſitäten beſchäftigt; die Philoſophie dieſes Zeitalters war in ihrer jedesmaligen neueſten Erſcheinung zu paradox, zu heterodox, als daß ſie in den gewöhnlichen Lauf des Unterrichts ſich hätte einfügen laſſen; ſie mußte erſt abgeſchwächt und umgeſtaltet werden um keinen allzu argen Anſtoß zu erregen. An den Univerſitäten war mit wenigen Abänderungen die Eintheilung der Fächer geblieben, über welche philoſophiſche Vorleſungen zu halten waren; die Profeſſoren waren durch ihr Amt zu dieſen Fächern verpflichtet; die neuere Philoſophie aber in ihrer ſelbſtändigen Entwicklung hatte ſich von einer ſolchen Eintheilung losgeſagt; man wird nur wenige Werke der Hauptphiloſophen dieſer Zeit nachweiſen können, welche für eine Logik, Metaphyſik, Pſychologie oder Moral gelten dürften. Noch als Kant zu Königsberg lehrte, hat er daſelbſt ſeine Vorleſungen in der gewöhnlichen Weiſe gehalten; in ihnen iſt wenig von den Gedanken zu finden, durch welche er der Philoſophie eine neue Geſtalt zu geben unternahm. Erſt die neueſte Zeit hat auch die Philoſophie in ihrer verjüngten Geſtalt wieder an unſere Univerſitäten herangezogen. Dazu war zweierlei nöthig; es mußte die alte Eintheilung der Fächer durchbrochen werden und die Philoſophie mußte von ihrer einſeitigen Neigung zur Mathematik und Phyſik ſich losſagen um in die allgemeine Strömung des wiſſenſchaftlichen Lebens ſich hineinarbeiten zu lernen.

Auch über die kleinen Gruppen, welche in den beiden Hauptabſchnitten der neuern Philoſophie ſich unterſcheiden laſſen, können wir aus vorläufigen Überlegungen einiges abnehmen. Wir ſtellen darüber einige Punkte zuſammen, welche uns in der ſchwierigen Vertheilung unſeres Stoffes willkommene Haltpunkte bieten ſollen.

Sehr ſchwierig iſt es den erſten Abſchnitt in ſeine richtigen Glieder zu bringen. Er bietet uns einen Knäul von Beſtrebungen dar, welche von den verſchiedenartigſten Beweggründen ausgehn. In ihm wird die Philoſophie von allen den Gedanken ergriffen, welche die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften hervorbrachten, ohne daß daraus eine durchgreifende Richtung für ſie ſich ergeben hätte. Dieſen Stoff werden wir nur dadurch zu bewältigen im Stande ſein, daß wir ihn in eine Reihe von Gruppen zerlegen, welche ſich charakteriſtiſch von einander abſondern, wenn ſie auch manches mit einander gemein haben. Daß wir dadurch allen Anſprüchen auf eine lichtvolle Überſicht genügen werden, läßt ſich kaum erwarten. Das Gemeinſame unter dieſen Gruppen wird uns zuweilen nöthigen von der einen auf die andere zu verweiſen. Manches, was ihnen angehört, hat faſt nur eine litterariſche Wichtigkeit, weil es mehr die Schickſale, die äußern Anregungen und die Überlieferung der Philoſophie betrifft, als ihre innere Entwicklung. Wenn wir dergleichen litterariſche Bemerkungen nicht übergehen, ſo wird man ſich erinnern müſſen, daß wir es hier mit einer Zeit zu thun haben, in welcher die philoſophiſche Bewegung ſich zerſplittert hatte und dadurch in eine tief eingreifende Abhängigkeit von andern Beſtrebungen des Geiſtes gekommen war.

Dieſe Schwierigkeiten der Anordnung treffen noch mehr die ſpätern Zeiten des 16. Jahrhunderts bis in das 17. Jahrhundert hinein, als die frühern Zeiten des 15. Jahrhunderts bis zur Reformation der Kirche. In dieſe beiden Theile läßt ſich der erſte Abſchnitt der neuern Philoſophie der Zeit noch bequem zerlegen.

Bis zur Reformation der Kirche ging auch die geiſtige Entwicklung unſerer neuern Völker und mit ihr die Philoſophie einen ziemlich gleichmäßigen Gang. Zum Theil durch jene kirchliche Umgeſtaltung, zum Theil mit ihr zugleich zerſetzten ſich die litterariſchen Beſtrebungen der neuern Völker. Im 15. bis in das 16. Jahrhundert hinein hatten alle philoſophiſche Unterſuchungen noch eine ſehr genaue Beziehung auf die theologiſchen Fragen. Zwar das Streben nach mathematiſcher und phyſiſcher

Erkenntniß und noch mehr die Liebe zur alten Litteratur regten die Philoſophie zu neuen Unterſuchungen auf; auch war man zu Reformen in der Kirche geneigt und eine Umgeſtaltung der theologiſchen Lehren wurde ohne Zweifel beabſichtigt; aber ſelbſt die entſchiedenſten Zweifel, welche gegen Hauptlehren der Kirche ſich regten, wendeten die Unterſuchung immer wieder der Theologie zu und wo abweichende Richtungen der Forſchung ſich ergaben, blieben ſie bei beſchränkten Aufgaben ſtehn. Dabei iſt in dieſer Zeit die Leitung der philoſophiſchen Unterſuchungen faſt ganz in den Händen der Italiener, welche zwar zum Theil durch die in Italien eingewanderten Griechen den erſten Anſtoß erhielten, auch noch andern durch die kirchliche Gemeinſchaft vermittelten Einflüſſen unterworfen waren, aber doch einen unzweifelhaften Mittelpunkt für den philoſophiſchen Unterricht abgaben. Auch läßt ſich ein herſchendes Element in den philoſophiſchen Unterſuchungen dieſer Zeit nicht verkennen. Es liegt in der Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie mit ihren Zuthaten, dem Myſticismus der Neu-Platoniker, des Dionyſius Areopagita, der Kabbala. Was von abweichenden Beſtrebungen dem zur Seite geht, vereinigt ſich damit in dem Streite gegen die Ariſtoteliſche Lehre, welche es auch nicht an Anſtrengungen ſich zu behaupten fehlen läßt.

Eine andere, viel mehr zerfallene Geſtalt zeigt die Philoſophie, welche nach den Zeiten der Kirchenreformation ſich bildete. Zwar behaupteten auch jetzt noch die theologiſchen Lehren einen großen Einfluß; aber ſie hatten ſich geſpalten; neue Fragen waren in ihnen in den Vordergrund getreten, die Streitfragen zwiſchen den Proteſtanten und Katholiken; die Philoſophie mußte bei beiden Kirchenparteien einen verſchiedenen Weg ſuchen. Zwar hatten auch jetzt noch die Italiener ein unbeſtrittenes Übergewicht in der Philoſophie; aber auch unter ihnen waren ſehr bedeutende Spaltungen der Meinung hervorgetreten; ein Theil derſelben wendete ſich der Wiederherſtellung des Katholicismus zu; ein anderer widerſtrebte ihr; das Übergewicht der Platoniſchen Lehre konnte ſich nicht behaupten; mit Erfolg machten ihr die Anhänger des Ariſtoteles den Sieg ſtreitig; die Neigung zur Naturforſchung begünſtigte ſie; wenn aber auch dieſe immer mehr hervortrat, ſo herſchten doch auch in ihr ſehr verſchiedenartige Richtungen. Und überdies das Übergewicht der Italiener in der Philoſophie hatte doch bedeutend abgenommen; die andern Völker waren nicht mehr geneigt dasſelbe anzuerkennen. Die Proteſtanten wurden davon ſchon durch ihren religiöſen Gegenſatz zurückgehalten. Die volksthümlichen Richtungen in der Litteratur machten ſich auch in der Philoſophie bei den Franzoſen und ſogar bei den Deutſchen geltend. Bruno und Campanella haben es wohl verſucht die Italieniſche Philoſophie nach Frankreich, England und Deutſchland zu verbreiten, aber ohne erheblichen Erfolg. Es waren inzwiſchen auch die Zeiten herangekommen, wo die Philoſophie unter Leitung der Mathematik und der Phyſik in dieſen Ländern einen entſchiedenen Weg einſchlagen ſollte; an dieſer Entwicklung haben die Italiener nur den geringſten Antheil gehabt.

Wir ſehen, die mannigfaltigen Anſätze dieſes erſten Hauptabſchnitts unſerer Periode werden wir nur dadurch zur Überſicht bringen können, daß gleichzeitig neben einander herlaufende Entwicklungen unterſchieden werden, welche im Ganzen ihren Gang für ſich gingen, wenn ſie auch einigen Einfluß auf einander ausübten. Den Hauptfaden für unſere Wanderung durch dieſe verſchlungenen Pfade wird die Philoſophie der Italiener abgeben. Mit ihrer Geſchichte iſt jedoch manches zu verſchmelzen, was ſie von Anregungen von außen empfing oder nach außen abgab. So betrachtet wird ſie einen entſchiedenen Fortgang der Beſtrebungen uns zeigen, welche von der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ausgegangen waren. An die erſten Regungen einer kirchlichen Reform, in welcher ſchon die Liebe zur Erkenntniß der Welt durch Mathematik und Phyſik ſich geltend machte, ſchließt ſich eine philoſophiſche Forſchung an, welche in der Ahndung der Wahrheit der myſtiſchen Beſchauung noch einen weiten Spielraum verſtattet. Derſelben Richtung des Geiſtes arbeiten alsdann auch die Bemühungen der Griechen um die Wiederbelebung der Platoniſchen Lehre in die Hände. Wärend dieſe ihre Erfolge vorbereiten, erhebt ſich auch eine noch allgemeiner gehaltene Verehrung des Alterthums, welche die Einfachheit der alten Philoſophie den verwickelten Wegen des Scholaſticismus entgegenſetzt. Eine Denkweiſe, welche aus allen dieſen Elementen ſich gebildet hatte, verbreitete ſich nun durch die Platoniſche Schule, in Verbindung mit der Kabbala und der gelehrten Theoſophie von Italien aus über ganz Europa. In ihr erneuerte ſich auch die Ariſtoteliſche Schule. Aber der Geiſt der Reform hatte nun ſo mächtig um ſich gegriffen, daß die Schranken, in welchen die Italiener ſich gehalten hatten, daß die Hierarchie, ja alle Ordnung der Lebensverhältniſſe gefährdet erſchienen. Hier iſt der Punkt zu bemerken, wo mit dem Anfange des 16. Jahrhunderts eine von Italien unabhängige Bewegung die Geiſter ergreift, wo die Philologie die alte Schule zu überwältigen droht, der kirchliche Bruch ſich vollzieht und eine maßloſe Theoſophie die überlieferte Bildung beſeitigen zu dürfen meint. Von dieſer Zeit an werden wir die Entwicklung der Deutſchen und der Franzöſiſchen Philoſophie nicht mehr ſo eng als früher mit der Italieniſchen in Verbindung finden. Wir werden alsdann zu ſehen haben, wie die erwähnten Bewegungen auf die Italieniſche Philoſophie zurückgewirkt haben. Von jetzt an wurde auch die Neigung zur Naturforſchung in ihr immer mächtiger. Sie ergriff die verſchiedenſten Richtungen; wir werden Philoſophen, welche dem Platonismus günſtig waren, andere, welche dem Ariſtoteles huldigten, noch andere, welche nur der Erfahrung und der Anweiſung der Natur ſelbſt folgen wollten, in ihr vereinigt finden. Selbſt die Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche war nachgiebig genug um dieſer Neigung der Zeit ſich anſchmiegen zu können. In dieſen Gruppen der Italieniſchen Philoſophie, welche mit verſchiedenartigen Elementen verſetzt das gemeinſame Streben nach Entwicklung einer Naturanſicht zeigen, werden wir das Bedeutendſte finden, was in dieſen Zeiten unſeres erſten Hauptabſchnitts für die Philoſophie geleiſtet worden. Abgeſondert von dem Gange ihrer Entwicklung hielt ſich die Philoſophie in Deutſchland und in Frankreich. Die Proteſtanten in Deutſchland mußten ihren eigenen Weg verfolgen, haben jedoch von ihrer theologiſchen Richtung aus für die Philoſophie nur wenig geleiſtet. Was von philoſophiſchen Beſtrebungen unter ihnen ſich regte, wandte ſich der Theoſophie zu. In ihr können wir zwei Zweige unterſcheiden, den einen, welcher der gemeinen Faſſung des Volkes ſich zuwandte und der deutſchen Sprache ſich bediente, den andern, welcher in einer gelehrten Weiſe verfuhr, mit chemiſchen Forſchungen beſchäftigt der Wiſſenſchaft manche Frucht abwarf und auch nach Holland und England ſich verbreitete. Ganz anderer Art war die Richtung, welche die Franzöſiſchen Philoſophen einſchlugen. Was die Proteſtanten unter ihnen hervorbrachten, konnte ſelbſt für die Überlieferung der Schule nicht ſehr bedeutend ſein, weil die kirchliche Reformation in Frankreich keine feſte Wurzel geſchlagen hatte. Dagegen bildete ſich in der Verwirrung der Religionskriege, welche Frankreich im 16. Jahrhundert zerrütteten, eine ſkeptiſche Denkweiſe aus und dieſe hat den unmittelbarſten Einfluß auf die Entwicklung der neuern Franzöſiſchen Philoſophie durch Des Cartes ausgeübt.

Werfen wir nun noch einen Blick über unſern zweiten Hauptabſchnitt. Wir haben bemerkt, daß ſeitdem die Methoden der Mathematik und der Naturforſchung als Muſter der Philoſophie galten, eine doppelte Schule der philoſophiſchen Unterſuchung ſich ausbildete. Der Gegenſatz zwiſchen Erkenntniſſen, welche auf Erfahrung ſich gründen, und zwiſchen Erkenntniſſen, welche von allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes ausgehn, beherſcht die Syſteme der neuern Philoſophie. Wer die Methode der Naturforſchung zum Muſter nahm, vertraute der Erfahrung; wer der Methode der Mathematik vertraute, wollte auch in der Philoſophie von Grundſätzen des Verſtandes aus ſein Syſtem entwickeln. Beide Methoden haben ſich auch wohl gemiſcht und bei der fruchtbaren Anwendung, welche die Mathematik auf die Naturforſchung gewonnen hatte, konnte es nicht wohl ausbleiben, daß die mathematiſche im Verein mit der empiriſchen Methode gebraucht wurde um philoſophiſche Wahrheiten zu erforſchen. Die Philoſophie mußte auch hierin ihr Beſtreben entgegengeſetzte Richtungen der Wiſſenſchaft zu vereinigen bewähren. Aber je reiner man den methodiſchen Gang der Wiſſenſchaft innezuhalten ſuchte, um ſo ſtärker war man auch darauf hingewieſen den Unterſchied jener Methoden zu bewahren. Die Methode der Naturforſchung mußte zum Empirismus und zuletzt zum Senſualismus, die Methode der Mathematik zum Rationalismus führen. In der That ſehen wir dieſen Gegenſatz in den Syſtemen der neuern Philoſophie auf das entſchiedenſte ausgebildet. Man wird zwei Schulen derſelben unterſcheiden müſſen, die empiriſche und die rationaliſtiſche. Jene zieht ſich von Bacon an durch Hobbes und Locke fort und endet in dem Skepticismus Hume's und in dem Senſualismus Condillac's und der Franzöſiſchen Materialiſten. Dieſe hat ihr Haupt in Des Cartes, pflanzt ſich in den Occaſionaliſten und Spinoza fort, hat einige Nebenzweige in Franz von Helmont, in Shaftesbury und der Schottiſchen Schule und findet ihre kräftige Vertretung durch Leibniz, deſſen Schüler Chriſtian Wolff ſie über die Schulen Deutſchland's verbreitete.

Bei allen wiſſenſchaftlich gebildeten Völkern Europa's haben beide Schulen ihren Einfluß ausgeübt, wenn ſie auch nur unter den Völkern, welche in dieſen Zeiten ſchöpferiſchen Geiſt für die Philoſophie zeigten, unter Franzoſen, Engländern, Holländern und Deutſchen, ihre Häupter fanden.

Aber auch die Eigenthümlichkeit der neuern Völker hat in der Entwicklung dieſer Schulen eine ſehr bedeutende Rolle geſpielt. Es iſt zuweilen die Meinung geäußert worden, daß die Philoſophie, ſo wie die ſogenannten ſtrengen Wiſſenſchaften, der volksthümlichen Litteratur nicht angehörte. Daß die mathematiſchen Elemente unſerer Wiſſenſchaft mit dem Volksthümlichen wenig zu thun haben, darüber kann kein Zweifel ſein; ſie würden ſich auch ohne Worte in Zeichen mittheilen laſſen und eine allgemeine Zeichenſprache iſt daher auch von der Mathematik mit Glück ausgebildet worden. Wir wollen es dahingeſtellt ſein laſſen, ob auch die Philoſophie einer ſolchen Entwicklung in völlig allgemeingültigen Begriffen fähig ſei; aber in ihrer bisherigen Geſchichte hat ſie auch nicht einmal ein Beſtreben von der Sprache unſerer Völker ſich loszulöſen gezeigt. Vielmehr ſehen wir ſie in der neuern Zeit den entgegengeſetzten Weg einſchlagen. In beiden Schulen der neuern Philoſophie, der empiriſchen und der rationalen, kann man eine gelehrte und eine volksthümliche Richtung unterſcheiden; jene bedient ſich vorherſchend der gelehrten lateiniſchen Sprache, dieſe eignet ſich die Volksſprachen an. Beide durchkreuzen ſich in ihrer Entwicklung; aber es iſt unbeſtreitbar, daß in einem immer fortſchreitenden Grade das gelehrte von dem volksthümlichen Elemente verdrängt worden iſt. Bacon und Hobbes haben ſich auch der Engliſchen Sprache bedient, aber ihre philoſophiſchen Hauptwerke ſind lateiniſch geſchrieben; von Locke an beginnen die Engliſchen Philoſophen faſt nur in Engliſcher Sprache ſich auszudrücken; als die empiriſche Schule in Frankreich ſich verbreitete, wurde ihre Lehre franzöſiſch vorgetragen. In ähnlicher Weiſe finden wir es in der Schule der Rationaliſten. Des Cartes hat zwar auch franzöſiſch geſchrieben, ſeine Hauptwerke aber bedienen ſich der Lateiniſchen Sprache; bei ſeinem Schüler Malebranche herſcht die Franzöſiſche Sprache vor. Auch Shaftesbury und die Schottiſchen Philoſophen ſind der Engliſchen Sprache ergeben. Doch ſollte ſich in der rationaliſtiſchen Schule der gelehrte Zweig länger erhalten, als in der empiriſchen; nicht allein die Niederländer, wie Geulinx und Spinoza, ſondern auch die Deutſchen ſchrieben meiſtens lateiniſch; Leibniz, wenn auch der deutſchen Sprache nicht abhold, hat doch alle die Schriften, welche ſeinen Erfolg in der Philoſophie begründeten, in Lateiniſcher oder in Franzöſiſcher Sprache, welche zu ſeiner Zeit die allgemein verbreitete Gelehrtenſprache vertreten konnte, der Welt mitgetheilt. Erſt ſein Schüler Wolff bahnte für die Deutſche Litteratur in der Philoſophie den Übergang aus der gelehrten in die Volksſprache an, welcher alsdann aber auch ohne Verweilen erfolgt iſt. So ſehen wir, daß die neuere Philoſophie immer mehr in die volksthümliche Litteratur ſich hineingearbeitet hat. Wir müſſen daraus wohl ſchließen, daß es die Beſtimmung dieſer Philoſophie nicht war in einer Abſonderung allgemeingültiger Ergebniſſe ſich abzuſchließen, ſondern in den lebendigen Verkehr mit der Geſammtheit unſerer Bildung einzutreten, welche ihren Ausdruck nur in den lebenden Sprachen finden kann.

So ſehen wir uns denn auch in dieſem Theile der Geſchichte dem Zuge hingegeben, welcher von einer hierarchiſchen Vereinigung unſerer Völker zu einer Abſonderung ihrer Eigenthümlichkeiten geführt hat. Indem ein jedes von ihnen ſeine eigenthümliche Litteratur ausgebildet hat, auch ſeinen Staat zuſammenzuziehen bemüht geweſen iſt, mußte auch ihre Philoſophie darauf ausgehn einen eigenthümlichen Ausdruck anzunehmen. Wir dürfen deswegen nicht beſorgt ſein, daß unſere Völker darüber ihren Zuſammenhang unter einander vergeſſen werden. Ihre allgemeine Bildung, welche auf derſelben geſchichtlichen Grundlage beruht, welche überdies von dem Gedanken durchdrungen iſt, daß alle Menſchen deſſelben Geſchlechts ſind und demſelben ſittlichen Reiche angehören, wird ſtark genug ſein ſie zuſammenzuhalten. Auch ihre Philoſophie iſt von dieſem Gedanken erfüllt und wird in ihm die Aufforderung finden über dem Volksthümlichen das Allgemeingültige nicht zu vernachläſſigen. Indem die Mittheilung der Philoſophie von der gelehrten zu den lebenden Sprachen überging, iſt ſie nur darauf verwieſen worden, daß die Beſonderheiten des ſittlichen Lebens, welche bei allen Völkern anders ſich geſtalten, welche in ihren Sprachen in der mannigfaltigſten Weiſe ſich ausſprechen, von der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchung nicht vernachläſſigt werden dürfen, wenn ſie die Fülle und Friſche ihres Verkehrs mit allen Beſtrebungen des vernünftigen Lebens ſich bewahren will.

Wir werden uns geſtehen müſſen, daß die neuere Philoſophie, von der gelehrten Schule herkommend und mehr mit der Natur als mit den Sitten der Menſchen beſchäftigt, für das Verſtändniß der Elemente, aus welchen das Leben der neuern Zeit ſich zuſammenſetzte, nur Unbefriedigendes leiſten konnte. Dieſes Verſtändniß ſprach ſich zunächſt in der Litteratur der neuern Völker mehr künſtleriſch als wiſſenſchaftlich aus. Die Sittenlehre hielt ſich in ſehr allgemeinen, hergebrachten Formen, zu einer durchgreifenden Umgeſtaltung derſelben kam es nicht. Wo das Bewußtſein ſich nicht abweiſen ließ, daß die neuen Beſtrebungen des vernünftigen Lebens doch auch wiſſenſchaftlicher Grundſätze zu ihrer Befeſtigung bedürften, da kamen doch nur abgeſonderte Forſchungen zu Tage, welche meiſtens an ſchon gegebene Eintheilungen der frühern Philoſophie ſich anſchloſſen. So gewahren wir die Schwäche der neuern Philoſophie in ihrer praktiſchen Richtung an der Zerſplitterung ihrer Unterſuchungen. Wir finden in ihr Anfänge der Politik, der Rechtsphiloſophie, der philoſophiſchen Unterſuchung über die Religion, der Äſthetik, der Pädagogik; aber den zuſammenhaltenden Geiſt vermiſſen wir, welcher alle dieſe zerſtreuten Bemühungen um Grundſätze für das praktiſche Leben zu einem Syſteme der praktiſchen Philoſophie vereinigt hätte. Erſt die neueſte Philoſophie hat hierzu den Anfang gemacht. Es war dies eine ihrer Hauptaufgaben. Sie konnte dieſelbe nur dadurch zu löſen hoffen, daß ſie auf die erſten

Grundſätze der Wiſſenſchaft zurückging, aber auch dabei mit dem vollen Leben der neuern Völker ſich in Zuſammenhang erhielt. Daß hiervon ihre Darſtellung in den lebenden Sprachen nicht ausgeſchloſſen ſein konnte, verſteht ſich von ſelbſt. Wer die Größe dieſer Aufgabe bedenkt, wird ſich nicht wundern, daß ſie nicht in einem Zuge gelöſt wurde; es wäre vielmehr ein Wunder geweſen, wenn die vereinzelten und verwickelten Fäden, welche für die Unterſuchung angelegt waren, indem ſie zuſammengezogen werden ſollten, nicht zu neuen Verwirrungen geführt hätten.

Zweites Buch.

Die Philoſophie unter den erſten Regungen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften.

Erſtes Kapitel.

Nicolaus Cuſanus.

Gleich im erſten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, deſſen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geſchichte wohl zu geſchehn pflegt, als eine Vorbedeutung faſt alles deſſen angeſehn werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen ſollten. Philologiſche Erneuerung alter Philoſopheme und Theoſophie, Reform der Kirche und Wiederherſtellung des Katholicismus, mathematiſche und phyſiſche Beſtrebungen, alles dies finden wir in ihm vereinigt. Nicolaus Cuſanus ſteht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit, aber ſeine Hoffnungen und ſeine Wirkſamkeit ſind der letztern zugewendet.

Nicolaus Chryffz (Krebs) wurde zu Cues, einem Dorfe an der Moſel im Trierſchen, 1401 geboren 1).

---

1) Über ſein Leben vergl. F. A. Scharpff der Cardinal Nicolaus von Cuſa. 1. Thl. Mainz 1843; J. M. Düx der deutſche Cardinal Nicolaus von Cuſa und die Kirche ſeiner Zeit. Regensb. 1847. 2 Bde. Ich bediene mich der Pariſer Ausgabe ſeiner Werke.

Sein Vater, nicht unbegütert, war Landmann und Fiſcher. Als er ſeinen Sohn mit Härte zu ſeinem Gewerbe heranziehen wollte, entlief dieſer der väterlichen Zucht. Wir finden den Nicolaus in der Eifel wieder im Dienſte des Grafen von Manderſcheid, der ſeine Anlagen erkannt zu haben ſcheint und ihn nach Deventer zu den Brüdern des gemeinſamen Lebens ſandte. In dieſer Schule einer feinern Bildung legte er den Grund zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Laufbahn, wie er ſpäter dankbar anerkannte. Nachdem er in die Geſellſchaft der Brüder des gemeinſamen Lebens eingetreten war, ging er mit Unterſtützung ſeines Gönners nach Padua um die Rechte zu ſtudiren. Hier fand er auch einen Lehrer in der Mathematik, den Paulus, welchen er bis in ſein ſpäteſtes Alter verehrte, und einen neuen Gönner, den Julian Ceſarini, der ſpäter Cardinal und Vorſitzender des Baſeler Concils war. In ſeinem 23. Jahre wurde er Doctor der Rechte. Der Praxis des Rechts ſoll er entſagt haben, weil er zu Mainz einen Proceß verlor 1). Er wandte ſich nun der kirchlichen Laufbahn zu, in welcher er durch Predigten ſich bemerklich machte. Sein Einfluß in größern Kreiſen ſchreibt ſich vom Baſeler Concil her. Kurz nach deſſen Eröffnung war er zu demſelben von Julian Ceſarini berufen worden, deſſen Partei er fortwärend hielt. Er ſchrieb zu Baſel ſeine katholiſche Concordanz, welche als ein Hauptwerk in den folgenden Beſtrebungen für kirchliche Reform gegolten hat, welche die Schenkung Conſtantin's, das Anſehn der pſeudoiſidoriſchen Decretalien angriff, den An-

---

1) Nach einer Angabe ſeines Gegners, Gregor's von Heimburg.

maßungen des Pabſtthums ſich widerſetzte und eine Umgeſtaltung nicht allein der Kirche, ſondern auch des Deutſchen Reichsweſens forderte[1]). Der Auflöſung des Concils, welche der Pabſt Eugen IV. beſchloſſen hatte, widerſtand er; den Reformen, welche es zur Ausführung zu bringen ſuchte, war er geneigt, bis zu der Zeit, wo über die Hinzuziehung der Griechiſchen Kirche und über die damit verbundene Verlegung des Concils ein unverſöhnlicher Bruch zwiſchen Rom und Baſel eintrat. Von der Zeit an ſehen wir ihn ohne Wanken auf der Seite des Pabſtes ſtehn. Er ſelbſt war der Geſandtſchaft zugegeben, welche der Pabſt nach Conſtantinopel ſandte um die Griechen nach Ferrara zu führen. Seine Kenntniß der Griechiſchen Sprache mochte ihn hierzu empfolen haben. Auch für ſein wiſſenſchaftliches Leben war dieſe Reiſe von Entſcheidung. Als er zu Schiffe heimwärts fuhr, erwachte ihm der Gedanke, welcher von jetzt an ſeine philoſophiſchen Lehren beleben ſollte. Er ſelbſt betrachtet ihn als eine göttliche Eingebung[2]).

Sein Abfall vom Baſeler Concil mußte ihm ungleiche Urtheile zuziehen. Man würde ihm Unrecht thun, wollte man ihn für einen gemeinen Überläufer halten. Den Grundſätzen, welche er in der katholiſchen Concordanz ausgeſprochen hatte, iſt er nicht ungetreu geworden. Nur in ſehr dringenden Fällen findet er es gerathen auch ohne den Pabſt ein Concil zu halten und gegen ihn zu verfahren [1]). Den Frieden der Kirche hat er vor allen Dingen im Auge. Untrüglichkeit ſchreibt er der Kirche nur zu, wenn ſie einig iſt, und auch die Ausſprüche eines allgemeinen Concils würde er nicht für ſicher halten, wenn ſie in Uneinigkeit gefaßt würden [2]). Da mochten ihm nun wohl ſeine Erfahrungen in Baſel gezeigt haben, wie wenig Übereinſtimmung der Geſinnungen unter den verſammelten Vätern der Kirche herſchte. Mit wie großen Hoffnungen das Concil begonnen hatte, in ſeinem Verlauf hatte ſich desſelben eine heftige Parteiung bemächtigt. Die gemäßigte Partei, zu welcher er von Anfang an gehört hatte, ſagte ſich zu gleicher Zeit mit ihm vom Concil los. Man würde ſich in ihm täuſchen, glaubte man in ihm einen Mann zu finden, welcher eine Reform der Kirche im Sinn der Proteſtanten gewollt hätte. Auf die Bibel will er ſich nicht berufen; ihre Auslegung iſt zu unſicher; er kann ſich eine Kirche auch ohne die Schrift denken; die heilige Schrift hat ihr Anſehn von der Kirche, nicht die Kirche von der heiligen Schrift [3]). Er iſt überdies der Monarchie in einem Wahlreiche in weltlichen wie in geiſtlichen Dingen günſtig [4]). An guten Geſetzen in der Kirche ſcheint es ihm nicht zu fehlen, aber an ihrer Ausübung; wenn getreue Vorſteher der Kirche vorhanden wären, dann würde das Geſetz ſich beleben und die Wege der Väter würden wieder aufgeſucht werden [5]).

---

[1]) Vergl. L. Ranke Deutſche Geſch. im Zeitalter der Reform. I S. 103 ff.

[2]) De docta ignor. fin.

---

1) De conc. cath. III, 15; cf. ib. II, 17.

2) Scharpff S. 111 mit der angezogenen Stelle.

3) Ad Bohemos ep. II fol. 6. a sqq. Der Brief iſt zu Baſel geſchrieben.

4) De conc. cath. III praef.

5) Ib. II, 33 fin. Et in hoc consistit tota vis etc.

Dieſen Grundſätzen, welche in praktiſcher Rückſicht als zu unbeſtimmt erſcheinen können, iſt er beſtändig getreu geblieben; auch nach ſeinem Abfall von Baſel hat er Fälle zugeſtanden, in welchen man den Geboten des Pabſtes Gehorſam zu verſagen habe [1]), und noch in ſeinem hohen Alter war er auf eine allgemeine und ſehr ſtrenge Reform des Pabſtthums bedacht. Er ſchlug ſie einem Pabſte vor, der einſt zu Baſel mit ihm geweſen war, aber unter viel zweideutigern Umſtänden, als der Cuſaner, die Partei des Concils verlaſſen hatte [2]). Wie viel reiner ſteht das Andenken des Nicolaus von Cuſa da, als der Ruf, welchen dieſer Pabſt, der gewandte, aber leichtſinnige und geſinnungsloſe Aeneas Sylvius, hinterlaſſen hat. Es iſt wahr auch Nicolaus Cuſanus gelangte durch die päbſtliche Partei, welche er ergriffen hatte, zu wichtigen Geſchäften, Würden und Vermögen, und die Mittel, welche er zur Behauptung des geiſtlichen Anſehns gebrauchte, können wir nur mit der Rohheit ſeiner Zeit entſchuldigen; aber ſein Ruf iſt unbefleckt geblieben. Er wird unter die Cardinäle gezählt, welche durch eigene Tugend zu ihrer Würde emporſtiegen. Pomp und Kleidung, ſagt von ihm ein unparteiiſcher Zeitgenoſſe, achtete er für nichts. Er war ein ſehr armer Cardinal und kümmerte ſich nicht um Reichthümer; in allen ſeinen Werken gab er das beſte Beiſpiel und, wie ſein Leben geweſen war, ſo ſtarb er einen heiligen Tod 1).

---

[1]) Ep. I. ad Rodericum fol. 4. b. Düx I S. 244 ff.; II S. 311 ff. meint in dieſem Briefe eine Retractation der Grundſätze, welche Nic. in ſeiner Schrift de conc. cath. entwickelt hatte, zu finden. Dem iſt aber nicht ſo, wie die angeführte Stelle zeigt. Nur der Abfall vom Baſeler Concil wird hier beiläufig vertheidigt und die Beweggründe deſſelben werden auseinandergeſetzt.

[2]) Düx II Beil. II hat dieſe Vorſchläge abdrucken laſſen. Auch hier ſehr allgemeine Züge und wenig praktiſche Vorſchläge.

Nachdem der Bruch zwiſchen Eugen IV. und dem Baſeler Concil geſchehn war, wurde der Cuſaner zu vielen Geſandtſchaften in Deutſchland und Frankreich gebraucht. Er war bei dieſen Geſchäften zum Theil dem Thomas von Sarzana zugeordnet, welcher bald darauf zum Pabſt erwählt den Namen Nicolaus V. führte. Von dieſem wurde der Cuſaner 1449 zum Cardinal und 1459 zum Biſchof von Brixen erhoben und mit wichtigen Geſandtſchaften in Deutſchland, England, Preußen beauftragt. Beſonders die Wiederherſtellung der Kirchenzucht in Deutſchland und den Niederlanden hatte er zu ſeiner Aufgabe. Zum größten Theil konnte ſie freilich nur bei äußerlichen Dingen ſtehn bleiben. Nicolaus von Cuſa führte ſie meiſtens mit Milde und Ernſt durch; aber auch Strenge und Härte ſtanden ihm zu Gebote in einem Grade, welcher zuweilen die volle Rohheit des Zeitalters verräth. Bei dem Widerſtreben der Geiſtlichkeit blieben ſeine Bemühungen ohne dauernden Erfolg. Doch ertrug man ſie, weil ſeine Gewalt doch nur vorübergehend war. Als er aber auch in ſeinem Bisthum Brixen zu reformiren anfing, ſtieß er auf ernſtern Widerſtand, welcher in dem Landesherrn, dem Herzog Sigmund von Oeſtreich, ſein

---

1) Vespasiano vite di uomini illustri in spicil. Rom. I p. 223. Gregor von Heimburg hat ihm freilich vorgeworfen, daß er beim Ablaßkram Geld zuſammengeſcharrt habe; Gregor aber war ein gereizter Feind des Cuſaners und ſeine Tugend war die Mäßigung nicht.

natürliches Haupt fand. Aus den unvollſtändigen Parteiſchriften, welche über dieſe Sache uns vorliegen, wird man über Recht und Billigkeit beider Parteien ſchwerlich ein ſicheres Urtheil finden. Es kam zuletzt von beiden Seiten zu offener Gewalt. Die Einmiſchung des Pabſtes Pius II. von der einen und Gregors von Heimburg von der andern Seite, zweier perſönlicher Feinde, konnte die Hitze des Streits nur ſteigern. Der Cardinal wurde überfallen, gefangen und zu einem Vergleich gezwungen; der Herzog und ſeine Anhänger wurden in den Bann gethan. Nicolaus verbrachte die übrige Zeit ſeines Lebens in vergeblichen Verhandlungen zum Kriege und zur Sühne, zwiſchen welchen wir ihn ſchwanken ſehen. Das Leben an der Curie war ihm zuwider. Nur in den wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen, welche er durch ſein ganzes Leben geliebt hatte, fand er ſeinen Troſt. Noch ehe eine Ausgleichung ſeiner Streithändel glückte, ſtarb er zu Todi 1464.

Die Werke des Nicolaus Cuſanus beſchäftigen ſich mit den kirchlichen Streitfragen der Zeit, zu welchen auch ſeine Widerlegung des Koran gehört, mit mathematiſchen und phyſiſchen Forſchungen, in welchen er weite Ausſichten eröffnete, und mit philoſophiſchen Gedanken, welche durch alle ſeine Schriften die leitenden Geſichtspunkte abgeben. Man muß dieſen Umfang ſeiner Beſtrebungen im Allgemeinen überſehn, wenn man ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung würdigen will.

In Italien, als er dort den Grund ſeiner Bildung legte, hatte er ſchon das Wehen einer neuen Zeit empfunden. Von dieſen Anfängen erwartete er nicht Geringes. Alles ſtrebt jetzt dem Alterthum zu; die Italiener begnügen ſich nicht die Litteratur ihrer Vorfahren, der Lateiner, wieder aufzuſuchen; auch die Griechiſche Litteratur erforſchen ſie; es iſt als hoffte man, der Kreis des Weltumlaufs würde ſich bald ſchließen. Wir Deutſchen ſind freilich nicht ſo geübt in guter Lateiniſcher Rede, welche uns fremder klingt, als den Italienern; wir ſind auch wohl nicht völlig andern Völkern an Geiſt gleich wegen der Stellung der Geſtirne; aber dennoch will Nicolaus das Seinige thun um die Überlieferungen des Alterthums wieder in Fluß zu bringen; ſeine Leſer ſollen ſich von ſeinem ungebildeten Stil nicht abſchrecken laſſen[1]. Seine Entſchuldigungen über dieſen Punkt ſind nicht ohne Grund vorgebracht. Seine Schriften tragen in der That noch keine Spur von dem feinern Stil an ſich, welchen andere ſeiner Zeitgenoſſen ſchon erreicht hatten; ſie ſind noch ganz in ſcholaſtiſcher Schreibart, unlateiniſch und ſehr ſchwerfällig im Ausdruck, ſo daß es nicht ſelten zweifelhaft bleibt, was er ſagen will. Hierzu trägt freilich auch zuweilen die Tiefe, zuweilen die Unbeſtimmtheit ſeiner Gedanken bei, welche eine weite Ausſicht gefaßt haben, in ihr aber noch nicht deutlich unterſcheiden können. Er galt bei ſeinen Zeitgenoſſen für einen beredten Mann, für einen feinen Dialektiker; aber ſeine Beredtſamkeit und ſeine Dialektik ſind noch ganz nach dem Geſchmacke des Mittelalters; in ſeinen Formen iſt er aus dieſem noch nicht herausgetreten. Wenn wir dagegen den Inhalt ſeiner Schriften betrachten, ſo finden wir ihn den Feſſeln der alten Lehrweiſe entſchlüpft. Nicht ſehr häufig bezieht er ſich auf ſeine Vorgänger; er ſchöpft lieber aus den Tiefen ſeines eigenen Bewußtſeins. In einigen Schriften hat er uns aber doch verrathen, welche Schriftſteller er zu Rathe gezogen. Da finden wir nun einen Umfang ſeiner Gelehrſamkeit aufgeſchloſſen, welcher über den Geſichtskreis der Scholaſtiker weit hinausgeht. Nicht allein auf den Ariſtoteles, den Platon und den Cicero beruft er ſich, wie in ſeiner katholiſchen Concordanz, wenn er die Grundſätze der Politik erörterte; nicht allein in den Kirchenvätern und in der Geſchichte des Kirchenrechts iſt er beleſen; er liebt die myſtiſchen Schriftſteller und man kann wohl bemerken, daß er bei den Brüdern des gemeinſamen Lebens eine Vorliebe für das beſchauliche Leben geſchöpft hatte; der Ruf der Ketzerei, in welchem Meiſter Ekhard, Amalrich, Johannes Scotus ſtanden, ſchreckte ihn nicht ab bei ihnen Beſtätigung ſeiner Gedanken zu ſuchen. Den Dionyſius Areopagita führt er unzähligemal an, auch der Mönch Marimus und Hugo von St. Victor ſind ihm nicht entgangen[1]. Wie die Deutſchen Prediger hat auch er in Deutſcher Sprache geſchrieben; wir beſitzen in ihr von ihm noch eine Auslegung des Vater-Unſers[2]. Man könnte auch hierin nur eine gelehrtere Fortführung derſelben Beſtrebungen finden, welche ſchon im Mittelalter zahlreiche Vertreter gefunden hatten. Aber auch den Diogenes Laertius hat er fleißig gebraucht und bei manchen irrigen Angaben, welche er aus ihm entnahm, wird man finden, daß er gar viele Lehren der alten Philoſophie ſehr richtig mit ſeinen Überzeugungen zu vergleichen wußte[1]; nicht weniger iſt ihm die Schrift des Proculus über die Theologie des Platon und der Platoniſche Parmenides bekannt. Die Platoniſche verglich er mit der Ariſtoteliſchen Lehre und war mehr der erſtern als der letztern geneigt; er meinte, der große Platon hätte etwas mehr als die übrigen Philoſophen geſehn[2]. So durfte er wohl zu den Männern gezählt werden, welche im 15. Jahrhundert die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie erneuerten[3], obwohl er in ſeiner eigenthümlichen Denkweiſe von jeder philoſophiſchen Autorität ſich frei wußte[4].

---

[1] De conc. cath. praef.; cf. de conjecturis II, 15.

---

[1] Apologia doctae ignorantiae.

[2] Herausgeg. v. Aloys Mayr. Frankf. 1839.

Daß der Cuſaner nicht erſt durch den Unterricht der Griechen zu ſeinen wiſſenſchaftlichen Anſichten kam, davon zeugt die eigenthümliche Faſſung ſeiner Gedanken und der vordringende ahndungsvolle Geiſt, welchen wir überall in ſeinen Schriften wiedererkennen. Die Beſtrebungen der künftigen Zeiten finden wir in ihm angelegt. Wir ſehen ihn daher auch in der Mathematik und Phyſik mit weitgreifenden Planen, mit Ausſichten in die Ferne beſchäftigt. Bereits im Jahre 1436 legte er ſeinen Plan für die Verbeſſerung des Kalenders, zu welchem er ſeine Kennt-

---

1) De venatione sapientiae praef. wird ausdrücklich angegeben, daß er ſie im 62 Jahre ſeines Alters verfaßte, nachdem er den Diogenes Laertius geleſen hatte.

2) Ib. c. 12 fin.

3) Veſpaſiano a. a. O. nennt ihn grande platonista.

4) Idiota III, 6; de beryllo 25. Die Philoſophen ſind nicht bis zum Geiſt aufgeſtiegen, welcher die Vereinigung aller Gegenſätze enthält.

niß des Griechiſchen und weitläufige Forſchungen über die alte Zeitrechnung benutzt hatte, dem Baſeler Concil vor. Die Mathematik lockte ihn an wegen der Genauigkeit ihrer Meſſungen, obwohl er ſie nur als ein Mittel für die Erkenntniß der Wahrheit, als ein Bild des Überſinnlichen betrachtete. Mit ihren Aufgaben beſchäftigte er ſich gern, wenn auch keine genaue Ergebniſſe ſeine Arbeiten krönten. Man hat ihm vorgeworfen, daß er die Arbeit genauer Rechnungen geſcheut habe; an Fleiß hierzu aber fehlte es ihm gewiß nicht, da von ihm gerühmt wird, daß er mit vier Stunden der Nachtruhe ſich begnügen konnte; nur ſeine Arbeiten waren vom größeſten Umfange; er konnte nicht alles bis in das Genaueſte verfolgen.

Es iſt wohl der Mühe werth einigen ſeiner Gedanken nachzugehen um die umfaſſende Arbeit ſeines Geiſtes zu belauſchen. Die Welt betrachtet er wie ein Buch, deſſen geheimnißvoller Inhalt uns die Weisheit des Schöpfers verrathen würde. Gott hat alles nach Maß und Zahl und Gewicht dem Ganzen zugeordnet. Wüßten wir nur das ſpecifiſche Gewicht aller Dinge zu beſtimmen, wir würden dadurch eine tiefe Einſicht in ihr Weſen und ihre Wirkſamkeit gewinnen. Dieſer Aufgabe hat Nicolaus ein eigenes Buch 1) gewidmet. Solche Arbeiten, welche ſeinem Zeitalter kaum zu beginnen vergönnt war, hat er mehrere angegeben und Anderer Kräfte zu ihrer Ausführung aufgerufen, wie denn der junge Peurbach, der Begründer der neuern berechnenden

---

1) De staticis experimentis.

und beobachtenden Aſtronomie, von ihm in ſeinem Hauſe zu Rom gepflegt wurde. Von ſeinen Gedanken, welche zur Unterſuchung der Natur anregten, iſt der berühmteſte, daß die Erde ſich bewege. Es iſt nun wohl gewiß, daß er kaum eine Ahndung vom richtigen Sonnenſyſtem hatte, daß er die Erde nicht um die Sonne, ſondern um die Pole der Welt ſich bewegen ließ[1]; es mag nicht einmal ſehr wahrſcheinlich ſein, daß Copernicus durch die Überzeugungen, welche ſein Vorgänger hegte, zu ſeiner Entdeckung geführt wurde[2]; aber aus den Gedanken, welche Nicolaus über dieſen Punkt hegte, ſehen wir auf das deutlichſte, welche Kühnheit des Geiſtes, welche Freiheit von Vorurtheilen dazu gehörte, um mit der Entſchiedenheit, mit welcher er es thut, auch für unſere Erde, den Standpunkt aller unſerer Beobachtungen, den Grundſatz geltend zu machen, daß der Schein der Ruhe täuſchen könne. Dies hieß nicht weniger, als das ganze Ariſtoteliſche Weltſyſtem angreifen. Um ſeine Meinung annehmlich zu machen, mußte Nicolaus behaupten, daß die Erde nicht ſchlechter ſei als die Sonne, die Planeten und der Fixſternhimmel. Um dieſe Behauptung zu unterſtützen, beruft er ſich auf die Vernunft, welche in uns herſche und wohl nicht weniger werth ſein dürfte, als die Intelligenz der Geſtirne. Dies hieß nicht weniger als den Himmel auf die Erde verſetzen. Da muß er vor allen Dingen der Meinung widerſprechen, daß die wandelbare Folge des Entſtehens und Vergehens auf der Erde im Vergleich mit der ewigen Dauer der Geſtirne ein Beweis für die niedere Natur des Gebietes unter dem Monde ſei. Er erhebt ſich zu dieſem Zwecke zu dem Gedanken, daß Tod und Geburt nur Umwandlung der ewigen Subſtanzen ſei [1]). So iſt es überhaupt die Würde des Menſchen, welche er vertheidigt; ſeine Beſtimmung iſt nicht allein die Welt im Kleinen in ſich darzuſtellen, ſondern auch auf die Urſache der Welt, auf Gott, zurückzugehn und mit ſeiner Weisheit in Berührung zu treten. Wir werden an der Verbindung dieſer Gedanken abnehmen können, daß jenes Zeitalter einen vorurtheilsfreien Blick in die Natur ſich nur eröffnen konnte, indem es über die menſchlichen Dinge eine freiere Ausſicht gewann.

---

[1] Das Genaueſte darüber hat F. J. Clemens (Giordano Bruno und Nicolaus von Cuſa. Bonn. 1847. S. 97 ff.) aus einem Manuſcripte des Nicolaus bekannt gemacht. Sonſt iſt die Hauptſtelle de docta ignor. II, 11 sq.

[2] A. v. Humbold (Kosmos II. S. 503) ſcheint es nicht für wahrſcheinlich zu halten, daß Copernicus durch Nic. v. Cuſa angeregt wurde; wenn man aber bedenkt, daß Copernicus nach Regiomentan und Peurbach beſonders ſich gebildet hatte, daß die Theorie von der Bewegung der Erde im 15. Jahrh. bei den Italieniſchen Aſtronomen verbreitet war (Libri hist. des scienc. mathém. III. p. 99) und Nicolaus von Cuſa ſie zuerſt offen ausgeſprochen hatte, ſo hat man doch wohl Urſache einen Zuſammenhang zwiſchen den Lehren jener beiden Männer zu vermuthen.

Aber in dieſem Gebiete finden wir nun erſt den kühnen Geiſt des Cuſaners in ſeiner vollen Thätigkeit. Es war unſtreitig kühn, daß er, wie ſchon erwähnt wurde, auch auf die Lehren verrufener Ketzer ſich berief, wenn er ſeine Meinungen ins Licht ſetzen wollte; doch dieſe Kühnheit überſteigt es bei Weitem, wenn er ſeinen Blick auf alle Religionen der Menſchen wirft und zu dem Ergebniß kommt, daß keine von allen verwerflich ſei, daß aber auch keine von allen vollkommen ſein könne, weil ſie ſonſt ihren Gegenſtand ſchon begriffen haben würde [1]. Seiner Sichtung des Koran, welche die Muhammedaner für die chriſtliche Religion gewinnen will, liegt dieſer Gedanke zum Grunde; der muhammedaniſche Glaube, meint er, trage in ſich Spuren der Wahrheit, aus welchen ſeine Irrthümer ſich widerlegen ließen. Er glaubt annehmen zu dürfen, die muhammedaniſche Religion ſei nur eine chriſtliche Ketzerei, welche aus dem Neſtorianismus entſprungen [2]. Noch allgemeiner faßt er denſelben Gedanken in ſeinem Geſpräche über den Frieden oder die Concordanz des Glaubens. Die Eroberung Conſtantinopel's, die Wuth des religiöſen Zwiſtes, von welchem ſie ein Zeugniß iſt, hat ihn mit tiefem Schmerze ergriffen und dazu erregt über den Zwieſpalt des Glaubens überhaupt nachzudenken. Er hält es nicht für unmöglich, daß durch die Einigkeit weniger weiſer Männer, welche in den verſchiedenen Religionen erfahren ſind, ein ewiger Friede unter allen Parteien erreicht werden könne [3]. Denn in verſchiedenen Weiſen werde doch von allen Religionen nur derſelbe Gott verehrt; die Weiſe der Verehrung könne nicht dieſelbe ſein, weil die Menſchen verſchieden ſind; die wenigſten könnten eine genaue Unterſuchung über die Gründe des Glaubens anſtellen, jeder aber folge gern der durch Alter geheiligten Gewohnheit, dem Glauben, in welchem er aufgewachſen ſei; es ſei nur nöthig zu zeigen, daß in allen verſchiedenen Formen der Gottesverehrung doch derſelbe Gott angebetet werde, um den religiöſen Frieden herzuſtellen [1]). Offenbar in der Erinnerung an die Kirchenverſammlungen, welche ſeine Jugend mit Hoffnung erfüllt hatten, erzählt er nun wie in einer Viſion von einer Verſammlung der Weiſen aus allen Völkern, welche in Jeruſalem zuſammentreffen könnte, um in Entzückung mit dem Worte Gottes ſich zu verſtändigen [2]). Frei von allem Dienſt der Worte dringt er darauf, daß hinter den ſymboliſchen Ausdrücken der Kirche der einfache Sinn der Religion aufgeſucht werde [3]). Aus allen Völkern der Welt ſammelt er die Stimmen; der Grieche, der Italiener, der Araber, der Jude, der Scythe und wie die andern heißen, ſie alle bekennen ſich zu derſelben Wahrheit. Dem Araber, welcher für die Einheit Gottes ſpricht, giebt er zu bedenken, daß auch die Polytheiſten die Gottheit verehrten in allen den vielen Göttern, welche an ihr Theil hätten [4]). Auch die Verehrung der Bilder könnte man dulden, wenn man nur ihre bildliche Natur nicht vergäße [5]). Man wird nicht glauben, daß er über ſeine weite Duldung des Chriſtenthums ſich entſchlagen ſollte. Auch die Spuren der Dreieinigkeit glaubt er in allen Religionen nachweiſen zu können[1]; ja er iſt davon überzeugt, alle Völker würden auch zugeſtehn, daß Gottes ſchöpferiſches Wort im Menſchen ſich verkörpert habe[2]. Die Muhammedaner verehren ſchon Chriſtum; aus dem Koran würde ſich ihnen leicht nachweiſen laſſen, daß ſie ihn für Gottes Sohn zu halten hätten. Die Hartnäckigkeit der Juden fürchtet er am meiſten; es tröſtet ihn, daß ſie zu wenige wären um mit den Waffen den Frieden der Welt ſtören zu können[3]. Er hält alſo das Chriſtenthum allerdings für die wahre Religion, auf welche die übrigen Religionen ſich würden zurückführen laſſen; ſelbſt mit einem Beigeſchmack der Lehren, welche ſeine Zeit vorzüglich hoch hielt, giebt ſich dies zu erkennen; aber er iſt darum nicht bereit anders Gläubige zu verdammen; über Worte vielmehr, Gebräuche und äußere Werke iſt er äußerſt nachſichtig. Der Glaube macht ſelig, nicht die Werke; wenn auch der Glaube ohne Werke todt iſt, ſo fordert er doch für die Erfüllung des Gebots nur die einfachſte Regel. Liebe Gott und deinen Nächſten; die Liebe iſt die Erfüllung des Geſetzes. Dies Gebot iſt allen Völkern in das Herz geſchrieben; es iſt das Gebot des Naturrechts, welches durch keine ſpätere Geſetzgebung außer Kraft geſetzt werden kann. Übrigens würde er ſelbſt die Beſchneidung ſich gefallen laſſen, wenn es zum allgemeinen Frieden wäre, wenn nur die übrigen

---

[1]) De docta ignor. II, 12.

---

[1] De docta ign. III, 11 sq.

[2] De cribratione Achoran prol. 2; I, 6.

[3] De pace seu concordantia fidei c. 1. — paucorum sapientium concordia, omnium talium diversitatum, quae in religionibus per orbem observantur, peritia pollentium, unam posse facilem quandam concordiam reperiri ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui.

---

[1]) L. l. Non est nisi una religio in rituum varietate. Ib. 6. Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium.

[2]) De pace fid. 3.

[3]) Ib. 5. Licet appareat diversitas dictionis, est tamen idem in sententia.

[4]) L. l.; de docta ign. 1, 25.

[5]) De pace fid. 7.

---

1) De pace fid. 10.
2) Ib. 11 sq.
3) Ib. 12 fin.

Völker von den Chriſten den Glauben annehmen wollten[1]. Der menſchlichen Schwachheit will er vieles nachgeben; es würde nur heißen den Frieden ſtören, wenn man in äußern Gebräuchen genaue Übereinſtimmung verlangte[2]. Wir werden wohl nicht zu viel ſagen, wenn wir dies ſehr kühne Gedanken für jene Zeit nennen. Noch in der neuern Zeit haben ſie ihren Wiederhall gefunden[3], als ſchon der Name des Cuſaners nur wenigen bekannt war.

Zu ſolchen kühnen Gedanken wurde Nicolaus durch ſeine Philoſophie getrieben. Er hatte ſie durch ein reifes und fortgeſetztes Nachdenken ausgebildet. Man erkennt dasſelbe in ſeiner katholiſchen Concordanz und doch hatte er, als er ſie verfaßte, noch nicht das Wort gefunden, welches ihm die verſchlungenen Räthſel ſeines Bewußtſeins löſte. Er ſelbſt erzählt uns, daß er früher auf verſchiedenen Lehrwegen dieſelbe Wahrheit ſuchte, welche ihm erſt auf der Rückreiſe von Conſtantinopel vollkommen einleuchtete [1]. Er verfaßte nun ſeine Schriften über die gelehrte Unwiſſenheit und über die Vermuthungen in demſelben Jahre 1440. Die Lehre, welche er in ihnen vortrug, iſt von ihm durch ſein ganzes Leben behauptet worden. Nur noch eine weitere Anwendung und eine größere Schärfe in der Darſtellung hat er ihr nachher zu geben geſucht. Dies iſt namentlich in ſeiner Schrift de possest geſchehen, deren Titel die barbariſche Kühnheit ſeiner Wortbildung zeigt. Er ſuchte die Räthſel der Welt zu löſen, aber die Räthſel, ſagt er, haben kein Ende [2]. In den kurzen Aufſätzen, aus welchen ſeine meiſten philoſophiſchen Schriften beſtehn, wird man kein vollſtändig ausgebildetes Syſtem erwarten; aber ſie entwickeln Grundſätze, welche uns noch oft wieder begegnen werden, in einer ſehr charakteriſtiſchen Form, welche den originellen Geiſt ihres Urhebers bezeugen.

---

[1] Ib. 17. — Non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. — — Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua. — — Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt et communia quibuscunque nationibus, immo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae, nam in nobis loquitur deus, ut ipsum diligamus, a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri nisi id, quod vellemus nobis fieri, dilectio igitur est complementum legis dei et omnes leges ad hanc reducuntur. Cf. de conc. cath. II, 14.

[2] De pace fid. 20.

[3] J. S. Semler gab 1787. die Überſetzung Reichard's von der angeführten Schrift des Cuſaners mit Zuſätzen heraus.

Nicolaus Cuſanus erklärt ſich ſehr entſchieden gegen die Vorliebe der Scholaſtiker für den Ariſtoteles. Er tadelt dieſen beſonders, weil er ſeinen Vorgängern nicht ihr Recht habe widerfahren laſſen [3]; denn wie in der Theologie, ſo auch in der Philoſophie legt er auf die Übereinſtimmung der Denker ein großes Gewicht. Eben deswegen iſt er auch der Ariſtoteliſchen Philoſophie nicht ſchlechthin abgeneigt, erklärt ſich jedoch gegen die Herrſchaft der Ariſtoteliſchen Secte [4]; er bezeichnet ſie ge-

---

1) De docta ign. epil.

2) De possest fol. 181. b.

3) De docta ign. I, 11.

4) Apol. doct. ign. fol. 35. b.

wöhnlich mit dem Namen der rationalen Theologen [1]), worunter er ſolche verſteht, welche den Begriff Gottes nach dem Maße weltlicher Dinge meſſen wollen und ſeine höhere Bedeutung nicht einſehen. Er hat hierin und noch in manchen andern Dingen Verwandtſchaft mit den ſpätern Myſtikern des Mittelalters; wie ſie hebt auch er hervor, wie wenig Worte genügen um die myſtiſche Höhe des göttlichen Gedankens auszudrücken [2]). Es iſt aber ſchon früher erwähnt worden, daß er noch näher an die ältern Myſtiker ſich anſchließt und überhaupt in einem großen Kreiſe denkender Männer gern die Gedanken aufſucht, welche den ſeinen gleichen.

Wie die Myſtiker iſt er vom Gedanken Gottes erfüllt. Aber nicht in unmittelbarer Anſchauung ſchwingt er ſich ſogleich zu demſelben auf, ſondern weiß uns die Wege zu deuten, auf welchen wir zu ihm gelangen. An die Worte des Apoſtels Paulus ſich anſchließend, daß uns das Unſichtbare Gottes durch ſeine Werke ſichtbar werde, behauptet er, daß die Schöpfung wie ein Buch ſei, deſſen unſichtbare Gedanken wir aus ſeiner ſichtbaren Schrift zu erkennen hätten [3]). Denn das Sinnliche laſſe ſich nicht aus ſich erkennen, weil es beſchränkt ſei, nichts aber ſich ſelbſt beſchränken könne [4]). Die Beſchränktheit der Dinge weiſe uns auf ein Unendliches hin. In der Forſchung nach den Gründen hätten wir ein Letztes anzunehmen, welches nicht beſchränkt ſein könne, weil es ſonſt eine Urſache ſeiner Beſchränktheit haben würde und alſo nicht als der letzte Grund angeſehn werden dürfte. Das letzte Princip haben wir daher als das Größte anzuſehn, welches ohne Schranke alles umfaßt. Eben deswegen muß es auch das Kleinſte ſein, weil ihm nichts fehlen darf[1]. Nur bei einem ſolchen letzten Princip kann unſer Geiſt ſtehen bleiben, nur in dem Gedanken eines ſolchen die Erkenntniß aller übrigen Dinge gewinnen. Denn das Verurſachte können wir nicht erkennen, wenn uns ſeine Urſache verborgen iſt, aus welcher es erklärt werden muß. Auch uns ſelbſt würden wir nicht zu erkennen vermögen, wenn wir nicht zum Gedanken Gottes, der erſten Urſache, gelangen könnten. Nur durch die Erkenntniß Gottes wird der Geiſt geſättigt[2]. So fordert der Cuſaner das Sein Gottes, damit wir unſer Streben nach Erkenntniß befriedigen können. Gott iſt die abſolute Wahrheit, welche wir ſuchen[3]. Er iſt das Sein, welches vor jeder Verneinung vorausgeſetzt werden muß; denn um etwas zu verneinen, muß man das Sein vorausſetzen, welches verneint wird. Dieſes Sein iſt ewig, denn wir haben es als das zu denken, was nicht nicht ſein kann; daher haben wir Gott ewige Nothwendigkeit beizulegen[4].

---

[1] De conj. I, 10; 12.

[2] De docta ign. I, 2; apol. doct. ign. fol. 35. a.

[3] De possest fol. 174. b; Dür II Beil. II p. 451.

[4] De possest l. l.

Noch beſſer als dieſer Gang der Gedanken zeigt ein anderer Beweis, wie Nicolaus den Begriff Gottes zu faſſen ſucht. Was unmöglich iſt, kann nicht geſchehen.

---

[1] De docta ign. I, 6.

[2] De poss. fol. 179. a.

[3] Ib. fol. 183. a.

[4] Ib. fol. 182. b; de docta ign. I, 6.

Dem, was geſchieht, liegt daher nothwendig das Geſchehen-Können zum Grunde; das Möglich-Sein iſt vor allem Werden und mithin ewig. Das Sein-Können kann aber nicht ſich ſelbſt zur Wirklichkeit bringen; denn ſonſt würde es früher in Wirklichkeit ſein, als es in Wirklichkeit iſt; daher muß es ſeinen Grund in einem wirklichen Sein haben, welches alles mögliche Sein begründet und der Grund alles deſſen iſt, was ſein kann. Jedoch darf auch dieſes wirkliche Sein nicht früher ſein als das mögliche Sein, weil das letztere, wie geſagt wurde, ewig iſt. Daher ſind beide und ihre Verbindung in dem einen Grunde des möglichen Seins als gleich ewig zu ſetzen[1]. Dieſe Einheit der Wirklichkeit und der Möglichkeit (potentia) im ewigen Sein nennt nun der Cuſaner Gott. Gott iſt alles wirklich, was möglich iſt; das iſt ſeine Vollkommenheit, welcher nichts, was möglich iſt, fehlen darf. Möglichkeit und Wirklichkeit ſind daher *in ihm unzertrennlich vereinigt*, wärend in allen Dingen der Welt eine Verſchiedenheit beider ſtattfindet; denn jedes Geſchöpf kann anders ſein, als es iſt; ſeine Möglichkeit wird nicht durch ſeine Wirklichkeit gedeckt[2]. Zur Bezeichnung deſſen, was Gott iſt, iſt der kürzeſte Ausdruck: er iſt das Können (posse est)[3]. Darin beſteht die vollkommene Einheit Gottes, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, welche in allen weltlichen Dingen getrennt ſind, in ihm daſſelbe ſind[4].

---

[1] De poss. fol. 175. a; de venat. sap. 3.

[2] Ib. 12; de poss. l. l.

[3] Ib. fol. 176. a. daher der Titel possest.

[4] Ib. fol. 175. a.

Die Vereinigung der Gegenſätze, welche durch dieſe Betrachtungsweiſe eingeleitet wird, bezeichnet der Cuſaner wohl geradezu als den Grundzug ſeiner Philoſophie [1]. Er überläßt ſich demſelben in der Weiſe der myſtiſchen Theologie, die unſtreitig die erſten Anregungen ſeiner Philoſophie abgegeben hat, nicht ſelten bis zum Übermaße. So wie Großes und Kleines, Wirklichkeit und Möglichkeit, die wichtigſten Unterſchiede, in Gott zu unterſchiedloſer Einfachheit verbunden ſind, ſo iſt er über jedem Unterſchiede erhaben. Licht und Finſterniß, Sein und Nicht-Sein vereinigen ſich in ſeinem Begriffe [2]. Wir würden ihn nicht richtig denken, wollten wir ihn nur als die höchſte Intelligenz betrachten, vielmehr muß er als die Einheit der Intelligenz und des Intelligibeln gedacht werden [3]. Als das Princip aller Dinge iſt Gott alles, aber auch zugleich nichts von allem, weil er keine von den Beſchränkungen an ſich trägt, welche jedes beſondere Ding treffen [4]. Daher muß von ihm alles bejaht und alles verneint werden und er iſt alſo die Vereinigung der Bejahung und der Verneinung, des Seins und des Nicht-Seins [5]. Hierauf beruht die affirmative und die negative Theologie. Jene kann zum Gottesdienſte nicht entbehrt werden; denn wir müſſen Gott als etwas, was iſt, verehren; ſie würde aber zum Götzendienſte, zur Verehrung des Geſchöpfes führen, wenn nicht die andere hinzuträte um uns zu belehren, daß Gott nichts von allem iſt[1]). Gott iſt weder Subſtanz noch Accidens; er iſt ſuperſubſtantiell und kann in keiner Kategorie ausgedrückt werden[2]). In der Vereinigung der Gegenſätze in einer dritten höhern Einheit findet Nicolaus auch das Geheimniß der Dreieinigkeit, vergißt dabei aber auch nicht die Vorſichtsmaßregeln ſeiner verneinenden Theologie; vielmehr erſcheint ihm die Lehre von der Dreieinigkeit nur als ein menſchliches Bild, welches das Verhältniß Gottes zu den Geſchöpfen ausdrückt; dieſes Verhältniß iſt freilich Gott weſentlich, kann aber doch den vollen Gehalt ſeines Gedankens nicht erſchöpfen[3]).

---

[1] De docta ign. III fin. Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.

[2] De venat. sap. 13.

[3] De docta ign. I, 10.

[4] Ib. 16.

[5] De poss. fol. 176. a; 177. b.

Wer die ältere Myſtik kennt, dem ſind ähnliche Sätze ſchon vorgekommen. Wie ſeine Vorgänger, ſo ließ auch der Cuſaner von dem Richtigen, was ſeiner Lehre zum Grund liegt, zu Übertreibungen ſich fortreißen. Von den Sätzen, daß Gott alle Wahrheit in ſich vereine, daß er das Maß, der richtige, vernünftige Grund (ratio), das Weſen (quidditas) aller Dinge ſei[4]), daß er daher auch die Verſchiedenheiten und Gegenſätze der Dinge in ſich verbinde, ſchritt er zu der Behauptung fort, daß Gott auch Bejahung und Verneinung, Sein und Nicht-Sein, Unendliches und Endliches in ſeinem Begriffe verbinde, ohne auf die verſchiedene Bedeutung zu achten, in welchen dieſe Begriffe genommen werden müſſen, um eine Vereinigung zu geſtatſtatten, und endete daher mit dem Satze, daß in dem Gedanken Gottes auch Widerſprechendes vereinbar ſei. Ein ſolcher Widerſpruch ſcheint ihm kein Widerſpruch zu ſein; er liegt in Gottes Begriff; er iſt das Ende ohne Ende[1]. Die Folge hiervon iſt, daß er die Erkenntniß Gottes in dieſer Höhe der alles Denken überfliegenden Vereinigung uns abſpricht, weil wir das Widerſprechende in unſern Gedanken nicht vereinigen können. Wie kurz iſt nun die Theologie! Auf jede Frage über Gott können wir Ja und Nein antworten. Er iſt dieſes und jenes; er iſt weder dieſes, noch jenes. Aller Dinge Weſen iſt ihm zuzuſchreiben und doch ſcheint beſſer geſagt zu werden, daß er vielmehr keins von allen Weſen der Dinge iſt[2]. Da nimmt er ſeine Zuflucht zur negativen Theologie. Gott wird beſſer durch Verneinungen als durch Bejahungen berührt; er wird durch das Nicht-Wiſſen erkannt[3]. Alles denken wir durch Verhältniſſe; das Unendliche aber hat kein Verhältniß zu irgend einem Endlichen und kann daher nicht erkannt werden[4]. Unſer Erkennen ſchließt ſich an Worte an; Gott aber iſt über jedem Namen[5]; Wir begreifen alles durch Begriffe; was aber unendlich iſt läßt ſich nicht begreifen; denn jeder Begriff iſt ein Begriff von Etwas, welches eine Schranke in ſich ſchließt und einen allgemeinern, höhern Begriff vorausſetzt; daher giebt es keinen

---

[1]) De docta ign. I, 26.

[2]) Ib. 18.

[3]) Ib. 9; 24; de poss. fol. 175. a; de pace fid. 7 sq.

[4]) De docta ign. I, 17; II, 4.

---

[1] De visione dei 13. Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione, sicut finis sine fine.

[2] De conjecturis I, 7.

[3] De poss. fol. 182. a; 183. b.

[4] De docta ign. I, 1.

[5] Ib. 24.

Begriff von Gott[1]). Dies zwar nicht allein iſt der Grund ſeiner Lehre von der gelehrten Unwiſſenheit, aber doch einer der wichtigſten Beweggründe zu ihr. Er findet, daß der ſchon einen großen Schritt zur Weisheit gemacht habe, welcher weiß, daß er nichts wiſſen könne[2]), und er begreift ſehr gut, daß man die Wirkung nicht begreifen könne, wenn man ihre Urſache nicht erkannt habe[3]).

Dieſe Richtung ſeiner Gedanken würde kaum Erwähnung verdienen, da ſie nur ältere Lehren mit einigen Abänderungen wiederholt, wenn ſie nicht in fruchtbarere Unterſuchungen eingriffe. Die Aufhebung aller Unterſchiede, ſelbſt der Widerſprüche in Gott führt den Cuſaner natürlich zu einer Lehrweiſe, welche pantheiſtiſche Vorſtellungen begünſtigt. Denn ſollte ſie nicht auch zur Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Gott und Welt hintreiben? Es würde nicht ſchwer halten eine Zahl ſeiner Ausſagen anzuführen, welche in dieſem Sinn gedeutet werden könnten[4]); es iſt aber auch ſchon deutlich genug aus ſeiner Lehre von dem Zuſammenfallen aller Gegenſätze und Widerſprüche, daß er auf ſolche Äußerungen geführt werden mußte. Aber wir können auch ſeine Bemühungen nicht überſehn den Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt geltend zu machen. Auf das Stärkſte wird er ausgedrückt, wenn Nicolaus behauptet, Gott ſtehe von den Geſchöpfen unendlich ab, ſo wie das Unſichtbare vom Sichtbaren [1]. Doch würden wir auf ſolche Ausdrücke wenig Gewicht legen, wenn ſie nicht mit der ganzen Richtung ſeiner Forſchungen in Übereinſtimmung ſtänden. Wir haben geſehn, daß er von dem Daſein der weltlichen Dinge ausgeht, aber eine Urſache derſelben fordert, weil die Wirkung nicht ohne die Urſache, das Begründete nicht ohne ſein Princip erkannt werden könne. Hierin liegt ihm ſchon der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt, welchen er auch in ſeinen folgenden Unterſuchungen nicht außer Augen läßt. Gott iſt das Princip der Dinge und als ſolches alles in Wirklichkeit; ſeine wirkliche Macht umfaßt alles, was werden kann, und hat daher alle Möglichkeit in ſich in wirklicher Weiſe [2]; deswegen iſt er vollkommen und unendlich und die Verneinung, welche er in ſich ſchließt, iſt die reine Verneinung des Endlichen; er iſt das Negativ-Unendliche, wie Nicolaus ſagt. Dagegen die Welt, von welcher ausgegangen wird, bietet nur deswegen den Anknüpfungspunkt für die Forſchung dar, weil ſie unvollkommen iſt und nicht aus ſich erklärt werden kann oder weil ſie in einer Vielheit beſchränkter Dinge ſich darſtellt. Sie umfaßt zwar alles, was ſein kann, ebenſo wie Gott, aber nur in privativer Weiſe; ſie iſt nur das Privativ-Unendliche, wie Nicolaus ſich ausdrückt, weil an jedem Einzelnen die Privation haftet[1]). Wenn daher unſer Philoſoph auch im Begriffe Gottes die Vereinigung aller Gegenſätze anſtrebt, ſo bleibt er ſich doch deſſen bewußt, daß er Gott nur als Princip und alſo im Gegenſatze gegen das von ihm Begründete zu denken unternommen hat.

---

[1]) Ib. 4; de poss. fol. 179. a; de venat. sap. 14.

[2]) De poss. fol. 179. a. Doctior sciens se scire non posse.

[3]) De docta ign. II prol.

[4]) Z. B. de docta ign. II, 6. Universale absolutum deus est. Ib. 9. Gott iſt Weltſeele oder mens mundi. Ib. II, 13. Ebenſo, aber absque immersione. Ib. II, 4. Gott iſt absoluta quidditas mundi seu universi. Ib. 6. Er iſt die Welt ſelbſt ohne Contraction.

---

[1] De poss. fol. 175. b.

[2] De poss. fol. 175. a. Omnia enim, quae quocunque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecunque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicata sunt.

Aber weil er ihn als Princip gedacht wiſſen will, kann er auch kein zweites Princip neben ihm dulden. Er kann nicht aus einer ihm fremden Materie die Welt gebildet haben. Die Dinge der Welt ſind mit der Materie nothwendig verflochten, weil ſie nur eine Möglichkeit des Seins haben und die Materie nichts anderes als nur die Möglichkeit des Seins iſt, wie Ariſtoteles richtig gelehrt hat. Aber die Möglichkeit des Seins ſtammt ihnen aus nichts anderm als aus ihrem Principe. Eben weil Gott das Princip iſt, hat er die Macht alle Dinge hervorzubringen und dieſe ſeine Macht enthält die Möglichkeit aller Dinge, die erſte Materie. Wir ſehen hierin den Grund, warum der Cuſaner darauf dringt, daß wir im erſten Principe Wirklichkeit und Möglichkeit als vereint ſetzen ſollen. Gott ſchafft die Dinge aus nichts anderm, als aus ſich[2]). Er iſt der Schöpfer der Welt, weil er alles in ſich umfaßt und alles aus ſich entfaltet; im höchſten Princip haben wir dieſe Gegenſätze zuſammenzudenken, wenn wir auch ihre Vereinigung in unſern Gedanken nicht erreichen können[3]). Eben hierin ſieht er nun den Irrthum der Ariſtoteliſchen Lehre, daß er die Materie, welche in der Welt iſt, aus keiner höhern Materie ableite. Daraus fließe ihm die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der niedern, ſinnlichen Materie. Er hätte einſehn ſollen, daß dieſer ſinnlichen Materie der weltlichen Dinge die höhere Materie vorausgehe, welche nichts anderes iſt als die Möglichkeit der geſchaffenen Dinge in Gott [1]. Auch der Schwierigkeit, welche die Schöpfungslehre dem Satze entgegengeſetzt hatte, daß Gott alles aus ſich ſchaffe, begegnet der Cuſaner durch die Unterſcheidung der höhern und der ſinnlichen Materie. Denn jene iſt keine veränderliche Natur; ſie iſt ewig und mit der Wirklichkeit eins [2]. Daher verändert ſich Gott nicht, indem er die Welt aus ſich hervorbringt, eben ſo wenig als er ſich verändert, indem er die Welt regiert. Denn die ewige Vorſehung, mit welcher er alles beherſcht, bleibt immer dieſelbe [3].

---

[1] Ib. fol. 182. b; de docta ign. I, 2; II, 1; 4. Die Welt iſt das maximum contractum oder concretum.

[2] De poss. fol. 183. b. De nullo alio creat, sed ex se.

[3] De docta ign. II, 3.

Mit dieſer Frage nach dem Urſprung der Dinge beſchäftigt ſich Nicolaus viel und es iſt nichts Wunderbares, daß dabei auch Ausdrücke vorkommen, welche an Emanationslehre erinnern. Aber die Grundſätze der Emanationslehre billigt er nicht. Gott kann die Kräfte der Dinge nicht in abſteigenden Graden nach einander hervorgehen laſſen, ſondern unmittelbar aus ſeinem Willen iſt die Welt vollſtändig entſprungen[1]). Die Nothwendigkeit, in welcher ſein Wille mit ſeiner Allmacht zuſammenfällt[2]), wird auch keineswegs in einem phyſiſchen Sinne genommen; vielmehr herſcht beim Cuſaner in ſeinen Anſichten über die Schöpfung der Gedanke an den Willen Gottes vor, welcher in ihr ſich offenbare.

---

[1] De ven. sap. 9.

[2] De poss. fol. 178. a. Quia mundus potuit creari, semper ergo fuit ipsius essendi possibilitas. Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia, et quia nunquam creata, igitur increata, quare principium aeternum. — — Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur.

[3] De docta ign. I, 22.

Man begreift aber wohl, daß die Vorliebe, mit welcher dieſe Unterſuchungen von ihm verfolgt werden, ſeinen ſkeptiſchen Sinn zu nähren geeignet ſind. Dieſer iſt im Allgemeinen gegründet in dem Ideal des Wiſſens, welches er erreichen möchte. Daher kann er nicht zugeben, daß wir eine Erkenntniß der Wirkung haben könnten, wenn wir nicht ihre Urſache wiſſen. In den verſchiedenſten Formen wird dieſes Ideal von ihm ausgedrückt, ſie laufen aber weſentlich alle darauf hinaus, daß wir ein jedes Ding nur in ſeinem Zuſammenhange mit allen Dingen und alle Dinge nur in ihrem Zuſammenhange mit Gott, ihrer allgemeinen Urſache, wahrhaſt zu erkennen im Stande ſein würden. Gott iſt die Wahrheit, welche alles umfaßt; in einer wahrern Weiſe iſt alles in ihm, als jedes in ſich ſelbſt beſteht. Da iſt alles mit allem verbunden und ſo wie die Hand eine wahrere Hand iſt, wenn ſie mit dem ganzen lebendigen Körper und mit der belebenden Seele verbunden gedacht wird, als wenn man ſie abgehauen vom Leibe ſich denkt, ſo werden wir alles in ſeiner Verbindung mit Gott in ſei-

---

1) Ib. II, 4.
2) Ib. II, 3.

ner wahrern Bedeutung erkennen, als wenn wir es geſondert für ſich betrachten, und doch haben wir dabei noch überdies zu beachten, daß Gott nicht ſowohl Weltſeele iſt, als wirkende, formelle und Endurſache aller Dinge[1]. Dieſes wahrere Sein der Dinge in Verbindung mit Gott iſt das Ziel unſerer Erkenntniß. Daher ſollen wir von dem beſondern Sein der Dinge in ihrer eigenen Natur abſehn, um auf ihren allgemeinen Grund vorzudringen, wenn wir ihre Wahrheit erkennen wollen[2]. Dies heißt es, wenn verlangt wird, daß wir in der ſinnlichen Welt wie in einem Buche geiſtig die Gedanken Gottes leſen ſollen[3]. Daher dringt Nicolaus auch wiederholt auf den Satz, daß alles in allem ſei. Er ſagt von ihm, in einem höhern Sinne dürfte er wohl zu nehmen ſein, als in welchem ihn Anaxagoras aufſtellte. Denn in der Welt hänge alles ſo zuſammen, daß nichts ohne das übrige das ſein würde, was es iſt. Eben aus dieſem Grunde fordert er, daß in der Schöpfung alles zugleich und das Ganze in ſeiner Vollſtändigkeit geſetzt ſei[4]. Er billigt in dieſer Denkweiſe die Lehre des Platon, daß die Welt einem thieriſchen Weſen gleiche, deſſen Theile ſo zuſammenhängen, daß keiner derſelben von den übrigen abge-

---

1) De poss. fol. 175. b. Sicut essentia manus verius habet esse in anima, quam in manu, cum anima sit vita et mortua manus non sit manus, ita de toto corpore et singulis membris, ita se habet universum ad deum, excepto quod deus non est anima mundi etc.

2) Ib. fol. 183. a.

3) Ib. fol. 174. b.

4) De docta ign. II, 4.

ſondert ſein Weſen behaupten könnte 1). Daher verkündigt ſich in einem jeden Dinge das Ganze, wenn gleich in einer beſondern und eigenthümlichen Weiſe. Denn das Ganze unverkürzt kann es freilich nicht ſein, ſonſt wäre es Gott. Nur in zuſammengezogener Weiſe ſtellt ein jedes in der Welt das Ganze dar und die Welt überhaupt iſt daher ein Bild Gottes, ſo wie daſſelbe in der Vielheit zeitlicher Folge und räumlicher Ausbreitung ſein kann, die Erſcheinung des unſichtbaren Gottes. Wie der Menſch in allen ſeinen Gliedern iſt, wie die Hand im Fuße iſt, weil der Menſch und ſeine lebendige Kraft in ihm iſt, obgleich alles im Fuße als im Fuße, alles im Auge als im Auge iſt, ſo iſt Gott in Allem und alle Dinge ſind in Gott, obwohl ein jedes in ſeiner beſondern Weiſe iſt und Gott, ſich immer gleich bleibend, in jedem Dinge nach ſeiner beſondern Weiſe ſich darſtellt 2). Eine allge-

---

1) Ib. 13.

2) Ib. 5. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecedit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset — — et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. — — Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet, quam deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in deo. Cum quaelibet res actu omnia esse non potuit, quia fuisset deus, — — ob hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse, ut ita omnia id sint, quod sunt, quoniam aliter et melius esse non potuerunt. Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non potest unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentantur. De poss. fol. 183. a. Quid est ergo mundus, nisi invisibilis dei apparitio? Quid deus, nisi visibilium invisibilitas? De docta ign. I, 11; de conj. II, 10.

meine Liebe, welche durch alle Geſchöpfe hindurchgeht, verbindet eins mit allem und läßt das Ganze in einem jedem Beſondern erſcheinen[1]. Alles ſtrebt nach dem Beſten, welches das Ganze iſt, und erhält ſich nur dadurch, daß es ſich mittheilt, indem es ſein Geſchäft in der Welt verſieht und in dieſem Geſchäfte den übrigen Dingen dient. Dieſes Zuſammenwirken aller Dinge, dieſe gegenſeitige Mittheilung unter ihnen iſt unmittelbar auf Gott zurückzuführen. Denn die Einheit der Welt beruht auf der Intelligenz Gottes, welcher das Band der Liebe um alle Dinge geſchlungen hat[2]. So, ſehen wir, hat der Cuſaner ein ſtrenges Syſtem der Dinge vor Augen und iſt davon überzeugt, daß ein jedes Glied desſelben nur in ſeinem Zuſammenhange mit dem ganzen Syſteme richtig begriffen werden könne. Dies iſt der Hauptgrund der ſkeptiſchen Blicke, welche er über unſere wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen wirft.

Es ſind aber noch viele andere Zweifelsgründe, welche ſich an ihn anſchließen. Sie bilden ſich ihm zu einem Syſteme über unſer Erkennen aus und hieran wird man wohl bemerken können, daß es ihm nicht ſowohl um den Zweifel, als um eine kritiſche Vergleichung unſeres Erkennens mit ſeinem Ideale der Wiſſenſchaft zu thun iſt.

---

[1] De docta ign. II, 10.

[2] Ib. 6; 12. Ita quidem deus benedictus omnia creavit, ut, dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit per hoc, quia est tantum ad ambulandum, et ita oculo et reliquis membris, pariformiter de mundi partibus.

Unſerm Verſtande kommt es zu zu erkennen. Sein Sein iſt ſein Erkennen und ſein Erkennen ein Theilhaben an der Wahrheit [1]). Um aber an der Wahrheit Theil zu haben, muß er ſich derſelben verähnlichen. Denn das Erkennen iſt nichts anderes als eine Verähnlichung des Erkennenden und des Gegenſtandes der Erkenntniß. Der Verſtand muß das zu Erkennende meſſen [2]). Das Forſchen beſteht nur darin, daß wir ein Unbekanntes mit dem Bekannten vergleichen und jenes vermittelſt dieſes uns bekannt machen, jenes durch dieſes Meſſen. Es beruht auf einer geiſtigen Meßkunſt. Am deutlichſten zeigt ſich dies in der Mathematik [3]). Daher gebraucht auch der Cuſaner die Mathematik ſehr gern zur Erläuterung des denkenden Verfahrens, in welchem wir der Wahrheit auf die Spur zu kommen ſuchen. Wenn wir nun aber in der Anwendung der Mathematik auf die Erkenntniß der Dinge eine genaue Meſſung des einen Gegenſtandes durch einen andern anſtreben müſſen, ſo zeigt ſich die Schwierigkeit der Aufgabe unverkennbar. Denn nicht einmal von körperlichen Dingen, wie viel weniger von geiſtigen, können wir eine vollkommen genaue Meſſung gewinnen. Die Regeln der Meſſung laſſen ſich wohl genau beſtimmen; aber in ihrer Anwendung auf die wirklichen Dinge läßt ſich eine immer genauere Meſſung denken und die vollkommene Genauigkeit des Wiſſens wird nie erreicht [4]).

---

1) De docta ign. I praef.; de conj. II, 6.

2) De poss. fol. 176. b. Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare.

3) De docta ign. I, 1.

4) L. l.; ib. II, 1.

Die Wahrheit hat nur ein genaues Maß, das iſt die Wahrheit ſelbſt. Wir, von zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen, von unſerer beſondern Gattung und Art, von unſerer individuellen Beſchaffenheit abhängig, können nicht der Wahrheit ſelbſt gleich ſein. Nur wie das Polygon im Kreiſe zur Meſſung der Peripherie gebraucht wird, ohne daß es jemals ihr gleich kommen könnte, in einer ſolchen der Wahrheit ſich nähernden Weiſe können wir an ihr Theil haben[1]. Ein jedes Ding iſt nur ſich ſelber gleich, alles nur in ſich genau[2]. Die Verſchiedenheit der Denkenden von einander und von der gedachten Sache läßt nicht zu, daß eins das andere in ſeiner genauen Wahrheit erkenne. Nicht einmal ein Menſch, meint Nicolaus, würde den andern Menſchen vollkommen zu verſtehen im Stande ſein[3].

Alle dieſe Betrachtungen laſſen ſich auf einen Gedanken zurückführen, welchen der Cuſaner ſeiner Unterſuchung der Dinge durchgängig zum Grunde legt. Man hat ihn ſpäter mit dem Namen des Grundſatzes des Nichtzuunterſcheidenden bezeichnet. Nicht zwei Dinge in der Welt können einander gleich ſein. Eben aus dem Gedanken, welcher der ganzen Denkweiſe des Nicolaus zum Grunde liegt, an das Syſtem aller Dinge und Begriffe, geht ihm dieſer Satz hervor. Mehrere Dinge können nicht einander gleich ſein, ſonſt würden ſie aufhören mehrere Dinge zu ſein. Gattung muß von Gattung, Art von Art, Individuum von Individuum verſchieden ſein; jedes Ding muß in ſeiner Zahl, ſeinem Gewichte, ſeiner Subſtanz von jedem andern Dinge ſich unterſcheiden [1]). Nur Gott allein, welcher alles umfaßt, durch ſeine eigene Begriffserklärung iſt und durch nichts anderes definirt werden kann, kommt es nicht zu ein Anderes zu ſein, welches ein Anderes von ſich ausſchließt [2]). In der Welt dagegen giebt es keine aliquote Theile, wie ſie von der Mathematik angenommen werden, d. h. keine Theile, welche als gleiche Einheiten betrachtet werden dürften, ſondern ihre Theile ſind wie die Glieder eines organiſchen Weſens, von welchen keins dem andern gleich ſein kann [3]). Alles muß ſich in ſeinem beſtimmten Verhältniſſe zur Welt geſtalten und weil jedes Ding eine andere Stelle in der Welt innehat, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß jedes nach ſeiner verſchiedenen Stelle auch eigenthümlich beſchaffen iſt [4]).

---

[1] Ib. I, 3.

[2] De conj. I, 13.

[3] Ib. I, 2.

Die Gründe aber, welche auf eine durchgängige Verſchiedenheit aller Dinge dringen, fordern zugleich die entgegengeſetzte Seite der Betrachtung. Durch den Satz des

---

[1]) De docta ign. II, 1; 11, III, 1. Plura autem, in quibus universum actu contractum est, nequaquam summa aequalitate convenire possunt, nam tunc plura esse desinerent; omnia igitur ab invicem differre necesse est, aut genere, specie, numero, aut specie et numero, aut [genere et] numero, ut unumquodque in proprio numero, pondere et substantia subsistat. De conj. II, 3.

[2]) De ven. sap. 14.

[3]) De docta ign. II, 12. Mundus — — non habet partes aliquotas, sicut nec homo aut animal, nam manus non est pars aliquota hominis, licet pondus ad corpus videatur proportionem habere.

[4]) De conj. II, 8.

Nichtzuunterſcheidenden läßt ſich der Cuſaner nicht fortreißen das Gleichartige aller Dinge zu überſehn. So wie wir durch die Begriffserklärung dazu angewieſen werden die Verſchiedenheit der Gattungen von den Gattungen, der Arten von den Arten, der Individuen von den Individuen anzuerkennen, ſo verweiſt ſie uns auch darauf, daß die Individuen in ihrer Art, die Arten in ihrer Gattung, die Gattungen in ihrer höhern Gattung übereinkommen. Gott iſt nicht allein das, was durch nichts Anderes definirt werden kann, ſondern dient auch zur Definition jedes Andern. An ihm hat alles Andere Theil[1], wenn auch in verſchiedener Weiſe und in verſchiedenen Graden, das Seiende an ſeinem Sein, das Lebende an ſeinem Leben, das Erkennende an ſeinem Erkennen[2]. Schon früher wurde auseinandergeſetzt, wie in Allem Alles iſt, weil alles durch einen lückenloſen Zuſammenhang aller Dinge verbunden wird. Es giebt keinen niedrigſten Grad des Daſeins, welcher dem höchſten Grade ſchlechthin entgegengeſetzt wäre; es giebt keinen reinen und abſoluten Gegenſatz; ſondern alles in dieſer Welt, aus demſelben Princip entſprungen, aus derſelben Möglichkeit Gottes hervorgegangen, muß auch die Eintracht bewahren, welche in der allgemeinen Materie, der Mutter aller Dinge, gegründet iſt[3]. Selbſt die Elemente ſind ſich einander nicht ſo entgegengeſetzt, daß ſie nicht ein allgemeines Element in ſich enthielten, welches die Gemeinſchaft ihrer Natur bezeugte; ſie ſind nicht ſowohl Elemente, als elementirt, indem ſie aus der allgemeinen Materie gebildet ſind, welche über alles, über Sinnliches und Nicht-Sinnliches, ſich erſtreckt, aber auch nirgends rein vorhanden ſein kann, ſondern überall in Unterſchieden ſich zu erkennen geben muß [1]. So iſt die Wahrheit in Allem, aber in jedem in verſchiedener Weiſe, in dem Steine iſt ſie als Stein, im Menſchen als Menſch, in der Seele als Seele, in der Vernunft als Vernunft [2].

---

[1] De ven. sap. 14.

[2] De conj. II, 6.

[3] De docta ign. II, 1. Ad alterum purum oppositorum non devenitur. De conj. II, 3; 10. Non est differentia sine concordia.

Hieraus ergiebt ſich nun für unſer Erkennen ein tröſtlicherer Schluß. Zwar ſind wir nichts vollkommen genau zu meſſen im Stande; aber einigermaßen der Wahrheit der Dinge nachzukommen wird uns doch wohl verſtattet ſein, ſofern wir nemlich etwas Gleichartiges mit den Dingen haben, was wir mit ihnen vergleichen und durch welches wir ſie meſſen können.

In Rückblick hierauf macht nun Nicolaus Cuſanus auf einen wichtigen Grundſatz aufmerkſam, welcher zwar ſchon früher anerkannt worden war, aber in der neuern Philoſophie mit immer größerer Gewalt ſich geltend machen ſollte. Das Bekannte, durch welches wir das Unbekannte meſſen und erkennen lernen ſollen, iſt unſere Seele. Von dieſer unſerer Seele müſſen wir in der Erforſchung der Wahrheit ausgehen. Von ihr dürfen wir auch ausgehn, weil ſie uns eine Sicherheit gewährt, welche keinem Zweifel Raum giebt. Denn daß die Seele

---

1) De conj. II, 4.

2) Ib. I, 6 u. ſonſt häufig.

ſei, können wir nicht bezweifeln, weil ohne ſie kein Zweifel erhoben werden könnte [1]. Alles andere wiſſen wir nur durch ſie; ſie dagegen erblicken wir unmittelbar in ihren Werken, wenn es auch nur in den ſinnlichen Thätigkeiten, in welchen ſie ſich entfaltet, ſein ſollte [2]. Durch ſie mögen wir von den übrigen Dingen der Welt Kunde erhalten, indem ſie uns ihre Zeichen in unſerer Seele ſenden; aber ſelbſt von den übrigen Dingen der Welt, welche das meiſte mit uns gemein haben, von andern Menſchen, wiſſen wir nur durch ſolche Zeichen, welche wir durch lange Übung zu verſtehen gelernt haben und dennoch nur in der Weiſe der Meinung deuten können [3]. So ſind wir angewieſen auf uns ſelbſt in allem unſern Forſchen, in unſerer Seele verſchloſſen; nur von dieſem Standpunkte aus, wenn überhaupt, würden wir zur Erforſchung der Wahrheit gelangen können.

Aber auch hier noch erheben ſich neue Zweifel. Dürfen wir denn ſagen, daß wir unſere Seele erkennen? Die Selbſterkenntniß kann wohl als Ziel, aber nicht als Anfang aller Weisheit angeſehn werden [4]. Der Ausgangspunkt unſerer Erkenntniß iſt nur in den Werken der Seele zu ſuchen, welche wir allerdings unmittelbar erkennen; in ihren ſinnlichen Entwicklungen ſchauen wir ſie an, in ihrer Vielheit wiſſen wir von ihr, aber nicht

---

1) Ib. I, 9. Non potest igitur dubitari, an sit (sc. anima), cum sine ea dubia moveri non possint.

2) L. l.

3) De docta ign. II, 12 fol. 22 b.

4) De conj. II, 17.

in ihrer Einheit[1]. Da ſehen wir nun, daß uns das Niedere erleuchten muß; nur von ihm aus können wir zu dem Höhern emporſteigen. Vom Sinnlichen müſſen wir beginnen und uns eingeſtehn, daß wir ohne die Sinne nichts zu erkennen vermögen[2]. Eben deswegen wird auch das Leben der Seele mit dem ſinnlichen Leben als gleichbedeutend geſetzt[3]. Vom Körperlichen unterſcheidet zwar Nicolaus die Seele ohne allen Zweifel, indem er ihr Weſen nur in ihrer Thätigkeit ſucht, denn ſie iſt ihm die Belebung des Körpers[4]; aber ſie iſt deswegen mit dem Körper auch in einer unzertrennlichen Gemeinſchaft, ſo wie Äußeres und Inneres, Leib und Seele, gegenſeitig auf einander verweiſen und ohne einander ihr Geſchäft nicht verrichten können[5].

Doch müſſen wir uns eingeſtehn, daß der Sinn für ſich keine Erkenntniß uns gewähren könnte. Alles, was wir dem Sinn zuſchreiben können, iſt nur, daß er unſerer Erkenntniß dient; als ein Werkzeug ſoll er ſich gebrauchen laſſen von dem, was der Cuſaner die Vernunft nennt[6]. In ſehr treffenden Zügen ſchildert er die Schwäche des Sinnes. Nur Beſonderes faßt er auf; immer nur kann er Theile, aber nicht das Ganze er-

---

1) Ib. I, 9. Animae virtutem seu unitatem non in se, sed ejus corporali exploratione (explicatione?) sensibiliter intuemur.

2) Ib. II, 16.

3) Ib. I, 6.

4) Vivicatio corporis; daher iſt ſie in allen belebten Gliedern gegenwärtig. Ib. II, 16 fol. 61. b.

5) Daher die Wahrhaftigkeit der Phyſiognomik. De conj. II, 10.

6) Ib. I, 10.

blicken; ſelbſt von einer körperlichen Geſtalt, z. B. von einer Kugel, ſieht er in jedem Augenblicke nur einen Theil, und wenn wir aus mehrern Theilen das Ganze erkennen, ſo haben wir nicht dem Sinn dieſe Erkenntniß zu danken, ſondern die Vernunft muß aus den Theilen das Ganze ſich zuſammenſetzen [1]. Ebenſo faßt der Sinn nur den gegenwärtigen Augenblick auf und vermag nicht die Vergangenheit mit der Zukunft durch die Gegenwart zu verbinden [2]. So kann es das Geſchäft der Verbindung, welche unſer Denken fordert, nicht vollziehn; aber auch eben ſo wenig iſt er der Unterſcheidung gewachſen, welche wir zu gewinnen ſuchen ſollen. Der Sinn empfindet nur; er unterſcheidet nicht. Das Empfundene bejaht er; eine Verneinung iſt außer ſeiner Macht; eine jede Unterſcheidung ſchließt aber eine Verneinung in ſich. Die Vernunft, welche ſich des Sinnes bedient, muß die Verneinung hinzufügen um das Empfundene von einem andern, welches nicht empfunden worden, zu unterſcheiden [3]. Daher faßt der Sinn alles nur verworren auf. Er weiß ſeinen Gegenſtand nicht von den Mitteln zu unterſcheiden, durch welche derſelbe zur Empfindung gelangt.

---

1) Ib. II, 16 fol. 63. a. Sensus autem visus non sphaeram, sed partem ejus tantum potest intueri, sed per rationem partem cum parte componentem attingit. De docta ign. III, 4. Sensus non attingit nisi particularia.

2) De conj. I, 10.

3) L. l. Sensus enim sentit et non discernit, omnis enim discretio a ratione est. — — Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est. Tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc, aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad dicernendum sensibilia utitur.

In dem Sinnenwerkzeuge miſcht ſich die Natur des Gegenſtandes mit der Natur des Empfindenden. So wird der Gegenſtand durch den Sinn niemals in ſeiner reinen Natur, ſondern immer nur verworren aufgefaßt 1). Wenn nun der Sinn weder unterſcheiden noch verbinden kann, ſo iſt er ohne Vernunft blind. Nur Zeichen bietet er uns dar, welche wir verſtehen müſſen, um von ihnen einen Gebrauch für unſere Erkenntniß zu machen. Ohne die Aufmerkſamkeit unſerer Vernunft würden wir die ſinnlichen Eindrücke auch nicht einmal bemerken; aber mehr als des bloße Aufmerken gehört dazu, wenn wir das Bemerkte verſtehen ſollen. Anders hört der eine Rede, welcher die Sprache verſteht, als der, welcher ſie nicht verſteht. Nur der erſtere kann aus dem ſinnlichen Zeichen die Wahrheit herausziehn, welche es verkünden ſoll 2).

Nicolaus Cuſanus nennt das ſinnliche Erkennen ein grobes, dem Körperlichen ſich zuwendendes. Er vergleicht die Sinnlichkeit mit der gröbſten Rinde der niedrigſten Welt; nur mit dem Umkreiſe habe ſie es zu thun, vom Mittelpunkte wiſſe ſie nichts. So wie man die ſinnliche und die intelligible Welt unterſchieden hat, ſo unterſcheidet er drei Welten. Der Mittelpunkt der einen Welt iſt Gott; dieſe Welt iſt in Gottes Gedanken, das Urbild der geſchaffenen Dinge. Der Mittelpunkt der andern Welt iſt die Intelligenz; das iſt die intelligible Welt, wie ſie in den Gedanken rein verſtändiger Geſchöpfe ſich darſtellt. Der Mittelpunkt der dritten Welt iſt die Ver-

---

1) Ib. I, 6; 13; II, 9; 16 fol. 63. a; compendium 5.

2) De conj. II, 16 fol. 62. a sqq.; comp. 2; 6.

nunſt; dies iſt die ſinnliche Welt, weil die Vernunft alles durch den Sinn erkennt. Aber der Sinn hat es allein mit der Schale der Dinge zu thun; in ihren Kern dringt er nicht ein[1]. Überall ſetzt der Cuſaner jeder Weiſe des Erkennens eine Weiſe des Seins zur Seite; ſo bezeichnen ihm dieſe drei Welten die verſchiedenen Arten des Seins, welche durch die verſchiedenen Arten des Erkennens aufgefaßt werden, das göttliche, das intelligible und das ſinnliche. In allen dieſen Gebieten iſt alles und dasſelbe, nur in verſchiedener Weiſe wird es in jedem erkannt, in der göttlichen Welt in göttlicher, in der intelligibeln in intelligibler, in der ſinnlichen in ſinnlicher Weiſe[2]. Dabei wird der Gegenſatz hervorgehoben, in ähnlicher Weiſe, wie es ſchon Ariſtoteles gethan hatte, zwiſchen dem Wege unſeres Erkennens und dem Wege, welchen die Erzeugung der Dinge geht. Von Gott werden die Intelligenzen hervorgebracht, dieſe erzeugen das vernünftige Denken, welches zuletzt in das Sinnliche und Körperliche ſich verſenkt, wärend wir in umgekehrtem Wege von dem Sinnlichen ausgehn müſſen um zur Vernunft, durch ſie zur Intelligenz und zuletzt zu Gott aufzuſteigen. Hier haben wir nach der mathematiſchen Darſtellungsweiſe, in welcher Nicolaus ſich gefällt, drei Linien der Bewegung und vier Endpunkte derſelben zu unterſcheiden. Gott iſt der erſte, die Intelligenz der zweite, die Vernunft der dritte Mittelpunkt; die Bewegung endet in dem Umkreiſe des Sinnlichen und des Körperlichen.

---

1) De conj. I. 14.

2) L. l.

An dieſem Punkte aber angekommen kann die Bewegung nicht weiter fortgehn. Im Körperlichen, in der gröbſten Rinde des Seins endet der Weg der Erzeugung. Er hat nun die Cubikzahl erreicht, welche, wenn wir die Einheit, das Princip der Zahl, hinzurechnen, die Vierheit der Pythagoreer darſtellt; die drei Maße des Raumes ſind durch dieſen Weg erfüllt. Daher wendet ſich nun alles wieder zu ſeinem Urſprunge zurück und der Weg des Erkennens wird nun von der Vernunft eingeſchlagen. Dieſer Gang der Dinge iſt wie ein Licht, welches ausſtralt und die Räume der Finſterniß durchdringt bis in die äußerſte Tiefe, wenn es aber dieſe erreicht hat, ſich zurückwendet und auf ſeinen Urſprung reflectirt. Dies iſt der Kreislauf des Seins und des Denkens und ſo kehrt alles in das Princip zurück, von welchem es ausgegangen iſt [1]. Wir haben dieſem Kreislaufe uns anzuſchließen, indem wir von dem Sinn beginnen und durch unſere Vernunft zum Höhern aufſteigen.

Bei der Erkenntniß der Vernunft iſt nun der Sinn immer mit im Spiele. Wir können nicht denken, ohne daß ein ſinnliches Bild unſer Denken begleitet[1]). Dieſes Bild iſt ein Werk unſerer Einbildungskraft, obgleich noch kein Gedanke der Vernunft, doch ſchon ein Fortſchritt in der Erhebung unſerer Seele, eine Bildung, welche dem ſinnlichen Eindruck Geſtalt in unſerer Seele gegeben hat[2]). Daher ſetzt Nicolaus die ſinnliche Einbildungskraft zwiſchen Sinn und Vernunft und ſchließt die Thätigkeit der Vernunft durch die Einbildungskraft an das Gehirn, das Werkzeug des Gemeinſinns, an um ſo das Sinnliche mit dem Geiſtigen zu verbinden[3]). In ſeiner mathematiſchen Darſtellungsweiſe liegt die Verſuchung die ſpecifiſchen Unterſchiede der geiſtigen Thätigkeiten in Gradunterſchiede aufzulöſen. Da kommt er zu dem Grundſatze, daß der höchſte Grad der niedern Gattung in den niedrigſten Grad der höhern Gattung übergeht. So ſoll auch der höchſte Grad des thieriſchen Lebens im Menſchen mit dem niedrigſten Grade der Vernunft zuſammenfallen, damit in ſolcher Weiſe der Zuſammenhang der Welt in ſtetiger Folge bewahrt bleibe[4]). Daher fordert Nicolaus auch keinen andern Unterſchied zwiſchen der Einbildungskraft und der Vernunft, als daß jene die niedere Vorbildung für dieſe, dieſe die höhere Entwicklung jener ſei und faßt ſogar beide unter denſelben Begriff der Vernunft, welche theils die Vorſtellung

---

[1] Dieſe Gedanken wiederholen ſich in verſchiedenen Wendungen. Vergl. beſonders de conj. I, 5 ff.; 10. Ego te etiam unum notare rogo, quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur. Nam descendente ratione in sensum, sensus redit in rationem. Et in hoc regressionis progressiones advertito. Redit enim sensus in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione. Ib. I, 11. Wo die Pyramide des Lichts und der Finſterniß, ein fortlaufendes Paradigma beim Nic. Cuſ. entworfen wird. Ib. II, 7; 16. Auch das Verhältniß zwiſchen Allgemeinem, Generellem, Speciellem und Individuellem hängt damit zuſammen. De docta ign. II, 6.

---

1) De docta ign. III, 1.

2) Sensatio formata. De conj. II, 16 fol. 61. b.

3) Ib. fol. 62. b.

4) De docta ign. III, 1. Inter species diversas talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidet cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum.

bilde, theils durch ſie den Gegenſtand erkenne[1]). Es ſind dies bedenkliche Folgerungen; man wird aber geſtehn müſſen, daß ſie in folgerichtiger Weiſe aus der ſeit langer Zeit herſchenden Lehre von den Gradunterſchieden unter den natürlichen Dingen gezogen worden ſind.

Tiefer in die weſentlichen Unterſchiede geht es ein, wenn Nicolaus die Vernunft von dem Sinn dadurch abſondert, daß er ihr die Erkenntniß der Gegenſätze zuſchreibt. Er ſieht hierin ein Geſchäft, welches nothwendig geübt werden muß, wenn wir aus der ſinnlichen Verworrenheit herauskommen, wenn wir zu einer Entfaltung des Unentwickelten in ſeine Gegenſätze gelangen ſollen[2]). Der Vernunft kommt die wiſſenſchaftliche Unterſuchung zu, welche in der Mathematik beſonders unſern Geiſt erfreut und belehrt, indem wir in der Unterſcheidung der Begriffe von dem einen zu dem andern übergehn. Da ſetzen wir den Satz des Widerſpruchs, die Grundlage aller Schlüſſe, als unzweifelhaften Grundſatz voraus und leugnen das Ineinanderfallen der Gegenſätze[3]). Zwar hat die Vernunft auch das Geſchäft entgegengeſetzte Begriffe in einen allgemeinern Begriff zu vereinigen; dabei ſetzt ſie aber noch immer ihre Trennung

---

1) De conj. II, 11; 16 fol. 61. b. Die ratio imaginativa und die ratio apprehensiva. Die letztere würde man als die bezeichnen können, welche alles für den gemeinen Menſchenverſtand begreiflich finden will. De conj. II, 3.

2) De conj. I, 8; 10; 15.

3) De conj. II, 1. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat. — — Omne, quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia, nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur. Ib. 2.

voraus und daß widerſprechende Begriffe verbunden werden dürften, kann ſie nicht anerkennen. Eben deswegen iſt ſie zur Erkenntniß des Intelligibeln und Göttlichen, in welchem alles Widerſprechende aufgehoben werden ſoll, nicht geeignet [1]. Mit den Gegenſätzen, welche ſich gegenſeitig beſchränken, beſchäftigt, kann ſie nur das Endliche erkennen. Wenn ſie zu dem Unendlichen fortſchritte, würde ſie das Ineinanderfallen der Gegenſätze gewahr werden [2].

Mit dieſem Gebiete des vernünftigen Denkens hat es der Cuſaner hauptſächlich zu thun. Es entſpricht der Stufe unſerer Forſchung, unſerer beſchränkten Einſicht, welche wir nur nicht als das Höchſte anſehen ſollen. Denn wir dürfen das Ideal unſeres Erkennens, die Erkenntniß des Unendlichen, nicht aufgeben; weil wir an ihm den Maßſtab für unſer Denken haben und uns ſelbſt nur erkennen können, wenn wir uns auf unſere Urſache beziehen. Da dürfen wir nun zwar hoffen, daß wir dieſem Gebiete des vernünftigen Denkens gewachſen ſind; aber wir werden auch auf ihm nichts finden, was uns genügen könnte. Daher übt auch hier der Cuſaner nach allen Seiten ſeine Kritik. Dein Verſtand kann das Intelligible nicht genau meſſen, weil er vom Intelligibeln verſchieden iſt [3]. Schon früher wurde erwähnt, daß wir nicht einmal den

---

[1] De conj. II, 1. In divina igitur complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria ut oppositae differentiae in genere.

[2] Ib. II, 3.

[3] De conj. I, 13.

Gedanken eines andern Menſchen genau in uns darzuſtellen, ſondern nur meinungsweiſe zu vermuthen im Stande ſind. In derſelben Weiſe haben wir alle unſere Gedanken nur als wahrſcheinliche Vermuthungen (conjecturae) zu betrachten, in welchen wir die uns fremden Gegenſtände durch unſern eigenen Verſtand annäherungsweiſe zu meſſen ſuchen, unter der Vorausſetzung, daß eine genaue Meſſung wegen der Verſchiedenheit des Meſſenden und des Gemeſſenen nicht erreicht werden könne [1]. Zwar nicht von aller Wahrheit ſind wir entblößt; wir nehmen an ihr Theil, indem wir an demſelben Sein Theil haben, welches dem Gegenſtande zukommt; aber nur in demſelben Grade können wir unſere Gedanken dem Gegenſtande verähnlichen, in welchem wir unſer Sein dem Gegenſtande und Gott verähnlichen können [2]. Da bildet ſich in uns eine Welt von Gedanken, von Vermuthungen, und unſere Vernunft iſt nichts anderes als dieſe Welt, in einer beſtändigen Thätigkeit, in einem beſtändigen Werden begriffen [3]. Sie erweiſt in ihren Gedanken ihre ſchöpferiſche Kraft und ihre Ähnlichkeit mit Gott; denn wir ſchaffen unſere Gedankenwelt, wie Gott die wirkliche Welt ſchafft [4]. Da ſtellt ſich alles in uns dar, Gott nicht minder als die Welt; der Menſch erkennt in ſich die Welt und erkennt ſich in der Welt, aber alles nur menſchlich, durch ſeine Beſonderheit zuſammengezogen [1]. Dies iſt das Gebiet der Seele, ein Gebiet der Wahrſcheinlichkeiten, in welchem die Wahrheit nur in Bildern ergriffen wird [2].

---

[1] Ib. I, 2; 3; 13. Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans.

[2] Ib. II, 1.

[3] Ib. I, 2; 3. Mundus conjecturalis, similitudinarius.

[4] Ib. I, 3; II, 14.

Doch will der Cuſaner keinesweges alle Sicherheit in dieſem Gebiete uns abſprechen. Vielmehr werden wir durch die Vernunft in einen Kreis von Wiſſenſchaften eingeführt, deren Gedanken in ſich betrachtet an Gewißheit nichts zu wünſchen übrig laſſen. Gott hat durch Arithmetik und Geometrie, durch Muſik und Aſtronomie alles gemacht und auch uns dieſe Künſte verliehen, daß wir durch ſie ſeine Weisheit bewundern lernen; nur ſollen wir uns dabei erinnern, daß wir durch ſie die Natur der Geſchöpfe nicht völlig ergründen können [3]. In dem Gebiete der vernünftigen Genauigkeit finden alle unſere einzelne Wiſſenſchaften ihre Stelle, das Trivium, wie das Quadrivium, die Phyſik und die Theologie, welches alles auch wohl unter dem Namen der Philoſophie befaßt und dem Glauben entgegengeſetzt wird [4]. Doch werden unter dieſen Wiſſenſchaften zwei Hauptgebiete unterſchieden, die Phyſik und die Mathematik. Dieſe erhebt Nicolaus über jene, weil die Phyſik es mit der flüſſigen Natur des Körperlichen zu thun hat, wärend die Mathematik vom Körperlichen abſieht und die unwandelbare Natur ihres Gegenſtandes erforſcht. Nicolaus weiß die Genauigkeit der mathematiſchen Beweiſe zu ſchätzen; wie in einer Vorahndung der Werke, welche ſie vollbringen ſollte, preiſt er ihre Fähigkeit uns das Verſtändniß der göttlichen Werke zu eröffnen [1]) Durch ſie gewinnen wir die genaueſte Meſſung, welche wir haben können. Die Zahl dürfen wir als das Princip unſerer vernünftigen Werkſtätte anſehn [2]). Unter der Vorausſetzung ſtehend, daß Widerſprüche unvereinbar ſind, kommen wir in ihr zu Sätzen, welche keinen Widerſpruch geſtatten und eine gewiſſe, wenn auch nur beſchränkte Wahrheit gewähren. Sie iſt nicht das Höchſte, aber ſie darf von uns nicht überſprungen werden, weil wir vom Niedern zum Höhern hinanſtreben und in der ſinnlichen Welt alles ſinnlich, in der rationellen Welt alles in rationeller Weiſe erkennen müſſen [3]).

---

[1] Ib. II, 14.

[2] De docta ign. I, 11; de conj. I, 6; II, 9; 14.

[3] De docta ign. II, 13.

[4] De conj. I, 15; II, 2; de poss. fol. 182. a; idiot. III. 1. Es verſteht ſich aber, daß dabei nur von der rationalen Theologie die Rede iſt.

Obgleich nun die Mathematik noch mit unterſchiedenen und alſo beſchränkten Gegenſtänden ſich beſchäftigt, zeigt Nicolaus doch eine Neigung ſie in das Gebiet der Intelligenz zu erheben. Sie ſoll das Intelligible vermittelſt der Einbildungskraft erforſchen, wärend die Phyſik nur durch Sinn und Vernunft ihre Erkenntniſſe gewinnen ſoll [4]). Wir ſehen hierin wieder das Beſtreben die Gebiete unſeres Denkens in kleinere Felder verſchiedener Grade zu zerlegen, von welchen das höhere ein höheres, das niedere ein niederes Gebiet berühren ſoll, um in ſolcher Weiſe die ſtetige Verbindung aller Gebiete unſeres geiſtigen Lebens nachzuweiſen. Aber dieſes Ineinanderlaufen der Grenzen weiſt auch darauf hin, daß die wiſſenſchaftliche Vernunft noch eine höhere Genauigkeit des Wiſſens anzuerkennen hat, als die, welche ſie ſelbſt gewährt. Die Vernunft iſt die Genauigkeit des Sinnes d. h. was die ſinnliche Erkenntniß gewährt, wird durch wiſſenſchaftliche Bearbeitung zu einer höhern Einſicht geführt; aber bei dieſer Genauigkeit des Sinnes ſollen wir nicht ſtehn bleiben; wir ſollen auch eine Genauigkeit der Vernunft durch den Verſtand ſuchen, d. h. verſtehen lernen, was die Wiſſenſchaften der Vernunft an Erkenntniß der Wahrheit uns gewähren können [1]).

---

[1] De conj. II, 1 fol. 51. a; de poss. fol. 179. b.

[2] De conj. I, 4.

[3] De conj. II, 1. De rationabili rationabiliter, de sensibili sensibiliter inquiras. — — Oportet etiam ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi ars sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrat praecisio, eam ut contractam, taliter praecisam admittas. Ib. II, 2; de poss. fol. 179. b.

[4] De poss. fol. 182. Dahin gehört auch, daß de conj. II, 11 vita rationalis nobilis = sensus intellectualis und vita

In der Kritik der beſondern Wiſſenſchaften, welche Nicolaus hierdurch einleitet, findet er ſchon darin ein Zeichen ihrer Mangelhaftigkeit, daß ſie in verſchiedene Wiſſenſchaften ſich theilen und ſo von der Einfachheit der Wahrheit abfallen. Anders beurtheilt die Grammatik die richtige Einſicht, anders die Mathematik, anders die Theologie [2]). Eine höchſte und genügende Beurtheilung der Wahrheit kann man daher keiner dieſer Wiſſenſchaften zugeſtehn. Auch nicht der Mathematik, wenn ſie auch der höchſten Genauigkeit unter allen Wiſſenſchaften ſich rüh-

---

rationalis ignobilis = imaginativa oder intellectus sensualis geſetzt wird.

1) De conj. I, 12.

2) Ib. 15.

men darf. Sie kann nicht alles durch alles genau meſſen, wenngleich ſie darnach ſtrebt. So vermag ſie das Verhältniß des Durchmeſſers zum Umkreiſe durch keine genaue Zahl auszudrücken. Noch mehr leuchtet ihre Mangelhaftigkeit ein, wenn man ihren Zweck bedenkt. Denn ſie ſoll zu einem Werkzeuge dienen die wirklichen Dinge zu meſſen, was ihr, wie ſchon bemerkt wurde, niemals vollkommen gelingt. Hierbei lernen wir aber noch einen andern Mangel aller dieſer Wiſſenſchaften kennen, welche um allgemeine Begriffe ſich drehen. Sie ſind nur Erzeugniſſe unſerer Vernunft, welche kein wahres Sein für ſich darſtellen; denn alles Allgemeine iſt nur in den Individuen [1]). Wir müſſen ihre Anwendung auf das wirkliche Sein ſuchen und eine ſolche will uns nirgends in voller Genauigkeit gelingen. Da bleiben wir denn in allen Erkenntniſſen, welche wir durch die Wiſſenſchaften der Vernunft und ſelbſt durch die Mathematik gewinnen, nur auf Annäherung und Vermuthung beſchränkt [2]). Da-

---

1) De docta ign. II, 6; de beryllo 32. Eine genaue Entſcheidung in der Streitfrage des Nominalismus und Realismus giebt Nic. nicht ab. Wenn er von den Hülfsbegriffen der Mathematik und anderer Wiſſenſchaften handelt, leugnet er die Lehre von der Realität der Univerſalien; wenn er die Quiddität aller Dinge in Gott und Gott ſelbſt als das univerſale ſetzt, ſpricht er ſich für die Realität der Univerſalien vor den Dingen aus. In der Welt aber findet er die Realität der Univerſalien nur in den Dingen. Seine allgemeine Richtung iſt doch ohne Zweifel dem Realismus günſtig.

2) De poss. fol. 179. b. Nam ex mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio, per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali, a qua prodeunt, sicut

her eifert auch der Cuſaner gegen die, welche im Gebiete der vernünftigen Wiſſenſchaft ihr Denken feſthalten wollen und auf dieſe Weiſe glauben eine genaue Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu können. Wenn die Vernunft ſich in ſich verzehrt, hält ſie die Meinung für Wahrheit [1]). Dagegen wenn ſie zu der höhern Stufe der Intelligenz uns erhebt, lernt ſie ſich ſelbſt beurtheilen und erkennt, daß ſie nur Vermuthungen über das wahre Weſen der Dinge zu geben im Stande iſt.

Wir können hieran die allgemeine Regel erkennen, nach welcher Nicolaus die Kritik unſeres Erkennens durchführt. Für alle Stufen unſeres Erkennens gilt es ihm als Grundſatz, daß die höhere die Genauigkeit der niedern iſt [2]), d. h. wir müſſen zu der höhern Stufe uns erheben um die Kritik über die niedere zu üben und ein

---

realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid, neque quale, sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare et id genus talia. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, sicut sunt, incognita et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam conjecturamus.

1) De conj. II, 16 fol. 62. b. Nam ratio alteritas intellectualis unitatis est et nisi fortis fuerit, virtus ejus saepe in alteratione rationis absorbetur, ut opinionem verum existimet intellectum.

2) Ib. I, 12; II, 1. Oportet etiam, ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam, taliter praecisam admittas, cujus alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis.

genaues Urtheil über ihre Bedeutung zu gewinnen. Auch die Beurtheilung des Seins durchdringt dieſer Grundſatz. Das Niedere wird durch das Höhere gerichtet, indem der höhere Act erſt die niedere Potenz an das Licht zieht und vollendet. Da erkennen wir erſt die Wahrheit der Dinge, wo ſie den Zweck offenbaren, zu welchem ſie ſind, und indem ſie aus ihrem Vermögen die höhere Wirklichkeit erzeugen, zugleich zu erkennen geben, was in ihrer Materie, in ihrem Vermögen, verborgen lag [1].

Unter allen Vorwürfen aber, welche die Wiſſenſchaft der Vernunft treffen, iſt der wichtigſte, daß ſie das Unendliche nicht kennt. Denn hierin liegt die unausweichliche Aufforderung über die Vernunft hinauszugehen, weil das Endliche nicht ohne das Unendliche erkannt werden kann. Bei dieſem Schritte aber, den wir über die Vernunft hinaus thun ſollen, haben wir wohl zu bedenken, ob unſere menſchliche Schwachheit ihn zuläßt. Denn wir ſollen durch ihn in das Gebiet des rein Geiſtigen, des Intellectuellen, wie es der Cuſaner nennt, eingeführt werden. Über jedes Bild der Einbildungskraft iſt der Verſtand hinaus [2]; ja Nicolaus behauptet wohl ſogar, daß er weder der Zeit noch der Welt angehöre [3]. Seine Anſicht der Dinge hat ſich noch nicht davon losgeſagt eine Welt reiner Geiſter ſich vorzuſtellen, welche von dieſer ſinnlichen Welt keinen Einfluß erfahren ſollen [4], wie dies auch mit ſeinen übrigen Lehren von dem Zuſammenhange der ganzen Welt vereinigt werden möge. Solchen Weſen würde der reine Verſtand zukommen, die vollkommene Einſicht, welche durch keine Verſchiedenheit der Materie getrübt iſt. Aber wir Menſchen gehören dieſen Weſen nicht an. Wir ſind mit dem Körper belaſtet, weil Äußeres und Inneres zuſammengehören, wir ſind ſinnliche Weſen und der Sinnlichkeit klebt Sünde und Unvollkommenheit an[1]; unſer Denken iſt an die Vorſtellungen der Einbildungskraft gebunden; wie ſollen wir zum Gebiete des reinen Denkens uns erheben können? Es iſt nicht zu verwundern, daß Nicolaus hiervon bewegt nicht ohne ein längeres Bedenken und nicht ohne Bedingungen in das Gebiet des reinen Gedankens eintritt.

---

[1] Ib. I, 12; de docta ign. II, 5.

[2] De docta ign. III, 1.

[3] Ib. III, 6.

[4] De conj. II, 16.

Aber das ſteht ihm feſt, daß unſere Vernunft den Intellect nicht leugnen darf, weil ſie ihr eigenes Urtheil über ſich nur durch ein Hinausgehen über ſich, durch ein Vordringen in das höhere Gebiet des Verſtandes zu gewinnen im Stande iſt[2]. Hierin ſteht ihm der Grundſatz zur Seite, daß die niedere Stufe nicht ohne ihre Verbindung mit der höhern Stufe ſein kann, daß ſie die höhere Stufe in dem ſtetigen Zuſammenhange der Dinge berühren muß. Indem die niedere Stufe ihre Kritik über ſich ſelbſt einleitet, iſt ſie ſchon der Übergang in die höhere Stufe; der Stoff, welchen ſie für die Kritik abgiebt,

---

1) De docta ign. III, 6.

2) De conj. I, 8. Ratio enim de intelligentia investigans, quam nullo sensibili signo comprehendit, quomodo hanc inchoaret inquisitionem sine incitativo lumine intelligentiae ipsam irradiantis? — — Dic igitur in quaestione, an sit intelligentia, ipsam esse entitatem per rationem investigantem praesuppositam, a qua ratio ut a radice sua entitatem sumit.

iſt die Möglichkeit der höhern Entwicklung; daher iſt das Licht der Vernunft die Potenz des Verſtandes 1). Es kann daher auch kein Zweifel ſein, daß der Intellect des Weltalls mit allen Seelen ſich verbindet, nur daß die unmittelbare Verbindung desſelben nur in der höchſten Gegend des Seelenlebens ſich ergeben wird 2). Eine andere Frage aber würde es ſein, ob der menſchlichen Seele dieſe höchſte Gegend des Seelenlebens einzuräumen ſei. Bei der hohen Meinung, welche Nicolaus von der Würde des Menſchen hat, wird man ſich denken, daß er ſie bejahend beantwortet. Er ſtrengt aber auch ſeine Beweiſe an, um dieſe Antwort zu rechtfertigen.

Die Beweiſe beruhen darauf, daß die Vernunft das Unendliche ſucht, obgleich ſie es nicht faſſen kann. Die Zeit, in welcher wir leben, ſchreitet in das Unendliche zur Ewigkeit fort; ſie iſt ein Schatten, ein Bild des Überzeitlichen 3); in der Verſchiedenheit müſſen wir die Einerleiheit ſuchen 4). Wenn wir auch in den einzelnen Wiſſenſchaften die Vereinbarkeit der Gegenſätze nicht finden, ſondern immer nur Endliches auffaſſen, ſo findet ſich doch in unſerer Vernunft ein Beſtreben das Entgegengeſetzte zu vereinigen. An der Mathematik läßt ſich dies am beſten nachweiſen und daher findet Nicolaus in ihr die höchſte Spitze der Vernunft, welche den Verſtand berührt. Die Zahl iſt ein Eigenthum der Vernunft; denn unver-

---

1) Ib. II, 16 fol. 61. b. Intellectualis autem potentia lumen est rationis.

2) L. l.

3) De docta ign. III, 7; de conj. I, 13.

4) De conj. II, 1.

nünftige Thiere zählen nicht; in ihr verbinden wir Einheit und Vielheit und ſetzen eine jede Vielheit wieder als Einheit; da wird alſo ſchon ein Ineinanderfallen der Gegenſätze vorausgeſetzt[1]. Die Mathematik ſucht das Unendliche auf; wenn ſie es erreichte, ſo würde ſie die Gegenſätze in einander fallen ſehen[2]. An vielen Beiſpielen wird dies gezeigt, von welchen wir nur die einfachſten anführen wollen. Der unendlich große, wie der unendlich kleine Winkel hören auf Winkel zu ſein; ſie fallen mit der graden Linie zuſammen. Je größer die Kreislinie wird, um ſo mehr nähert ſie ſich der graden Linie. Denken wir uns einen unendlich großen Kreis, ſo werden wir die Krümmung desſelben der graden Linie gleich ſetzen müſſen. Demnach wird auch die Bewegung in der graden Linie wie eine unendliche Kreisbewegung gedacht werden können. Nehmen wir nun an, daß die Bewegung in einem Kreiſe unendliche Geſchwindigkeit habe, ſo wird ſie in der kleinſten Zeit den Kreis durchlaufen und gleich der abſoluten Ruhe ſein. So haben wir uns die unendliche Bewegung Gottes als die abſolute Ruhe zu denken; ſeine Zeit iſt der Ewigkeit gleich; in einem Punkte der Zeit hat Gott alles durchlaufen[3]. Dies ſind ſinnliche Bilder, in welchen ſich uns das Unendliche darſtellt. Obgleich Nicolaus dem Spiele mit ſolchen Bildern einen faſt zu großen Raum geſtattet, täuſcht er ſich doch über ihre Bedeutung nicht. Sie geben nur zu erkennen, daß

---

1) De conj. II, 1 fin.

2) Ib. II, 3.

3) De docta ign. I, 13 sqq.; de poss. fol. 176. b sq.; de beryllo 25.

wir die Größe nicht unendlich denken können ohne ihre Unterſchiede aufzuheben. Wenn wir nun dennoch das Unendliche zu denken getrieben werden, ſo fordert uns dies nur dazu auf die unterſchiedenen Gegenſätze in das Allgemeine aufzulöſen. Wir ſollen daran erkennen, daß wir zwar ein jeder an einer beſtimmten Stelle der Welt in einer durchaus eigenthümlichen Weiſe unſere Thätigkeiten und Gedanken zu vollziehen haben, aber auch nicht weniger dem Allgemeinen angehören und an ihm Theil nehmend die Übereinſtimmung des Ganzen in uns darſtellen [1].

Man ſieht, wie dieſe Lehre eine ganz allgemeine Bedeutung hat. Den Menſchen berückſichtigt ſie weniger in ſeiner Eigenthümlichkeit, als ſofern er überhaupt ein Geſchöpf, ein Theil der Welt iſt. Ohne Unterſchied nimmt ſie für alle Geſchöpfe in Anſpruch, daß ſie das Ganze in ſich und durch dasſelbe am Unendlichen Theil haben, ein jedes in ſeiner Art und Eigenthümlichkeit. Die Vernunft des Menſchen kommt hierbei nur inſofern in Betracht, als ſie das klare Bewußtſein hiervon ausdrückt. Daher wird von allen Geſchöpfen geſagt, daß ſie vermittelſt der Welt Theil haben an Gott [2], und eben ſo heißt es im

---

[1] De conj. II, 3. Mens humana rationis medio investigans infinitum ab omni apprehensionis suae circulo ejiciens ait, nullam rem dabilem ab alia quacunque per infinitum differre, omnemque dabilem differentiam infinita minorem non plus differentiam quam concordantiam esse. — — Neque in alio hoc, ut in te, possibile est. Hoc autem, quod in te Juliano est julianisare, in hominibus est humanisare, in animalibus est animalisare et ita deinceps.

[2] De docta ign. II, 4 fin. Deus est — — mediante universo in omnibus et pluralitas rerum mediante universo in deo. Ib. 5.

Allgemeinen, daß der Verſtand Gott aus ſeinen Werken, d.h. aus ſeiner Verbindung mit der Welt erkennen muß[1]). Die Vernunft des Menſchen verlangt nur deswegen Berückſichtigung, weil ſie das Mittel iſt, welches den Sinn mit dem Verſtande verbindet und über das Beſondere uns erhebend die Erkenntniß des Allgemeinen herbeiführt[2]). Es iſt daher nur als eine Anbequemung an den beſondern Standpunkt unſeres Erkennens anzuſehn, wenn Nicolaus den Menſchen vor allen übrigen Dingen als den Mikokosmus bezeichnet[3]); er ſieht dabei nur auf das irdiſche Gebiet und hat beſonders die chriſtliche Offenbarung vor Augen, welche ihm zwar als die nothwendige Erfüllung des Weltplans erſcheint, aber doch in dieſem Lichte nur erſcheinen kann, weil ſeine Grundſätze ihn lehren den Mittelpunkt und den Zuſammenhang der Welt überall zu erblicken. In dieſem Sinne werden wir es zu nehmen haben, wenn er vom Menſchen das ausſagt, was ihm für alle Vernunft gilt, daß er die Vollendung der thieriſchen Welt, die mittlere Natur aller Dinge, der eine weſentliche Theil des Weltalls ſei, ohne welchen es nicht allein nicht vollkommen, ſondern auch nicht einmal Weltall ſein würde[4]). Denn alle dieſe Ausſagen treffen ihn nur, weil er die mittlere Natur der Welt bezeichnet, durch welche in der Reflexion des geiſtigen Proceſſes die Rückkehr vom Sinnlichen zur Verſtandeswelt und zu Gott

---

1) De poss. fol. 180. b.

2) De docta ign. III, 6; de conj. II, 13.

3) De docta ign. III, 3; de conj. II, 11; 14; comp. 8, wo der Menſch mit einem Kosmographen verglichen wird.

4) De docta ign. III, 8.

ſich ergeben muß. Nicolaus iſt weit davon entfernt den Menſchen allein als Zweck der Welt zu betrachten, vielmehr ſieht er alles, was in der Welt dem geiſtigen Leben dient, zugleich als Zweck und als Mittel an. Die Engel, welche unſern weltlichen Ordnungen vorſtehn, vergleicht er nur den Fürſten, welche in ihrer Verwaltung des Gemeinweſens zugleich den Unterthanen und ſich ſelbſt dienen, indem ſie im Wohle des Volkes ihr eigenes Wohl erblicken. So ſind die engliſchen Geiſter zu unſern Zwecken und wir zu den ihren [1].

Das Weſentliche aber in der Lehre von der Verſtandeserkenntniß des Menſchen iſt dem Nicolaus, daß wir ſie nur vermittelſt der Vernunft und der Sinne, alſo im Anſchluß an die ſinnliche Welt vollziehen können. Daher ſollen die Geſchöpfe nur mittelbar durch die Welt Theil haben an Gott und der Verſtand ſoll Gott nur aus ſeinen Werken oder durch das Wort Gottes, den Schöpfer der Welt zu erkennen vermögen [2]. Durch dieſen Punkt ſeiner Lehre ſondert ſich Nicolaus entſchieden von den Myſtikern ab, welche durch Zurückziehung von der Welt und durch Verſenkung in das Weſen der Seele die Erkenntniß Gottes zu gewinnen hofften. Seine Lehre von dem Herabſteigen der Vernunft in das Sinnliche, um durch Reflexion dem Höhern ſich wieder zuzuwenden, läßt keine andere Erkenntniß Gottes zu als die durch die Sinne und die Vernunft vermittelte. Der Verſtand ſteigt herab um das Vernünftige zu ſich zu erheben 1). Er trägt in ſich die mathematiſchen und phyſiſchen Begriffe, welche aus ſeinem Weſen ſtammen, aber auch der Entwicklung bedürfen, um ihre höhere Bedeutung für die Erkenntniß der ewigen Wahrheit und das ewige Weſen des Geiſtes zu verrathen 2). Über die Art, in welcher der Verſtand die Begriffe in ſich trage, ſpricht ſich daher Nicolaus auch ſo aus, daß er zugleich die Ariſtoteliſche und die Platoniſche Lehre berichtigt. Unſere Seele iſt keine unbeſchriebene Tafel; die Kräfte, welche zu ihrem Werke nöthig waren, brachte ſie mit ſich in ihren Körper; ſie verlor aber auch durch ihre Verbindung mit dieſem nicht die Begriffe, welche ſie ſchon früher hatte, ſondern weil die ihr angeborne Kraft des Erkennens der Erregung durch den ſinnlichen Gegenſtand bedurfte, um zur Wirklichkeit des Erkennens zu gelangen, iſt ſie in dieſen Körper geſetzt worden. Nichts Wirkliches war ihr angeſchaffen, ſondern nur das Vermögen das Richtige von dem Falſchen zu unterſcheiden 3). Daher iſt die Thätigkeit des

---

[1] De conj. II, 13. Sicque angelici spiritus propter nos sunt et nos propter ipsos. Die der erwähnten entgegengeſetzte Schwankung findet ſich in der auch ſchon berührten Lehre, daß die Engel der Vernunft und der Sinne zum Erkennen nicht bedürfen, ſondern reiner Verſtand ſind. De conj. II, 16 fol. 62. a.

[2] De docta ign. II, 4; 5; de poss. fol. 179. a; 180. b.

---

1) De conj. II, 13.

2) De docta ign. III, 10. Intellectualis natura — — ex sui natura intra se formas incorruptibiles complectens, ut puta mathematicas suo modo abstractas et etiam naturales, quae in ipsa intellectuali absconduntur et transformantur de facili, quae sunt nobis manuductiva signa incorruptibilitatis ejus.

3) Idiota III, 4. Vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatibus sensibilibus. Opus ergo habet corpore orga-

Verſtandes, obgleich durch die Vermittlung des Sinnes und der Vernunft angeregt, doch in ſich beſchäftigt. Sie zieht aus ſich das Feuer, obgleich die Sinne und die Vernunft die brennbare Materie dazu hergeben müſſen. Nur ſein eigenes Vermögen wird vom Verſtande zur Wirklichkeit gebracht, wenn er denkt. Nicolaus beruft ſich auf die an ſich bekannten Grundſätze des Verſtandes, nach welchen er alles beurtheilt, um uns zu beweiſen, daß er aus ſich alle ſeine Begriffe und Erkenntniſſe ſchöpft und nur zu ſich zurückkehrt, indem er die ſinnlichen Zeichen der Wahrheit verſteht. Hierdurch ſieht er ſich auch berechtigt eine Erkenntniß des Verſtandes anzunehmen, welche der ſinnlichen Hülfsmittel nicht mehr bedarf, weil der Verſtand die ihm inwohnende Wahrheit ſchon in ſich gefunden hat [1]. Denn dieſe Wahrheit iſt ihm nicht fremd; von außen braucht ſie nicht anzukommen; ſondern innerlich wohnt ſie ihm bei; die ſinnlichen Mittel dienen nur zur erſten Erregung des Gedankens; ſie können alsdann vergehn, weil ſie ihren Zweck erreicht haben.

In der Erkenntniß des Verſtandes würde nun der Cuſaner die Vollendung des Erkennens ſehen, wenn ſie im vollen Maße gewonnen wäre. Über die Unvollkommenheiten der Vernunft iſt ſie hinweg; die Bilder der

---

nico. — — Verum quoniam non potest proficere, si omni caret judicio, — — eapropter mens nostra habet sibi concreatum judicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata, per quam judicat per se de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes, quam vim si Plato notionem nominavit, non penitus erravit. De conj. II, 16.

[1] De conj. II, 16 fol. 62 a.

ſinnlichen Einbildungskraft hat ſie zurückgelaſſen [1]. Alles Sinnliche würde der Verſtand zu erklären und völlig zu ergründen im Stande ſein, weil er zu der höhern Einheit aufgeſtiegen iſt, aus welcher alle Vielheit der Vernunft und alle Erſcheinung der Sinne ihren Urſprung hat. Der Verſtand iſt die Wurzel, das Princip der Vernunft; nur in der ganzen Vernunft würde vollſtändig ausgedrückt ſein, was er iſt; er umfaßt alles in der Einheit, was in den Gedanken der Vernunft in der Vielheit ſich vollzieht. So wie er das Allgemeine ſucht und ergreift, ſo verbindet er alle Gegenſätze, welche im Allgemeinen verbunden ſind; und drückt das Ineinanderfallen derſelben aus [2]. In dieſer Art iſt auch Ruhe und Bewegung in ihm vereinigt; indem er erkennt, ruht er; indem er zur Wahrheit aufſteigt, findet die Vernunft in ihm Erkenntniß und Ruhe [3]. Er erkennt das Wahre und umfaßt es in der Verſchiedenheit ſeiner Geſtalten; in ihnen ſtellt ſich ihm die Wahrheit dar, welche Gott iſt. Da ergreift ihn eine unausſprechliche Freude, wenn er in der Verſchiedenheit der wahren Dinge die Einheit der unendlichen Wahrheit berührt [4]. Er ſteht am Horizont der Ewig-

---

1) De docta ign. III, 1.

2) De conj. I, 8. Copulantur igitur in ejus simplicitate radicali opposita ipsa, indivise atque irresolubiliter. — — Quapropter quidquid in subsequentibus in divisionem progreditur, in hac ipsa unitate radicali non disjungitur, uti differentiae divisive oppositae, in speciebus divisae, in generali complicantur specierum radice. Ib. II, 13; de docta ign. III, 4.

3) De conj. I,8; II, 13. — Sursum agere et in hoc motu quiescere, uti ratio in ipsa quiescit intelligentia.

4) Ib. I, 6; II, 6. Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi

keit[1]; Gegenwärtiges und Nicht-Gegenwärtiges, Sein und Nicht-Sein verbindet er, indem er alle dieſe Gegenſätze aus dem höhern Grunde, aus welchem ſie ſtammen, uns zur Erkenntniß bringt[2]. In dem Geiſte ſind alle Vorbilder der Dinge; er vereinigt ſie in ſich, wenn auch ſeine zeitliche Erkenntniß ſie nur nach einander darzuſtellen vermag[3].

Daß wir nun eine ſolche Erkenntniß des Beſondern in ſeinem allgemeinen Grunde zu gewinnen im Stande ſind, bezweifelt Nicolaus nicht. Seine Lehre, daß in jedem Beſondern auch das Allgemeine und in allen Dingen Gott ſei, ſchneidet ihm jede Unſicherheit hierüber ab. In Dir iſt die Menſchheit, in Dir iſt alles Allgemeine, die ganze Welt, mit welcher Du verbunden biſt. Du brauchſt nur in Deinem Weſen zu forſchen, mit Sinn und Vernunft, in der Liebe, welche Dich mit allen Dingen einigt, an das Ganze Dich anſchließend brauchſt Du nur Dich zu erkennen, um das Ineinanderfallen der Gegenſätze, die Gemeinſchaft, in welcher Du mit andern Dir entge-

---

quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem, suavitatem omnis delectabilis, causarum et rationum omnium unitates apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplectitur.

[1] De docta ign. III, 9.

[2] De conj. I, 10. Das Beiſpiel vom Stein geht gegen die Ariſtoteliſche Lehre, daß wir nur die Form, aber nicht die Materie des Steines zu erkennen vermöchten.

[3] Idiota III, 5. Mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter.

gengeſetzten Weſen ſtehſt, und die Einheit des Allgemeinen, welches in Dir wie in Andern nach der Ordnung und dem Geſetze der Liebe waltet, Dir zum Bewußtſein zu bringen [1]). So haben wir unſtreitig das Vermögen die Welt und Gott zu erkennen, nicht theilweiſe, weil die einfache Wahrheit keine Theile hat, ſondern in der Allgemeinheit, welche uns beiwohnt und in welcher wir des Vermögens zur Entwicklung des Unendlichen in unſerer geiſtigen Thätigkeit uns bewußt ſind. Als dem Allgemeinen angehörig und ſeiner Kraft theilhaftig wiſſen wir vom Allgemeinen [2]). Der Cuſaner hat bei ſeinen Betrachtungen über dieſen Punkt die Analogie unſeres Erkennens mit der organiſchen Natur vor Augen. So wie in dieſer in jedem Theile die Wirkung des Ganzen gegenwärtig iſt, ſo wie das lebendige Glied das ganze Leben des Leibes und in ihm die Seele vorausſetzt, ſo drückt ſich in jedem einzelnen Dinge der lebendigen Welt die Summe der alles zuſammenfaſſenden Kraft aus, daher iſt alles in allem; daher iſt jedes Ding ein Mikrokosmus und in dem Verſtändniſſe, welches das einzelne Ding von ſeiner lebendigen Kraft gewinnen kann, liegt auch das Verſtändniß der Einheit, in welcher die ganze Welt beſteht und Gottes Macht ſich offenbart.

---

[1]) De conj. II, 13; 17.

[2]) Ib. I, 13. Non igitur participatur simplicitas secundum partem, cum sit simplicitas, sed modo, quo participabile est simplex secundum se totum. — — Non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas, nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilitas explicatoria, quasi modus quidam virtutis ipsius complicatior imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur.

Aber ſo wenig der Cuſaner daran zweifelt, daß wir das Vermögen haben zur Höhe der verſtändigen Erkenntniß uns aufzuſchwingen, ebenſo gewiß iſt es ihm, daß die Genauigkeit des Verſtändniſſes uns unerreichbar iſt. Der Verſtand iſt die Genauigkeit der Vernunft, die Genauigkeit des Verſtandes würde Gott ſein [1]. Eine ſolche Genauigkeit können wir nicht erreichen, weil unſer Verſtand immer größer werden, immer mehr aus ſeinem Vermögen zur Wirklichkeit kommen kann [2]. Zu der Höhe des Verſtandes ſollen wir aufſtreben, nicht als könnten wir ſie nicht beſteigen; aber wenn wir ſie beſtiegen haben, ſollen wir auch nicht glauben, ſie wäre nun in Wirklichkeit erreicht, ſondern immer weiter fortſtreben und ſtufenweiſe ihr zu nähern. So ſchreitet die Zeit zur Ewigkeit fort, ihr immer näher kommend, ohne ihr je gleichzuwerden [3]. Wir erkennen Wahres und lernen ein Wahres mit dem andern verbinden, um mehr und mehr das Ineinanderfallen der Gegenſätze zu erkennen, aber die genaue Wahrheit, welche Gott iſt, welche alles Wahre in völliger Einfachheit vereinigt, können wir niemals zur Genüge erſchöpfen [4]. Die Wahrheit iſt nicht, wie ſie

---

1) Ib. I, 12. Rationabilium vero praecisio intellectus est, qui est vera mensura. Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est. De docta ign. III, 4.

2) De conj. I, 13; de docta ign. III, 4. Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum.

3) De conj. I, 13. Nec est inaccessibilis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa, sed potius ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper, uti est, inattingibili remanente.

4) De conj. I, 6.

den Geſchöpfen mittheilbar iſt. Das abſolut Größte läßt ſich nur durch Grade uns mittheilen; wie es in ſich ohne alle Veränderung der Zeit iſt, verſenkt es ſich nicht in eine beſtimmte Materie, iſt es nicht mittheilbar dieſem oder jenem 3). So iſt es auch hier wieder der individuelle Unterſchied der Dinge, welcher ſie abhält die höchſte Genauigkeit der Wahrheit zu erreichen; er zeigt ſich hier in engſter Verbindung mit ihrem zeitlichen Werden aus ihrer Materie heraus, mit dem Gradunterſchiede in der Entwicklung der materiellen Dinge. Und ſo ſchließen auch dieſe Unterſuchungen über den Verſtand mit dem Bekenntniß unſerer Mangelhaftigkeit, unſerer Unwiſſenheit. Freilich aufſteigend ſind wir nicht ganz unwiſſend geblieben; durch die Sinne und die Vernunft belehrt iſt unſer Verſtand zu der allgemeinen Wurzel der Gegenſätze vorgedrungen; aber wir müſſen uns geſtehn, daß wir das genaue Maß des Verſtandes nicht erreichen können, ſondern nur in Muthmaßungen die vollkommene Wahrheit Gottes berühren.

Faſſen wir nun die Schilderung der Welt zuſammen, wie ſie nach dieſer Lehre von unſerer Erkenntniß ſich uns darſtellt. Wir haben dieſe Welt uns zu denken als die Entwicklung der vollkommenen Machtfülle Gottes. In Gottes Weisheit iſt alles wirklich in ewiger Gegenwart; er hat aber auch die unendliche Macht und Möglichkeit (potentia) ſich andern Dingen mitzutheilen und ſo hat er

---

3) Ib. II, 6 fol. 55. b; de docta ign. III, 1. Absoluto maximum incommunicabile, immersibile et incontrahibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere.

nicht weniger den Willen die unendliche Möglichkeit ſeines Weſens zur Wirklichkeit werden zu laſſen. Da in ihm Erkennen und Wollen eins ſind und ſeinem Wollen die Ausführung unmittelbar folgt[1], ſo hat ſeine Weisheit auch nicht anders gekonnt als die Möglichkeit der Welt ins Werk ſetzen. Die Welt hat daher einen Anfang, weil ſie nicht ohne Princip iſt; aber doch iſt ihr Beſtehen nicht zufällig, und eben ſo wenig ihre Größe oder Beſchaffenheit; vielmehr konnte ſie nicht anders als ſein und nicht größer oder anders ſein, als ſie iſt[2]. Aber wir haben doch etwas Zufälliges in ihr anzunehmen, weil die Möglichkeit des Seins ihre Grundlage iſt und das Übergehn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nothwendig macht; denn dies ſchließt das Werden in ſich, in welchem immer ein anderes möglich iſt, als das ſo eben Vorhandene. Daher iſt auch alles, was in dieſer Welt in Wirklichkeit ſich findet, nur unvollkommen und die abſolute Macht Gottes iſt in ihr zur Wirklichkeit zuſammengezogen. Von Gott aber hat ſie alles Vollkommene und das Unvollkommene wohnt ihr nur zufällig bei wegen der in ihr liegenden Zufälligkeit der Materie[3]. Inſofern werden wir nun die Welt als endlich zu denken haben, als ſie immer nur ein beſtimmtes Maß der Form in ihrer Materie haben kann, wärend ſie doch als unendlich angeſehn werden muß, inſofern ſie in der Machtfülle Gottes die Möglichkeit aller Formen in ſich trägt. Sie iſt daher auch unvergänglich[1]). In ihr iſt alles, was in Gott iſt, aber nur in der Vielheit und Verſchiedenheit, welche die Materie und das Werden mit ſich führen, wärend alles in Gott in vollkommener Einfachheit iſt. Zwiſchen Gott aber und der Welt iſt nichts Mittleres; unmittelbar geht die Wirklichkeit Gottes auf die Möglichkeit der Welt über[2]). Daher iſt auch in der Welt alles zum Beſten geworden, wie es nur immer werden konnte bei der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Materie. Das Mittel dieſer Vollkommenheit der weltlichen Dinge iſt der durchgängige Zuſammenhang aller Dinge, in welchem alles allem ſich mittheilt; denn alles iſt im gegenſeitigen Verhältniſſe mit allem, indem das eine Glied nicht ohne das andere ſein kann, obgleich ein jedes für ſich iſt[3]). Man laſſe ſich nur nicht ſchrecken von den Unvollkommenheiten, von den Übeln, welche man in dieſer Welt zu erblicken glaubt. Da findet man giftige Thiere, welche nichts von Schönheit, nichts von Güte an ſich zu tragen ſcheinen; aber man betrachte ſie nur in ihrem Verhältniſſe zum Ganzen, deſſen Glieder ſie ſind, und man wird finden, daß ſie ihre Schönheit und Güte haben, indem ſie in die ganze Welt paſſen, welche durchaus ſchön iſt, aus einer ſchönen Harmonie der Theile zuſammengeſetzt. Alles iſt an ſeiner Stelle das Beſte, was ſein kann, und alles ſtellt in ſeiner Natur die ganze Welt dar, den Spiegel Gottes, in welchem wir ihn ſchauen

---

[1] De conj. II, 1 fol. 51. a; idiota III, 13.

[2] De docta ign. II, 8.

[3] De docta ign. II, 1; 8. Carentia enim est contingenter in possibilitate.

---

1) Ib. II, 8; 13.

2) Ib. II, 7; 9; idiota III, 13.

3) De docta ign. II, 7. Nam correlationes non sunt per se, nisi copulate.

ſollen [1]. Dieſen Spiegel der Welt ſoll unſer Geiſt in ſich aufnehmen; er ſoll Gott in ſich abſpiegeln. Da iſt kein anderer Unterſchied zwiſchen ihm und uns, als daß Gottes Geiſt die Dinge macht, wir aber ſie nur in unſerm Geiſte wiedergeben [2]. Durch die unmittelbare Verbindung, in welcher die Welt mit ihrem Vorbilde ſteht, durch die ſchöpferiſche Kraft, welche alles in Liebe mit allem verbindet, wie durch den heiligen Geiſt, deſſen Abbild in der Welt nicht fehlen darf, iſt alles zu einem gemeinſamen Leben verbunden, alles von einem Geiſte belebt; dieſer Geiſt Gottes iſt uns überall und in allen unſern Thätigkeiten gegenwärtig; er iſt das, was in jedem Verſtande verſteht und in jedem Gegenſtande des Verſtändniſſes verſtanden wird, was in jedem liebt und in jedem geliebt wird; denn Gott lieben heißt nichts anderes als von ihm geliebt werden [3]. So wie nun überall das Bild und das Leben Gottes in unvergänglicher Weiſe dieſer Welt eingeprägt iſt, ſo iſt auch nichts vergänglich in ihr außer nur die Weiſe des Seins, der Wandel der

---

1) Ib. II, 5. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa natura. — — Et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est. Ib. II, 10; apol. doct. ign. fol. 36. b; 37. b; de conj. II. 17 fol. 64. b.

2) Idiota III, 7. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.

3) De docta ign. II, 7; 10; de conj. II, 16. Ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur. Ib. 17. Coguoscis etiam hoc esse amare deum, quod est amari a deo.

Erſcheinungen, aber nicht die Subſtanz der Dinge. Alles hängt in einem allgemeinen Leben zuſammen und kein lebendiges Weſen vergeht; der Tod des Lebendigen iſt nichts weiter als die Auflöſung des Zuſammengeſetzten in ſeine Beſtandtheile 1). Es mag von einem ſterblichen Leben geſprochen werden; aber nur die ſinnliche Erſcheinung des Lebens wird dies treffen können; die Zahl belebender Seelen, welche Gott allein weiß, iſt unveränderlich; nur durch Bewegung kann etwas aufgelöſt werden; die Urſache der Bewegung aber, welche die Seele iſt, ſteht über der Bewegung und kann nicht aufgelöſt werden 2). So hängen wir, ſo hängen alle wahre Dinge in einem unvergänglichen Leben mit dem Leben der ganzen Welt zuſammen. Mit ihm ſollen wir uns ſo verbinden, daß wir alles an der Stelle, welche ihm zukommt, mit Liebe umfaſſen, aber auch alles nur in dieſer Ordnung lieben, in welcher es mit dem Ganzen verbunden iſt; denn nur an ſeiner Stelle hat alles ſeinen Werth und ſeine Bedeutung. Dies iſt der Kern aller Moral, aller Gerechtigkeit und aller Liebe 3). In ihm aber iſt einge-

---

1) De docta ign. II, 12. Nobis enim constare non poterit, — — quod aliquid sit corruptibile penitus. — — Ut modus essendi sic vel sic pereat, ut non sit morti locus. — — Mors enim nihil esse videtur, nisi ut compositum ad componentia resolvatur.

2) De conj. II, 11; 16 fol. 62. b; idiota III, 12; 15, Zwar wird auch Chriſtus als Grund der Unſterblichkeit unſerer Seele angegeben, z. B. de pace fid. 13, aber nur weil er die Urſache der Welt iſt.

3) De conj. II, 17 fol. 64. b. Nihil igitur universi diligendum est, nisi in unitate atque ordine universi.

ſchloſſen, daß ein jedes Ding ſeine beſondere Stelle in der Welt einnimmt und ihr gemäß ſein beſonderes Weſen hat. Darnach müſſen auch ſeine geiſtigen, wie ſeine körperlichen Thätigkeiten beſchaffen ſein und jeder Geiſt muß in beſonderer Weiſe in einem beſondern Körper ſein 1). Eben hierdurch ſind die weltlichen Dinge von Gott unterſchieden, daß ein jedes von ihnen das Ganze zwar darſtellt und alle Wahrheit in ſich trägt, aber doch ein jedes in ſeiner Weiſe und in der zeitlichen Entwicklung, nicht in der Einfachheit des ewigen Weſens, welches Gott allein zukommt.

Wir ſehen, daß Nicolaus auf einen weiten Weg uns verweiſt, in welchem wir unſer Ziel verfolgen ſollen. Wie ſo viele unſerer neuern Philoſophen verſpricht er uns zwar eine Erkenntniß Gottes oder der Wahrheit, aber nur in einer Annäherung, welche in das Unendliche reicht. Indem er für die Erkenntniß Gottes die Erkenntniß der Welt und für die Erkenntniß der Welt die Belehrung des Verſtandes durch den Sinn zur Bedingung macht, fordert er auch eine unendliche Reihe von Erſcheinungen, durch welche wir der Erkenntniß Gottes uns nähern ſollen ohne ſie je erreichen zu können. Er wird nicht müde uns auseinanderzuſetzen, daß wir doch immer nur gradweiſe der Erkenntniß Gottes näher kommen und daß kein

---

1) Idiota III, 12. Ego mentem intellectum esse affirmo — — mentem autem unum esse in omnibus hominibus, non capio. Nam cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequato sibi proportionati, quae sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis.

Grad der höchſte ſein könne, weil in dieſer Welt weder das Größte noch das Kleinſte erreicht werde[1]. Die eigenthümliche Natur jedes einzelnen Dinges läßt die Wahrheit in ihrer ganzen Allgemeinheit in der Wirklichkeit nicht zu. Hierin liegt das ſkeptiſche Element, welches durch ſeine Lehre hindurchgeht[2]. Das Sein, hören wir in dieſem Sinne, iſt vor dem Erkennen und kann daher von dem Erkennen nicht erreicht werden; in jedem einzelnen Dinge entwickelt ſich nur das Sein desſelben in einer Mannigfaltigkeit der Gedanken, von welchen keiner den Grund ihres Urſprungs zu umfaſſen vermag[3]. Aus Zeichen müſſen wir alles erkennen und je mehr wir deren haben, um ſo beſſer werden wir die Sache faſſen können; aber die Zeichen breiten ſich uns in eine unendliche Mannigfaltigkeit aus[4]. So umfaßt zwar ein jedes Ding alles in ſeinem Sein, in ſeinem tiefſten Grunde; aber ſein Erkennen iſt immer nur in einem Beſtreben dieſem Grunde ſich zu nähern.

Daß nun dieſe ſkeptiſche Anſicht, welche nur auf eine unendliche Annäherung an die Wahrheit uns verweiſt, doch unſerm Verſtande nicht genügen könne, verkennt Nicolaus nicht. Nur die Erkenntniß des göttlichen Wortes, durch welches Gott alles geſchaffen hat, welches ihm ſelbſt gleich iſt, erfüllt unſer Verlangen [1]). So wie ein Menſch in ſeinen Worten ſich ausdrückt, ſo redet Gott zu uns in ſeinen Werken und die Abſicht hiervon kann keine andere ſein, als daß wir ihn verſtehen ſollen [2]). Daher möchte der Cuſaner auch noch ein tieferes Bewußtſein Gottes uns zuſchreiben, als das, welches unſere Wiſſenſchaft uns gewährt. Eine ſolche Ergänzung unſerer Unwiſſenheit ſucht er im religiöſen Glauben. Von dem Myſticismus, aus welchem ſeine Lehre hervorgegangen, hat ſie ſich keinesweges ganz losgelöſt. Dem Chriſtenthum iſt ſeine Verehrung zugewendet; den Glauben des armen Volkes verachtet er nicht; er erhebt ihn ſogar über die Wiſſenſchaft der Gelehrten. Den einfachen Gemüthern iſt es verliehen worden, daß ſie mit unerſchütterlicher Gewißheit an Gott hangen. Seine Ausſagen über den Glauben bleiben ſich aber nicht gleich. Zuweilen verwechſelt er ihn mit der Überzeugung, welche die Grundſätze der Wiſſenſchaft gewähren [3]). Zuweilen ſtimmt er den Kirchenvätern und Scholaſtikern bei, daß niemand erkennen werde, welcher nicht zuvor geglaubt habe, und ſieht den Glauben als die unentwickelte Erkenntniß an [4]). Er beſchreibt dieſen Glauben wie einen Vorſchmack der ewigen Weisheit. Wie das Kind, welches einen Vorſchmack der

---

[1] De conj. II, 17; de docta ign. II, 1.

[2] De docta ign. II, 1. Habuimus in radice dictorum, in excessis et excedentibus ad maximum in esse et posse non deveniri. Hinc in prioribus ostendimus praecisam aequalitatem soli deo convenire, ex quo sequitur omnia dabilia praeter ipsum differre.

[3] Compend. 1. Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat.

[4] Ib. 2.

---

[1]) De poss. fol. 179. a.

[2]) Comp. 7.

[3]) De docta ign. III, 11.

[4]) L. l.

Muttermilch hat, verhalten wir uns zu der ewigen Weisheit, welche unſere Nahrung iſt, in welcher wir ſind, leben und erkennen[1]). Einer andern Richtung der Gedanken gehört es an, wenn der Glaube das Mangelhafte unſerer Erkenntniß ergänzen ſoll. Da ſpricht Nicolaus davon, daß wir durch ihn über uns erhoben werden ſollen. Der Glaube überſteigt die Natur; was ſie den einzelnen Weſen wegen ihrer zuſammengezogenen Eigenthümlichkeit verſagt, das wird ihnen durch ihre Vereinigung mit Chriſto, dem Worte Gottes, verliehen. Der Cuſaner vertraut der Macht und der Kunſt Gottes, daß ſie uns gewähren könne, was die Natur uns verſagt zu haben ſcheine, wonach wir aber doch Verlangen tragen müßten. Dies Verlangen darf von Gott nicht getäuſcht werden. So ſollen wir durch den Glauben das Schauen Gottes erwarten. Nur in einer Entzückung (raptus), welche uns von der Welt löſte, würde es uns zu Theil werden können[2]).

Es läßt ſich begreifen, daß Nicolaus in ſeinem Syſteme manche widerſtrebende Gedanken fand, welche ihm dieſe Annahmen widerriethen. Aber die unendliche Macht Gottes, welche die Materie der weltlichen Dinge iſt, ſchien ihm doch auch eine unendliche Gnade Gottes möglich zu machen. Auch ſeine Lehre von dem Ineinanderfallen der Widerſprüche war nicht dazu geeignet ihn zurückzuſchrecken, wenn es galt einer idealen Forderung ſei-

---

1) Idiota I fol. 76. b.

2) De poss. fol. 178. b. — ipsum (sc. Christum) omnia adimplere, quae natura negat. — — Intelligo fidem superare naturam etc. Ib. fol. 179. a.

nes Geiſtes troz der Widerſprüche, welche ſie mit ſich zu führen ſchien, Anerkennung zu verſchaffen [1]). So wie die größte Krümmung mit der graden Linie zuſammenfällt, ſo wie der höchſte Grad des ſinnlichen Lebens von dem niedrigſten Grade des vernünftigen Lebens nicht mehr abſteht, ſo darf auch der höchſte Grad der Gnade für eins mit der Natur gehalten werden [2]). Der höchſte Glaube würde auch der kleinſte Glaube ſein, weil er zur Gewißheit ſich erhoben hätte [3]). Durch ſolche Hülfsmittel beſtärkt ſich Nicolaus in der Annahme, daß die Menſchheit und die Gottheit in Chriſto und durch Chriſtum vereinigt ſind. Die Menſchheit ſcheint hierzu beſonders geeignet zu ſein, weil die Vernunft, welche ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, Sinnlichkeit und Verſtand verbindet und in ihr das Ausgehn von Gott und die Rückkehr zu Gott gleichſam ſich kreuzen [4]). Die höchſte Spitze der Menſchheit, der größte Menſch, muß die Vereinigung des Unvereinbaren vollziehn. So glaubt Nicolaus die übernatürliche Offenbarung mit der Ordnung der Natur, welche er auch in dieſem Wunder nicht brechen mag, in Einklang zu finden. Auch die Ordnung der Zeiten mußte dabei beobachtet werden; erſt als die Menſchheit reif geworden, konnte Gott menſchliche Geſtalt annehmen [5]). Es iſt begreiflich, daß bei den Auseinanderſetzungen, welche dieſe übernatürliche Vereinigung des Menſchen und Gottes erklären ſollen, die ſtärkſten Spuren einer pantheiſtiſchen Neigung in der Lehre des Cuſaners vorkommen [1]). Aber daß er ihr ohne Maß nachgäbe, können wir nicht ſagen. Auch wenn die göttliche Natur der Menſchheit untergeſchoben wird, ſoll dieſe doch ihre Grenze nicht überſchreiten. Die Individuen ſollen nicht in Verworrenheit zuſammengemiſcht werden; noch in der triumphirenden Kirche ſoll alles ſeine beſtimmte Stelle, ſeinen Grad in der Gemeinſchaft und ſeine perſönliche Wahrheit behaupten [2]).

---

[1]) De docta ign. III, 2.

[2]) De pace fid. fol. 119. a.

[3]) De docta ign. III, 11.

[4]) Ib. III, 3. Auffallend iſt es, daß in dieſem Sinn der Menſch noch über den Engel erhoben wird. Unſerer Natur wird von oben eine höhere Natur untergeſchoben. Ib. III, 5.

[5]) Ib. III, 4; 8.

Hierauf beruht die Ordnung des Ganzen, welche Nicolaus in ſeiner ganzen Lehre uns zu Gemüth führt. Ein jedes Glied ſoll an ſeinen Organismus ſich anſchließen; dies iſt die Gerechtigkeit Gottes, daß alles ſeine Ordnung bewahrt. Ohne ſie kann die Liebe nicht ſein, welche uns verbinden ſoll, als wenn wir alle Glieder nur eines Menſchen wären. Da ſollen mit der religiöſen Erleuchtung auch Sinn, Vernunft und Verſtand zuſammenwirken um alles zu einem Werke zu verflechten, in welchem die Offenbarung Gottes in einem jeden Einzelnen ſich darſtellt [3]). Dies ſind die Hoffnungen der chriſtlichen Religion, ohne welche wir nicht zur ewigen Seligkeit gelan-

---

1) De visione dei 12. Invisibilis es, uti tu es, visibilis es, uti creatura est, quae in tantum est, in quantum te videt. — — Creare enim tuum est esse tuum, nec est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus etc.

2) De docta ign. III, 5; 8; 12. Nam ecclesia unitatem plurium salva cujusque personali veritate dicit absque confusione naturarum et graduum.

3) De conj. II, 17.

gen können. Denn wer nicht Erleuchtung hofft, der kann Erleuchtung nicht verlangen, und nur durch unſer Verlangen kommen wir zur Erfüllung. Doch ein jeder kann nur nach ſeiner Faſſungskraft erfüllt werden[1]. Daher ſieht ſich auch Nicolaus genöthigt einzugeſtehn, daß auch unſer Glaube nicht vollkommen iſt, wie nicht weniger unſere Hoffnung und unſere Liebe[2]. Eine völlige Einigung mit dem Unendlichen kann das Endliche nicht eingehn. Deswegen iſt das Höchſte, was wir erreichen können, eine Anziehung der menſchlichen Natur durch das Göttliche[3]. Ein Ausdruck, welchen auch Albert der Große hat, dient dem Cuſaner zur Beruhigung. Er findet, daß wir Gott berühren, wenn wir ihn auch nicht durchdringen können. Die Vollkommenheit der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menſchlichen, welche in unſerm Mittler uns vorgebildet iſt, überſteigt das Maß unſerer Natur; denn nur in jener findet ſich der Schöpfer mit der Schöpfung völlig vereinigt. Aber indem uns unſer Mittler nun aufruft, in ihm das ſchöpferiſche Wort zu verehren und durch ſeine Vermittlung an Gott heranzutreten, ſieht Nicolaus in der Tiefe des Chriſtenthums

---

1) De docta ign. III, 8 sqq.

2) De conj. II, 17. Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. — — Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat. De docta ign. III, 11.

3) De visione dei 20. Finitum non potest infinito infinite uniri, transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Quapropter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu.

die Aufforderung die Werke Gottes in thätiger Forſchung zu durchdringen und an die Welt uns anſchließend zu Gott aufzuſteigen. Darin daß Gott nicht in einem unauflöslichen Bande, ſondern nur mittelbar durch ſein ſchöpferiſches Wort und ſeine Schöpfung uns mit ſich verbunden habe, erblickt er nur ein Werk ſeiner Weisheit und ſeiner Liebe. Denn nur in dieſer Weiſe ſei es möglich geweſen uns Freiheit zu geſtatten um durch die Forſchung über das Geſchöpf hinaus zum Schöpfer vorzubringen [1]).

So finden wir den Cuſaner mit Räthſeln beſchäftigt, deren genügende Löſung er ſich ſelbſt verſagen muß. Die Beſchränktheit, welche er in den weltlichen Dingen, welche er in der Individualität der vernünftigen Dinge findet, geſtattet ihm nicht ihnen eine Sättigung ihres Verlangens nach der Wahrheit zu verſprechen. Daher hat ſeine Lehre die Wendung genommen von der Forſchung nach den undurchdringlichen Geheimniſſen Gottes abzulenken. Nur in ſkeptiſcher Weiſe hält er ſie uns zum Maßſtabe für unſere Unwiſſenheit vor und fordert uns dagegen auf durch die Erforſchung der weltlichen Dinge das Mögliche zu leiſten um uns der Erkenntniß der Wahrheit zu nähern. Aber in der Tiefe der weltlichen Dinge findet er auch den Reichthum der Welt und Gottes ausgebreitet, ſo daß ſie genügen werden unſerm unerſättlichen Geiſte ſtets neue Nahrung zuzuführen. Eben hierin unterſcheidet ſich ſeine Lehre von der ſcholaſtiſchen Anſicht, welche vielmehr im Weltlichen nur das Armſelige und Kümmerliche zu ſehen gewohnt war. Eben hierdurch hat er den folgenden Zeiten die Aufgabe geſtellt, welche ſie löſen ſollten.

---

[1]) Ib. 18 sq.

Was er begonnen hat, iſt nicht ſogleich mit demſelben Eifer und demſelben Scharfblick fortgeſetzt worden. Seine Gedanken hingen noch zu ſehr mit den Beſtrebungen der frühern Jahrhunderte zuſammen oder tauchten zu ſehr in die Tiefe der Dinge, als daß ſie hätten einen leichten Anklang unter den Beſtrebungen der Gegenwart finden ſollen. Die Entdeckung einer neuen Welt des Geiſtes, welche in der alten Litteratur auftauchte, wies andere Wege. Aber wenn ſeine Gedanken auch im 15. Jahrhundert faſt nur eine Anerkennung der Achtung fanden, ſo ſind ſie doch nicht verloren gegangen. Im 16. Jahrhundert haben ſie Nacheiferung erweckt. Nachdem der Franzoſe Jacob Faber ſeine Schriften herausgegeben und ſeine Theologie empfolen hatte, wurde deſſen Schüler Charles Bouillé (Bovillus) der eifrigſte Verehrer des Mannes und Johann Reuchlin empfal ſie den Deutſchen[1]. Mehr aber als alle dieſe hat der Italiener Giordano Bruno zur Verbreitung der Denkart beigetragen, welche Nicolaus Cuſanus zu ihrem Urheber hat.

---

[1] De arte cabalistica p. 774 (opp. Joh. Pici. Basil. 1557) — ut quidam Germanorum philosophissimus archiflamen dialis annos paullo ante quinquaginta et duos posteritati acceptum reliquit. Das Werk wurde 1517 herausgegeben; die Zeitangabe führt alſo auf 1464, das Todesjahr des Nicolaus Cuſanus.

Zweites Kapitel.

Die Griechen in Italien.

Es iſt ſchon erwähnt worden, daß mit dem Nicolaus Cuſanus die Griechiſchen Theologen nach Italien gekommen waren, welche hier eine neue Denkweiſe in der Philoſophie anregen ſollten. Erſt zu Ferrara, nachher zu Florenz 1438 mit den Lateiniſchen Theologen zu einer Kirchenverſammlung vereinigt, hatten ſie die Aufgabe eine Verſöhnung beider Kirchen zu verſuchen. Sie mußten dadurch in die innigſten Berührungen mit den wiſſenſchaftlichen Richtungen des Abendlandes kommen und es konnte nicht wohl ausbleiben, daß die verſchiedenen Denkweiſen der Griechen und der Lateiner dabei in einen lebhaften Streit geriethen. Was daraus für die Philoſophie ſich ergab, werden wir zu unterſuchen haben.

1. Gemiſtus Plethon.

Unter den Griechen war Georg Gemiſtus mit dem Beinamen Plethon durch geſchichtliche, geographiſche und philoſophiſche Gelehrſamkeit beſonders ausgezeichnet [1]), ein ſchon bejahrter Mann, der Lehrer jüngerer Genoſſen des Concils. Den Lateinern war er abgeneigt, von ihnen für die Selbſtändigkeit ſeines Vaterlandes fürchtend. Wie es bei abſtrebenden Völkern zu geſchehen pflegt, ſo flackerte in ihm noch einmal eine ſehnſüchtige Vaterlandsliebe im

---

1) Vergl. über ihn W. Gaß Gennadius und Pletho. Breslau. 1844.

Gedächtniß der Vergangenheit empor. Andere ſeiner Landsleute ließen ſich nicht ohne Rückblick auf die äußern Vortheile, welche eine Vereinigung mit der Lateiniſchen Kirche den bedrängten Griechen zu bieten ſchien, zu einer billigen Ausgleichung herbei. Sie waren milderer Geſinnung und der im Abendlande herſchenden Philoſophie des Ariſtoteles nicht ſo abgeneigt, wie Plethon. Dieſer dagegen betrachtete die Lateiner als Barbaren, welche ſogar nur wenig vom Ariſtoteles verſtänden, welchen es geziemte von den Griechen zu lernen 1). Der Platoniſchen Lehre ergeben, im Beſitz einer Überlieferung, welche von Zoroaſter durch Pythagoras und Platon bis auf die neueſten Zeiten ſich fortgepflanzt habe und nur durch den Ariſtoteles und die Ungunſt der Zeiten geſtört worden ſei 2), ergrimmte er darüber, daß bei den Abendländern Platon durch das Anſehn des Ariſtoteles verdrängt worden war, daß man den Muhammedaner Averroes zum Führer in der Auslegung des Ariſtoteles angenommen hatte. Es war mehr ein volksthümlicher, als ein religiöſer Gegenſatz, welcher ihn zum Widerſpruch gegen die Philoſophie der Lateiner trieb. Gegen die glücklichern Gegner und Nebenbuhler ſeines Volkes wollte er wenigſtens die Überlegenheit desſelben in der Philoſophie behaupten. Seine Bemühungen waren nicht ohne Erfolg. Er ſchrieb eine kleine Schrift über die Punkte, in welchen Ariſtoteles mit dem Platon ſtreite 3), weniger zur Belehrung über die

---

1) Georg. Gem. c. Georg. Scholar. bei Gass p. 56 sq.

2) Ib. p. 59 sq.

3) Ich bediene mich der Ausgabe im Anhange zu de Plato-

Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie, als zur Widerlegung der letztern und ihres Arabiſchen Auslegers[1]; ſie wurde dennoch von den Abendländern als eine Quelle des Unterrichts mit Begierde aufgenommen. Aber noch mehr ſcheinen ſeine mündlichen Vorträge gewirkt zu haben, in welchen er die Platoniſche Philoſophie vor den Florentinern erhob. Durch ſie gewann er den Coſmo von Medici, einen mächtigen Gönner der neuen Beſtrebungen, in welchen eine völlige Umwandlung der philoſophiſchen Denkweiſe ſich ergeben ſollte.

Weniger warm war die Aufnahme, welche die Bemühungen des Plethon bei ſeinen Landsleuten fanden. In ſich geſpalten, eines neuen Aufſchwungs für den Ruhm ihres Volkes nicht mehr fähig, wurden ſie durch die Erinnerung an die Philoſophie ihrer glänzendſten Zeiten dazu nicht ermuthigt noch einmal in die Gedanken ihrer Vorzeit ſich zu vertiefen. Als Plethon nach dem Peloponnes zurückgekehrt war, wurde er vom Gennadius, ſeinem Genoſſen beim Florentiner Concil, der jetzt zum Patriarchen von Conſtantinopel erhoben worden war und ſich für berufen hielt den Ariſtoteles zu vertheidigen, nicht allein angegriffen, ſondern auch verketzert. Mit der Heftigkeit, welche ihm eigen war, und im vollen Gefül ſeiner Überlegenheit hatte ſich Plethon verantwortet, aber ſeine letzte, nach ſeinem Tode erſchienene Schrift über die Geſetze[2] wurde vom Patriarchen dem Feuer übergeben.

---

nicae atque Aristotelicae philosophiae differentia libellus Bernardino Donato Veronensi authore. Paris. 1541.

[1] Bei Gaß a. a. O. p. 94.

[2] Vergl. über ſie Fabricii bibl. gr. ed. Harl. XII p. 96.

Auch in Italien fand Plethon unter den eingewanderten Griechen ſeine heftigſten Gegner. Nicht allein der gelehrte Theodor von Gaza äußerte in milder Weiſe ſeine Bedenken, ſondern auch von unwiſſenden Menſchen, wie von Georg von Trapezunt, wurde er mit Vorwürfen überladen. Nur Beſſarion, ſein Schüler, nahm ſich ſeiner an und wies die Schmähungen des Georg von Trapezunt zurück. Dieſer Streit über die Vorzüge der Ariſtoteliſchen und der Platoniſchen Philoſophie dauerte geraume Zeit und zog die Aufmerkſamkeit der Italieniſchen Gelehrten in hohem Grade auf ſich. Auf die Bildung ihrer Meinungen über die alte Philoſophie hat er unſtreitig einen bedeutenden Einfluß ausgeübt[1]. Es kann nicht unſere Abſicht ſein in die Einzelheiten desſelben einzugehn; aber die Geſtalt, in welcher er die Streitpunkte zwiſchen der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie darſtellte, dürfen wir nicht unbeachtet laſſen.

Die Weiſe des Plethon mußte ſehr viel Auffallendes für die Lateiner haben. Er leugnete nicht, daß weder Platon noch Ariſtoteles mit der Kirchenlehre völlig übereinſtimmten, wenn er auch dem erſtern hierin den Vor-

---

Auf ihr beruhn die meiſten Angriffe gegen ſeine heidniſche Geſinnung. Ein Bruchſtück oder einen Auszug aus einem Theile des Werkes hat Val. Herm. Thryllitius (Vitemb. 1719. 4) herausgegeben. Es enthält nur alte Mythologie. Eine Inhaltsangabe läßt das Werk als einen Verſuch erſcheinen die alte Lakoniſche Geſetzgebung und Religion mit einigen Veränderungen zu empfehlen. Es würde auf die Einkleidung ankommen um befähigt zu werden die Abſicht der Schrift zu würdigen.

[1] Vergl. über ihn Boivin in den Mém. de l'acad. des inscript. et bell. let. Tom. II p. 775 sqq.

zug gab[1]. Aber in philoſophiſchen Dingen wollte er auch nicht, daß man kirchlichen Meinungen ein Gewicht beilegte. Er verſpottet ſeinen Gegner Gennadius, daß er ſeine Zuflucht zur Kirche nahm, weil es ihm an Gründen fehlte[2]. Seine Gegner haben ihm vorgeworfen, daß er dem Polytheismus, der Volksreligion der Griechen, geneigt geweſen ſei. Es iſt freilich ſein heftigſter, ſchmähſüchtiger Gegner, Georg von Trapezunt, welcher ihn mit Muhammed vergleicht und zur Zeit des Florentiner Concils aus ſeinem Munde die Worte gehört haben will, daß die Welt in wenigen Jahren einem neuen Glauben huldigen werde, der vom Heidenthum nur wenig verſchieden ſein dürfte[3]; aber auch ſonſt hören wir ähnliche Vorwürfe erheben, wie er eine Menge der Götter einführe und vom Schickſal und vom Zeus, dem Götterfürſten, lehre[4]. Und nicht ohne Veranlaſſung treffen ihn ſolche Anklagen. Wenn er einen höchſten Gott annimmt, ſo fehlen ihm doch auch nicht andere Götter; von ihnen und von Zeus ſpricht er regelmäßig, nur daß er den höchſten Gott aus der Schaar der übrigen Götter weit hervorheben möchte[5]. Wenn er der Lehre des Zoroaſter, der Pythagoreer und Platoniker ſich anſchließt, kann man eine ſolche, dem Polytheismus ſich zuneigende

---

[1] C. Scholar. p. 58.

[2] Ib. p. 57.

[3] Boivin p. 786; Sieveking die Geſch. der Plat. Akademie zu Florenz. S. 13.

[4] Matthaei Camariotae orat. I in Pleth. de fato p. 2; 4; 86 sq. Camariota gehört freilich auch zu den ſehr eifrigen Gegnern. Er vertheidigt den Scholarius.

[5] C. Scholar. p. 100; de fato p. 4.

Denkweiſe nicht anders als bei ihm vorausſetzen. Doch würde man wohl zu weit gehen, wollte man ihn für geneigt halten das Chriſtenthum zu beſeitigen. Es iſt eine Freiheit der Denkweiſe bei ihm, welche wir in der alten Griechiſchen Kirche nicht ſelten finden; die Philoſophie der Alten hält er bis auf wenige Punkte nicht für unvereinbar mit dem Chriſtenthum [1]. Er iſt von der Verſchiedenheit der Meinungen auch in der Platoniſchen Schule überzeugt; nur in den wichtigſten Sachen verlangt er Übereinſtimmung der Überlieferung [2]. Wir dürfen es ihm daher wohl zutrauen, daß er es auf eine philoſophiſche Verſchmelzung der Meinungen, in dem tiefern Sinn des alten Griechenthums abgeſehn hatte. Dieſen hielt er für vereinbar mit der chriſtlichen Lehre, verlangte aber auch die Freiheit ſeine Gedanken in die Ausdrucksweiſe der Alten zu kleiden. So wie er ſeiner Sprache eine alterthümliche Färbung zu geben ſuchte, ſo ſollte ſie auch ſeinen Gedanken nicht fehlen. Sein Beiſpiel blieb nicht ohne Nachahmung. Der Gebrauch die alten Götter in Proſa wie in Verſen anzurufen wurde bald allgemein.

Dieſen polytheiſtiſchen Neigungen entſpricht ſein Platonismus vollkommen. Er unterſcheidet die drei Stufen des überſinnlichen Seins ganz nach Neu-Platoniſcher Weiſe. An der Spitze aller Dinge ſteht ihm das Eins, der höchſte Gott, welcher mit nichts Anderm verglichen werden kann. In ihm ſind Weſen, Energie und Vermögen zu ununterſcheidbarer Einheit verbunden. Von ihm ſind die Ideen oder die Geiſter, das ganze Gebiet der Vernunft (νοῦς), ausgefloſſen, in welchen zwar Weſen und Energie ſich unterſcheiden, aber ohne Unterſchied des Vermögens; denn in ewiger und zeitloſer Energie haben ſie alles gegenwärtig, was ihrem Weſen zukommt. Dies iſt das Gebiet der Götter, welche den Zuſammenhang der Welt mit dem höchſten Gott vermitteln. Die dritte Stelle nimmt die Seele ein, in ihrer Allgemeinheit als Weltſeele, wie in der beſondern Natur der einzelnen Seelen. Denn in ihr unterſcheiden ſich nicht allein Weſen und Energie, ſondern auch das Vermögen iſt von der Energie unterſchieden, weil die Seele zeitlich aus dem Vermögen zu denken zu der Energie des Gedankens übergeht[1].

---

[1] Ebenſo Beſſarion. In calumniatorem Platonis III, 2. Noch weiter gingen die Gegner. Ib. II, 4.

[2] Epist. ad Bessar. p. 25.

In dieſem überſinnlichen Gebiete liegen nun dem Plethon alle Vorbilder der ſinnlichen Welt. Nur das Unbeſtimmte (ἄπειρον), einen Mangel, fügt die letztere dem zu, was von jener aus ihr geboten worden. Denn den ſinnlichen Dingen kommt die Materie oder das Unbeſtimmte zu, weil ſie nur in das Unbeſtimmte ihren Vorbildern nachſtreben können, ohne ſie jemals zu erreichen[2]. Hierdurch haben ſie aber nichts erhalten, was ihnen nicht von Gott verliehen worden. Denn Gott iſt Schöpfer; er findet keine Materie vor, welche er nur zu bilden hätte, weil ſonſt nicht das Sein, ſondern nur die Bewegung der Dinge von ihm abhängen würde. Die Materie ergiebt ſich den Dingen der ſinnlichen Welt nur als ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit. Dagegen in allem, was ihnen als ein wahres Sein zukommt, ſind ſie von ihren höhern Urſachen beſtimmt. Dies iſt ein Hauptpunkt, welchen Plethon mit Eifer verficht. Ihn auseinanderzuſetzen hat er ſeine Schrift über das Verhängniß geſchrieben. Über dieſe Welt herſcht eine allgemeine Nothwendigkeit. Wer Gott als Urſache der Welt annimmt, kann nichts Zufälliges zugeben. Was wir zufällig zu nennen pflegen, iſt nur aus dem Zuſammentreffen mehrerer Urſachen zu erklären. Die Götter können, was ſie einmal beſchloſſen haben, nicht abändern; denn ſonſt, wenn ſie das Beſte beſchloſſen haben, würden ſie zum Schlechtern ſich wenden müſſen. Der Vorſehung und der Nothwendigkeit, welche ſie mit ſich führt, ſollen wir nicht widerſtreiten. Selbſt Zeus iſt dieſer Nothwendigkeit unterworfen, wenn er ſie auch ſelbſt über ſich verhängt hat [1]. In dieſer Überzeugung läßt Plethon durch keine Überlegung ſich ſtören. Wenn ihm die Freiheit des menſchlichen Denkens eingeworfen wird; ſo geſteht er ſie zu; die Menſchen ſind ihre Herren; obgleich ſie beherſcht werden; Nothwendigkeit iſt nicht Sklaverei; dem Guten zu dienen iſt nichts Böſes. Das Denken iſt frei, obgleich es ſeine Urſachen hat; denn es iſt ſein eigener Herſcher, das eigene Werk des Menſchen. Das Nothwendige iſt eben das Beſte, und was aus ihm hervorgeht, iſt derſelben Art 1). Auch das Überlegen und Berathen unſeres Willens hat ſeine Urſachen; die Umſtände führen den Beſchluß herbei 2). So iſt alles in dieſer Welt durch ihre höhern Urſachen auf das Beſte geordnet. Strafe wird die Böſen treffen mit Recht, nicht mit Unrecht, weil ſie nur unfreiwillig böſe ſind, und nicht zu ihrem Schaden, ſondern ſie können ſich nicht beſchweren. Die niedere Natur des Menſchen, welche nicht ohne Sünde bleiben kann, führt das Böſe herbei und ebenſo folgt ihr die Strafe, nur zu ihrem Beſten, als ein Heilmittel der Krankheit 3).

---

[1] De Plat. a. Arist. phil. diff. α. 6. b; β. 8. b; γ. 1. a.

[2] Ib. γ. 1. a sq.

---

[1] De fato p. 4. τὰ μέλλοντα ἅπαντα εἵμαρταί τε ἐξ αἰῶνος καὶ τέτακται ὡς δυνατὸν αὐτοῖς, ἐφ᾽ ἑνὶ τῷ πάντων βασιλεῖ Διὶ ἀνηρτημένα τε καὶ ὁριζόμενα, ὅς εἰ καὶ μὴ ὥρισται μόνος τῶν πάντων, οὐκέτ᾽ ὄντος τοῦ καὶ τοῦτον ἂν ὁρίσαντος (ὑπὸ γὰρ τῶν ἑαυτῶν αἰτίων ἅπαντ᾽ ἂν ὁρίζεσθαι τὰ ὁριζόμενα) ὅμως κρείττων ἂν ᾖ ὥστε ὡρίσθαι, μένει τε ἀεὶ καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως καὶ τὴν μεγίστην πασῶν ἀνάγκην καὶ κρατίστην, αὐτὴν δι᾽ αὑτὴν οὖσαν ἀνάγκην, οὐ δι᾽ ἕτερον αὐτός ἐστι ὁ κεκτημένος.

Dieſe Grundſätze der Neu-Platoniſchen Schule liegen auch dem Streite des Plethon gegen den Ariſtoteles zum Grunde. Er iſt nicht unbedingt ein Gegner ſeiner Lehre; das Gute, welches er in ihr findet, wie er zuweilen verſichert, will er nicht tadeln. Aber er iſt auch weit davon entfernt denen beizuſtimmen, welche zwiſchen dem Ariſtoteles und dem Platon nur einen Streit über Worte annehmen wollten. Den Simplicius ſieht er als den Urheber dieſer Meinung an; er habe ſie gegen die chriſtliche Kirche geſchleudert, um ihre Uneinigkeit tadeln und die Einigkeit der Griechiſchen Philoſophen loben zu können. Seinem Gegner, dem Gennadius, macht er den Vorwurf, daß er hierin mit einem Feinde der chriſtlichen Kirche gemeinſchaftliche Sache ergriffen 2). So verſchmäht er es doch nicht die Kirchlichgeſinnten für ſeine Schule zu

---

1) Ibid. p. 6 sqq.

2) De Plat. a. Arist. phil. diff. β. 5. a sq.

3) De fato p. 12.

4) C. Scholar. p. 55.

gewinnen. Es wurde ſchon erwähnt, daß Ariſtoteles eben deswegen ihm verhaßt iſt, weil er die goldene Kette der philoſophiſchen Überlieferung durchbrochen hat. Alle Vorzüge ſeiner Philoſophie vor der Platoniſchen, wie offenbar ſie auch zu ſein ſcheinen, ſcheut er ſich nicht zu leugnen. Wenn man die Verdienſte des Ariſtoteles um die Logik rühmt, wenn Gennadius behauptet, daß ohne den Ariſtoteles wir keine Phyſik haben würden, ſo entgegnet Plethon daß Platon auch die Grundſätze dieſer Wiſſenſchaften auseinandergeſetzt habe, daß er aber bei ihnen ſtehen geblieben ſei um ſeine Schüler aufzufordern die Folgerungen ſelbſt zu ziehen; ſein und der Pythagoreer Grundſatz ſei es geweſen, daß man nicht alles in Schriften niederlegen ſollte, damit die Wiſſenſchaft mehr in den Seelen als in den Büchern ſtände[1]). Nur aus Ruhmbegier, um ſich eine eigene Schule zu ſtiften, ſei Ariſtoteles hiervon abgegangen; nur darum habe er neidiſch die frühern Philoſophen herabgewürdigt. Man ſolle den Ariſtoteles gebrauchen, aber nicht blind gegen ſeine Fehler ſein, ihn nicht wie einen Gott verehren[2]). Er ſei ſcharfſinnig, aber nur im Kleinen und Schlechten, wie eine Eule, welche im Dunkeln ſehen könne, aber vom hellen Lichte des Tages geblendet werde. Alles, was groß in ſeiner Lehre ſei, habe er vom Platon[3]). So wird ihm auch eine niedrige und von wahrer Frömmigkeit entfernte Geſinnung vorgeworfen[4]). Er wird als

---

1) Ib. p. 58 sqq.
2) L. l.; de Plat. a. Arist. diff. γ. 6. b sq.
3) C. Scholar. p. 70; 92.
4) Ib. p. 79.

der bezeichnet, welcher unmittelbar dem Epikur den Antrieb zu ſeiner Philoſophie gegeben habe [1].

Die Begründung dieſer Vorwürfe beruht auf einer zwar nur leicht hingeworfenen [2], aber doch ſehr in das Einzelne gehenden Kritik der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Wir haben aus ihr nur die Punkte hervorzuheben, welche für die Entwicklung der philoſophiſchen Denkweiſe im 15. Jahrhundert von Bedeutung waren. Plethon giebt dem Ariſtoteles eine Neigung zur Gottloſigkeit Schuld. Ariſtoteles wird mit dem Anaxagoras verglichen, welchen er ſelbſt hierüber getadelt hatte. Denn ſo wie dieſer die Vernunft, welche er allen Dingen vorſetzte, doch in der Naturerklärung als Princip zu gebrauchen verabſäumte, ſo nehme auch Ariſtoteles zwar einen oberſten Gott und andere Götter für die Bewegung der Weltſphären an, kümmere ſich aber nachher wenig darum die göttliche Urſache in der Unterſuchung der Natur hervorzuziehen [3]. Dies findet Plethon in Zuſammenhang mit der Anſicht des Ariſtoteles von der Natur, nach welcher ſie mit unbewußter Kunſt ihre Zwecke vollführen ſoll. Hierin findet Plethon eine Schwächung des Zweckbegriffs; er will die Natur vielmehr als das Geſetz Gottes anerkannt wiſſen, welches nicht ohne Vernunft ſei [4]. Hierdurch ſtelle Ariſtoteles die Macht der göttlichen Vorſehung zurück. Er ſchwäche dieſelbe auch dadurch, daß er etwas

---

[1] Ib. p. 114; de Plat. a. Arist. phil. diff. β. 1. a sq.

[2] C. Scholar. p. 112 sq.

[3] Ib. p. 91; 94; de Plat. a. Arist. phil. diff. β. 4. a.

[4] Ib. β. 3. b sq. *ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστι, θεοῦ δὲ θεσμὸς οὐκ ἄλογος.*

Zufälliges in der Welt annehme, der ſchwerſte Vorwurf, welcher ihm gemacht werden könnte, weil er dadurch auch mit ſeinen eigenen Sätzen in Widerſpruch gerathe; denn dieſe forderten, daß alles ſeine Urſache habe 1). Wie aber hätte auch Ariſtoteles das ganze Gewicht der göttlichen Urſache begreifen können, da er dem oberſten Gott nicht die Schöpfung der Dinge, d. h. die Hervorbringung derſelben in ihrem ganzen Sein, beilegen will, ſondern ihn nur als die bewegende Urſache betrachtet? Für das Sein der weltlichen Dinge, meint er, bedürfe es keiner Urſache, weil die Welt ewig ſei 2). Zwar geſtehn auch die Platoniker zu, daß die Welt ewig oder nicht der Zeit nach geworden ſei; aber ſie unterſcheiden richtig das, was zwar keinen Anfang in der Zeit, aber doch ſeinem Begriffe nach eine Urſache hat 3). Ariſtoteles ferner hält den höchſten Gott zwar für einen Geiſt, aber nur für einen ſolchen, welcher neben andern Geiſtern ſeine Stelle habe; er iſt ſeiner Meinung nach nur der Beweger der oberſten Himmelsſphäre, wärend die andern Götter die niedern Himmelsſphären bewegen. Dies iſt der Würde des höchſten Gottes durchaus zuwider, welchem alles Sein zukommt, welcher nichts neben ſich duldet. Selbſt Avicenna hat hierüber beſſer geurtheilt als Ariſtoteles 4). Aber der Irrthum des letztern hängt mit den allgemeinſten Grundſätzen ſeiner Philoſophie zuſammen. Er be-

---

1) Ib. β. 4. b; 6. a; c. Scholar. p. 114.

2) Ib. p. 62; 98; 102; de Plat. a. Arist. phil. diff. α. 1. b sq.; γ. 3. b sq.

3) C. Scholar. p. 65.

4) De Plat. a. Arist. phil. diff. α. 2. a sq.

ruht darauf, daß angenommen wird, das Seiende ſei gleichnamig für alle Dinge und in demſelben Sinn daher komme das Sein dem Einen und allen übrigen Dingen zu. Darnach würde das Eins, aus welchem alles übrige Sein hervorgeht, in keinem höhern Sinne des Seins theilhaftig ſein, als die von ihm ausgegangenen Dinge. Dies heißt die Vielherſchaft einführen, welche doch Ariſtoteles ſelbſt für ein Übel hält [1]. Nicht weniger hängt derſelbe Irrthum mit der Lehre des Ariſtoteles von den Arten der Subſtanzen zuſammen. Er erhebt das Beſondere über das Allgemeine und erklärt die Individuen für die wahren Subſtanzen, Arten und Gattungen aber nur für Subſtanzen zweiter Ordnung. Dieſe Lehre, welche die Ideenlehre des Platon beſtreitet, unterſcheidet nicht das Allgemeine, ſofern es nur unbeſtimmt genommen wird, von dem Allgemeinen als ſolchem. Denn niemand wird nur mit einem Scheine der Wahrheit ſagen können, das Allgemeine als ſolches wäre geringer als das Beſondere. Das Ganze iſt nicht des Theiles wegen, ſondern umgekehrt der Theil des Ganzen wegen; ſo iſt auch die allgemeine Wiſſenſchaft beſſer als die Kenntniß eines Einzelnen [2]. Alle Gründe, welche Ariſtoteles gegen die Ideenlehre vorbringt, ſind nur Sophismen. Wenn er ſagt, die Ideen wären nicht dazu geeignet die Bewegung und die Veränderung der Dinge zu erklären, ſo verräth er ſeine Geſinnung. Wir ſehen, ihm kommt es nur auf die Urſache der Bewegung an; in derſelben

---

1) Ib. α. 2. b sqq.
2) Ib. α. 4. b sqq.

Weiſe, in welcher er Gott nur als Urſache der Bewegung betrachtet, will er überhaupt nur die Urſache der Bewegung erforſchen. Obgleich er auch die formelle Urſache anerkennt, gebraucht er ſie doch nicht [1]. Eben ſo nichtig iſt der Einwurf des Ariſtoteles, daß die Ideen nichts zur Erkenntniß der Dinge beitrügen, weil ſie nicht ihr Weſen, ſondern nur die Vorbilder wären, nach welchen ſie gebildet worden. Es iſt einleuchtend, daß man ein Abbild beſſer beurtheilen kann, wenn man ſein Vorbild kennt [2].

Noch einige andere Punkte ſollen die niedrige Geſinnung des Ariſtoteles beweiſen. Im Allgemeinen wird ihm vorgeworfen, daß er dem Materiellen und Sinnlichen eine zu große Bedeutung beilege. Daher halte er die Materie für das Allgemeine, die Form für das Beſondere und behaupte, das Sinnliche könne auch ohne die wahrnehmende Seele ſein, obgleich es offenbar ſei, daß Sinnliches und Sinn nur in Verhältniß zu einander gedacht werden und ſein könnten [3]. Zwar geſtehe Ariſtoteles zu, daß die Vernunft ewig und vor dem Körper ſei; er leugne dies auch von der menſchlichen Vernunft nicht; aber die Folgerungen hieraus laſſe er außer Acht. Denn er ſtreite gegen den Platon, wenn dieſer unſere Erkenntniſſe als Wiedererinnerungen betrachte, und wenn er auch die menſchliche Seele nicht für ſterblich halte, ſo habe er doch dem Irrthum des Alexander von Aphrodiſias über dieſen Punkt die Antriebe gegeben, weil er in

---

1) Ib. γ. 3. b sqq.
2) Ib. γ. 4. a sq.
3) Ib. α. 5. b.

der Ethik nicht den gebührenden Gebrauch von der Unſterblichkeitslehre mache. Da äußere er die Meinung, daß nichts furchtbarer ſei als der Tod, das Ende des Lebens, welchem weder Gutes noch Böſes zu folgen ſcheine, anſtatt daß er vielmehr den Tod als die Befreiung vom Sterblichen hätte ſchildern und daraus die fruchtbarſten Lehren für das tugendhafte Leben ziehen ſollen. So ſcheine er zu ſchwanken über dieſe wichtige Lehre und ſich nur geſchämt zu haben die Sterblichkeit der Seele zu behaupten um ſich nicht den Eſeln gleich zu ſetzen [1]). Aber ſeine Ethik überhaupt iſt das Werk einer niedrigen Seele; ſie ſtimmt mit dem Epikur überein, indem ſie nicht allein die Vorſehung verwirft und den Zufall einführt, ſondern auch der Luſt das Wort redet [2]).

Unſtreitig waren dieſe Angriffe des Plethon gegen die Ariſtoteliſche Lehre dazu geeignet die Aufmerkſamkeit der Abendländer darauf zu richten, daß die Ariſtoteliſche Lehre weder als die einzige, noch als die würdigſte Vertreterin der heidniſchen Philoſophie gelten könne. Plethon hob beſonders ihre Schwächen für die Theologie hervor; ſie vertreten ihm die Hauptſache. In allen Wiſſenſchaften komme es darauf an das Wichtige von dem Unwichtigen und den Hauptpunkt der Sache von den Nebenpunkten zu unterſcheiden, um den herſchenden Gedanken zu ſeiner

---

[1]) Ib. α. 7. a sq.; c. Scholar. p. 73 sq. Vergl. auch de Plat. a. Arist. phil. diff. α. 1. a, wo auch Averroes zu denen gezählt wird, welche die Sterblichkeit der Seele behaupten. Über den Unterſchied alſo zwiſchen der Auslegung des Alexander und des Averroes iſt hier noch nicht entſchieden.

[2]) De Plat. a Arist. phil. diff. §. 1. a.

Würde zu erheben. Dieſer liege in der Theologie. Ethik und Phyſik würde ohne Theologie unvollkommen bleiben. Denn nur die Theologie weiſe auf die Urſache hin, von welcher alles abhänge. Weil daher Ariſtoteles in ſeinen Lehren über Gott und die Vorſehung fehle, wären auch ſeine Phyſik und ſeine Ethik unvollkommen und todt[1]). Ein Urtheil, welches in dieſem Sinn gefällt wurde, von einem Griechen, der für den Ruhm ſeines Volkes ſtritt, der wohl beſſer als die Lateiner ſeinen Landsmann verſtehen mußte, konnte nicht anders als die gewöhnliche Meinung über die Philoſophie des Ariſtoteles erſchüttern. Es lag in der theologiſchen Richtung, welche bisher noch immer die Wiſſenſchaften behauptet hatten. Aber dabei war es doch der bisherigen Theologie nicht günſtig. Die Theologie dagegen, welche Plethon empfal, neigte ſich der alten polytheiſtiſchen Anſicht der Dinge zu; der Verehrung, welche man für das Alterthum in immer wachſendem Grade zu hegen begann, mußte ſie Vorſchub leiſten. Einer andern Neigung, welche allmälig erwachte, für die phyſiſche Forſchung, ſchien ſie freilich nicht günſtig zu ſein, indem ſie die Phyſik in ein untergeordnetes Verhältniß zur Theologie ſtellte. Aber wenn Plethon nichts ſtärker

---

1) C. Scholar. p. 74 sq. οὐ γὰρ οἶσθα σύ, ὡς ἔοικας, τῶν ἐπιστημῶν τάς γε ἀτελεστέρας ἑτέρων τελεωτέρων ἑαυτῶν δεομένας πρὸς τελείωσιν. — — ὑπὸ γὰρ φαυλότητος διανοίας οὐχ οἷός τε εἶ διαγνῶναι, ὅ τι τε κυριώτατον ἐν ἑκάστῃ ἐπιστήμῃ καὶ ὅ τι οὐ τοιοῦτον. — — ἀλλὰ φυσικὴ οὐκ ἄνευ θεολογίας τελέα· καὶ διὰ ταῦτα Πλάτων ἐφ᾽ ὅσον περ ἅπτεται αὐτῆς, οὐκ ἄνευ θεολογίας ἅπτεται· καὶ ἠθικὴ μὴ θεολογίᾳ προσκεχρημένη τῇ τε ἄλλῃ καὶ ὅσον αὐτῆς περὶ ἀθανασίας ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης, νεκρά τις ἂν εἴη, οἵα δὴ καὶ Ἀριστοτέλους αὕτη ἠθική.

hervorhob, als die Herrſchaft der Nothwendigkeit über alle weltliche Dinge, ſo lag doch auch hierin eine Begünſtigung der phyſiſchen Anſicht der Dinge. Die untergeordneten Götter, deren Verehrung er nicht verwarf, was bezeichneten ſie anders als Naturkräfte? Die Emanationslehre der Neu-Platoniker, welcher er anhing, bewährte hierin ihre Natur. Es war nur das nothwendige Naturgeſetz, in welchem er die Wirkſamkeit Gottes in der Welt verehrte. So wurde der allgemeine Grundſatz der Naturbetrachtung von Plethon ausgeſprochen; die Entwicklung desſelben ſollte eine ſpätere Zeit betreiben.

2. Beſſarion.

Wenn Plethon keine Unterſtützung gefunden hätte, ſo würden ſeine Lehren doch ſchwerlich im Abendlande durchgedrungen ſein. Seine Gründe waren nur hingeworfene Andeutungen und daher nicht leicht verſtändlich. Die Weiſe, wie er ſie vortrug, war in einem feindlichen Sinn gegen die Lateiner und daher nicht geeignet zu gewinnen. Wenn das Anſehn, welches er als Grieche hatte, von Bedeutung war, ſo ſetzten ſich ihm doch andere Griechen entgegen, welche, wie Gennadius, Mathäus Camariota, Theodor von Gaza, für den Ariſtoteles ſtritten. Unter dieſen Umſtänden war es von entſcheidendem Einfluß, daß noch ein anderer Grieche, der Cardinal Beſſarion, ausgezeichnet durch Gelehrſamkeit und einer der hervorragendſten Beförderer der Griechiſchen Litteratur in Italien, überdies durch Milde der Geſinnung für ſich und ſeine Meinung gewinnend, dem Streite des Plethon ſich anſchloß und das Verſtändniß der Platoniſchen Philoſophie den Lateinern vermittelte.

Beſſarion, ein Schüler des Plethon, war noch jung zum Florentiniſchen Concil gekommen. Als Plethon und Gennadius nach Griechenland zurückkehrten, blieb er in Italien; als dieſer, vom Volke gedrängt, der Vereinigung der Griechiſchen mit der Römiſchen Kirche entſagte, obgleich er für ſie geſtimmt hatte, ſchloß Beſſarion nur enger an die Römiſche Kirche ſich an. Er wurde nun zum Cardinal erhoben, mit andern Würden und Ämtern betraut und ſtand in einem ſolchen Anſehn, daß ihn ſogar nach dem Tode Pius II. eine Partei der Cardinäle zum Pabſte erſehen hatte. Bis in das Jahr 1472 lebte er in dieſen Ehren. Den geflüchteten Griechen war er eine Stütze, ihre Gelehrſamkeit ſuchte er geltend, ihre Arbeiten gemeinnützig zu machen. Er ſelbſt war der Lateiniſchen wie der Griechiſchen Sprache mächtig und gebrauchte ſie in theologiſchen und philoſophiſchen Schriften. Alles dies mußte ihn geſchickt machen den Verkehr zwiſchen der Griechiſchen und der Lateiniſchen Philoſophie zu vermitteln.

Unter ſeinen Werken berührt unſere Geſchichte nur ſeine Streitſchrift gegen den Georg von Trapezunt[1]. Sie trägt mehr einen litterariſchen als philoſophiſchen Charakter an ſich. Um ſo geeigneter war ſie in das Verſtändniß der Platoniſchen Philoſophie einzuführen. Auf die Belehrung der Lateiner iſt ſie berechnet. Vor ihnen hält er es für nöthig den Platon zu vertheidigen, weil ſein Gedächtniß bei ihnen verdunkelt worden, weil ſie ſelten ſeine Schriften und gewöhnlich nur in Lateiniſcher Überſetzung haben[1]. Er hebt die Streitpunkte zwiſchen dem Platon und dem Ariſtoteles hervor ohne ſie ſcharf zu betonen. Obwohl Beſſarion dem Platon bei Weitem geneigter iſt als dem Ariſtoteles, möchte er doch auch dem Anſehn dieſes Mannes keinen Abbruch thun. Die Metaphyſik deſſelben hat er ſelbſt in das Lateiniſche überſetzt. Seine billig denkende Seele liebt es die Wahrheit überall anzuerkennen. Der Irrthum erſcheint ihm nur als eine Schwachheit, welche ſich entſchuldigen läßt, wenn ſie nicht hartnäckig iſt. Auch giebt er den Lateinern gern nach und möchte ihren Vorurtheilen nicht abſtoßend entgegentreten. Wenn er den Ariſtoteles tadeln muß, ſo geſchieht es nur, weil ſein Gegner Georg durch eine ungeſchickte Vergleichung des Ariſtoteles und des Platon ihn dazu zwingt[2]. Er iſt erfüllt von der höchſten Ehrfurcht gegen die alten Philoſophen, von denen zu lernen er die Gegenwart antreiben möchte. In einem Briefe an den Michael Apoſtolius ſagt er, Platon und Ariſtoteles wären als Heroen zu verehren, gegen welche die jetzigen Philoſophen nur Menſchen und Affen wären. Die Vorwürfe, welche Plethon dem Ariſtoteles machte, hat er nicht gern gehört[3]. Doch iſt er keinesweges geneigt weder mit dem Plethon die Platoniſche, noch mit dem

---

[1] Bessarionis in calumniatorem Platonis libri. Venet. 1516 fol. Sie war urſprünglich Griechiſch geſchrieben; wir beſitzen ſie aber nur in einer gleichzeitigen Lateiniſchen Überſetzung.

---

[1] In cal. Plat. I, 1.

[2] Ib. II, 2.

[3] In den Mém. de l'acad. des inscript. III p. 307. Vergl. in cal. Plat. II, 2.

Georg von Trapezunt die Ariſtoteliſche Philoſophie der chriſtlichen Lehre gleich zu ſetzen. Wenn auch Platon dem Geheimniſſe der Trinität näher gekommen iſt, als Ariſtoteles, ſo haben doch beide es nicht durchdrungen [1]. Auch die Lehren des Platon ſtimmen alſo nicht völlig mit der chriſtlichen Wahrheit überein. Beſſarion iſt weit davon entfernt ihm beiſtimmen zu wollen, wenn er die Präexiſtenz der Seelen lehrt, wenn er von einer Vielheit der Götter, von der Seele der Welt oder von den Seelen der Geſtirne redet [2]. Freilich in noch viel mehr Punkten iſt Ariſtoteles zu berichtigen. Er hält die Welt für ewig; er beſchränkt die Vorſehung, indem er ſie nicht über die Dinge unter dem Monde ſich erſtrecken läßt [3]. Auch über die Unſterblichkeit der Seele iſt Platon's Lehre der Ariſtoteliſchen vorzuziehn; denn die letztere iſt hierüber zweideutig, weswegen auch die Ausleger, Alexander und Averroes, nicht übereinſtimmen [4].

Eine ſolche klare und billige Auseinanderſetzung über die Unterſcheidungslehren des Ariſtoteles und des Platon hatte unſtreitig für die damalige Zeit ihre Verdienſte; unſere Aufmerkſamkeit aber wird ſie nur in einem geringern Grade beſchäftigen können. Es wird genügen den Sinn des Streites und den Eindruck, welchen er auf die Zeitgenoſſen machen mußte, im Allgemeinen zu bemerken. Hiervon erhalten wir die beſte Kunde aus dem Hauptpunkte des Streites, welchen ſchon Plethon hervorgehoben hatte, indem er den Ariſtoteles beſchuldigte, daß er die Vorſehung Gottes beſchränkt und verdunkelt habe, um dagegen eine Phyſik zu lehren, welche der Natur eine ſelbſtändige Thätigkeit, aber ohne Bewußtſein der Zwecke beilege. Um dieſen Punkt hatte urſprünglich auch der Streit zwiſchen Georg und Beſſarion ſich gedreht[1]; andere Punkte waren erſt ſpäter in ihn gezogen worden. Beſſarion ſetzt auseinander, daß Platon von dem Gedanken ausgehe, daß ein allgemeiner Geiſt die Natur durchdringe und alle Werke der Natur erzeuge, ſo daß die Zwecke der Natur nicht von ihr ſelbſt berathen werden, ſondern nur dem Willen des allgemeinen Geiſtes folgen[2]. Er weiſt darauf hin, wie dies mit der Ideenlehre zuſammenhänge[3]. Aber in einer viel mildern Weiſe als Plethon weiß er die Lehre des Ariſtoteles zu deuten. Wenn dieſer Philoſoph behaupte, daß die Natur ohne Abſicht hervorbringe, ſo leugne er damit nicht, daß ein höherer Geiſt die Zwecke in ſie lege, welche ſie als Werkzeug und nur einer leidenden Bewegung fähig zur Ausführung bringe. Daher ſei in dieſem Punkte keine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen beiden Philoſophen; ſondern Ariſtoteles ſpreche nur als Phyſiker und ſehe dabei auf die nächſten Urſachen der Dinge, halte dagegen den Gedanken an die erſte, von der Materie geſonderte Urſache ſich fern, um nach ſeiner Weiſe die Unterſuchungen verſchiedener Wiſſenſchaften nicht in einander zu miſchen, wärend Platon bedenke, daß die niedere Wiſſenſchaft erſt durch ihre Verbindung mit der höhern vervollſtändigt werde und deswegen die göttliche Urſache nicht außer Augen laſſe, wenn er von der Natur handele[1]. Dadurch werde freilich die Vorſehung Gottes, welche über alles herſche, beſſer in das Licht geſtellt und gezeigt, wie alles mit Nothwendigkeit geſchehe, ohne daß unſerer Freiheit Gewalt angethan werde, weil wir den Geiſt, die Urſache unſerer Handlungen, in uns ſelbſt trügen. Mit dieſer Lehre von der Freiheit würde nur die

---

[1] In calum. Plat. II, 4.

[2] Ib. II, 2.

[3] Ib. III, 20; 29.

[4] Beſſarion ſelbſt ſchwankt. Nach II, 7 fol. 22. b iſt dem Ariſtoteles die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele im Sinn des Averroes, mit welchem auch Alexander übereinſtimme, beizulegen. Aber III, 22 fol. 52. b werden die Meinungen des Averroes und des Alexander unterſchieden, und wenn die letztere richtig wäre, würde Ariſt. die Sterblichkeit der Seele behauptet haben.

---

[1] Beſſarion hatte gegen Georg zuerſt eine Schrift über Natur und Kunſt geſchrieben, welche er nachher als das 6. Buch der Schrift in calumniatorem Platonis einverleibte.

[2] Ib. VI, 2. Naturae — consilium universae mentis consilium est. — — Naturam autem consultare non sua facultate dicimus, sed universae mentis, quae rebus naturae omnibus insistat. Ib. 5. Naturam consilio agere, etsi non suo, tamen universae mentis, quae per omnia transeat omnibusque insistat naturae operibus.

[3] Ib. VI, 2.

---

[1] L. l.; ib. VI, 6. A me vero tantum abest, ut in defendendo Platone doctrinam damnare Aristotelis velim, ut potius convenire semper inter sese duos philosophos, quantum in me est, coner ostendere. Quae res quomodo a me agatur, obsecro, parumper attendite. Aristoteles cum de rebus naturalibus ageret, principiis naturae intimis contentus noluit superiorem separatamque causam attingere, quae ad primum philosophum pertinet, ne disciplinarum praecepta praeter morem suum misceret atque confunderet. Itaque recte naturam tradidit sine consilio agere. — — Plato vero non immerito consideravit scientias, cum minus perfectae essent, ad perfectionem suam desiderare officium perfectiorum. Es folgt hierauf eine Stelle, welche faſt wörtlich von Plethon entnommen iſt.

Behauptung des Ariſtoteles, daß unſere Seele eine unbeſchriebene Tafel ſei, nicht übereinſtimmen [1]). Aber auch von der andern Seite dürfe die Sache betrachtet werden. Es iſt der Natur gemäß alles nach gewiſſen Graden hervorzubringen, ſo daß die Urſachen von unten nach oben, wie von oben nach unten zuſammenhängen. So wie nun unſer Sein von oben herab empfangen wird, ſo werden wir in unſerer Erkenntniß von den niedern Urſachen zu dem Höhern zurückgeführt. In dieſer Weiſe verfährt nun Ariſtoteles in der Phyſik und ſucht uns vollſtändig über die erſte Urſache zu belehren, indem er von den niedern Urſachen ausgeht. In dieſem Sinn vertheidigt Beſſarion ſogar den Polytheismus der alten Philoſophen, ſo wie er auch Ausdrücke desſelben zu gebrauchen nicht ſcheut. Er findet ihn der natürlichen Betrachtungsweiſe der alten Philoſophen ganz entſprechend. Die Natur zeige uns, daß alles in der niedern Welt durch mittelbare Urſachen hervorgebracht werde; man könne dies auch ein Schaffen nennen; nur ſollten wir darüber nicht vergeſſen; daß der höchſte Gott alle mittlern und natürlichen Urſachen unbedingt als ſeine Werkzeuge gebrauche [2]).

Dieſe Vergleichung des Platon und des Ariſtoteles hat unſtreitig einen großen Einfluß auf den ſpätern Gebrauch ihrer Lehren ausgeübt. Ariſtoteles wurde als Führer in der Phyſik angenommen und die Forſchung in ſeinen Schriften, welche in der Hand der Theologen früher hauptſächlich auf die Metaphyſik gerichtet geweſen war,

---

1) Ib. II, 8 fol. 26. b.

2) Ib. III, 2.

wandte ſich jetzt vorherſchend den phyſiſchen Schriften zu, in deren Erklärung Philoſophen und Ärzte mit einander wetteiferten. Platon dagegen wurde von denen vorgezogen, welche der theologiſchen Richtung folgten. Man traute nun nicht mehr der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu, das Maß deſſen erreicht zu haben, was aus natürlichen Kräften über Gott gewußt werden könnte; in Platon ahndete man den tiefern Theologen. Überdies fing man an der Auslegung der Araber zu mistrauen und die Griechiſchen Ausleger, namentlich den Alexander von Aphrodiſias zu Rathe zu ziehen. Damit war aber freilich für die eigene Forſchung noch wenig gewonnen; man hatte nur neue Hülfsmittel gewonnen; es kam darauf an, wie die Lateiner ſie gebrauchen würden.

Drittes Kapitel.

Die Lateiniſchen Philologen.

Durch die Kenntniß des Alterthums dachte man die Philoſophie zu erfriſchen. Die Lateiner ſelbſt ſuchten ſich ihrer zu bemächtigen. Sie konnten dabei die Litteratur nicht überſehn, in deren Sprache ſie ſelbſt ſich auszudrücken pflegten. Wir müſſen einen Blick auch auf dieſe Seite der Philologie werfen.

1. Laurentius Valla.

In Italien vertritt uns dieſelbe vorzüglich Laurentius Valla, ein Römer, welcher unter den erſten war, die den Lateiniſchen Stil methodiſch zu reinigen ſuchten. Er war noch jung, als gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie die Bewegung der Zeit ſich entſchied; er ſchloß ſich dieſer an, obwohl in einer ganz andern Weiſe als Nicolaus Cuſanus und die Griechen, mit dem unruhigen Geiſte, der in ihm arbeitete, mit einer freien, ſchmähſüchtigen Zunge, welche ihm überall Streitigkeiten erregte, dem Vorurtheile feind, begierig Neues und Unerhörtes, aber doch Leichtfaßliches auf die Bahn zu bringen. Sein Scharfſinn ſchonte die Vorurtheile der Theologen nicht. Die Schenkung des Conſtantinus griff er an; gegen die Sage über die Entſtehung des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes hatte er ſeine Zweifel; der alten Lateiniſchen Überſetzung der Bibel wies er ihre Fehler nach. Es iſt nicht zu verwundern, daß er Feinde hatte, von der Geiſtlichkeit verfolgt wurde, in den Ruf eines Spötters der Religion kam. Aber der König Alfons von Neapel und der Pabſt Nicolaus V. wußten ihn zu ſchätzen und zu gebrauchen. Bei dem letztern hat er bis zu ſeinem Tode 1457 gelebt.

Die Schriften Valla's greifen die veraltete Gelehrſamkeit der Scholaſtiker nicht in einer ſehr regelrechten Weiſe, aber beharrlich, mit Lebhaftigkeit und Witz an. Gegen die Künſtlichkeiten eines verwickelten Syſtems berufen ſie ſich auf die Natur und den geſunden Menſchenverſtand, wie er im Sprachgebrauche ſich zu erkennen giebt. Dies hat ihnen ihre Erfolge bei der Gegenwart und der Nachwelt gegeben. Sie waren die Lieblingsſchriften eines Erasmus. Zu dem Siege einer freiern Denkweiſe, welche den Feſſeln einer überladenen Schulweisheit ſich entrang, haben ſie unſtreitig viel beigetragen. Unter ihnen ſind mehrere, welche ausdrücklich mit philoſophiſchen Gegenſtänden ſich beſchäftigen, ſeine dialektiſchen Unterſuchungen, ſeine Geſpräche über die Luſt und das wahre Gut, ſeine Abhandlung über den freien Willen. Sie ſind gegen den Ariſtoteles und ſeine ſcholaſtiſchen Anhänger, faſt noch mehr gegen den Boethius gerichtet, welchen er als den Begründer der ſcholaſtiſchen Dialektik mit ſeinen Angriffen verfolgt.

In ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen muß man nicht erwarten ihn tief eindringen zu ſehen. Er hält ſich an die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe, in welche er auch die Überzeugungen der chriſtlichen Religion mit einſchließt. Denn trotz ſeiner Streitigkeiten mit der Geiſtlichkeit hat er von ihnen ſich nicht losgeſagt. Er betrachtet ſie als ein Ergebniß des geſunden Menſchenverſtandes, welcher in ſeiner Entwicklung auch der göttlichen Offenbarungen theilhaftig geworden ſei. Aber tiefer in dieſe Offenbarungen einzudringen um ihr Geheimniß zu ergründen liegt ſeinem Streben fern. Er beſcheidet ſich, daß wir vieles nicht wiſſen können, daß wir die Geheimniſſe Gottes verehren ſollen. In dieſem Sinn ſind ſeine philoſophiſchen Schriften im völligen Gegenſatz gegen die Beſtrebungen des Nicolaus Cuſanus und der Platoniker. Indem er philoſophirt nehmen ſeine Gedanken nicht ſelten den Ton an, als eiferten ſie gegen alle Philoſophie [1]).

---

[1]) De voluptate ac de vero bono III, 7. In Ariſtoteles, ſagt er, hat uns Gott aller Philoſophen Stolz und Verwegenheit offenbart. De libertate arbitrii p. 1009 nach der Ausg. ſ. Werke Basil. 1543.

Aber nur die falſche Philoſophie bekämpft er, welche ſich der Schranken unſeres Erkennens nicht bewußt iſt. Wir ſollen Demuth lernen und nicht wie Boethius die Philoſophie zu heftig bewundern, nicht wie Ariſtoteles über alles ſtreiten, um den Schein zu erregen, als gäbe es nichts, was wir nicht wüßten. Gegen eine ſolche falſche Philoſophie ruft er die Theologie auf, welche von dem Bekenntniß ausgehe, daß wir vieles nicht wiſſen können, weil es uns erſt ſpäter offenbar werden ſolle. Die gegenwärtige Theologie thäte nicht wohl die Philoſophie zum Schutze des Glaubens herbeizurufen, als wenn die Religion für ſich nicht ſicher genug wäre [1]). Wie es in Wendepunkten der geiſtigen Entwicklung zu geſchehn pflegt, wenn überladene Gelehrſamkeit und Spitzfindigkeiten der Schule mit den Beſtrebungen des praktiſchen Lebens nicht mehr in Einklang ſtehen, daß ein geſunder Sinn die Feſſeln der alten Überlieferung unwillig abwirft, ſo ſehen wir den Laurentius Valla gegen die Scholaſtik und ihre Führer ſich erheben. Gegen die Schule ruft er die Überzeugungen des Lebens auf, gegen die Kunſt die Natur, welche in allen Dingen uns Führerin ſein ſollte, welche daſſelbe iſt mit Gott oder faſt daſſelbe [2]). Unerbittlich greift er ſeine Gegner an; wenn er auch die Fragen, welche ihre Gelehrſamkeit ihm einwirft, nicht zu löſen vermag, ſo vertraut er doch den allgemeinen praktiſchen

---

[1] Ib. p. 999.

[2] Dial. disp. III, 9. An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem? De volupt. I, 13. Idem est enim natura, quod deus, aut fere idem. Über dieſe Beſchränkung vergl. ib. III, 6.

Überzeugungen, in welchen er ſeine Zeit fortſchreiten ſieht; Dunkelheiten freilich werden uns noch manche übrig bleiben; aber dies iſt nur das Loos unſerer Schwachheit, welche wir uns nicht durch leere Worte verbergen ſollen.

In der fortſchreitenden Bildung ſeiner Zeit findet ſein Streit gegen die Scholaſtik einen doppelten Anknüpfungspunkt. Auf der einen Seite iſt es das philologiſche Beſtreben, welches gegen die barbariſche Kunſtſprache der Schule ankämpft, auf der andern Seite iſt es das Bedürfniß einer freiern und einfachern Religionslehre, was ihn in ſeinen Verſuchen die Philoſophie auf einen andern Weg zu leiten unterſtützt. Jenes tritt mehr in ſeinen dialektiſchen Unterſuchungen, dieſes mehr in ſeinen moraliſchen Abhandlungen hervor.

Wenn man ihn als Philologen betrachtet, ſo würde man ſich doch täuſchen, erwartete man, daß er mit unbedingter Ehrfurcht dem Urtheile der Alten ſich unterwerfen würde. Dagegen ſchützt ihn ſeine Anhänglichkeit am Chriſtenthum und faſt nicht weniger ſein Widerwille gegen die Scholaſtiker und gegen ihre Abhängigkeit von Ariſtoteles. Sie verehren ihn wie einen Weiſen; er war doch nur ein Philoſoph, den die Alten noch nicht einmal ſo hoch achteten wie den Platon. Was Wunder, daß ſie ihn ſo verehren, da ſie nur ihn kennen, wenn es anders jemanden kennen heißt, wenn man jemandes Schriften in Überſetzungen und zwar in ſchlechten Überſetzungen leſen kann [1]). Gegen eine ſolche abergläubiſche Verehrung empört ſich Valla's freier Sinn. Er weiß nun dem

---

[1] Dial. disp. praef.

Ariſtoteles gar viele Irrthümer nachzuweiſen. Er hält ihm vor behauptet zu haben, Gott ſei ein lebendiges Weſen, ein Thier. Was ſoll alſo ſein Leib ſein? Etwa der Himmel? Zur Gefärtin, wie zu einem Weibe, gab er ihm die Natur. Seinen Leib, den Himmel, ließ er wieder in viele Leiber oder Sphären zerfallen. Das iſt ein Ungeheuer, nicht Gott. Über Gott müſſen wir vorſichtiger reden. Da reichen unſere Worte nicht aus. Die ganze Philoſophie des Ariſtoteles iſt irreligiös. Er nimmt eine Menge von Göttern an, unterſcheidet die Götter nicht von den Dämonen, hält die Welt für ewig, nicht für eine Schöpfung Gottes, legt Gott nur eine beſchauliche, aber keine praktiſche Thätigkeit bei, weiß von keiner Unſterblichkeit der Seele. Wenigſtens nicht ganz ſoll nach ſeiner Lehre die Seele unſterblich ſein; denn er nimmt auch eine Zuſammenſetzung der menſchlichen Seele an, als wenn ſie aus trennbaren Theilen beſtände[1]. So findet Valla gegen die Ergebniſſe der Ariſtoteliſchen Philoſophie von religiöſem Standpunkte aus ſehr viel einzuwenden.

Aber nicht weniger hat er gegen die Grundlagen derſelben zu erinnern. Ariſtoteles geht vom Begriffe des Seienden aus. Welche Thorheit, ein Participium an die Spitze der Unterſuchung zu ſtellen. Gewiß kann ein ſolches doch nicht ohne das Subſtantivum, welchem es beizulegen iſt, gedacht werden. Die Sache wird noch ſchlimmer, wenn Ariſtoteles von dem Seienden als Seiendem redet. Das Sein, welches dem Subſtantivum beigelegt wird, kommt ihm doch immer nur in einer beſondern Weiſe zu; ſchlechthin würde es nur Gott zukommen, der nichts weiter iſt als der Seiende. Wenn wir dagegen von beſondern Gegenſtänden reden, dann haben wir nicht das Seiende als den allgemeinſten Begriff zu betrachten, ſondern die beſtimmte Sache. Der Begriff der Sache ſoll daher der König ſein. Alle andere Prädicate ſetzen die Sache (res) voraus, welcher ſie beigelegt werden[1]. Die Unterſuchungen über dieſen Punkt, welchen Valla, weil er den Anfang der Forſchung betrifft, mit Recht für ſehr wichtig hält, ſchließen ſich an grammatiſche Bemerkungen an, wie es bei dieſem Schriftſteller gewöhnlich iſt; es leuchtet aber aus ihnen das Beſtreben hervor das Abſtracte zu meiden und dagegen die Unterſuchung auf concrete Gegenſtände zu richten. So wird überhaupt davor gewarnt, daß wir nicht durch Unterſchiebung des Abſtracten für das Concrete uns täuſchen laſſen[2]. In derſelben Richtung greift Valla die ſcholaſtiſche Weiſe an allgemeine Begriffe der Weſenheiten an die Stelle der Sache zu ſetzen, eine Weiſe, welche ihm ſchon deswegen verhaßt iſt, weil ſie ganz unförmliche Wortbildungen, wie Entität, Quidität, Identität zu Wege gebracht hat[3]. Auch ſeine Bemerkungen gegen die Kategorienlehre des Ariſtoteles gehen hieraus hervor. Er will nur drei Kategorien zulaſſen, die Subſtanz nemlich, ihre Eigenſchaft und ihre Thätigkeit. Die Subſtanz, wenn man das Wort

---

[1] Ib. I, 8.

---

1) Ib. I, 2.
2) Ib. I, 3.
3) Ib. I, 4.

nur von der Vieldeutigkeit befreie, in welcher auch Ariſtoteles es gebrauche, bezeichne die Sache ſelbſt, ſchlechthin gedacht, die Eigenſchaft das, was ihr in veränderlicher oder bleibender Weiſe beiwohne, die Thätigkeit oder Handlung aber das, was von ihr ausgehe. Alle übrige Kategorien ließen ſich auf dieſe zurückführen [1] und ſie alle hätten nur den Zweck die Sache ſelbſt uns zu der Erkenntniß zu bringen, welche in der Begriffserklärung vollſtändig ausgedrückt werden ſollte [2].

Wir können in dieſen Unterſuchungen auch noch einen andern Punkt entdecken, auf welchen es dem Valla beſonders ankommt. Die Scholaſtik iſt ihm viel zu verwickelt; er will alles auf einfachere Regeln zurückbringen. Die Dialektik iſt eine ſehr einfache Sache; ſie hat es mit dem nakten Schluſſe zu thun, welcher aus einfachen Sätzen beſteht und nur die Kenntniß der Beſtandtheile ſolcher Sätze vorausſetzt [3]. Die Peripatetiker haben dieſe einfache, aber nützliche Wiſſenſchaft nur aufgeputzt um ihr einen größern Glanz und Namen zu geben. Sie haben zu dieſem Zweck eine Menge von Kunſtwörtern erfunden und ſind von dem natürlichen und einfachen Gebrauch der Worte abgewichen um ſich den Schein des Tiefſinns zu geben. Das iſt ihr Gewerbe; ſie ſind Sophiſten. Wie viel Irrthümer ſind aus ſchlecht verſtandenen Worten hervorgegangen. Dagegen haben wir die Waffen zu gebrauchen, welche uns die Unterſuchung über den natürlichen und bei gelehrten Männern üblichen Gebrauch der Worte darbietet. Durch die philologiſche Beobachtung der reinen Lateiniſchen Rede denkt Valla über die Künſte der ſcholaſtiſchen Sophiſtik den Sieg davon zu tragen. Von Vorwürfen gegen die Barbarei, gegen die Unwiſſenheit der Philoſophen in der Sprache, von Verſuchen durch die natürliche und gemeinübliche Bedeutung der Worte ihrer Kunſtſprache den Sieg abzugewinnen ſind ſeine Werke erfüllt [1]. Indem er philoſophirt, verleugnet er nicht die philologiſche Beſchäftigung, von welcher er hergekommen. Die Philoſophie iſt ihm ein Soldat, der unter dem Oberbefehl der Rede dient [2].

---

[1] Ib. I, 6; 13; 16; 17.
[2] Ib. I, 19.
[3] Ib. II praef.; 1.

Dieſe philologiſche Richtung iſt bei ihm noch dadurch gefärbt, daß ſie der Lateiniſchen Sprache vorherſchend ſich zuwendet. Wenn er den Ariſtoteles beſonders tadelt, ſo mag daran einen Antheil haben, daß er das Griechiſche Alterthum weit weniger in den Kreis ſeiner Unterſuchungen gezogen hat, als das Lateiniſche. Von ſeinen Gegnern iſt ihm vorgeworfen worden, daß er der Griechiſchen Sprache nicht ganz mächtig geweſen ſei. Seine Überſetzung des Thucydides und die Art, wie er ſolchen Vorwürfen begegnet, widerlegen dieſe Meinung nicht. Unſtreitig ſtützen ſich ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen dem bei weitem größten Theile nach auf der Beobachtung des Lateiniſchen Sprachgebrauchs.

---

[1] Ib. I, 8. Philosophus usum consuetudinemque loquendi pro nihilo habens. Ib. 12. O depravatrix naturalium significationum peripatetica natio. Ib. 20. Vides, quot errata ex male perceptis vocabulis consequuntur. Ib. III praef. Proinde nolint posthac dialectici illi atque philosophantes in suorum quorundam vocabulorum inscitia perseverare, sed ad naturalem et a doctis tritum sermonem se convertere.

[2] De volupt. I, 10.

Durch ſeine Vorliebe für die Lateiniſche Litteratur ſcheint er aber auch dazu geführt worden zu ſein dem Redneriſchen, welches in ihr das Übergewicht hat, die größte Bedeutung beizulegen. Wenn er die Dialektik als eine kurze und leichte Wiſſenſchaft ſchildert, ſo ſetzt er ihr reichere und ſchwierigere Wiſſenſchaften entgegen, zu welchen ſie den Weg bahnen ſoll. Dieſe ſind die Grammatik und noch mehr die Rhetorik. Die Grammatik, wenn ſie gelernt werden ſollte, möchte wohl ſo viele Jahre erheiſchen, als die Dialektik Monate. Noch viel reicher aber iſt die Redekunſt, welche ein unerſchöpfliches Gedächtniß, Kenntniß der Sachen und der Menſchen vorausſetzt, alle Arten der Schlüſſe gebraucht, nicht allein in ihrer einfachen Natur, wie ſie die Dialektik lehrt, ſondern in den mannigfaltigſten Anwendungen auf die verſchiedenſten Verhältniſſe der öffentlichen Geſchäfte, nach der Lage der Sachen, nach der Verſchiedenheit der Hörenden abgeändert. Dieſer reichen Wiſſenſchaft ſoll die philoſophiſche Dialektik dienen [1]). Das meint Valla, wenn er die Philoſophie unter den Oberbefehl der Rede ſtellen will.

Und es iſt noch eine beſondere Vorliebe ſeiner philologiſchen Beſchäftigungen, welche ihn in Zurichtung der Dialektik zu redneriſchen Zwecken leitet. In ſeiner Jugend war der Quintilian wieder aufgefunden worden. Dieſen Lehrer der Redekunſt verehrt er mehr als alle Lehrer des Alterthums. Seine Ausſprüche ſind ihm reines Gold [1]. Um deſſen Anſehn ſich zu unterwerfen, entzieht er ſich dem Anſehn des Ariſtoteles. Einen großen Theil ſeiner Dialektik hat er wörtlich aus ihm entnommen. Er ſpottet dabei über die Engherzigkeit der Logiker, deren Unterſcheidungen er ablehnt, um dagegen den Sprachgebrauch und die Freiheit der Rede feſtzuhalten. Die grammatiſchen Unterſchiede gelten ihm viel mehr als die logiſchen; die letztern weiß er nur bildlich zu umſchreiben. Was iſt es z. B. für eine Pedanterei, daß man das Zeitwort in Copula und Prädicat zerlegt? Daß man in den Schlüſſen nur den Indicativ und die gegenwärtige Zeit gebraucht wiſſen will? Die Sprache läßt ſich dergleichen nicht gefallen [2]. Der Regel, daß aus beſondern Sätzen allein nichts erſchloſſen werden könne, will Valla ſich nicht fügen. Er bringt dagegen Beiſpiele vor, welche nur zeigen, daß er den Unterſchied zwiſchen beſondern und allgemeinen Sätzen nicht richtig gefaßt hat [3]. Wenn die Logiker vorſchreiben, daß der Oberſatz im Schluſſe vorangeſtellt werden ſolle, weil von ihm die Folgerung ausgehe, daß der Unterſatz dagegen die zweite Stelle einzunehmen habe, ſo ſcheint ihm dies eine Vorſchrift, gegen welche die Freiheit der Rede ſich empört [4]. Er beachtet nicht, daß die ſyſtematiſche Anordnung der Gedanken andern Geſetzen folgt, als die rednerische Darſtellung. Was Wunder, daß die Lehre von den Figuren des Schluſſes ihm anſtößig iſt. Wer wird wohl in der dritten Figur ſchließen? Kein Bauer, kein Weib, kein Knabe. Folgt doch der Natur und verdunkelt nicht die klaren Anweiſungen, welche ſie in dem Gebrauche aller Menſchen euch vor Augen legt[1]. So beſtreitet Valla die Überladung der ſcholaſtiſchen Logik, indem er ihr die natürliche Gewohnheit des geſunden Menſchenverſtandes entgegenſetzt.

---

[1]) Dial. disp. II praef.

---

[1] Ib. II, 20. Cui viro (sc. Quintiliano) tantum tribuo, ut is unus sit, cujus dictis aut addere quid aut detrahere aut ex his mutare vel minimum nec alios posse arbitrer et me id expertum saepe, nihil tamen potuisse profitear. Parum dico etc.

[2] Ib. II, 1.

[3] Ib. III, 5.

[4] Ib. III, 2.

Mit dieſem iſt er ſich auch der Grenzen unſeres Erkennens bewußt und deswegen dem religiöſen Glauben geneigt. Man hat ihm vorgeworfen, daß er ein Epikureer geweſen, daß er in ſeiner Vorliebe für das Alterthum Zweifel gegen die chriſtliche Lehre gefaßt habe. Gegen dieſe Anklagen können wir ihn vertheidigen. Es iſt wahr, in ſeinen Geſprächen über die Luſt und das wahre Gut kommen ſehr freie Äußerungen vor; ſie werden aber auch nur in einer Nachahmung Ciceroniſcher Geſpräche vorgebracht, in welcher er die ſtoiſche und die Epikuriſche Sittenlehre gegen einander abwägt. Seine Entſcheidung lautet anders. Gleich in ſeiner Vorrede ſetzt er ſich der Meinung entgegen, welche gegenwärtig, am meiſten unter den Gelehrten, verbreitet ſei, daß die Alten an wahrer Tugend nicht unter, ſondern über den Chriſten geſtanden hätten. Als wenn Chriſtus vergeblich in die Welt gekommen wäre. Er will dagegen aus den Meinungen der alten Philoſophen ſelbſt zeigen, daß die

---

[1] Ib. III, 9.

Heiden nichts Tugendhaftes, nichts im rechten Sinn gethan hätten. Zu dieſem Zweck ſetzt er die Epikuriſche der ſtoiſchen Lehre entgegen, um ſo die falſche Ehrbarkeit der Heiden zu widerlegen. Dieſe beiden Secten der Stoiker und der Epikureer und nicht die Peripatetiker oder die Platoniker hält er für die wichtigſten des Alterthums. Dem Alterthum geſteht er Vorzüge vor den Neuern zu, in den Wiſſenſchaften und Künſten, beſonders in der Beredtſamkeit; aber in der Tugend, welche auf Religion beruhe, ſtehe es den Neuern nach. Die Epikureer haben zwar nicht ganz Unrecht, wenn ſie Lohn fordern für die Tugend und in der Luſt das wahre Gut ſuchen; aber nicht ohne Tugend und Arbeit wird die wahre Luſt gewonnen. Die Stoiker, wenn ſie der Ehrbarkeit, wenn ſie der Natur das Wort reden, könnten uns wohl mit dem Scheine der Tugend beſtechen; aber wir ſollten erkennen, daß die Natur nur das Geſetz Gottes, daß ſie ohne Gott nichts iſt; wir ſollten in der Tugend nur das Mittel ſehen, um zu der Luſt zu gelangen, welche Gott den Tugendhaften verheißen hat [1].

Wir ſehen hieran, wie ſeine Denkweiſe eine durchaus praktiſche Richtung einnimmt. Die Philoſophie wird von ihm nicht auf die Erkenntniß, ſondern auf den Willen bezogen [2]. In dieſem Sinne ſchließt er ſich dem geſunden Menſchenverſtande an, vertheidigt die Triebe der Natur und legt auf die Beredtſamkeit größeres Gewicht, als auf alle andere Kunſt und Wiſſenſchaft, weil ſie auf

---

1) De volupt. III, 6.

2) Dial. disp. I, 10 p. 664.

den Willen des Menſchen in ihrer größten Gemeinſchaft wirkt. Und auch der Glaube der Chriſten, welchen er gegen die Tugend der Alten erhebt, hat ihm durchaus eine praktiſche Bedeutung. Den Boethius greift er beſonders in Beziehung auf ſeine Lehre von der Freiheit des Willens an. Wenn ſie darauf ausgeht den Begriff der Freiheit uns erklärlich zu machen, ſo meint dagegen Valla, daß er ſich gar nicht darüber bekümmern würde, wenn auch die Freiheit des Willens unerklärbar ſein ſollte; denn es gäbe gar vieles, was vielen oder allen unerklärbar bliebe[1]). Die erſte Schwierigkeit, welche gegen die Freiheit des Willens erhoben wird, beruht auf dem Vorherwiſſen Gottes; darin kann aber Valla keine Schwierigkeit finden. Denn das Vorherwiſſen iſt nicht die Urſache des Geſchehens und kann daher den Willen nicht zwingen. So wenig man den Wahrſager, welcher ein Misgeſchick vorherweiß, beſchuldigen kann, daß er daſſelbe nothwendig mache, eben ſo wenig kann man die Allwiſſenheit Gottes beſchuldigen, daß ſie alle Ereigniſſe der Freiheit des Menſchen entziehe[2]). Nicht das Wiſſen, ſondern der Wille und die Macht Gottes führt die Nothwendigkeit des Geſchehens herbei und hierauf blickend müſſen wir eingeſtehn, daß wir nicht einſehn können, wie die Vorſehung Gottes mit der Freiheit unſeres Willens vereinbar ſei. Dieſer Knoten iſt unauflöslich. Wenn wir aber doch weder die Vorſehung Gottes noch die

---

1) De lib. arb. p. 1000 sq.

2) Ib. p. 1002; 1005.

Freiheit unſeres Willens leugnen dürfen, ſo ſind wir auf den Glauben angewieſen [1].

Auf ein ähnliches Ergebniß wird Valla durch ſeine Betrachtung der menſchlichen Seele geführt. Er unterſcheidet in ihr drei Kräfte, welche durch ihre verſchiedenen Thätigkeiten und Wirkungen auf den Körper ſich uns zu erkennen geben, das Gedächtniß, welches faßt und feſthält, die Vernunft, welche beurtheilt, und den Willen, welcher begehrt. Dieſelben Kräfte zeigen ſich auch in den Wirkungen der thieriſchen Seele und man hat nur durch Zweideutigkeit des Wortes ſich täuſchen laſſen, wenn man den Thieren Vernunft abſprach, weil ſie keine Sprache vernehmen [2]. Der Unterſchied zwiſchen den ſogenannten unvernünftigen Thieren und uns beruht nur darauf, daß Gott uns einen ewigen Geiſt eingehaucht hat um nach der Ewigkeit, nach dem Himmel, zu ſtreben und auf das Ewige unſere Gedanken zu richten. In ſolchen verſchiedenen Kräften offenbart ſich die Seele, aber ſie iſt demungeachtet eins, nur erkennen wir ihre Einheit nicht außer nur im Spiegel vermittelſt ihrer beſondern Thätigkeiten, welche eine jede nur die eine Kraft betreffen und bilden, aber nicht dem Ganzen der Seele gebieten [3]. Man wird hierin einen Nachklang der Scotiſtiſchen oder nominaliſtiſchen Lehren finden können, deren Einfluß auf dieſen Gegner der Scholaſtik doch nicht zu verkennen iſt. In der Weiſe, wie er die Unabhängigkeit des Willens vom

---

[1] Ib. p. 1006 sqq.

[2] Das Wort λόγος enthält die Zweideutigkeit. Dial. disp. I, 9 p. 663.

[3] Ib. I, 9; 10 p. 664.

Verſtande behauptet, zeigt ſich derſelbe offenbar. Valla will nicht zugeben, daß der Verſtand über den Willen herſche, nicht einmal daß er den Willen belehre, vielmehr belehre er nur ſich ſelbſt durch Hülfe des Gedächtniſſes, und wenn er belehrt ſei, dann diene er dem Willen zum Führer; in der Einheit der Seele aber kämen alle dieſe Entwicklungen zuſammen. Für die Freiheit des Willens führt Valla an, daß ſelbſt der Verſtand vom Willen abhange und unſere Handlungen nur nach der Beſchaffenheit des Willens gelobt oder getadelt würden[1]. Weit entfernt davon dem äußern Werke einen Werth beizulegen, tadelt er vielmehr den Ariſtoteles, daß er die Handlung an ſich für gut und glückſelig halte, da ſie vielmehr nur durch den guten Willen gut werde und zur Glückſeligkeit führe[2]. Alle Arten der Tugend haben nur eine Quelle, den Willen oder die Liebe des Guten und den Haß des Böſen und eben deswegen beruhe alle Tugend auf Religion, welche die Liebe Gottes oder des Guten ſei, und die Hoffnung, daß er in uns ſeine Güte erweiſen werde[3].

Auf dieſen Grundſätzen beruht Valla's praktiſche Anſicht. Nicht die Tugend an ſich, nicht die Ehrbarkeit, welche die Stoiker empfehlen, iſt ihm das wahre Gut, welches wir ſuchen ſollen; ſie will nur das Gute und kann daher nicht ſelbſt das Gute ſein; ſie erwartet ihren Lohn und ſelbſt Gott zu dienen ohne Hoffnung auf Belohnung würde nicht erlaubt ſein [1]). Den Lohn haben wir in der Luſt zu ſuchen und davon dürfen wir nicht ablaſſen, daß die Luſt ihrer ſelbſt wegen gut und der Zweck aller Dinge iſt [2]). Darin haben die Epikureer Recht gegen die Stoiker und gegen alle Philoſophen, welche wider die Luſt ſtreiten. Aber Unrecht haben ſie, wenn ſie ihr Streben nach Luſt auf dieſes Leben beſchränken, wenn ſie nicht anerkennen, daß die wahre Luſt nur durch Tugend und Religion gewonnen wird [3]). Die Alten, welche keine Hoffnung auf das ewige Leben hatten, konnten auch nicht nach der wahren Luſt ſtreben. Ohne Glauben iſt keine Tugend, iſt alles nur Sünde. Wo man die Hoffnung auf die höhern und ewigen Güter verloren hat, da kann nur die falſche Ehrbarkeit der Stoiker oder der irdiſche Sinn der Epikureer Platz greifen. Ohne Hoffnung auf den Tod iſt keine Tugend, ſondern nur Elend; die Zufriedenheit, die Ruhe des Gemüths, welche die Philoſophen ſich nachrühmen, ſind nur Pralerei. Die wahre Tugend iſt unſtreitig höher als die irdiſche Luſt, ſie iſt die Hauptſache zur Erlangung der Seligkeit, aber das iſt die Tugend der Chriſten, nicht der Philoſophen [1]. Gott ſollen wir lieben, nicht als Zweck, des Lohnes wegen, ſondern weil er Schöpfer, weil er gut und liebenswürdig; dann verleiht er uns die Luſt nicht als einen äußern Lohn, ſondern als einen Genuß, welcher mit der Liebe des Liebenswürdigen unausbleiblich verbunden iſt [2]. Gott kommt uns beſtändig entgegen um uns zu ſich zu ziehen und uns vorzubereiten auf den Genuß ſeiner Anſchauung von Angeſicht zu Angeſicht. In ihr ſoll die Fülle der Luſt uns zu Theil werden [3].

---

[1] L. I. Vergl. damit die Lehre des Buridanus. Geſch. der Phil. VIII. S. 619 f. Die wenig ausgeführten Gedanken des Valla über dieſen Punkt ſetzen offenbar eine Überlieferung voraus, auf welcher ſie fußen.

[2] Ib. I, 10 p. 669.

[3] Ib. p. 667 iſt dies etwas dunkel ausgedrückt. Virtus — — est voluntas sive amor boni, odium mali. Hoc cum ita sit, sola caritas est virtus. Nam fides est credere deum omnipotentem, omnisapientem, omnia bona volentem et spes eum in te fore talem credere, intellectus est.

---

[1]) De volupt. III, 7. Ubi sunt, qui honestum propter se dicunt expetendum? Ne deo quidem sine spe remunerationis servire fas est.

[2]) Dial. disp. I, 10 p. 668. Delectatio autem ultima rerum est omnium, neque quis ob aliquem finem delectatur, sed ipsa delectatio est finis. De volupt. praef.

[3]) De volupt. I. I.

Wir ſehen, daß auch in dieſen Lehren Valla ſich gleich bleibt. Einen ſchöpferiſchen Geiſt, welcher viel Neues in die philoſophiſche Unterſuchung bringen könnte, haben wir ihm nicht zuzuſchreiben. Er drückt nur eine Stimmung aus, welche in ſeiner Zeit um ſich gegriffen hatte. Die Verehrung und Nachahmung der Alten, beſonders der Lateiniſchen Redner hatte dazu angetrieben eine Vereinfachung, eine Natürlichkeit der Gedanken zu ſuchen, welche ſie der gemeinen Faſſungskraft zugänglich machen könnte. In dieſem Sinn warf man ohne viel Bedenken die Feſſeln der Schulbildung ab um nur dem geſunden Menſchenverſtande oder dem, was dafür galt, zu folgen. Wer für die gemeine Faſſungskraft arbeiten will, muß ſie auch als Richterin über die Wahrheit anerkennen mit allen ihren praktiſchen Vorausſetzungen, mit ihrem Glauben an

---

[1] Ib. III, 7 sqq.

[2] Dial. disp. I, 10 p. 668; de volupt. III, 12. Dies ſcheint mit de vol. III, 7 zu ſtreiten, aber nur weil hier der äußere von dem innern Lohn nicht unterſchieden wird.

[3] De volupt. III, 17 sqq.; dial. disp. I. I.

Freiheit, und Religion und Sitte, ſo wie er eben noch gilt. Den Spitzfindigkeiten der Schule, den Unterſuchungen über die Gründe ſolcher Vorausſetzungen iſt dagegen dieſe Denkweiſe feind. An den Gebrauch der Sprache ſchließt ſie willig ſich an. Wir werden die Nachklänge dieſer Denkweiſe in noch entſcheidendern Zügen bei vielen Männern wiederfinden, welche von der Philologie der damaligen Zeiten in die Philoſophie hineingriffen. In einer Zeit, welche auf die Nachahmung des Alterthums den größten Werth legte, mußte ſie von großem Einfluß ſein.

2. Rudolf Agricola.

Einen Geiſtesverwandten Valla's, welcher in der gleich darauf folgenden Zeit in derſelben Richtung wirkte, dürfen wir nicht ganz übergehen. Rudolf Agricola, ein Frieſe, in der Nähe von Gröningen 1443 geboren, war in der Schule zu Zwoll von Thomas von Kempen gebildet worden, nachher nach Paris gegangen und hatte auch von der Liebe für die alte Litteratur ergriffen als ſchon ausgebildeter Mann Italien beſucht. In ſeinem Vaterlande und gegen das Ende ſeines Lebens zu Worms und Heidelberg hatte er für die Wiedererweckung der alten Litteratur ſehr erfolgreich gewirkt. Er ſtarb früh 1485 und hinterließ nur wenige eigene Werke von einigem Umfang. Aber ſeine Schrift über die dialektiſche Erfindung erhielt ſeinen Namen bei der Nachwelt. Vorzüglich in Deutſchland galt ſie bei denen, welche in der Unzufriedenheit mit der ſcholaſtiſchen Lehrweiſe eine einfachere und feinere Bildung des Geiſtes ſuchten, als ein Hauptbuch, welches der Reform der Philoſophie Bahn gebrochen habe.

In einer ganz ähnlichen Weiſe, wie Valla, ſtreitet Agricola gegen die verwickelte Dialektik der Scholaſtiker und ſucht dagegen den dialektiſchen Unterſuchungen ihre Richtung auf die Rhetorik zu geben. In der erſten Zeit der neuern Philologie war es noch mehr auf Nachahmung als auf Verſtändniß der Alten abgeſehn. Daher finden wir auch die Verehrung des Quintilian bei Agricola wieder. Die dialektiſche Unterſuchung hält er nur deswegen für nothwendig, weil niemand bewegen könne, welcher nicht zugleich belehre [1]). Auch die Verehrung der Natur, die Scheu vor den künſtlichen und verwickelten Unterſuchungen der Philoſophie theilt er mit Valla. Er erklärt ſich gegen alles Dunkle, gegen alle Myſterien in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung und iſt der Meinung, daß es nur wie abſichtlich von den Philoſophen herbeigezogen worden ſei, als hätten ſie weder ſagen noch verſchweigen können, was ſie wußten [2]). Aber er verhehlt ſich auch nicht die Mangelhaftigkeit unſerer Wiſſenſchaften. Die Philoſophie quält ſich mit Räthſeln, welche bisher ihren Oedipus noch nicht gefunden haben und auch nimmer finden werden [3]). Wir ſuchen Begriffserklärungen, durch welche wir das ausdrücken wollen, was der Gegenſtand iſt; aber dazu fehlen uns die wahren Unterſchiede der Dinge. Wir müſſen zufrieden ſein, wenn wir uns ihnen nur nähern können. Wir müſſen uns mit Beſchreibungen begnügen, welche von den Definitionen wohl kaum zu unterſcheiden ſein möchten [1]. Über das ſittliche Leben haben wir uns zu unterrichten; aber wie ſehr auch die Philoſophen, die Geſchichtſchreiber, Dichter und Redner uns dabei von Hülfe ſein können, überall miſcht ſich doch Irrthum ein. Daher werden wir zuletzt an die heilige Schrift verwieſen, welche von Gott uns zur Führerin gegeben iſt und alſo nicht irren kann [2]. In allen dieſen Punkten ſtimmt Agricola mit Valla faſt genau überein. Auch im Streite gegen den Ariſtoteles und die Scholaſtiker iſt er ſein Bundesgenoſſe, nur zeigt er in ihm geringere Heftigkeit. Er macht zwar darauf aufmerkſam, daß ſeitdem in den Schulen jene ſpitzfindige Weiſe der Schlüſſe um ſich gegriffen habe, die Sittenlehre, die wahre Philoſophie, aus ihnen verſchwunden ſei. Er hält es für thörig in jeder Beweisführung darauf zu verweiſen, in welcher Figur des Schluſſes ſie vollzogen worden. Aber er verwirft doch die logiſchen Unterſuchungen über die Schlußfiguren nicht gänzlich, ſondern verweiſt nur auf das Beiſpiel der Alten, welche eine ſolche ſchulmäßige Lehrweiſe verſchmäht hätten; für den erſten Unterricht der Jugend möchte ſie von Nutzen ſein [3]. Dem Ruhme des Ariſtoteles, welcher jetzt allein in den Händen der Forſcher geblieben, möchte er nicht gern etwas entziehn; aber dieſem Philoſophen ſei es doch eigen, daß er nichts einfach und offen vortragen könne; wie ein Orakel ſei er dunkel und zweideutig. An ſeinen Worten ſollte man nicht zu ängſtlich feſthalten; ein ausgezeichneter

---

[1]) Opp. ed. Alardus. Colon. 1539. De invent. dial. I prooem.

[2]) Ib. I, 3.

[3]) Epist. p. 194.

---

[1] De inv. dial. I, 5.

[2] Epist. l. l.

[3] De inv. dial. III, 14.

Menſch ſei er wohl geweſen; aber doch ein Menſch. Auch dem Cicero will er nicht folgen; er habe zu ſehr als Juriſt geſprochen; eben ſo wenig dem Quintilian. Er will ſich die Freiheit der Wahl vorbehalten, nicht zu tief forſchen, ſondern nur Regeln geben, welche der Gegenwart nützlich ſein können [1]). In dieſer Abſicht ſtellt er die Gemeinplätze auf, unter welche die dialektiſche Erfindung gebracht werden könne.

Es iſt nicht unſere Aufgabe die Eintheilung derſelben auseinanderzuſetzen. Sie iſt ohne allgemeine wiſſenſchaftliche Haltung, nur aus Berückſichtigung des redneriſchen Gebrauchs hervorgegangen [2]). Nur einen Punkt, welcher mit den dialektiſchen Unterſuchungen des Agricola zuſammenhängt, dürfen wir nicht übergehn, weil er einen charakteriſtiſchen Zug für den Einfluß der Philologie auf die Philoſophie dieſer Zeiten erkennen läßt. Er betrifft die Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Schon bei Valla haben wir eine Vorliebe für die Lehre der Nominaliſten gefunden, die ſich jedoch nur an Nebenpunkten erkennen ließ. Es war natürlich, daß ſie bei den Männern ſich fand, welche mit der Sprache vorherſchend ſich beſchäftigten. Das Allgemeine nur als eine Sache der Sprache zu behandeln lag ihnen nahe, wenn ſie dabei auch im Hinterhalt den Gedanken hegen mochten, daß die Sprache etwas von den Sachen ausdrücken ſollte. In dieſem Sinn hat auch Agricola den berühmten Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten zu ſchlichten geſucht [3]). Bei ſeinem

---

1) Ib. I, 3.

2) Ib. I. 4.

3) Seine Abhandlung über die Univerſalien iſt erſt von Alar-

Streite gegen die Scholaſtik überhaupt kann er ſich natürlich weder der einen noch der andern Partei ganz hingeben. Er iſt überhaupt nicht ſo entſchieden in ſeinen Behauptungen, wie die Scholaſtiker zu ſein pflegten. Nur ſeine Muthmaßung über dieſen Streitpunkt will er mittheilen. Das Allgemeine, lehrt er, betrachten wir als Eins; aber das Wort Eins pflegen wir in verſchiedener Bedeutung zu gebrauchen. Auch das betrachten wir als Eins, was nur eine gewiſſe Ähnlichkeit, etwas Gemeinſchaftliches in ſeinem Begriffe (ratio) hat [1]. Von dieſer Art iſt das Allgemeine. Die beſondern Gegenſtände derſelben Art oder Gattung oder Beſchaffenheit haben eine Ähnlichkeit mit einander und dieſe Ähnlichkeit wird als das Allgemeine betrachtet, welches ihnen als ſolchen Gegenſtänden weſentlich iſt. Den Gegenſtänden unſeres Denkens kommen Eigenſchaften zu, welche ſie von einander unterſcheiden, von welchen keine auf einen andern Gegenſtand übertragen werden kann; aber es wohnen ihnen auch Eigenſchaften bei, welche ihnen gemeinſam ſind. In dieſen Eigenſchaften findet unſer Denken ſie ähnlich und wir betrachten ſie in Bezug auf dieſelben als Eins dem Gedanken nach; die Eigenſchaft aber, welche ihre Ähnlichkeit ausmacht, ſehen wir als das Allgemeine an [2].

---

das überarbeitet und der Schrift de inventione dialectica beigefügt worden (ib. p. 36); aber Agricola beruft ſich doch auf ſie auch in ſeiner Hauptſchrift.

[1] Ib. p. 37. Dicitur praeterea unum assimilatione vel ratione. Dieſe Ausdrücke werden nachher in derſelben Bedeutung gebraucht.

[2] Ib. p. 38. Si duas formas vel naturas ejusdem rationis viderimus in subjectis duobus esse, vocamus ea unum ra-

Wir ſehen, daß dieſe Entſcheidung in der That den Nominaliſten gewonnenes Spiel giebt, indem ſie das Allgemeine nur auf ein Gedankending zurückführt, welches in der Vergleichung ähnlicher Dinge uns entſteht. Der befremdende Ausdruck, welcher das Allgemeine eine weſentliche Ähnlichkeit vieler Dinge nennt, wird uns dies nicht verdecken können. Demungeachtet klingen die Sätze, welche Agricola aus ihm zieht, großentheils ganz im Sinn der Realiſten. Zu leugnen, daß etwas Allgemeines außer der Seele ſei, erklärt er für Blindheit. Alle Wiſſenſchaften beſchäftigen ſich mit dem Allgemeinen und ſuchen zu erkennen, was die Dinge außer der Seele ſind; wenn daher das Allgemeine nur in der Seele wäre, ſo würden die Wiſſenſchaften zu Dichtungen herabſinken. Wenn wir aber fragen, was denn das Allgemeine außer der Seele ſei, ſo bleiben wir bei der Antwort ſtehen, daß es in den weſentlichen Ähnlichkeiten der Dinge zu ſuchen ſei. Dieſe Ähnlichkeiten ſollen außer der Seele vorhanden ſein, ſo wie die Dinge, welchen ſie zukommen[1]. Es iſt deutlich genug, daß dieſe Entſcheidung nur darauf beruht, daß die Unterſuchung nicht weiter fortgeſetzt wird, ſondern ſich damit begnügt die Ähnlichkeit der einzelnen Dinge anzuerkennen ohne danach zu fragen, worauf ſie beruhe.

Wie wenig wir nun auch hierbei uns beruhigen können, ſo iſt dies doch ein Ergebniß, welches von den meiſten Philoſophen der neuern Zeit angenommen worden

---

tione. Id quod in utrisque est ejusdem rationis existens, universale dicimus, ut sit universale nihil aliud, quam essentialis quaedam in multis, ut ita dicam, similitudo.

[1] Ib. p. 39 sqq.

iſt. Indem Agricola ſeine Unterſuchungen über dieſe Streitfrage ſchließt, beruft er ſich noch auf die Zuſtimmung der alten Philoſophen. Wir ſehen, der neue Geſchmack, welchen man für die alte Litteratur gefaßt hatte, weit davon entfernt zu genauern Unterſuchungen zu führen, ließ die Fragen der Scholaſtik als etwas Veraltetes fallen.

Viertes Kapitel.

Platoniker und Theoſophen.

Wir haben erwähnt, daß Plethon wärend ſeines Aufenthalts zu Florenz dem Cosmo von Medici einen Geſchmack für die Platoniſche Philoſophie beigebracht hatte. Nicht oberflächlich hatte er den Geiſt dieſes großen Parteiführers der Republik berührt. Je älter Cosmo wurde, und er ſtand damals ſchon dem Greiſenalter nahe, um ſo eifriger ſtrebte er der Philoſophie der Alten ſich zu bemächtigen. Von Johannes Argyropylos ließ er Schriften des Ariſtoteles überſetzen, von Marſilius Ficinus den Hermes Trismegiſtus, die Platoniſche Republik. Mit den Gelehrten, den Freunden ſeines Hauſes, ſprach er über die Gedanken der alten Weltweiſen und ließ ſich auseinanderſetzen, was ſie in den Griechiſchen Urkunden geleſen hatten. Den Marſilius Ficinus hatte er beſonders auserſehn ihm und den Lateiniſchen Gelehrten die Kenntniß der Platoniſchen Schriften zugänglich zu machen. Zu dieſem Zwecke verſah er ihn mit allen Mitteln zu ſeinen

Studien und ließ von allen Seiten her die Handſchriften des Platon und der Platoniker herbeiſchaffen. Neben ſeinen Sorgen für den Staat ſcheint in ſeinem Alter nichts ſeinen Geiſt mehr beſchäftigt zu haben. Und ſo vererbte ſich mit ſeinem Reichthum und ſeinem politiſchen Anſehn auch dieſe Liebe zur Platoniſchen Philoſophie auf ſeine Nachkommen bis in das dritte Glied. Ein Mediceer zu ſein und den Platon zu verehren ſchien dasſelbe zu ſein. Es gehörte gleichſam zu dem geiſtigen Bekenntniſſe dieſer Familie zu Platoniſiren.

Man hat geſagt die Mediceer hätten zu Florenz eine Platoniſche Akademie geſtiftet. Wenn von einer ſolchen die Zeitgenoſſen reden, ſo wird darunter keine Stiftung verſtanden, keine durch bindende Formen vereinigte Geſellſchaft, ſondern nur eine zahlreiche Genoſſenſchaft Gleichgeſinnter, welche durch das Anſehn der Mediceer und der Lehrer der Platoniſchen Philoſophie zuſammengeführt und zuſammengehalten wurde[1]. Schon zu den Zeiten des Cosmo beſtand eine ſolche Gemeinſchaft; unter ſeinem Sohne Pietro erhielt ſie ſich; zu ſeiner Zeit mag auch Ficinus begonnen haben durch Vorträge über die Platoniſche Lehre eine große Zahl lehrbegieriger Schüler um ſich zu verſammeln; ihre ſchönſten Zeiten ſah ſie, als Lorenzo und Giuliano von Medici in der Blüthe ihrer Jugend an der Spitze der Florentiniſchen Republik ſtanden. So lange Lorenzo lebte, hatte ſie an ihm ihren Mittelpunkt; nach deſſen Tode iſt faſt nur ein Schatten derſelden zurückgeblieben, wiewohl die Denkweiſe, aus welcher ſie hervorgegangen, auch auf ſeine Söhne ſich vererbt hatte und nicht allein in Florenz unter Gelehrten, Künſtlern und Staatsmännern ſich erhielt, ſondern auch im weiteſten Umfang über das ganze gebildete Europa ſich verbreitete. Der Glanz der Bildung, in welcher dieſe geiſtige Gemeinſchaft lebte, hat alles andere überſtralt, was dieſe Zeit von philoſophiſchen Gedanken hervorbrachte. Nicht allein die Schulweisheit der Ariſtoteliker wurde von ihr verdunkelt, ſondern auch die tiefern Gedanken des Nicolaus von Cuſa ſind darüber faſt vergeſſen worden. Dieſe Erfolge der Platoniſchen Akademie beruhn auf der Verſchmelzung aller Bildungselemente, welche die damalige Zeit pflegte. Sie vereinigten ſich alle in ihr. Was eine ſolche Vereinigung, wenn auch nicht im tiefſten Kern des Lebens geſchloſſen, doch den verſchiedenartigen Beſtrebungen Aller ſich anſchließend, an das Licht zu bringen weiß, das wird immer vor allen einſeitigen Beſtrebungen den Preis der Zeit gewinnen. Wenn wir an den Kreis denken, welcher um die Mediceer ſich verſammelte, von Cosmo an bis zu den Päbſten Leo X. und Clemens VII., ſo fallen uns zuerſt die Kunſtwerke ein, welche dieſer Kreis ſammelte und hervorrief; wir denken dabei an die Wiedererweckung der alten Litteratur, welche mit dem lebendigſten Wetteifer von ihm gefördert wurde; auch die Nachahmung der Alten in Rede und Dichtkunſt ſehen wir in ihm gepflegt, die Italieniſche Sprache nach langem Schlummer zu neuen Erzeugniſſen erweckt, die Verehrung des Alterthums mit der chriſtlichen Theologie verſchmolzen. An allen dieſen Beſtrebungen hatten die Platoniker Theil, in den Feſten, welche ſie zu Careggi auf dem Landgute der Medici, in dem Kloſter zu Camaldoli, in den Gärten der Rucellai feierten, wenn ſie den Geburts- und den Todes-Tag des Platon begingen, in ihren Geſängen, in welchen ſie die Hymnen des Orpheus zu erneuern ſuchten, und vor allem in ihren Werken, in welchen ſie in Poeſie und Proſa, in Lateiniſcher und Italieniſcher Sprache die Lehre des Platon mit chriſtlicher Frömmigkeit erläuterten und ſchmückten, ihre Geſpräche erzählten, ihre Freundſchaft in erdichteten Geſprächen oder in Briefen verherrlichten. Man füge zu allem dieſem noch den Gedanken, daß es nicht allein eine litterariſche, ſondern auch eine politiſche Partei war, welche zum großen Theil dieſe Männer und Jünglinge vereinigte, eine Partei, welche einſt unter der Leitung Lorenzo's des Prächtigen die Geſchicke Italiens zu entſcheiden wußte. Von großen Gedanken iſt ſie erfüllt; ſie ſieht eine neue Zeit anbrechen; eine neue Bildung will ſie hervorrufen. Der Ruhm Italiens, in welchem ein neues Athen aufblüht, läßt ſie ſeine Schwäche überſehn. Was ſteht nicht noch alles in Ausſicht! Auch wenn die Partei unterliegt, bleiben ihr noch immer weit ausſehende Hoffnungen.

---

[1] K. Sieveking die Geſchichte der Platoniſchen Akademie zu Florenz (Gött. 1812) S. 29; 36 f.

Gewiß es iſt ein ſehr reicher Kranz begabter Männer, welche dieſer Platoniſchen Vereinigung angehörten. Wir können ſie nicht alle aufzählen 1). An allgemeinem

---

1) Ein Verzeichniß giebt Ficinus epist. XI. p. 961 sq. Bei Sieveking in der a. Schrift und in W. Roscoe's Lorenz von Medici kann man Ausführlicheres finden.

Einfluß nehmen in ihr den erſten Rang die Medici ein, unter welchen vorzüglich Lorenzo auch als Dichter und dichteriſcher Verkündiger der Platoniſchen Philoſophie glänzt 1). Ihnen ſchließt ſich Ficinus an, welcher der Lehrer der meiſten unter dieſen Platonikern war. Den Namen des Angelus Politianus kann niemand überſehn, welcher die Geſchichte der Philologie, der neuern Lateiniſchen oder der Italieniſchen Dichtkunſt kennt. Neben ihm ſteht Chriſtophorus Landinus, der Erklärer des Horaz, des Virgil und des Dante, der Verfaſſer der Camalduleuſiſchen Geſpräche, in welchen das Platoniſche Gaſtmal dem Verſtändniſſe der Neuern und der chriſtlichen Frömmigkeit zugänglich gemacht wird. Auch außer dem vielbegabten Leo Batiſta Alberti, dem Fürſten Pico von Mirandola, dem Dichter Girolamo Benivieni, welcher die Platoniſche Liebe beſang, würden wir noch viele andere berühmte Namen nennen können und noch weiter uns ausbreiten müſſen, wenn wir auch die Fremden erwähnen wollten, welche, wie der deutſche Johann Reuchlin, nach Florenz kamen, um in dieſem Kreiſe Begeiſterung für die Platoniſche Philoſophie zu ſchöpfen. Es iſt hier ein weites Feld für die Litteraturgeſchichte. Wir müſſen uns begnügen an einigen der hervorragendſten Häupter dieſer Platoniſchen Schule den Geiſt zu ſchildern, welchen ihre Philoſophie athmete.

---

1) In dem Lehrgedicht Altercazione läßt er den Marſiglio Ficino die Platoniſche Philoſophie auseinanderſetzen. Der Einfluß, welchen ſeine Gedichte auf die Umbildung der Italieniſchen Poeſie hatten, mußte auch der Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie dienen.

1. Marſilius Ficinus.

Vor allen fällt uns der Lehrer der Schule in das Auge, Marſilius Ficinus. Er war der Sohn eines Arztes, 1433 geboren. Nach dem Beiſpiele ſeines Vaters ſtudirte er Medicin, welcher er auch noch in ſpätern Jahren ſeinen Fleiß widmete. Als er jedoch, ein Jüngling von 18 Jahren, von ſeinem Vater zu Cosmo geführt wurde, erkannte dieſer ſeine Talente, nahm ihn in ſein Hausweſen auf und verſah ihn mit allen Mitteln zur Überſetzung der Platoniſchen Schriften. Die Platoniſche Philoſophie ſeinen Landsleuten zugänglich zu machen wurde jetzt ſeine Aufgabe. Man hat darunter den ganzen Kreis der Lehren zu verſtehn, welche ſchon Plethon ihr zugezählt hatte. Platon, ſagt Ficin, hat die Myſterien der alten Religion, welche nicht mit dem ſcheuslichen Aberglauben des Polytheismus zu verwechſeln ſind, die alte Theologie des Zoroaſter, des Mercurius, Aglaophemus, Pythagoras, in ſeine Schriften ganz aufgenommen und hat vorausverkündigt, daß dieſe Myſterien einſt öffentlich gemacht werden würden. Dies iſt geſchehn als Philon und Numenius den Sinn der alten Theologen in den Worten des Platon aufdeckten, als die Neu-Platoniker, Plotinus, Jamblichus, Proculus, von Johannes dem Evangeliſten, von Paulus, Hierotheus und Dionyſius Areopagita belehrt, das enthüllten, was von Platon in ſeinen Schriften nur angedeutet worden war[1]). In dieſem Umfange ſuchte nun Ficinus die Platoniſche Lehre wiederherzuſtellen. Er betrachtete ſie als eine philoſophiſche Faſſung der chriſtlichen Theologie[1]). Den Platon und andere Schriften, welche nach ſeiner Anſicht der Platoniſchen Schule angehörten, überſetzte er mit großem Fleiß und einer Geſchicklichkeit, welche den Bedürfniſſen ſeiner Zeit entſprach. Seine Anmerkungen zur Erklärung der philoſophiſchen Lehren fügte er hinzu. Seine ſelbſtändigen Schriften haben meiſtens denſelben Zweck; ſeine Vorträge an der erneuerten Univerſität zu Florenz ſcheinen auf nichts anderes ſich bezogen zu haben[2]); ſeine Briefe, wenn ſie nicht perſönliche Verhältniſſe betreffen, erörtern die Fragen der Platoniſchen Schule. Sein ganzes Leben iſt mit dieſen Unterſuchungen beſchäftigt; der Ruhm, welchen er bei ſeinen Zeitgenoſſen hatte, früh begründet und durch ſein ganzes Leben erhalten, iſt mit ihnen verwachſen. Er ſah in der Wiedererweckung der Platoniſchen Philoſophie ein Werk der Vorſehung, welches der ſinkenden Religion zur Hülfe beſtimmt ſei. Zufällig zuſammentreffende Umſtände beſtätigten ihn in dieſem Glauben, beſonders als Pico der Platoniſchen Schule einen neuen Glanz zuführte[3]). Um ſo tiefer mußte ſein Muth ſinken, als zugleich mit der Vertreibung der Mediceer aus Florenz Pico in jugendlichem Alter ſtarb. In ländlicher Einſamkeit ſuchte er ſeine Beruhigung. Obgleich er noch bis zum Jahre 1499 lebte, hatte doch ſeine

---

[1]) Ficinus de christ. relig. 22; in Plotin. prooem. Ich bediene mich der Pariſer Ausg. ſeiner Werke von 1641.

---

1) De christ. rel. prooem.

2) In dieſem Sinn erwähnt er ſie bei dem oben angeführten Verzeichniß der Platoniker.

3) In Plotin. prooem.

allgemeine Wirkſamkeit mit dem Einbruche der Franzoſen in Italien ein Ende.

In den Werken, welche uns Ficinus hinterlaſſen hat, finden wir den Ausdruck einer frommen Geſinnung, welcher jedoch nicht ohne Überladung iſt, vielmehr ſich gern in tönenden Worten ergeht und einen höhern Grad der geiſtigen Bildung für ſich in Anſpruch nimmt. Nicht allein für ſich ſucht Ficin eine ſolche Würde zu behaupten, ſondern auch für ſeine Genoſſen, ſeine Mitphiloſophen oder Mitplatoniker, wie er ſie zu nennen pflegt. Er iſt ſich wohl deſſen bewußt, wenn er es auch nicht ausſpricht, daß er für ſich nichts Großes bedeuten würde, wenn er nicht der Vertreter einer Menge Gleichgeſinnter wäre. Auf die Platoniſche Philoſophie legt er großes Gewicht, weil ſie den fein gebildeten Männern, unter welchen er lebt, einen Geſchmack an den Lehren der Religion einflößen kann. Er erwähnt, wie die Poeten ſeiner Zeit, wie die Philoſophen, welche jetzt faſt alle Peripatetiker ſind, meiſtens die chriſtliche Religion für eine Fabel hielten. Er meint, man würde ſich irren, wenn man glauben wollte, daß man der Gottloſigkeit ſolcher ſcharf gebildeter Geiſter durch einfache Predigt des Glaubens beikommen könnte. Vielmehr durch daſſelbe Mittel, durch welches ſie zum Abfall von der Religion verführt worden wären, durch die Philoſophie, müßten ſie zur Religion zurückgebracht werden, und dazu biete nur die fromme Philoſophie der Platoniker die rechte Hülfe dar[1]). Er hat die Scholaſtiker, aber noch mehr die Peripatetiker, welche dem Averroes oder dem Alexander folgten, zu ſeinen Gegnern. Er will deswegen die Ariſtoteliſche Philoſophie nicht ſchlechthin verwerfen; ſie könnte auch wohl in einem frömmern Sinn gedeutet werden [1]. Man ſieht aber aus allen ſeinen Äußerungen, daß ſeine Philoſophie einen theologiſchen Zweck verfolgt. Daher iſt er auch den frühern Scholaſtikern, beſonders dem göttlichen Thomas von Aquino, dem Glanz der Theologie [2], weniger abgeneigt, als der gegenwärtigen Scholaſtik, die er als eine Ausartung der Philoſophie betrachtet. Jetzt ſind Theologie und Philoſophie mit einander zerfallen, die Philoſophie iſt in den Händen der Gottloſen, die Theologie in den Händen der Unwiſſenden. Dadurch iſt die Spaltung des Verſtandes und des Willens entſtanden, welche als ein böſes Zeichen der Zeit von Ficinus betrachtet wird. Ihr abzuhelfen iſt ſein Bemühen [3].

---

[1] L. l.

Man würde ſich jedoch täuſchen, wenn man die theologiſche Richtung, welche Ficin in der Philoſophie innehält, für gleichbedeutend mit der theologiſchen Richtung der Scholaſtiker halten wollte. Dazu iſt ſie viel zu wenig in einem ausſchließlich chriſtlichen Sinn durchgeführt. Man könnte ſie eher in dem Verdacht haben den religiöſen Indifferentismus zu begünſtigen. Um Frömmigkeit iſt es dem Ficinus vor allen Dingen zu thun, wie ſie auch beſchaffen ſei. Gott will verehrt werden, wenn auch in verſchiedener Weiſe. Er iſt dem Alexander zu vergleichen, welcher den verſchiedenen Völkern ſeines Reiches geſtattete ihm in verſchiedener Weiſe ihre Unterwürfigkeit zu beweiſen. Daher läßt er in verſchiedenen Ländern verſchiedene religiöſe Gebräuche zu, giebt aber nicht zu daß irgend ein Land ohne Religion bleibe. Die Verſchiedenheit der Religion iſt wohl ſogar ein Schmuck für das Ganze. Abweichungen von der richtigen Gottesverehrung werden von Gott mit mildem Auge betrachtet; nur den Stolz, welcher vor Gott ſich nicht demüthigen will, ſtraft er unerbittlich. Lieber will er verehrt werden in jeder, auch in abgeſchmackter Art, wenn ſie nur menſchlich iſt, als aus Stolz in keiner Art verehrt werden[1]. Man ſieht, wie die religiöſe Duldung, welche wir ſchon bei Nicolaus Cuſanus fanden, welche den Plethon dem Heidenthume geneigt machte, in dieſen Zeiten ihren vollen Nachklang fand. Man wird dadurch an die Sagen erinnert, welche der Platoniſchen Akademie die Abſicht beilegen eine neue Religion der Weiſen zu verbreiten, welche von Ficinus erzählen, er habe die Bildniſſe der Heiligen aus ſeiner Umgebung verbannt, das Bildniß des Platon aber durch eine ewige Lampe verehrt. Aber ſo weit ging ſeine religiöſe Duldung doch nicht, daß er dem Chriſtenthum ſich entzogen hätte. Er iſt bemüht zu zeigen, daß nur die Gott rein und wahrhaft verehren, welche der Lehre Chriſti und ſeiner Schüler folgen[1]. Das Heidenthum hat Gott auch nicht einmal menſchlich verehrt. Er will mit Platoniſchem Netze für das Chriſtenthum fiſchen[2]. Die Platoniſche Philoſophie kommt der chriſtlichen Weisheit am nächſten; aber ſie iſt doch nicht ohne Ausnahme chriſtlich[3]. Die Deutung ihrer poetiſchen Einleitung würde uns ſchwerlich gelingen, wenn uns nicht die chriſtliche Lehre den Schlüſſel gäbe[4].

---

[1] L. I. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim cum divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse, cujus mentem hodie pauci praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Wir haben die Stelle ausgeſchrieben, weil ſie für die hiſtoriſche Überlieferung wichtig und für den Ficinus charakteriſtiſch iſt.

[2] Theol. Plat. II, 12 p. 108. a; III, 1 p. 113. b.

[3] Ib. prooem.; de christ. rel. prooem.

---

[1] De christ. rel. 4. Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli.

Gewiß aber iſt der Begriff, welchen Ficinus von der Frömmigkeit hat, weit genug um allerlei Aberglauben zu begünſtigen. Er iſt eines ſolchen beſonders von den Ärzten beſchuldigt worden und es läßt ſich nicht leugnen, daß er in ſeinen mediciniſchen Vorſchriften, in ſeinen Anſichten von dem Leben und dem Lebensgeiſt, in der Empfehlung der Aſtrologie und noch mehr ſolcher Mittel, welche als eine Gunſt des himmliſchen Lebensgeiſtes angeſehn werden, welche durch Muſik und durch die Gewalt figürlicher Zeichen auf die ſinnlichen Kräfte wirken

---

1) L. 1.

2) Epist. XI p. 956.

3) Theol. Plat. prooem. Beiſpiele finden ſich ib. V, 13; XVII, 4.

4) Beiſpiele, wie ſehr er durch eine ſolche Deutung die Platoniſche Lehre dem katholiſchen Dogma zu nähern ſtrebt, finden ſich ib. XVII, 4; XVIII, 1.

ſollen[1], keinesweges den aufgeklärtern Männern ſeiner Zeit ſich zuzählen läßt. Jedem Menſchen iſt bei ſeiner Geburt nach der Beſtimmung der Geſtirne ſein Dämon, der Schutzgeiſt ſeines Lebens, beigegeben; den muß er erforſchen um ſich in Eintracht mit ſeiner Natur zu ſetzen[2]. Dieſe abergläubiſchen Meinungen zogen dem Ficin unter ſeinen Freunden viele Vorwürfe zu. Hatten doch Politian und Pico gegen die Aſtrologie ſich erklärt; ſtimmten doch auch die Lehren des Plotin mit ſeinem Aberglauben nicht überein. Ficin wurde veranlaßt ſich zu vertheidigen; ſeine Erklärungen ſind jedoch keinesweges befriedigend. Er meint, daß er in keinem Widerſpruche mit der Beſtreitung der Aſtrologie ſtehe, welche Pico in einem weitläuftigen Werke unternommen hatte. Auch er billige die fabelhaften Figuren der Aſtrologen nicht; er erzähle ſie nur; die abgöttiſche Magie trage er nur in der Überlieferung vor; nur die natürliche Magie vertheidige er. In ſeinem Werke über das Leben habe er nur als Arzt geſprochen und da nicht umhin gekonnt neben den ſichern Hülfsmitteln auch ſolche zu erwähnen, welche nur mehr oder weniger Wahrſcheinlichkeit hätten und von welchen er nur hoffte, daß ſie etwas helfen könnten. Sollte Gott, welcher den Thieren einen Geiſt einhauchte, daß ſie Mittel ihrer Heilung fänden, nicht auch dem Menſchen, dem frommen Prieſter durch höhere Eingebung himmliche Hülfe zu Theil werden laſſen, wo Kräuter und Steine nicht ausreichen wollten[3]? Man ſieht, wie auf den Ficinus

---

1) De vita I, 1; 21; 25; III, 1; 3; 10; 20 u. ſonſt.

2) Ib. III, 23.

3) Ib. III p. 518; apologia p. 560; ep. XII p. 982.

die Meinungen ſeiner Freunde großen Einfluß ausüben, daß aber auch ſein Glaube zu weit iſt, um den Zweifeln zu weichen, welche eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung der Natur herbeiführen möchten.

Einem Manne, welcher in einer ſolchen Sinnesweiſe mit der Philoſophie ſich beſchäftigte, können wir nicht zutrauen, daß er mit ſcharfem Verſtande ihrer Aufgaben ſich bemächtigt haben ſollte. Wir finden ſeine Lehren ſehr unbeſtimmt gefaßt, in einen Schwall tönender Worte gehüllt, die Unterſchiede, welche er einführt, in Verfolg der Unterſuchung wieder aufgegeben. Durch die Verſchiedenheit der Überlieferungen, welchen er folgt, wird er verwirrt, wenn auch eine gewiſſe allgemeine Anſicht der Dinge durch ſeine Lehre hindurchgeht und durch die Übereinſtimmung der Platoniker getragen wird. Zwar nicht ganz, aber doch beinahe in demſelben Grade, wie bei Beſſarion, iſt es hauptſächlich ein litterariſches Intereſſe, was uns bei ihm zu verweilen nöthigt. Er ſammelt, er vergleicht; zuweilen bringt er fruchtbare Gedanken in die Unterſuchung, es ſind aber nicht die ſeinigen. Nur der Stand der Bildung, in welcher der Kreis ſeiner Freunde ſich bewegte, kann aus ſeinen philoſophiſchen Schriften erſehen werden. Die Gedanken der Platoniker bringt er in Umlauf; er vergleicht, er verſchmilzt ſie mit den Lehren der Scholaſtiker; beſonders der Einfluß des Thomas von Aquino zeigt ſich in ſeinen Anſichten noch ſehr groß. Eine kurze Auseinanderſetzung über den Gang ſeiner Unterſuchungen wird hierüber Auskunft geben.

In einer ähnlichen Weiſe, wie Numenius, auf welchen er ſich mehrmals beruft, geht Ficinus von der körperlichen Natur aus[1]). Er ſucht zu zeigen, daß wir bei ihr nicht ſtehen bleiben können. Denn der Körper iſt träge[2]). Er bedarf daher einer bewegenden Kraft, welche als Einheit gedacht werden muß und welche eben deswegen dem Körper ſelbſt nicht beigelegt werden kann, weil er in das Unendliche theilbar iſt. Der Körper beſteht nur in der Ausdehnung, welche ſeine Quantität bildet, oder iſt doch nur etwas Leidendes, welches eine Thätigkeit auszuüben nicht vermag[3]), am wenigſten eine reflexive Thätigkeit. Denn eine ſolche kann nur einem Untheilbaren, einem Individuum, zukommen, weil nur ein ſolches nicht von Theil auf Theil, ſondern vom Ganzen aus auf ſich zurückgehend wirken kann[4]). Hierdurch werden die Philoſophen widerlegt, welche wie die Kyrenaiker, Demokrit und Epikur alles auf das Körperliche zurückführen wollten. Höher erheben ſich die, welche, wie die Stoiker und Cyniker, aus der Qualität oder Form die Quanti-

---

1) Er geht dieſen Gang in ſeinen beiden Hauptſchriften, in der theologia Platonica de immortalitate animorum und dem compendium Platonicae theologiae, welches im 2. Buche ſeiner Briefe ſteht, doch nicht ganz ohne Abweichungen. Von der erſten Schrift behandeln die 5 erſten Bücher ſein eigenes Syſtem, die folgenden ſind gegen die Meinungen Anderer gerichtet.

2) Theol. Plat. I, 1; VI, 12. Corpus se ipsum non movet.

3) Ib. I, 2. Quantitas aut nihil est aliud, quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut et divisioni subjecta sit semper et materiam sequentibus omnibus subjiciat passionibus et nihil effundat in materiam alienam.

4) Ib. IX, 1. Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. — — Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur, est individua.

tät des Körpers ableiten wollten. In der Form ſieht Ficinus etwas Thätiges und Zuſammenhaltendes. Aber ſo wie ſie in der Materie iſt, wird ſie durch die Theilbarkeit derſelben angeſteckt und verunreinigt. Die Form kann nicht die erſte Form ſein, welche nicht reine Form iſt. Man muß ſich daher zu dem erheben, was der Materie die Form mittheilt. Dies iſt die Seele, welche Leben giebt und für welche der Körper nur etwas Zufälliges iſt [1]. Jedoch die Seele iſt veränderlich und es giebt eine Vielheit der Seelen. Zwar haben wir auch ein bleibendes Weſen der Seele anzuerkennen und eine natürliche Kraft wohnt ihr bei in unveränderlicher Weiſe, ſo lange ſie iſt; aber von ihrer natürlichen Kraft haben wir ihre erworbenen Kräfte zu unterſcheiden und von dieſen, wie von den Wirkſamkeiten der Seele, können wir nicht behaupten, daß ſie in bleibender Weiſe ihr zukommen [2]. Zu dem Gedanken einer ſolchen bleibenden, doch nur veränderlich wirkſamen Seele haben ſich Heraklit und andere alte Philoſophen erhoben. Aber auch bei ihm dürfen wir nicht ſtehn bleiben. Denn zwar finden wir in dem Leben der Seele ſchon Vernunft, wie die menſchliche Seele zeigt; aber die Wirkſamkeit derſelben, welche nur veränderlich in der Zeit ſich vollzieht, kann nur für unvollkommen gehalten werden. Vollkommener iſt das Leben, welches ganz in ſich geeinigt ohne Zwiſchenraum der Zeit alles vollbringt, was in ſeiner Kraft ſteht, und ohne ſich in eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten zerſtreuen zu laſſen aus voller Kraft beſtändig ſein ganzes Weſen in ſich erfüllt. Ein ſolches Leben haben wir den Engeln, den reinen Intelligenzen zuzuſchreiben. Den Seelen kommt nur eine Form zu, welche mit der Materie verbunden iſt und durch die Theilbarkeit derſelben zerſtreut, durch die Veränderlichkeit derſelben beſtändig umgewandelt wird; den reinen Geiſtern dagegen haben wir eine Wirkſamkeit beizulegen, welche unveränderlich, ein Leben, welches in ſich völlig eins iſt [1]. Zu dieſer Stufe der Lehre haben ſich Anaxagoras und Hermotimus erhoben. Doch dürfen wir auf ihr nicht ſtehn bleiben. Denn es giebt viele Engel [2]; wir dürfen aber nicht eine Vielheit der Principien annehmen. Alles hängt von einem Principe ab, welches Gott iſt; er iſt die Wahrheit; die reinen Geiſter aber haben nur das Auge für die Wahrheit [3]. So werden wir durch verſchiedene Grade zu Gott emporgeleitet als zu dem letzten Principe, von welchem aus alles erklärt werden muß. Es ſind fünf Grade des Seins, die Quantität, welche vieles und veränderlich, die Qualität, welche eins, aber in der Veränderlichkeit theilbar iſt, die Seele, welche veränderlich iſt, aber eine untheilbare Einheit, der reine Geiſt, unveränderlich, aber in der Vielheit, und der einige und unveränderliche

---

[1] Ib. I, 3; compend. Plat. theol. p. 671.

[2] Theol. Plat. I, 4 sq.

---

[1] Ib. I, 5 p. 84 sq.

[2] Dafür werden verſchiedene Beweiſe geführt. Comp. Plat. phil. p. 671; theol. Plat. I, 6. Der für das Syſtem entſcheidende Beweis liegt darin, daß zwiſchen der veränderlichen Vielheit der Seelen und der unveränderlichen Einheit Gottes ein Mittleres, alſo eine unveränderliche Vielheit, angenommen werden müſſe.

[3] Comp. Plat. phil. p. 672 sq.; theol. Plat. I, 6; II, 2.

Gott[1]). Weil die Seele in der Mitte dieſer Grade ſteht, verbindet ſie alle und vermag zu den niedern herab, zu den höhern hinaufzuſteigen[2]).

Das Aufſteigen der Seele zum höchſten Princip haben wir als unſern Zweck zu erkennen. Wenn wir dem Zuge zum Höhern widerſtreben wollten, würden wir unſerer eigenen Würde Abbruch thun. Denn die Religion iſt das, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet[3]). Indem wir Gott verehren, verehren wir uns ſelbſt, weil wir die göttliche Würde in uns anerkennen. Nur durch das Göttliche in uns erkennen wir Gott[4]). Um aber zur wahren Gottesverehrung zu gelangen, müſſen wir vor allen Dingen die Einheit Gottes behaupten. Zwar ſind es drei Begriffe, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes gelangen; die Einheit der Welt beweiſt uns, daß wir auch ein Princip der Welt anzunehmen haben; alles Wahre beruht auf einer Wahrheit und unſer Streben geht auf ein Gutes, welches den Zweck aller Dinge in ſich ſchließt; aber dieſe Dreiheit, des Einen, des Wahren und des Guten, haben wir als Einheit zu erkennen; denn die Wahrheit iſt nichts anderes als die größte Einfachheit und Wahrheit und Güte ſind nicht minder daſſelbe; beide werden nur in Beziehung auf unſern Verſtand und unſern Willen unterſchieden; wenn Gott unſern Verſtand erleuchtet, heißt er die Wahrheit; wenn er unſern Willen erwärmt, die Güte[5]). Die Un-

---

1) Theol. Plat. III, 1.
2) Ib. III, 2.
3) De christ. rel. 1; theol. Plat. XIV, 9.
4) De christ. rel. 2; theol. Plat. XIV, 8.
5) Theol. Plat. II, 1; comp. theol. Plat. p. 672 sq.

endlichkeit dieſer Einheit können wir durch unſern endlichen Geiſt nicht begreifen; aber das Unendliche begreift uns und es begreifen heißt nichts anderes, als von ihm begriffen werden[1]. Gott überſteigt allen Verſtand; obgleich er ſich ſelbſt und alles bis in das Einzelſte herab erkennt, iſt er doch weder Verſtand noch Wille. Er iſt nicht Geiſt, ſondern Urſache des Geiſtes[2]. Wir jedoch ſollen ihn in dem Verſtande und dem Willen erkennen, welche als die vollkommenſten Kräfte in der Welt walten, weil wir von dem Niedern zum Höhern aufſteigen und aus der Schöpfung Gott erkennen müſſen[3].

Wie ſehr nun auch Ficinus dieſen aufſteigenden Weg der Platoniker anerkennt, ſo zögert er doch eben ſo wenig die Frage ſich vorzulegen, wie die weltlichen Dinge aus Gott hervorgehn. Zwar ſagt er, Gott ſei die Wirklichkeit, welche innerhalb ihrer ſelbſt bleibe[4]; weil er aber auch als das höchſte Gut gedacht werden ſoll, werden wir zugleich aufgefordert ſeine Wirkſamkeit als überaus fruchtbar uns zu denken[5]. Hiermit neigt ſich Ficinus der Emanationslehre der Neu-Platoniker zu. Er beſchreibt Gott wie ein Licht, welches ſeine Stralen über die Welt ausbreitet. Unzählige Male ſpricht er von der Emanation Gottes in ſeinen Schöpfungen. Aber bei genauerer

---

[1] Comp. theol. Plat. p. 673. Forte enim, quod incomprehensibile est, comprehendere nihil aliud, quam ab ipso feliciter comprehendi. Daſſelbe ep. II p. 684. a.

[2] Comp. theol. Plat. p. 674 sq.; theol. Plat. II, 9.

[3] Comp. theol. Plat. p. 675 sq.

[4] Theol. Plat. II, 12 p. 107. a. Est enim (sc. deus) actus intra se manens.

[5] Ib. p. 107. b.

Unterſuchung finden wir doch die Emanationslehre in ihren weſentlichſten Punkten von ihm aufgegeben.

Wir ſehen dies zuerſt an der Weiſe, wie er über den Gegenſatz zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit in Beziehung auf Gott ſich entſcheidet. Zuweilen erklärt er wohl Gott ohne Weiteres für die Nothwendigkeit[1]. Aber ſo wie er alles in der Einheit Gottes als verbunden ſetzt, ſo nimmt er auch die Vereinigung der Nothwendigkeit und der Freiheit in Gott an[2]. Dabei bleibt er nicht ſtehen, wenn die Frage ſich erhebt, wie Gott Princip der Welt ſei. Seine Gedanken entſcheiden ſich nun ohne Zweifel gegen die Emanationslehre. Wenn Gott aus ſeiner natürlichen Beſchaffenheit alles hervorbrächte, wie ein Feuer, welches wärmt, ſo würde er nicht einfach ſein, ſondern zuſammengeſetzt aus verſchiedenen Beſchaffenheiten, welche die verſchiedenen Dinge der Welt hervorbrächten. Es würde daraus auch ferner folgen, daß ſeine Hervorbringungen auf einmal da wären und alle mit Nothwendigkeit, ſo daß für die Freiheit keine Stätte bliebe. Da zieht nun Ficinus vor doch lieber jenen Unterſchied zwiſchen dem Willen und dem Verſtande Gottes, welchen wir ihn vorher verwerfen ſahen, ſich gefallen zu laſſen und zu behaupten, Gott bringe nicht ſo ſehr erkennend als vielmehr wollend die Welt hervor[3]. Eine gewiſſe Nothwendigkeit in der Weiſe, wie Gott Princip der Welt iſt, will er nun wohl nicht leugnen,

---

1) Ib. II, 7 p. 98.

2) Ib. II, 12.

3) Ib. II, 11; comp. theol. Plat. p. 676. a. Verum non tam intelligendo procreat, quam volendo.

aber darin unterſcheidet ſich ſeine Lehre von der Emanationslehre, daß er auf den Begriff der freien Thätigkeit in der Schöpfung der Welt das Hauptgewicht legt. Nothwendigkeit ſchlechthin kommt Gott nur in ſeiner Beziehung auf ſich zu, in Beziehung auf ſeine Geſchöpfe aber nur eine bedingte Nothwendigkeit. Hierin ſchließt er ſich ohne Bedenken an die Lehre des Thomas von Aquino an [1]). Dieſe Entſcheidung ſetzt er auch in Verbindung mit der Trinitätslehre. Es erinnert an den Nicolaus Cuſanus bis auf die Worte herab, wenn er Gott als die Einheit bezeichnet, welche alles in ſich zuſammenfalte, als die Wahrheit, welche alles entfalte, als die Güte, welche alles ausgieße, und wenn er in der umgekehrten Ordnung auch alles durch die Güte zur Wahrheit und durch die Wahrheit zur Einheit in ſein Princip zurückkehren läßt [2]).

Nicht weniger erklärt ſich Ficinus gegen den zweiten Grundſatz der Emanationslehre, gegen die mittelbare Verbindung der niedern Ausflüſſe mit ihrem Principe. Er weiß wohl, daß er hierin dem Plotinus und dem Proculus widerſpricht; aber er glaubt die beſten Platoniker, den Dionyſius, den Origenes, den Auguſtinus für ſich zu haben. Der Grund, welchen er für ſeine Lehre angiebt,

---

1) Theol. Plat. II, 12 p. 107. b sq.

2) Ib. II, 3 p. 94. In unitate implicat cuncta, explicat in veritate, effundit per bonitatem. Cuncta vero postquam inde fluxerunt, refluunt per bonitatem, reformantur per veritatem, restituuntur in unum per unitatem. In ähnlicher Weiſe vom Geiſte ib. II. 11 p. 105. b. Videndo replicat formas intus, volendo eas explicat extra.

iſt ganz allgemein. Gott hat alles aus dem Nichts geſchaffen und dieſe Macht der Schöpfung kommt Gott allein zu [1]. Aber beſonders berückſichtigt er dabei unſere vernünftige Seele. Sie ſucht ihre unmittelbare Verbindung mit Gott und läßt im Forſchen nicht ab, bis ſie den letzten Grund anerkannt hat. Hierin liegt das Zeugniß ihres göttlichen Urſprungs; denn alle Dinge ſtreben nach ihrem Principe zurück. Daher muß ſie auch von Gott unmittelbar und kann nicht von irgend einem Engel hervorgebracht ſein [2].

Dieſer Grund berührt noch eine andere Seite ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen. Wir müſſen bemerken, daß ſeine Unterſuchungen nicht in gleichmäßiger Weiſe ausgebildet ſind. Er berührt in ihnen freilich wohl alle Gebiete der Philoſophie; aber die logiſchen Unterſuchungen nur ſo obenhin, daß man wohl gewahr wird, wie ſein Intereſſe ihn nicht nach dieſer Seite zieht. Man könnte glauben, ſeine Beſchäftigung mit der Arzneikunſt hätte ihn für die phyſiſchen Fragen empfänglicher machen müſſen; aber der Aberglaube, welchem er in der Medicin nachgab, zeugt vom Gegentheil. Nicht einmal in den Theilen ſeiner Schriften, welche den Gründen ſeines Aberglaubens nachgehn, wenn er z. B. von der Weltſeele handelt und auseinanderſetzt, wie ſie auch die Elemente und alle Dinge belebe und durch ſie wunderbare Wirkungen hervorbringe, wenn er von den Seelen der Geſtirne und ihren Einflüſſen auf die irdiſchen Dinge ſpricht [3], können wir bei ihm einen lebhaften Antheil an den Unterſuchungen gewahr werden. Wenn er andeuten will, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie doch nur einen untergeordneten Werth in Vergleich mit der Platoniſchen habe, ſo nennt er den Ariſtoteles den Phyſiker [1]). Alſo in logiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen finden wir ihn nur träge; dagegen erwacht ſein Leben, wenn er auf die religiöſen Fragen zu ſprechen kommt. Da ſucht er alles herbei um darzuthun, daß die vernünftige Seele das Zeugniß ihres göttlichen Urſprungs an ſich trägt und dazu beſtimmt iſt in der Erkenntniß und in dem Genuſſe Gottes zu leben. Hiervon weiß er denn auch nicht zu trennen, daß die vernünftige Seele in unmittelbarer Verbindung mit Gott ſtehe.

---

[1] Ib. V, 13.
[2] Ib. XI, 8.
[3] Ib. IV, 1.

Bei dieſer Richtung ſeiner Lehre hat ihm die Frage nach der Unſterblichkeit der Seele das größte Gewicht. Seine Hauptſchrift, die Platoniſche Theologie, führt den Nebentitel von der Unſterblichkeit der Seele. Daß er für dieſelbe ſich entſcheiden werde, kann man von ſeinen religiöſen Hoffnungen erwarten. Von Natur, lehrt er, ſtreben wir nach Gott, nicht allein ihm nachzuahmen, ſondern ihm zu gleichen, ja Gott zu werden. Gott hat dieſes Streben in unſere Natur gelegt; er kann es nicht ohne Zweck in uns gelegt haben. Er würde ein ungeſchickter Schütze ſein, wüßte er ſein Ziel nicht zu treffen, ein ungerechter Tyrann, wenn er uns geboten hätte anzugreifen, was wir nicht vollenden könnten [2]). In ſo manchen Dingen den Thieren nachſtehend würde der Menſch elender ſein als ſie alle, wenn er ſeine Hoffnung auf ewige Güter zu richten hätte, welche von ihm vergeblich gehofft würden [1]. In dieſem Leben aber können ſolche Güter nicht erreicht werden. Zwar nimmt Ficinus auch wohl an, daß unſere Seele in dieſem Leben auf Augenblicke über die Zeit ſich erheben und das Ewige ſchauen könne; die Lehre der Neu-Platoniker und ſo mancher chriſtlicher Theologen von der plötzlichen Entzückung, in welcher wir zu Gott erhoben werden könnten, iſt ihm nicht fremd; aber eine unvergängliche Befriedigung unſeres Verlangens dürfen wir doch nicht erwarten, ſo lange wir mit dieſem ſinnlichen Körper bekleidet ſind. Wenn unſere Seele in gewiſſer Weiſe Gott werden ſoll, ſo kann ſie dazu nur in der Ewigkeit gelangen, welche Gott iſt [2]. Es iſt zu begreifen, daß dieſe Gründe den Ficinus überzeugen.

---

[1] Ib. VI, 1 p. 153. a.

[2] Ib. XIV, 1; 2.

Aber nicht allein mit ſich, ſondern auch mit den Zweiflern ſeiner Zeit hat er es zu thun; daher rüſtet er eine lange Reihe von Gründen aus, welche auch den ungläubigſten Menſchen von der Unſterblichkeit der Seele überführen ſollen. Neues bringen dieſe Gründe nicht herbei und alles, was ſie mit ſich führen, iſt mit den eigenthümlichen Richtungen des Ficinus ſo verſchmolzen, daß es keinen reinen Gewinn abwirft. Daher wird es genügen von ihnen nur das hervorzuheben, was ſie an das allgemeine Syſtem des Ficinus anſchließt und was den Hauptgründen ſeiner Gegner zu begegnen ſucht. Wir haben geſehn, wie Ficinus fünf Stufen der Dinge nachweiſen zu können glaubte. Dieſe Stufenleiter der Dinge ſpielt in ähnlicher Weiſe wie beim Thomas von Aquino auch beim Ficinus eine Hauptrolle in ſeiner Denkweiſe. Von jenen fünf Stufen hat nun aber die vernünftige Seele die mittlere inne. Daher ſchließt ſie ſich zwar dem Vergänglichen an in ihren veränderlichen Thätigkeiten; aber ihrer Subſtanz nach iſt ſie unvergänglich [1]. Die Hauptgegner des Ficinus ſind die, welche die Lehre des Ariſtoteles entweder nach dem Alexander oder nach dem Averroes auslegten. Gegen die Alexandriſten ſucht er zu zeigen, daß die vernünftige Seele vermittelſt ihres Denkens am Ewigen Theil habe. Das reine Denken, meint er, bedürfe der Hülfe des Körpers nicht, weil es von der Einbildungskraft unabhängig ſei. Nur in unſerer gegenwärtigen Unvollkommenheit können wir die ſinnlichen Bilder, welche uns an das Ewige erinnern ſollen, nicht entbehren [2]. Den Averroiſten aber, welche die einzelnen Seelen in den allgemeinen Verſtand ſich auflöſen laſſen, haben wir entgegenzuſetzen, daß die vernünftige Seele den Dingen angehört, welche in der Vielheit ſind; ſind doch auch die Engel noch von dieſer Art. Die Natur der Seele iſt eine individuelle. In dieſem Leben iſt ſie die Form des organiſchen Körpers, nicht der Zahl nach eine in allen Menſchen, ſondern eben ſo vielfältig, wie die

---

[1] Ib. I, 1.

[2] Ib. XIV, 1. Igitur anima ab hujus corporis vinclis exempta puraque decedens certa quadam ratione fit deus; deus autem ac dei aeternitas idem.

---

[1] Ib. V, 1; 3.

[2] Ib. XV, 10 p. 338.

Körper. Darum hängt ſie jedoch nicht vom Körper als eine körperliche Form ab, ſondern iſt eine eigene Subſtanz, welche den Körper beherſcht, und als eine ſolche muß ſie daher auch ihr unſterbliches Leben haben [1].

Aus dieſer kurzen Überſicht über die Lehren des Ficinus wird man erſehen, daß es nur eine ſehr allgemeine und unbeſtimmte Faſſung der wiſſenſchaftlichen Aufgaben iſt, in welcher ſie ſich bewegen. Nur weil ſie einen bedeutenden Einfluß auf die Verbreitung und Auslegung der Platoniſchen Philoſophie ausgeübt haben, können ſie unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Von der Ariſtoteliſchen Lehre der Scholaſtiker ſind ſie nicht ſehr verſchieden und nur einer andern Auffaſſungsweiſe der Ariſtoteliſchen Philoſophie, wie ſie gegenwärtig in Italien ſich zu verbreiten angefangen hatte, ſetzen ſie ſich entgegen. Hiervon werden wir ſogleich noch ein ausführlicheres Beiſpiel finden.

2. Johannes Picus von Mirandula.

Neben dem Ficinus zieht niemand in der Platoniſchen Akademie ſo ſehr unſere Aufmerkſamkeit auf ſich als ſein jüngerer Freund Pico, auf welchen Ficinus ſelbſt die größten Hoffnungen geſetzt hatte. Giovanni Pico [2] ſtammte aus fürſtlichem Geblüte. Er war der jüngſte Sohn des reichsunmittelbaren Fürſten von Mirandola, im Jahre 1463 geboren. Zum geiſtlichen Stande beſtimmt, früh reif, ſtudirte er von ſeinem 14. Jahre an zu Bologna das canoniſche Recht, ging dann nach Padua und ſuchte an der Quelle, zu Paris, die Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie auf, welcher er mit beharrlichem Eifer ſechs Jahre widmete. Aber auch andern Quellen der Philoſophie und der Theologie ging er nach, den Lehren der Platoniker, der Pythagoreer, der Kabbaliſten. Wo er alte Weisheit zu finden hoffte, dahin wandte ſich ſeine Forſchung. Die Menge, die verſchiedene Geſtalt der Lehren ſchreckte ihn nicht; er hoffte überall Übereinſtimmung unter verſchiedenen Worten verborgen zu finden. Als er nach Italien zurückkehrte, in ſeinem 21. Jahre nach Florenz ging, um die Platoniſche Philoſophie zu ſtudiren, um Hebräiſch zu lernen, war er ein blühender Jüngling von auffallend ſchönem Äußern, welcher die Augen Aller auf ſich zog, für die Genüſſe der Kunſt empfänglich, in der Kunſt geübt. Seine Italieniſchen Liebesgedichte, ſpäter in 5 Büchern geſammelt, wurden von ihm ſelbſt in Muſik geſetzt und gewannen großen Beifall. Er liebte die Gunſt der Frauen, deren Augen er anlockte, wie er als ein Wunder der Welt betrachtet wurde. Von Ehrbegier war er entbrannt. Er ging nach Rom, in ſeinem 24. Jahre, ſchlug hier 900 Streitſätze an, aus allen Theilen der Philoſophie und Theologie, aus den Schriften der berühmteſten Philoſophen aller bekannten Sprachen geſammelt, ſeine eigenen Erfindungen hatte er hinzugefügt. Dieſe Streitſätze erbot er ſich zu behaupten gegen alle Gelehrte der Welt, denen er Reiſegeld verſprach, wenn ſie aus weiter Ferne kommend mit ihm ſich verſuchen wollten. Dieſe Sache gefiel dem Pabſte Innozenz VIII. nicht. Seine Theologen fanden unter jenen Sätzen dreizehn, welche der Ketzerei verdächtig wären. Die Disputation wurde verboten. Eine Apologie der verketzerten Sätze, welche er in 20 Nächten verfaßte, misfiel nicht weniger. Vergeblich ſuchte er eine Änderung des päbſtlichen Urtheils zu gewinnen. Dieſe Kränkung ſeiner Ehre, wiewohl er ſie nicht verdient zu haben glaubte, lenkte doch ſeinen Sinn zur Zügelung ſeiner Leidenſchaft. Er erkannte ſeinen Ehrgeiz, ſuchte ſich zu überwinden, beſchloß auch den Lockungen weiblicher Gunſt zu entſagen 1). Wir finden ihn nachher zurückgezogen vom weltlichen Treiben; das Leben in Geſchäften war nicht in ſeinem Geſchmack; die Verwaltung ſeines Vermögens war ihm läſtig; er ſuchte nur Muße für ſeine gelehrten Arbeiten, für ſeine Philoſophie 2). Das reiche Erbe, welches er beſaß, trat er zum großen Theile ſeinem Neffen ab; freigebig, wie er in hohem Grade war, vertheilte er einen andern Theil ſeines Vermögens unter Arme, erwarb einige Landgüter und lebte auf ihnen und in Florenz mit ſeinen Freunden ein heiteres Leben, den

---

[1] Ib. XV, 12; comp. theol. Plat. p. 677, wo beide Punkte der Polemik zuſammengezogen ſind, aber auch nur kurz angedeutet werden.

[2] Seine Lebensbeſchreibung von ſeinem Neffen Giovanni Francesco Pico iſt Hauptquelle. Sie iſt der Sammlung ſeiner Werke (opera omnia Joannis Pici. Basil. 1557) vorgeſetzt. Genaueres bieten ſeine Briefe, die ihn in einem weniger trüben Lichte als der ſchwärmeriſche Neffe erſcheinen laſſen.

---

1) Daß er damals ſeine Gedichte nicht vernichtete, wie nach ſeines Neffen Erzählung angeführt wird, geht aus ſeinen Briefen hervor, welche ſeinen Vorſatz dieſe Jugenderzeugniſſe auszufeilen mehrmals und noch 1489 erwähnen. Epist. p. 383. Die Verwirrung ſeiner Handſchrift, von welcher ſein Neffe ſpricht, trat auch nicht plötzlich ein, ſondern nur durch allmälige Vernachläſſigung, welche von vielem Schreiben herrührte.

2) Epist. p. 376.

Wiſſenſchaften geweiht, mäßig, aber nicht ärmlich. Seinem Neffen ſagte er einſt in Geheim, wenn er die Werke, mit welchen er ſich beſchäftigte, vollendet hätte, wollte er ſeine Reichthümer unter die Armen vertheilen und barfuß die Welt durchwandern um Chriſtum zu predigen. Dies mochte ein flüchtiger Gedanke ſein. Wie müßte er ſich verkannt haben, wenn er ihn ernſtlich gehegt hätte. Seine Bildung war wiſſenſchaftlich und dichteriſch; für eine harte Übung der religiöſen Pflichten, für eine Wirkſamkeit in der Mitte des Volkes war er nicht ausgeſtattet. Wir haben eine andere Ausſage des Savanarola über ihn, welche wahrſcheinlicher klingt, daß nemlich Pico damit umgegangen ſei Mönch zu werden, daß er aber bei ſeiner zärtlichen Lebensweiſe und Körperbeſchaffenheit das Vorhaben aufgeſchoben habe. Er war auch übrigens den äußern Übungen des Gottesdienſtes nicht ſehr ergeben; bei aller ſeiner Frömmigkeit ſcherzte er gern mit ſeinen Freunden. Daß er dabei auch oft an ſeinen Tod dachte, kann als eine Vorahndung gedeutet werden, daß er ihn ſchnell überraſchen würde. Er ſtarb in ſeinem 32. Jahre, ehe er die von ihm beabſichtigten Werke vollendet hatte.

Was von ihnen übrig iſt, zeugt von einer künſtleriſch gebildeten, wiſſenſchaftlich und religiös erregten Seele. Von der alten Art der Scholaſtiker die Philoſophie zu betreiben hat er ſich abgewandt; er möchte einen gebildeten Lateiniſchen Stil ſchreiben; er möchte Dichtern und Rednern genügen; auch in ſeiner Mutterſprache weiß er die Gedanken der Philoſophie auszudrücken[1]. Aber darum verwirft er nicht die barbariſchen Formeln der Scholaſtiker, den Pariſer Stil, wie man ſich damals ausdrückte; gegen den Hermolaus Barbarus nimmt er ihn in Schutz; niemanden, meint er, ſollte die rauhe Sprache der Philoſophie von ihren Myſterien zurückſchrecken. Wie die ungekünſtelte Rede des Evangeliums uns kein Ärgerniß erregen darf, ſo ruft auch die Philoſophie von den Reizen der Sinnlichkeit ab; redneriſcher Schmuck würde für ſie ſich nicht paſſen. Zwar die barbariſch redenden Scholaſtiker will er nicht loben; das kann kein gebildeter und frei geſinnter Mann; aber ihn verdrießen nicht minder jene Grammatiſten, welche ſich aufblähen, wenn ſie die urſprüngliche Bedeutung einiger Worte nachgewieſen haben, und welche glauben darüber die Philoſophie verachten zu dürfen[1]. Indem er nun weniger die Worte als den Sinn beachtet, findet er eine Übereinſtimmung unter den Philoſophen, welche die wenigſten anerkennen wollen. Durch den Platon iſt er doch vom Ariſtoteles nicht abgelenkt worden[2]. Auch zwiſchen dem Avicenna und Averroes, zwiſchen dem Thomas von Aquino und dem Duns Scotus wollte er, wenn nicht Frieden, ſo doch Waffenſtillſtand ſtiften[3]. Aus einer Vergleichung der

---

[1] In der Lebensbeſchreibung ſeines Neffen werden mehrere

Italieniſche Schriften des Pico erwähnt, welche nicht herausgekommen ſind. Erhalten iſt commento sopra una canzone de amore, welches Pico noch umzuarbeiten gedachte.

1) Epist. p. 351 sqq.; p. 364.

2) Ib. p. 368. Er hatte es ſich zur Hauptaufgabe gemacht die Übereinſtimmung des Platon mit dem Ariſtoteles nachzuweiſen. Das Werk, in welchem er dies thun wollte, iſt nicht vollendet worden; die Schrift de ente et uno giebt aber eine Probe.

3) De hom. dign. p. 324 sqq.; apol. p. 118.

vielen Lehren, welche er durchforſcht hatte, war er zu der Überzeugung gekommen, daß im Weſentlichen die bedeutendſten Philoſophen mit einander in Einklang ſtänden. In einem frommen Sinn, welchen die Philoſophie nähren ſoll, ſucht er Frieden. Ihm liegt es vor allem am Herzen die Frömmigkeit mit der Weisheit zu verbinden. Die Theologie iſt ihm nicht weniger werth als die Philoſophie; aber mehr noch als beide iſt die Religion. Die Philoſophie ſucht die Wahrheit, die Theologie findet, die Religion beſitzt ſie [1]. Die Liebe iſt höher als die Wiſſenſchaft; dieſe führt zuweilen von Gott ab; jene aber verbindet uns mit ihm ohne Irrthum [2].

Wie ſeltſam ſind die Geſchicke der Menſchen. Wärend Pico auf nichts mehr ausging, als Frieden unter den Philoſophen der Vorzeit zu ſtiften, ſteht er in einem Streite mit ſeiner Zeit, welcher überall in ſeinen Schriften hervorbricht. Die meiſten ſeiner Schriften ſind Streitſchriften oder Veranlaſſung zum Streit geworden. Wenn wir uns einigen wollen, bricht der Hader nur um ſo mächtiger hervor. Was Pico beſonders mit Eifer beſtreitet, iſt der Aberglaube. Sein ausführlichſtes Werk iſt gegen die Aſtrologie gerichtet. Auch andern Aberglauben, welcher den Schein der Wiſſenſchaft oder der Religion heuchelt, wollte er durch ſeine Werke bekämpfen [3]. Wenn er auch die natürliche Magie nicht verwarf, ſo wollte er ſie doch nur erforſchen um zu zeigen, daß ſie Wunder nicht wirken könnte. Auch in dieſer Beziehung iſt die Wirkung, welche ſeine Werke hatten, ſeinen Abſichten durchaus entgegen geweſen. Denn keine Schule der Philoſophie hat mehr den Aberglauben gepflegt, als die, welche er emporbringen half, und hierzu hat faſt nichts mehr beigetragen, als die Verbreitung der Kabbala, welche er zuerſt bei den Platonikern eifrig empfal. Die Werke der Natur erſchienen ihm in einem wunderbaren Zuſammenhange; ſie kommen ihm wie ein Geheimniß vor, deſſen Schleier nur durch Offenbarung gelüftet werden könnte. Die Überlieferungen des Alterthums glaubte er zur Hülfe rufen zu müſſen, um dieſe Myſterien der älteſten Offenbarung zu eröffnen, und den Schlüſſel hierzu ſollte die Kabbala abgeben. In der That ein Weg, welcher ihn zu der ſeltſamſten Auslegungsart der Schöpfungsgeſchichte geführt hat. Die ſiebenfache Schrifterklärung, welche er durchführen will, überbietet noch um einen guten Theil die Auslegung der Alexandriniſchen Schriftgelehrten [1]).

---

[1] Epist. p. 375; p. 359. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.

[2] Heptapl. exp. III, 2.

[3] Beſonders werden geomantia, hydromantia, praestigia, incantationes verworfen. In Astrolog. prooem. p. 412; I p. 415; Apolog. p. 238 sq.

Wie ſehr aber auch Pico an die älteſte Offenbarung ſich anzuſchließen dachte, eben ſo ſehr iſt doch der Gedanke, welcher ſeine Philoſophie belebt, im Sinne einer viel jüngern Denkweiſe gefaßt. Von der Würde des

---

[1]) Vergl. über ſie Heptapl. praef. p. 8; expos. II prooem. Moſes mußte ſich des bildlichen Ausdrucks bedienen, weil er unter jedem Ausdruck das Vielfache der verſchiedenen Grade des Seins befaſſen wollte.

Menſchen hat er die höchſte Meinung [1]. Wenn Ficinus gelehrt hatte, daß dem Menſchen die mittlere Stelle zwiſchen Geiſterwelt und Körperwelt zukomme, ſo genügt ihm das nicht. Wenn Nicolaus Cuſanus allen Dingen und ſo auch dem Menſchen eine beſtimmte Natur beigelegt hatte, durch welche ein jedes in ſeinem eigenthümlichen Weſen das Ganze darſtelle, ſo findet Pico, daß dadurch der Menſch nur herabgewürdigt werden würde. Der Menſch wird durch keine beſondere Natur eingeengt. Ihm iſt nur die allgemeine Natur zu Theil geworden, weil er frei iſt und daher es in ſeiner eigenen Gewalt hat zu werden, was er will. Dazu hat ihn Gott in die Mitte der Welt geſtellt, daß er nach allen Seiten ſich umſchauen und alles ſich aneignen kann, das Niedere wie das Höhere, nach ſeinem Begehren [2]. Er iſt nicht ſowohl die vierte oder kleine Welt, neben den drei andern Welten, welche man unterſcheiden kann, als vielmehr die Zuſammenfaſſung und Verbindung aller drei Welten. Die übrigen Geſchöpfe finden ihre Glückſeligkeit in der

---

1) Er ſtellt ſie an die Spitze ſeiner Rede de hominis dignitate, durch welche er ſeine Diſputation zu Rom einleiten wollte.

2) De hom. dign. p. 314. Gott ſpricht zum Menſchen: Definita ceteris natura inter praescriptas a nobis leges coercentur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cujus manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quidquid est in mundo. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare. Poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.

Vollendung ihrer Natur; aber der Menſch ſoll ſie nicht allein hierin finden; er ſoll des Göttlichen theilhaftig werden, einer übernatürlichen Glückſeligkeit, welche die natürlichen Gegenſätze aller in ſich vereinigt, wie ſie in Gott vereinigt ſind [1]). Hierauf beruht es, daß wir den Menſchen als das Ebenbild Gottes betrachten. Von Gott unterſcheidet er ſich nur dadurch, daß Gott als Princip alle Dinge in ſich trägt, wärend der Menſch zwar auch der Subſtanz nach alles in ſich hat, aber doch nur in Abhängigkeit von Gott, als der Mittelpunkt, als der Zweck der Welt [2]).

Man bemerkt wohl, daß dieſe Lehre von der unbeſchränkten Natur des Menſchen vornehmlich ſein praktiſches Vermögen im Auge hat, wenn auch die theoretiſche Seite desſelben dabei nicht ganz überſehen wird. Pico vergißt nicht daran zu erinnern, daß die Erkenntniß des Menſchen alles zu umfaſſen vermöge und daß der Erkennende gewiſſermaßen das werde, was er erkennt. Er ſetzt auseinander, das Weſen der Dinge beruhe nicht auf der äußern Form ihrer Erſcheinung, der Baum beſtehe nicht in der Rinde, ſondern in der dumpfen und unempfindlichen Natur der Pflanze, das Laſtvieh nicht im Fell, ſondern in der empfindlichen und unverſtändigen Seele, der Himmel nicht im runden Körper, ſondern in der graden Vernunft, der Engel nicht in der Körperloſigkeit, ſondern in der geiſtigen Erkenntniß [1]). So findet er das Weſen eines jeden Dinges in ſeinem Innern und meint, daß wir in unſerer Erkenntniß dieſes innere Weſen der Dinge uns aneignen könnten, ſo wie auch Ariſtoteles lehre, daß die Seele alles ſei, weil ſie alles erkenne. Doch genügt dem Pico dies noch nicht. Das Erkennen der Dinge ſcheint ihm doch nur theilweiſe das Beſitzen derſelben in ſich zu ſchließen; denn ihm folgt das Verlangen und wir können nicht verlangen, was wir ſchon haben [2]). Auch kommt das Erkennen dem Menſchen nicht eigenthümlich zu; er hat dasſelbe mit den Engeln gemein. Aber ſelbſt vor dieſen hat der Menſch den Vorzug, daß er alle Kräfte der Welt in ſich vereinigt, die niedern wie die höhern. In ſeinem Leibe vereinigt er die Elemente, das Leben der Pflanzen und der Thiere; damit verbindet er die höhern Kräfte, die vernünftige Seele, welche ihm mit dem Himmel, den verſtändigen Geiſt, welcher ihm mit den Engeln gemein iſt [3]). Alle dieſe Kräfte aber ſtehen dem Willen zu Gebote und theilen ſich uns in der Liebe mit, welche dem Willen angehörig alles mit uns verbindet. In Liebe wird der Menſch gepflegt von allen Dingen, weil er Gemeinſchaft mit allen hat, wenn er nur Eintracht in ſich ſelbſt zu bewahren weiß [4]). So können wir denn auch das Leben aller Dinge leben und durch unſern Willen in unſerm Innern alles uns aneignen, was ſie in ſich tragen. Das ſind die Verwandlungen des Menſchen, von welchen Dichter und Philoſophen uns geſagt haben. In ihnen kann der Menſch alle Weiſen des Seins durchwandeln, welche unter die übrigen Geſchöpfe der Welt vertheilt ſind, alsdann aber auch, nicht befriedigt durch das Loos der Geſchöpfe, in den Mittelpunkt des Weltalls ſich zurückziehn, ein Geiſt geworden mit Gott, indem er in der einſamen Dunkelheit ſeines Vaters ſeines Vorzuges vor allen Geſchöpfen ſich erfreut [1]).

---

[1]) Heptapl. VII prooem. p. 46 sq.

[2]) Ib. V, 6. Hominis substantia — — omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur. — — Est autem haec diversitas inter deum et hominem, quod deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium.

---

[1]) De hom. dign. p. 315.

[2]) Commento II, 4.

[3]) Heptapl. V, 6.

[4]) Ib. V, 7.

So legt Pico auf das Leben des Menſchen das größte Gewicht. Durch den vernünftigen Willen ſoll es geleitet werden [2]); die Liebe ſoll uns zu den Geſchöpfen der Welt ziehen und endlich auch zu Gott führen. Das Hindurchgehen aber durch das Leben kann uns nicht erſpart werden, wenn wir zu unſerer Vollkommenheit gelangen ſollen. Denn alles Geſchaffene muß durch das Unvollkommene, durch die ungeordnete Materie, durch die Verwirrung der Ideen hindurchgehn um zu ſeiner Vollkommenheit zu gelangen [3]). Die Liebe, welche uns zum Beſſern

---

1) De hom. dign. p. 315 sq. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensibilia obbrutescet. Si rationalia, coeleste evadet animal. Si intellectualia angelus erit et dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in universitatis centrum suae se receperit, unus cum deo spiritus factus in solitaria patris caligine, qui est super omnia constitutus, omnibus antestabit.

2) Apol. p. 227 gegen den Indifferentismus der Nominaliſten.

3) Commento II, 20, wo ſogar eine urſprüngliche Unvoll-

zieht, ſoll uns der Vollkommenheit theilhaftig machen ohne unſerm Willen Gewalt anzuthun [1]. Hierdurch ſind wir den Unvollkommenheiten dieſer Welt zugeſellt. Unſer Ziel aber iſt Gott. Die Weiſe, wie Pico unſere Vereinigung mit ihm beſchreibt, erinnert aber freilich nur zu ſehr an die Dunkelheiten der myſtiſchen Beſchauung.

Die Stärke, mit welcher dieſe myſtiſche Richtung ihn beherſcht, äußert ſich beſonders darin, daß er ſie noch über die Werke der Freiheit erhebt. Von dem Gedanken, daß alles in der Einheit eines untheilbaren Princips, in welchem alle Gegenſätze verſchwinden, ſeinen Anfang und ſein Ziel habe, iſt er erfüllt. In den gewöhnlichen Formeln ſeiner Schule, dem Dionyſius Areopagita folgend, ſpricht er ihn aus. Alle Bejahung und alle Verneinung erreicht die vollkommene Wahrheit Gottes nicht; weder Leben, noch Verſtand kommen ihm zu. Er iſt das ſchlechthin Unausſprechliche, Einfache [2]. So lange wir im Körper ſind, können wir Gott mehr lieben, als ausſprechen oder erkennen [3]. Die Philoſophie iſt dem Pico verhaßt, welche das Übernatürliche verwirft, bei den Gegenſätzen ſtehen bleiben will und nicht das Höhere anerkennt, welches über die natürlichen Beſchränkungen der Dinge hinausgeht [4]. Der Menſch ſoll über die Ver-

---

kommenheit der Ideen angenommen wird. In ähnlicher Weiſe ſind auch die Engel nicht von Anfang an vollkommen; ihnen wohnt Liebe und Verlangen bei. Ib. II, 14.

[1] Ib. III, 4.

[2] De ente et uno 4 p 245; 5 p. 248 sq.; Anhang p. 268 sq.

[3] Ib. 5 p. 250.

[4] Heptapl. VII prooem. p. 45.

ſchiedenheiten der Dinge ſich erheben; eben dies iſt ſein Vorzug vor allen andern Dingen; er ſoll ſeine allgemeine Natur entwickeln und zur Einheit mit Gott gelangen, der ſich in Liebe mit ihm verbindet [1]). Daher erſcheint ihm auch die Philoſophie in allen ihren drei Theilen, der Moral, der Dialektik und der Phyſik, nur als eine Vorſchule für die Theologie. Denn ſie beſchäftigt ſich nur mit den natürlichen Dingen. In der natürlichen Erkenntniß lernen wir nur uns ſelbſt erkennen und von Gott wiſſen wir durch ſie nichts weiter, als was wir von ihm in unſerer Subſtanz haben [2]). Daher betrachtet Pico auch die Phyſik als den letzten Theil der Philoſophie. Indem ſie die Natur der Dinge uns kennen lehrt, führt ſie aber auch zu der Einſicht, daß die Natur aus der Zwietracht geboren iſt oder nur im Streite verſchiedener, einander entgegengeſetzter Dinge beſtehn kann. Pico's Seele, welche eine tiefe Sehnſucht nach Eintracht und Frieden hegt, kann nur mit einer ſolchen zwieträchtigen Natur ſich nicht zufrieden geben. Wie er die Philoſophen, welche er verehrt, zur Eintracht ſtimmen möchte, ſo ruft er auch alle Theile der Philoſophie auf, daß ſie unſerer Seele Frieden ſchaffen. Die Moral ſoll unſere Begierden beſchwichtigen, die Dialektik die Streitigkeiten der Schlüſſe ſchlichten, die Phyſik den Streit der Meinungen über die Natur der Dinge verſöhnen; aber ſie zeigt uns eben auch nur, daß die weltlichen Dinge ihre Eintracht nur in der Verſchiedenheit widerſtreitender Kräfte haben,

---

1) Ib. VI prooem.
2) Ib. VII prooem. p. 46.

daß alles zwar in Harmonie und Schönheit beſteht, aber Schönheit nicht ohne Gegenſatz ſein kann[1]. Aus dieſem Streite aller natürlichen Dinge flüchtet ſich nun die Seele zu Gott. Weil die Philoſophie uns keinen Frieden verſprechen kann, weiſt ſie das Verlangen unſerer Seele über ſich hinaus; die Theologie ſoll es ſtillen; die Philoſophie iſt nur der Beginn der Religion[2]. In dieſer ſollen wir nun entzückt und zu Gott emporgehoben werden; denn alle Geſchöpfe werden von natürlichem Verlangen zu ihm geführt, ohne ihn zu kennen[3]. Aber nicht durch eigene Kraft und Willen können wir uns zu ihm erheben. Wenn auch der Glaube nicht ohne alle Freiheit iſt, ſo iſt er doch eben ſo wenig nur ein Werk der Freiheit[4]. Den Stolz ſollen wir ablegen, daß wir durch eigene Kraft zu Gott aufſteigen können; wie der geliebte Gegenſtand in uns Liebe erregt, ſo werden wir zu Gott emporgeriſſen[5].

Aber Pico läßt ſich doch von dieſer Richtung ſeiner

---

1) De hom. dign. p. 317 sq. Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hinc inde animam vexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos jubeat esse naturam juxta Heraclitum ex bello genitam. Commento II, 6.

2) De hom. dign. p. 318; heptapl. VII prooem. p. 49. Ad hanc (sc. summam) felicitatem religio nos promovet, dirigit et impellit, quemadmodum ad naturalem duce utimur philosophia. Quod si natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis.

3) Commento II, 2.

4) Hierauf geht einer der Artikel ſeiner Streitſätze, welche als häretiſch angeſehn wurden. Apol. p. 224 sq.

5) Heptapl. VII prooem. p. 47 sq. Ab hac (sc. caritate) cecidit daemon, quoniam ad illam ascendere, non rapi voluit.

Lehre auf das Überſchwengliche nicht ſo fortreißen, daß er uns nur dazu anweiſen wollte vom Weltlichen abzuſehn, unſere Seele zu reinigen und alsdann die göttliche Erleuchtung zu erwarten. Den Weg der verneinenden Theologie, welchen Dionyſius Areopagita empfolen hatte, empfielt er zwar auch; wir ſollen ihn nicht gering achten; aber er warnt auch zugleich, daß wir darüber nicht verachten ſollen, was wir in bejahender Weiſe wiſſen, wenn wir auch nur Entgegengeſetztes zu erkennen vermögen; ſonſt würden wir nur in Träume und leere Einbildungen uns verlieren [1]. Dieſe Bemerkung macht er, indem er die Ariſtoteliſche Philoſophie gegen die Angriffe der Platoniker ſeiner Zeit vertheidigt. Die Weiſe, wie er es thut, bezeichnet den Standpunkt der Forſchung, welchen er einnehmen will. Die Platoniker halten den Begriff des Eins für den höchſten; ſie beſtreiten den Ariſtoteles, welcher dem Begriffe des Seienden dieſe Stelle gegeben hatte; das Seiende und das Eins, meinen ſie, dürften nicht für dasſelbe gehalten werden [2]. Daß Platon ſelbſt ſo gedacht habe, glaubt Pico nicht annehmen zu müſſen [3]. Dem gewöhnlichen Sprachgebrauche entſpricht unſtreitig die Lehre des Ariſtoteles beſſer, als die Lehre der Platoniker; denn ihm zufolge umfaßt das Seiende alles, was iſt; auch das Eins werden wir nicht von ihm ausſchließen dürfen, wenn es ſein ſoll[1]. Aber es iſt eine andere Betrachtung, welche die Platoniker leitet. Sie unterſcheiden das Abſtracte vom Concreten. Sie bemerken, daß dieſes durch Theilnahme an jenem iſt, was es iſt. In ſolcher Weiſe iſt das Leuchtende durch das Licht leuchtend, das Seiende durch das Sein ſeiend. In dieſem ſtrengen Sinne werden wir nun vom Sein nicht ſagen dürfen, daß es iſt, ſo wenig wir vom Lichte ſagen dürfen, daß es leuchtet; denn es leuchtet nur das Leuchtende, welches am Lichte Theil hat. Gott aber iſt das Sein, durch welches alles iſt; daher werden wir ihn auch nicht zum Seienden rechnen dürfen, welches nur durch Theilnahme am Sein iſt. In dieſem Sinne werden wir ſagen können, Gott ſei nicht Seiendes, ſondern über dem Seienden, und werden anerkennen müſſen, daß es etwas Höheres gebe als das Seiende. Zu dieſer Höhe der Betrachtung ruft uns Dionyſius. Aber auch durch den Begriff des Eins wird ſie nicht erſchöpft. Nun ſcheine allerdings ein Streit zwiſchen dem Ariſtoteles und dem Platon obzuwalten, wenn dieſer, aber nicht jener lehre, daß etwas Höheres ſei als das Seiende. Doch findet Pico, daß auch beim Ariſtoteles Andeutungen vorkommen, welche zeigen, daß er das Höhere kannte. Dieſe Andeutungen haben auch die Peripatetiker verſtanden und die Platoniker keinen Grund dem Ariſtoteles vorzuwerfen, daß er von Gott weniger ehrenvoll denke als Platon[2]. Daher giebt Pico nur eine Verſchiedenheit der Ausdrucksweiſe bei beiden Philoſophen zu; ſie finde ſich auch bei einem jeden von ihnen und laſſe ſich überhaupt nicht vermeiden, wenn wir von Gott reden wollen, weil wir dasſelbe von ihm bejahen und verneinen müſſen[1]).

---

[1] De ente et uno 5 fin. Illud cavendum, ne aut minora faciamus, quam sunt, quae ille (sc. Dionysius) scripsit, sunt autem maxima, aut dum parvum existimamus omne, quod intelligimus, somnia nobis et inextricabilia commenta confingamus.

[2] Ib. 1.

[3] Ib. 2.

---

[1] Ib. 3; cf. ib. 7.

[2] Ib. 4.

In dieſer Weiſe forſchend, nicht geneigt nur der verneinenden Theologie ſich hinzugeben, dem Ariſtoteles nicht weniger vertrauend, als dem Platon, belebt ihn ein emſiges Bemühn die Wahrheit der weltlichen Dinge zu erkennen. Dabei ſind ihm die gewöhnlichen Unterſcheidungen der peripatetiſchen Philoſophie geläufig. Die vier Urſachen des Ariſtoteles dienen ihm in ſeinen Forſchungen über die natürlichen Dinge zu Führerinnen[2]). Die natürlichen Unterſchiede der Dinge und ihrer Arten will er bewahrt wiſſen[3]). Den Begriff des Übernatürlichen will er nicht ſo weit ausdehnen, wie die Nominaliſten. Ihrer Meinung, daß Gott jede Natur zu ſich erheben könnte, ſtellt er die Lehre entgegen, daß nur die vernünftigen und verſtändigen Weſen durch Gott zu ihrem Princip zurückgeführt werden könnten, denn nur ihnen käme Reflexion und Unſterblichkeit zu[4]). Daher iſt er auch wie Nicolaus Cuſanus bei aller ſeiner Neigung zur Beſchaulichkeit doch vorzugsweiſe bemüht Vernunft und Verſtand in uns auszubilden; er will ſie, wie jener Philoſoph, hindurchführen durch die drei Welten, aus welchen die ganze Welt beſteht und in deren jeder alles in

---

1) Ib. 5.

2) Heptapl. I, 1.

3) Eine Andeutung des principium indiscernibilium kommt commento I, 4 vor.

4) Ib. II, 13; apol. p. 162; 165; Heptapl. VII prooem. p. 48.

ihrer eigenen Weiſe gefunden wird, in der Welt der ſinnlichen Formen in ſinnlicher Weiſe, in dem höhern Himmel als wirkende Kraft, in dem höchſten als Idee[1]). Ebenſo weiſt Pico den Menſchen darauf an ſich mit allen weltlichen Dingen zu befreunden, weil er in die Mitte der Dinge geſtellt ſei und gleichſam den Knoten der Welt bilde. Daher diene ihm alles und ſei ihm freundlich geſinnt, ſo lange er den Frieden mit ſich und den übrigen Dingen bewahre; im entgegengeſetzten Fall werde ihm alles feindlich und empöre ſich gegen ſein Verlangen[2]). Nicht minder als die Einigkeit mit Gott ſollen wir auch die Einigkeit mit uns und mit den Dingen der Welt, mit unſerm Nächſten, ſuchen. Durch dieſe werden erſt alle Dinge zu einer Welt[3]). Die Einigkeit mit uns und der übrigen Welt wird ſogar als Bedingung der Einigkeit mit Gott angeſehn. Wir werden vergeblich nach Frieden ſtreben, wenn wir mit uns und unſern Umgebungen uneinig wären. Daher billigt Pico auch die Lehre des Platon über die aufſtrebende Bewegung unſeres Lebens und über die verſchiedenen Grade der Liebe, durch welche wir vom Sinnlichen zur überſinnlichen Schönheit und zuletzt zu Gott, dem nicht mehr Schönen, ſondern dem Künſtler aller Schönheit, gelangen ſollen[4]). Aus der Unvollkommenheit ihres erſten Daſeins haben alle Geſchöpfe ſich emporzuarbeiten. Dieſe Unvollkommenheit iſt die rohe Materie; wir haben deswegen auch die Materie nicht als

---

1) Heptapl. praef. p. 6 sq.

2) Ib. V, 7.

3) Ib. VI prooem.

4) Commento III, 10.

das reine Nichts zu verachten[1]; ſie beherrſcht vielmehr als die Nothwendigkeit des beginnenden Lebens und Erkennens die erſten Anfänge der Dinge[2]. Aber wir ſollen auch dieſe Nothwendigkeit durch die Liebe überwinden lernen, indem wir uns vom Sinnlichen und Zeitlichen aufſchwingen und in der wahren Freiheit unſeres Geiſtes der Vorſehung dienen lernen[3]. So ſehen wir, daß Pico über das Streben nach der Anſchauung Gottes die weltlichen Dinge doch keinesweges vergißt, vielmehr nicht aufhört in uns zu dringen, daß wir im Erkennen und im Leben an die ſinnlichen Bedingungen unſeres Daſeins uns anſchließen.

Vergleichen wir den Pico mit ſeinem ältern Freunde und Lehrer Ficinus, ſo werden wir nicht verkennen, daß er viel kräftiger die Platoniſche Lehre zu beleben wußte, indem er ſie mit den bewegenden Gedanken ſeiner Zeit verſchmolz. Man hat ſich darüber gewundert, in wie ſteifer Weiſe Ficinus ein Platoniſches Gedicht des Lorenzo von Medici in ſeine Lateiniſche Schulſprache überſetzen konnte; das Gedicht des Benivieni leſen wir nur noch, weil Pico durch ſeine Erklärung in der Mutterſprache für dasſelbe unſern Antheil zu gewinnen weiß. Zur Liebe der Schönheit, welche in dieſer Welt ſich uns entfaltet, welche in den Werken der Menſchen wie in den Werken Gottes als das harmoniſche Band erkannt wird, ruft uns Pico herbei. Wenn die Platoniſche Akademie im Streit gegen den Ariſtoteles entbrannte, ſo wußte Pico den Eifer ſeiner Freunde in Schranken zu halten. Er erkannte, daß die philoſophiſche Bildung ſeiner Zeit doch im Weſentlichen noch immer auf dem Ariſtoteliſchen Syſtem beruhte, deſſen Begriffe in den mannigfaltigſten Verzweigungen über alle Fächer des Wiſſens ſich verbreitet hatten; um ſo weniger konnte er dieſe Hülfsmittel der wiſſenſchaftlichen Bildung aufgeben, je ſtärker er davon durchdrungen war, daß wir Einigkeit mit uns und der uns umgebenden Welt zu ſuchen hätten, um den Frieden mit Gott zu gewinnen, je mehr er die Nothwendigkeit den Aberglauben zu beſtreiten einſah und erkannte, daß dies nur durch Erforſchung des Natürlichen in ſeinem Unterſchiede vom Übernatürlichen geleiſtet werden könnte. In dieſen Beſtrebungen iſt er der neuern Zeit zugewendet. Wir erkennen dies beſonders an der Weiſe, wie er das materielle Daſein in Schutz nimmt. An die Weiſe älterer Ariſtoteliker ſich anſchließend erblickt er in ihm die nothwendige Bedingung unſeres weltlichen Daſeins, den Beginn aller Entwicklung. Es iſt dies eine Anſicht der Dinge, welche uns noch weiter auf unſerm Wege begleiten wird. Sie zeigt, daß die neuere Philoſophie doch keinesweges ſchlechthin die Gedanken der Scholaſtiker aufgegeben hatte.

---

[1] De uno et ente 6.
[2] Commento II, 20.
[3] Ib. II, 21.

3. Franciscus Georgius.

Wir haben noch an einigen Beiſpielen die weite Verbreitung der Platoniſchen Schule nachzuweiſen. Sie werden uns zugleich in einer noch viel entſchiedenern Weiſe, als die bisher angeführten Männer, die ſchwärmeriſche Richtung dieſer Schule aufdecken.

Nicht ganz übergehn dürfen wir dabei einen edeln Venetianer aus der Familie der Zorzi, den Minoriten Franciscus Georgius. Er war noch etwas älter als Pico, im Jahre 1460 geboren, ſeine Wirkſamkeit reicht aber weit über deſſen Leben hinaus; denn er ſtarb erſt 1540. Seine Lehren hat er hauptſächlich in einem weitläuftigen Werke über die Harmonie der Welt [1]) ausgeſprochen. Obgleich er ſelbſt ſie für eine Stütze der heiligen Kirche hielt, obgleich er die katholiſche Lehre gegen ihre neueſten Gegner, die Proteſtanten, vertheidigte [2]), hat man doch ſeine Werke in das Verzeichniß der verbotenen Schriften geſetzt, ihn ſelbſt wegen ſeiner Ketzereien zur Unterſuchung ziehen wollen und ihn nur für unſchädlich gehalten, weil er ſich gehorſam zeigte und ſtill ſeinen ſchwärmeriſchen Meinungen nachhing. Wir finden bei ihm eine Miſchung der verſchiedenartigſten Lehren, welche er unter einen Geſichtspunkt zu vereinigen ſtrebt. Er ruft die alten Philoſophen der Hebräer, die Kabbaliſten beſonders, der Perſer, der Griechen zum Zeugniß der Wahrheit auf [3]), miſcht mit ihren Meinungen die Lehren des Evangeliums, welches die Wahrheit erſt offen an den Tag gebracht habe, gebraucht nicht minder die Lehren der alten Scholaſtiker bis auf den Duns Scotus herab; was die ſpätern Scholaſtiker, beſonders die Nominaliſten gelehrt hatten, übergeht er. Eben hierdurch iſt er ein Zeugniß von den Neigungen und Abneigungen, welche die Platoniſche Schule hegte. Es war hauptſächlich die neueſte Scholaſtik, das Extrem der ſupranaturaliſtiſchen Theologie, was von ihr bekämpft wurde. In den Lehren der ältern Philoſophie dagegen wußte ſie Geſinnungsverwandtſchaft zu erkennen.

---

[1]) Francisci Georgii Veneti, Minoritanae familiae, de harmonia mundi totius cantica tria. Venet. 1525 fol.

[2]) Cant. II ton. IV c. 11 sqq.

[3]) Er zeigt hierin Gelehrſamkeit, ſelbſt in der Kenntniß wenig zugänglicher Quellen, aber auch Mangel an Kritik.

Man braucht nicht tief einzudringen in die Hauptſchrift dieſes Minoriten um ſie als ein Gewebe von Überlieferungen zu erkennen, aus welchen eine ſchnelle Phantaſie beſchäftigt iſt an dem Faden der Zahl und der muſikaliſchen Harmonie ihr Weltgebäude ſich aufzubauen, um in ihm die Offenbarungen Gottes verehren zu laſſen. Wie wenig nun auch alles dies für die philoſophiſche Forſchung leiſtet, ſo bezeichnet es doch eine Stimmung der Geiſter, welche an der Scheide des 15. und des 16. Jahrhunderts ſehr allgemein um ſich gegriffen hatte. Den Geheimniſſen der überſinnlichen Welt nachgehend bezeugt ſich Georgius der Emanationslehre ergeben; doch aber verwirft er ihre weſentlichen Grundſätze. Er will nicht zugeben, daß Gott mit Nothwendigkeit die Welt aus ſich habe hervorgehen laſſen. Der Fürſt ſtehe höher, wenn er alles aus freiem Willen beſchließen könne, als wenn er durch ſeine Natur, durch einen natürlichen Stachel, getrieben werde 1). Auch iſt der Menſch nicht etwa nur durch vermittelnde Urſachen mit Gott verbunden; ſondern unmittelbar durch Gottes Kraft gebildet iſt er zum vollkommenen Abbilde deſſelben beſtimmt und ſoll als die

---

1) Cant. I ton. I. c. 16.

kleine Welt alle Vollkommenheiten der großen Welt in ſich vereinen[1]. So ſoll er auch Gott ſchauen, wenn er zu ſeiner Vollendung kommt. Hierzu aber muß er aufſteigen durch verſchiedene Grade; zuletzt ſoll er durch die Liebe zur Ekſtaſe gelangen[2]. Das iſt ein wunderbares Werk, ein übernatürliches Weſen in ihm; aber alle Werke der Natur bezeugen es, alle wahre Philoſophen ſtimmen bei; in ſein Princip, welches über der Natur iſt, muß alles zurückkehren[3]. Um dieſes Werk zu begreifen dürfen wir freilich den äußern Sinnen uns nicht ergeben; die äußern Sinne ſind aber auch trügeriſch[4]. Wir haben auch innere Sinne, wie einen innern Menſchen. Sie lehren uns Gutes und Böſes unterſcheiden, was keiner der äußern Sinne vermag. Durch ſie erkennen und genießen wir Gott. Dies gehört zur vollkommenen Seligkeit, nach welcher wir unſerer Natur gemäß ſtreben. Der Menſch iſt nicht allein Vernunft und Verſtand, obgleich Ariſtoteles das behauptet; außer der Seele iſt er auch Leib; da haben wir alſo einen geiſtigen Leib und geiſtige Sinne desſelben anzunehmen; durch ſie müſſen wir das Wahre ergreifen; nur dadurch werden wir zur Vollkommenheit unſerer Natur gelangen[5]. So fordert nun Georgius uns auf durch unſern innern Sinn Gott zu erkennen, aber auch in Gott alle übrige Dinge. Denn er vertraut der Ideenlehre des Platon und ſucht ſie ge-

---

[1] Cant. I ton. VI, 1.

[2] Cant. III ton. VI c. 8 sqq.

[3] Cant. I ton. VIII c. 3.

[4] Darüber beruft er ſich auf den Pyrrhon. Cant. prooem.

[5] Cant. III ton. II c. 11.

gen alle ihre Gegner, welche nur den äußern Sinnen vertrauen, zu vertheidigen[1]), und in ihr findet er auch den Gedanken ausgedrückt, daß die Wahrheit aller weltlichen Dinge in den Ideen Gottes liege. Hierin iſt nun auch ſein Beſtreben gegründet die weltlichen Dinge zu erforſchen. Er will alles, was da iſt, unter einem gemeinſamen Geſichtspunkt auffaſſen; alles in Harmonie mit dem Menſchen, alles in Harmonie mit allem finden, weil alles in Gott ſeine Wahrheit und Eintracht haben muß. Eben dadurch iſt er zu ſeinen Abweichungen von der Kirchenlehre gekommen, daß er die Geheimniſſe der weltlichen Dinge tiefer zu ergründen ſuchte, als die Scholaſtiker es für nöthig hielten. Er ſchließt ſich hierin an die Richtung der neuern Philoſophie an, es iſt wahr, in einer phantaſtiſchen Weiſe; aber man wird doch nicht umhin können auch in dieſer Weiſe den Zug der Zeit wiederzuerkennen, der ſelbſt in ſeinen Ausſchweifungen ſich verräth. Von der Erforſchung der Natur will er zur Erkenntniß Gottes gelangen. Die fromme Betrachtung hält er für einen Weg, welcher doch nur von wenigen beſchritten werden könnte; alle dagegen müſſen vom Sichtbaren zum Unſichtbaren gelangen. Doch iſt freilich auch dieſer Weg, welchen er uns führen möchte, von ihm nicht ſo beſchrieben worden, daß wir ihn als allen leicht zugänglich anſehn könnten. Denn er nimmt die Hülfe aller Wiſſenſchaften für ihn in Anſpruch. Phyſik, Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie, Muſik und Theologie ſollen ihn weiſen. Auch die Erkenntniß des Sinnlichen ſoll dabei nicht fehlen und ſelbſt Ariſtoteles und die Peripatetiker, welchen Georgius ſonſt nicht ſehr geneigt iſt, werden für ihn nicht verſchmäht [1]. Wir ſehen, ſeine Beſtrebungen gehen auf eine vollſtändige Durchdringung der Welt im Lichte Gottes, in der Erleuchtung des innern Sinnes. Er ſchließt ſich den Männern an, welche man zu ſeiner Zeit nach dem Vorgange des Dionyſius Areopagita mit dem Namen der Theoſophen zu bezeichnen anfing.

---

[1]) Cant. II ton. I c. 6 sqq.

4. Johann Reuchlin.

Auch außerhalb Italiens verbreitete ſich dieſe Denkweiſe der Platoniſchen Schule. In Deutſchland finden wir ſie zuerſt vertreten von einem Manne, welcher große Verdienſte um die gelehrte Bildung unſeres Vaterlandes hat, von Johann Reuchlin, welcher ſich Capnio nannte [2]. Nachdem er zu Paris und Orleans Sprachen und Rechtswiſſenſchaft ſtudirt und in ſeinem Vaterlande ſchon einen Namen als Gelehrter ſich erworben hatte, war er im Jahre 1482 [3], noch jung — denn er war 1455 zu Pforzheim geboren — mit ſeinem Herrn dem Herzog von Wirtemberg Eberhard im Bart nach Florenz gekommen und hatte hier eine Liebe zur Platoniſchen Philoſophie gefaßt. Sie wurde noch verſtärkt, als er auf einer zweiten Reiſe nach Italien den Pico kennen lernte und durch ihn auf die Kabbala aufmerkſam gemacht wurde. Pico hatte nur die gelehrte Neugier auf dieſe Geheimlehre gerichtet, Reuchlin ſuchte ſie durch genauere Forſchung zu befriedigen. Seine Forſchungen in der Hebräiſchen Sprache, deren Kenntniß verbreitet zu haben eins ſeiner Hauptverdienſte iſt, ſeine Vertheidigung der Juden gegen ungerechte Angriffe und ſein berühmter Streit hierüber mit den Köllner Theologen, welcher ihm das Ende ſeines Lebens verbitterte, gingen von ſeiner Neigung zur Kabbala aus. So wie Italiener die Platoniſche Philoſophie, ſo wie Jacob Faber in Frankreich den Ariſtoteles erneuert hätten, ſo wollte er den Deutſchen die Pythagoriſche Philoſophie zurückführen; dies könne aber nur durch die Kabbala geſchehn, weil aus ihr die Lehren der Pythagoreer gefloſſen wären [1]).

---

[1] Cant. prooem.

[2] Über ſein Leben vergl. E. Th. Meyerhoff Johann Reuchlin und ſeine Zeit. Berlin 1830.

[3] Die richtige Jahreszahl findet ſich de arte cabalistica p. 734 in der Ausgabe, welche ich gebrauche, hinter den Werken des Johannes Picus Basil. 1557.

In ſeinem Werke über die kabbaliſtiſche Kunſt, in welchem er am ausführlichſten über ſeine philoſophiſchen Beſtrebungen ſich verbreitet, ſpielt er den Ausleger einer Philoſophie des Alterthums, welcher er ſein Urtheil nicht ſchlechthin unterwirft [2]). Wir können aber nicht daran zweifeln, daß ihn mehr als ein gelehrtes Intereſſe zur Erforſchung der Kabbala hinzog. Die Form des Geſprächs, welche er ſeiner Schrift gegeben hat, verſtattet ihm manches anzuführen, was er nicht billigt. Er ſtimmt nicht jedem Aberglauben bei, welchen er erwähnt [3]), aber er iſt auch keineswegeſ frei von allem Aberglauben, welcher mit der Kabbala ſich verbunden hat.

---

[1]) De arte cabal. I p. 734 sq.

[2]) Ib. III p. 893 sq.

[3]) Er verwirft z. B. die teufliſche Magie (ib. I p. 775), die Lehre von der Seelenwanderung (ib. II p. 802), die vivificatio (ib. III p. 840), die Gewalt der Zeichen und Talismane an ſich,

Es läßt ſich ſehr gut bemerken, an welchem Faden ſeiner Gedanken die Schwärmerei der Kabbaliſten ihn faßte. Er iſt von Sehnſucht erfüllt die letzte und höchſte Wahrheit zu erkennen, von welcher alle Vernunft abhängt und welche unſere nachdenkende und ſchließende Vernunft überſteigen muß, weil ſie der Grund aller Vernunft iſt. Unſere Forſchung nach den Urſachen findet er beſchränkt, unſere Schlüſſe betrachtet er als eine Unterſuchungsweiſe, welche nur einem mittlern Gebiete des Denkens angehöre [1]). Er will Gott gleich werden. Das iſt der Zweck der Kabbala uns zu Göttern zu machen, worunter zu verſtehen iſt, daß wir Gott erkennen, ihn ſchauen und dadurch die volle Befriedigung unſerer Vernunft, die volle Seligkeit gewinnen ſollen [2]). Da nun die Vernunft hierzu in wiſſenſchaftlichem Nachdenken uns nicht führen kann, ſo verweiſt uns Reuchlin an den Glauben. Aber in ähnlicher Weiſe wie den Gnoſtikern genügt auch ihm der einfache Glaube der Chriſten nicht. Er iſt davon überzeugt, daß die Wahrheit, welche alle Vernunft überſteigt, aber doch in allen Dingen bleibt, der immanente Gott, in

---

weil in ihnen nur Gott und der Glaube der Menſchen walte (ib. III p. 891).

1) Dem discursus, der διάνοια nach dem Platon. Ib. p. 779 sqq.; p. 782.

2) Deificatio ib. I p. 737; p. 750; II p. 831. Nam quid aliud intendit vel Cabalaeus vel Pythagoras, nisi animos hominum in deos referre, hoc est ad perfectam beatitudinam promovere? Ib. III p. 840.

unſerm Geiſte ſich offenbaren müſſe [1]). Da wendet er ſich nun einem tiefern Sinne der Offenbarung zu und ſucht den Schlüſſel derſelben in der älteſten Offenbarung der Kabbala. Ihr ſollen wir vertrauen; das iſt der Glaube, welchen wir, wie Platon lehre, den Ausſprüchen unſerer Vorfahren zu ſchenken hätten [2]). Er fordert uns auf nicht dabei ſtehen zu bleiben Gott als die Weltſeele oder als die Urſache der weltlichen Dinge, welche mit ihren Geſchöpfen beſchäftigt wäre, ſondern als in ſich bleibend und vollkommen zu denken. Jenes ſei die Denkweiſe der Thalmudiſten, dieſes der Kabbaliſten [3]). In dieſer Richtung ſeiner Denkweiſe möchte er den Begriff Gottes ablöſen von dem Bande, welches das Princip der Dinge mit ſeinen Geſchöpfen verbindet.

Offenbar hat dieſe Richtung eine nahe Verwandtſchaft mit den Lehren der Myſtiker. Daran erinnert es auch, daß Reuchlin, wie ſchon erwähnt, ein Verehrer des Nicolaus Cuſanus war. Denn nur den myſtiſchen Anklängen desſelben geht er nach; in ſeinen Forſchungen über den Weltzuſammenhang folgt er ihm nicht, noch weniger in der Zahlenlehre, über welche er ganz andere Überlieferungen hat. Dagegen hat die Behauptung ſeinen Beifall, daß die Gegenſätze und die Widerſprüche, welche die Vernunft auseinander hält, im Geiſte oder in der höch-

---

1) Ib. II p. 782.

2) Ib. II p. 780.

3) Ib. I p. 762. Thalmudista vero — — animum universi hujus mundi non transcendit, — — non tamen deum ipsum immanentem et absolutum accredit, sed ut opificem causamque rerum et circa sua creata occupatum.

ſten Wahrheit zuſammenfallen[1]. Das Nicht-Seiende iſt Seiendes und das Seiende iſt Nicht-Seiendes. Wenn ich über alle Geſchöpfe aufſteige, finde ich nur das unendliche Meer der Nichtheit[2]. Nur noch viel weiter als der Cuſaner treibt Reuchlin den Streit der myſtiſchen Anſchauung gegen das Treiben unſerer Vernunft. Er iſt einer der eifrigſten Gegner der Scholaſtiker und des Ariſtoteles. Die Waffen, mit welchen die Platoniker die alte Schule bekämpfen, lernt man bei ihm in voller Plumpheit kennen. Die logiſchen Regeln verlacht er. Sie gehören nur der Vernunft an; die Vernunft aber iſt weniger ſicher als der Sinn, geſchweige daß ſie mit der Erkenntniß des Geiſtes zu vergleichen wäre[3]. Dem Ariſtoteles wirft er vor, daß er offenbar nichts anderes geglaubt habe, als was er mit den Händen greifen, mit den Augen ſehen oder durch Schlüſſe erhärten konnte. Dagegen iſt Pythagoras ſein Mann, welcher faſt in allen Stücken dem chriſtlichen Glauben beiſtimme[4]. Der logiſche Schluß wird von ihm befeindet, als der Feind des Glaubens und der Theoſophen, weil er alles, was über das Natürliche hinausgeht, nach dem Maße der menſchlichen Sterblichkeit beurtheilen und der ſchwachen Vernunft unterwerfen wolle[5]. Den Glauben an die

---

1) Ib. II p. 785. In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilia. In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur.

2) Ib. I p. 774; III p. 865.

3) Ib. I p. 747.

4) Ib. II p. 805.

5) Ib. II p. 780.

göttlichen Offenbarungen, welche uns in öffentlichen Urkunden und in geheimen Überlieferungen zugekommen ſind, ſtellt er den menſchlichen Erfindungen durch den Schluß entgegen und meint niemand werde zu behaupten wagen, daß dieſen dieſelbe Würde zukomme wie jenen, wenn er nicht ganz vom Syllogismus leben ſollte, wie der Ochſe vom Heu [1]). Das Schlußverfahren iſt ihm ſo zuwider, daß er auch ſeine Anwendung auf die Offenbarung verwirft. Die Schlüſſe der Nominaliſten, welche ebenſo wie er für die übernatürliche Offenbarung kämpften, gebraucht er dazu die Meinung lächerlich zu machen, daß man aus richtigen Glaubensſätzen durch Schlüſſe neue Glaubensſätze ableiten könnte [2]). Man ſieht, er verwirft die Theologie, welche durch bündige Forſchungen ſich aufzubauen ſucht. Er will die Theoſophie, welche durch eine viel kühnere Methode in die göttlichen Geheimniſſe eindringt.

Aber er fühlt ſich zu ſchwach eine eigene Methode zu erfinden. Nach der Weiſe ſeiner Zeit ſchließt er der alten Philoſophie ſich an und die Kabbala ſoll ihn leiten. Seine Scheu vor der Vernunft und dem Sinn führt einen neuen Aberglauben herbei. Im Aufbau deſſelben leitet ihn allerdings ein allgemeiner Grundſatz der Wiſſenſchaft, nemlich der Gedanke, daß einem jeden Dinge ſein eigenthümliches Weſen beiwohne. Er ſtellt ihn der abſtracten Erkenntniß der Dinge entgegen; aber hält ſich auch für berechtigt durch ihn die einzelnen Dinge dem allgemeinen Geſetze der Natur zu entheben. In dieſem Sinne ruft er uns auf zur Erkenntniß der geheimen verborgenen Eigenſchaften, welche allen Dingen beiwohnen, ſofern ſie ein jedes beſonderer Art ſind, durch welche alles dem allgemeinen Naturgeſetze ſich entziehe, jedes für ſich ſeinem beſondern Willen folge, durch welche die Engel wirken und beſonders der thätige Verſtand, die Quelle aller Formen dieſer ſinnlichen Welt [1]). Und wie ſollen wir dieſe geheime Eigenthümlichkeit der Dinge erkennen? Durch die ſymboliſche Theologie der Kabbala, in welcher nicht allein Zahlen und Buchſtaben, unverſtändliche Worte und Namen, ſondern auch Dinge Zeichen der göttlichen Dinge ſind [2]) und die magiſche Kraft beſitzen unſern ſchlummernden Geiſt zu wecken, und göttliche Hülfe zu uns herabzurufen [3]).

---

[1] Ib. II p. 785. Quonam modo igitur affirmare quis ausit divinitus revelato et humanitus invento pari dignitate credendum esse, nisi qui totus pascatur syllogismo, sicut bos foeno.

[2] L. l. Non est igitur omnino verum, si praemissae sint de fide, conclusionem idcirco fore de fide.

Vergleichen wir dieſe Theoſophie mit der myſtiſchen Theologie des Mittelalters, von welcher ſie ihre Herkunft hat, ſo wird jene leicht zu kurz kommen. Die Erweiterung der Quellen, durch welche man ihr die Geheimniſſe des Göttlichen zu eröffnen ſuchte, des Pythagoras, der Kabbala und mancher andern Geheimlehren, kann uns nicht günſtig für ſie ſtimmen. Wir finden daraus nur eine Maſſe des Aberglaubens geſchöpft, welcher im 15. und 16. Jahrhunderte in ſteigendem Grade auch

---

1) Ib. III p. 868.

2) Ib. III p. 835.

3) Ib. III p. 849 sqq. Über die Wunder der Kabbala, welche jede teufliſche Magie überwältigen, ſ. ib. I p. 775. Das Tetragrammaton ib. III p. 868.

im Kreiſe der wiſſenſchaftlich Gebildeten der Gemüther ſich zu bemeiſtern anfing. Viel rührender ſpricht uns die fromme Innigkeit der alten Myſtiker an, als das träumeriſche Wühlen der Theoſophie in Worten, Buchſtaben, Zahlen und Zeichen. Um wie viel bedeutſamer war der Inhalt, welchen jene verarbeiteten, wenn ſie aufforderten uns in uns ſelbſt zurückzuziehen und in dem tiefſten Grunde unſerer Seele Gott zu ſuchen. Wie hat es geſchehen können, muß man ſich fragen, daß dieſer Myſtik die Theoſophie mehr und mehr den Rang ablief?

Auch in der Lehre Reuchlin's finden wir die Beweggründe hierzu angedeutet. Die Myſtik in der Geſtalt, welche ſie zuletzt angenommen hatte, wurzelte ausſchließlich in der Beſchauung des innerlichen Lebens; die Zurückziehung in uns ſelbſt, welche ſie forderte, konnte nur eine einſeitige Denkweiſe hervorrufen. Wie ganz anders dieſe Theoſophie, welche auch die Wunder der Magie verlangte. Sie ſtellt für die Philoſophie den Zweck auf gut zu leben um gut ſterben zu können; für jenes Leben ſollen wir die Seligkeit, für dieſes Leben aber auch die Glückſeligkeit ſuchen. Wir ſollen auch das äußere Geſetz achten, auch für den Körper ſorgen [1]). Ohne Zweifel iſt es damit abgeſehn auf eine Wiſſenſchaft, welche dem praktiſchen Leben dienen kann, wie wunderlich auch die Wege ſein mögen, welche man zu ihr einſchlägt. Dabei darf die Erkenntniß der äußern Welt nicht vergeſſen werden. Wie heftig auch Reuchlin gegen die Vernunft und ihre Schlüſſe ſtreitet, wenn er der Scholaſtiker ſich er-

---

1) Ib. III p. 833; 836; 893.

wehren will, ſo muß er doch eingeſtehn, daß unſer Weg von den Sinnen ausgehe und durch die Vernunft in allmäliger Stufenfolge uns aufſteigen laſſe[1]. Wenn er von den 50 Pforten der Erkenntniß handelt, durch welche wir allmälig aufſteigen ſollen zu Gott, ſo ergiebt ſich, daß die 48 erſten Pforten die Erkenntniß aller Geſchöpfe gewähren und daß alſo nur durch die Vermittlung der weltlichen die Erkenntniß Gottes gewonnen wird[2]. Dies ſtimmt ganz damit überein, daß er den Grundſatz der Kabbala in die Worte zuſammenfaßt, alles Niedere ſei nur Darſtellung des Höhern und wie es hier unten geſchehe, ſo werde es oben gethan[3]. Wie wenig wir alſo auch ſonſt dieſe kabbaliſtiſche Philoſophie loben mögen, den Irrthum der Myſtik, ihre Abwendung von der äußern Welt, hat ſie doch überwunden. Eben dadurch gehört ſie der Richtung der neuern Philoſophie an.

Es iſt aber ein ſeltſamer Widerſpruch in dieſer Denkweiſe, daß ſie den Grund aller Dinge von den begründeten Dingen ablöſen möchte und doch kein anderes Mittel kennt zu ihm emporzuſteigen, als ſeine Wirkſamkeit in dieſen Dingen.

Noch müſſen wir zwei Punkte zur Charakteriſtik dieſer Theoſophie erwähnen. Der eine beſteht in ihrer Abhängigkeit von der Überlieferung. Nachdem Reuchlin auseinandergeſetzt hat, wie die Übung des ſittlichen Geiſtes uns nöthig ſei zur Erkenntniß, wie wir alsdann der

---

[1] Ib. III p. 836 sq.

[2] Ib. III p. 838 sq.

[3] Ib. III p. 893. Quod omnes res inferiores sunt repraesentativae superiorum et uti fit inferius, sic agitur superius.

Kenntniß der Sprache und der mannigfaltigſten Wiſſenſchaften bedürfen, der Phyſik, der Mathematik und nun doch auch der Logik und der Metaphyſik um von den Werken der Natur zu Gott hinauf zu gelangen, bemerkt er, daß nur wenigen Menſchen es gegeben ſein könne alle dieſe Erkenntniſſe zu erwerben und alsdann mit ihrer Hülfe durch die Gnade Gottes erleuchtet zu werden. Da ſucht er einen abgekürzten Weg und eben hierin liegt es nun wohl, daß ſeine Worte, welche wir früher anführten, gegen die gewöhnlichen Mittel der Wiſſenſchaft ſo gar ſchnöde ſich vernehmen ließen. Er glaubt dieſen Weg in den Lehren der wenigen Weiſen zu finden, welche Gott erleuchtet und uns zu Führern geſandt habe[1]. Weil unſer Leben nicht ausreicht alles zu erforſchen, werden wir uns dem Glauben an das, was andere erforſcht haben, nicht entziehen dürfen[2]. Wir merken hieran, daß wir uns im Zeitalter der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften befinden. Dieſe Zeit hatte ſich den alten Führern entfremdet; ſie polemiſirte gegen den Ariſtoteles und gegen die Scholaſtiker; ſie mistraute aber auch ihren eigenen Kräften und ſuchte daher neue Führer auf. Was Wunder, daß ſie auch den blinden Führern der Kabbala ſich anvertraute. Es iſt ein philologiſches Geſchäft, welches ſie betreibt; aber mit den größten Anſprüchen auf die Erkenntniß Gottes; nicht die nur um Kleinliches ſich bemühende Grammatik, ſondern eine höhere Auslegung ſucht ſie im Vertrauen auf die Weisheit des Alterthums, welche die Geheimniſſe der Welt und des Schöpfers uns enthüllen ſoll.

---

[1] Ib. I p. 741 sqq.

[2] Ib. I p. 745 sq. Credamus unicuique in arte sua perito. — — Omnis scientia — — liberaliter dictis credit, ne ante tota vita deficiat, quam unius possit disciplinae vel minima ratio perfecto investigari.

Der zweite Punkt, welchen wir noch berühren möchten, betrifft die Neigung dieſer kabbaliſtiſchen Philoſophie die Macht des Willens über die natürlichen Dinge hervorzuheben. Die Geſetze der Natur will Reuchlin nicht leugnen, aber ſchon der Wille des Menſchen ſteht ihm über der Natur [1]), noch vielmehr natürlich der Wille der höhern Kräfte in der Welt. Sind doch alle Formen der Natur durch den Willen des thätigen Verſtandes gebildet. Wenn die Geſtirne in die Geſchicke der niedern Welt eingreifen, ſo werden ſie in ihrem Laufe durch höhere Geiſter geleitet; daß ſie im Kreiſe ſich bewegen, liegt freilich in ihrer Natur, daß ſie aber vom Morgen nach Abend oder umgekehrt ihren Lauf haben, iſt ein Werk des Willens, welcher ſie bewegt [2]).

Sollte nun dieſer Punkt nicht auch mit dem zuvor erwähnten in Zuſammenhang ſtehen? Die höhere Auslegung eines jeden Werkes wird immer darauf ausgehen müſſen in ihm das zu erkennen, was der Meiſter des Werkes gewollt hat; ihr Ziel iſt der Wille, aus welchem das Werk hervorgegangen iſt. Von Reuchlin finden wir dieſe Auslegung im höchſten Stil betrieben. Nicht mit dem Werke eines einzelnen Menſchen beſchäftigt ſich ſeine Unterſuchung; wenn er der Kabbala nachforſcht, ſo er-

---

1) Ib. II p. 797.
2) Ib. III p. 888.

blickt er in ihr eine Offenbarung des göttlichen Willens, welche den Schlüſſel zu allen Offenbarungen Gottes in der Natur abgeben ſoll. In dieſem Sinn hat er ſich der höchſten Aufgabe der Naturforſchung zugewendet. Er fühlt, daß ſie ſeine Kräfte überſteigt; in einem allzugläubigen Vertrauen wendet er ſich an die Hülfe Anderer. Das ſind die Anfänge der neuern Phyſik, die aus dem Aberglauben heraus ſich Bahn brechen ſollte.

5. Cornelius Agrippa von Nettesheim.

Wenn wir die Grundſätze der Theoſophie, wie ſie in ihrer Entſtehung ausgeſprochen wurden, und die weite Anwendung, welche man ihnen gab, überſehen wollen, ſo dürfen wir auch über die Schriften des Cornelius von Nettesheim nicht hinweggehn. Schon als ein Zeitgenoſſe Reuchlin's gewiſſermaßen als deſſen Kampfgenoſſe im Streit gegen die Köllner Theologen, wenn er auch erſt nach Reuchlin's Tode gegen ſie auftrat, zieht er unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Seine Wirkſamkeit für die Theoſophie war nicht gering, obgleich ſchon ein flüchtiger Überblick über die Geſchichte ſeines Lebens uns erkennen läßt, daß wir keinen treuen Vertreter wiſſenſchaftlicher Forſchung in ihm zu ſuchen haben [1]. Er war zu Kölln 1487 geboren, von adligem und reichem Geſchlecht, ſtudirte in ſeiner Vaterſtadt und zu Paris Rechtswiſſenſchaft und Medicin und wurde zu gleicher Zeit von den humaniſtiſchen Beſtrebungen und den geheimen Wiſſenſchaften angezogen; die letztern aber bemeiſterten ſich ſeiner Seele in einem viel höhern Grade. In der Auffaſſung, Verarbeitung und Darſtellung ihrer Grundſätze zeigte er ein nicht gewöhnliches Talent; auf ihnen beruhte der weit verbreitete Ruhm, welchen er erwarb. Es war aber weniger ihr wiſſenſchaftlicher Gehalt, als ihre praktiſche Anwendung, was ihn an ſie feſſelte. Ruhm, Reichthum und Macht ſollten ſie ihm gewähren. Er wurde hierdurch ein Abentheurer der bedenklichſten, der gewiſſenloſeſten Art. Mit andern Abentheurern derſelben Art finden wir ihn in einem geheimen Bunde und in gefährlichen Unternehmungen verwickelt. Als Lehrer der geheimen Künſte trat er an verſchiedenen Orten auf; was er lehrte, übte er aus. So durchzog er Frankreich, Spanien, England, Deutſchland, Italien. Mit dem gelehrten Abt Trithemius zu Würzburg, der einen Mittelpunkt für die Jünger geheimer Weisheit abgab, war er nahe befreundet; auf deſſen Anregung verfaßte er ſeine Schrift über die geheime Philoſophie, ein Jüngling von 23 Jahren. In Krieg, in Staatsgeſchäften, in der Heilkunſt verſuchte er ſein Glück, trat als Lehrer der höhern Theologie auf, welche den Kern des Evangeliums den Auserwählten verkündigen ſollte, ſogar vor den Italienern, griff die Mönche an und vergeudete ſein Talent in den widerlichſten Schmähreden, wie in den unverſchämteſten Schmeicheleien. Sein Leben iſt ein Gewebe der bunteſten Schickſale, in welchem ſein menſchliches Gefül doch zuweilen unſer Mitleid erregt, obwohl wir ihn ohne Stetigkeit des Charakters oder des Unternehmens, ohne Anhänglichkeit an irgend eine Partei, ohne Sinn für die großen Bewegungen ſeiner Zeit finden. Seine Kenntniſſe dienten ihm nur zu betrügeriſchen Wahrſagungen, zur Aufſuchung abergläubiſcher Mittel, durch welche er nach Geld und Ehre haſchte. Wenn ſeine Mittel ihm fehlſchlugen, wenn er ſich nicht gebraucht, geehrt und belohnt ſah, wie er in eitler Selbſterhebung es zu verdienen glaubte; dann überwältigt ſeine Leidenſchaft alle Klugheit, dann ergießt er ſich in eine hündiſche Schmähung der Wiſſenſchaften, wie er ſelbſt ſeine Schrift über die Eitelkeit der Wiſſenſchaften nennt, nur darin zu loben, daß er aus der Nichtigkeit ſeines Treibens kein Hehl macht. Dabei blieb ihm wohl ein Bewußtſein der edlern Natur, welche im Menſchen wohnt; ſeine Gedanken flüchteten ſich zu Gott, deſſen Athem er in uns und in aller Natur ahndete; in ſeinem Treiben aber war er nun einmal verſtrickt, zu ruhiger Betrachtung der Wahrheit konnte er nicht gelangen und ſo iſt ſein unſtetes Leben bis zu ſeinem Tode im Jahre 1535 verlaufen, nur ein Spiegel trüber und ſchwankender Ahndungen und eines unbefriedigten Gemüths.

---

[1] Über ſein Leben vergl. C. Meiners Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus den Zeiten d. Wiederh. d. Wiſſenſch. I S. 213 ff.

Die Schriften, aus welchen wir ſeine philoſophiſche Denkweiſe hauptſächlich zu entnehmen haben, ſind ſein Werk über die geheime Philoſophie und ſeine Declamation über die Unſicherheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften. Jenes war eine Jugendſchrift, aber in einer ſpätern Bearbeitung vom Jahre 1531 hat er ihm größere Reife zu geben geſucht. Es enthält in der That die reifſten Früchte ſeines Nachdenkens. Zwar nach der Weiſe ſeiner Zeit trägt es den Charakter einer litterariſchen Überlieferung an ſich; aber obgleich wir nicht ſelten daran erinnert werden, daß der Verfaſſer vieles nur erzählen wolle und beabſichtige kritiſch die Lehren über die verborgenen Künſte zu ſammeln, das Fabelhafte, Abergläubiſche und Verderbliche von ihnen auszuſcheiden und alles Überlieferte in guter Ordnung auseinander zu ſetzen, entwickelt er doch die Grundſätze der geheimen Philoſophie in einer nicht ungeſchickten Weiſe, welche verräth, daß er eine günſtige Meinung, wenn auch nicht feſtes Vertrauen für ſie hege [1]. Durch die leicht faßliche Überſicht und durch die lichtvolle Darlegung der Grundſätze iſt dieſes Werk eine Hauptquelle für den Unterricht der Theoſophen geworden. In einem grellen Gegenſatz gegen daſſelbe ſcheint das andere Werk über die Ungewißheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften zu ſtehen. Es trägt einen ſkeptiſchen Charakter an ſich. Er will es theilweiſe als eine Zurücknahme ſeiner frühern Lehren in der Schrift über die geheime Philoſophie angeſehn wiſſen [2]; aber doch nur theilweiſe; denn eine myſtiſche Verbindung des menſchlichen Geiſtes, eines wunderthätigen und wahrſageriſchen Dinges, mit der höhern Natur und mit Gott leugnet auch dieſes Werk nicht [3] und dient daher nur zur Erklärung des erſtern, indem es mehr als dieſes ſeine eigenen Anſichten eröffnet. Wir erblicken in dieſen ſkeptiſchen Ausfällen gegen die Wiſſenſchaften nur ein neues Beiſpiel der nahen Verwandtſchaft, in welcher der Skepticismus mit dem Myſticismus ſteht.

Daß ſein Skepticismus tief eindringe, können wir nun freilich nicht ſagen. Er wendet ſich zwar ſowohl gegen den Inhalt als gegen die Form unſerer Wiſſenſchaften, bleibt aber meiſtens bei Einzelheiten ſtehn. In einer ähnlichen Weiſe wie Reuchlin, an deſſen kabbaliſtiſchen Schriften er ſich gebildet hatte, ſtreitet Agrippa gegen die Ariſtoteliſche Logik, wie gegen den Ariſtoteles überhaupt. Er findet es lächerlich, daß die Logik uns das Schließen lehren wolle, als wenn wir nicht ohne ſie zu ſchließen wüßten. Auch ohne Begriffserklärungen wüßten wir wohl, was die Dinge wären. Aus den Eigenthümlichkeiten der Dinge würden wir unſere Folgerungen ziehen müſſen; ſie bleiben uns aber unbekannt. Das Schließen führe überall nur zu Cirkeln im Schließen. Man meine, von den Sinnen ſollte die Erkenntniß ausgehn, die Erkenntniß der Sinne ſei aber trügeriſch. Die Sinne könnten die Urſachen nicht erkennen, wärend doch alle Erkenntniß aus den Urſachen geſchöpft werden ſollte [1]. Daher erklärt ſich Agrippa gegen die Verfahrungsweiſe, welche durch eine Reihe von Schlüſſen die Wahrheit erforſchen will. Er will vielmehr dem Glauben ſich hingeben. Dabei ſtützt er ſich auf den oft wiederholten Grund, daß jede Wiſſenſchaft ihre Grundſätze habe, welche nicht bewieſen werden könnten, welchen man vielmehr glauben müßte. Es iſt aber nicht ſowohl der Glaube an dieſe Grundſätze, welchen er verficht, als die Überzeugung, daß die Wahrheit, welche wir ſuchen, von einer ſo weiten Freiheit und von einer ſo freien Weite ſei, daß ſie durch keinen Sinn, durch keinen Schluß, durch keine

---

[1] Vergl. de occulta phil. III concl. p. 498 im 1. Bde ſeiner Werke Lugd. s. a. 8.

[2] De incert. et van. scient. 48.

[3] Ib. 45; 46; 48.

---

[1] De inc. et van. scient. 7.

Reihe von Unterſuchungen, ſondern nur durch die freie Beiſtimmung des Glaubens ergriffen werden könne. Die Wiſſenſchaft an ſich ſei weder gut noch böſe; nur wenn ein Guter ſie beſitzt iſt ſie gut; die Güte des Menſchen aber beruhe nur auf ſeinem freien Willen und dieſer erweiſt ſich in ſeinem Glauben. In ihm wenden wir uns Gott, der Quelle aller Wahrheit zu. Nicht in der Zunge, ſondern im Herzen iſt der Sitz der Wahrheit, nicht der Verſtand, ſondern der Wille verbindet uns mit Gott. Gegen die Feinde der göttlichen Wiſſenſchaft ſind ſeine Waffen gerichtet; als einen Lehrer der heiligen Wiſſenſchaft will er ſich angeſehn wiſſen [1]). Von dieſem ſeinem Standpunkte aus hat er nun viel gegen das Treiben der weltlichen Wiſſenſchaften einzuwenden, die er in einer langen Reihe uns vorführt, die ſchmählichſten Gewerbe in den Kreis der ehrwürdigſten Wiſſenſchaften miſchend. Gegen die Mathematik hat er zu erinnern, daß es ja doch keinen vollkommenen Kreis, keine vollkommene Kugel in der Natur gebe [2]). Die Philoſophie iſt ihm verdächtig, weil ſie von den Poeten ihren Anfang genommen hat, weil ſie in viele Secten ſich theilt. Er weiß nicht, ob die Philoſophen zu den Thieren oder den Menſchen gezählt werden ſollen; denn ſie haben wohl Vernunft, aber ſie gebrauchen ſie nur um in unſichern Meinungen ſich herumzudrehn. Die Philoſophie iſt nur die Mutter der Ketzereien [3]). Auch gegen die Theologie ſpart er ſeine Angriffe nicht. Er baut zwar auf die heilige Schrift und verdenkt es den Theologen ſehr, daß ſie dem Volke dieſe Quelle der Religion entzogen haben[1]; aber die heilige Schrift ſoll nicht buchſtäblich verſtanden; ihre Sätze ſollen nicht zu Schlußfolgerungen gebraucht werden; nur die Erleuchtung des heiligen Geiſtes kann zum richtigen Verſtändniß derſelben führen[2]. Die ſcholaſtiſche Theologie, die Sorbonne, greift er an; ſie hat einen Centauren zur Welt gebracht, zuſammengeſetzt aus göttlichen Ausſprüchen und philoſophiſchen Gründen, gemäſtet mit barbariſchen Formeln[3]. So wenig er den Pabſt und ſeine Decrete ſchont, eben ſo verhaßt iſt ihm der unbeſiegbare Ketzer Luther. Er zählt ihn zu den Kupplern[4]; ſeine Lehre kann er nicht billigen, weil ſie den Werken und Ceremonien der Religion ihre Kraft abſpricht. Der alleinige Schlüſſel zur Wahrheit iſt das Wort Gottes. Nur Gott iſt wahrhaftig; alle Menſchen ſind Lügner; durch unſere hin und her überlegende Vernunft ſollen wir die Wahrheit des göttlichen Wortes nicht verderben[5]. Der chriſtlichen Religion iſt nichts mehr zuwider als die Wiſſenſchaft; die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften hat nur den Frieden der Kirche geſtört[6]. Chriſtus hat nicht Rabbiner und Schriftgelehrte zu ſeinen Apoſteln berufen, ſondern Menſchen aus dem rohen

---

[1] Ib. dedic.; 1.

[2] Ib. 11.

[3] Ib. 49; 53.

---

[1] Ib. 100.

[2] Ib. 98.

[3] Ib. 97.

[4] Ib. 64.

[5] Ib. 100.

[6] Ib. 101. Nunc vero, ubi linguarum peritia, dicendi ornatus, autorum numerus reviviscunt, invalescuntque scientiae, turbatur ecclesiae tranquillitas et novae insurgunt haereses.

Volke, Unwiſſende und Eſel. Und damit ſchließt denn dieſe leidenſchaftliche Rede gegen die Wiſſenſchaften, daß der Eſel ſeine Lobrede empfängt und die Aufforderung an die Theologen ergeht, daß ſie, welche mit der Löwenhaut ſich bekleidet hätten, wieder zu den reinen Eſeln zurückkehren möchten; nicht eher würden ſie das Himmelreich erben.

Durch die Übertreibungen dieſes zornigen Erguſſes leuchtet doch die wahre Denkweiſe des Verfaſſers hindurch; ſie ſind nicht ohne Plan angelegt. Wir werden aus dieſer Schrift wie aus andern Äußerungen des Agrippa erſehen können, daß er durch die Erfahrung gewitzigt genug war um einen großen Theil des abergläubiſchen Tands, welcher mit den geheimen Wiſſenſchaften getrieben wurde, über Seite zu werfen. Eben weil dieſer Aberglaube ſo grob war, hatte er ſein Heilmittel in ſich ſelbſt. Er trieb zu Verſuchen an und zeitigte Erfahrungen. Die Aſtrologie hat der Aſtronomie gedient; aus der Herenküche iſt die Chemie hervorgegangen. Auf dieſem Wege finden wir nun freilich den Agrippa noch nicht weit vorgeſchritten. Poſitive Ergebniſſe ſeiner Erfahrungen weiß er noch nicht aufzuweiſen; darin unterſcheidet er ſich von andern nur wenig ſpätern Theoſophen; aber ſeine Verſuche haben wenigſtens Zweifel in ihm erregt; ſie ſprechen ſich hauptſächlich in ſeiner Schrift über die Eitelkeit der Wiſſenſchaften aus. In dieſen Zweifeln iſt auch ſchon ein Fortſchritt; er führt auf die wiſſenſchaftliche Bahn die Grundſätze der Theoſophie zu unterſuchen. Hierin unterſcheidet ſich Agrippa von jenen müßigen Gelehrten, welche wie Georg Zorzi und Reuchlin in ihren Studirſtuben mit den geheimen Wiſſenſchaften ein praktiſch zwar unſchuldiges, theoretiſch aber verwirrendes Spiel trieben ohne Hand anzulegen den Schleier der Wahrheit durch den Verſuch zu heben. Wie ganz anders ſpricht ſich nun Agrippa über die Kabbala aus, als Reuchlin, deſſen Werk über das wunderthätige Wort er doch einſt erklärt hatte. Sofern ſie der höhern Bedeutung der Worte und Buchſtaben nachforſcht, iſt ſie ein Spiel mit Allegorien und Einbildungen; ſofern ſie wunderthätige Werke vollbringen will, iſt ſie verderblicher Aberglaube [1]). Die Aſtronomie möchte Agrippa auf immer vergeſſen, wenn ihn nicht ſeine Noth und ſein Nutzen dazu zwängen die Thorheit der Reichen und Mächtigen zu benutzen. Ebenſo iſt ihm die Alchimie Betrug [2]). Über die Magie ſtimmt er dem Platon bei, daß ſie nur Scheinbilder hervorbringen könne. Welche Thorheit einen Menſchen durch Kunſt machen zu wollen. Nur Accidenzen, aber nicht Subſtanzen können hervorgebracht werden, wie die Platoniker lehren [3]). So weiſt er den verſchiedenen Fächern der geheimen Kunſt ihre Irrthümer nach. Das Anſehn der alten Schriften kann ſich gegen ſeine Zweifel und Erfahrungen nicht behaupten; man trägt ſich mit untergeſchobenen Schriften und die Philoſophen, deren Anſehn er noch verehrt, ſind durch ſolche Schriften betrogen worden [4]).

Und dennoch bleibt Agrippa Theoſoph. Selbſt ſeine Zweifel ſind zum Theil auf den Grundſätzen der Theo-

---

1) De inc. et van. scient. 47.

2) Ib. 30; 90. Cf. de occulta phil. I, 14 p. 30.

3) De inc. et van. scient. 43 sq.; de occ. phil. II, 56.

4) De inc. et van. scient. 45.

ſophie gebaut. Wir haben bemerkt, wie er die weite Freiheit der Wahrheit rühmte, welche durch keine Wiſſenſchaft ergründet, ſondern nur durch den Glauben ergriffen werden könnte, wie er aber auch mit dem gemeinen Glauben nicht zufrieden war. Er ſucht einen höhern Glauben und in ihm eine höhere Erkenntniß. Unſer Glaube iſt auf Gott gerichtet; Gott allein iſt wahrhaftig; mit ihm hängen wir im Glauben zuſammen. Er offenbart uns alles; er läßt uns alles in ſich ſchauen. Wenn wir nur hierzu in bleibender Weiſe uns erheben könnten; aber wir würden des Todes ſterben; wenn wir ohne Mittel uns ihm nahen wollten, würden wir in ſein Weſen aufgelöſt werden. In Chriſtus allein kann der heilige Geiſt bleiben; er iſt der einzige wahre Theolog; in uns kann der heilige Geiſt keine bleibende Wohnung aufſchlagen [1]. Daher empfielt uns Agrippa eine Religion, welche die äußern Mittel nicht verſchmäht, und eine Philoſophie, welche auf einer ſolchen Religion beruht, erſcheint ihm als die einzige Art der Wiſſenſchaft, welche unſerm Standpunkte in dieſer Welt entſpricht.

In dieſem Sinne ſucht er die Grundſätze der Theoſophie nach ältern Überlieferungen zu verarbeiten. Er ſchöpft dieſe aus den Myſtikern des Mittelalters und den Schriften, welche bei den Platonikern in Anſehn ſtanden. An jenen Anknüpfungspunkt erinnert er uns, wenn er das mittägige, das morgendliche, das abendliche und das mitternächtliche Geſicht unterſcheidet [1]. Aber in weſentlichen Punkten unterſcheidet er ſich von den Myſtikern, indem er auf äußerliche Ceremonien, welche unſerm Glauben zu Hülfe kommen ſollen [2], und auf die praktiſche Wirkſamkeit vermittelſt unſeres Glaubens großes Gewicht legt, auch eine Religion empfielt, welche keineswegcs ausſchließlich chriſtlich iſt. Hierin verkündet ſich ſein Zuſammenhang mit der Platoniſchen Schule. Chriſtus hat nicht ſo alles offenbart, daß nicht noch vieles im Geheimniß zurückgeblieben wäre. Die Religion muß Geheimniſſe haben. Alle Religion iſt gut, wenn auch die chriſtliche die beſte iſt [3]. Wie die neuern Philologen und Schöngeiſter ſpricht er alsdann von Göttern, obwohl er den oberſten Gott verehrt; auch Sünder und Heiden, meint er, wären vom Geiſte ergriffen worden, ſei es vom göttlichen oder von einem engliſchen Geiſte [4]. Was er nun als Religion empfielt, das ſind die Grundſätze der Platoniſchen Philoſophie, wie er ſie in theoſophiſchem Sinn aufgefaßt hat.

---

[1] Ib. 89; de occ. phil. III, 6. Quicunque autem sine admixtione aliarum virtutum per solam religionem operatur, si diu perseveraverit in opere, absorbetur a numine nec diu poterit vivere.

Sehr offen legt er dieſe Grundſätze dar. Es iſt die allgemeine Meinung der Mager, ſagt er, daß der Körper nicht geſund ſein könne, wenn nicht der Geiſt geſund iſt. Wie Hermes lehrt, können wir aber einen feſten

---

1) De inc. et van. scient. 99.

2) L. l.; de occ. phil. II, 60 p. 305; III, 3; 4 und ſonſt.

3) Er verwirft freilich die Platoniſche Lehre auch als heidniſch; macht aber doch ihre Grundſätze ſich zu eigen und verweiſt nur die Menge, welche ohne Führer nicht ſein kann, an die Bibel. De incert. et van. scient. perorat. zu Ende der Schrift. Vergl. de occulta phil. III, 2; 4.

4) De inc. et van. scient. 99.

und ſtarken Geiſt nicht gewinnen außer durch Reinheit des Lebens, Frömmigkeit und Religion. Denn die Religion reinigt den Geiſt und macht ihn göttlich; dadurch ſtärkt ſie auch die natürlichen Kräfte. Wer dagegen die Religion verſchmäht und allein der Natur vertraut, der iſt dem Truge böſer Dämonen ausgeſetzt. Gott ſorgt für die Frommen und nur unter ſeiner Obhut ſind wir ſicher; daher ſollen wir uns gereinigt Gott darbringen und der göttlichen Religion empfehlen; dann, wenn unſere Sinne beſchwichtigt, unſer Geiſt beruhigt iſt, dürfen wir den ambroſiſchen Nectar erwarten, lobend und anbetend jenen überhimmliſchen Bacchus, den größten der Götter, den zweimal gebornen, den Urheber der Wiedergeburt [1]. Man wird in dieſer Lehre nicht überſehen dürfen, wie das leibliche Wohl mit dem geiſtigen in engſter Verbindung gedacht wird. Die Frömmigkeit gilt ihr weniger als Zweck, mehr als Mittel. Die geiſtige Geſundheit ſoll in Geſundheit des Leibes umſchlagen; wir ſollen durch Frömmigkeit Stärke und Macht über die Natur gewinnen. Wenn unſere Seele in dieſer niedern Welt ein wunderbares Werk verrichten will, ſo muß ſie ihrem Principe den philoſophiſchen Gedanken zuwenden, um von ihm geſtärkt, erleuchtet zu werden und vom erſten Urheber die Kraft zum Wirken zu empfangen [2]. Auch die theoſophiſche Erkenntniß geſellt ſich hier der praktiſchen Wirkſamkeit unmittelbar zu. Die Würde des Verdienſtes beſteht in zwei Dingen, in der Erkenntniß und im Werke; wenn wir uns gereinigt haben von Leidenſchaft und falſcher Einbildung, dann iſt plötzlich göttliche Erkenntniß und göttliche Macht in uns vorhanden[1]. Durch Glauben, Hoffnung und Liebe ſteigen wir zur Religion auf, wenn wir aber dieſe Stufen überſtiegen haben, dann zieht unſer Geiſt die Wahrheit an ſich und ſchaut alle Zuſtände der natürlichen wie der unſterblichen Dinge, alle ihre Gründe, Urſachen und Wiſſenſchaften in der göttlichen Wahrheit ſelbſt wie im Spiegel der Ewigkeit ſie plötzlich begreifend[2]. Daher kommt es, daß wir, obgleich in der Natur ſtehend, doch das Übernatürliche erkennen und auch über die Natur herſchen können. Daraus erklären ſich die wunderbaren Werke, welche fromme Menſchen vollbracht haben nur durch die Mittel der Religion ohne Hülfe der natürlichen Mittelurſachen[3]. So wird uns höhere Erleuchtung und höhere Macht eingegoſſen. Die Seele ſcheidet ſich da vom Leibe, ohne daß der Leib von der Seele gelöſt würde, in uns ergießt ſich der Geiſt und die Liebe Gottes, welche das erſte Bewegende in unſern Welten iſt, ohne welche die ganze Zuſammenſtimmung der Welt in Misklang ſich auflöſen würde, welche aber auch uns mit allen Dingen in Übereinſtimmung ſetzt und dadurch unſern Einfluß auf alle Dinge begründet[1].

---

[1] De occ. phil. III, 1.

[2] Ib. II, 60 p. 304. Oportet igitur animam nostram volentem operari aliquod opus mirandum in istis inferioribus speculari suum principium, ut ab illo roboretur, illustretur vimque agendi recipiat per singulos gradus ab ipso auctore primo.

---

[1] Ib. III, 3.

[2] Ib. III, 5; 6.

[3] Ib. III, 6.

Wir ſehen, wie dieſe Theoſophie von der Überzeugung ausgeht, daß alle Dinge in ihrem Urgrunde zuſammenhängen. Drei Welten werden von ihr unterſchieden, die elementare, die himmliſche und die überſinnliche Welt der Ideen, der reinen Geiſter; es ſind dies drei Grade des Seins und der niedere Grad wird von dem höhern regiert[2]. Daher findet ſich auch in allen drei Welten das Entſprechende; alles iſt in jeder Welt, nur in jeder in der eigenen Weiſe derſelben; denn wie in dem göttlichen Urbilde alles war, ſo mußte es ſich auch in den niedern Regionen darſtellen[3]. Dieſem Grundſatze gemäß iſt es verſucht worden in einer langen Reihe von Analogien zu zeigen, daß die vier Elemente der Körperwelt auch in entſprechenden Formen nicht allein im thieriſchen Leibe, ſondern auch in der Seele, in der Vernunft und ſelbſt in Gott vorhanden ſind[4]. In Gott ſind ſie als Ideen der hervorzubringenden Dinge, in den Intelligenzen als vertheilte Gewalten, in den Geſtirnen als Kräfte, in der irdiſchen Welt als körperliche Formen[5]. Von oben herab durchdringt eine allgemeine Kraft die ganze Welt und offenbart ſich in den verſchiedenen Regionen derſelben in verſchiedener Weiſe, aber

---

1) Ib. II, 28. Amor infusus. De inc. et van. scient. 99; 100. Spiritus dei in nos transfusus.

2) De occ. phil. I, 1.

3) Ib. I, 8.

4) Ib. I, 7; 8.

5) Ib. I, 8.

nach denſelben Unterſchieden. Alles iſt auf die Ideen Gottes zurückzubringen, welche in Gott eins, in der Weltſeele viele ſind; von ihr werden ſie den niedern Dingen eingegoſſen durch das Mittel der Geſtirne; in der Materie ſind ſie nur wie Schatten vorhanden [1]). Auch in unſerm Geiſte ſind dieſe Ideen vorhanden, von Gott eingegoſſen, und daher können wir alles erkennen. Wie Platon lehrt, ſind ſie uns angeboren; nur durch den Sündenfall iſt uns alles verſchleiert worden. Da müſſen wir uns reinigen, um in uns einzukehren und an die in uns ſchlummernden Ideen uns wiederzuerinnern. So werden wir den Zuſammenhang aller Dinge erkennen und in ihm wirken können [2]).

Nach den drei Welten, welche den Zuſammenhang des Ganzen bilden, unterſcheidet nun Agrippa drei Arten der Magie, die elementare, welche durch die Elemente, die himmliſche, welche durch die Geſtirne, und die göttliche, welche durch den Glauben und die Ceremonien der Religion wirkt [3]). Da er im Glauben ſeine hauptſächlichſte Stütze fand und die Verſuche, welche er im theoſophiſchen Wirken machte, in der irdiſchen oder elementaren Welt ſich bewegen mußten und deswegen auch der

---

1) Ib. I, 11.

2) De inc. et van. scient. perorat. Ingressi in vosmet ipsos cognoscetis omnia; concreata est enim vobis omnium rerum notio. — — Animas ceu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus. Sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia, intravitque oblivio, mater ignorantiae.

3) De occ. phil. I, 1. Die drei Bücher des Werkes handeln von dieſen drei Arten der Reihe nach. Ob das vierte Buch ihm angehört, iſt zweifelhaft.

Zweifel an den theoſophiſchen Grundſätzen in dieſem Gebiete am nächſten lag, ſo iſt es begreiflich, warum ſeine wiſſenſchaftlichen Anſtrengungen beſonders lebhaft auf die Begründung der elementaren oder natürlichen Magie gerichtet ſind, wärend die beiden andern Theile faſt nur in Überlieferungen und Vorausſetzungen ſich bewegen. Auf jene werden wir deswegen auch hauptſächlich unſere Aufmerkſamkeit zu richten haben.

Um die Möglichkeit der natürlichen Magie zu zeigen beruft ſich Agrippa auf einen Begriff, welchen unſere Phyſik zu entfernen geſucht hat, ohne ihn doch ganz vermeiden zu können, welcher aber den Vorgängern des Agrippa ſehr geläufig war, auf den Begriff der verborgenen, geheimen Eigenſchaften, Kräfte oder Tugenden der Dinge (causae, virtutes, qualitates occultae, latentes). Er bemerkt von ihnen ausdrücklich, daß ſie nicht wie die gewöhnlichen Kräfte der Elemente nur im Verhältniß zu der Größe des Körpers wirken, und daß ſie deswegen verborgene Eigenſchaften genannt werden, weil der Verſtand vergeblich verſuchen würde aus der vorliegenden Maſſe der Materie ſie abzuleiten; erſt durch die Erfahrung könnten wir zu ihrer Kenntniß gelangen. Nicht in der Materie, ſondern in der Form der Dinge müſſe ihr Grund geſucht werden. Es ſind dies die beſondern, ſpecifiſchen Eigenſchaften der Dinge [1], auf welche auch Reuchlin ſich berufen hatte. Aber nicht allein den Arten der Dinge wird eine ſolche beſondere

---

[1] Ib. I, 10. Beſonders die chemiſche Wirkung des Magens wird als Beiſpiel angeführt.

Eigenſchaft beigelegt, ſondern auch jedes Individuum hat ſeine beſondere Kraft, welche von der allgemeinen Natur ſeiner Art unterſchieden werden muß. Es iſt dies ein Gedanke, welchen ſchon die Scholaſtiker ſehr weitläuftig erörtert hatten; in den Zeiten des Zauberglaubens machte er mit neuer Kraft ſich geltend und bedenklich wurde er erſt dadurch, daß man, indem man auf Gott dieſe ſpecifiſchen Eigenſchaften der Dinge zurückführte, auch annehmen zu dürfen glaubte, daß Gott eben ſo gut, wie er den einzelnen Dingen beſondere Eigenſchaften verleihe, ſie auch von den allgemeinen Geſetzen ihrer Wirkſamkeit entbinden könne [1].

Etwas weiter als ſeine Vorgänger geht Agrippa in der Aufſuchung der Gründe, welche für die Annahme ſolcher verborgenen Kräfte zu ſprechen ſcheinen. Ihm iſt es gewiß, daß wir überall Kräfte anzunehmen haben, welche von der Materie unabhängig ſind. Er findet es wunderbar, daß die Dinge auf einander wirken, daß ſie nicht zufrieden ſind mit ihrer eigenen Natur, daß ſie vielmehr aus ſich herausgehen, wirkend auf ein Anderes übergeben und es gleichſam bezaubern. Die Materie gewährt ihnen dies nicht; ſie hält vielmehr jedes Ding in ſich ſelbſt zurück; die Materie oder der Körper iſt an ſich unwirkſam zur Bewegung [2]. In dieſen Grundſätzen ſpricht er ohne alle Ausnahme die Überzeugung aus, daß von einem reinen Körper keine Wirkung ausgehen könne[1]. Wir haben hier in der neuern Philoſophie den erſten klaren Ausdruck einer Denkweiſe, welche noch viele Zweifel über die Wirkſamkeit der körperlichen Natur und über die urſachliche Verbindung der Dinge erregen ſollte.

---

[1] Ib. I, 13. Unaquaeque res determinatum habet in archetypo particularem locum. — — Nonnunquam tamen pro libitu suo sic illas (sc. secundarias causas) absolvit aut suspendit deus, ut ab illius imperii et ordinis necessitate penitus desistant.

[2] Ib. 14. Nulla res est, — — quae sui natura con-

Doch Agrippa iſt darüber nicht verlegen, woher den Elementen und den materiellen Dingen die urſachliche Verbindung kommen ſoll. Die Erfahrung zeigt uns ihre Wirkung auf einander. Sie dürfen eben deswegen nicht als reine Körper angeſehn werden. In ihnen wohnen verborgene Kräfte. Über alle Dinge herſcht das Höhere; auch in den körperlichen Dingen macht ſich eine höhere belebende Kraft kenntlich. In den Elementen iſt Leben und Seele; ein Geiſt bringt in ihnen Bewegung hervor. Als ein beſonderer Beweis hiervon gilt ihm die ſpontane Erzeugung lebendiger Weſen aus den Elementartheilen des Waſſers und der Erde; denn die Lehre der Peripatetiker, daß ſie durch den Einfluß der Geſtirne hervorgebracht werde, iſt zu verwerfen, weil Subſtanzen, lebendige Weſen, durch äußere Einflüſſe ſich nicht machen laſſen; ein Same des Lebens muß jeder Belebung vorangehn[2]. Wenn nun den Elementen eine Seele und bewegende Kraft beiwohnt, ſo müſſen wir auch eine all-

---

tenta est. — — Daher kommt ihr zu egredi et in aliud ingredi et fascinare ipsum. — — Corpus vero vel materia per se ad motum inefficax. — — Spiritus — — cohibetur materia.

[1] Ib. II, 55. Operatio a puro corpore provenire minime potest.

[2] Ib. II, 46.

gemeine Quelle des Lebens annehmen, welche die Platoniker die Weltſeele nennen. Sie iſt mit Vernunft begabt, zieht alles an die allgemeine Ordnung heran und vereinigt die ganze Maſchine der Welt[1]. Da haben wir den Grund der urſachlichen Verbindung. Aber noch weiter geht dieſelbe zurück auf die erſte Urſache aller Dinge und auf die Übereinſtimmung der weltlichen Dinge mit den göttlichen Ideen. In der Ideenwelt ſind alle Dinge mit einander vereinigt[2]. Indem die Weltſeele in alle Dinge Seele legt, können ſie herausgehen aus ſich um in andern Dingen zu wirken; denn der Seele allein kommt es zu von einer Materie aus über andere Materie ſich zu verbreiten und in ihr eine Wirkung hervorzubringen, welche von ihrer Natur verſchieden iſt. So erfahren wir, daß die Seele des Menſchen über alle Glieder ſeines Leibes ihre Wirkungen verbreitet[3].

Agrippa, indem er dieſe Lehren zur Erklärung der urſachlichen Verbindung gebraucht, iſt doch nicht ganz unempfänglich für die Schwierigkeiten, welche die Frage erregen könnte, wie die Seele mit dem Körper in Verbindung ſtehe. Wir finden zwar auch die Meinung der Peripatetiker von ihm angeführt, daß die Seele die Form des lebendigen Körpers ſei und deswegen mit der Seele in unmittelbarer Verbindung ſtehe; doch ſie muß ihm nicht genügt haben; denn viel ernſtlicher iſt er mit einer andern Anſicht beſchäftigt, welche ein mittleres Band zwiſchen Leib und Seele ſucht, weil der grobe Körper nicht ohne Mittel mit der Seele verbunden ſein könne. Ein ſolches glaubt er, wie die Lehre der Platoniker laute, in dem Geiſte oder dem Hauche (spiritus) gefunden zu haben, welchen er auch den Aether oder die fünfte Eſſenz nennt, ein Weſen gleichſam nicht Körper und gewiſſermaßen ſchon Seele und gleichſam nicht Seele und gewiſſermaßen ſchon Körper[1]). Er unterſcheidet daher auch die Weltſeele von dem Weltgeiſte[2]). So regt er auch hierin eine Frage wiederum ſtärker an, welche der ſpätern Philoſophie noch viele Mühen machen ſollte, aber weiß auch wieder an die Stelle des Wahren ein phantaſtiſches Trugbild zu ſetzen, welches ihm ſein Geſchäft erleichtert unſere nüchterne Welt in einem wunderbaren Lichte darzuſtellen.

---

[1] Ib. II, 57. Est itaque anima mundi vita quaedam unica, omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam.

[2] Ib. I, 13. Nulla itaque est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas. Die Ähnlichkeit mit Leibniz's Lehre von der präſtabilirten Harmonie wird niemand verkennen.

[3] Ib. I, 14. Solius animae — ab una materia extendi in res alias, circa quas operatur, sicut homo, qui extendit intellectum ad intelligibilia et imaginationem ad imaginabilia, et hoc est, quod intelligebant dicentes, videlicet unius entis animam egredi et in aliud ingredi et fascinare ipsum et suas operationes impedire.

---

1) L. I. Cum autem anima primum mobile sit et, ut dicunt, sponte et per se mobile, corpus vero vel materia per se ad motum inefficax et ab anima longe degenerans, idcirco ferunt opus esse excellentiori medio, scilicet quod sit quasi non corpus, sed quasi jam anima, sive quasi non anima et quasi jam corpus, quo videlicet anima corpori connectatur. De inc. et van. scient. 99.

2) De occ. phil. I, 14; II, 56.

Durch die Vermittlung des Lebensgeiſtes ſollen nun alle Dinge eine Wirkſamkeit auf einander ausüben und was in ihnen Seele iſt, auf einander übertragen können. Daher wird den Leidenſchaften der Seele eine große Kraft auf andere Dinge zu wirken beigelegt [1]. Je ſtärker die Leidenſchaft iſt, um ſo kräftiger macht ſie zur äußern Wirkſamkeit. Durch Liebe und Haß müſſen wir zu wirken ſuchen; ſie bewegen die Dinge. Alles in dieſer Welt hat ſeinen Freund und ſeinen Feind [2]. Jedes Wirkende ſucht die Dinge zu ſich heranzuziehen und ſich zu verähnlichen. Das Gleiche müſſen wir durch das Gleiche hervorzubringen ſuchen [3]. Hierauf beruht auch die Macht des freien Willens, die Macht des Glaubens, welcher nur im feſten Willen beſteht. Wer an die Macht ſeiner Mittel glaubt, der wird durch ihre Hülfe viel größere Dinge vollbringen können, als es ohne dieſen Glauben geſchehen könnte [4]. Durch einen Sinn der Natur, welcher auch den Thieren beiwohnt und ihnen einen wahrſageriſchen Geiſt giebt, hängen wir mit der übrigen Welt zuſammen, in einer Weiſe, welche die menſchliche Wahrnehmung weit überſteigt; wir vermögen durch ihn die verborgenen Zeichen der Dinge zu erkennen und ihre geheimen Kräfte zu gebrauchen [5]. Genug durch die ganze Welt geht ein geiſtiger Zuſammenhang, durch welchen alles vollbracht wird. Wie verſchieden auch die Ausſagen der Philoſophen über die verborgenen Urſachen ſind, hierin ſtimmen ſie doch alle überein. Gott iſt die Urſache aller Dinge; durch ſeine Ideen hat er alles hervorgebracht, den Intelligenzen hat er ſie mitgetheilt, durch ſie vermittelſt der Einflüſſe der Geſtirne ſind ſie zu den Elementen gelangt, in welchen ſie nun jeder Art und allen einzelnen Dingen die ihnen eigenthümliche Kraft mittheilen [1]. Wir aber können dieſe Kräfte der Dinge zu unſerm Zwecke gebrauchen, weil unſertwegen alles iſt und wir durch das Höhere zum Höhern aufſteigen ſollen [2]. Da ſollen wir zuletzt in Gott alles ſchauen und durch Gott alles wirken. Das iſt die Religion, welche Agrippa uns empfielt. Ähnlich wie Pico findet er, daß wir durch die Religion über die Thiere uns erheben, mehr als durch Vernunft und Sprache; aber ſeine Religion iſt ihm eine geheime Kraft, welche uns an die innern und geiſtigen Mächte der Welt erinnert und in den äußern Gebräuchen uns Mittel gewährt dieſe Mächte in unſere Gewalt zu bringen [3].

---

[1] Ib. I, 65.
[2] Ib. I, 17; 67.
[3] Ib. I, 15.
[4] Ib. I, 66; II, 28.
[5] Ib. I, 55.

Wohin war man nun durch dieſe Platoniſche Philoſophie gekommen? Zwar das wird man im Allgemeinen nicht leugnen können, daß ſie an die Betrachtung der weltlichen Dinge herangezogen und in Beziehung auf ſie philoſophiſche Probleme in die Unterſuchung gebracht hatte; aber ihre Neigung die Gedanken in eine ideale Welt zu flüchten hatte doch nur eine ſehr phantaſtiſche Anſicht von dem Zuſammenhange der Dinge, von den Bedingungen unſeres Lebens, von den Geſetzen unſeres Erkennens herbeigeführt. Wir ſehen in der Platoniſchen Schule dieſer Zeit ein Schauſpiel ſich erneuern, wie es ſchon früher einmal die Neu-Platoniſche Philoſophie aufgeführt hatte; von der theoretiſchen Unterſuchung der oberſten Principien war man zur Theoſophie und Theurgie geführt worden; als man die letztere in Praxis ſetzen wollte, hatten ſich daran Zweifel angeſchloſſen, welche jedoch eben ſo unbeſtimmt und ſchwankend auftraten, wie die Theorie, von welcher man ausgegangen war.

---

[1] Ib. I, 13 p. 26 sq.

[2] Ib. I, 1.

[3] Ib. III, 4. Est igitur religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac caeremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tanquam per signa quaedam admonemur, quae ita nobis a natura insita est, ut plus illa, quam rationalitate a caeteris animalibus discernamur. De inc. et van. scient. 56. Vergl. üb. Sprache und Vernunft de occ. phil. I, 69, über Theurgie de inc. et van. scient. 45; 46; 99.

6. Charles Bouillé.

Zur Vervollſtändigung unſeres Bildes von dieſer Schule der Platoniker müſſen wir noch ein Paar Züge hinzufügen. Auch nach Frankreich hatte ſich ihre Lehre verbreitet. Hierzu hatte wahrſcheinlich Jacob Faber, von dem Orte ſeiner Geburt Stapulenſis genannt (Le Fevre d'Etaples), viel beigetragen. Zwar rühmt ihn Reuchlin als den Mann, welcher Frankreich den Ariſtoteles wiedergegeben habe; aber ſeine Erneuerung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, im Gegenſatz gegen die Scholaſtik durchgeführt, mochte nicht ſehr weit von der Empfehlung abſtehn, welche Pico derſelben angedeihen ließ [1]). Ein Dedicationsſchreiben, welches er ſeiner Ausgabe der Werke des Nicolaus Cuſanus vorſetzte, zeigt ihn als einen Verehrer der Philoſophie dieſes Mannes. Von dieſer Richtung ſeiner Denkweiſe zeugen auch die Titel einiger ſeiner Werke [1]. Unſere Vermuthung hierüber wird durch die Lehre ſeines Schülers Charles Bouillé (Bovillus) beſtätigt. Es läßt ſich denken, daß Jacob Faber, der zu den thätigſten Lehrern in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften gehörte, nicht in deſſen Seele allein einen fruchtbaren Samen werde geworfen haben. Auch der Pole Jodocus Clichtoveus, welcher die Ariſtoteliſchen Schriften des Jacob Faber herausgab und zu Anfange des 16. Jahrhunderts an der Sorbonne lehrte, muß dieſer Richtung angehört haben, wie wir aus einem Werke des Bouillé ſehen, welches ihm gewidmet iſt [2].

---

[1]) Es liegen mir ein Paar Einleitungen des Jacob Faber zu Schriften des Ariſtoteles vor, zur Phyſik und zur Schrift de anima, beide von ſeinem Schüler Clichtoveus herausgegeben zu

Nur von der Geſtalt, welche dieſe Richtung der Philoſophie bei Bouillé annahm, haben wir aus ſeinen Schriften eine zuſammenhängende Kenntniß. Von dem Aberglauben, welchen die Theoſophie genährt hatte, ſucht

---

Crakau 1518. 4. Sie ſind ſehr kurz, beſtehn nur aus einzelnen Definitionen und Diviſionen und gehen in die eigenthümlichen Fragen der Ariſtoteliſchen Philoſophie gar nicht ein. Sein Gegenſatz gegen die Scholaſtiker ſcheint hauptſächlich darauf zu beruhn, daß er die Ariſtoteliſche Philoſophie zu vereinfachen ſuchte.

[1] Sie ſind in Deutſchland ſelten und ich habe ſie mir nicht zur Anſicht verſchaffen können. Die Titel, welche ich meine, ſind: Contemplationes idiotae, Scholia in Dionysium Areopagitam, Commentarii in Mercurii Trismegisti opuscula duo, unum de sapientia et potestate dei, alterum de voluntate divina.

[2] De mathematicis rosis. Ich bediene mich der Sammlung der Schriften des Bovillus. Par. 1510. fol. Seine Schriften und Briefe fallen alle um dieſe Zeit der Herausgabe.

Bouillé ſich frei zu halten. Er erklärt ſich gegen die Alchimie, gegen die Magie und entwirft eine ſehr unvortheilhafte Schilderung von der Pralerei mit geheimen Künſten, deren Ruf Trithemius um ſich zu verbreiten geſucht hatte [1]. Dagegen wird er wie durch Magie zu den mathematiſchen Begriffen gezogen, mit deren Bildern er ein unſchuldiges, aber verwirrendes Spiel treibt. Es iſt als ahndete er die Entdeckungen, welche dieſe Wiſſenſchaft bringen ſollte, aber nur in unfruchtbaren Analogien zwiſchen ihren Figuren und Verhältniſſen und zwiſchen den Gedanken unſeres Geiſtes oder den Erſcheinungen der Natur treibt er ſich umher und möchte die mathematiſchen Geheimniſſe lieber durch Anſchauung als durch wiſſenſchaftlichen Beweis entdecken [2]. In ſeinen Lehren finden wir einen Nachklang deſſen, was Nicolaus Cuſanus gelehrt hatte; dieſen Philoſophen preiſt er vor allen andern [3]. Nach ſeinem Beiſpiele ergeht er ſich im Lobe der negativen Theologie, will aber doch mehr die bejahende Theologie treiben, indem er den Weg der Ekſtaſe den Theologen vorbehält und den viel mühſamern Weg vom Sinnlichen aus und durch die Thätigkeit des Verſtandes in Muthmaßungen Gott aus der Welt zu erkennen für die Philoſophie in Anſpruch nimmt [4]. Da gelangt er denn auch zu der gelehrten Unwiſſenheit, welche den unendlichen Gott unſerm endlichen Verſtande entgegenhält[1]), und ſucht ſich eine Kunſt der Gegenſätze auszubilden, welche darauf ausgeht das Ineinanderfallen, aber auch die Verhältnißmäßigkeit aller Gegenſätze in der höchſten Wahrheit nachzuweiſen[2]). Sein Gedanke iſt, daß Gegenſätze einander erhellen und daß wir daher durch Zuſammenſtellung derſelben einen jeden Begriff in ſein rechtes Licht ſetzen ſollen. Da leuchte uns plötzlich die Natur eines jeden Dinges ein, wenn wir es mit ſeinem natürlichen Gegenſatz in Berührung gebracht hätten; denn das ſei die Natur der Dinge, daß ein jedes ſchwer und nur allmälig von ſeinem natürlichen Ort zu der entgegengeſetzten Stelle ſich bewegen laſſe, daß es aber plötzlich, ſo wie es ſein Gegentheil berührt habe, zu ſeiner natürlichen Stelle und gleichſam zu ſich ſelbſt zurückſpringe[3]). Obgleich er dieſe Bewegung durch Beiſpiele aus der Natur erläutert, glaubt er doch behaupten zu dürfen, daß in der Natur nichts außer ſeiner natürlichen Stelle ſei; in ihr ſei alles geſondert und auch wieder friedlich verbunden; der Verſtand erſt bringe alle Dinge aus ihrer natürlichen Lage, indem er ſie aus der Natur in den Verſtand überſetze; er unterſcheide ſie und vereinige ſie wieder. So findet er den Verſtand oder den Menſchen, die kleine Welt, in einem durchgängigen Gegenſatz gegen die Natur[4]). Eben hierdurch werden wir nun aufgefordert die Vereinigung aller Gegenſätze in Gott zu ſuchen. Es ſoll dadurch auch die Vereinigung aller Wiſſenſchaften betrieben werden, welche nicht unterbleiben dürfe, weil keine Art und keine Gattung ohne die andere gedacht werden könne und alles uns auf das Allgemeine führe [1]).

---

[1] Epist. fol. 172; 173. a.

[2] De mathem. supplem. fol. 196.

[3] Ib. fol. 192. b. Nicolaus Cusanus, vir cum in divinis, tum in humanis disciplinis prae cunctis admirandus.

[4] De nihilo 11 fol. 73 a.

---

[1] Ib. fol. 74. a.

[2] Ars oppositorum. Dedic. fol. 77. a. Ex coincidentia quippe et proportione cunctorum oppositorum. Ib. fol. 93. b.

[3] De nihilo 10 fol. 72. b; ars oppos. 5. fol. 83. b. Er nennt das buchſtäblich antiparistasis.

[4] Ars oppos. 7 fol. 84. b; de sensibus 26 fol. 48. a.

Man wird dieſe Gedanken nicht unfruchtbar finden, aber zu ihrer Durchführung würde es auf eine richtige Zuſammenſtellung der verſchiedenen Gegenſätze nach den verſchiedenen Wiſſenſchaften, welchen ſie angehören, angekommen ſein und dieſer Aufgabe zeigt ſich Bouillé nicht gewachſen. Seine Kunſt der Gegenſätze entnimmt dieſelben nur aus der Überlieferung; ſie ſchließt ſich an eine Tafel der Gegenſätze an, welche Jacob Faber, nach den verſchiedenen Wiſſenſchaften eingetheilt, zuſammengeſtellt hatte. Wir können nicht ſagen, daß Bouillé die Unterſuchungen, welche er von Nicolaus Cuſanus überkommen hatte, in weſentlichen Punkten weiter gebracht hätte, vielmehr läuft in ſeinen dunkeln Sätzen alles noch bei Weitem mehr als bei ſeinem Vorgänger auf eine figürliche Zuſammenſtellung der Begriffe, auf leere Analogien, auf ein Spiel mit Zahlen und Figuren hinaus [2]).

---

[1]) Ars oppos. 17 fol. 93. b: de nihilo 10 fol. 72. b.

[2]) Dabei will ich noch erwähnen, daß Bovillus auch die Anſicht hat, daß die Sonne in der Mitte der Welt ſei, aber nur in dem Sinne, daß ſie als Planet die mittlere Stelle zwiſchen der Erde und der Sonne einnehme. De sens. 5 fol. 25. b. Er deutet alſo die Lehre des Cuſaners über dieſen Punkt in Anſchluß an die damals gewöhnliche Anſicht vom Weltſyſtem.

7. Thomas More.

Auch nach England war die Platoniſche Lehre gedrungen. Thomas More, welcher nach Wolſey's Ungnade Kanzler von England war, ausgezeichnet als Gelehrter, als Staatsmann von unbeflecktem Muthe, wandte ſie nach dem praktiſchen Sinne ſeines Volkes zu einer Kritik der beſtehenden Geſellſchaftsverhältniſſe an. Er ſchrieb im Jahre 1516 ſeine Utopia [1]. Ein Gegner der ſcholaſtiſchen Philoſophie, der Lateiniſchen Litteratur, welche nur in Poeſie und Geſchichte etwas Bedeutendes geleiſtet, in der Philoſophie aber nicht viel hervorgebracht habe, weniger geneigt als der Griechiſchen [2], bekennt er ſich zur Platoniſchen Philoſophie und fordert von ihr, daß ſie unſern Staat beſſere; mit ihr iſt er dem Grundſatze zugethan, die Philoſophen ſollten Könige oder Rathgeber der Könige ſein [3]. Nur die praktiſche Weisheit hält er für lobenswerth; iſt aber freilich davon überzeugt, daß der gegenwärtige Zuſtand der Staaten an ſo vielen Gebrechen leide, daß der Rath der Philoſophen keine Ausſicht auf Erfolg habe [4]. Dennoch unternimmt er es die Fehler aufzudecken, an welchen unſere gegenwärtigen geſellſchaftlichen Einrichtungen leiden, und ſtellt ihnen die Schilderung eines vernünftigen Staatsweſens entgegen. Auf der Inſel Utopia ſoll es ſich finden. Die Beſchreibung desſelben wird einem Philoſophen in den Mund gelegt, welcher auf ſeinen Reiſen in fernen Landen dieſen Staat und die Sitten ſeiner Bewohner erforſcht hatte.

---

[1] De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia. Ich citire nach der Glasgower Ausgabe von 1750.

[2] Ib. p. IV; 72; 151; 178.

[3] Ib. p. 56.

[4] Ib. p. 78.

Das Werk iſt aus einem wohlwollenden Gemüthe hervorgegangen, welches über die Wirren der gegenwärtigen Zuſtände tief bekümmert iſt. Mitten in den Staatsgeſchäften, welchen er ſich gewidmet hat, beklagt Morus die Habgier der Reiche, den eiteln Ruhm, welcher in großem Beſitz oder in den Künſten des Krieges geſucht wird, die Härte der Geſetze, welche das geringe Verbrechen mit dem Tode beſtrafen, den Diebſtal lieber rächen als ſeine Quelle, die Noth, verſtopfen wollen. Durch die Begünſtigung der Vornehmen, der Mächtigen, des Kriegerſtandes, durch die Vernachläſſigung der ſittlichen Erziehung und der Belehrung werden die Armen zu Dieben gemacht und dann will man durch ſtrenge Geſetze die Verbrechen ausrotten, die man ſelbſt hervorgerufen hat. Die Armen werden nur wie Maſchinen für das Wohlſein der Reichen gebraucht; ſie werden wie Zugvieh geachtet. Der gegenwärtige Staat erſcheint dem Morus nur wie eine Verſchwörung der Reichen, welche über ihren Vortheil unter dem Titel des gemeinen Wohls berathen[1]). In der Habgier der Reichen und Mächtigen erblickt er eine unverſiegbare Quelle des Streites und der Ungerechtigkeit; daraus entſpringen auch die Kriege, weil kein Fürſt genug zu haben glaubt, wenn er das Seinige beſitzt, wenn er ſein Reich blühend und in Wohlſtand erhält.

---

1) Ib. p. 261. Itaque omnes has, quae hodie usquam florent, respublicas animo intuenti ac versanti mihi, nihil, sic me amet deus, occurrit aliud, quam quaedam conspiratio divitum, de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium.

Die Kriege werden alsdann zu einer unüberſehlichen Saat des Raubes und der Verbrechen. Daraus fließt nicht weniger die Gier den Staatsſchatz zu füllen, anſtatt im Wohlſtande der Unterthanen die Kraft des Reiches zu ſehn. Krieg und Kriegsruhm verachtet Morus als etwas Thieriſches; ſelbſt die Jagd erſcheint ihm als etwas freien Männern nicht Geziemendes; ſein milder Sinn ſpricht gegen die Grauſamkeit, welche in ihrem Geleite iſt [1]. Nur die Künſte des Friedens, Wiſſenſchaften und nützliche Werke, gute Sitten und Religion, aber alles dies ohne Prunk, ohne Luxus, einfach und ungeſchmückt, ſieht er als würdige Beſchäftigungen des freien Menſchen an. Auch der Staat ſoll ſeine Bürger durch einfache Geſetze regieren; eine andere Quelle des Unheils, in welchem wir leben, ſind unſere verwickelten Geſetze, ſo daß kaum unzählige Bände zu ihrer Auslegung genügen, daß niemand ſein eigenes Recht verſteht und vor Gericht zu vertheidigen im Stande iſt. Das Geſetz, welches uns nur an unſere Pflicht erinnern ſoll, muß jedem verſtändlich und deutlich ſein, damit er es beobachten könne [2]. Noch eine dritte Quelle unſeres unfriedfertigen und ungerechten Lebens findet er in der religiöſen Unduldſamkeit. Zwar als Morus ſeine Utopia ſchrieb, hatten die Religionskriege des 16. Jahrhunderts noch nicht begonnen, aber in Ahndung derſelben predigt er bei aller Verehrung, welche er der Religion zollt, Duldſamkeit gegen Andersgläubige. Er hält ſie für zuträglich der wahren Religion

---

1) Ib. 165 sq.; 205.

2) Ib. p. 197 sq.

ſelbſt, indem er davon überzeugt iſt, daß wenn man nur jeden friedlich ſeine Meinung äußern laſſe, die Wahrheit doch zuletzt durchdringen werde [1]. Selbſt den Atheiſten, welcher Zweifel an der Vorſehung Gottes und der Unſterblichkeit der Seele hege, will er deswegen mit keiner Strafe belegt wiſſen; nur mit Verachtung ſolle man ihn ſtrafen; denn die Bürger des wahren Staats würden wohl wiſſen, daß ein Menſch, welcher den Geſetzen nur aus Furcht gehorſam iſt, und keine andere Hoffnung als für den Körper hat, dem Staate nicht dienlich ſein könne; ſie würden ihn daher auch zu keinem öffentlichen Amte wählen, ihm vielmehr verbieten ſeine Meinungen öffentlich vor dem Volke vorzutragen; vor den Prieſtern und Gelehrten möchte er ſie immerhin äußern; da wäre die Hoffnung vorhanden, daß die falſche Meinung, welche nicht in der Gewalt des freien Willens ſei [2], welche auch nicht heuchleriſch verborgen werden ſollte, den Überlegungen der Vernunſt weichen würde. Aber der Staat ſolle um alle dieſe religiöſen Meinungen ſich nicht kümmern. Keinem dürfe ſeine Religion zu Verbrechen angerechnet werden; keiner dürfe auch in religiöſem Eifer für ſeine Religion auf die Bekehrung Anderer ausgehn und Andersdenkende verdammen; denn das würde nur den öffentlichen Frieden ſtören [3]).

Wie ſucht nun Morus dieſe Quellen des Verderbens in unſerm Staatsleben abzuſchneiden? Er geht nicht auf eine weitläuftige Unterſuchung über die geſchichtlichen Gründe ein, welche uns in eine ſolche Verwicklung der Dinge geſtürzt haben; er ſinnt auch nicht Mittel aus, welche die Verwirrung für die Zukunft löſen könnten. Er erlaubt ſich nur das Bild eines beſten Staates uns als Beiſpiel vorzuhalten, welcher für uns mehr zu wünſchen als zu hoffen wäre [1]. In dieſem Staate iſt nun freilich das Beil an die Wurzel des Übels gelegt. Er ſchildert uns das Volk und das Gemeinweſen in Utopia nicht ganz nach dem Vorbilde der Platoniſchen Republik, aber doch ſo, daß man es ohne Schwierigkeit wiedererkennen kann. An die Spitze ſeiner Erzählung ſtellt er den Satz, daß wahre Billigkeit und Gerechtigkeit unmöglich wären, wenn nicht das Privateigenthum aufgehoben würde [2]. Handel und Geld will er daher auch nicht zulaſſen, außer im Verkehr mit dem Auslande [3]. Denn obgleich er durch die inſulariſche Lage ſeines Muſterſtaats dafür geſorgt hat, daß derſelbe nicht in ſtörende Verwicklungen mit andern Staaten gerathe, hält er doch dafür, daß eine völlige Abſonderung von dem übrigen Menſchengeſchlechte weder möglich noch rathſam ſei. In ſeiner allgemeinen Menſchenliebe denkt er darauf, daß dem beſten Staate auch ein Beſtreben beiwohnen würde ſeine Grundſätze bei andern Völkern geltend zu machen [4]. Die einfachen Sitten ſeines Staates will Morus vornehmlich auf den Ackerbau gründen, welcher von allen Bürgern

---

[1] Ib. p. 233.

[2] Ib. p. 235. Nulli hoc in manu esse, ut quicquid libet, sentiat.

[3] Ib. p. 231. Nec sua cuiquam religio fraudi sit.

---

1) Ib. p. 268.
2) Ib. p. 78 sqq.
3) Ib. p. 123; 137.
4) Ib. p. 200 sqq.

betrieben werden ſoll; andere nützliche Künſte für die Wirthſchaft ſollen beſonders von einzelnen Bürgern geübt werden; Weibern und Männern ſoll die Arbeit gemein ſein, nur daß dieſen die ſchwerern, jenen die leichtern Künſte zufallen [1]).

Bei der einfachen Lebensweiſe der Utopier wird ihnen keine lange Arbeit zugemuthet. Eine reichliche Zeit der Muße können ſie den Wiſſenſchaften widmen [2]). Auf deren Betreibung legt nun Morus großen Werth und er traut es ſeinen Utopiern zu, daß ſie in dieſer geiſtigen Bildung immer weitere Fortſchritte machen würden, beſonders in den Naturwiſſenſchaften, welche uns zur Bewunderung des göttlichen Werkmeiſters der Natur anleiten [3]). Wärend er ſie in der praktiſchen Bewältigung der Natur nur auf die Befriedigung der einfachſten Bedürfniſſe beſchränken möchte, eröffnet er ihnen in der wiſſenſchaftlichen Erforſchung derſelben die weiteſten Ausſichten.

Aber er hat die Gelehrſamkeit noch zu etwas anderm beſtimmt, als zur müßigen Unterſuchung. Sie ſoll ihm den Staat regieren. Dazu wird ſie denn freilich auch der Kenntniß der Sitten bedürfen, welche auch überdies dem ſittlichen Menſchen nothwendig iſt. Wir können nicht ſagen, daß die Grundſätze der Sittenlehre, welche Morus bei Erwähnung dieſes Theils der Utopiſchen Gelehrſamkeit auseinanderſetzt, ſehr tief geſchöpft wären. Er ſtreitet gegen die mönchiſchen Tugendübungen, welche die

---

1) Ib. p. 106 sqq.
2) Ib. p. 110.
3) Ib. p. 182.

ſinnliche Luſt bekämpfen und den Leib abtödten möchten. Er fügt dem hinzu, wir ſollten nicht nach dem eiteln Schatten der Tugend ſtreben[1]). Was er aber den Utopiern als Zweck des ſittlichen Strebens vorhält, von dem dürfte es in der That zweifelhaft ſein, ob es nur den Schatten der Tugend beſeitige. Andern Menſchen ſollen wir Luſt und Wohlſein zu ſchaffen ſuchen; warum nicht auch uns ſelbſt vor allen Andern?[2]) Nur das unmäßige Streben nach Luſt hält Morus für verderblich und iſt der Überzeugung, daß der Glaube an Gott und Unſterblichkeit allein uns davor bewahren und den rechten Grund der Moral abgeben könne[3]). Aber die Glückſeligkeit, welche auf der guten und ehrbaren Luſt beruhe, ſei der wahre Zweck des Lebens; die Tugend, welche die Gegner für dieſen Zweck hielten, führe uns ſelbſt zur Glückſeligkeit an; denn ſie ermahne uns der Natur zu folgen und die Befriedigung der Natur führe die Luſt mit ſich[4]). Da unterſcheidet er nun mit dem Platon reine und unreine Lüſte, von welchen jene vornehmlich dem Geiſte, dieſe dem Körper angehören; jene will er ohne Beſchränkung, dieſe nur mit Beſchränkung zugelaſſen wiſſen, weil ſie auch Unluſt mit ſich führen; doch würde es undankbar gegen die Natur ſein dieſe zu verſchmähen, wenn ſie die Natur uns zuführte[5]). Wir erkennen hieran, daß er es mit ſeinem Staate darauf an-

---

1) Ib. p. 175 sq.
2) Ib. p. 157.
3) Ib. p. 154.
4) Ib. p. 155; 160.
5) Ib. p. 167 sq.

gelegt hat, daß jeder auf die leichteſte Weiſe zu einer ſo viel als möglich ungeſtörten Befriedigung ſeines natürlichen Strebens nach Luſt gelangen könne. Wenn alsdann doch die Natur die Luſt verſagt, wenn unheilbare Krankheit und Schmerz das Leben verbittern, dann geſtattet er den Selbſtmord und läßt ſogar die Prieſter und die Obrigkeit den Rath ertheilen, daß ſolche Unglückliche auf eine ſchmerzloſe Weiſe ihrem Leben ein Ende machen[1].

Wir haben noch zu erwähnen, wie er die Gelehrſamkeit zur Regierung des Staats bringt. In Utopia findet eine Wahlherrſchaft ſtatt, welcher ein König vorſteht. Die Obrigkeit und ſelbſt der König werden aus den Gelehrten gewählt. Der Stand der Gelehrten ergänzt ſich aus den Unterthanen. Morus meint, zur Gelehrſamkeit würde doch nicht jeder in gleicher Weiſe paſſen; auch würde die Beſchäftigung mit den gewöhnlichen Arbeiten denen, welche in die Tiefen der Wiſſenſchaft eindringen wollten, zu viel Zeit rauben; ſie müßten größere Muße haben. Deswegen müßten die Vorſteher der Gemeinden durch geheime Abſtimmungen die Fähigſten aus der Jugend auswählen, daß ſie ihnen Muße gewährten und ſie zu den Wiſſenſchaften erziehen ließen. Nicht untrüglich ſei dieſe Wahl. Bei welchen die Erziehung zu den Wiſſenſchaften misglückte, die würden alsdann wieder zu den Handarbeitern herabgeſetzt; nicht ſelten geſchähe es aber auch, daß ein Handarbeiter durch ungewöhnlichen Fleiß in ſeinen Mußeſtunden zum Stande der Gelehrten ſich aufſchwänge. Alsdann ſollen aus dieſem Stande die

---

[1] Ib. p. 187.

Obrigkeiten, die Prieſter und der König gewählt werden [1]). Ihnen kommt es zu die Ordnung im Staat zu bewahren und das Beſte des Gemeinweſens auch nach außen zu vertreten. Beides wird für nicht ſehr ſchwierig gehalten. Da die Bewohner des Landes familienweiſe zuſammenwohnen, jede Familie ihr natürliches Haupt hat, keine Streitigkeiten über das Eigenthum entſtehen können, alle vielmehr die Erzeugniſſe ihrer Arbeit zuſammenbringen und aus dem gemeinen Vorrath die Bedürfniſſe für ihr mäßiges Leben leicht beziehen können, lebt alles im Innern des Staats in der friedlichſten Gemeinſchaft und die ganze Inſel iſt wie eine Familie [2]). Was aber die äußern Beziehungen des Staats betrifft, ſo ſind ſie ebenfalls nicht ſehr verwickelter Art. Die Utopier vermeiden den Verkehr mit Fremden nicht, aber ihre abgeſonderte Lage ſchützt ſie vor der Anſteckung durch fremde und verdorbene Sitten. Mit den nahe gelegenen Ländern kommen ſie beſonders durch ihre Colonien in Verkehr, welche ſie ausſenden, um der Übervölkerung in ihrem Lande zu begegnen; denn ſie ſtreben dahin, die Zahl der Bürger und der Familien immer faſt in gleicher Größe zu erhalten. Für ihre Colonien fordern ſie Land von den nahe wohnenden Völkern, welches dieſe in Überfluß haben. Wenn es ihnen verweigert wird, ſo halten ſie dies für eine gerechte Urſache des Krieges [3]). Den Krieg führen ſie aber meiſtens mit Miethſoldaten [4]).

---

1) Ib. p. 115 sq.
2) Ib. p. 136.
3) Ib. p. 121 sq.
4) Ib. p. 138.

Noch ein Paar Worte müſſen wir hinzufügen über die Religion, welche Morus den Utopiern zuſchreibt. Es iſt ſchon erwähnt worden, daß er die größte religiöſe Duldung empfielt. Doch ſollen die Utopier eine öffentliche Religion haben. Nicht viele Prieſter ſind nöthig; aber für die Feier ihres Gottesdienſtes und beſonders für die Erziehung des Volkes bedürfen ſie deren doch; denn von früher Jugend an bis zum Alter müſſen die Sittenregeln eingeſchärft werden, welche allein für dieſe Art des Staates paſſen [1]. Bei ihrem Gottesdienſt iſt kein Bild Gottes zur Verehrung ausgeſtellt, damit es jedem frei ſei, unter welcher Form er Gott nach ſeiner Religion ſich denken möge. Auch wird da nichts gehört, was nicht allen religiöſen Secten paßte, welche auf verſchiedenen Wegen doch alle dasſelbe Ziel verfolgen, die Verehrung der göttlichen Natur, welche ſie mit dem Namen Mithras bezeichnen [2]. Verehrung der Geſtirne und ausgezeichneter Menſchen laſſen ſie zu; an die Unſterblichkeit der Seele glauben ſie, auch wohl an die Unſterblichkeit der thieriſchen Seele; die Verſtändigern jedoch verehren nur einen Gott, deſſen Gedanke die Faſſungskraft des menſchlichen Geiſtes überſteigt, und ſchreiben ihm Anfang und Ende der Welt zu, glauben auch allein der menſchlichen Seele die höchſte Seligkeit verſprechen zu dürfen und halten deswegen den Tod für kein Übel [3]. Morus wird durch die Einkleidung ſeines Vortrages abgehalten dem Muſterſtaate, welchen er ſchildert, eine chriſtliche Farbe zu geben; den Vorzug jedoch, welchen er dem Chriſtenthume vor andern Religionen zuſchreibt, läßt er zuweilen durchſchimmern und ergreift auch die Gelegenheit das Verhältniß ſeines Utopiſchen Gemeinweſens zur chriſtlichen Religion zu erörtern. Als nemlich die Fremden, deren einer die Geſchichte Utopiens erzählt, nach dieſem Lande kamen und berichteten, was ſie von Chriſtus und von der Verbreitung ſeiner Religion wußten, da waren viele geneigt dieſe Religion anzunehmen. Von einer göttlichen Eingebung mochten ſie ergriffen werden; ihnen gefiel aber auch beſonders, was ſie davon hörten, daß Chriſtus mit ſeinen Jüngern in Gemeinſchaft der Güter gelebt hätte und daß noch gegenwärtig die echteſten Chriſten dieſen Gebrauch beibehalten hätten. Dieſer Glaube ſchien ihnen zu ihren Staatseinrichtungen ſehr gut zu paſſen 1). Nur den unklugen Eifer der Chriſten Andersgläubige zu ihrer Religion zu bekehren duldeten ſie nicht. Sie hielten an den Einrichtungen des Utopus feſt, welche die Meinung nicht ausſchließen, daß Gott nicht gleichen Dienſt von allen begehrend dem einen einen andern Glauben eingeben könnte, als dem andern 2). Das Bild der öffentlichen Religion, welches nun Morus entwirft, iſt ſo unbeſtimmt gehalten, als es nur immer der monotheiſtiſche Glaube verſtattet.

---

[1] Ib. p. 242 sq.

[2] Ib. p. 228; 249.

[3] Ib. p. 227; 236.

Wir haben hier für die neuere Philoſophie die Anfänge einer Lehre vor uns, welche zu ſehr verſchiedenen Zeiten in verſchiedenen Formen ſich erneuert hat. Aus

---

1) Ib. p. 229 sq.
2) Ib. p. 233.

der Unzufriedenheit mit den beſtehenden Zuſtänden iſt ſie hervorgegangen; mit den Anſprüchen auf Ausführbarkeit tritt ſie noch nicht auf; ihre Schilderung eines beſſern Zuſtandes deckt nur die wunden Stellen unſeres Gemeinweſens auf. Wir ſehen in allen ihren Theilen, daß ſie mit der Vergangenheit gebrochen hat. Die Vorläufer einer neuen Denkweiſe verkünden ſich in ihr. Was aber an die Stelle des Alten geſetzt werden könnte, darüber ſchweben nur nebelhafte Bilder vor. Das, was wünſchenswerth ſcheinen möchte, entnimmt ſeine Züge vom Platoniſchen Staat; aber in die Gedanken der Neuern übertragen, bewahren ſie nicht ihre alte Farbe.

Thomas Morus iſt für einen unſchuldigen Schwärmer angeſehn worden; er war es, weil ſeine Gedanken ganz davon ſich zurückhalten für das Muſterbild ſeines Staates irgend einen Anknüpfungspunkt in der Wirklichkeit zu ſuchen. Aber dergleichen Ideale wirken verwirrend, weil ſie uns von der Arbeit abziehen, in welcher wir die Verworrenheit der Erſcheinungen bewältigen ſollen. Wenn wir über dieſe hinaus uns zu höhern Regionen aufſchwingen, ſo verwirren ſich die Aufgaben für dieſe niedere Welt uns nur noch mehr. Dieſer gutmüthigen Schwärmerei fehlt der Gedanke, daß auch in unſerer gegenwärtigen Lage der Dinge ein weiſes Geſetz ſich verräth. Weil ſie in derſelben nur Ausartung findet, hat ſie es aufgegeben ihrem Geſetze nachzuforſchen und in der weitern Entwicklung deſſelben das Heil der Zukunft zu ſuchen. Hierin gleicht Morus den übrigen Platonikern dieſer Zeit. Mochten ſie mit dem praktiſchen oder dem theoretiſchen Leben ſich zu thun machen, ſie hatten das höchſte im Auge, einen Utopiſchen Staat, eine theoſophiſche Wiſſenſchaft, aber wie ſie es mit der Wirklichkeit der erſcheinenden Dinge in Verbindung bringen könnten, darüber fanden ſie ſich in Verlegenheit. Eben deswegen nimmt auch ihre Vorſtellung vom Höchſten nur eine verzerrte Traumgeſtalt an, ja borgt ihre Züge von ſinnlichen Bildern. Sie hängen hierin mehr oder weniger, ohne es zu wiſſen, noch mit dem Mittelalter zuſammen. Die Verwandtſchaft der Theoſophie mit der Theologie der Scholaſtiker wird niemand verkennen; welche Ähnlichkeit der Utopiſche Staat mit der Gütergemeinſchaft der Mönchsorden an ſich trägt, hat Morus ſelbſt angedeutet. Nur war das Mittelalter praktiſcher als die Platoniker. Es legte wirklich Hand an ſeine Ideale auszuführen; an die wirkliche Welt wurde es dadurch gewieſen; es kannte die Menſchen beſſer als der gutmüthig träumende Morus; es berückſichtigte beſſer die Bedingungen unſeres Erkennens als die Theoſophen.

Wir werden darum nicht verkennen, daß die Erneuerung des Platonismus ein Fortſchritt für jene Zeiten war. Nicht allein daß er der Ariſtoteliſchen Philoſophie eine andere Anſicht der Dinge an die Seite ſetzte und dadurch den Geſichtskreis für die philoſophiſche Unterſuchung erweiterte, nicht allein, daß er eine geſchmackvollere Darſtellung beförderte und von der Barbarei der ſcholaſtiſchen Lehrweiſe abwandte, auch das iſt an ihm lobenswerth, daß er aus dem beſchränkten Standpunkt einer Theologie herauszog, welche faſt nur das Chriſtliche achtete, wie in einem veralteten Vorurtheil, ohne es einer ernſtlichen Vergleichung mit andern Religionen und mit unſerer

Stellung zur Natur zu unterwerfen, daß er nicht allein das Ubernatürliche ſchätzte, ſondern auch der Unterſuchung der Natur ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte um in ihr die Offenbarungen Gottes zu erforſchen. In wie verworrener Weiſe nun auch anfangs die Natur und die Forderungen an die Sitte den Platonikern ſich darſtellen mochten, ſo durfte doch dieſer Fortſchritt nicht ausbleiben; denn vor allem mußte man einmal deſſen ſich bewußt werden, daß die Ordnung der Geſellſchaft, wie ſie bisher in der Chriſtenheit ſich gebildet hatte, und daß die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft, welche das Übernatürliche wollte ohne von dem Natürlichen aus zu ihm emporzuſteigen, das Verlangen der Vernunft nicht befriedigten. Um dies Bewußtſein in ſeiner ganzen Kraft zu wecken, dazu war aber die Betrachtung der Platoniſchen Ideale am beſten geeignet, wenn ſie auch nicht eben dazu führen konnten, die Bedingungen, unter welchen ſie befriedigt werden und beſonders jetzt wenigſtens annäherungsweiſe befriedigt werden könnten, in ſcharfen Umriſſen zum Bewußtſein zu bringen.

Fünftes Kapitel.

Ariſtoteliker.

Es iſt dafür geſorgt, daß keine Zeit, durch die Ideale, welche ſie nähren mag, von ihrer Vergangenheit ſich losreißen kann. Wie wenig man es auch wiſſen mag, aus der frühern Bildung hat die Bildung der Gegenwart ihre

Nahrung gezogen. Wir haben an verſchiedenen Stellen bemerken müſſen, daß die Platoniker eine Reihe von metaphyſiſchen Begriffen nicht abwerfen konnten, welche ſie vom Ariſtoteles oder den Ariſtotelikern des Mittelalters überliefert erhalten hatten. Der Mann unter ihnen, welcher die Denkweiſe der Platoniker in lebendigſter Aneignung vertrat, Pico, war ſich auch deſſen am meiſten bewußt, daß es nicht darauf ankomme eine ganz neue Philoſophie zu ſchaffen, ſondern die Vereinigung des Platonismus mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu ſuchen.

Noch immer waren die meiſten Schulen der Philoſophie in den Händen der Peripatetiker. Nicht allein in der alten ſcholaſtiſchen Weiſe wurden die Schriften des Ariſtoteles ausgelegt; man zog auch die Kenntniß der Griechiſchen Schriften des Ariſtoteles herbei und benutzte die Griechiſchen Ausleger, beſonders den Alexander von Aphrodiſias. Die philologiſchen Unterſuchungen hatten am wenigſten in Italien, wo wir die bedeutendſten Ariſtoteliker dieſer Zeit finden, ohne Einfluß auf die Auslegung der Ariſtoteliſchen Philoſophie bleiben können. Doch wurde darüber die alte Erklärungsweiſe nicht ſogleich verlaſſen. Auch die Arabiſchen Erklärer und die ſcholaſtiſchen Syſteme blieben in Achtung. Es konnte dabei nicht fehlen, daß unter den Peripatetikern verſchiedene Arten der Auslegung ſich hervorthaten.

Man pflegt gewöhnlich anzunehmen, daß im 15. Jahrhundert zwei Parteien der Peripatetiker ſich gebildet hätten, deren Streit alsdann auch durch das 16. und bis in das 17. Jahrhundert hinein fortgepflanzt worden wäre, die Averroiſten und Alexandriſten. Beide Parteien wären der Religion feindlich geſinnt und darin einſtimmig geweſen, daß die Vorſehung Gottes auf die Menſchen und die irdiſchen Dinge ſich nicht erſtrecke; jene aber hätten nach der Auslegung des Averroes angenommen, alle Menſchen hätten nur eine Seele oder einen Verſtand, dieſe nach der Auslegung des Alexander, die Seele des Menſchen wäre ſterblich. Es iſt wahr, wir haben die Überlieferungen aus jener Zeit, welche einen ſolchen Unterſchied der Parteien machen; ſie ſind ſogar in einen Synodalbeſchluß des Pabſtes Leo's X. übergegangen[1]; aber jene Überlieferungen beruhen nur auf dem Zeugniſſe der Platoniker, welche in der Schärfe der geſchichtlichen Auffaſſung uns nicht als Muſter gelten können; ſie geben eine Schilderung und Eintheilung der Peripatetiker, wie ſie nur im Sinn ihrer Gegner ſich darſtellten[2]. In den Schriften der Peripatetiker ſelbſt finden wir zwar, daß die verſchiedenen Auslegungen des Alexander und des Averroes von ihnen in Unterſuchung genommen wurden, wie dies ſchon lange vorher geſchehen war; da ſtimmte denn wohl auch der eine der einen, der andere der andern Auslegung bei; daß aber daraus verſchiedene Parteien ſich gebildet, daß die eine Partei ganz dem Averroes, die andere ganz dem Alexander gefolgt wäre oder daß gar beide Parteien zu einem entſchiedenen Streit gegen die Lehre von der Vorſehung ſich vereinigt hätten, dies anzunehmen berechtigt uns die Unterſuchung der Quellen nicht im geringſten.

---

[1] In der 8. Sitzung des Lateranenſiſchen Concils v. J. 1513. S. Schröckh's Kirchengeſchichte XXX. S. 449 f. Wo auch erwähnt wird, daß der Beſchluß nicht ohne Widerſpruch blieb. Der Beſchluß findet ſich abgedruckt b. Brucker hist. phil. IV. I p. 62. Eine Eintheilung der Ariſtoteliker des 15. und der folg. Jahrh. nach dieſen beiden Klaſſen giebt Tennemann Geſch. d. Phil. IX S. 63.

[2] Ficinus prooem. in Plotin. opp. II p. 492; Joh. Picus apol. p. 237. Nach Leo X. wird ſeinem Lehrer gefolgt ſein.

Viel wichtiger iſt ein anderer Unterſchied unter den Peripatetikern dieſer Zeit. Ein Theil derſelben hielt ſich nemlich noch faſt ganz in der alten Weiſe der Scholaſtiker, an die Erklärung des Ariſtoteles die bekannten Streitfragen anſchließend, die Entſcheidung in den bekannten Formen der Schlüſſe ſuchend, nur wenig bemüht um eine feinere und freiere Darſtellung der Gedanken, auch meiſtens nur darauf bedacht die Lehre des Ariſtoteles zu erörtern. Der Fortgang der Zeit hat freilich auch ſie nicht unberührt gelaſſen. Man bemerkt es daran, daß ſie nicht allein die Lehre des Ariſtoteles, ſondern auch anderer alter Philoſophen in Überlegung nehmen; ſie haben den Platon, den Cicero, den Diogenes Laertius geleſen, erwähnen aber die Lehren, welche ſie bei ihnen gefunden haben, doch meiſtens nur um dagegen ihren Ariſtoteles zu erheben. Man bemerkt es auch daran, daß ſie die Übereinſtimmung des Ariſtoteles mit der Kirchenlehre nicht ſo ſehr aufſuchen, wie die Scholaſtiker, vielmehr bei weitem häufiger die Punkte hervorheben, in welchen Ariſtoteles mit der Kirchenlehre in Widerſpruch ſteht. Ein anderer Theil der Peripatetiker dieſer Zeit hat ſich dagegen viel entſchiedener den Beſtrebungen der neuern Zeit zugewendet. Sie ſind für die Lehren des Ariſtoteles nicht vorzugsweiſe eingenommen; ſie erklären ſie nur, weil in den Schulen es ſo hergebracht iſt, weil ſie auch das Gewicht der frühern Schulbildung für den gegenwärtigen Standpunkt der Wiſſenſchaft fühlen und beſonders mit der gewöhnlichen Meinung der Zeit von dem Übergewichte des Ariſtoteles in den Naturwiſſenſchaften überzeugt ſind. Mit der gewöhnlichen Lehrweiſe der Scholaſtiker haben ſie übrigens mehr oder weniger gebrochen. Das Anſehn der alten Lehrer, des Ariſtoteles nicht allein, ſondern auch ſeiner Griechiſchen, Arabiſchen und ſcholaſtiſchen Ausleger, gilt ihnen noch viel, aber ſie ſtellen ihm das Anſehn des Platon, der Stoiker, des Cicero zur Seite. In dieſen Dingen ſind ſie ſehr beleſen. Den Unterſchied der verſchiedenen Lehrweiſen halten ſie nicht für ſo weſentlich, daß ſie nicht eine Vereinigung derſelben zu gewinnen hoffen ſollten. Dem Platon ſind ſie im Allgemeinen nicht weniger geneigt, als dem Ariſtoteles und führen gern die Meinung des Cicero an, daß zwiſchen der peripatetiſchen und akademiſchen Schule kein großer Unterſchied ſei. Auch die Lehren der Kirche finden ſie in Übereinſtimmung mit der wahren Philoſophie, wobei denn natürlich in die chriſtlichen Unterſcheidungslehren nicht ſehr tief eingegangen wird. Vor allen Dingen aber fürchten ſie den Vorwurf eines pedantiſchen Unterrichts. Die ſcholaſtiſchen Kunſtwörter ſuchen ſie ſo viel als möglich ſich fern zu halten. Sie arbeiten für die feine Bildung der neuern Zeit und haben ſich den guten Lateiniſchen Stil zum Theil mit großem Glücke angeeignet.

Es würde uns zu tief in rein litterariſche Unterſuchungen hineinziehen, wenn wir dieſe beiden Claſſen der Peripatetiker in alle Einzelheiten verfolgen wollten. Sie haben meiſtens nur für die Überlieferung der Schule Werth und die Entwicklung der Philoſophie begann jetzt mehr und mehr den gewöhnlichen Unterrichtsanſtalten ſich zu entziehn. Doch einiges müſſen wir von ihnen zum Beleg unſerer Behauptungen anführen. Wir beginnen hierbei mit der zweiten Claſſe, weil ſie am nächſten an die ſo eben betrachteten Platoniker ſich anſchließt.

1. Leonicus Thomäus.

Der bedeutendſte Mann aus ihr iſt unſtreitig Nicolaus Leonicus Thomäus. Er war zu Venedig 1456 geboren, ſtudirte die Ariſtoteliſche Philoſophie und benutzte ſeine Kenntniß der Griechiſchen Sprache, welche er vom Demetrius Chalkondylas gelernt hatte, um in ein tieferes Verſtändniß derſelben einzudringen. Aber auch der Platoniſchen Philoſophie gab er ſich eine Zeit lang ganz nach ſeiner Neigung hin. Als er jedoch ein Lehramt der Philoſophie zu Padua erhielt, war er genöthigt den Unterſuchungen über den Ariſtoteles beſonders ſeinen Fleiß zu widmen. Mit den bedeutendſten Männern, einem Bembo, Sadoleto, Reginald Pole, ſtand er in freundſchaftlicher Verbindung, wegen ſeines Wiſſens, wie wegen ſeines rechtſchaffenen Wandels und ſeiner liebenswürdigen Gemüthsart geachtet und geehrt. An den Beſtrebungen ſeiner Zeit in allen Theilen der Bildung nahm er thätigen Antheil. Seine Italieniſchen Gedichte werden geſchätzt; die Kenntniß des Alterthums nicht allein im Gebiete der Philoſophie ſuchte er durch ſeine Schriften zu fördern, in welchen er als einen der beſten Lateiniſchen Styliſten ſich erweiſt. Seine philoſophiſchen Schriften, meiſtens Erklärungen zu Ariſtoteles, Überſetzungen Platoniſcher Schriften und Nachahmungen der Alten, wozu auch ſeine akademiſchen Geſpräche gehören, ſind unter den verheerenden Kriegen Italiens geſchrieben und zum Theil Werke ſeines hohen Alters [1]).

Wenn wir nun die Schule der Philoſophie, welcher er angehört, kurz angeben ſollten, ſo würden wir in Verlegenheit ſein, ob wir ihn einen Platoniker oder Ariſtoteliker zu nennen hätten. Wenn er die Männer nennt, welchen er in ſeiner Wirkſamkeit ſich anſchließen möchte, ſo hören wir ihn den Marſilius Ficinus, den Picus von Mirandula, den Hermolaus Barbarus rühmen [2]). Doch ſchließt er ſich denen unter ihnen, welche der Ariſtoteliſchen Philoſophie abgeneigt waren, hierin nicht an. Seine Überzeugung iſt vielmehr, daß ohne allen Streit die Akademiker und die Peripatetiker die ausgezeichnetſten Philoſophen ſind [3]), daß wir von ihnen hauptſächlich zu lernen haben und daß ſie in ihren Lehren nicht weit von einander abweichen, wie ſchon die Alten bemerkt hätten, wenn gleich die Neuern gewöhnlich anderer Meinung wären [4]). Ariſtoteles wäre nur von jeher von der Mehrheit ſeiner Ausleger falſch verſtanden worden und kaum wären vier Männer aufzuzählen, welche dem von ihm gewieſenen Wege gefolgt wären[1]). Er tadelt die neuern Erklärer, welche durch ihre Eintheilungen und Untereintheilungen, durch ihre barbariſche Sprache den Ariſtoteles verdunkelt hätten, ohne deswegen die Araber zu verwerfen oder die frühern Scholaſtiker, wie Albert den Großen und Thomas von Aquino, welche er vielmehr nicht allein benutzt, ſondern auch zuweilen mit dem größten Lobe anführt[2]). Nur die Griechiſchen Ausleger ſtellt er noch höher als ſie. Er iſt ein entſchiedener Verehrer der Alten. In ihre Fußtapfen will er treten. Daher möchte er auch Übereinſtimmung unter ihren vornehmſten Philoſophen nachweiſen.

---

[1]) Aristotelis Stagiritae parva quae vocant naturalia etc. Omnia in lat. conversa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo. Ejusdem opuscula nuper in lucem edita. Item ejusdem dialogi, quotquot extant. Par. ap. Simonem Colinaeum. 1530. fol. Seine variae historiae, eine Jugendſchrift, die er aber erſt im Alter herausgab, enthalten nichts Philoſophiſches.

[2]) De memor. et remin. p. 109; de animal. inc. p. 234.

[3]) De somn. p. 163.

[4]) Prooem. in parva nat. p. 2; 9.

Wenn er den Unterſchied zwiſchen der Ariſtoteliſchen und der Platoniſchen Lehrweiſe im Allgemeinen in das Auge faßt, ſo findet er nur zu bemerken, daß Ariſtoteles ſich mehr phyſiſch ausgedrückt habe als Platon, um denen nachzuhelfen, welche die Spitze der Dinge nicht ſo leicht faſſen könnten[3]). Doch will er deswegen nicht behaupten, daß zwiſchen der Ariſtoteliſchen und der Platoniſchen Philoſophie gar kein Unterſchied in den Gedanken wäre. Nur in den Lehren über die Hauptſachen, über die oberſten Principien, möchte er einen ſolchen nicht zugeben. Da ſoll alles nur auf einen Unterſchied der Worte hin-

---

1) De anim. inc. p. 233.

2) In parva nat. praef.; de mem. et rem. p. 115. Averrois — exquisitissimus Aristotelis interpres — Graecos semper excipio.

3) In parva nat. p. 2.

auslaufen[1]. Ariſtoteles gilt ihm hauptſächlich als Phyſiker. Er hat ſich daher ſeine kleineren phyſiſchen Schriften beſonders zur Erklärung gewählt und ſucht ſie durch Hülfe der Mathematik und der Erfahrung zu erläutern.

In Beziehung auf die Übereinſtimmung des Platon und des Ariſtoteles hat er ſeine Aufmerkſamkeit beſonders der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zugewendet, über welche er ſich in ähnlicher Weiſe wie Ficinus entſcheidet. Ohne eben genauer in den Sinn der Sätze einzugehn, welche den getreuen Ariſtotelikern in den Werken ihres Meiſters Zweifel an der Unſterblichkeit der Seele erregt hatten, beruft er ſich hauptſächlich nur darauf, daß Ariſtoteles wie Platon die Nothwendigkeit eingeſehen hätte ein Mittleres anzunehmen zwiſchen dem Unbeweglichen und dem Beweglichen, den Geiſt nemlich, welcher ſich ſelbſt bewege. Ein ſolcher Geiſt komme jedem himmliſchen Körper zu, aber auch jedem Menſchen. Als ein wahres Princip der Bewegung müſſe er wie jedes Princip unvergänglich ſein[2]. Der Geiſt hänge nicht von der Natur ab; vielmehr alle Elemente ſind durch den Geiſt, welcher in der Natur herſcht, und die Natur iſt nur ein Bild des Geiſtes[3]. Daher ſtimmt auch Leonicus den Philoſophen nicht bei, welche die Seelenlehre als einen Theil der Phyſik betrachten. Denn die Seele hat die mittlere Stelle inne zwiſchen dem Sinnlichen und dem Überſinnlichen, wie Platon und Ariſtoteles lehrten[1]). Ihr gehört der Geiſt an, welcher zu der übrigen Seele ſich verhält wie das bleibende Sein zum vergänglichen[2]). Daher wird ihr auch eine Verbindung mit dem Höhern, mit dem Dämoniſchen, und eine Gabe der Wahrſagung zugeeignet[3]). Man kann nicht ſagen, daß ſeine Unterſuchungen über dieſe Dinge ſehr tief eindrängen, aber ſeine Neigung zu den Vorſtellungsweiſen der Platoniker zeigen ſie deutlich.

---

[1] Dial. p. 18 sq. Es kommt dies oft bei ihm vor und wird im weiteſten Sinne genommen.

[2] Ib. p. 22 sq.; 25. Das ganze Geſpräch Bembus, aus welchem dieſe Stellen genommen ſind, handelt von der Unſterblichkeit der Seele.

[3] Ib. p. 26; de somno et vig. p. 151.

In ſeinem Beſtreben den Ariſtoteles mit dem Platon zu verſöhnen macht ihm der Streit des Ariſtoteles gegen die Ideenlehre das größeſte Bedenken. Er ſcheint geneigt hierin einen weſentlichen Unterſchied der Lehre zwiſchen beiden Philoſophen anzunehmen[4]). Wenn aber ein ſolcher ſtattfinden ſollte, ſo würde er ſich nicht bedenken in dieſem Punkte auf die Seite des Platon zu treten. Und wenn er es recht bedenkt, ſo kann er nicht glauben, daß Ariſtoteles die Lehre des Platon von den angebornen Ideen, in ihrem wahren Sinn genommen, verworfen haben ſollte. Wenn Ariſtoteles die Seele mit einer leeren Tafel verglichen hatte, in welche alle Erkenntniſſe erſt eingeſchrieben werden müßten, ſo meint Leonicus, das dürfe uns nicht verleiten ihm die Platoniſche Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen abzuſprechen; denn er verſtehe in jener Vergleichung unter der Seele viel-

---

1) In parva nat. p. 3.
2) Dial. p. 16 sq.
3) Ib. p. 16.
4) In parva nat. p. 3.

leicht nur die ſinnliche Einbildungskraft, welches mit ſeinem ſonſtigen Sprachgebrauch nicht in Widerſpruch ſtehn würde, oder er meinte vielleicht nur, die Seele wäre urſprünglich leer von ſinnlichen Vorſtellungen, welche erſt vermittelſt der Sinne ihr zukämen, oder er wollte vielleicht durch die leere Tafel auch nur den Zuſtand der ruhigen und gereinigten Seele bezeichnen, in welchen die Wiedererinnerungen an die Ideen erſt eintreten müßten[1]. Dem Ariſtoteles kommt unzweifelhaft die Anſicht zu, daß die Seele vor ihrer Einkehr in den Körper vorhanden war; ſollte ſie da, von den Bewegungen des Körpers nicht verunreinigt und geſtört, nicht auch der Wiſſenſchaft theilhaftig geweſen ſein?[2]. Nur einer Erregung der in ihr liegenden Formen bedarf ſie, um die Wahrheit in ſich zu finden, wie die Platoniker richtig lehren, wiewohl dies vielleicht nicht mit dem richtigen Namen von ihnen bezeichnet wird, wenn ſie es Wiedererinnerung nennen[3]. Es giebt eine Seele der Welt, welche alles belebt und regiert, welche ſich uns mittheilt und das Princip der Erkenntniß in uns wird. Dies erkennen auch die Peripatetiker an, wenn ſie unſern Geiſt von außen in uns kommen laſſen. Wenn ſie nun aber lehren, daß die Formen der Dinge durch ſinnliche Eindrücke uns zukommen, ſo meinen ſie nicht, daß neue Formen dadurch uns zuwachſen, ſondern nur daß die Seele dadurch angeregt werde die in ihr verborgenen Formen in ſich zur Wirklichkeit zu bringen[4].

---

[1] De mem. et rem. p. 116; cf. de extens. et brev. vitae p. 285.

[2] De mem. et rem. p. 115.

[3] L. l.

[4] Prooem. in parva nat. p. 9 sq. Non imprimuntur an-

Wir ſehen, wie Leonicus die Lehre des Averroes von den verborgenen Formen gebraucht um die Lehre des Ariſtoteles vom Urſprunge unſerer Erkenntniſſe mit der Lehre des Platon in Übereinſtimmung zu ſetzen. Er beruft ſich ſelbſt auf die Lehre des Averroes vom möglichen Verſtande und ſtimmt ihr bei, indem er in ihr nur eine Beſtätigung der Platoniſchen Lehre von der Weltſeele und von der Präexiſtenz und Unſterblichkeit unſerer Seele findet[1].

Noch manches andere könnten wir anführen, was beweiſt, daß er nicht eben anders dachte als die Platoniker ſeiner Zeit. Dahin gehört ſein Dringen auf Frömmigkeit, welche er bei den Philoſophen der Gegenwart vermißt[2], ſeine Verehrung der chriſtlichen Religion, welche ihn doch nicht abhält Sonne und Mond mit den Pythagoreern jüngere Götter zu nennen[3]. Warum aber wendet er nun dennoch dem Ariſtoteles ſeinen Fleiß zu? Ihm kommt es unſtreitig zum großen Theil darauf an die Kenntniß des Alterthums zu verbreiten. Er gehört zu den Männern der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, welche die alten Philoſophen mehr als Philologen als zu einem

---

tem novae a sensilibus formarum in anima species, sed cum dicimus animam speciem quampiam ab externis rebus accipere, intelligi nimirum volumus eam ad illarum praesentiam excutere proferreque in actum earum rerum species in sese repositas et latentes.

[1] De mem. et rem. p. 115. Man ſieht hieraus, daß er trotz ſeiner Vorliebe für die Griechiſchen Ausleger nicht zu den Alexandriſten gehört, zu welchen ihn Tennemann gezählt hat. Er erwähnt zuweilen die Meinungen der Alexandriſten ohne ihnen beizuſtimmen, z. B. de mem. et rem. p. 112.

[2] De animal. inc. p. 234.

[3] Dial. p. 76; de juv. et sen. p. 312.

philoſophiſchen Zweck erklärten. Er will ihre Bildung auf die neuere Zeit übertragen, ſo wie Cicero die Griechiſche Philoſophie den Römern aneignen wollte. Da kommt es ihm eben nicht viel darauf an, welchen der alten Philoſophen er erklärt. Zuweilen ſpricht er ganz mit den Worten des Cicero, andere hätten über dieſen Gegenſtand anders gelehrt, er wolle jetzt dem Ariſtoteles folgen. An der Univerſität, welcher er angehörte, war es ja nun eben Gebrauch den Ariſtoteles zu leſen. Doch ſo ganz unſelbſtändig iſt Leonicus nicht, daß wir hierauf allein Gewicht legen dürften. In der Auslegung des Ariſtoteles nach Platoniſchen Grundſätzen zeigen ſich zwar ſeine Gedanken nicht ſehr tief eindringend; aber ſie ſind doch ſeine Überzeugungen. Auch in der Wahl der Schriften des Ariſtoteles, welche er auslegt, folgt er einem beſondern Intereſſe. Sonſt würde er wohl andere Schriften gewählt haben, welche ſeinen Platoniſchen Neigungen mehr entſprochen hätten als die kleinen phyſiſchen Schriften, die Schriften über die Bewegung und den Gang der Thiere und die mechaniſchen Probleme. Ariſtoteles gilt ihm beſonders als Phyſiker. Obgleich er alle Theile der Philoſophie behandelt und ſeine Vorgänger in ihnen weit übertroffen hätte, bezögen ſich doch die meiſten ſeiner Schriften auf die Phyſik und in dieſem Theile ſchiene er ſich ſelbſt übertroffen zu haben 1). Mit der Phyſik aber verbindet Leonicus auch die Mathematik. Ariſtoteles ſetze faſt in allen ſeinen Schriften die Mathematik voraus, und die Urſache, weswegen ſeine Philoſophie

---

1) In parva nat. prooem. p. 1.

ſelten verſtanden würde, findet Leonicus hauptſächlich darin, daß man nicht genug mit der Mathematik ſich beſchäftige[1]. Dieſen Theil der Wiſſenſchaft will er mit Hülfe der Alten wieder in Gang bringen. Er hat daher auch über phyſiſche Probleme geſchrieben, freilich nur, wie er ſagt, um ſeinen Geiſt zu üben[2]. Und in der That von eindringendem philoſophiſchen Geiſt zeugen ſeine phyſiſchen Unterſuchungen nicht; er hält ſich in ihnen auf dem Standpunkte eines Auslegers des Ariſtoteles und erforſcht unter deſſen Anleitung die mechaniſchen Urſachen der Bewegung. Einen Geiſt, welcher der Unterſuchung neue Bahnen hätte brechen können, finden wir in ihm nicht. Seine Unterſuchung befriedigt ſich in der Phyſik, wie in der Metaphyſik, gern mit allgemeinen unbeſtimmten Formeln. Wenn wir ihn daher nicht ganz übergangen haben, ſo iſt es nur deswegen, weil er ein Beiſpiel abgiebt, wie die Ariſtoteliſche Lehre auch ſolche, welche dem Platonismus geneigt waren, an die Erforſchung der Naturerſcheinungen heranzog. Zwar haben wir auch die Platoniker kennen gelernt, welche der Naturforſchung zugeführt wurden; aber wie ganz anders verhielten ſie ſich zu ihr als Leonicus; jene hatten es mit der Magie der Natur zu thun; dieſer ſah ſich durch den Ariſtoteles auf die Unterſuchung der Mechanik verwieſen.

2. Auguſtinus Niphus.

Als ein anderes Beiſpiel dieſer Claſſe der Ariſtoteliker können wir den Auguſtinus Niphus aus Sueſſa in Campanien anführen. Er lehrte die Ariſtoteliſche Philoſophie an verſchiedenen Univerſitäten Italiens, zuerſt zu Padua von 1492 an, bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts, mit großem Ruhm. Hauptſächlich iſt er bekannt durch den Streit, welchen er gegen Pomponatius über die Unſterblichkeit der Seele führte. Der Ruhm, welchen er als Erklärer des Ariſtoteles zu ſeiner Zeit behauptete, wird uns aber nicht beſtechen dürfen in ihm einen ausgezeichneten Geiſt zu ſehen. Die Kenntniß des Griechiſchen, Fleiß und in ſeinen Behauptungen Keckheit unterſtützen ihn; das Feld der Ariſtoteliſchen Philoſophie beſtritt er in ſeiner ganzen Ausdehnung; er ſuchte dieſelbe dem glänzenden Leben der vornehmen Welt zu empfehlen, nicht ohne der Würde ſeiner Perſon zu vergeben; am Hofe zu Neapel, zu Rom in der ſcherzhaften Geſellſchaft Leo's X. ließ er ſich zu niedrigen Schmeicheleien herab und noch in ſeinem hohen Alter zu poſſenhaften Vergnügungen misbrauchen [1]), wie ſteif und ernſthaft auch die Erklärungen ausſehn, welche er zu den Schriften des Ariſtoteles herausgab. Wir führen ihn nur als Beweis an, wie in dieſer Zeit die Ariſtoteliſche mit der Platoniſchen Philoſophie gemiſcht wurde. In den Erklärungen des Niphus, welche er zu ſehr vielen Schriften des Ariſtoteles herausgab, finde ich hiervon zwar nichts Bedeutendes [2]); ſie ſind

---

[1] De anim. inc. p. 233.

[2] Quaest. naturales (amatoriae) p. 56.

---

1) Mein Urtheil hierüber beruht hauptſächlich auf folgender Schrift: Augustini Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi opuscula moralia et politica c. G. Naudaei de eodem auctore judicio. Par. 1645. 4.

2) Ich habe jedoch nur den Commentar zu Metaphyſik (Venet. 1547) durchgeſehn.

auch im Stil ſchulmäßig, trocken und vernachläſſigt und zeichnen ſich in keiner Art aus; aber in ſeiner Schrift über die Unſterblichkeit der Seele benutzte er die Platoniſche Philoſophie ſtark und in ſeinen moraliſchen und politiſchen Schriften tritt das Streben nach Schmuck der Rede zugleich mit der Empfehlung der Platoniſchen Modephiloſophie hervor. In dieſer Schrift wird auch eine ſehr freie Moral, welche mit allen Gütern des üppigen Lebens ſich zu umgeben ſucht, unter dem Namen der peripatetiſchen und akademiſchen Philoſophie verkauft; die Ausſprüche des Platon und des Ariſtoteles werden herbeigezogen um ſie zu empfehlen; die Beiſpiele des Alterthums ſind überall zur Hand, um den feinern Genuß, wie ihn Niphus ſich dachte, als die Weisheit des Lebens anzupreiſen. Hatte doch auch Thomas Morus in einer ähnlichen Weiſe die Sittenlehre des Platon gedeutet. Von dieſer Seite wird ein Blick auf dieſe Schriften des Niphus für die Schilderung dieſer Zeiten dienen können. Niphus iſt von einem viel gröbern Korn als Leonicus in ſeiner Schreib- und in ſeiner Denkweiſe; daß auch auf ſeine pedantiſche Seele die feine Bildung der Platoniker einen Eindruck gemacht hat, zeigt um ſo deutlicher, mit wie großer Gewalt ſie der Gemüther ſich bemächtigt hatte [1].

---

[1] Niphus, will ich noch erwähnen, wird gewöhnlich zu den Averroiſten gerechnet. Dazu ſoll ſeine Schrift de intellectu et daemonibus Veranlaſſung gegeben haben. Brucker hist. phil. IV. I. p. 187. Auch ſeine Schrift über die Unſterblichkeit der Seele gegen den Pomponatius ſcheint auf dieſe Meinung geführt zu haben. Beide Schriften habe ich nicht geſehn und von der letztern weiß ich nur aus der Widerlegung des Pomponatius (de-

3. Alexander Achillinus.

Doch keine Bildung iſt ſo fein oder gewaltig, daß ſie in der gemiſchten Geſellſchaft, aus welcher unſere neuern Völker beſtehn, durch alle Schichten hindurchdringen ſollte. Es wäre auch wohl nicht wünſchenswerth geweſen, daß die feine, aber doch oberflächliche Denkweiſe der Platoniker zur unbedingten Herrſchaft gekommen wäre. Die andere Claſſe der Ariſtoteliker, welche wir oben bezeichnet haben, liefert uns den Beweis, daß es gröbere, aber auch ernſtere und gründlichere Geiſter gab, welche der neuern Richtung der Philoſophie zwar nicht ganz ſich verſchloſſen, aber darum doch den alten Grundlagen der Unterſuchung nicht untreu wurden. Sie zeigt auch, daß Männer dieſer Art noch immer einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der neuern Philoſophie ausüben konnten.

Als einen Mann dieſer Claſſe haben wir den Alexan-

---

sensorium). Aus dieſer aber geht hervor, daß Niphus die Lehre des Averroes von der Unſterblichkeit der Seele zwar anführte, aber nicht theilte (vergl. auch ſeinen Commentar zur Metaphyſik XII p. 487. b), ſich vielmehr auf die Autoritäten und Gründe der Platoniker ſtützte. Defens. 1; 5; 11; 30. Aus ſeinem Commentar zur Metaphyſik erſieht man, daß er den Auslegungen weder des Alexander noch des Averroes durchſchnittlich folgte; aber doch beſonders gegen die letztern ſtritt. Z. B. I p. 50. a. Averroes in praesenti commento fere dicit tot errata, quot verba. Ib. p. 52. b. Magno miratu dignum est, quonam pacto vir iste (Averroes) tantam fidem lucratus sit apud Latinos in exponendis verbis Aristotelis, cum vix unum verbum recte exposuerit. Zur Entſchuldigung wird hinzugefügt, daß Averroes keine gute Überſetzung gehabt habe. Ib. XII p. 471. b heißt es die Erklärungen des Averroes wären vielmehr Confuſionen, sed ut dixi, quia famosus est, oportet ipsum sequi.

der Achillinus zu erwähnen. Er war ein Bologneſer und lehrte Philoſophie und Medicin zuerſt zu Padua, nachher zu Bologna, wo er um das Jahr 1518 ſtarb[1]. Seine philoſophiſchen Schriften tragen noch ganz das Gepräge der Scholaſtik an ſich[2]. Seine Schlüſſe ſind oft nur angedeutet. Es iſt in der That ſchwierig durch ſolche Andeutungen und durch die Verwicklungen ſeiner Unterſchiede ſich hindurchzufinden. Achillinus ſtützt ſich auf eine weit verbreitete Lehrweiſe; was in ihr feſtſteht, glaubt er vorausſetzen zu dürfen. Auf die Theologie will er nicht eingehn, wie dies ſeit Buridanus den ſcholaſtiſchen Philoſophen gewöhnlich war. Doch trifft dies nur gewiſſe beſondere Unterſuchungen[3]. Darum iſt er doch keinesweges der Theologie abgeneigt. Man pflegt ihn zu den Averroiſten zu zählen und wirklich geſtattet er den Lehren des Averroes einen großen Einfluß auf ſeine Unterſuchungen. Aber wenn man die Averroiſten nach der Schilderung der Platoniker ſich denken wollte, als halbe Gottesleugner, als Feinde des chriſtlichen Glaubens, ſo würde man den Achillinus gewiß nicht zu dieſer Art der Philoſophen zu zählen haben. Der Herausgeber einiger ſeiner Schriften lobt ſeinen kirchlich orthodoxen Glauben, wie er jetzt bei wenigen Philoſophen gefunden werde [1], und hiermit ſtimmen die Äußerungen ſeiner Schriften vollkommen überein. Seine Schrift über die Elemente beginnt mit einem Gebete, in welchem er Gott, den Geber des Lichts, anruft, daß er ihn vermittelſt ſeines Sohnes durch den Schatten der Materie ſicher vor Irrthum hindurchführen möchte zum ewigen Lichte [2]. Er führt viele Sätze an, in welchen Ariſtoteles und Averroes mit der Theologie nicht übereinſtimmten, unter ihnen iſt auch der bekannte Satz des Averroes von der Einheit des thätigen Verſtandes, welchen er ganz in Übereinſtimmung mit den Grundſätzen des Ariſtoteles findet; aber allen ſolchen Sätzen ſtimmt er nicht bei, weil die Theologie andern Grundſätzen folge [3]. Sollen wir annehmen, daß er ſeine Verehrung gegen die Theologie nur heuchle? Eine ſolche Muthmaßung würde wohl nicht gerechtfertigt werden können, wenn nicht entſcheidendere Zeichen vorlägen, als von den Schriften des Achillinus dargeboten werden. Schon lange war es bekannt, daß die Lehre des Ariſtoteles nicht in allen Stücken mit der Kirchenlehre übereinſtimme; man hatte darum die letztere nicht aufgegeben.

---

[1] In dieſem Jahre gab ſein Schüler Franc. Marianus einige nachgelaſſene Schriften desſelben heraus.

[2] Alex. Achillini opera. Venet. 1508. fol. — Alex. Achillini de distinctionibus. Bonon. 1518. fol. — Alex. Achillini in librum primum phys. auscult. ac secundi initium interpretatio. fol. s. l. et a. Die beiden letzten ſind von dem erwähnten Marianus herausgegeben.

[3] De orbibus III dub. 1 fin. fol. 43 col. 2; de distinct. fol. 25 col. 4.

Wenn man aber ſieht, in wie vielen wichtigen Punkten er einen Zwieſpalt der Theologie und der Philoſophie bemerkt, ſo kann die dogmatiſche Haltung ſeiner Unterſuchungen uns nicht verbergen, daß ſeine Überzeugung von der Wahrheit der Philoſophie, welche er vertritt, auf ſehr ſchwankenden Füßen ſteht. An den Ariſtoteles laſſen ihn wohl die phyſiſchen Unterſuchungen feſthalten, welche auf ſeinen Grundſätzen beruhn. Denn dieſe haben ihm auch für die Theologie den größten Werth. Er iſt der Überzeugung, daß der wahre Beweis für das Sein Gottes von der Natur ausgehe. Alle andern Beweiſe führen nur auf die Bewegung des Himmels als auf die erſte wirkende Urſache, den letzten Zweck u. ſ. w.; daß wir aber einen unbewegten Beweger anzunehmen haben, lehrt nur die Phyſik[1]. Nun ſieht aber Achillinus auch ein, daß die Lehre von der Schöpfung der Welt mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie nicht zu vereinigen ſei, und will doch dieſe Lehre nicht aufgeben. Was er für ſie anführt, ſtützt ſich ſelbſt auf Ariſtoteliſche Lehren. Nicht alles kann aus der Materie hervorgebracht ſein, weil es auch Intelligenzen giebt, welche immateriell ſind[2]; ja Achillinus iſt überzeugt, daß alle Intelligenzen, außer der erſten, nur durch Schöpfung aus dem Nichts, nicht durch Bildung aus der Materie hervorgebracht werden könnten[3]. Seine Überzeugung in dieſem Lehrpunkt ſtützt ſich auf den Begriff der freien Thätigkeit, welchen er überhaupt ſehr ſtark geltend macht. Auch Gott kommt eine ſolche freie Thätigkeit zu. Sie ſetzt voraus, daß er früher oder ſpäter ſchaffen kann. Nur dem Einwurfe ſucht Achillinus zu begegnen, daß die freie Thätigkeit Gottes die Unveränderlichkeit ſeines Weſens aufheben würde. Sein Wille zu ſchaffen war von Ewigkeit her derſelbe [1]). Wenn wir aber keinen Anfang der Schöpfung annehmen wollten, ſo würde folgen, daß von der unendlichen Zeit her, welche die Welt gedauert hätte, wir zu der gegenwärtigen Zeit, in welcher etwas ſich ereignet, und mithin zu dieſem Ereigniß ſelbſt nie hätten gelangen können. Dabei iſt Achillinus auch darauf bedacht, daß der Begriff der Schöpfung nicht zu weit ausgedehnt werde. Nur die Materie und die Geiſter ſind geſchaffen worden; was aus der Materie entſteht, wird nicht geſchaffen, ſondern nur gebildet und daher wird auch der Menſch nicht geſchaffen, ſondern ſein Leib entſteht nur durch Zeugung [2]). Die Begriffe des Freiwilligen und des Zufälligen, welche in dieſer Schöpfungslehre eine Rolle ſpielen, werden auch für die irdiſchen Dinge in Anſpruch genommen. Achillinus vertheidigt ſie gegen die Annahmen der Aſtrologie, daß auf der Erde alles mit Nothwendigkeit durch höhern Einfluß hervorgebracht werde. Dagegen ſpricht nicht allein die Freiheit der vernünftigen Weſen, deren Gedanken nicht allein organiſch ſich bilden, ſondern auch die Zufälligkeit der Materie [3]).

---

[1] In phys. Dedic.

[2] Opp. fol. 57 col. 1.

[3] De distinct. fol. 25 col. 4; de intelligentiis quodl. 3 dub. 2.

---

[1] De orb. II dub. 2. fol. 33 col. 4.

[2] De intell. quodl. 2 dub. 1 fol. 8 col. 2; cf. de orb. II dub. 1 fol. 33 col. 4 sqq.

[3] De int. l. 1. fol. 8 col. 3.

Wir ſehen, daß unter den Philoſophen der damaligen

---

[1]) De orb. III dub. 1 fol. 46 col. 4. Tenendum est autem deum creasse mundum et non ab aeterno et ab aeterno potuisse creare, quia cum libere et contingenter creaverit, potuit prius creasse et post, et non sequitur in deo novitas, quia antiqua voluntate potuit deus novum creare.

[2]) Ib. fol. 47. col. 1.

[3]) Ib. IV dub. 5 fol. 53 col. 1 sq.

Zeit nicht allein die, welche zur Platoniſchen Lehre ſich neigten, für den Glauben ſtritten. Achillinus iſt entſchieden gegen die Platoniſche Philoſophie. Er greift ihre Lehre von den allgemeinen Begriffen an, alſo auf einem Gebiete führt er ſeinen Krieg mit ihr, auf welchem die Theologie volle Freiheit geſtattete. In ſeiner Schrift über die allgemeinen Begriffe vertheidigt er die Lehre der Ariſtoteliker von der Wahrheit des Allgemeinen in den beſondern Dingen. Viel Neues bringt dieſe Schrift nicht, ſie legt aber doch ein Zeugniß ab, daß er die Stellung ſeiner Lehre zum Ganzen der Wiſſenſchaft und das Verhältniß derſelben zu andern entgegengeſetzten Lehren recht gut zu beurtheilen weiß. Er erklärt ſich gegen die Nominaliſten, weil ihre Meinung alle Wiſſenſchaft zerſtören würde; denn ſie laſſe derſelben nur Namen und willkürliche Zeichen zurück, welche auch ohne Einſicht und Sinn angenommen werden könnten [1]. Doch geſteht er ein, daß es gewiſſe Allgemeinheiten gebe, welche nur als Namen und Ausdrucksweiſen der Wiſſenſchaft zu Mitteln dienten. Dazu rechnet er die metaphyſiſchen Begriffe, des Seienden, der Subſtanz, des Körpers, des Geiſtes. Er nennt ſie analogiſche Univerſalien, welche mit zweideutigen Ausdrücken verglichen werden könnten, weil ſie vom Vergänglichen wie vom Unvergänglichen gebraucht würden. Nur das, was von der Natur angeſtrebt wird, ſoll das wahre Allgemeine ſein [2]. So ſetzt ſich ein Beſtreben bei ihm fort, welches ſchon an manchen Stellen der patriſtiſchen und ſcholaſtiiſchen Philoſophie aufgetaucht war, die Lehre von den allgemeinen Begriffen durch genauere Unterſcheidung ihrer Claſſen zu beſſern. Er ſcheint die wiſſenſchaftlichen Hülfsbegriffe von den allgemeinen Begriffen, welche das wahre Weſen oder die Natur der Dinge bezeichnen, unterſcheiden zu wollen. Auf eine Unterſcheidung in dieſem Sinn, nur nach einer andern Seite zu geht auch der Unterſchied aus, welchen Achillinus zwiſchen den allgemeinen Begriffen der Kunſt und der Natur macht. Von den erſtern will er nicht leugnen, daß ſie nur in der Seele ſind [1]. Aber auch die natürlichen Allgemeinheiten ſind in der Natur nicht abſtract oder von dem Beſondern und der Materie getrennt; vielmehr iſt die Lehre der Platoniker, daß die Ideen vor dem Beſondern und Urſachen des Beſondern wären, zu verwerfen. Die Ideen würden verſtändige Weſen ſein, wenn ſie für ſich beſtänden. Das Allgemeine iſt nur in der Materie als Form. Es wird in die Materie gelegt durch die Intelligenzen und durch die Natur. So bildet ſich eine jede ſinnliche Subſtanz als eine beſondere und es giebt keine allgemeine Subſtanzen, ſondern nur Individuen [2]. Die allgemeinen Ideen aber, welche in die Materie gelegt ſind, ſollen dazu dienen den menſchlichen Verſtand zu bilden und ihm die Erkenntniß des Ewigen zu vermitteln. Der menſchliche Verſtand iſt urſprünglich nur möglicher Verſtand; ihm iſt nichts Allgemeines, kein allgemeiner Gedanke angeboren; ſondern er beſitzt nur das

---

[1] De universalibus fol. 54 col. 3.

[2] L. l.

---

[1] Ib. fol. 56. col. 1.

[2] Ib. fol. 54 col. 3 sqq.

Vermögen zu erkennen[1]. Vom Sinnlichen muß er beginnen; im Sinnlichen aber ſoll er die allgemeinen Gedanken erkennen, welche Gott in die Natur gelegt hat. Dies gelingt ihm durch den thätigen Verſtand, welcher ihn bildet. Er läßt ihn die Formen erkennen, welche das wahre Weſen der materiellen Dinge ausmachen. So kann er in der Erkenntniß ſeiner ſelbſt, der Formen, welche in ihm dem Vermögen nach liegen, daſſelbe finden, was das Gewußte iſt. Das Gewußte wird mit dem Wiſſenden eins und die Wiſſenſchaft Gottes, durch welche alles gemacht worden iſt, geht dadurch auf den menſchlichen Verſtand über[2]. Das Allgemeine vereinigt uns mit Gott, denn es verbindet die materiellen Dinge mit ihrem erſten Princip, von welchem ſie nicht getrennt, ohne deſſen Erkenntniß ſie nicht erkannt werden können; denn jede Wirkung läßt ſich nur aus ihrer Urſache erkennen. Die Natur der vergänglichen Dinge muß mit Gott zuſammenhängen, von welchem ſie herſtammt; ſie hängt aber mit ihm zuſammen nicht in einem realen Sein, ſondern in Gedanken, in den allgemeinen Gedanken der Wiſſenſchaft[3].

Unſtreitig eine Lehre, welche an die alten Abſichten der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſehr genau ſich anſchließt.

---

[1] Ib. fol. 55 col. 4.

[2] Ib. fol. 56 col. 2 sqq.

[3] Ib. fol. 54. col. 3. Propter quid autem sit (sc. universale), patet, scilicet ut res materiales cum suo primo principio uniat et conjungat. Corruptibilium enim natura cum deo continuabilis est, a quo exivit in esse, non autem in esse reali, sed in esse intentionali etc.

Sie thut es, indem ſie den Realismus wieder aufnimmt, in einer ähnlichen Weiſe, wie ihn Duns Scotus vorgetragen hatte. Der Nominalismus hatte dieſe Auffaſſungsweiſe der Ariſtoteliſchen Philoſophie doch nicht beſeitigen können. So finden wir überhaupt, daß die Italieniſchen Peripatetiker des 15. und 16. Jahrhunderts der Lehre dem Nominalismus nicht geneigt ſind. Ein genaueres Studium der Ariſtoteliſchen Schriften mußte erkennen laſſen, daß ſie ihn nicht begünſtigen. Die neuern Peripatetiker hielten an der Realität der allgemeinen Formen, der Arten und Gattungen in der Natur feſt und gingen, wie Achillinus, darauf aus die allgemeinen Gedanken Gottes in der Naturforſchung zu erſpähen. Der Skepticismus der Nominaliſten hatte nur die Erforſchung Gottes in der Natur abſchneiden wollen um dagegen das Übernatürliche in den Offenbarungen Gottes in den ſtärkſten Gegenſatz gegen die ſinnliche Natur zu ſtellen. So wie man dagegen von der Einſeitigkeit der theologiſchen Forſchungen ſich abwandte und die Erkenntniß Gottes mit der Erkenntniß der Natur zu verbinden ſuchte, treten die Lehren des Realismus wieder mit erneuerter Kraft hervor.

4. Petrus Pomponatius.

Doch iſt es wohl deutlich genug, daß die Verbindung der chriſtlichen Theologie mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie, wie ſie im Allgemeinen behauptet wurde, wärend man ihre Verſchiedenheit in einzelnen Punkten nicht überſehen konnte, einen Samen des Zweifels in den Gemüthern nähren mußte. Zuſätze oder Verbeſſerungen der

Ariſtoteliſchen Lehre, wie Achillinus ſie verſuchte, konnten keine gründliche Abhülfe bieten. Bei einem andern Peripatetiker derſelben Claſſe, dem Pomponatius treten ſolche Zweifel in reichlichem Maße hervor.

Petrus Pomponatius (Pomponazzi), wegen ſeiner kleinen Figur Peretto genannt, wurde 1462 in einer edlen Familie zu Mantua geboren. Er ſtudirte zu Padua Philoſophie und Medicin und gelangte hier auch bald zu einer Profeſſur. Durch den Krieg von Padua vertrieben lehrte er kurze Zeit zu Ferrara und zuletzt zu Bologna. Hier gab er 1516 ſeine Schrift über die Unſterblichkeit der Seele heraus, in welcher er behauptete, daß nach den Grundſätzen der Ariſtoteliſchen Philoſophie die Seele des Menſchen nur für ſterblich gehalten werden könne. Obgleich er dabei ſeine Anhänglichkeit an den Glauben der chriſtlichen Kirche betheuerte, zog ihm dies Verfolgungen zu. Seine Schrift wurde zu Venedig verbrannt, in Rom angegriffen. Nur der Bemühung des Pietro Bembo gelang es hier eine Verurtheilung derſelben abzuwenden[1]. War doch das Verbot der Lehre, welche Pomponatius vortrug, vom regierenden Pabſte nur ſeit Kurzem ergangen. Zahlreichen Schriften ſeiner Gegner[2] ſetzte er ſeine Apologie entgegen. Als ſpäter Auguſtinus Niphus ihn angriff, gewann er 1519 die Erlaubniß ſeine Vertheidigungsſchrift (defensorium) herauszugeben nur unter der Bedingung, daß ihr Gegenſätze eines Profeſſors der Theologie zu Bologna Chryſoſtomus Caſalenus beigefügt wurden. Hiermit ſcheinen dieſe Anfechtungen ein Ende gehabt zu haben. Pomponatius war nicht abgeſchreckt worden durch dieſe Erfahrungen. Noch ſpäter gab er andere Schriften heraus, in welchen er nicht minder die Widerſprüche zwiſchen dem Glauben der Kirche und den Lehren der Philoſophie beleuchtete. Bis zu ſeinem Tode im Jahre 1524 fuhr er hierin fort, ohne daß er darüber neue Verfolgungen erfahren hätte. Der Nachrede, daß er ein Verächter der chriſtlichen Religion geweſen, hat er aber nicht entgehen können, wie ſtark er auch ſeinen Glauben an die Lehren des Chriſtenthums betheuerte [1].

---

[1] Über die Angriffe gegen ſeine Schrift in Rom ſ. L. Ranke die römiſchen Päbſte I S. 72.

[2] Unter ihnen war Gaſparo Contarini, ſein Schüler, ſpäter Cardinal, der bedeutendſte.

In ſeinen Werken [2] zeigt ſich uns Pomponatius zwar weniger ſcholaſtiſch als Achillinus, aber noch immer ſcholaſtiſch genug. Von der feinern Wiſſenſchaft ſeiner Zeit hatte er nur wenig ſich angeeignet. Griechiſch verſtand er nicht. Sein Latein iſt ſehr roh. In den Schlüſſen der Schule war er aufgewachſen. In ihr hatte er von früher Jugend an die Verehrung für den Ariſtoteles eingeſogen [3]. Von ihr ſich loszuſagen würde ihm unmöglich geweſen ſein. Wenn er ſeine Gedanken nicht in Übereinſtimmung mit den Lehren des Ariſtoteles findet, wenn er gegen ſie etwas Neues vorzubringen wagt, dann will er nichts entſcheiden, ſondern nur in der Weiſe eines Zweifelnden Fragen aufwerfen; es würde ihm eben ſo wenig ziemen gegen den Ariſtoteles zu ſtreiten, als einem Floh den Kampf mit einem Elefanten aufzunehmen [1]. Ganz hat er ſich nun freilich nicht auf den Ariſtoteles beſchränken können. Die Erklärer des Ariſtoteles hat er nicht übergehen dürfen. Er führt nicht ſelten den Thomas von Aquino an; den Duns Scotus rühmt er ſehr; ebenſo gebraucht er die Araber, achtet aber den Averroes nicht ſehr; ſeine Meinungen, äußert er zuweilen, wären ſo abenteuerlich, ſo unſinnig, daß er zweifelt, ob jemand in Ernſt ihnen Beifall habe ſchenken können, ob Averroes ſelbſt ſich verſtanden habe [2]; auch die Griechiſchen Ausleger benutzt er, meiſtens jedoch ohne genauer auf ihre Sätze einzugehn; mit dem Alexander macht er zuweilen eine Ausnahme, ſtimmt jedoch auch ihm keineswegs bei. Von den Neuern hat er den Ficinus geleſen; durch ihn hat er den Platon kennen gelernt, deſſen Ausſprüche er oft anführt, beſonders wo er vom ſittlichen Leben handelt. Über Platon's Lehre aber im Allgemeinen will er ſich nicht ausſprechen, weil es nach dem Auguſtinus ſchwer ſei zu erkennen, was er in großen und ſchwierigen Dingen gemeint habe [3]. Die Übereinſtimmung des Platon mit dem Ariſtoteles möchte er nicht in allen Stücken be-

---

[1] Apol. III, 1 verſichert er bereit zu ſein für die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele zu ſterben.

[2] Petri Pomponatii Mantuani tractatus. Venet. 1525. fol.; Petri Pomponatii opera. Basil. 1567. 8. Den tract. de immortalitate animae citire ich nach der Ausgabe von Chr. G. Bardili. Tubing. 1791.

[3] De incantationibus 10 in.

---

1) De fato, libero arbitrio et praedestinatione II, 5 p. 583; de immort. 8 p. 41.

2) De immort. 4 p. 7; apol. III, 3 fol. 73 col. 4.

3) Defens. 11 fol. 88 col. 3.

haupten [1]. Überdies weiß er auch die Lehren anderer alter Philoſophen zu gebrauchen. Er kennt ſie aus dem Cicero, aus der Überſetzung des Diogenes Laertius von Burläus und aus andern Quellen. Es zeigt ſich alſo wohl, daß die Fortſchritte in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften nicht ganz an ihm vorübergegangen ſind. Aber aus der Verſchiedenheit der Meinungen, welche er kennen gelernt hat, iſt ſeinem Geiſte, welcher zum Zweifel geneigt iſt, wie es ſcheint, nur Unſicherheit erwachſen. Beſonders daß die Lehren des Ariſtoteles und des Chriſtenthums, welche beide er am meiſten verehrt, nicht mit einander ſtimmen, beängſtigt ihn. Es mag wohl ſein, daß ſeine Gedanken nicht tief genug eingedrungen ſind; denn ſo wie er über den Sinn der Platoniſchen Lehre nicht mit Sicherheit entſcheiden will, wie er die Lehren des Averroes für völlig unverſtändlich anſieht, ſo meint er auch manche Lehren der chriſtlichen Theologen über Vorſehung und Freiheit des Willens übergehen zu müſſen, weil er ſie nicht verſtehe [2]. Da klagt er über die Sorgen, über die Angſt, welche ihm ſeine zweifelhaften Gedanken machen; da vergleicht er den Philoſophen mit dem Prometheus, welchem der Geier das Herz zerfleiſcht, weil er dem Jupiter das Feuer ſtehlen wollte [3].

Wenn er nun von Zweifeln ſich gequält ſieht, ſo möchte er ſie doch nicht meiden. In dem Zweifel ſieht er auch einen Fortſchritt zum Wiſſen, wenn auch nur einen kleinen 1), und durch ſolche Fortſchritte muß allmälig die Wiſſenſchaft zu Stande kommen 2). Man wird hierin den Grund erkennen, warum er auch von den frühern Überlieferungen der Ariſtoteliſchen Philoſophie und der chriſtlichen Lehre ſich nicht losſagen kann, obwohl ſie ſeine Zweifel nähren.

---

[1] De incant. 10 p. 202.

[2] De fato II, 6 in.

[3] Ib. III, 7 p. 709. Ista igitur sunt, quae me insomnem et insanum reddunt. — — Proteus (l. Prometheus) vero est philosophus, qui dum vult scire arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur etc.

Demungeachtet hat man gezweifelt, ob ſeine Verſicherungen der Anhänglichkeit an die chriſtliche Religion aufrichtig gemeint geweſen wären, wie feierlich ſie auch lauten 3). Man hat ſich dafür auf einige Sätze des Pomponatius berufen, welche wir nicht ungeprüft laſſen können, weil von der Entſcheidung über ſie zum großen Theil die Schätzung ſeiner Philoſophie abhängt. Sie ſind in der That verfänglich und nur wenn man ſeine Lehre nach allen Seiten zu überlegt, wird man im Stande ſein ſie auf ihren wahren Werth zurückzubringen.

Beſonders eine Stelle, in welcher er ſich weitläuftig über das Schickſal der Religionen nach der Meinung der Philoſophen ausſpricht, hat ihn als einen der ärgſten Spötter über unſern Glauben erſcheinen laſſen. Er ſetzt da auseinander, daß die Geſetze, d. h. die Religionen, ſo wie alles auf dieſer Erde, zu den vergänglichen Dingen gehörten. Er ſpricht von dem Einfluſſe der Geſtirne

---

1) De incant. 9 p. 106.

2) Scientiae fiunt per additamenta. Dieſer Grundſatz wird oft von ihm angeführt. De reactione II, 1 fol. 31. col. 1; de incant. 9 p. 107.

3) Z. B. apol. III, 3 fol. 73. col. 4.

auf ihre Entſtehung, ihre Blüthe und ihren Verfall, ſo daß ihnen ihr Horoſkop geſtellt werden könnte. Durch dieſen Einfluß erhielten gewiſſe Zeichen und Ceremonien ihre Bedeutung und ihre wunderbare Kraft. Er wendet alles dies auch auf die chriſtliche Religion an und ſcheint ihr nahes Ende vorauszuſagen; denn alles werde jetzt kalt in unſerm Glauben, die Wunder hörten auf und würden nur noch erdichtet. Nur von den Geſtirnen gebildet und geſchickt würden die Geſetzgeber, welche man Söhne Gottes nennen könnte, wie Chriſtus und Muhammed[1]. Indem er die Religion mit der Philoſophie vergleicht, beruft er ſich auch auf die Meinung des Ariſtoteles, daß die Philoſophie nach den wechſelnden Schickſalen der Welt ſchon vielmals ſich erneuert habe[2]. Was er nun hier recht ſorgfältig, freilich nur als die Meinung der Philoſophen ausführt und mit den Lehren des Ariſtoteles befeſtigt, ſollte das nicht ſeine eigene Überzeugung geweſen ſein? Wir müſſen bemerken, daß er doch nichts Eigenes in dieſen Lehren vorbringt; er führt Albert den Großen als Zeugen an; er hätte noch viele andere Männer ſeiner und der frühern Zeit anführen können; denn dieſe Anſicht war eine alte und oft beſprochene, ſo daß er nicht wohl umgehen konnte ſie zu prüfen[3]. Aber er billigt ſie auch keinesweges; er ſtreitet vielmehr für die chriſtliche Religion, wir wollen nicht ſagen, mit ſehr ſtarken, aber doch mit den beſten Gründen, welche er anführen konnte und welche ihm gewiß nicht ohne Gewicht waren. Er geſteht zu, daß die chriſtliche Religion nur durch Wunder bewieſen werden könnte[1]); ſolche Wunder hält er aber auch nicht für unmöglich. Den Philoſophen, welche dies leugnen, hält er vor, ihre Meinung beruhe nur darauf, daß ſie mit dem Ariſtoteles annehmen zu müſſen glaubten, Gott könne ohne Mittelurſachen auf dieſe niedere Welt keine Wirkung ausüben. Dies ſei ein Hauptmangel der peripatetiſchen Lehre[2]). Wiederholt kommt er darauf zurück. Die Meinung der Peripatetiker, welche auch Platon zu theilen ſcheine, daß die Vorſehung Gottes nicht auf Dinge unter dem Monde ſich erſtrecke, iſt atheiſtiſch; ſie widerſpricht dem Begriffe Gottes, ſeiner Allmacht, ſeiner Seligkeit[3]). Bei genauerer Unterſuchung glaubt er den Ariſtoteles davon frei ſprechen zu können, ſie gehegt zu haben. Aber nicht ſo leicht läßt er darüber ſich vertheidigen, daß er Gott nur die Sorge für das Allgemeine, nicht für die beſondern veränderlichen Dinge zuſchreibe. Mit andern Auslegern hält Pomponatius dies für die wahre Meinung des Ariſtoteles. Er theilt ſie aber nicht. Nur mit Schamröthe und Furcht, ſagt er, müſſe er eingeſtehn, daß ſein Meiſter ſie hege. Sie

---

[1] De incant. 12 p. 286. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata, nunc propinquus videtur esse finis. Ib. p. 293. Hujusmodi legislatores, qui dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus coelestibus.

[2] Ib. p. 295; de fato II, 7 p. 651.

[3] Über das Horoſkop der Religionen ſ. Joh. Picus in Astrol.

V, 17, der ſich auf Roger Baco (ſ. Geſch. der Phil. VIII S. 478) und auf Pierre d'Ailly bezieht.

[1] De incant. 13 p. 315 sq.

[2] Ib. 13 p. 310.

[3] De fato II, 1 p. 532.

ſcheint ihm falſch und wider die Vernunft[1]). Man kann wohl nicht ſtärker ſeine entſchiedene Abneigung ausdrücken. Wie ſollte das Allgemeine erhalten werden können ohne das Beſondere?[2]) Auch alles, was im Beſondern zufällig geſchieht, muß unter der Vorſehung Gottes ſtehen. Aus den allgemeinern Mittelurſachen aber läßt ſich nur das Allgemeine ableiten; das Beſondere daher, ohne welches das Allgemeine nicht ſein würde, muß von der Vorſehung Gottes unmittelbar abgeleitet werden[3]). Wenn daher Ariſtoteles die unmittelbare Wirkſamkeit Gottes auf die beſondern Dinge leugnet, ſo ſtimmt Pomponatius vielmehr dem Chriſtenthume bei, welches ſie behauptet[4]). Wenn nun dies die Möglichkeit eines Beweiſes für die Wahrheit des Chriſtenthums vertheidigen ſoll und die Allmacht der Mittelurſachen, alſo auch der Geſtirne beſtreitet, ſo greift Pomponatius auch noch von anderer Seite her, nemlich aus moraliſchen Gründen, welche bei ihm im Allgemeinen von ſehr großem Gewicht ſind, die vorher erwähnte Lehre der Philoſophen an. Der Aſtrologie iſt er doch nicht in ſolchem Grade ergeben, daß er ihr zu Liebe die Handlungen und Sitten der Menſchen der Nothwendigkeit unterwerfen möchte. Wenn von den Geſtirnen auch eine Neigung zu Handlungen ausgeht, ſo zwingen ſie doch nicht[5]). Die Weisheit herſcht über die Geſtirne; die Chriſten verwerfen die Aſtrologie zwar nicht,

---

1) Ib. II, 1 p. 538; 5 p. 573 sq.; p. 583.
2) Ib. 1 p. 540.
3) Ib. 5 p. 584.
4) De incant. 12 p. 264.
5) De incant. 12 p. 264.

laſſen aber doch den Willen nicht von den Geſtirnen abhängen. Dies iſt auch der Lehre des Ariſtoteles von der oftmaligen Wiederkehr der Meinungen entgegenzuſetzen, indem Meinungen wie Sitten der Menſchen von ihrem Willen abhängen und nicht den Geſtirnen Schuld gegeben werden dürfen [1]).

Noch in einem andern Satze des Pomponatius hat man ſeine Abneigung gegen die Religion finden wollen. Er ſtellt nemlich die Wirkungen des Glaubens mit den Wirkungen der Einbildungskraft zuſammen, erinnert dabei an mancherlei zauberhafte Wirkſamkeiten, welche durch die Macht der Einbildungskraft hervorgebracht würden und bemerkt, daß dieſe Macht bei rohen und ungebildeten Menſchen größer zu ſein pflege, als bei rationalen und gelehrten Ärzten [2]). Auch dieſe Anſicht wird jedoch von ihm nur im Sinn anderer Philoſophen angeführt und die Art, wie er dieſe ſchildert, läßt gewiß nicht abnehmen, daß er in ſeiner ſkeptiſchen Denkweiſe ſich ihnen zugeſellen möchte [3]). Wir wollen zwar nicht leugnen, daß er eine Wirkung der Einbildungskraft auch in der Religion angenommen habe, denn jene wie dieſe hat ihm auch mit den Wirkungen der Geſtirne einen Zuſammenhang [4]); aber wie er die Sitten der Menſchen nicht durch die Geſtirne beherſchen laſſen wollte, eben ſo wenig iſt er geneigt ſie unter das Gebot der Einbildungskraft zu ſtellen.

---

[1] De fato IV, 6 p. 898 sqq.

[2] De incant. 4 p. 51 sqq.

[3] Er ſagt von ihnen ib. p. 53. Quae omnia, quamquam a profano vulgo non percipiantur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cujuscunque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata.

[4] Ib. 10 p. 135.

Daß ſeine eigene Anſicht die Religion auf das ſittliche Leben bezog, darüber kann man nicht zweifelhaft ſein. Überall in ſeinen Unterſuchungen über ſie tritt dies deutlich hervor. Wie wenig er auch ſonſt den Arabiſchen Auslegern des Ariſtoteles geneigt iſt, ihrer allgemeinen Anſicht von der Religion folgt er doch unbedenklich. Alle Religionen ſind ihm Geſetze; ſie haben das rechtſchaffene Leben des Menſchen zum Zweck; daher verſprechen ſie dem Gerechten Lohn und bedrohn den Ungerechten mit Strafen. Eben hieraus werden nun auch Folgerungen gezogen, welche vielen anſtößig für die Religion ſcheinen werden. Pomponatius iſt davon überzeugt, daß die Religionen um ihren ſittlichen Zweck zu erreichen, auch ſolcher Mittel ſich bedienen, welche um die Wahrheit ſich nicht bekümmern. Ihr Zweck iſt nicht Belehrung, ſondern ſie wiſſen wohl, daß ſie mit Menſchen zu thun haben, deren Geiſt in die Materie verſenkt iſt, von welchen nur wenige zur Wiſſenſchaft ſich erheben können; daher gebrauchen ſie Fabeln und Gleichniſſe um uns zum Guten anzutreiben; mit Ärzten und Ammen ſind ſie zu vergleichen, welche wohl wiſſen, daß die Kranken und die Kinder die Wahrheit nicht vertragen können und ihre Reden nach der Faſſungskraft ihrer Zöglinge einrichten; ſo ſuchen ſie die, welche durch Weisheit ſich nicht leiten laſſen, durch Drohungen und Verſprechungen zur Zügelung der Leidenſchaften zu bringen 1). Wenn nun auch ein ſolches

---

1) De immort. 14 p. 103 sqq.

Verfahren anſtößig ſein möchte, dem Pomponatius ſcheint es ganz in der Ordnung. Auch von den Philoſophen iſt er überzeugt, daß ſie ihre Geheimlehren haben, welche ſie nicht einem jeden mittheilen. Platon und Ariſtoteles haben auch als Politiker auf die Sitten der Menſchen einzuwirken geſucht und dann anders geſprochen, als ſie ihren Vertrauteſten ſich werden enthüllt haben. Dem Ariſtoteles traut Pomponatius ſogar zu ſich deſſen wohl bewußt geweſen zu ſein, daß die Folgerungen ſeiner Lehre die Freiheit des Willens aufheben, aber doch die Freiheit des Willens behauptet zu haben [1]). Den gewöhnlichen unwiſſenſchaftlichen Menſchen ſoll man die Geheimniſſe der Philoſophie nicht verrathen; ſie ſind wie die Eſel, welche ohne Schläge ihre Laſt nicht tragen würden; nur durch Verſprechungen von Lohn und durch Androhung von Strafe laſſen ſie ſich leiten [2]). So ſehen wir wohl, daß Pomponatius der Religion keinen Vorwurf machen will, wenn er die praktiſche Bedeutung ihrer Lehren hervorhebt.

Aber freilich einem Lehrer, welcher von ſolchen Grundſätzen ausgeht, wie wir ſie ſo eben gehört haben, wird man in ſeinen einzelnen Äußerungen nicht ohne Weiteres trauen dürfen. Um ſeiner Meinung auf den Grund zu kommen wird man alle ſeine beſondern Lehren im Zuſammenhang ſeiner Überzeugungen zu prüfen haben.

Die allgemeinen Unterſuchungen über die Gründe des

---

[1]) De fato III, 10 p. 729.

[2]) Defens. 36. fol. 108 col. 2. Arcana enim philosophorum non sunt propalanda vulgaribus et idiotis.

Seins und des Denkens kümmern den Pomponatius bei Weitem weniger als die Unterſuchung über den Menſchen. Daß er eine ſehr hohe Meinung von ihm gehabt hätte, können wir nicht ſagen. Er warnt uns den Menſchen nicht zu ſehr zu erheben. Wenn wir die Erfahrung zu Rathe zögen, würden wir ihn ſchwach und elend finden. Zwar im Vergleich mit den übrigen vergänglichen Dingen dürfte man ihm den erſten Grad des Adels zugeſtehn; aber gegen das Ewige gehalten iſt er faſt nichts 1). Einen Antheil am Ewigen könnte man ihm wohl zuſchreiben; weil er das Allgemeine erkenne, obwohl dieſe Erkenntniß ſehr ſchwach und dunkel ſei; nur im Beſondern erkenne er das Allgemeine, vermittelſt der Sinne und in Verbindung mit der Materie 2). Pomponatius bekennt ſich zu der Meinung, daß zur Vollſtändigkeit der Welt die verſchiedenen Grade der Dinge, welche möglich ſind, auch wirklich ſein müſſen, und von dieſen Graden hat der Menſch den mittlern inne, zwiſchen den Thieren und den Göttern, zwiſchen dem Materiellen und Immateriellen, zwiſchen dem Vergänglichen und Ewigen 3). Durch ſeine Thätigkeiten kann er an dem einen und dem andern Grade Theil haben und gewiſſermaßen alles werden, weswegen er auch nicht mit Unrecht der Mikrokosmos genannt worden iſt 4). Aber eben weil dem Menſchen nur dieſe mittlere Stelle zu Theil geworden iſt, darf er ſich über ſie nicht erheben wollen. Wenn er nach ſeiner

---

1) De immort. 12 p. 74 sq.; de fato IV, 6 p. 911.
2) De immort. 10 p. 65; 12 p. 74.
3) De fato V, 7 p. 977 sq.
4) De immort. 14 p. 117 sqq.; de fato V, 7 p. 980.

Seligkeit ſtrebt, ſo muß er in ſeiner Weiſe nach ihr ſtreben. Nach Gleichheit mit Gott ſoll er nicht ſtreben; er kann Gott nicht erkennen, wie Gott ſich ſelbſt erkennt [1]. Alles zu wiſſen iſt dem Menſchen nicht geſtattet; ſein Erkennen iſt an die Zeit gebunden; es verfährt in der Weiſe der Vernunft, welche durch zeitliches Unterſuchen hindurchgeht; auch an räumliche Bedingungen iſt es geknüpft und ſeiner ſinnlichen Natur nach vom Clima abhängig; mit dem Erkennen der Intelligenzen, welches die Wahrheit durch Anſchauung ergreift, läßt es ſich nicht vergleichen. Nur ein Schatten, eine Spur des Verſtandes; welcher die Wahrheit ſchaut, kommt dem Menſchen zu; beſſer wird ihm Vernunft als Verſtand beigelegt. Die Vereinigung des möglichen mit dem thätigen Verſtande darf nicht als Zweck des Menſchen geſetzt werden. Auf der Grenze des Materiellen und des Immateriellen ſtehend hat er wohl einen Geruch des letzteren und darin etwas mit den Göttern gemein, weiß aber vom Immateriellen nur wenig, ja kann ſelbſt von der Natur nur wenig erkennen [2]. In dieſem Blicke auf die Schwachheit unſeres Verſtandes ſpricht ſich Pomponatius auch für den Glauben aus. Wir müſſen den Sinnen vertrauen, mehr als der Vernunft. Wenn ein Widerſpruch zwiſchen beiden ſich zeigt, haben wir mehr der Erfahrung und dem Verſuch zu glauben, als den Gründen der Philoſophie. Auch die erſten

---

1) Defens. 15.

2) De immort. 4 p. 20; 8 p. 29 sqq.; 9 p. 52. Aliquid immaterialitatis odorat. — — Verius et ratio quam intellectus appellari dicitur. Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus.

Grundſätze der Vernunft können wir nicht beweiſen; wir müſſen ihnen glauben. Wenn nun ſchon bei der Erkenntniß des Natürlichen dies uns begegnet, daß wir auf den Glauben uns verwieſen ſehen, um wie viel mehr werden wir bei der Erkenntniß des Übernatürlichen in dieſem Fall ſein. Da müſſen wir den Söhnen Gottes, wie auch Platon ſagt, Glauben ſchenken, weil es für das Übernatürliche keine Vernunftgründe giebt, und ſollten auch Gründe unſerm Glauben zu widerſprechen ſcheinen, ſo haben wir das nur unſerer Schwachheit zur Laſt zu legen. Alles dies bringt Pomponatius vor um Zweifel niederzuſchlagen, welche aus Vernunftgründen gegen Naturerſcheinungen ſich zu ergeben ſcheinen[1]. Nur gar zu leicht können wir uns irren und die menſchliche Weisheit iſt faſt immer in Irrthum. Gewiß iſt es, daß ſie aus natürlichen Gründen allein die Geheimniſſe Gottes nicht durchdringen kann. Daher ſollen wir uns beruhigen bei den Feſtſetzungen der Kirche, welche vom heiligen Geiſte geleitet wird[2].

Dieſe niedrige Schätzung des Menſchen, welche Pomponatius verräth, erſtreckt ſich nicht allein auf ſeinen Verſtand, ſondern auch auf ſeine ſittlichen Kräfte. Er äußert die Meinung, daß die Tugend ſehr ſelten, das Laſter ſehr häufig ſei unter den Menſchen, ſo daß in hundert oder tauſend Jahren wohl kaum ein guter Menſch gefunden werde[3]. Aber ein Unterſchied iſt doch ſehr merkwürdig, welchen er zwiſchen den wiſſenſchaftlichen und den ſittlichen Kräften des Menſchen macht. Wärend er behauptet, daß kein Menſch die reine Wahrheit erkennen könne, will er doch nicht leugnen, daß eine reine Sittlichkeit dem Menſchen möglich ſei. Vielmehr in der reinen Sittlichkeit ſucht er den wahren Werth des Menſchen und verlangt von einem jeden, daß er nach ihr ſtrebe. Der praktiſche Verſtand macht den Menſchen zum Menſchen. Wer nicht ein verſtümmelter Menſch iſt, der wird ihn gewinnen können in vollkommenem Maße. Der theoretiſche Verſtand dagegen kommt nur wenigen in einiger Vollkommenheit zu und eben ſo iſt es nicht weniger mit dem künſtleriſch bildenden Verſtande. In beiden ſoll und kann der Menſch ſeine Vollkommenheit nicht ſuchen; in beiden findet eine verſchiedene Vertheilung der Gaben ſtatt und nur nach einem gewiſſen Maße ihrer Ausbildung wird ein jeder ſtreben können, wärend im praktiſchen Verſtande ein jeder Vollkommenheit ſuchen ſoll 1).

---

[1] De react. II, 1 fol. 30 col. 4 sq.

[2] De fato. Epil. p. 1033.

[3] Ib. II, 6 p. 605. — — stante universo ut stat, sc.

Wir werden hieraus abnehmen, daß der Geſichtspunkt des Pomponatius, von welchem aus er über den

---

quod rarissimae sint virtutes et paucissimi sunt (l. sint) boni, mali autem undecunque profluant et omnes fere sint mali, ut in centum mille (l. vel mille) annis vix unus bonus reperiatur.

2) De immort. 14 p. 92. Operativus autem intellectus vere convenit homini et unus quisque homo non orbatus perfecte eum consequi potest et secundum eum dicitur bonus et malus, secundum vero speculativum et factivum nisi secundum quid et cum determinatione. Ib. p. 93. Quare universalis finis generis humani est secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem de practico.

Menſchen und alsdann auch weitergehend über die Welt und Gott ſich zurecht zu finden ſucht, ein praktiſcher iſt. Hierin finden die zweifelhaften Überlegungen, durch welche er ſich hindurchwindet, ihren Halt. Gut zu ſein iſt jedem Menſchen geboten; dieſer Pflicht ſoll ſich niemand entziehn; er kann ihr genügen; dagegen das Wiſſen und die Kunſt des Menſchen iſt mancherlei Bedingungen unterworfen; wenn ſie von uns in geringerm Grade erreicht werden, ſo darf uns dies keinen Vorwurf zuziehn. Wollen wir den Gedanken des Pomponatius auf den Grund kommen, ſo werden wir uns zunächſt an ſeine Unterſuchungen über das ſittliche Leben des Menſchen zu halten haben.

Als Bedingung des ſittlichen Lebens iſt vor allem die Freiheit des Willens anzuerkennen. Es ſcheint daß wir ſie erfahren in uns ſelbſt, indem wir die Macht zu verſpüren glauben, was wir thun, ſowohl zu thun als zu laſſen[1]. Mit dieſem Beweiſe aus der Erfahrung iſt jedoch Pomponatius nicht zufrieden geſtellt. Er könnte nur darauf beruhn, daß wir die Urſachen, welche unſern Willen beſtimmen, nicht bemerken[2]. Unſer Wille wird durch den Verſtand beſtimmt; durch einen Schluß über das Gute, welches wir begehren, über das Böſe, welches wir fliehen ſollen, gelangen wir zu dem Entſchluſſe unſeres Willens; da nun der Verſtand in natürlicher und nothwendiger Weiſe erkennt[3], ſo ſcheint die Erkenntniß der Vorderſätze den Entſchluß nothwendig herbeizuführen. Doch würde dagegen geltend gemacht werden können, daß zwar, wenn der Schluß vollzogen wird, das Ergebniß nicht anders ausfallen kann, als es die Vorderſätze erheiſchen, daß wir aber auch den Schluß zurückhalten können, ohne allen weitern Grund[1]. Wer die Freiheit des Willens behaupten will, der muß den Grundſatz leugnen, daß eine Urſache nicht zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Wirkungen, Ruhe und Bewegung, Vollziehung und Aufſchiebung des Entſchluſſes, hervorbringen könne. Die Ariſtoteliſche Lehre, welche jede Bewegung aus einer frühern Bewegung nothwendig erfolgen läßt, kann eine ſolche Freiheit des Willens nicht zugeben[2]. Was der freie Wille will, dafür giebt es weiter keine Urſache; nur weil es ihm gefällt, darum will er[3]. Es mögen wohl Veranlaſſungen zum freien Willen vorhanden und nöthig ſein; aber ſie dürfen den Willen nicht zu ihrer nothwendigen Wirkung haben. Der freie Wille kann wohl gehindert, aber nicht gezwungen werden; er bedarf der Materie als eines Objects, aber nicht als eines Subjects ſeiner Handlung [1]).

---

[1] De fato II, 1 p. 528.
[2] Ib. II, 7 p. 634.
[3] Ib. III, 7 p. 706.

---

[1] Über das Verhältniß des Willens zum Verſtande werden weitläuftige Unterſuchungen angeſtellt de fato III, 2 sqq. Nirgends häufen ſich die Zweifel, auch gegen die Ariſtoteliſche Lehre ſo ſehr als bei dieſen Unterſuchungen.

[2] Ib. III, 10. Ante motum de necessitate est motus. — — Quo dato, quidquid evenit, inevitabiliter evenit offertque (l. auferturque) liberum arbitrium. Quod si salvare volumus, oportet illud principium negare, scilicet quod idem eodem modo se habens non possit producere diversa, ut quietem et motum, suspendere actum et non suspendere.

[3] Ib. IV, 6 p. 906. Immediate hoc est ex voluntate, neque alia causa quaerenda est.

Indem nun Pomponatius ſich gedrungen fühlt von ſeinem praktiſchen Standpunkte aus die Freiheit des Willens zu behaupten, ſieht er wohl die Widerſprüche ein, welche die Philoſophen dagegen erheben werden. Der Ariſtoteliſchen Philoſophie jedoch, welche in dieſem Lehrſtücke nicht folgerichtig iſt, ſchenkt er dabei weniger Aufmerkſamkeit als der ſtoiſchen. Durch ſie wird er auf den Widerſtreit zwiſchen Freiheit des Menſchen und Vorſehung Gottes geführt, welcher ſchon den Laurentius Valla beſchäftigt hatte. Die ſtoiſche Lehre behauptet die Vorſehung Gottes, zieht aber aus ihr die Folgerung, daß alles dem Geſchick unterworfen ſei und dem Menſchen keine Freiheit zukomme. Das Chriſtenthum ſucht die Vorſehung Gottes mit der Freiheit zu vereinigen; wie aber beide mit einander ſich verbinden laſſen, leuchtet nicht ein. Wenn man beide für ſich betrachtet, Freiheit und Vorſehung Gottes, ſo ſcheint eine jede für ſich Wahrheit zu haben; wenn man ſie aber beide mit einander vergleicht, ſo wird man zu der Anſicht geführt, daß ſie einander widerſprechen, und nicht neben einander beſtehen können [2]). Daher ſcheint die Lehre der Stoiker folgerichtiger zu ſein als die chriſtliche [3]). Ja Pomponatius iſt geneigt anzunehmen, daß jener Lehre aus natürlichen Gründen nicht widerſprochen werden könne [4]); nur ein Punkt läßt ihm

---

1) De incant. 10 p. 182; 193; 12 p. 224.
2) De fato II, 1 p. 529.
3) Ib. II, 7 p. 652.
4) Ib. V. Epil. p. 1010.

Zweifel zurück und erinnert ihn an die Trüglichkeit unſeres menſchlichen Verſtandes, ſo daß er doch lieber der übernatürlichen Offenbarung vertrauen will, welche nicht irren kann, ja alle ſeine Kräfte anſpannt um die Schwierigkeiten, welche der chriſtlichen Lehre ſich entgegenſtellen, möglichſt zu beſeitigen. Es iſt das Vorhandenſein der Sünde, welches ihm auch gegen die ſtoiſche Lehre Bedenken erregt. Die Stoiker leugnen daſſelbe nicht; indem ſie aber alles von der Vorſehung verhängen laſſen, machen ſie Gott zum Urheber der Sünde und laſſen ihn ſündigen [1]). Dies ſcheint dem Pomponatius unerträglich. Er würde es ſich gefallen laſſen, daß in dieſer Welt Unvollkommenheit wegen der Gegenſätze der Dinge, wegen ihrer Gradunterſchiede unvermeidlich ſei, daß aber hieraus auch die Unvermeidlichkeit der Sünde folge, kann er nicht zugeben. Die Veränderlichkeit der Materie, die Vergänglichkeit der materiellen Dinge verlangt die Sünde nicht [2]). Wenn auch die Verſchiedenheit der Dinge zur Schönheit der Welt verlangt wird, ſo würde ihm doch eine Welt, welche ohne Sünde wäre, ſchöner zu ſein ſcheinen, als eine Welt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Dinge durch die Sünde vermehrt würde [3]). Daher kann er nicht dazu ſtimmen, daß die Sünde auf Gott oder auf die Natur, welche in der Gewalt Gottes ſteht, zurückgeführt werde. Der Wille ſündigt, wie es ihm gefällt; dafür giebt es weiter keine Urſache [1]). Wir haben hierin etwas Zufälliges anzuerkennen, welches noch von den Zufälligkeiten der Natur unterſchieden iſt [2]).

---

[1]) L. l. Der Zuſammenhang iſt nicht ganz deutlich wie öfters beim Pomponatius.

[2]) Ib. IV, 6 p. 893. Peccare est naturale, ut distinguitur contra violentum, quoniam est voluntarium, non tamen peccare est intentum a natura, neque est ipsius naturae, sed voluntatis. Ib. p. 895.

[3]) Ib. V, 9 p. 1004.

Man wird nicht überſehen dürfen, daß dieſe Unterſuchungen in die allgemeinſten Lehren der Metaphyſik eingreifen, wie Pomponatius ſehr wohl einſieht. Eben daher mag es kommen, daß er nicht ohne Zweifel zum Abſchluß über ſie gelangt. Denn auf wie mancherlei Vorausſetzungen beruhen jene Lehren. Dennoch bekennt ſich Pomponatius zu einer beſtimmten Lehrform über das Verhältniß der Welt zu Gott, auf welche er an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften zurückkommt. Gegen den Atheismus entſcheidet er ſich ohne Bedenken. Der Antheil, welchen unſer theoretiſcher Verſtand an der Erkenntniß des Ewigen hat, beglaubigt uns die Principien, welche niemand nicht weiß, welche wie die Thüren in jeder Wiſſenſchaft ſind. Zu dieſen Principien gehört auch der Gedanke Gottes, des Seienden, des Einen, Wahren und Guten [3]). Gott als letzten Grund, welchem kein anderer Grund beigegeben iſt, bringt alles unmittelbar durch ſeine Gedanken oder Ideen hervor, wärend die Intelligenzen, welche der Bewegung der Geſtirne vorſtehn, nur mittelbar durch die Geſtirne und wir nur durch unſere körperlichen Werkzeuge, durch Geiſt und Blut, etwas bewirken können [1]. Alle Ideen Gottes ſind aber in einer Idee, der Idee der Welt, vereinigt, weil ſein Weſen einfach iſt, und daher iſt dieſe Welt, welche Gott hervorgebracht hat, auch als eine Einheit zu betrachten, welcher kein Glied ihres Zuſammenhangs fehlen darf. Alles, was möglich iſt, muß in ihr ſich finden, alle mögliche Grade der Dinge, das Vernünftige wie das Unvernünftige, die reinen Intelligenzen, welche Freiheit haben, aber nicht Freiheit zu ſündigen, wie die unvollkommenen Intelligenzen, denen Freiheit beiwohnt zu ſündigen und nicht zu ſündigen [2]. Alles dies hat Gott von Ewigkeit gewollt, aber nicht von Ewigkeit gemacht; denn die Welt iſt geworden; ſie hat einen Anfang in dem zufälligen Willen Gottes. Anders zwar lehrt Ariſtoteles; ſeine Lehre aber von der Ewigkeit der Welt iſt ſophiſtiſch, kindiſch und dagegen die chriſtliche Lehre von der Schöpfung der Welt anzunehmen, wenn gleich ſie unſern Verſtand überſteigt [3]. Wenn wir Gott in ſeiner Hervorbringung anderer Weſen eine zufällige Wirkſamkeit nicht zuſchreiben wollten, ſo würde das unwandelbare Schickſal der Stoiker folgen und alles würde ewig ſein [4]. Wenn Ariſtoteles zugiebt, daß unſer Wille zufällig handeln könne, ſo folgt, daß wir noch weniger Gott dieſe Macht abſprechen dürfen [1]). Freilich erhebt ſich dagegen der Einwurf, daß die zufällige Wirkſamkeit eine Veränderung in ſich ſchließe, welche Gott nicht zugeſchrieben werden darf; aber dieſer Einwurf läßt ſich vielleicht löſen. Was Gottes äußere Wirkſamkeit vollbringt, fügt der Vollkommenheit ſeines Weſens nichts zu. Sein Wille die Welt hervorzubringen war von Ewigkeit vorhanden; als in Folge deſſelben die Welt wurde, änderte ſich dadurch für ihn nichts. Gott bleibt derſelbe, mag die Welt ſein oder nicht ſein [2]). Der Ausdruck zufällig, von Gottes Willen gebraucht, will daher auch nur ſagen, daß der Gegenſatz deſſelben keinen Widerſpruch in ſich ſchließen würde [3]). Ein ſolches nur zufälliges und das Weſen Gottes nicht treffendes Verhältniß der veränderlichen Dinge zu Gott haben wir unſtreitig anzunehmen, wenn wir das Weſen Gottes nicht in die Veränderungen der Welt verwickeln, wenn wir wegen der Unvollkommenheit der Welt, welche Gott nun eben gewollt hat, ſeine Vollkommenheit nicht leugnen wollen [4]). Ganz beſonders aber iſt dieſe Annahme nöthig um die Freiheit unſeres Willens zu retten. Denn wenn ſie beſtehen ſoll, ſo wird die zufällige Wahl unſeres Willens doch keine Veränderung in Gott hervorbringen dürfen.

---

[1]) Ib. IV, 6 p. 906.

[2]) Ib. p. 907 sq.

[3]) De immort. 14 p. 90.

---

[1] De act. reali 1; de incant. 3 p. 35 sq.

[2] De fato V, 7 p. 976 sq.

[3] Ib. p. 975. Dico igitur, quod deus ab aeterno voluit producere hoc universum, quod videmus, non tamen pro aeterno, sed pro novo, veluti ecclesia determinat. Ib. II, 5 p. 564; III, 10 p. 728; V, 4 p. 942; de immort. 8 p. 28, wo aber nur von der Schöpfung der Seele die Rede iſt.

[4] De fato V, 2. p. 916 sqq.

Das Daſein freier Weſen gehört aber zur Vollſtändigkeit der Welt, auch ſolcher Weſen, welche ſündigen

---

3) Ib. III, 10 p. 728; V, 2 p. 921.

4) Ib. V, 2 p. 923 sqq.

5) Ib. V, 4 p. 946. Sed pro tanto dicitur contingens, quoniam non repugnat oppositio talis determinationis esse.

1) Ib. V, 9 p 1009.

und nicht ſündigen können, obgleich dies eine Unvollkommenheit in ſich ſchließt [1]. Denn die Unvollkommenheit ihrer Glieder konnte der Welt nicht erſpart werden. Daher iſt auch das Übel in der Welt nothwendig, und mit Gottes Willen. Wer es aufheben wollte, der würde die Verſchiedenheit der Dinge und die Schönheit der Welt angreifen [2]. Alles Gute und alles Übel der Natur iſt von Gott; nur das ſittliche Böſe iſt unſere Schuld und hängt von unſerm Willen ab [3]. Gott hat uns zwar das Vermögen gegeben zu ſündigen und thieriſch zu werden, aber nicht damit wir ſündigten und wie die Thiere lebten; das hat er vielmehr unſerm freien Willen überlaſſen; wir können es vermeiden; ſonſt würde Gott der Urheber der Sünde ſein [4]. Wir müſſen die unvermeidlichen Mängel der Natur von den Mängeln unterſcheiden, welche aus unſerm Willen ſtammen. Das Unvermeidliche der Natur kann ſelbſt vom geſchaffenen Verſtande vorausgeſehn werden, ehe es wirklich wird; was dagegen vom Willen ausgeht, kann nur Gott in ſeinem ewigen Verſtande vorauswiſſen, der geſchaffene Verſtand aber nicht [5].

Hierbei kommt nun auch die Prädeſtinationslehre in Frage. Pomponatius warnt uns davor aus dem Vorherwiſſen Gottes, welches auch über die vermeidlichen Dinge ſich erſtreckt, auf die Vorherbeſtimmung aller Dinge zu ſchließen. Wir würden dadurch die vermeidlichen Dinge nur zu unvermeidlichen machen. Die Prädeſtinationslehre ſieht Pomponatius für ein ſchwieriges Räthſel an; in aller Beſcheidenheit jedoch, indem er ſich dem Urtheil der Kirche unterwirft, geht er doch an deſſen Löſung. Darüber iſt ihm kein Zweifel, daß die Lehre von der doppelten Prädeſtination verworfen werden müſſe, in dem Sinne nemlich, daß Gott einen Theil der Menſchen zum Guten und zur Seligkeit, einen andern Theil zum Böſen und zur Verdammung beſtimmt hätte. Dies würde ſchlimmer ſein als die Annahme des ſtoiſchen Schickſals. Es würde die Sünde als ein Werk Gottes darſtellen [1]. Wenn dafür angeführt wird, daß Gott ſeine Gerechtigkeit in der Verurtheilung der Verdammten habe offenbaren müſſen, ſo giebt Pomponatius zu bedenken, daß Gott ſein unendliches Weſen doch nicht ganz in dieſer endlichen Welt habe offenbaren können; es müßte denn ſein, daß es in jeder ſchöpferiſchen Thätigkeit, auch in der Schöpfung eines Flohs ſich verkünde [2]. Die Ungewißheit der Menſchen über das endliche Geſchick, welches ihnen beſtimmt ſei, würde ſie zur Verzweiflung oder zur Faulheit treiben müſſen [3]. Einer ſolchen verworrenen und ſchädlichen Lehre glaubt Pomponatius ſich entgegenſetzen zu müſſen, in welcher Verehrung auch ihre Urheber ſtehn mögen. Seine Anſicht von den weltlichen Dingen und ihrem Verhältniß zu Gott giebt ganz abweichende

---

[1] Ib. V, 7 p. 977.
[2] De incant. 12 p. 255.
[3] Ib. p. 267.
[4] De fato V, 7 p. 978.
[5] Ib. IV, 3 p. 832; 839; 4 p. 849.

---

1) Ib. V, 6 p. 962

2) Ib. p. 959 sqq.

3) Ib. p. 974.

Ergebniſſe. Gott hat dem Menſchen das Vermögen zu ſündigen nur gegeben, damit er eifrig im Streit gegen die Sünde ſich erweiſe und die Tugenden gewinne, welche nur ſchwierig zu erreichen ſind. So ſoll jeder Menſch gut und ſelig werden, obgleich es auch jedem möglich iſt nach ſeiner Natur und der Freiheit, welche ihm beiwohnt, zu ſündigen und der Glückſeligkeit verluſtig zu gehn. Gott haßt und verdammt kein Geſchöpf; vielmehr liebt er alle Geſchöpfe, ſo wie der Künſtler ſein Werk liebt. Daher will er auch, daß alle Menſchen die Seligkeit erreichen, welche ihrer Natur gemäß iſt; daß ſie dieſelbe aber erreichen, wird von ihrem guten Willen abhängen. Wenn ſie dagegen ſündigen ſollten, ſo werden ſie auch die natürlichen Strafen der Sünde treffen. Nun ſind aber die Menſchen verſchieden; die Menſchheit iſt eine kleine Welt und deswegen müſſen viele Verſchiedenheiten in ihr vorkommen zur Vollkommenheit der ganzen Art 1). Deswegen hat Gott jedem Menſchen eine beſondere Natur, eine beſondere Gabe verliehen; dieſe ſoll er mit freiem Willen gebrauchen und zur Vollkommenheit ausbilden; dann werde ihm auch die natürliche Seligkeit nicht fehlen, welche den Heiden eben ſo wenig als den Chriſten verſagt ſei. Damit ſtreitet es jedoch nicht, daß einige Menſchen vorzüglichere Gaben erhalten haben, als andere. Dies liegt in der Anordnung der Dinge, welche Verſchiedenheit der

---

2) Ib. V, 7 p. 980. Dicimus adhuc, quod cum humana natura est veluti quoddam universum (nam et a sapientibus hujus saeculi dictus est homo minor mundus) ideo multae debent esse diversitates in humana natura pro speciei diversitate. De immort. 14 p. 94.

Menſchen verlangte. Und hieran, meint nun Pomponatius, laſſe ſich auch die Lehre von der doppelten Prädeſtination anſchließen, nur in einem andern Sinne als dem gewöhnlichen. Man könnte annehmen, daß einige Menſchen nur zu ihrer natürlichen Vollkommenheit beſtimmt wären, andere dagegen auch übernatürliche Gaben erhalten hätten um der Gnade und der Glorie theilhaftig zu werden, welche Gott ſeinen Auserwählten vorbehalten habe[1]. Aber auch dieſen würde dies nur zu Theil werden, wenn ſie zu der Gnade auch ihren freien Willen hinzufügten. Denn dazu bequemt ſich Pomponatius nicht zuzugeſtehn, daß die Gnade unwiderſtehlich im Menſchen wirke; die Freiheit ſeines Willens behält er ihm unter allen Umſtänden vor. Es ſind viele berufen, aber wenige auserwählt[2].

Es läßt ſich nun wohl denken, daß auch gegen dieſe Lehre Pomponatius viele Zweifel hegt. Er ſucht ſie aber alle zu löſen, und daß ihm dies einigermaßen gelinge, dafür haben ſeine Annahmen geſorgt, daß die Wirkſamkeit Gottes nach außen ſein ewiges Weſen nicht berühre und daß der ewige Verſtand Gottes das Zeitliche vorherwiſſe ohne es vorherzubeſtimmen. Aber das Unſichere jener Annahmen, die er machen zu müſſen glaubt, kann er ſich doch nicht verhehlen. Daher ſchließen ſeine Unterſuchungen, welche die Freiheit des Willens behaupten ſollen, mit einer Unterwerfung unter den Glauben [1]).

---

[1] De fato V, 7 p. 980 sqq. His adjungimus quod quamquam sic sit, quod deus voluerit ab aeterno omnes homines esse beatos, intelligendum tamen est de beatudine, quae debetur homini ex puris naturalibus, ad quam per pura naturalia pervenire possunt. Quam beatitudinem multos ex gentibus existimo habuisse, qui vixerunt secundum regulam naturae. Praeter autem hanc beatitudinem deus dedit et ordinavit aliquibus hominibus aliam beatitudinem longe excellentiorem, ad quam homo ex puris naturalibus pervenire non potest.

[2] Ib. p. 985.

Ob dieſe Unterwerfung aufrichtig gemeint ſei? Wir haben keine Urſache daran zu zweifeln, es müßte denn ſein, weil man einen Manne, der einmal im Rufe der Ketzerei ſteht, nicht trauen dürfe. Er hat uns eine ausführliche Lehre über dieſen Punkt entwickelt; ſie ſteht mit ſeiner ſonſtigen Denkweiſe in beſter Übereinſtimmung und wenn er ſie behauptet, ſo bietet ſie nicht einmal die Wahrſcheinlichkeit dar ihn gegen die Verketzerungen der Theologen zu ſichern. Man wird bei ihr jedoch nicht vergeſſen dürfen, in welchem ſkeptiſchen Sinn Pomponatius die Lehren der Kirche und der Philoſophie einander gegenüberſtellte. Er gehört zu den Männern, welche davon überzeugt ſind, daß wir die ſittlichen Grundlagen unſerer geſellſchaftlichen Ordnung nicht aufgeben dürfen; ſie beruhen ihm, darin iſt er noch ganz der hierarchiſchen Anſicht zugethan, auf den Geſetzen der Religion. Er vergleicht nun die Grundſätze der Religion mit den Lehren der Philoſophen. Der Widerſpruch zwiſchen beiden entgeht ihm nicht. Er möchte weder den erſtern noch den

---

1) Ib. V, 9 p. 1009. Deus potuisset facere universum majus et minus, quam hoc sit. — — Quod autem non fecerit, est, quoniam noluit. — — Et quamquam plures et perfectiores posset facere, non tamen facit, quoniam non vult, neque in hoc alia est quaerenda causa, et quamquam auribus philosophorum ista videantur deliramenta, tamen standum est auctoritati canonicae scripturae.

letztern ganz Unrecht geben. Die Geſetze kümmern ſich um die Wahrheit nicht, ſondern nur um die Sitten. Die Philoſophie ſucht die Wahrheit, aber nur mit beſchränktem Verſtande. Sollte ſie nun ein Recht haben die Grundſätze des ſittlichen Lebens zu untergraben? Da ſucht er vielmehr eine beſcheidene Denkweiſe ſich auszubilden, welche im Bewußtſein der Schranken unſerer Erkenntniß die Folgerungen der Philoſophie mäßigt und ſie ſo viel als möglich in Einklang mit den Annahmen des ſittlichen Lebens ſetzt. Hieraus wird man ſich erklären können, warum er vor allen Dingen die Freiheit des Willens vertheidigt, ſie auch gegen die Lehren der Theologie vertheidigt, welche ſie gefährden, warum er dann auch eine Wirkſamkeit Gottes in Erſchaffung und Erhaltung der Welt lehrt, welche analog der menſchlichen Freiheit für dieſe keine Gefahr bringt.

Von dieſem Geſichtspunkte aus wird man ſeine Anſicht der Dinge begreifen können. Sie wendet ſich vorherſchend den Punkten zu, welche das ſittliche Leben der Menſchen betreffen ohne deſſen Zuſammenhang mit der übrigen Welt außer Augen zu laſſen. Gott hat, wie Platon lehrt, einem jeden Dinge das gegeben, was ihm und dem Weltall das Beſte iſt [1]). So iſt auch dem Menſchen ſeine Stelle in dieſer Welt verliehen und er iſt mit allen Kräften ausgerüſtet worden, welche zur Erfüllung ſeiner Pflichten gehören. Wenn er dieſen Pflichten genügt, ſo wird ihm die Glückſeligkeit zu Theil, welche für ſeine Natur paßt. Nicht was das Beſte iſt ſchlechthin,

---

1) De immort. 14 p. 89.

ſollen wir als Zweck eines jeden Dinges anſehn, ſondern was ihm verhältnißmäßig iſt und ihm von Natur zuſteht[1]. Jeder Pflichterfüllung aber folgt der weſentliche Lohn, jeder Übertretung der Pflicht die weſentliche Strafe; denn die weſentliche Belohnung der Tugend iſt die Tugend ſelbſt, die weſentliche Strafe des Laſterhaften das Laſter[2]. So wie nun die Gaben und Pflichten der Dinge in der Welt vertheilt ſind, ſo nicht weniger in der Menſchheit, welche wie ein lebendiges Ganzes gedacht werden muß. Sie beſteht aus vielen Gliedern, die zur Gemeinſchaft des ſittlichen Lebens beſtimmt ſind. Jeder Menſch bildet ein ſolches Glied und hat in der Geſellſchaft der Menſchen ſein ihm eigenthümliches Amt und ſeine Pflicht, alle zuſammen zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke[3]. In dieſer Verbindung der Menſchen unter einander findet nun eine natürliche Ungleichheit der Einzelnen ohne Zweifel in der Art ſtatt, daß der eine ſeinen Verſtand für das eine äußere Geſchäft, der andere für ein anderes hat; aber Pomponatius beſchränkt ſie hierauf nicht, ſondern dehnt ſie auch auf den wiſſenſchaftlichen Verſtand aus, wie ſchon früher bemerkt. Denn der ſpeculative Verſtand iſt, wie Platon und Ariſtoteles be-

---

1) Ib. p. 87. Non tamen quod est magis bonum, debet unicuique rei pro fine assignari, sed solum secundum quod convenit illi natura et ei proportionatur.

2) Ib. p. 100 sq. Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. — — Poena namque vitiosi est ipsum vitium, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest.

3) Ib. p. 87. Est et maxime memoriae mandandum, quod totum genus humanum uni singulari homini comparari potest etc.

zeugen, nicht ſowohl eine Sache der Menſchen, als der Götter; wenn daher auch alle Menſchen an ihm Antheil haben, ſo denken doch nur wenige genau und die Wenigſten in vollem Maße. Daher kommt es, daß die Wiſſenſchaften unter viele Gelehrte von verſchiedenen Fächern ſich vertheilen und ein jeder nicht das Ganze derſelben beſitzt, ſondern eine gewiſſe Weite der Vertheilung unter ihnen herſcht. Die Gelehrten ſind gleichſam das Herz der Menſchheit; aber eben deswegen gehört der wiſſenſchaftliche Verſtand, welchen ſie pflegen, auch nur zu den beſondern Gaben, welche unter den Menſchen in verſchiedener Weiſe vertheilt ſind[1]). Anders dagegen verhält es ſich mit dem praktiſchen Verſtande. Von ihm hat ein jeder zur Genüge und das volle Maß; denn jeder ſoll ſeine Pflicht erfüllen können ohne alle Ausnahme; nur dadurch kann die menſchliche Geſellſchaft in ihrer Ordnung erhalten werden und dazu muß daher auch ein jeder die hinreichende Kraft, den genügenden praktiſchen Verſtand erhalten haben. Hierin ſind ſich alle Menſchen gleich und ein jeder kann ſich als rechtſchaffener Menſch denſelben Werth beilegen, wie jeder andere. Sittlich gut ſoll ein jeder in demſelben Grade ſein, wie alle übrigen; das verlangt die Zweckmäßigkeit der Welt, wärend es unzweckmäßig ſein würde, wenn ein jeder in demſelben Grade Metaphyſiker, Arzt, Schmid oder Zimmermann ſein ſollte[2]).

Man wird die durchaus praktiſche Wendung dieſer

---

[1]) Ib. p. 91.
[2]) Ib. p. 92.

Lehre nicht verkennen. Der praktiſche Verſtand iſt dem Pomponatius die Hauptſache. Er iſt der Herſcher über den ganzen Menſchen, ſo wie er den eigenthümlichen Charakter des Menſchen bezeichnet; denn er ſchreibt ſowohl dem werkthätigen als dem wiſſenſchaftlichen Verſtande die Pflicht vor, welche beide zu übernehmen haben, damit der Menſch ſeiner Stelle in der Menſchheit und in der Welt ſich gewachſen zeige. Dieſe Lehre hängt mit der allgemeinen Weltanſicht des Pomponatius auf das genaueſte zuſammen. Sie iſt nur eine Folgerung, welche ſich ihm daraus ergiebt, daß die Vollkommenheit der Welt von der Ordnung ihrer Theile abhänge und daß der Menſch ſeinen freien Willen, der ihn in die Mitte der Dinge ſtellt, nur dazu erhalten habe um dieſer Ordnung zu dienen und in der Übereinſtimmung mit ihr ſeine Glückſeligkeit zu finden.

Auf das genaueſte hängt auch hiermit zuſammen die Lehre des Pomponatius von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, welche ihm die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen und der Nachwelt hauptſächlich zugewendet hat. Das Problem, welches in dieſer Lehre liegt, wird von ihm mit der Frage, ob die Welt ewig oder geſchaffen ſei, verglichen. Beide ſcheinen ihm aus bloß natürlichen Gründen nicht gelöſt werden zu können [1]). Auch hat die Frage nach dem Ende der Seele mit der Frage nach ihrem Anfange einen natürlichen Zuſammenhang. Die Lehre des Ariſtoteles kann weder die Schöpfung der Seele noch ihre Unſterblichkeit annehmen [2]). Doch finde ich nicht,

---

1) Ib. 15 p. 120.

2) De incant. 10 p. 133; 13 p. 310.

daß die Zweifel des Pomponatius an der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ſo genau mit der Ariſtoteliſchen Lehre zuſammenhängen, wie man gewöhnlich angenommen hat. Zwar glaubt er behaupten zu müſſen, daß Leib und Seele des Menſchen auf das innigſte mit einander verbunden ſind, nicht wie Bewegendes und Bewegtes, ſonſt würden ſie nicht enger mit einander verbunden ſein als die Ochſen mit dem Wagen, ſondern wie Materie und Form [1]); aber er folgert doch hieraus nicht, was gefolgert werden konnte, daß die Seele des Körpers als ihres Subjects bedürfe. Vielmehr läßt er dieſe Anſicht der Peripatetiker, nachdem er ſie erwähnt hat [2]), gegen die andere Anſicht fallen, daß die vernünftige Seele ohne Körper nicht ſein könnte, weil ſie desſelben als eines Objects ihrer Thätigkeiten bedürfe [3]). Seine Anſichten hierüber hängen von der Rolle ab, welche er dem Verſtande in der Welt zutheilt. Er erſcheint ihm als ein ſelbſtändiges, von der Materie unabhängiges Weſen. Nur deswegen iſt er im Stande das Ewige zu denken und die Ideen und Gründe der Dinge zu erkennen. Einen ſolchen Verſtand ſchreibt er den Intelligenzen zu, welche die Geſtirne bewegen. Zu ihrem Denken bedürfen ſie keiner Organe; ſondern nur ſofern ſie bewegen, ſind ſie mit einem Organ verbunden [4]). Dieſer Verſtand der höhern

---

1) De immort. 6 p. 22.

2) Ib. 4 p. 20.

3) Ib. 9 p. 55.

4) L. l. Intellectus enim absolute et qua intellectus est, omnino immixtus et separatus est — — Intellectus etiam, qua intellectus, nullo modo est actus corporis organici, quoniam

Geiſter würde daher auch keines Leibes als eines Organs ſeines Denkens bedürfen. Die thieriſche Seele und die Pflanzenſeele, wenn ſie auch etwas Immaterielles in ſich tragen, weil ſie nicht getheilt werden können, ſondern ihre Thätigkeiten über das Ganze des Leibes erſtrecken[1]), bedürfen offenbar des Leibes zu ihrem Subject und zu ihrem Object. In der Mitte zwiſchen jener höhern und dieſer niedern Art der Seelen muß es nun aber auch noch einen Verſtand geben, welcher des Leibes zwar nicht als eines Subjects, aber doch als eines Objects bedarf, und dies iſt der menſchliche Verſtand, welcher in ſeinem Denken, wie Ariſtoteles lehrt, an die ſinnlichen Bilder der Einbildungskraft ſich anſchließen und ſie zu Objecten ſeines Nachdenkens machen muß[2]). Hieraus ergiebt ſich, daß die Menſchliche Seele nicht ohne den Leib ſein kann; ſie bedarf desſelben wenn nicht zu ihrem Subjecte, ſo doch zu ihrem Objecte und daher ſcheint die menſchliche Seele auch ſterblich ſein zu müſſen, weil der Leib des Menſchen dem Tode unterliegt. So hängt dieſe Lehre von Annahmen über die Ordnung der Dinge in der Welt ab. Sterbliches und Unſterbliches hält Pomponatius für nöthig durch ein Mittleres in Zuſammenhang zu ſetzen[3]). Von dieſer Seite würde ſie wohl we-

---

intelligentiae non indigent organo ad intelligendum, sed tantum ad movendum. De act. reali 1 fol. 38 col. 2.

[1]) De nutrit. et augm. I, 23 fol. 130 col. 1.

[2]) Ib. fol. 130 col. 2; de immort. 9 p. 52 sqq.

[3]) De immort. 9 p. 59. Sunt itaque in universum tres modi animalium, cumque omne animal cognoscit, sunt et tres modi cognoscendi. Sunt enim animalia omnino aeterna, sunt et omnino mortalia, sunt et media inter haec etc.

niger ſich empfehlen, da ſie nicht einmal aus der mittlern Stellung des Menſchen zwiſchen den ſterblichen und unſterblichen Thieren die völlige Sterblichkeit der menſchlichen Seele ableiten kann. Aber ſie hat noch eine andere Seite, von welcher ſie ſich an die Erfahrung anſchließt. Sie beruft ſich da auf die Natur unſeres theoretiſchen Verſtandes, welcher das Allgemeine nur im Beſondern erkennen kann und zu der Vorſtellung des Beſondern des Sinnes und der Einbildungskraft bedarf [1]. Sie beruft ſich auch auf den werkthätigen Verſtand des Menſchen, welcher zur Hervorbringung einer wirkſamen Thätigkeit der Lebensgeiſter und des Blutes bedarf und daher ohne Leib als Object ſeiner Thätigkeit nichts zu wirken vermag. Da nun ohne den werkthätigen auch der praktiſche Verſtand nichts vollbringen kann, ſo ergiebt ſich, daß alle Theile des menſchlichen Verſtandes kein Leben haben würden ohne ihre Verbindung mit dem Leibe [2]. Auf dieſen letzten Punkt, auf das Verhältniß des praktiſchen Verſtandes zum Leibe, hat man gewöhnlich weniger Rückſicht genommen, als auf die Abhängigkeit unſeres ſpeculativen Verſtandes von den ſinnlichen Thätigkeiten der Seele, weil Pomponatius ſelbſt in ſeiner Schrift über die Unſterblichkeit der Seele auf ihn weniger Gewicht zu legen ſcheint, und doch mußte er nach der praktiſchen Richtung ſeiner Gedanken, welche ihn im Willen und im praktiſchen Verſtande den wahren Menſchen erblicken ließ, dieſen Punkt in aller Stärke empfinden. Auch tritt von dieſer Seite das Schlagende ſeiner Beweiſe am ſtärkſten hervor. Er bemerkt, daß unſer Wille ohne körperliche Werkzeuge nicht zur Handlung gelangen kann. Der Wille herſcht zwar über alle Kräfte unſeres Geiſtes und unſeres Leibes; ſeine Wahl iſt frei; er iſt immateriell, aber er bedarf eines körperlichen Objects, welches er beherſcht[1]. Wie genau hängt dies mit ſeiner Anſicht von der Welt zuſammen. Der Menſch iſt ein Theil dieſer Schöpfung; an ſie muß er in ſeinem Leben ſich anſchließen, an ſeiner Stelle in die Ordnung der Welt eingreifen; da muß er Thätigkeiten nach außen haben; aber dieſe ſetzen ein äußeres Object voraus und äußere Werkzeuge, durch welche es bearbeitet werden kann; dies iſt ſeine Beſtimmung in der Welt, in welcher er ſeine praktiſchen Pflichten zu erfüllen hat; aber ohne Verbindung mit einem körperlichen Object kann er ihnen nicht genügen[2]. Ohne allen Zweifel kann Pomponatius das ſittliche Leben des Menſchen, in welchem er

---

[1] L. l. Intermedia vero (sc. animalia) sunt homines, non dependentes a corpore ut subjecto, sed tantum ut objecto, quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter, ut bestiae, sed universale in singulari contemplantur.

[2] De act. reali fol. 38 col. 3. Quapropter peripatetici concordes posuere, quod intellectus practicus movet appetitum, qui appetitus movet spiritus et reliqua instrumenta requisita ad motum, neque ab ipso practico intellectu per se aliquid provenire potest, nisi secundum hunc modum.

---

1) De incant. 12 p. 224. Nam quamquam voluntas sine re corporali non potest in opus exire, est tamen supra res corporales in eligendo; partim enim est materialis, quia sine re corporali operari non potest, partim est immaterialis, quare supra corpus operari potest; indiget enim corpore ut objecto et non subjecto.

2) De act. reali l. l.

den ganzen Werth unſeres Lebens ſieht, ohne Leib ſich nicht denken.

Und dennoch ſollte er an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele geglaubt haben, wie er hoch und theuer verſichert? Freilich beruft er ſich nur auf ſeinen Glauben; aber wenn er glaubte, würde er nicht auch ein Mittel geſucht haben ſeine philoſophiſchen Überzeugungen mit ſeinem Glauben in irgend eine begreifliche Übereinſtimmung zu bringen? Hatte er doch einen ſolchen Verſuch auch in ſeiner Lehre von der Freiheit des Menſchen gemacht. In der That ſteht ſein Glaube über dieſen Punkt in keinem allzuharten Gegenſatz gegen ſeine philoſophiſchen Grundſätze. Dieſe behaupten nur, daß die menſchliche Seele nicht ohne Leib als Object ihrer Thätigkeit leben könne. So nimmt auch die chriſtliche Religion an, welche deswegen die Auferſtehung des Leibes lehrt, von welcher Ariſtoteles nichts weiß. Daher behauptet Pomponatius, mit Verwerfung der Lehre von der Seelenwanderung, welche ihm aus andern Gründen als eine leere Fabel erſcheint, daß nur die chriſtliche Religion nach einer vernünftigen Annahme die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele behaupten könne[1]. Freilich aber ſetzt dieſe Annahme voraus, daß wir nach unſerm Tode durch eine übernatürliche Wirkſamkeit Gottes mit unſerm Leibe wieder vereinigt werden ſollen. Davon kann keine Philoſophie etwas wiſſen und es muß daher auch dieſe Lehre dem Glauben vorbehalten werden.

---

[1] Apol. III, 3 fol. 73 col. 1. Quare et sola religio christiana rationabiliter habet ponere animorum immortalitatem, caeterae vero religiones omnesque philosophandi modi, qui animos immortales posuerunt, sunt irrationabiliter dicti et omnino fabulosi penitusque abjiciendi ab omni religione et philosophia.

Pomponatius ſtand mit Achillinus, mit welchem er zu Padua und Bologna zu gleicher Zeit lehrte, in einem wiſſenſchaftlichen Wetteifer. Es wird davon erzählt, daß ſie in Disputationen ſich mit einander maßen und jener dem Gewichte wiſſenſchaftlicher Gründe, welches dieſer geltend zu machen wußte, durch witzige Wendungen ſich zu entziehen ſuchte. Man hat hieraus abnehmen wollen, daß ein Gegenſatz der Grundſätze unter ihnen geherſcht habe. Wir finden nun freilich manche Punkte, in welchen ſie nicht mit einander übereinſtimmten; auch legte der eine dem Averroes ein Anſehn bei, welches der andere ihm völlig abſprach; aber um ſo überraſchender iſt es, ſie in den meiſten Hauptſätzen mit einander in Einklang zu finden. Beide vertheidigten die freie Wirkſamkeit Gottes in der Schöpfung der Welt, beide die Freiheit des menſchlichen Willens und die Gemeinſchaft des menſchlichen Geiſtes mit Gott in den Gedanken unſeres wiſſenſchaftlichen Verſtandes. In den beiden erſten Punkten beruht ihre Übereinſtimmung nicht auf dem Ariſtoteles, ſondern auf der chriſtlichen Lehre; in dem letztern findet ſich auch eine bedeutende Abweichung; denn Achillinus will unſtreitig dem menſchlichen Verſtande eine tiefere Erkenntniß der Wahrheit zueignen und legt auf den wiſſenſchaftlichen Verſtand ein viel größeres Gewicht, als der ſkeptiſche Pomponatius, der vielmehr in Gebrauch des praktiſchen Verſtandes die Beſtimmung des Menſchen findet. Man ſieht hieraus, daß man auch in der philoſophiſchen Schule doch noch immer mehr in der chriſtlichen Lehre als in den Überlieferungen der Philoſophie zu übereinſtimmenden Ergebniſſen kam. Die Lehre des Pomponatius hat nun unſtreitig einen viel größern Eindruck auf Zeitgenoſſen und Nachwelt gemacht, als die Lehre des Achillinus. Jene hatte allerdings einen folgerichtigern Zuſammenhang vor dieſer voraus, weil ſie den Kern des menſchlichen Lebens mit den Gründen der Welt in Übereinſtimmung ſetzte und alles auf die Freiheit des praktiſchen Willens in Gott wie in Menſchen zurückführte. Aber ſchwerlich werden wir hierauf den größern Eindruck, welchen ſie machte, zurückführen dürfen. Denn die Zweifel des Pomponatius wirkten bei weitem mehr, als ſeine immerhin ſehr verfänglichen Löſungen. Die Wirkſamkeit dieſer Peripatetiker hat etwas Gemeinſames; ſie deckte den Widerſpruch der philoſophiſchen und der religiöſen Autoritäten auf; ſie mußte dadurch zum Zweifel an beiden führen und dieſen Zweifel hat nun Pomponatius viel offener dargelegt, viel mehr auf ſeine Gründe zurückgeführt, als Achillinus. Der wiſſenſchaftliche Verſtand des Menſchen ſcheint ihm beſchränkt durch ſeine Erfahrung, welche ihn an das Beſondere bindet, durch den beſondern Kreis ſeiner Beſtimmung in dieſer weltlichen Wirkſamkeit, durch örtliche und zeitliche Bedingungen. An einen unbedingten Aufſchwung deſſelben zu den höchſten Gründen des Seins iſt dabei nicht zu denken, auch nicht nach dem Tode; denn ſollten wir auch fortleben, ſo würde es doch nur in einem neuen Leibe ſein, welcher an eine ähnliche Beſtimmung und an ähnliche Bedingungen uns binden würde. Die Vereinigung des möglichen mit dem wirklichen Verſtande iſt nicht unſer Zweck. Wie weit iſt Pomponatius von dem Schwunge der Platoniker entfernt, welcher uns zur Erkenntniß des Höchſten führen möchte, wie weit auch von der chriſtlichen Lehre, welche als Preis des Glaubens uns das Schauen Gottes verheißt. Wenn er den wiſſenſchaftlichen Verſtand als göttlich preiſt, ſo geſchieht es nur um uns unſere Schwäche im Erkennen fühlen zu laſſen. Die höchſten Forderungen der wiſſenſchaftlichen Vernunft weiſt er zurück. Wenn er dem chriſtlichen Glauben ſich anſchließt, ſo doch nur von Seiten ſeiner praktiſchen Forderungen. Es iſt ein nüchterner, geſunder Verſtand, welchen er uns empfielt, welcher hochfliegende Lehren ohne Weiteres zurückweiſt, weil ſie ihm unverſtändlich bleiben. Aber an die praktiſchen Bedürfniſſe, für welche er dienen ſoll, ſchließt er ſich an; ihnen zu genügen wird er bemüht ſein müſſen, weil für unſere Beſtimmung unſere Kräfte paſſen müſſen. Da bildet ſich Pomponatius nun auch eine Anſicht von der Welt aus, welche mit den Lehren der Religion, der Geſetzgebung für unſer ſittliches Leben, ihre Übereinſtimmung zu bewahren ſucht. Wenn er dem Skepticismus nicht ganz ſich ergiebt, ſo beruht dies nur auf ſeinen praktiſchen Überzeugungen, welche freilich keine völlige Sicherheit gewähren können, weil ſie von den allgemeinſten Forderungen der Wiſſenſchaft ſich losgeſagt haben. In dieſen Lehren hängt er noch mit dem Mittelalter zuſammen; aber man ſieht auch, welche Anfänge zu einer Trennung von der ſcholaſtiſchen Denkweiſe bei ihm zu Tage kommen, wenn er nicht allein den Gegenſatz zwiſchen natürlichem und übernatürlichem Erkennen auseinanderſetzt, ſondern auch dem letztern nicht ſchlechthin den Vorzug vor dem erſtern zugeſtehn kann. Kann doch dieſes übernatürliche Erkennen niemals, auch nicht nach dem Tode zur Vollendung gelangen; ſoll es doch nur unſern guten Sitten, aber nicht der Erkenntniß der Wahrheit dienen; das natürliche Erkennen dagegen iſt unſerer praktiſchen Stellung in der Welt gemäß und dieſer ſollen wir vor allen Dingen uns widmen. Den Zwieſpalt zwiſchen den Beſtrebungen unſeres praktiſchen und unſeres theoretiſchen Lebens hat Pomponatius deutlich ausgeſprochen; er weiſt die letztern nur zur Ruhe an, indem er ſie den erſtern unterordnet, muß ſich aber geſtehn, daß unſere praktiſchen Gedanken doch nicht die Wahrheit erforſchen, ſondern nur zu unſerer Pflicht uns ermahnen wollen.

Vergleichen wir den Pomponatius mit den Platonikern ſeiner Zeit und mit den Ariſtotelikern, welche dem Einfluſſe des Platonismus nachgegeben hatten, ſo werden wir es ihm nachrühmen müſſen, daß er mit viel größerer Sorgfalt als dieſe den Zuſammenhang unſerer Wiſſenſchaft mit dem wirklichen Leben bedachte. Von den unbeſtimmten Umriſſen, in welchen die Platoniker die Fragen der Wiſſenſchaft faßten, bemerkt man bei ihm nichts; alles, was er unterſucht, ſtellt ſich ihm in ſcharfer Begrenzung dar; er zeigt die Vorausſetzungen, unter welchen ſeinem Urtheile nach die von ihm behandelten Aufgaben der Wiſſenſchaft gelöſt werden könnten, und verhehlt auch die Schwierigkeiten nicht, welche ſeinen Annahmen ſich entgegenſtellen. In der Methode der Forſchung iſt er unſtreitig allen Philoſophen ſeiner Zeit überlegen und nur Achillinus könnte ihm gleich zu kommen ſcheinen. Man erkennt hieran die Vortheile, welche das Feſthalten an einer lange ausgebildeten Überlieferung der Wiſſenſchaften zu gewähren pflegt.

Wir haben die Unterſuchungen eines Jahrhunderts überblickt, welches für die Wiſſenſchaften und ihre philoſophiſchen Grundſätze in ſteter Bewegung geweſen war. Von der alten Auffaſſungsweiſe der Philoſophie, wie ſie im Mittelalter geherſcht hatte, war man ohne Zweifel weit abgekommen. Einen Reichthum von Gedanken hatte man aus dem Alterthum ſich angeeignet; der Geſichtskreis für die philoſophiſche Forſchung war dadurch ſehr erweitert worden. Von der alten Lehrweiſe der Scholaſtiker hatte ſich der Geſchmack der Zeit immer mehr abgewendet. Sie erhielt ſich dennoch in den Schulen, wenn auch in einer etwas abgeänderten Geſtalt. Eben ſo wenig war der Zuſammenhang der Philoſophie mit den Lehren der Kirche in Vergeſſenheit gerathen. Doch hatten ſich auch von dieſer Seite her Geſichtspunkte geltend gemacht, welche eine weitere Umwandlung der Lehrform in Ausſicht ſtellten. Von der einen Seite war man geneigt einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der alten Philoſophie, deren Anſehn ſich eher gemehrt als gemindert hatte, und zwiſchen der chriſtlichen Theologie anzunehmen. Aber die, welche dieſer Anſicht huldigten, waren doch keinesweges geneigt deswegen die letztere aufzugeben. Wir haben ſie vom Laurentius Valla und Pomponatius vertreten geſehn. Da berief man ſich um die Autorität des Chriſtenthums aufrecht zu erhalten auf die praktiſche Bedeutung der religiöſen Lehren, ſuchte ſie zu vereinfachen und von den ſcholaſtiſchen Verwicklungen zu befreien, wurde dadurch auf die einfachen Aufgaben der praktiſchen Philoſophie zurückgeführt, aber mußte ſich auch geſtehn, daß die Grundſätze der Philoſophie, ſo weit man ſie überſah, mit den Vorausſetzungen des praktiſchen Lebens nicht in Übereinſtimmung ſich zeigen wollten. Hierin liegen die Keime eines Skepticismus, welcher bald viel entſchiedener auftreten ſollte. Von der andern Seite wollte vornehmlich die Platoniſche Schule eine Philoſophie geltend machen, welche mit der Religion in vollem Einklange ſtände, und machte die ſpeculative Bedeutung der Religion eben ſo ſehr geltend als die praktiſche. Aber wie ſie geneigt war die eigenthümlichen Unterſchiede der Lehrformen zu verwiſchen, ſo führte ſie ihre Verehrung des Alterthums auch dazu die Religionen des Alterthums mit dem Chriſtenthum faſt auf gleichen Boden zu ſtellen. Gewiß war hiermit die ſcholaſtiſche Denkweiſe auch nicht vereinbar. Zwar mit dem myſtiſchen Elemente, welches die Philoſophie der Scholaſtiker durchdrang, zeigt die Denkweiſe der Platoniker eine unverkennbare Verwandtſchaft; aber von der innerlichen Beſchauung, welche jene empfohlen hatte, waren dieſe doch mehr und mehr abgekommen. Schon Nicolaus Cuſanus hatte auf die Erkenntniß Gottes in dem Zuſammenhange der weltlichen Dinge, in der Erforſchung der Naturgeſetze gedrungen. Die fruchtbaren Gedanken jedoch, welche er im Einzelnen wie im Allgemeinen entwickelte, waren durch die Vorliebe für die Philoſophen des Alterthums zurückgedrängt worden; ſie harrten noch ihrer Zukunft und nur der allgemeinſte Zug, welcher die Zeit der Erkenntniß und der Bewältigung der Natur zuführte, pflanzte ſich von ihm auf die Platoniker fort. So ging aus ihrer Mitte die Theoſophie hervor. Ein dunkles Bewußtſein, daß wir auch in unſerm religiöſen Leben der Welt und der Natur uns nicht entfremden dürfen, führte den geheimen Künſten zu. Je mehr man aber in dieſe ſich vertiefte, um ſo mehr tauchte auch das Bewußtſein auf von dem Zwieſpalte der praktiſchen Religion, welche uns an unſere nächſten Pflichten bindet, und den Geheimniſſen, in welche die träumeriſche Theoſophie ſich vergrub; je mehr man die Theoſophie praktiſch anwenden wollte, um ſo deutlicher zeigte ſie das Trügeriſche ihrer Lehren. Die Gedanken des Cornelius Agrippa haben uns verrathen, wie dies eine neue Quelle ſkeptiſcher Überlegungen wurde. So bietet uns das Jahrhundert, welches wir unterſucht haben, eine Reihe von Forſchungen dar, welche keinen feſten Beſtand gewinnen wollen. Man hält noch die alten Grundlagen der Bildung in Ehren; man fühlt aber das Widerſprechende in ihren Elementen; einen entſcheidenden Antrieb zu einer neuen Entwicklung hat man für das Allgemeine weder in der Wiſſenſchaft noch im praktiſchen Leben gewonnen; der Zweifel, welcher zu herſchen beginnt, iſt noch keinesweges zu rechter Entſchiedenheit ausgebildet. Keime einer weitern Entwicklung finden ſich wohl angelegt, aber noch in ſehr verworrener Geſtalt, in ſehr abweichenden Richtungen. Man muß erwarten, wozu ſie ausſchlagen werden.

Drittes Buch.

Die Philoſophie unter dem Fortgang der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, unter der Reformation und unter der Wiederherſtellung des Katholicismus.

Erſtes Kapitel.

Der Einfluß der Philologie auf die Philoſophie in ſeinem weitern Fortgange.

Allen den übrigen Wiſſenſchaften, welche das 15. Jahrhundert betrieben hatte, war unſtreitig die Philologie vorausgeeilt. Von ihr hatte die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ihren Namen erhalten; ſie hatte es zu einer geiſtreichen Nachahmung der Alten gebracht, eine erſtaunliche Maſſe von Litteratur wieder in Umlauf geſetzt, eine Menge von Kenntniſſen der Vergeſſenheit entriſſen. Keine Wiſſenſchaft und keine Kunſt wäre beim Beginn des 16. Jahrhunderts und wärend deſſen Verlauf denkbar geweſen, auf welche die Philologie ihren Einfluß nicht ausgedehnt hätte; ſelbſt die Kirche und der Staat mußten ihn anerkennen. Auch die Philoſophie hatte zunächſt von ihr eine Umwandlung zu erwarten.

Da alle gebildete Völker Europa's an den Beſtrebungen der Philologie ihren Antheil hatten, ſo gaben die Wirkungen der Philologie auf die Philoſophie auch das allgemeinſte Bild vom Bildungsſtande der damaligen Zeit ab. Wir werden Spanier, Franzoſen, Italiener unter den Männern zu erwähnen haben, welche von dieſer Seite der Philoſophie eine neue Geſtalt zu geben ſuchten, wärend in andern Zweigen der geiſtigen Beſtrebungen ſchon mehr eine Sonderung nationaler Richtungen eingetreten war.

1. Ludwig Vives.

Noch immer war der Kampf gegen die Scholaſtik nicht ausgekämpft. Die Philologen waren ihre bitterſten Gegner. Sie griffen ſie beſonders von der Seite ihrer Dialektik an, wie ſchon Laurentius Valla gethan hatte. Als einen Fortſetzer dieſes Streites müſſen wir den Spanier Ludwig Vives erwähnen. Zu Valencia 1492 geboren war er nach Paris gekommen um ſich den Wiſſenſchaften zu widmen. Er wurde hier mit der Dialektik gequält, einer überladenen Lehre, von welcher er ſpäter ſagte, daß er ſie gern wieder vergeſſen möchte, daß auch nur eine Stunde mit ihr ſich zu beſchäftigen verlorene Zeit ſei [1]. In Paris, fand er, würden die wiederauflebenden Wiſſenſchaften von vielen verſchmäht, welche nur mit Sophiſmen ſich beſchäftigten. Beſonders beſchuldigte er ſeine Landsleute, die Spanier, daß ſie als unbeſiegbare Menſchen die Burg der Unwiſſenheit tapfer vertheidigten [2]. Es mag damit zuſammenhängen, daß er nachher nach ſeinem Vaterlande auch nur auf kurze Zeit zurückkehrte. In den Niederlanden, wo er ſich häuslich niederließ, fand er eine reichere Nahrung für ſein wiſſenſchaftliches Leben. Brügge war ſein gewöhnlicher Wohnſitz, welchen er nur dann und wann verließ. Hier ſtarb er 1540, nachdem er durch zahlreiche Werke für die neue Geſtaltung der Wiſſenſchaften, welche er kommen ſah, gearbeitet hatte.

---

[1] In pseudo-dialecticos p. 39; 59 im 3. Bde. der Geſammtausgabe ſeiner Werke (Valent. 1782), welche ich citire.

[2] Ib. p. 38.

Vives kann in ſeinen dialektiſchen Beſtrebungen für den Fortſetzer des Laurentius Valla angeſehn werden, obgleich er die Neuerungen ſeines Vorgängers tadelt, weil er von zu heftiger Gemüthsart geweſen wäre und daher zu manchen Behauptungen voreilig ſich habe hinreißen laſſen. Seine Lehren hätten deswegen auch keinen Eingang gefunden, obgleich in ihnen einiges Gute enthalten ſei 1). In ähnlicher Weiſe wie Valla greift er ſeine Gegner durch Scherz an; eine Verſpottung derſelben iſt ihm geläufig. So lobt er den Ariſtoteles, daß alles Dunkle in ihm nur ſcheinbar und er klarer als der Mittag ſei 2). Wenn er ernſthafter ſpricht, ſo findet er im Ariſtoteles viel Dunkeles, manches auch nicht reif 3). Zwar die Verehrung, welche er für das Alterthum hegt, überträgt er auch auf ihn; er möchte wohl von allen Schriftſtellern jeder Zeit der vortrefflichſte ſein; aber er habe mit Fleiß dunkel geſchrieben 4), und ihn zu tadeln wagt er doch in vielen Punkten; denn die Alten ſind nicht unſere Herrn, ſondern unſere Führer und haben uns ſelbſt

---

1) De causis corruptarum artium III, 7 p. 151.
2) De initiis, sectis et laudibus philosophiae p. 19.
3) De Arist. operibus censura p. 26.
4) De causis corr. art. I, 4 p. 31.

das Beiſpiel gegeben, welches uns aufruft über unſere Vorgänger hinauszugehn [1].

Was nun aber Vives für die Dialektik gethan hat, läuft weſentlich auf eine Ausſcheidung deſſen hinaus, was er als in ungehöriger Weiſe ihr beigemiſcht anſieht. An die Stelle der ſcholaſtiſchen ſoll eine einfachere Dialektik geſetzt werden, ungefär wie ſchon Jacob Faber eine ſolche verſucht habe [2]. Schon Ariſtoteles und Platon hätten manches mit ihr verbunden, was ihrem Weſen zuwider wäre. Ihrer Beſtimmung nach iſt die Dialektik nur ein Werkzeug des Denkens zur Prüfung des Wahren und des Falſchen [3]. Vives will ſie nach der Weiſe, welche von ihm an in der neuern Philoſophie immer mehr um ſich gegriffen hat, auf die Unterſuchung über die Formen des Denkens beſchränkt wiſſen. Ariſtoteles dagegen, dem Platon folgend, hat ſie auf die Beurtheilung der Sachen ausdehnen wollen und als die Richterin über alle Gegenſtände der Wiſſenſchaften betrachtet, als wenn man über die Gegenſtände ſelbſt urtheilen könnte, ohne in die Wiſſenſchaften eingegangen zu ſein, zu welchen die Dialektik nur ein Werkzeug abgeben ſoll [4]. Die Dialektik wird ſogleich nach der Grammatik gelehrt; nicht ſo früh aber kann man die ſchwierigen Wiſſenſchaften lernen, welche mit den Sachen ſelbſt ſich beſchäftigen. Man ſtört nur die Kreiſe der Wiſſenſchaften, wenn man der Dialektik einen andern Inhalt zuweiſen will, als die Unterſuchung über die Richtigkeit der Sätze und ihrer Verbindungen [1]).

---

[1] Ib. praef. p. 6 sq.

[2] De tradendis disciplinis 1.

[3] L. l.; in pseudo-dial. p. 58; de caus. corr. art. III, 1.

[4] De caus. corr. art. l. l.

Dieſer Satz wird nun in einer Kritik der Ariſtoteliſchen Schriften über die Dialektik weiter ausgeführt. Dem Vives iſt es natürlich ſehr anſtößig, daß Ariſtoteles die Kategorien in die Logik gezogen hat. Sie gehören der Metaphyſik an und es iſt daher auch geſchehen, daß die Ordnung und die Zahl der Kategorien ohne Beweis geblieben iſt und daß in der Unterſuchung über ſie vom Ariſtoteles vieles unter einander gemiſcht wird. In anderer Rückſicht iſt die Unterſuchung des Ariſtoteles über den Satz zu tadeln. Sie gehört mehr der Grammatik als der Logik an und Ariſtoteles würde ſie ſchwerlich in die letztere aufgenommen haben, wenn es zu ſeiner Zeit ſchon eine Grammatik gegeben hätte [2]). Weniger findet Vives an der Lehre des Ariſtoteles über den Schluß zu tadeln. Sie iſt nur zu ſpitzfindig; die zweiten Analytiken gehören auch größtentheils nicht in die Logik, ſondern in die Pſychologie [3]). Die Nachfolger des Ariſtoteles haben nun dieſer Vermiſchung der Wiſſenſchaften ſich nicht entzogen. Die Irrthümer ihres Lehrers ſind auf ſie übergegangen; ſie haben ſie noch durch neue Irrthümer vermehrt, was beſonders die Araber trifft, unwiſſende Menſchen, von den Irrthümern des Muhammedanismus angeſteckt [4]).

Durch die Neuern iſt nun auch noch die Streitigkeit über die allgemeinen Begriffe hinzugekommen. Der Lehre der Realiſten iſt Vives durchaus abgeneigt. Ohne Weiteres bezeichnet er ſie als abgeſchmackt. Durch die Beweiſe der Nominaliſten, meint er, wären die Realiſten ſchon dahin gebracht, daß wenn ſie die Wahrheit geſtehn wollten, ſie bekennen müßten, ſie hätten die Meinung ihrer Gegner ergriffen. Doch folgt Vives der Meinung der Nominaliſten nicht bis dahin, daß er die Allgemeinheit unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe nur auf den gleichen Gebrauch der Namen zurückführen möchte; der Name hängt ihm, wie dem Agricola, mit der Sache zuſammen [1]). Er greift auch die Lehre an, daß Namen nach Willkür gebraucht werden dürften [2]). Mit der richtigen Rede müſſen wir in jeder Sprache beginnen; die Grammatik liegt der Dialektik zum Grunde und die Geſetze der Grammatik und der Dialektik ſollen nach der Sprache und dem Denken, nicht die Sprache und das Denken nach den Geſetzen der Grammatik und der Dialektik gemodelt werden [3]). So will er die Regeln der Dialektik aus der Beobachtung unſeres Denkens abnehmen.

---

[1]) L. I.

[2]) Ib. III, 2.

[3]) Ib. III, 3.

[4]) Ib. III, 4; 5; V, 3.

Nachdem er nun die Dialektik von den fremdartigen Beſtandtheilen, die mit ihr verbunden worden ſind, gereinigt und die verwickelten Fragen über das Allgemeine aus ihr verbannt hat, bleiben ihr nur die Unterſuchungen übrig, welche ſchon die alten Rhetoren ihr zugewieſen hatten, die Aufſuchung der Gemeinplätze und die Unter-

---

1) Ib. III, 5 p. 132 sq.
2) In pseudodial. p. 47.
3) Ib. p. 41.

ordnung der beſondern Fälle unter ſie zur Bildung richtiger Urtheile1). Er betrachtet aber alles dies nur als ein vorbereitendes Geſchäft. Die Dialektik iſt eben nur ein Werkzeug für die einzelnen Wiſſenſchaften, welche in die Erkenntniß der Sachen einführen. Auf den Gebrauch des Werkzeuges kommt es an; es iſt eine Thorheit daſſelbe ſo ſpitzfindig auszuarbeiten, daß es ſchwieriger iſt das Werkzeug als den Gebrauch deſſelben zu verſtehen2). Daher will er auch, daß die Jugend nicht zu lange mit der Dialektik beſchäftigt werde. Man ſoll zu den Sachen kommen und nicht mit einer langen Zurüſtung ſeine Zeit verlieren3). Daher ſind denn auch ſeine Unterſuchungen über die Formen des Denkens nur von der Oberfläche abgeſchöpft.

Auch auf eine Unterſuchung über die Wiſſenſchaften, welche mit den Sachen ſich beſchäftigen, hat er ſich eingelaſſen. Er iſt auch hier bereit vieles von dem Ariſtoteles anzunehmen und in der That ſeine Lehren beruhn weſentlich auf den Grundſätzen, welche er in den Schulen ſeiner Zeit kennen gelernt hatte. Aber er dringt auch hier auf Vereinfachung und ſchiebt die ſchwierigen Unterſuchungen von ſich zurück. Er tadelt es an den Ariſtotelikern, daß ſie hauptſächlich auf die ſchwierigern Schriften des Ariſtoteles ſich geworfen hätten, wie auf die Metaphyſik, die Phyſik, die Schrift über den Himmel und dergl., wärend die mehr unterrichtenden, die Geſchichte

---

1) De caus. corr. art. III, 5 p. 131. De inventione und de judicio.

2) Ib. III, 3.

3) In pseudodial. p. 58.

der Thiere, die Probleme, die Meteorologie, von ihnen vernachläſſigt worden wären 1). Der richtigen Methode nach muß man mit dem Leichtern beginnen und von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortſchreiten. Die ſinnlichen Erkenntniſſe liegen uns am nächſten; von ihnen müſſen wir ausgehn um unſern Verſtand zu unterrichten 2). Die Urſachen ſollen wir erkennen, aber von den Wirkungen gehen wir aus 3) und den Weg, welcher uns zur Erkenntniß der Urſachen, der wahren Gründe und des wahren Weſens der Dinge führen könnte, findet Vives weit und ſo ſchwierig, daß er unſern menſchlichen Kräften nicht zugemuthet werden dürfte. Ariſtoteles will einen wiſſenſchaftlichen Beweis und eine Lehre über denſelben aufſtellen. Aber für wen möchte eine ſolche von Gebrauch ſein? Für den Menſchen nicht; dem iſt eine unfehlbare Wiſſenſchaft nicht zu Theil geworden. In das Innere der Natur kann er nicht eindringen, das Weſen der Dinge nicht erkennen. Er iſt von ſeiner perſönlichen Beſchränktheit abhängig. Daher müſſen wir uns auch mit einer Dialektik begnügen, welche nur für Wahrſcheinlichkeit ſorgt 4). So zeigt ſich bei Vives eine ſkeptiſche Denkweiſe, welche von der alten Überlieferung der Wiſſenſchaften ſich losgeſagt hat, ohne an die Stelle derſelben etwas Gewiſſeres ſetzen zu können. Sie hält ſich deswegen an die religiöſen Überzeugungen, welche ihr eine praktiſche Sicherheit zu gewähren ſcheinen. Sie

---

1) De caus. corr. art. V, 2 p. 190.
2) Ib. III, 5 p. 131.
3) Ib. III, 3 p. 119.
4) Ib. III, 2 p. 114; 3 p. 118.

rühmt den moraliſchen Gehalt der chriſtlichen Religion, in welcher wir weit über den Alten ſtänden[1].

2. Marius Nizolius.

Was Valla, Agricola, Vives von philologiſchen Unterſuchungen ausgehend für die Umbildung der Dialektik unternommen hatten, ſuchte Marius Nizolius zum Abſchluß zu bringen. Er war zu Breſcello im Herzogthum Modena 1498 geboren und hatte ſich ſein Leben lang mit der Erklärung des Cicero beſchäftigt. Aus ſeinen Arbeiten über dieſen ſeinen Lieblingsſchriftſteller iſt ſein berühmtes Werk thesaurus Ciceronianus hervorgegangen. Als nun Marcantonio Majoragio die Paradoxen des Cicero angriff, konnte Nizolius das nicht ertragen. Es erhob ſich ein Streit zwiſchen beiden Gelehrten, in welchem Majoragio der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich bediente, Nizolius auf die erſten Grundſätze der Philoſophie ſich zurückgeführt ſah. Um über dieſe ſich auseinanderzuſetzen ſchrieb er ſein Werk über die wahren Principien und die wahre Weiſe des Philoſophirens gegen die falſchen Philoſophen, welches er 1553 zu Parma herausgab, wo er damals lehrte[2]. Später und ſchon in hohem Alter lehrte er an der Univerſität zu Sabbioneta, wo er wahrſcheinlich 1576 ſtarb.

Nizolius iſt ein eifriger Philologe, welcher ſeinen Cicero liebt, doch nicht ſo, daß deſſen Meinungen ihm alle recht wären; er tadelt vielmehr den Skepticismus der

---

[1] Ib. VI, 1.

[2] Ich bediene mich der Ausgabe, welche Leibniz veranſtaltete. Francof. 1670. 4.

Akademiker, welchem Cicero ſich ergeben hatte; er iſt ein eifriger Gegner des Ariſtoteles und der gegenwärtigen Schule der Peripatetiker, doch nicht ſo, daß er deswegen von der Erforſchung der Ariſtoteliſchen Philoſophie abhalten möchte. Vielmehr wenn er die Lehren der alten Philoſophen prüft, ſo findet er keine von ihnen haltbar, aber es ſcheint ihm doch die Ariſtoteliſche noch immer die beſte von allen zu ſein. Durch ein ſonderbares Misgeſchick iſt es geſchehen, daß wir faſt in allen Wiſſenſchaften unter den alten Schriftſtellern unſere Muſter und ſichere Führer finden können, in der Philoſophie aber nicht. Platon kann als ein ſolcher Führer nicht gelten; er iſt mehr Redner und Dichter als Philoſoph[1]. Über Ariſtoteles können wir nicht genau urtheilen; ſeine Schriften ſind uns in einer zu ſehr zerriſſenen und keineswegs in der echten Geſtalt zugekommen[2]. Darunter iſt freilich viel Vortreffliches, in ſeiner Rhetorik, in den ethiſchen und phyſiſchen Schriften, was ſeinen Lohn bringen wird, wenn man es genau unterſucht; aber in der Dialektik und Metaphyſik findet er ihn keineswegs lobenswerth. Dieſe Theile ſeiner Werke, welche von den falſchen Philoſophen vorzüglich geſchätzt und bearbeitet werden, ſcheinen dem Nizolius nur verwirrend und die Vorliebe für ſie iſt eine wahre Peſt, welche die Wiſſenſchaften ergriffen hat. Seit wie langer Zeit hat dieſe Verwirrung geherſcht; ſeit länger als dreizehn Jahrhunderte iſt die Philoſophie verdorben worden[3]. Die beſten Köpfe hat dies Verderben ergriffen, ſelbſt einen Thomas von Aquino, welcher wenn er beſſere Lehrer gehabt und Griechiſch verſtanden hätte, gewiß wunder wie groß und tüchtig geworden ſein würde[1]. Da iſt nun Nizolius gegen dieſen dialektiſchen und metaphyſiſchen Ariſtoteles, welcher ein ſolches Verderben über die Wiſſenſchaften gebracht hat, von Herzen ergrimmt. Seine Lehren will er aus den Schulen verbannt wiſſen; eher wird es nicht beſſer werden[2].

---

[1] De ver. princ. IV, 7 p. 344.

[2] Ib. IV, 6; 7 p. 345.

[3] Ib. III, 6 p. 245.

In der That auf eine völlige Ausſcheidung der Metaphyſik und der Dialektik aus dem Kreiſe der Wiſſenſchaften hat er es abgeſehn. Er ſtützt ſich dabei wiederholt auf ſeine Vorgänger, auf Valla, Agricola und Vives, deren Lehren er nur in einzelnen Punkten berichtigt. Als Philologe lobt er das, was die Philologen für die Philoſophie gethan haben, und einen ſtarken Beigeſchmack der philologiſchen Überhebung haben alle ſeine Behauptungen. Wenn er die Bedingungen für das rechte Philoſophiren aufſtellen will, ſo fordert er zuerſt die Kenntniß der Griechiſchen und der Lateiniſchen Sprache, in welcher alles Wiſſenswürdige mitgetheilt worden ſei; dazu fügt er die Kenntniß der Grammatik und der Rhetorik, beſonders des Cicero, das fleißige Leſen der beſten Griechiſchen und Lateiniſchen Schriftſteller und daß wir von dem gemeinen und bei gelehrten Männern üblichen Sprachgebrauch nicht abweichen außer in der äußerſten Noth, keine Paradoxien ſuchen, gegen die gemeine Meinung nicht verſtoßen, vielmehr die allgemeinen Grundſätze des üblichen Denkens ohne weitere Unterſuchung zulaſſen. Allen dieſen Grundſätzen, welche auf eine Empfehlung der Philologie mehr oder weniger ausgehn, fügt er nur noch einen bei, welcher eine allgemeinere Bedeutung hat, nemlich daß wir die Freiheit unſeres Urtheils uns bewahren, an das Anſehn keines Lehrers, wie groß es auch ſein möge, uns binden, von jedem Vorurtheile, jedem Sectengeiſte uns frei halten, nur unſern fünf Sinnen, dem Verſtande, dem Nachdenken, dem Gedächtniß, der Übung und der Erfahrung vertrauen [1]. Das könnte nun wohl als eine echt philoſophiſche Vorſchrift gelten, wenn es nur ſicher wäre, daß ſie nicht mit der Menge der vorangegangenen philologiſchen Regeln in Widerſpruch ſtände, daß hinter dem Vertrauen auf Grammatik und Rhetorik, auf der Vortrefflichkeit der Griechiſchen und Lateiniſchen Schriftſteller nicht Sectengeiſt, hinter dem Feſthalten an dem gemeinen Sprachgebrauch und den gewöhnlichen Grundſätzen des Denkens Vorurtheile ſich verborgen hielten. Und ſollte nicht ſogar dieſe eine echt philoſophiſche Vorſchrift vielleicht ſelbſt in ſich getheilt ſein und indem ſie die Vorurtheile gegen das Anſehn der Philoſophen ausſtößt, ein anderes Vorurtheil nähren, das Vorurtheil für die Richtigkeit deſſen, was die fünf Sinne, die ge-

---

[1] Ib. IV, 7 p. 347.

[2] Ib. IV, 8 p. 354 sqq. Von ſeinen heftigen Ausfällen in dieſem Sinn will ich nur einen anführen. Zu Ende ſeiner Schrift giebt er zwei Vorſchriften: quorum unum est, Ubicunque et quotcunque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes, alterum vero, Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam.

---

1) Ib. I, 1.

wöhnliche Übung, die ungereifte Erfahrung ausſagen? Genug wir ſehen wohl, wir haben es hier mit einem Manne zu thun, der zwar freiſinnig gegen die Meinungen der alten Schule der Philoſophie ſich erhebt, aber nicht eben ſo freiſinnig die Meinungen der neuern Schule und der Menge der Menſchen prüft und dazu keinesweges geneigt iſt auch auf die Unterſuchung der letzten Gründe unſerer Überzeugungen einzugehn.

Indem nun Nizolius ſeiner Abneigung gegen die Ariſtoteliſche Dialektik und Metaphyſik, ſeiner Neigung zur Philologie folgt, will er das Wahre, was er jenen Ariſtoteliſchen Lehren doch nicht ganz abſprechen kann, hauptſächlich der Rhetorik zueignen [1]. Zur Rhetorik zählt er aber auch die Grammatik als den erſten Theil derſelben [2], welche viel mehr als die Metaphyſik darauf Anſpruch habe als allgemeine Wiſſenſchaft zu gelten, weil ihr allein es zukomme die Bedeutung aller Worte zu unterſuchen [3]. Die Logik oder Dialektik, welche denſelben Anſpruch erhebe, ſei nicht als Wiſſenſchaft von der Vernunft, ſondern als Wiſſenſchaft von der Rede zu faſſen und gehöre alſo auch der Rhetorik an [4]. Zur Rhetorik gehöre alles, was uns befähige über alle Arten der Gegenſtände richtig und gut zu ſprechen; ſie dürfe keinem wiſſenſchaftlichen Manne fehlen; ſie ſei die allgemeine Kunſt, welche mit der richtigen Bildung der Gedanken, der Beweiſe, des Ausdrucks zu thun habe; außer ihr bedürfen wir keiner andern allgemeinen Wiſſenſchaft[1]. Da beſchwert ſich Nizolius darüber, daß die Philoſophaſter der Rhetorik ihr rechtmäßiges Eigenthum entzogen haben, indem ſie der Logik und der Metaphyſik das Urtheil über die Richtigkeit der Beweiſe und der Rede übergeben wollten. Er beklagt es mit dem Cicero, daß Sokrates zuerſt zwei zuſammenhängende und von der Natur vereinigte Dinge, die Beredtſamkeit und die Weisheit, von einander getrennt und in einer ungehörigen Theilung dieſe der Philoſophie, jene der Redekunſt übergeben hätte[2]. Das will er nicht länger dulden; er will der letztern ihr Eigenthum zurückfordern. Es wird darauf ankommen, wie er es in ihrem Namen zu verwalten wiſſen wird.

---

[1] Ib. I prooem. p. 3.

[2] Ib. III, 8 p. 270.

[3] Ib. III, 6 p. 248.

[4] Ib. III, 3 p. 206.

Es iſt hier von der Theilung der Wiſſenſchaften die Rede. Es könnte ſcheinen, als wollte Nizolius die ganze Philoſophie, ja alle Wiſſenſchaft, über welche der Redner zu ſprechen in den Fall kommen kann, der Rhetorik zurückfordern. Doch nicht ganz ſo unbeſcheiden ſind die Anſprüche, welche er als Anwalt ſeiner Freundin erhebt. Er nimmt doch noch eine Theilung der Wiſſenſchaften an. Er unterſcheidet allgemeine und beſondere Wiſſenſchaften. Unter jenen aber unterſcheidet er wieder die Philoſophie, welche es mit den Sachen zu thun hat, und die Rhetorik, welche die Worte und ihre Zuſammenſetzung zur Rede unterſucht. Die letztere läßt er ungetheilt, obwohl ſeine Erwähnung der Grammatik auf Theile derſelben deutet; die erſtere theilt er in die Phyſik und in die Politik[1]). Es kommt bei dieſer Eintheilung manches Bedenkliche vor, wie daß Nizolius die Theologie zur Phyſik zu rechnen ſcheint[2]), obgleich er die Phyſik auf das Materielle beſchränken will und das Göttliche für frei von aller Materie erklärt[3]). Doch würde uns dies weniger ſtören, da wir nicht unbemerkt laſſen können, daß er das Theologiſche nur ganz oberflächlich berührt, ihm ſeine Ehrfurcht bezeugt, aber es bei Seite liegen läßt. Von viel bedenklicherer Art iſt es uns, daß ſeine Haupteintheilung gar nicht ſtimmen will mit den vorher angeführten Sätzen von dem Zuſammengehören der Philoſophie und der Rhetorik, der Sachen und der Worte. Wie beklagt er es, daß durch ein unglückliches Geſchick für das menſchliche Geſchlecht Sokrates geboren worden ſei, um einen unſeligen Zwieſpalt zwiſchen Rede und Weisheit, gleichſam zwiſchen Zunge und Herz herbeizuführen. Philoſophie und Redekunſt ſollten nicht zwei getrennte Fähigkeiten ſein, ſondern ein lebendiges Weſen bilden, wie aus Leib und Seele zuſammengeſetzt; denn weder könne die Philoſophie ohne Hülfe der Worte, noch die Redekunſt ohne die Grundlage der Sachen vollkommen ſein[4]). Wir bemerken wohl, er ſtrebt eine encyklopädiſche Bildung an, welche alle Erkenntniſſe umfaßt und zugleich für den geiſtigen Verkehr der Menſchen durch die Sprache ſorgt; daher will er auch die Eintheilung der

---

[1] Ib. III, 8 p. 269.
[2] Ib. III, 3 p. 209 sq.

---

1) Ib. III, 3 p. 213. So wie dem Ariſtoteles iſt ihm die Ethik nur ein Theil der Politik. Ib. p. 205.

2) Ib. III, 4 p. 218.

3) Ib. III, 7 p. 267.

4) Ib. III, 3 p. 210 sq.

Wiſſenſchaften in theoretiſche und praktiſche nicht gelten laſſen[1]; aber wir wiſſen es damit nicht zu vereinigen, daß er der Rhetorik, welche über alles zu reden geſchickt machen ſoll, nicht auch die Kenntniß aller Sachen beilegt. Genug ſeiner Rhetorik gelingt doch das Geſchäft, welches ſie übernimmt, die Wiſſenſchaften in ihre richtigen Eintheilungen zu bringen, nicht in der Weiſe, daß ſie auch nur über ſich ſelbſt uns eine deutliche Auskunft geben ſollte.

Sollen wir ſagen, was wir für die Meinung des Nizolius halten, welche er nicht deutlich in ſeinen Worten ausdrückt, aber wohl aus ſeinem Verfahren errathen läßt, ſo finden wir in ihm eine Fortſetzung des Beſtrebens, welches wir ſchon bei Vives bemerkt haben, das Formelle in unſerer Bildung von dem Material unſerer Kenntniſſe, der realen Bildung, zu unterſcheiden. Beide werden zwar als zuſammengehörig angeſehn; aber es wird doch verſucht die formale geiſtige Bildung als ein Ergebniß der Philologie darzuſtellen, deren höchſte Spitze die rhetoriſche Kunſt iſt. Es iſt ſehr bezeichnend für Nizolius, wenn er den Pſeudophiloſophen vorwirft, daß ſie, unerfahren in der Rede, die Sachen nicht von den Worten, die Worte nicht von den Sachen und das Bildliche nicht von dem eigentlichen Ausdruck zu unterſcheiden wüßten[2]. Man ſollte meinen, ſeine Gegner, weil ſie mit den Worten ſich nicht beſchäftigten, hätten auch von den Sachen nichts zu erkennen gewußt, denn ſonſt würden ſie dieſelben wohl von den Worten haben unterſcheiden können. Hieraus iſt ſeine Parteilichkeit für ſeine Wiſſenſchaft offenbar. Er meint, nur der, welcher durch ſie ſeinen Verſtand geübt, der formalen Bildung ſich bemächtigt habe, werde vor Täuſchungen ſicher ſein. Daher vergleicht er die Rhetorik mit der Seele, die Philoſophie, die reale Bildung, nur mit dem Leibe des Menſchen [1]. So wie die, welche von der formalen Bildung alles Heil erwarten, will er daher auch der Rhetorik das Urtheil über die übrigen Wiſſenſchaften zuwenden; ſie ſoll die Wiſſenſchaften eintheilen, einer jeden ihr Geſchäft anweiſen; mit einem Worte, ſie iſt die allgemeine Wiſſenſchaft, die encyklopädiſche Bildung ſelbſt, welche die Fähigkeit über alles zu urtheilen in ſich ſchließt, wärend die andern Wiſſenſchaften nur das Geſchäft haben ihr den Stoff für ihre formale Thätigkeit zu liefern.

---

[1] Ib. III, 4 p. 218.
[2] Ib. I, 10 p. 89.

Wir werden hieraus erklärlich finden, daß nun die formale Wiſſenſchaft der Rhetorik auch die Stelle nicht allein der Logik, ſondern auch der Metaphyſik vertreten muß. Hierin unterſcheidet ſich weſentlich die Denkweiſe des Nizolius von dem, was Vives wollte. Wenn dieſer die formale Logik von der Metaphyſik loszulöſen bemüht war, ſo zieht jener vielmehr beide Wiſſenſchaften zu einem Körper zuſammen. Seine rhetoriſchen Forſchungen gehn in der That ſorgfältig auf die Fragen der Metaphyſik ein. Daß er ſie unter einen andern Namen bringt, kann uns nicht abhalten ſeine Leiſtungen als der Philoſophie angehörig zu prüfen.

Man kann ihm nicht abſprechen, daß er die Hauptpunkte ſeiner Unterſuchung recht gut herauszuſtellen weiß. Will man die Richtung der Reform, welche er für die Philoſophie beabſichtigte, mit kurzen Worten bezeichnen, ſo wird man ſie eine Fortſetzung des Streits nennen können, welchen die Nominaliſten erhoben hatten. In ſeiner Vorrede, in welcher er ſeinen Gegner Majoragio kurz und ſcharf abfertigt, erklärt er, daß wer den Ariſtoteles gegen ihn vertheidigen wolle, zu beweiſen habe, daß die Univerſalien real ſeien. Mit der Realität der Univerſalien, ſagt er an einer andern Stelle, fielen die Dialektik und die Metaphyſik faſt ganz [1]). Den Streit, welcher über die Realität der Univerſalien bisher ohne Erfolg geführt worden ſei, glaubt er zu Ende bringen zu können, ſo daß niemand in Zukunft ſo kühn ſein werde die Vertheidigung des Realismus zu übernehmen [2]). Hierdurch will er ſeinen Hauptſtreich gegen die Lehre des Ariſtoteles führen, der überall die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe vorausſetze und in einer viel unerträglichern Weiſe, als dies bei Platon der Fall ſei, welcher die Ideen nur als Dichtungen und wie in Scherz einführe [3]).

---

[1] Ib. III, 4 p. 218.

Seine Auseinanderſetzung dieſer Lehre beginnt mit einer grammatiſchen Unterſcheidung. In unſerer Sprache unterſcheiden wir das Hauptwort und das Beiwort. Al-

---

1) Ib. I, 7 p. 47.

2) Ib. I, 6 p. 45. Sic ut sperem, posthac nunquam fore quemquam neque tam audacem, neque tam temerarium, qui universalium defensionem suscipiat, aut si suscipiat, qui non ab omni posteritate tamquam stultissimus ineptissimusque rideatur.

3) Ib. I, 10 p. 92.

les, was eine Sache iſt, dieſen Namen der Sache im weiteſten Sinn genommen, ſo daß ſelbſt das Nicht-Seiende darunter begriffen wird [1]), iſt entweder durch ein Hauptwort oder ein Beiwort zu bezeichnen. Die Sache (res) ſieht Nizolius, hierin dem Valla folgend, als die höchſte und wahrſte Gattung an, unter welche wir alles zu bringen haben, was wir denken können [2]). Das Hauptwort bezeichnet die Sachen, ſofern ſie an ſich oder für ſich beſtehend, das Beiwort, ſofern ſie als in einer andern Sache beſtehend gedacht werden. Beide aber theilen ſich wieder in zwei Arten, indem ſie theils als Eigennamen, theils als allgemeine Bezeichnungen gebraucht werden können, je nachdem ſie nur einer oder mehrern Sachen beigelegt werden [3]). Die Hauptwörter ſollen dazu dienen Subſtanzen, die Beiwörter Qualitäten zu bezeichnen. Dieſe Eintheilung räth Nizolius an der Stelle der Ariſtoteliſchen Kategorien zu gebrauchen, deren Ungenauigkeit und Verwirrung er weitläuftig zu beweiſen kaum für der Mühe werth hält, da ihm hierin ſchon Valla hinreichend Bahn gebrochen zu haben ſchien. Eine größere Beachtung ſcheint ihm die Lehre des Letztern zu verdienen, welche von der Qualität die Thätigkeit (actio) der Subſtanz unterſchied. Er geſteht uns, daß er lange zweifelhaft darüber geweſen ſei, ob er nicht deſſen Beiſpiele folgen ſollte; aber ſein Begriff der Qualität iſt ſo umfaſſend, daß er durch Hülfe desſelben auch jene Bedenklichkeit zu überwinden weiß. Unter Qualität verſteht er auch die Quantität und ein jedes Accidens einer Sache; darunter wird auch die Thätigkeit ihre Stelle finden; ſie wird doch auch in einer Sache, welche für ſich iſt, ihr Beſtehen haben, alſo von einer Subſtanz ausgeſagt werden können [1] Die Kategorie der Relation hat ihm natürlich keine andere Bedeutung. Sie bezieht ſich nur auf eine Vergleichung der einen mit einer andern Sache und es iſt keine Sache ſo ſchlechthin, daß ſie nicht verglichen und das Ergebniß der Vergleichung von ihr in irgend einem Beiwort ausgeſagt werden könnte [2]. So führt Nizolius alle jene verwickelten Unterſchiede des Ariſtoteles auf den einfachen Unterſchied zwiſchen der Subſtanz und ihren Qualitäten zurück. Obwohl er ſelbſt bemerkt, daß auch Ariſtoteles dieſen Unterſchied nicht überſehen habe, vielmehr nur glaubte bei der Unterſuchung über das Weſen der Dinge mit ihm nicht auszureichen, ſondern genauer nachforſchen zu müſſen, was denn wohl die wahren Qualitäten der Dinge wären und wie ſie von ihren Accidenzen, Relationen und dergleichen mehr unterſchieden werden könnten, ſo meint doch Nizolius nicht wenig mit ſeinem Unterſchiede gewonnen zu haben; denn ſeine Unterſuchung verfolgt einen andern Zweck; ſie ſoll zunächſt nur dazu dienen das Allgemeine zu beſeitigen. Die Erkenntniß des Beſondern ohne das Allgemeine hält er alsdann weder für unmöglich, noch auch für ſchwer [3].

---

[1]) Ib. II, 8 p. 164.

[2]) L. l.; ib. I, 10 p. 90.

[3]) Ib. I, 3 p. 20.

---

[1] Ib. I, 3 p. 19; II, 9; 10 p. 181 sq. Es werden gemeiniglich nur ſprachliche Gründe für dieſe Bezeichnungsweiſe angeführt.

[2] Ib. II, 11 p. 187.

[3] Ib. I, 7 p. 48.

Wir werden nicht nöthig haben darauf aufmerkſam zu machen, daß jenen grammatiſchen Unterſcheidungen metaphyſiſche Begriffe zum Grunde liegen. Verſchiedene Beſchränkungen, welche Nizolius ſeiner Vergleichung zwiſchen Subſtantiven und Subſtanzen, zwiſchen Adjectiven und Qualitäten beifügt, würden es beweiſen, wenn es nicht von ſelbſt einleuchten ſollte. So muß er bemerken, daß Beiwörter auch als Hauptwörter, Hauptwörter auch als Beiwörter gebraucht werden können 1), und ſeine Unterſcheidung des Gebrauchs der Hauptwörter und der Beiwörter theils als Eigennamen, theils zu allgemeinen Bezeichnungen hat eben dies vorzüglich im Auge auf einen eigentlichen und einen figürlichen Gebrauch der Redetheile uns aufmerkſam zu machen, damit uns nicht eine jede Allgemeinheit, welche in einem Hauptworte ausgedrückt wird, für eine wahre Subſtanz untergeſchoben werden könne. Er weiſt dabei auf die figürliche Redeweiſe hin, in welcher wir die Einheit für die Mehrheit zu ſetzen pflegen, und wirft den Dialektikern und Philoſophaſtern vor, daß ſie nur aus Unkunde dieſer Redefigur die allgemeinen Gattungen und Arten für Einheiten und nicht für Sammlungen einer Menge von Dingen gehalten hätten. Da werde, beſonders in den Begriffserklärungen, der Menſch für die Menſchen, das Thier für die Thiere geſetzt. Man dürfe ſich aber nicht täuſchen laſſen; wenn es vom Menſchen heiße, er ſei vernünftig, ſo würde darunter doch nur verſtanden, daß alle Menſchen vernünftig wären, und es wäre nicht von einer Einheit

---

1) Ib. I, 5 p. 31.

des Menſchen, ſondern von der ganzen Menſchenmenge die Rede [1]. So ſehen wir freilich wohl die Rhetorik zu Hülfe gerufen um einer Schwierigkeit der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu begegnen. Die allgemeinen Begriffe werden für Sammelbegriffe erklärt, welche eine Mehrheit der Subſtanzen unter einem Namen allgemeiner Bezeichnung zuſammenfaſſen; es wird hinzugeſetzt, daß andere Sammelbegriffe nicht das Ganze aller Dinge ihrer Art bezeichneten, wie die Herde, das Heer, wärend die allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten das Ganze aller der Subſtanzen, welche der Gattung oder Art angehörten, zuſammenfaſſen ſollten [2]. Es handelt ſich in dieſem Streite über die allgemeinen Begriffe um die wahren Subſtanzen oder die wahren Einheiten der Natur. Nizolius iſt da mit den Nominaliſten der Meinung, daß die Arten und Gattungen keinen Anſpruch darauf haben, ſolche Einheiten zu ſein. Nur die Individuen ſind Subſtanzen; denn keine wahre Subſtanz kann zu gleicher Zeit eins und dasſelbe und doch in vielen Dingen ganz enthalten ſein [3].

---

1) Ib. I, 4 p. 29 sq. Quas locutiones tam proprias quam figuratas idcirco pluribus exponendas explicandasque putavi, — — ut admonerem recte philosophari cupientes, ne credant dialecticis ac philosophastris, qui vel ignorantes vel non animadvertentes hanc communem et figuratam loquendi consuetudinem dicunt et mentiuntur his nominibus in singulari numero prolatis significari nescio quam naturam generis sive speciei communem et universalem etc.

2) Ib. II, 1 p. 94. Itaque dico — — voce generis — — nihil aliud proprie significari — — nisi multitudinem quandam sive totum discretum, ex omnibus suis speciebus tam individuis quam dividuis compositum. Ib. p. 98.

3) Ib. I, 8 p. 75. In tota rerum natura nihil esse nec

In der Unterſuchung, welche Nizolius nach ſeiner redneriſchen Weiſe ziemlich weitläuftig über dieſen Punkt anſtellt, finden wir nun zwar die bekannten Grundſätze der Nominaliſten wiederholt; doch treten dabei einige Entſcheidungsgründe in ein klareres Licht. Wenn die Realiſten behauptet hatten, daß wir die Wahrheit der allgemeinen Begriffe annehmen müßten, weil wir ſonſt nichts Wahres von den einzelnen Dingen ausſagen könnten, ſo beruft ſich zwar Nizolius auch auf die gewöhnliche Behauptung der Nominaliſten, daß nichts von einem andern ausgeſagt werden könnte außer ein Wort und daß alle Worte nur Zeichen der Dinge wären [1]); noch weiter aber gehen ſeine Folgerungen, wenn er, um die ewige Wahrheit allgemeiner Sätze zu retten, zu der Behauptung fortſchreitet, daß ſolche Sätze ihre Wahrheit auch nicht verlieren würden, wenn gar kein Ding vorhanden wäre, was dem allgemeinen Begriffe der Art oder Gattung entſpräche. Denn der allgemeine Begriff habe ſeine Bedeutung nur nach dem Sinn, welchen die Urheber der Worte in ihn gelegt hätten, und würde dieſe Bedeutung auch immer behaupten, wenn auch nicht mehr wäre, was ihm entſpräche [2]). Dieſer Satz bezeichnet die entſchiedenſte

---

esse posse, quod unum et idem cum sit, eodem tempore totum et integrum possit esse in multis vel singularibus subjectis distinctis vel speciebus quomodocunque differentibus.

[1]) Ib. I, 7 p. 62. Voces sunt signa rerum. Ib. p. 64.

[2]) Ib. II, 1 p. 110. Ita enim placuit linguarum auctoribus, ut significatio nominis generis non solum ad praesentia, sed etiam praeterita et futura singularia referretur. Ib. p. 111. Scientia et definitio rosae datur — — de genere singularum rosarum, quod semper est, fuit et erit, etiam si nulla singu-

Neigung der Wiſſenſchaft alle objective Bedeutung abzuſprechen und ſie nur zu einer Sache der Rede oder willkürlicher Bezeichnung zu machen. Man wird ihn mit dem Beſtreben alle allgemeine Grundſätze der Wiſſenſchaft auf die Rhetorik zurückzuführen in guter Übereinſtimmung finden.

Wenn aber auch eine ſolche Neigung in ihm herſchte, ſo fand ſie doch keinen freien Spielraum, weil Nizolius, wie wir ſahen, der Rhetorik die Wiſſenſchaft von den Sachen zur Seite ſtellte. Wir finden daher, daß er trotz jener Neigung bemüht iſt den Sätzen, welche von einzelnen Dingen etwas Allgemeines ausſagen, eine objective Bedeutung zu retten. Zwar das kann er nicht zugeſtehn, daß von einem beſondern Dinge ſeine Art oder Gattung in eigentlicher Bedeutung ausgeſagt werden dürfte. Das beſondere Ding iſt ein Theil, ſeine Gattung oder Art iſt das Ganze, zu welchem dieſer Theil gehört. Von dem beſondern Dinge alſo die Art oder Gattung im eigentlichen Sinn auszuſagen, das würde nichts anderes heißen als vom Theile zu ſagen, daß er das Ganze ſei. Eben ſo gut könnte man ſagen 30 ſei 100 oder das Fundament ſei das Haus [1]. Wenn man die Worte im eigentlichen Sinn gebrauchen wollte, ſo würde man den allgemeinen Begriff nicht im Nominativ, ſondern in einem abhängigen Caſus zu ſetzen haben; man würde nicht

---

laris rosa in praesentia sit, quia veteres nominum impositores generis nomen talem significationem habere voluerunt. Dies iſt beſonders gegen Agricola gerichtet. Nizolius iſt hierin der Vorläufer des Hobbes.

[1] Ib. I, 7 p. 65; 10 p. 89.

ſagen dürfen: Sokrates iſt Menſch, ſondern Sokrates iſt unter den Menſchen, gehört zu der Art der Menſchen[1]. Man wird geſtehn müſſen, daß dies eine feine und richtige Bemerkung iſt, deren weitere Ausführung über die wahre Bedeutung der Art- und Gattungsbegriffe ein klareres Licht hätte verbreiten können. Es wird dadurch aber auch zugegeben, daß es beim Gebrauch der allgemeinen Begriffe nicht allein auf die Willkür derer ankommt, welche den Dingen ihre Namen beilegten, ſondern daß es dabei darauf abgeſehn iſt den Dingen ihre rechte Stelle in der Ordnung der Dinge anzuweiſen. Wie entſchieden daher auch Nizolius für die Nominaliſten ſich ausſpricht, ſo führt ihn doch ſeine Berückſichtigung der realen Wiſſenſchaften von dem Wege der Nominaliſten ab.

Es iſt wohl der Mühe werth den realiſtiſchen Neigungen des ſcharfſinnigen Philologen noch einige Schritte weiter nachzugehn. In ſeinem Streite gegen die Realität der Univerſalien geht er von der Bedeutung des Wortes universum aus, von welchem das Wort universale herſtamme. Jenes Wort bedeute ein Ganzes, ſei es von concreter oder discreter Art[2]. So werde man von dem Univerſum des menſchlichen Leibes oder des Heeres oder der menſchlichen Art reden können. Gegen die Richtig-

---

1) Ib. I, 7 p. 64. Si homo est animal in illis ipsis enuntiatis, ut res sunt, considerentur dici et praedicari de subjectis suis atque ita praedicando esse vera genera et verae species, tamen adhuc vero non possent dici et praedicari de illis in recto casu, — — sed tantum in obliquo, ut ita dicendo, Socrates — — est in specie hominum et homo sive species hominum est in genere animalium. Ib. I, 10 p. 89.

2) Ib. I, 6 p. 41; 7 p. 57.

keit und Wahrheit der Gedanken, welche ſolche Ganze zuſammenfaſſen, hat Nizolius nichts einzuwenden. Vielmehr ſtellt er ſelbſt einen Stammbaum der Gattungen aller Subſtanzen auf, in welchem er von der Subſtanz im Allgemeinen durch die Eintheilung der Gattungen und Arten in der gewöhnlichen Claſſification der Dinge endlich zu den Individuen herabkömmt [1]. Er geſteht auch ferner zu, daß von dem Ganzen, zu welchem etwas gehört, auf dieſes Etwas als auf den Theil des Ganzen geſchloſſen werden könne, und gebraucht dieſen Satz zur Widerlegung der Realiſten, wenn ſie behaupten, daß es keinen richtigen Schluß geben würde, wenn die allgemeinen Begriffe nicht wahr wären. Und eben ſo, wie er nach jenem Stammbaum der Arten und Gattungen vom Ganzen auf den Theil zu ſchließen geſtattet, giebt er auch umgekehrt das Schließen in der Weiſe der Induction von den Theilen auf das Ganze zu [2]. Ja er iſt bereit den Realiſten zu geſtehn, daß es unmöglich ſein würde eine Wiſſenſchaft zu gewinnen, wenn es in ihr darauf ankäme nur die einzelnen Dinge als ſolche zu erkennen, weil ſie von unendlicher Zahl wären und an und für ſich keiner wiſſenſchaftlichen Beſtimmung unterlägen; man müſſe ſie im Ganzen faſſen, wenn man eine Erkenntniß von ihnen haben wollte [3]. Worin beſteht nun nach dieſen Zugeſtändniſſen noch ſein Streit gegen die Wahrheit des Allgemeinen? In der That nur darin, daß er die abſtracte Auffaſſung des Allgemeinen vermeiden will. Wir ſollen das Ganze, das Univerſum erkennen und in ihm die einzelnen Dinge als ſeine Theile; aber wir ſollen nicht das Allgemeine als ein für ſich Beſtehendes denken, es nicht für eine Subſtanz, ſondern nur für eine Menge von Subſtanzen halten, welche von Natur zuſammengehören. Daher verlangt er, wir ſollen im Syllogismus nicht vom Allgemeinen auf das Beſondere ſchließen, ſondern von dem Ganzen auf die einzelnen Dinge, und in der Induction auch nicht vom Beſondern auf das Allgemeine, ſondern von den einzelnen Dingen auf das Ganze 1). Das iſt ein großer Unterſchied. Ihr bildet eure allgemeinen Begriffe durch Abſtraction und meint ſie bedeuteten etwas ganz anderes als die Menge der zu einem Ganzen zuſammengefaßten Dinge; wir dagegen halten unſer Univerſum, wie es von Natur gemacht iſt, für nichts anderes als für die Geſammtheit aller einzelnen Dinge, welche von uns in den Gedanken einer Gattung zuſammengefaßt worden iſt 2). Daher macht ſich Ni-

---

[1] Ib. II, 9 p. 170.

[2] Ib. I, 7 p. 57.

[3] Ib. p. 49. Quod si singularia singulatim, h. e. singula per se ac separatim accipiantur, ingenue fateor illa hoc modo esse infinita et nullo pacto cuncta cognosci et sciri posse et propterea minime idonea videri, de quibus sic acceptis ulla ars aut scientia aut definitio tradatur etc.

---

1) Ib. I, 7 p. 57. Non enim de universalibus, sed de universis fiunt demonstrationes et syllogismi nec quemadmodum vos dicitis, in argumentando fit progressus aut per syllogismum ab universalibus ad particularia, sed ab universis ad singula, aut per inductionem a particularibus ad universalia, sed a singulis ad universa. Ib. p. 59.

2) Ib. I, 7 p. 57. Multum enim differunt vestra universalia et particularia a nostris universis et singulis. Nam — — vos universalia vestra per abstractionem fieri dicitis et quiddam aliud esse vultis, quam omnia sua singularia simul collecta.

zolius über die Ideen, welche das wahre Weſen der Dinge ausdrücken ſollen, und über die Ideenwelt luſtig und verſpottet das immaterielle Daſein der Dinge, welches man durch ſolche unverſtändliche und ungereimte Allgemeinheiten zu entdecken glaube 1). Es giebt keine andere Allgemeinheiten als ſolche Ganze, welche entweder concrete oder discrete Größen zuſammenfaſſen und da eine jede Größe etwas Materielles iſt, ſo haben wir auch keine immaterielle Allgemeinheiten anzuerkennen; die concreten Größen ſind Körper, die discreten Größen ſind aus den concreten Größen zuſammengeſetzte Mengen. Auf jene bezieht ſich die Partition, auf dieſe die Diviſion in unſerm wiſſenſchaftlichen Verfahren 2).

Wie nun Nizolius auf das Ernſtlichſte dieſen Streit gegen die Abſtraction durchführt und zu welchem Ergebniſſe er dadurch gelangt, ſehen wir am beſten aus dem wiſſenſchaftlichen Verfahren, welches er an die Stelle der Abſtraction geſetzt haben will. Er bezeichnet es mit dem Namen der Zuſammenfaſſung (comprehensio) 3). Auf dieſe ſeine Erfindung einer neuen Methode, die er der falſchen Methode der Abſtraction entgegengeſetzt habe, legt er das größte Gewicht 4). Alle gute Schriftſteller,

---

Nos nostra universa ita, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cujuslibet generis simul comprehensa. Faſt eben ſo ib. p. 50.

1) Ib. I, 7 p. 63; 8 p. 69.

2) Ib. I, 10 p. 80 sqq.

3) Ib. I, 8 p. 68.

4)) Ib. IV, 8 p. 349. Introduximus in philosophiam multa, quae a nemine unquam veterum philosophorum fuerunt excogitata, ex quibus unum vel praecipuum fuit comprehensio unimeint er, hätten dieſer Methode ſich von jeher bedient, er aber hätte ſie zuerſt beſchrieben. Er verſteht unter ihr die Thätigkeit unſeres Verſtandes, durch welche alle einzelne Dinge einer jeden Gattung für ſich genommen ein für allemal zuſammengefaßt werden um von einer ſolchen Zuſammenfaſſung aus die übrigen wiſſenſchaftlichen Geſchäfte vollziehen zu können[1]). Es iſt hierin in der That nichts Neues außer nur die Beſtreitung der Abſtraction, nemlich der Abſtraction von der Materie, welche er in allen ſeinen Gründen für ſeine Methode als das Fehlerhafte in dem Verfahren der falſchen Philoſophen bezeichnet[2]). Alles, was wir erkennen, faſſen wir durch unſern Verſtand nicht weniger als durch unſern Sinn in der Materie auf und wenn wir beſondere Dinge in ihrem materiellen Sein erkannt haben, alsdann aber zu einem Ganzen zuſammenfaſſen, ſo haben wir unter dieſem nicht etwas Immaterielles, ſondern nur eine Geſammtheit materieller Dinge zu verſtehn. Wenn wir dabei auch von der einen oder andern Eigenſchaft der einzelnen Dinge abſehn, ſo bleibt das Ding und ſeine Art oder Gattung, die Geſammtheit, zu welcher es gehört, nichts deſto weniger in der Materie[3]). So läuft das

---

versorum singularium sui cujusque generis vera et universum verum, vice abstractionis universalium a singularibus falsae et universalis falsi.

1) Ib. III, 7 p. 256. Est ergo nostra haec — — comprehensio vere philosophica et oratoria nihil aliud nisi actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cujusque generis simul et semel comprehendit et de eis artes omnes et scientias tradit etc.

2) Ib. p. 257 sqq.

3) Ib. p. 261. Non necesse esse nobis, ut quasi mon-

Ergebniß ſeiner Methode nur auf eine Verneinung hinaus. Wir ſollen die Abſtraction meiden, durch welche die Ariſtoteliker zum Immateriellen zu gelangen dachten. Nur das Materielle können wir in unſern Gedanken zuſammenfaſſen; wir ſollen uns darüber nicht täuſchen, daß wir doch nur eine Menge materieller Dinge denken, wenn wir die Arten und Gattungen als Ganze gedacht haben.

Wie wenig nun auch die Lehre des Nizolius über ſeine Methode zu einer deutlich entwickelten Geſtalt gelangt iſt, ſo werden wir doch nicht verkennen, daß ſie eine Denkweiſe vertritt, welche oftmals und in noch viel ſtärkerer Ausprägung in unſerer neuern Philoſophie ſich geltend gemacht hat. Man muß ihm das Verdienſt zugeſtehn ſie zuerſt zur Sprache gebracht zu haben. Es wird niemanden entgehn, daß ſeine Methode nichts anderes als die Induction iſt. Zwar hatten ſie auch die Ariſtoteliker als die Grundlage des Beweiſes anerkannt, aber ſie hatten nur zu häufig über den Beweis ſeine Grundlage vergeſſen. Nizolius dagegen blieb ſich derſelben wohl bewußt und ſah auch ſehr richtig die Folgerungen ab, welche ſich ergeben mußten, wenn man von den einzelnen ſinnlichen Dingen aus ſeine Induction methodiſch vollziehe. Von einzelnen Dingen, welche ſich uns als Körper zeigen, ausgehend und nur darin den Fortſchritt des Denkens erblickend, daß wir ſolche Dinge zu natürlichen Ganzen zuſammenfaſſen, erkennt er nur zwei Arten der Ganzen an, continuirliche oder Körper und

---

stroso abstrahamus eas (sc. res) a materia, sed ut illis in materia, sicut erant, relictis per intelligentiam separemus etc.

diſcrete oder Mengen der Körper. Dies ſpricht den Materialiſmus als letztes Ergebniß aus. Eben dahin geht auch ſein Streit gegen das Allgemeine, welches durch Abſtraction von der Materie gewonnen werden ſollte.

Doch ſcheint dieſes Ergebniß nicht in allen ſeinen Folgerungen ihm deutlich geworden zu ſein. Etwas ſeltſam iſt es, wie er demſelben ſich zu entziehen ſucht, wenn von der menſchlichen Seele die Rede iſt. Den Menſchen betrachtet er als ein Ganzes dem Weſen nach; er beſtehe aber aus Leib und Seele, welche wie Materie und Form mit einander verbunden gedacht werden; beide ſollen nicht diſcret ſein, aber auch keine continuirliche Größe bilden; ſeine Behauptung, daß alle wirkliche Dinge entweder continuirliche oder diſcrete Größen ſeien, weiß er nun nicht anders zu retten, als dadurch, daß er die Verbindung zwiſchen Leib und Seele eine quaſicontinuirliche nennt 1). Bei ſeinen Unterſuchungen über die wahren Gegenſtände unſeres Denkens fügt er auch vorſichtig hinzu, er ſpreche von natürlichen und mathematiſchen Dingen, und geſteht ein, daß die göttlichen Dinge von Materie frei ſeien 2). Daher hat er auch in ſeiner Stammtafel der Gattungen eine Gattung der unkörper-

---

1) Ib. I, 10 p. 81. Totum essentiale est, ut homo et lapis et quodlibet aliud singulare, quatenus constat ex anima et corpore, vel ex materia et forma. — — Ex quibus totis sine dubio id, quod dicitur essentiale, ad totum continuum adducitur, cum anima et corpus in homine et materia et forma in aliis rebus non videntur posse dici discreta, atque igitur totum hoc, quoniam continuum esse apparet, nec tamen vere est, a nobis appelletur quasi continuum.

2) Ib. III, 7 p. 267.

lichen Dinge und eine Gattung des unſterblichen Lebendigen, welches Gott ſein ſoll [1]). Wir haben aber ſchon früher bemerkt, daß er den Unterſuchungen über Gegenſtände der Theologie ausweicht. In welchem Sinne er dies thut, darüber ſind wir nicht zu Richtern geſetzt; nur ſo viel iſt gewiß, daß die wiſſenſchaftliche Methode, welche er für die einzig richtige anſah, ihm nicht geſtattete über das Körperliche hinauszugehn. So weit er ſie inne hielt, mußte er zur materialiſtiſchen Anſicht der Dinge geführt werden.

Zur Charakteriſtik ſeiner Denkweiſe haben wir noch einen Punkt zu berückſichtigen. So wie ſeine Lehre vom Standpunkte der Philologie ausgehend ſich entwickelte, ſo hält ſie die gemeine Sprechweiſe und Denkweiſe feſt. In dieſem Standpunkte geht er von der Vorausſetzung aus, daß die einzelnen Dinge die wahren Subſtanzen der Welt ſind, und beruft ſich häufig auf den gemeinen Menſchenverſtand, auf den natürlichen Sinn der Menſchen, auf den gemeinen und richtigen Gebrauch der Rede, welcher die falſchen Abſtractionen und die Kunſtwörter der Philoſophen als barbariſch und mehr als barbariſch verdamme [2]). Daher ſoll die Erkenntniß des Ganzen, welche er ſucht, zwar nicht ohne Verſtand, aber doch auch durch die Sinne geſchehn [3]). Es iſt begreiflich, daß er von ſolchen Grundlagen ausgehend zu keiner ſtrengen Wiſſenſchaft gelangt; ſie ſind aus der gewöhnlichen Meinung entnommen und können daher auch nur Meinungen begründen.

---

[1]) Ib. II, 9 p. 170.
[2]) Ib. I prooem. p. 4.
[3]) Ib. I, 7 p. 50 sq.

Deſſen iſt ſich nun auch Nizolius wohl bewußt. Er erklärt die Wiſſenſchaft im engern Sinn, in welchem ſie von der nützlichen Kunſt unterſchieden wird, als die Erkenntniß von Sachen, welche des Wiſſens werth, ſchwer zu denken und gewöhnlich unbekannt ſind [1]. Dies ſei der gewöhnliche Sprachgebrauch. Freilich man nehme das Wort Wiſſenſchaft auch noch in einem engern Sinn und verlange für ſie ſichere Erkenntniß, welche keinem Zweifel unterliege und die Sache ſo darſtelle, daß ſie in keiner andern Weiſe jemals richtig gedacht werden könne. In dieſem Sinn würde die Wiſſenſchaft das Nothwendige und Ewige auszudrücken haben. Dieſen Sprachgebrauch hätten Platon und Ariſtoteles aufgebracht; er wäre alsdann auch von andern guten Schriftſtellern angenommen worden. Aber er ſei doch ſo eng, daß gezweifelt werden müßte, ob es irgend eine Wiſſenſchaft der Menſchen in dieſem Sinn geben könnte, ob eine ſolche Wiſſenſchaft überhaupt möglich ſei, wenn nicht etwa in Gott [2]. Nur unter Vorausſetzung der allgemeinen Begriffe und des Beweiſes, welcher durch ihre Hülfe vollzogen würde, ließe ſich eine ſolche Wiſſenſchaft denken. Zwar iſt er nicht ganz gewiß darüber, ob nicht beim Euklides, bei Geometern und Arithmetikern ein ſtrenger Beweis ſich auftreiben ließe [3]; aber er meint doch Ariſtoteles und ſeine Anhänger würden ſchwerlich einen ſolchen aufzuweiſen haben. Gewiß würde die Forderung des Ariſtoteles, daß der wiſſenſchaftliche Beweis von dem von Natur Bekannten ausgehen müſſe, ſich nicht befriedigen laſſen. Als wenn wir mit der Natur und nicht mit Menſchen zu ſtreiten und zu unterſuchen hätten. Wenn auch ein letzter Mittelbegriff gefunden werden könnte, welcher von Natur bekannt ſei, ſo würde er uns doch nichts helfen, wenn er nicht uns bekannt wäre[1]. Wir müßten unſere Beweiſe von dem aus führen, was uns bekannt ſei[2]. Damit verweiſt Nizolius auf die ſinnliche Wahrnehmung und auf die Induction, welche er für die rechte wiſſenſchaftliche Methode hält. Da er aber wohl einſieht, wie ſich ſchwerlich eine vollſtändige Erkenntniß des Ganzen, von welcher aus der Beweis geführt werden ſoll, auf dieſem Wege gewinnen läßt, ſo hält er überhaupt die menſchliche Wiſſenſchaft für unſicher.

---

[1] Ib. III, 1 p. 191.

[2] Ib. p. 193 sq.

[3] Ib. IV. 3 p. 319; 323.

Wie wäre es möglich geweſen, daß eine Lehre, welche die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft in der Rhetorik ſuchte, zu einem andern Ergebniſſe gekommen wäre? Nizolius führt den Satz des Cicero an, daß ſich das ganze Geſchäft des Redners um Meinungen, nicht um Wiſſenſchaft drehe; er findet, daß dieſe Behauptung nur im Sinn eines Philoſophen geſagt ſei, welcher das von ihm beſtrittene, thörige und unmögliche Ideal der Wiſſenſchaft vor Augen habe[3]. Er will menſchlicher reden, nur von der Wiſſenſchaft, wie ſie dem Menſchen möglich iſt, und da begnügt er ſich denn eine Sammlung unſicherer Erkenntniſſe, wie ſie die Redekunſt gewährt, nach der Meinung der Menſchen, nach dem Maßſtabe des geſunden Menſchenverſtandes für Wiſſenſchaft gelten zu laſſen. Wir haben geſehn, wie er in dieſer gemeinverſtändlichen Weiſe der Abſtraction der Scholaſtiker mit größtem Eifer ſich entgegenſetzte, wie er die Induction empfal, an das uns Bekanntere, an das ſinnlich Einleuchtende ſich anſchließen wollte, wie er aber auch dadurch in Gefar gerieth in Materialismus zu verfallen. Er vertritt ſchon in ſehr deutlichen Umriſſen eine Richtung der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung, welche in der folgenden Zeit nur in einer viel ausſchließlichern Geſtalt und durch die Ergebniſſe der Naturforſchung verſtärkt ſich geltend machen ſollte. Wenn gleich er keine Schule ſtiftete und ſeine Lehre nur in einem kleinen Kreiſe Beachtung fand, ſo hat doch die Meinung, welche er ausſpricht, eine ſehr allgemeine Verbreitung in ſeiner und der ſpätern Zeit gefunden.

---

[1] Ib. IV, 3 p. 324.

[2] Ib. p. 321 sqq.

[3] Ib. III, 1 p. 192.

3. Petrus Ramus.

Wenn wir die Wirkung, welche die Philologie auf die Dialektik dieſer Zeit ausübte, überſehen wollen, ſo müſſen wir auch noch einen Mann erwähnen, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts durch ſeine dialektiſchen Neuerungen ein großes und nachhaltiges Aufſehn erregte.

Petrus Ramus[1] (Pierre de la Ramée) wurde 1515 in dem Dorfe Cuthe in der Picardie geboren. Er ſtammte aus einem adligen Geſchlechte, welches aber zum Bauernſtande herabgeſunken war. Seine Neigung zu den Wiſſenſchaften konnte er zu Paris nur unter den kümmerlichſten Verhältniſſen befriedigen. Von dem ſcholaſtiſchen Weſen der Pariſer Univerſität wurde er nicht angezogen. Er fand einen beſſern Lehrer in dem Deutſchen Johann Sturm, welcher in der Schule des Jacob Faber gebildet damals eine Zeit lang in Paris lehrte[1]. Aus dieſer Schule mag ihm auch eine Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie entſprungen ſein, welche der Gang ſeiner Gedanken und das häufige Lob des Platon in ſeinen Schriften erkennen läßt[2]. Sie wurde durch das Leſen des Galenus und des Platon unterſtützt. Als er nun die Würde eines Magiſters der freien Künſte erwarb, ſtellte er den Streitſatz auf, daß alles, was Ariſtoteles geſagt habe, erlogen ſei. Man ließ ihm das hingehn. Da er jedoch ſeine Schüler in der Erklärung der alten Schriftſteller in dieſen Sinn einführen mochte und 1543 zwei Schriften herausgab, dialektiſche Eintheilungen und Ariſtoteliſche Bemerkungen, welche eine völlige Umgeſtaltung der Logik bezweckten, ſo wurde er über dieſe Neuerungen angeklagt. Die Pariſer Univerſität, die ſtärkſte Burg der Ariſtoteliſchen Lehrweiſe, wollte in ihrem Schoße dergleichen Angriffe gegen ihren Meiſter, in ſo entſchiedener Sprache vorgetragen, nicht länger dulden. Sie wußte ein Urtheil gegen die Schriften des Ramus zu erwirken; ſie ſetzte es durch, daß Franz I. einen Befehl zur Unterdrückung derſelben erließ und dem Ramus verbot über Dialektik und Philoſophie in irgend einer Weiſe zu leſen. So lange dieſer König lebte, konnte von der Strenge ſeines Befehls, der jedoch nur ſchlechten Gehorſam fand, kein Nachlaß gewonnen werden. Ramus beſchäftigte ſich inzwiſchen mit der Erklärung der Alten, mit dem Unterrichte in der Mathematik, welche er kaum gelernt hatte, als er ſie wieder vortrug. Er war der Vorſteher einer Gelehrtenſchule, welche unter ſeiner Leitung bedeutenden Ruf erlangte. Unter Heinrich II. jedoch wandten ſich die Verhältniſſe zu ſeinen Gunſten. Schon wärend ſeiner Schulzeit hatte er in einem Mitſchüler einen mächtigen Gönner für ſich gewonnen, Carl Guiſe den Cardinal von Lothringen. Durch deſſen Einfluß rückte Ramus in die Pariſer Univerſität, lehrte nun frei nach ſeiner neuen Weiſe und gewann auch in der Leitung der Univerſität eine bedeutende Stimme. Die Art, wie er nun ſeinen

---

[1] Vergl. C. Waddington-Kastus de Petri Rami vita, scriptis, philosophia. Par. 1848.

---

[1] P. Rami scholae in liberales artes. Praef. Dabei beruft er ſich auch auf Rudolf Agricola.

[2] Dagegen erklärt ſich Waddington-Kaſtus p. 103 sq. Die Stelle, welche er anführt, lehnt aber nur ab, daß ſeine Dialektik vorzugsweiſe Platoniſch genannt werden dürfe; ſie ſei vielmehr die natürliche Dialektik, welche aus allen guten Schriftſtellern geſchöpft werden könne. Sonſt nennt er den Platon den Gott und Homer der Philoſophen. Dialecticae institutiones (Basil. 1575) p. 50; animadversiones Aristotelicae (Paris. 1556) III p. 88. Er ſchreibt ihm die wichtigſten Erfindungen in der Dialektik zu, welche Ariſtoteles nur verdorben und verwirrt habe. Ib. I p. 9 sqq. Vergl. Animadvers. Aristotelicae (Basil. 1575) p. 106. Ich bemerke hierbei, daß die zuletzt angeführte Ausgabe ein Abdruck der erſten Ausgabe von 1543 iſt; die zuerſt angeführte iſt ſehr vermehrt und in der That ein anderes Werk; ſie iſt in 20 Bücher eingetheilt, die andere hat aber keine Büchereintheilung; daher werde ich dieſe von jener durch den Zuſatz der Buchzahl unterſcheiden.

Einfluß anwandte, zog auf den freiſinnigen und zu Neuerungen geneigten, aber nicht ſtreitſüchtigen Mann die unverſöhnliche Feindſchaft des Carpentarius, ſeines Collegen. Als er jedoch 1562 zum Calvinismus übertrat, wärend faſt zu derſelben Zeit die Guiſen der ſtreng katholiſchen Partei ſich feſter verbündeten, blieb er zwar noch immer mit dem Cardinal von Lothringen in Verkehr, aber die Gewaltſamkeiten unter den religiöſen Parteien, die Bürgerkriege, welche jetzt ausbrachen, in welchen er ſelbſt, obwohl nicht als Soldat, eine thätige Rolle ſpielte, mußten doch ſeine Stellung an der Pariſer Univerſität erſchüttern. Zu verſchiedenen Zeiten war er gezwungen Paris zu verlaſſen. Dem dritten Bürgerkriege entzog er ſich durch eine Reiſe, auf welcher er viele Städte des ſüdlichen Deutſchlands und der Schweiz beſuchte, faſt überall wie in Triumph empfangen. Er ſtand damals auf dem Gipfel ſeines gelehrten Ruhms, welchen er durch ſeine Reden, durch zahlreiche philoſophiſche und philologiſche Werke gegründet hatte. In Krakau, in Bologna wollte man ihn als Lehrer haben. Nach dem Frieden jedoch kehrte er nach Paris zurück und wurde hier ein Opfer der Bluthochzeit. Zwei Tage nach der Bartholomäusnacht fand und zerfleiſchte ihn eine Schar von Mördern. Der allgemeine Ruf hat den Carpentarius als den Urheber des Mordes bezeichnet.

Die Dialektik des Ramus hatte nicht allein bei ſeinem Leben, ſondern auch noch geraume Zeit nachher einen ausgebreiteten Ruf. Die Ramiſten beſtritten die Ariſtoteliſche Logik faſt in allen Ländern Europa's. Auch Halb-Ramiſten gingen aus ſeiner Lehre hervor, welche die dialektiſchen Lehren des Ramus und des Ariſtoteles mit einander zu ſtimmen ſuchten. Abgeſehn vom Gehalt ſeiner Meinungen erklärt ſich das Aufſehn, welches ſie machten, aus der Kühnheit ſeines Unternehmens und aus der Neigung der Zeit, welche ihm entgegenkam. Zwar hatte die Logik des Ariſtoteles ſchon früher ihre Gegner gefunden, aber daß ſie jetzt an der Pariſer Univerſität angegriffen wurde und daß Ramus an dieſer Hauptſchule der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſeine Neuerungen durch eine Reihe von Streitigkeiten zu behaupten wußte, das mußte den Zeitgenoſſen als eine ſtaunenswerthe That erſcheinen.

Wenn er ſie wagte, ſo durfte er doch auf Bundesgenoſſen rechnen. Nicht aus jenen frühern Angriffen allein, ſondern aus einer geheimen Neigung der Zeit hatte ſich ein Widerwille gegen das ſchulmäßige Treiben der alten Logiker genährt und ſelbſt an der Univerſität zu Paris Wurzel gefaßt. Es war damals an ihr Geſetz, daß $3\frac{1}{2}$ Jahr lang die freien Künſte gelehrt werden ſollten; darunter verſtand man hauptſächlich das Organon des Ariſtoteles; erſt nachdem dieſer Curſus vollendet war, durfte man zu den höhern Facultäten übergehn. In demſelben Jahre aber, in welchem Ramus ſeine erſten dialektiſchen Schriften herausgab, wurde unter Leitung eines ſeiner Hauptgegner, des Theologen Galland, der Vorſchlag gemacht jenen Zeitraum um ein Jahr abzukürzen. Überdies ſchloß ſich Ramus an die zahlreichen Freunde der Platoniſchen Philoſophie an, indem er den Ariſtoteles bekämpfte, und fand eine Hauptſtütze an der immer mehr um ſich greifenden Liebe zur alten Litteratur, deren Erklärung er ſich gewidmet hatte. Er verfuhr in derſelben freilich nicht in der gewöhnlichen Weiſe der Philologen. Freimüthig, wie er war, hatte er auch an dem Cicero und dem Quintilian in ſeinen dialektiſchen Lehren manches zu tadeln. Er ſuchte im Alterthum nicht ſowohl einen geſchichtlich gegebenen Stoff, als ein Beiſpiel, an welchem er die Geſetze der Dialektik und Rhetorik entwickeln und in das Verſtändniß der Sachen einführen könnte. Auch unter den Philologen hatte er daher ſeine Feinde zu erwarten. Aber dies konnte einen Mann nicht ſchrecken, welcher, wie er, eine neue Zeit kommen ſah, welcher eine neue Bildungsmethode in den Gang ſetzen wollte. Seine Bemühungen gingen auf nichts Geringeres, als auf eine gänzliche Umgeſtaltung der wiſſenſchaftlichen Erziehung. Er hatte eine encyklopädiſche Ausbildung der Jugend im Sinn. Da er ſeinen eigenen Kenntniſſen nicht genug vertrauen konnte, um in allen Fächern aufzuräumen, ſuchte er ſich Gefährten ſeiner Arbeit. In der Dialektik glaubte er jedoch ein Werkzeug zu haben, welches zur Verbeſſerung aller Wiſſenſchaften geeignet wäre. Friſch weg ging er mit dieſem Werkzeuge auch an die Mathematik. Wir haben erwähnt, daß er ſie zugleich lernte und lehrte, und in dieſer Art pflegte er überhaupt zu verfahren. In derſelben Weiſe dachte er auch die Theologie zu verbeſſern, ihr eine leichter zugängliche und geſchmackvollere Geſtalt zu geben; noch ehe er eine genauere Unterſuchung der Sachen angeſtellt hatte, war er davon überzeugt, daß Luther, Calvin und Beza noch nicht weit genug in der Reform der Kirche gegangen wären[1]. So finden wir ihn überaus rührig in ſeinem

---

[1] Waddington-Kastus p. 54 sqq.; p. 91 sq.

Unternehmungsgeiſt; alles möchte er angreifen; an alles legt er Hand an; aber die Anwendungen der Dialektik, welche er verſucht, läßt er auch eben ſo leicht wieder fallen. Die Reden des Cicero wollte er alle nach ſeiner dialektiſchen Methode erläutern; er brach in der Mitte ab; mit dem Virgil hatte er es ebenſo vor; kaum hatte er es bis zum erſten Buche der Aeneide gebracht, da hatte die Arbeit ein Ende. Seine Abſichten waren zu weit umfaſſend, als daß er ſie hätte ausführen können. Es ſchien genügend Beiſpiele ſeiner Methode zu geben. Aber ſollte nicht auch dieſe Weiſe die Sachen anzugreifen zu der Vermuthung berechtigen, daß er zu voreilig in ſeinen Unternehmungen geweſen wäre?

Wir werden darüber urtheilen können, wenn wir ſeine Dialektik unterſuchen. Unter allen ſeinen Arbeiten iſt ſie allein von einigem Erfolg geweſen. Sie allein glaubte er zum Abſchluß gebracht zu haben. Wenn wir nun ſehen, daß er ſie als das Werkzeug und den Maßſtab für alle übrige wiſſenſchaftliche Forſchungen betrachtete, ſo werden wir nicht daran zweifeln können, daß es ihm hauptſächlich um eine formale Bearbeitung der Wiſſenſchaften zu thun war. Von dieſer Seite griff er auch den Ariſtoteles an. Daß er nicht von einer regelrechten Begriffserklärung und Eintheilung der Logik ausgegangen ſei, war der Haupteinwurf, welchen er ihm machte. Es waren die erſten Forderungen der Platoniſchen Dialektik, welche er gegen ihn geltend machte. Wenn man es den Scholaſtikern zum Vorwurf gemacht hat, daß ſie auf die formale Seite der Wiſſenſchaft ein zu ausſchließendes Gewicht legten, ſo war doch Ramus in dieſem Punkte auf keinem von ihnen abweichenden Wege.

In ſeiner Umbildung der Dialektik geht er von einer Eintheilung aus, welche er bei den alten Rhetoren gefunden hatte. Die Dialektik, welche uns ihrem Ganzen nach den Gebrauch unſerer Vernunft lehren ſoll, wird, wie alle Künſte, durch Natur, Lehre und Übung gewonnen. Von dieſen drei Quellen iſt aber die erſte und ergiebigſte die Natur;. die zweite dem Range nach iſt die Übung; die Lehre hat eine viel geringere Bedeutung. Ramus faßt dieſe dritte in einer ganz äußerlichen Weiſe. Wärend die beiden andern innerlich in uns ſich vollziehn ſollen, wird die Lehre nicht als eine Sache des innerlichen Nachdenkens, ſondern nur als eine äußerliche Unterweiſung durch unſern Lehrmeiſter betrachtet[1]. Daß ihr Ramus keinen großen Werth beilegen kann, wird ſchon hieraus erhellen. Aber überdies, wiewohl es ſcheinen möchte, daß die Übung wohl eben ſo ſehr, wie die Lehre, eine Sache der Kunſt ſei, iſt er doch geneigt nur die Lehre als Kunſt der Natur entgegenzuſetzen und die Übung oder den Gebrauch der Kunſt als eine Sache der Natur zu betrachten[2]. Er ſcheint dieſe Übung als etwas durch den natürlichen Inſtinkt Betriebenes und Geleitetes anzuſehn. Und nun erhebt er die Natur gegen die

---

1) Dial. inst. p. 2.

2) Übung (exercitatio) und Gebrauch (usus) werden gewöhnlich in gleicher Bedeutung gebraucht; ebenſo doctrina und ars. Der Sprach- und Denkgebrauch wird aber alsdann als ein Ergebniß des natürlichen und unverbildeten Verſtandes angeſehn. Z. B. animadv. Arist. III p. 106. Usui autem naturali et vero sic illudi non potest.

Kunſt; an jene haben wir uns anzuſchließen; dieſe ſoll nur den rechten Gebrauch der Natur lehren; ſie ſoll nur das Abbild der Natur geben; das Urbild, die natürliche Dialektik, müſſe bei weitem der künſtlichen Dialektik vorgezogen werden; in allen Stücken ahme die Kunſt der Natur nach ohne ſie je zu erreichen [1]; nach dem Beiſpiel aller übrigen Künſte müſſe auch die Dialektik, welche die Königin und Göttin der Künſte ſein wolle, von der Nachahmung und Beobachtung der natürlichen Dialektik ausgehn [2]. Dabei kümmert ſich Ramus nicht darum, ob eine Wiſſenſchaft, welche nur aus der Beobachtung der Erſcheinungen unſeres Denkens geſchöpft werden ſoll, noch den philoſophiſchen Charakter an ſich tragen würde. Es genügt ihm der Natur zu folgen. Die Frage, woher wir das Urtheil über das Richtige und das Falſche in unſerm natürlichen Denken zu entnehmen haben, und ob wir die Natur nicht durch Kunſt unterſtützen und verbeſſern können, ſcheint er ſich kaum aufgeworfen zu haben. Doch will er nicht alle Kunſt verwerfen. Er erinnert uns an den Nutzen guter Lehrer und guter Bücher. Die guten Schriftſteller ſollen wir nicht vernachläſſigen; ihre Werke und Lehren ſollen wir uns anzueignen ſuchen, ſie mit den dialektiſchen Vorſchriften des Ariſtoteles vergleichen und daraus die Kunſt der Dialektik ziehen. Aber er warnt auch zugleich, daß wir damit nicht zu lange uns aufhalten; nur wenige und die beſten Regeln ſollen wir in ſolcher Weiſe lernen; dann aber in der Übung uns ſelbſt verſuchen und durch eigenes Nachdenken die rechten Mittel zur Erkenntniß finden. Auf dieſe Weiſe würden wir dem Vorwurf entgehn, daß wir die Philoſophie nur gelernt hätten, aber nicht zu üben verſtänden[1]). Er gehört nicht zu denen, welche über die Kürze des Lebens und die Länge der Kunſt klagen; eine kurze Kunſt will er zwiſchen eine lange Natur und eine lange Übung zuſammendrängen.

---

[1] Dial. inst. praef.; p. 6 sq.; 86.

[2] Animadv. Arist. p. 108 sq. Ars enim dialectica debet ab imitatione et observatione naturalis dialecticae proficisci, quemadmodum omnes artes imaginem aliquam effingere conantur, cujus veritas in re aliqua solida atque expressa appareat.

Natürlich empfielt er nun aber vorzüglich die Übung[2]). Die Natur kann er weder geben noch ändern; auf die Kunſt legt er wenig Gewicht; daher behauptet er, auf der Übung beruhe faſt die ganze Kraft der Dialektik. Drei Arten der Übung unterſcheidet er, das Leſen und Erklären guter alter Schriftſteller, das Schreiben, das Reden[3]). In der angegebnen Ordnung, will er, ſollen ſie auf einander folgen. Er bemerkt wohl, daß dies nicht die Ordnung der Natur iſt, welche vielmehr vom Reden beginnt, das Schreiben und Leſen erſt darauf folgen läßt. Aber er läßt ſich dadurch nicht ſtören. Von Natur zwar, geſteht er ein, iſt das Reden früher, der Zeit nach aber iſt es ſpäter und dieſe Ordnung der Zeit müſſen wir beobachten[4]). Damit hat es ſein Bewenden.

---

1) Anim. Arist. III p. 109 sqq.

2) In Spott haben ihm deswegen ſeine Gegner den Beinamen usuarius beigelegt.

3) Dialect. inst. p. 74. Summa igitur ac prope sola disserendi virtus est in exercitatione, quae interpretatione, scriptione, dictione continetur.

4) Ib. p. 90; animadv. Arist. XX p. 128.

Sollen wir ihn etwa fragen, welche Zeit er meine? Denn er wird doch nicht behaupten wollen, daß wir vom Beginn unſeres Lebens an eher läſen und ſchrieben, als redeten. Unſtreitig meint er die Zeit der Schule, in welcher wir mit den Leſeübungen beginnen, dann zum Schreiben und zuletzt zum Reden kommen. Unter dem Reden, ſehen wir hieraus auch, verſteht er den rhetoriſch ausgebildeten Vortrag. Wir bemerken hieran, daß ſeine Vorſchriften einen pädagogiſchen Zweck haben, welcher ſich allen ſeinen Unterſuchungen eindrückt. Übung im Denken empfielt er gar nicht, unabhängig vom Leſen, Schreiben und Reden, weil der Unterricht, welchen er beabſichtigt, immer nur durch die angegebenen Mittel das Denken zu üben ſucht. Das Reden aber iſt ihm der letzte Zweck, welcher durch die Übung gewonnen werden ſoll. Daher betrachtet er auch die Rhetorik als die Schweſter der Dialektik, und wenn er auch dieſe nicht in jene will aufgehn laſſen, wie Nizolius, ſo hebt er doch, dem Cicero folgend, das enge Band zwiſchen beiden hervor und tadelt den Ariſtoteles, daß er beide Wiſſenſchaften von einander getrennt habe. Wie Herz und Zunge ſollen ſie mit einander verbunden bleiben; wir ſollen die logiſchen Regeln nicht ihrer ſelbſt wegen lernen, ſondern um ſie in Übung zu ſetzen und ihre letzte Übung iſt eben die Rede 1). Es iſt nicht zu verkennen, wenn es auch aus ſeinem Leben und aus ſeinen zahlreichen Beiſpielen nicht hervorleuchtete, daß es ihm in allen ſeinen Lehren um einen philologiſchen Unterricht zu thun iſt, als deſſen

---

1) Dial. inst. p. 101; anim. Arist. III p. 110 sq.

letzter Zweck es angeſehn wird, daß er tüchtige Redner bilde.

Nach dieſen Vorüberlegungen werden wir kaum erwarten können, daß er in der kurzen Kunſt der Dialektik, welche er uns entwickeln will, die Früchte eines tiefen Nachdenkens gezeitigt habe. Es iſt wahr, an die gewöhnlichen Vorſchriften der Dialektik hält er ſich nicht. Die Freiheit ſeines Urtheils mußte ein Mann, welcher mit der einmal hergebrachten Lehrweiſe gebrochen hatte, ſich zu bewahren bemüht ſein. Von der Kritik der Ariſtoteliſchen Logik war er hergekommen, er erſtreckt ſie auch über die Vorſchriften der alten Rhetoren; aber alles dies geht etwas unruhig bei ihm her; er verfährt wie ein Menſch, welcher mehr ſeiner guten Natur, ſeinem geſunden Verſtande, als feſten Grundſätzen der Wiſſenſchaft vertraut. Seine Kritik richtet ſich daher auch meiſtens auf das Einzelne, deſſen Schwächen er bemerkt. Das Allgemeine, wie es nun einmal die Übung bewährt hat, muß er doch beſtehn laſſen. Wir müſſen um dies zu zeigen einen kurzen Überblick über ſeine Dialektik geben.

Wenn er eine mehr rhetoriſche als logiſche Erklärung der Dialektik aufſtellt [1]), ſo würde er hierüber wohl dadurch ſich entſchuldigen können, daß er überhaupt bei der Beſchränktheit unſerer Erkenntniſſe die Definitionen für ſehr ſchwierig hält, beſonders was die Unterſchiede betrifft. Hätte doch die Schule der Philoſophen in ſo vielen Jahrhunderten bisher nur den Unterſchied des Menſchen

---

1) Dial. inst. p. 1. Dialectica virtus est disserendi. — — Disserere — — est disputare, disceptare atque omnino oratione uti.

auffinden können und andere Arten der Thiere nur durch verneinende Beſtimmungen, alſo unvollkommen, zu erklären gewußt [1]. Er räth daher auch, mit unvollkommenen Begriffserklärungen ſich zu begnügen, welche man zwar kurz ausdrücken ſolle, damit ſie das Gedächtniß leichter feſthalten könnte, aber auch nicht zu kurz, damit daraus der Klarheit der Erklärung kein Nachtheil erwüchſe. Die Begriffserklärung gilt ihm überhaupt nur für eine Auseinanderſetzung, Beſchreibung, Auslegung der Sache [2]. Wir möchten ihn gern darüber loben, daß er, dem Platon folgend, in der wiſſenſchaftlichen Methode auf Begriffserklärung und Begriffseintheilung das größte Gewicht legte [3]; aber die weite Faſſung, welche er dem Verfahren der Begriffserklärung giebt, ſchmälert uns das Lob nicht wenig. Die Eintheilung, welche er an ſeine Erklärung der Dialektik anſchließt, giebt nicht minder zu Bedenken Veranlaſſung. Man hat ihn darüber getadelt, daß er in der Nachahmung der Platoniſchen Dialektik auf zweigliedrige Eintheilungen zu ausſchließliches Gewicht gelegt habe. Wir würden hierin, wenn auch keine aus-

---

1) Ib. p. 9. Sunt autem mentes hominum in formarum universarum cognitione tanquam noctuae caligantes in solis splendore; quamvis enim verissimae nobilissimae causae sint, tot tamen saeculis philosophorum disputationibus perstrepentes scholae vix unam hominis formam repererunt, belluarum quaenam esset nondum sunt assecutae, nisi privatione quadam, quae non quid est, — — sed quid non est ostendit.

2) Ib. p. 25. Idemque est rei expositio, declaratio, demonstratio, interpretatio, enarratio atque definitio, quamquam hoc postremo in hujus argumenti significatione fere solo utimur.

3) Ib. p. 43 sq.

reichende Methode, doch ein Streben nach einem durchgreifenden Verfahren finden. Doch wir dürfen auch nicht befürchten, daß Ramus uns beſtändig mit zweigliedrigen Eintheilungen quälen werde. Er geht viel freier zu Werke. Er nimmt die Eintheilungen, wie ſie ſich eben bieten. In rhetoriſchen Wendungen ſieht er ſich bald nach dieſes, bald nach jenes Schriftſtellers Meinung um; dann findet er, daß die Natur dieſes oder jenes Mittel zu ergreifen uns anbefielt; dies giebt ihm ſeine Eintheilung ab; einen weitern Eintheilungsgrund ſucht er nicht. In dieſer Weiſe iſt auch ſeine Eintheilung der Dialektik ihm entſtanden. Bei den Rhetoren hat er gefunden, daß man die Erfindung der Gedanken, welche als Beweiſe gebraucht werden können, von ihrer Beurtheilung und der Anwendung derſelben in ihrer Benutzung unterſchied. Er findet dieſe Eintheilung brauchbar und nimmt daher zwei Theile der Dialektik an, von welchen der eine die Erfindung und der andere die Beurtheilung des Erfundenen behandelt [1].

So wie dieſe Eintheilung dem Boden der Rhetorik entwachſen iſt, ſo iſt auch der erſte Theil dieſer Lehre ganz in rhetoriſchem Sinn gehalten. Die Erfindung wird zuerſt geſtellt, weil es dem Redner darauf ankommt die verſchiedenen Gemeinplätze oder Geſichtspunkte zunächſt in das Auge zu faſſen, von welchen ſein Gegenſtand beleuchtet werden kann. Er wählt da aus einem Vorrath von Begriffen oder Vorſtellungen, welche er als gegeben vorfindet. Um den Urſprung derſelben kümmert ſich Ramus nicht. Er meint ſie ohne Weiteres gebrauchen zu können, weil er von der Anſicht ausgeht, daß Begriffe und Vorſtellungen noch nichts von den Sachen ausſagen, noch kein Urtheil abgeben und daher auch weder Irrthum noch Wahrheit ihnen zugeſchrieben werden könne. Ramus bekennt ſich zwar nicht zum Nominalismus, wie ſeine Vorgänger in der Umgeſtaltung der Logik, vielmehr meint er mit dem Platon, daß die Namen den Dingen nicht willkürlich beigelegt wären [1]), und macht die Platoniſche Ideenlehre geltend, wenn er auch in der Idee nur die logiſche Gattung ſucht [2]); aber er verfährt doch wie ein Nominaliſt, indem er die Vorſtellungen und Begriffe an ſich ohne alle Beziehung zu den Sachen dahin geben läßt und nur in der richtigen oder falſchen Verbindung der Worte zu Sätzen die Wahrheit oder Falſchheit unſerer Gedanken ſucht. In ſeiner Unterſuchung der allgemeinen Begriffe wirthſchaftet er aber auch wie in einem Felde der reinen Überlieferung. Er iſt eben ſo wenig wie Nizolius ein Freund der Metaphyſik. Er bekämpft ſie nicht wie dieſer, aber, was ſchlimmer iſt, ihre Grundſätze unterſucht er nicht. In ſeinem Verzeichniſſe der Wiſſenſchaften kommt ſie gar nicht vor. Die ontologiſchen Begriffe, welche er zu gebrauchen doch nicht umhin kann, werden ohne weiteres von ihm meiſtens aus der Ariſtoteliſchen Überlieferung aufgenommen [3]). Wenn er neue

---

[1] Ib. p. 7. Daher das Sprüchwort das judicium die altera pars Rami zu nennen.

---

1) Ib. p. 18.
2) Anim. Arist. III p. 95.
3) So die 4 Urſachen des Ariſtoteles. Dial. inst. p. 11.

Eintheilungen der rhetoriſchen Geſichtspunkte aufſtellt, ſo geſchieht es ohne alle Unterſuchung über die Gründe.

In der Unterſuchung über das Urtheil, weil es da doch um Wahrheit und Falſchheit der Rede ſich handelt, ſcheint er etwas mehr ſich anſtrengen zu wollen[1]. Aber ſeltſam, nicht ſowohl auf das Urtheil kommt es ihm an, vielmehr ſeine Unterſuchung ſpringt ſogleich auf den Beweis des Urtheils über. Seltſam und doch ganz natürlich in ſeinem Sinn; denn er iſt Redner und Lehrer, und beide bezwecken ja nicht ihr Urtheil ſich zu bilden, ſondern die Richtigkeit ihres Urtheils Andern zu beweiſen. Daher bildet ſich dem Ramus jedes Urtheil in einem Schluß. Wir ſehen nicht allein die Begriffe, ſondern auch die Vorderſätze der Schlüſſe ſind dem Ramus gegeben und die Wiſſenſchaft hat nichts weiter zu bewerkſtelligen, als daß die gegebenen Urtheile in die rechte Verbindung gebracht werden, um den Schlußſatz einleuchtend zu machen[2]. Man kann hieraus ſehen, wie gründlich er in ſeiner Reform der wiſſenſchaftlichen Dialektik zu Werke geht. Doch würde ſein Verdienſt groß genug ſein, wenn er nur eine umfaſſendere Theorie des Beweiſes als die bisher übliche gegeben hätte. Wir können davon nicht viel rühmen. Von der Ariſtoteliſchen Lehre über den Schluß geht er aus. Die Induction erwähnt er nur ganz beiläufig; er verwechſelt ſie mit dem Beweiſe aus Beiſpielen. Auf die Vergleichung legt er großes Gewicht[1]; er fand ſie ja von ſeinen Rednern oft angewendet; aber was ſie für die Wiſſenſchaft zu bedeuten habe, darüber weiß er kein Licht zu verbreiten. So bleibt er denn beim Schluſſe vom Allgemeinen auf das Beſondere ſtehen, ganz wie ſeine peripatetiſchen Vorgänger. Nur in der Eintheilung der Schlüſſe, in der Unterſuchung über ihre zuſammengeſetzten Formen hat er etwas Eigenes, welches ihm aus ſeiner Beobachtung des Gebrauchs entſprungen iſt. Aber daß er damit die Einſicht in das Weſen des Syllogismus verbunden hätte, davon findet ſich in ſeiner ganz äußerlichen Zuſammenſtellung auch nicht die geringſte Spur. Vielmehr vernachläſſigt er den Mittelbegriff, auf welchen es angekommen wäre, bis zu dem Grade, daß er die Figuren des Ariſtoteles einer ganz tactloſen Kritik unterwirft und die dritte Figur der zweiten und erſten vorauszuſchicken anräth[2]. Es konnte wohl nicht in ſeiner Abſicht liegen auf dieſe Unterſuchungen großen Fleiß zu verwenden, da er meint, es könnte eine ganze Wiſſenſchaft ohne irgend einen Schluß zu Stande gebracht werden und nur wo ein Zweifel einträte, da würde es rathſam zur Beſtätigung

---

[1] Ib. p. 28. Summa igitur in tam excellentis virtutis expositione diligentia nobis adhibenda est.

[2] Ib. p. 29. Primum igitur judicium est doctrina unius argumenti firme constanterque cum quaestione collocandi, unde quaestio ipsa vera falsave cognoscitur, dispositio autem ipsa collocatioque syllogismus appellatur, nec quidquam primi judicii et syllogismi nomina differunt, nisi quod hoc solam dispositionem, illud etiam dispositionis artem significat.

---

1) Ib. p. 21.

2) Nach einer doch nicht ganz deutlichen Angabe bei Waddington-Kastus p. 121 not. 2. ſcheint er ſogar die erſte Figur des Ariſtoteles in der letzten Ausgabe ſeiner Dialektik ganz übergangen zu haben. Ich habe dies nicht prüfen können, weil dieſe Ausgabe mir nicht zur Hand iſt.

des Urtheils die ſtrenge Ordnung des Schluſſes zu entfalten [1].

Der Schluß vom Allgemeinen auf das Beſondere iſt dem Ramus aber auch nur der erſte und niedrigſte Grad des Urtheils. Er unterſcheidet von ihm noch zwei andere höhere Grade. In der Beſchreibung, welche er von ihnen giebt, ſchließt er in wörtlichen Anführungen an den Platon ſich an und wir finden, daß von dieſem Schritte an ſeine Auseinanderſetzungen einen etwas feſtern Halt annehmen. Der zweite Grad des Urtheils wird durch das Syſtem gewonnen. Da ſoll eine Kette von Schlüſſen ſich bilden und der Zuſammenhang der ganzen wiſſenſchaftlichen Anordnung ſoll auf Begriffserklärung und Begriffseintheilung beruhn [2]. Da ſoll die Rede des Dialektikers wie ein organiſches Weſen ſich entfalten [3]. Aber erſt der dritte und letzte Grad des Urtheils führt zum Ziele. Er bezieht die Wiſſenſchaft auf den höchſten Zweck aller Dinge, auf Gott [4]. Zu ihm ſollen wir aufgeleitet werden durch alle Wiſſenſchaften, durch die freien Künſte, durch die Phyſik, die Betrachtung der Natur nach ihren Zwecken, durch die Betrachtung des Menſchen und ſeiner Geſchichte, durch die Unterſuchung des ſittlichen Lebens. Über das Sinnliche erhoben ſollen wir da die

---

[1] Dial. inst. p. 47. Potest enim ars integra sine ullo syllogismo perfici atque absolvi, si qua tamen in parte dubitatio ulla fuerit, ad judicii constantiam syllogismus adhiberi poterit, ut plena disputatione res planius firmiusque doceatur.

[2] Ib. p. 43 sqq.

[3] Ib. p. 57.

[4] Ib. p. 57 sqq. Die drei Grade werden noch einmal zuſammengeſtellt ib. p. 72.

Kunde der Ideen empfangen und gewahr werden, daß dieſer unſer Geiſt, welcher alles dies faſſen kann, vom Himmel gefallen iſt, daß wir ſterbliche Götter ſind, Theile Gottes, von Gott abgeriſſen, deſſen Mittelpunkt überall, deſſen Umfang nirgends iſt [1]). Nur Schade, daß uns dieſe Platoniſche Anſchauung der Dinge nur in redneriſcher Weiſe ohne irgend ein genaueres Eingehn in wiſſenſchaftliche Unterſuchungen vorgeführt wird. Daher mag es auch kommen, daß Ramus ſeinen Meinungen über dieſe höchſte Stufe unſeres Urtheils zu wiederholten Malen die ſkeptiſche Bemerkung beifügt, wir Menſchen wären doch nur Schatten und nur den Schatten der Wahrheit vermöchten wir zu erkennen. Das Platoniſche Gleichniß von den Gefeſſelten in der dunkeln Höhle verfehlt er nicht in ſeine redneriſche Schilderung unſeres Zieles und unſeres Verhältniſſes zu demſelben zu verflechten [2]).

Die Vergleichung des Ramus mit dem Nizolius liegt uns ſehr nahe. Zu gleicher Zeit verſuchten ſie die Logik umzugeſtalten, auf dieſelben Vorgänger ſich ſtützend, beide von der Philologie herkommend, der eine wollte ſie ganz in Rhetorik verwandeln, der andere betrachtete ſie als den Weg zur Rhetorik. Darin iſt kein weſentlicher Unterſchied. Die Ergebniſſe, zu welchen ſie kamen, ſind freilich ſehr verſchieden. Nizolius iſt Nominaliſt und neigt ſich zum Materialismus; die religiöſen Beweggründe läßt er nur ganz im Hintergrunde blicken; Ramus vertheidigt die reale und natürliche Bedeutung der Worte, wie die

---

1) Ib. p. 64 sq.; p. 69.

2) Ib. p. 59; 69.

Ideenlehre des Platon, die Materie läßt er nur für das Körperliche gelten [1]; die Erkenntniß der Ideen und durch ſie das Aufſtreben zur Erkenntniß Gottes [2] bezeichnen ihm das Ziel der Wiſſenſchaft. Dürften wir nun unſerer Neigung nach und nur auf die Endergebniſſe blickend entſcheiden, ſo würden wir nicht zögern der letzten vor der erſtern Denkweiſe den Vorzug einzuräumen, wenn wir aber die Methode der Forſchung in die Wagſchale legen, ſo dürfen wir uns nicht bedenken, dem Italiener vor dem Franzoſen den Vorzug zu geben. Noch immer behaupteten die Italiener den erſten Rang in der Wiſſenſchaft. Bei Ramus iſt alles nur flüchtiger Entwurf, eine auf gutes Glück hin gewagte Meinung; viel ernſter geht Nizolius an ſein Werk; er wägt ſeine Gründe ab; die Überzeugungen, zu welchen er gelangt, ſind das Ergebniß einer ſorgfältigen Überlegung.

Wir haben die Bemühungen der Philologen um die Reform der Philoſophie überſehn; nach dem Ramus ſind keine ſolche Verſuche von der Seite der Philologen auch nur mit einigem Erfolg unternommen worden. Dieſelben haben alle einen gemeinſchaftlichen Charakter. Von der herſchenden Schule wollen ſie den Unterricht in den Wiſſenſchaften frei machen; auf den Gebrauch, auf die Übung des Denkens weiſen ſie uns hin; an die Natur ſollen wir uns dabei anſchließen; was ſie uns lehrt, das ſollen wir als Geſetz anerkennen. Es iſt der geſunde Menſchenverſtand, auf welchen ſie uns als auf den letzten Richter verweiſen. Für eine Philologie, welche die Unterſuchung weder über die Sprache, noch über die Geſchichte nach wiſſenſchaftlichen Grundſätzen betrieb, ſondern nur in künſtleriſcher Weiſe ſich übte, war dieſer Standpunkt der natürliche. An die Übung der Sprache, welche ein Ergebniß der allgemeinen Denkweiſe iſt, ſich anſchließend, mußte man auch die allgemeine Denkweiſe oder das, was man den geſunden, d. h. den wiſſenſchaftlich ungebildeten Menſchenverſtand nennt, zum entſcheidenden Urtheil herbeiziehen.

---

[1] Ib. p. 11.
[2] Ib. p. 72.

Wir wollen das Verdienſtliche nicht verkennen, welches in einer ſolchen Berufung an den geſunden Menſchenverſtand und an die übliche Denk- und Sprechweiſe für die damalige Zeit lag. Wenn es der Wiſſenſchaft zugeſtanden werden darf ihre eigenen Kunſtwörter auszubilden und dadurch auch in die Sprachbildung einzugreifen, ſo wird ſie doch mit Beſcheidenheit dieſes Amt zu verwalten haben; von der Geſammtbildung der Völker, in welchen ſie lebt, ſoll ſie dadurch nicht vornehm ſich abſondern; ihre Kunſtſprache ſoll an die Sprache des geſunden Menſchenverſtandes möglichſt ſich anſchließen. Dies in einem größern Grade zu bewirken, als es bei der ſcholaſtiſchen Abſonderung des Clerus von dem Volke ſtatt gefunden hatte, darauf haben jene Philologen hingearbeitet. Freilich konnten ſie den Unterſchied zwiſchen den Gelehrten und dem gemeinen Volke nicht aufheben; die Lateiniſche Sprache, welche ſie gebrauchten, ſonderte ſie von dieſem ab; aber ſie ſuchten doch die Lehren der Philoſophie mehr dem allgemeinen Verſtändniſſe zu nähern, ſie mit der allgemeinen Bildung zu verflechten. Hat doch

Ramus ſogar gewagt auch eine Franzöſiſche Grammatik und eine Dialektik in Franzöſiſcher Sprache zu ſchreiben.

Noch ein anderes Verdienſt von einer mehr fraglichen Art kann dieſen philoſophirenden Philologen zugeſchrieben werden. Der Unterſchied zwiſchen Sprache und zwiſchen Sachen lag ihnen nahe. Wir haben geſehn, wie Vives, wie Nizolius, wie Ramus ihn hervorhoben. Sie ſuchten ihn auf den Unterſchied zwiſchen Form und Inhalt der Wiſſenſchaften zurückzubringen. Ihre Dialektik oder Rhetorik, welche in der Sprache wurzelte, ſollte nur mit der Form unſeres Denkens und Redens ſich beſchäftigen. Gegen die Ariſtoteliſche Dialektik hatten ſie vorzüglich einzuwenden, daß ſie den Unterſchied der Wiſſenſchaften nicht beachte; ſie nahm ihnen zu viel von den Sachen auf. Mit den Kategorien, mit den pſychologiſchen Unterſuchungen über die Gründe unſeres Erkennens machte ſie ſich zu thun. Wer ſagen wollte, daß Ariſtoteles in ſeinem Organon oder daß die Scholaſtiker in ihrer Logik nur die Form des Denkens im Auge gehabt hätten, der würde die hiſtoriſchen Beweiſe dieſer Philologen vom Gegentheil zu widerlegen haben. Sie dagegen haben zuerſt alles Sachliche aus der Logik zu entfernen ſich bemüht. Dadurch ſind ſie die eigentlichen Begründer der Logik geworden, welche nur mit der Form unſeres Denkens ſich beſchäftigen ſollte. Indem ſie aber die Logik auch mit ihren philologiſchen Unterſuchungen in die engſte Verbindung brachten, haben ſie die Meinung verbreitet, daß die Philologie, der Unterricht in der Griechiſchen und Lateiniſchen Sprache, nur mit der formalen Bildung zu thun habe. Ihre Anſicht geht darauf hinaus, daß die

Sprache in ihrer grammatiſchen und rhetoriſchen Entfaltung eine lebendige Logik ſei. Neben dieſer formalen Bildung laſſen ſie die reale beſtehn, ohne das Verhältniß beider zu einander genauer zu erörtern. Vives und Ramus wollen zu den Sachen eilen. Die Verbeſſerung der Pädagogik, welche der letztere bezweckt, hat Ähnlichkeit mit den Anſichten der neuern Realiſten im Unterrichtsweſen. Nizolius iſt mehr für die formale Bildung; er möchte gern alles Lob der Rhetorik zuwenden, kann ſich aber doch nicht verhehlen, daß ihr zur Seite noch eine Maſſe realer Erkenntniſſe beſtehn bleibt. Was aber ihr Unternehmen die formale und die reale Bildung von einander zu trennen noch fraglicher macht, iſt, daß es ihnen doch nicht gelingt alle Berückſichtigung des Realen in ihrer Dialektik zu vermeiden. Vives und Nizolius, um nur den Hauptpunkt hervorzuheben, können nicht unterlaſſen die Frage nach der Realität des Allgemeinen zu beſprechen; ſie ſind weit davon entfernt, alle Begriffe in gleicher Weiſe zu behandeln, wie es doch die ausſchließliche Berückſichtigung ihrer Form verlangen würde. Ramus wird von ſeiner Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie ſogar dahin getrieben das Urtheil über die Ideenwelt und über Gott zu erſtrecken.

Zur Beurtheilung dieſer Beſtrebungen wird aber vor allen Dingen auf die Grundlage zu achten ſein, von welcher aus ſie ihre Entſcheidung entnehmen. Sie vertrauen dem geſunden Menſchenverſtande. Sollen wir uns darüber wundern, daß ſie zu ſehr verſchiedenen Ergebniſſen kommen? Gewiß gehen die Meinungen derer, welche ihres geſunden Menſchenverſtandes ſich rühmen, nicht weniger aus einander als die Meinungen der wiſſenſchaftlich Forſchenden. In ihren Ergebniſſen ſtimmen dieſe Männer nur darin mit einander überein, daß ſie der Unſicherheit ihrer Grundlage ſich bewußt ſind. Ramus, welcher zum Idealismus, Nizolius, welcher zum Materialismus geneigt iſt, beide bringen doch nur Wahrſcheinliches zu Tage. Sie bilden dadurch einen Übergang zu den ſkeptiſchen Unterſuchungen, welche bald mit größerer Entſchiedenheit ſich erheben ſollten. Wenn man denn nun einmal auf den geſunden Menſchenverſtand ſich berufen wollte, ſo hatte wohl allerdings die Denkweiſe des Nizolius, welche alles Überſinnliche mit mistrauiſchen Augen betrachtete, die Wahrſcheinlichkeit für ſich die Mehrheit der Stimmen auf ſich zu vereinigen. Auch in ihr ſehen wir eine Neigung der Zeit ſich verkünden. Doch tritt ſeine materialiſtiſche Richtung nur zaghaft und taſtend auf. Es war wohl offenbar, daß wenn man dem geſunden Menſchenverſtande ſich anſchließen wollte, man doch nicht eher von ihm aus zur wiſſenſchaftlichen Sicherheit gelangen konnte, als man gründlich unterſucht hatte, was in der gemeinen Denkweiſe geſund ſei und was nicht. Eine ſolche Unterſuchung konnte nur durch einen ſtarken Zweifel hindurchgehn.

Zweites Kapitel.

Einfluß der Reformation auf die Philoſophie in Deutſchland.

Was von wiſſenſchaftlicher Seite in der Reformation der Kirche ſich regte, iſt auf der einen Seite nahe verwandt mit den philologiſchen Beſtrebungen; auf der andern Seite liegt in ihm ein Element, welches der volksthümlichen Denkweiſe ſich zuwendet. Nach beiden Seiten zu hat ſie auch einen Einfluß auf die Philoſophie ausgeübt.

1. Philipp Melanchthon.

Die philologiſche Seite der reformatoriſchen Beſtrebungen hat niemand mehr vertreten als Melanchthon; er iſt auch unter den Reformatoren der Mann, welcher für den philoſophiſchen Unterricht der Proteſtanten länger als ein Jahrhundert die Norm abgegeben hat. Er war von den philologiſchen Studien hergekommen. In ſeiner Jugend hatte er aus ihnen eine Abneigung gegen die Scholaſtik gefaßt; in ſeinen Bemühungen in der Grammatik ſich zu befeſtigen und ſeinen Stil zu bilden waren die Italieniſchen Philologen ſeine Muſter; noch in ſeinen ſpäten Jahren horchte er auf ihr Urtheil und ſuchte ſich gegen daſſelbe zu vertheidigen. Von dieſen philologiſchen Arbeiten gingen auch ſeine philoſophiſchen Unternehmungen aus. Die Dialektik des Rudolf Agricola, welche er von Oecolampadius geſchenkt erhalten hatte, führte ihn in dieſelben ein; an den alten Rednern ſuchte er ſich weiter zu üben. Darauf entwarf er ſelbſt eine Dialektik und Rhetorik für ſeine Schüler. Aus ſolchen friedlichen Beſchäftigungen in einer Zeit, welche ihm ein goldenes Alter der Wiſſenſchaften zu verſprechen ſchien, wurde er, wie er ſelbſt ſich ausdrückt, durch den verderblichen Streit der Kirchenparteien herausgeriſſen. Er mußte ſelbſt Partei ergreifen und ſeine Wahl bereute er nicht. Aber immer wieder blickte er doch auf die ruhigern Arbeiten ſeiner Jugend zurück. Es ſchien ihm Gefahr zu ſein, daß die Wiſſenſchaften zu Grabe gingen, welche von den Großen verachtet und gehaßt würden, weil man ſie als Feinde der Tyrannei betrachtete. Dem wollte er ſo viel als möglich entgegenarbeiten. Er verfaßte zu dieſem Zweck ſeine Lehrbücher für den Unterricht der Jugend in der Philoſophie, über die Dialektik und die Ethik, beide für ſich allein, über die Seele in Gemeinſchaft mit ſeinem Amtsgenoſſen Jacob Milichius und über die Phyſik mit Paulus Eberus. In ſeiner beſcheidenen Weiſe ſpricht er von dieſen Arbeiten. Die ſollen nichts Großes, nicht viele neue Aufſchlüſſe geben. Er folgt gern dem Anſehn der Alten, des Ariſtoteles beſonders, aber auch des Platon, von welchem Ariſtoteles viel entnommen habe [1]. Den Neuerungen in der Philoſophie iſt er nicht hold. Er betrachtet ſeine Werke nur als Compilationen. Vom Ariſtoteles in manchen Stücken abzuweichen ſieht er ſich nur deswegen genöthigt, weil man in der Kirche anders lehren müſſe. Von der menſchlichen Erkenntniß überhaupt, wie von ſeiner eigenen, will er kein großes Lob machen. Wir wiſſen freilich wenig; aber wenn uns dies Wenige fehlte, ſo würde uns viel fehlen. In dieſem Sinn iſt die Reformation der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu Stande gekommen, deren die proteſtantiſchen Schulen Deutſchlands ſich rühmten. Melanchthon geſteht ſelbſt ein, daß ſeine Werke über die genannten Theile der Philoſophie nicht ſo geordnet ſind, wie er wünſchen würde. Man darf wohl annehmen, daß in ihnen manches ſich findet, was aus den Anſichten ſeiner Mitarbeiter hervorgegangen war, ohne daß es von ihm hinreichend verarbeitet worden wäre 1).

---

[1] Den Principien des Platon iſt er in der Phyſik geneigter als den Principien des Ariſtoteles, doch will er nur die Lehre des letztern erklären. Phys. II fol. 104. b. (Witteberg. 1550).

In den philoſophiſchen Schriften Melanchthon's verleugnet ſich der Theologe nicht. Wärend er die Lehren auseinanderſetzt, welche aus bloßer Vernunft folgen, kann er es nicht unterlaſſen auch einen Blick auf die übernatürlichen Erkenntniſſe der Offenbarung zu werfen. Über viele der Zweifel, welche die Vernunft hegt, iſt der Glaube hinweg. Da iſt eine ſeiner gewöhnlichen Formeln: uns in der Kirche iſt die Antwort leichter. Die philoſophiſchen Lehren ſind mangelhaft; wir müſſen die Schwäche unſerer Vernunft beklagen. Die Philoſophie darf ſich nicht rühmen die Wiſſenſchaft der menſchlichen und göttlichen Dinge zu ſein, denn über den Willen, welchen Gott gegen uns hegt, über die göttliche Vorſehung, über die Unſterblichkeit der Seele lehrt ſie nichts

---

1) Vergl. die Dedicationen zu den phil. Schriften und epistola de suis studiis.

Sicheres [1]. Die Schwäche unſerer Erkenntniß wird auf den Sündenfall zurückgeführt. Nachdem unſere Seele durch ihn verdunkelt worden, kennt ſie nicht einmal ihre eigenen Kräfte [2]. Wir waren dazu gemacht alles, was iſt, ſelbſt Gott, zu erkennen; aber jetzt müſſen wir alle dieſe Gegenſtände nur durch mühſame und ſchwache Beweiſe aus der Erfahrung uns zur Erkenntniß zu bringen ſuchen und von den Sinnen aus zuerſt das Körperliche wahrnehmen um alsdann, ſo gut wir vermögen, zum Geiſtigen aufzuſteigen [3]. In dem Bewußtſein dieſer Schwäche werden wir nun an die Lehren der Kirche erinnert, welche die Philoſophie zur Beſcheidenheit ermahnen ſollen. Das Wunder, welches Gott in ſeiner Allmacht, in ſeiner vollkommenen Freiheit ſich vorbehalten hat, darf die Philoſophie nicht leugnen. Die Beraubung, welche ſonſt allen materiellen Dingen nothwendig iſt, gilt doch nicht für unſern unſterblichen Leib; von ihr hat uns Gottes Sohn befreit [4]. Wegen der Schwäche unſerer Vernunſt bedürfen wir über alle dieſe Dinge und zur Belehrung über unſere Pflichten gegen Gott einer Offenbarung, welche über den Geſichtskreis unſerer Vernunſt hinausgeht; wir haben ſie durch Chriſtum empfangen [5].

Doch ſind auch die Lehren der Philoſophie nicht ohne Frucht für die Theologie. Die Welt iſt eine Offenbarung Gottes, welche wir nicht zu vernachläſſigen haben; die Philoſophie ſoll ſie erforſchen. Die Vergleichung der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung, der Philoſophie und der Theologie, muß uns ein Licht über beide gewähren[1]. Daher iſt Melanchthon auch darauf bedacht die Erkenntniſſe der Theologie und der Philoſophie von einander getrennt zu halten. In ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen gebraucht er ſelten theologiſche Beweiſe, ſelbſt von Beiſpielen aus der heiligen Geſchichte läßt er nicht eben häufig etwas einfließen; dagegen iſt in ihnen ſein Standpunkt im Allgemeinen der Standpunkt der alten Litteratur. Was die Vernunft vermöge, glaubt er an den Lehren der alten Philoſophie abnehmen zu können, welche er mit einander vergleicht. Er will dieſe Lehren nicht verloren gehn laſſen für die Bildung der gegenwärtigen Zeit und führt daher ſogar manches von ihnen an, was er ſelbſt für überflüſſig hält[2]. Aber eben hierdurch geſchieht es, daß er die Grenzen der Philoſophie nicht ſo gut wie gegen die Theologie auch gegen andre Arten der weltlichen Bildung zu behaupten weiß. Die Philoſophie gilt ihm für eine überlieferte Bildung, welche wir vom Alterthum empfangen haben; nicht allein der Erkenntniß, ſondern auch dem Nutzen ſoll ſie dienen[3]; was die Erfahrung bietet, ſcheut er ſich nicht ihr einzuverleiben; die Phyſik namentlich beruht meiſtens auf Erfahrung; ſie ſchreitet in ihren Erkenntniſſen von den Wirkungen zu den Urſachen fort und ohne Erfahrung würde überhaupt kein philoſophiſcher Beweis zu Stande kommen [1]). Melanchthon geſteht, daß er eine gemeinverſtändliche Philoſophie liebe, welche etwas für das Leben leiſte; mit leeren, ſpitzfindigen Unterſuchungen will er ſich nicht abgeben; dazu rechnet er denn auch die Frage nach dem thätigen Verſtande [2]).

---

[1] De dialectica. C. 6. a (Lipsiae 1531).

[2] Commentarius de anima. Dedic. a. 3. b (Viteberg. 1540).

[3] Ib. fol. 206.

[4] Phys. fol. 32. b sq.; 109. a.

[5] Ethicae doctrinae elementa p. 3; 9; 164 (1550).

---

[1] Phys. fol. 24. b.

[2] Ib. fol. 45. b. Haec recitasse satis sit, ut quid usitate dicatur, rudiores discant.

[3] Ib. fol. 17. b; 22 sq.

Von dieſer Art iſt nun auch ſeine Dialektik. Faſt in allen ihren Zügen erinnert ſie an die Dialektik der Philologen, welche wir ſo eben unterſucht haben. Sie iſt ihm eine leichte Kunſt den Gedanken und Sachen ihre natürliche Ordnung anzuweiſen, von Natur uns angeboren, nicht eben ſchwerer als die Kunſt zu zählen [3]). Wie Vives und Ramus legt er auf die Übung, beſonders im Schreiben großes Gewicht und geht hierin ſo weit, daß er die Mängel der ältern Dialektik darin gegründet findet, daß man den Stil vernachläſſigt habe. An den Nizolius erinnert es, daß er keinen großen Unterſchied zwiſchen Dialektik und Rhetorik macht; dieſe füge den Gedanken jener nur lebhaftere Farben und Schmuck zu [4]). Wie Nizolius und Vives leugnet er die Wahrheit der allgemeinen Begriffe und ſtimmt ohne viel Bedenken dem Nominalismus bei. Wie wenig gründlich er hierbei zu Werke geht, zeigt ſeine Erklärung des Allgemeinen, daß es nur das Gedankenbild eines vagen Individuums ſei [1]. Er weiß alſo nicht mehr die ſinnliche von der intelligibeln Form zu unterſcheiden. Und dennoch empfielt er die Platoniſche Dialektik. Wie gut er ihre Regeln begriffen hat, davon giebt ſeine Lehre von der Begriffserklärung den Beweis. Er läßt die Wahl, ob unſere Definitionen die Theile oder die Urſachen oder die Accidenzen des Gegenſtandes ausdrücken ſollen [2].

---

[1]) Ib. fol. 14. b; 20. b sq.

[2]) De anima fol. 214. Elegi popularem sententiam; amo enim philosophiam, quae res aliquas in vita monstrat.

[3]) Dial. A. 3. b.

[4]) L. l.

Wer jedoch aus ſeinem Nominalismus ſchließen wollte, daß er dem Senſualismus oder dem Zweifel geneigt geweſen wäre, würde ſich irren. Die Zweifler ſucht er in der Phyſik zu widerlegen. An der Sicherheit der Grundſätze, an der Erfahrung und den richtigen Folgerungen, welche aus beiden fließen, müſſen wir feſthalten. Aus dem Gegentheil würde ſich, wie er ſagt, die Zerſtörung der Natur ergeben. Wenngleich uns vieles verborgen bleibt, ohne Kenntniß hat uns doch Gott nicht laſſen wollen [3]. Dieſe Lehrweiſe erſtreckt ſich nicht allein auf den Verſtand, ſondern auch auf den Willen des Menſchen. Wir bemerkten, wie er die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung aus unſerer beſchränkten Erkenntniß und dieſe aus dem Sündenfall ableitete; aber er will nicht, wie Auguſtinus, deſſen Lehre Luther ſtark betont hatte, daß durch denſelben uns alle Freiheit des Denkens und des Wollens über das Sinnliche hinaus verloren gegangen iſt; nur die Harmonie unſerer Seelenkräfte ſoll dadurch geſtört ſein. Die Sinne belehren auch unſern Verſtand und erheben uns dadurch über das Sinnliche [1]). Wir ſind unſern ſinnlichen Trieben nicht ſo unterworfen, daß wir ohne Vorwürfe von unſerm Gewiſſen zu erfahren uns ihnen überlaſſen können [2]). Wir haben noch einige Spuren der eingebornen, in unſerer Natur liegenden Begriffe und Grundſätze, durch welche wir theoretiſche und praktiſche Wiſſenſchaften uns ausbilden können [3]). Der äußern Zucht können wir durch die Freiheit unſeres Willens genügen; die innere Sittlichkeit, welche Gott gefällt, können wir zwar nicht ohne Hülfe des heiligen Geiſtes gewinnen; doch iſt dabei unſer freier Wille auch nicht unthätig; wir verhalten uns dabei nicht wie eine Bildſäule, ſondern als wirkende Urſachen ſind dabei in zuſammenlaufender Thätigkeit der Wille Gottes, welcher uns bewegt, und unſer Herz, welches beiſtimmt, unſer denkender Geiſt und unſer Wille, welcher nicht widerſtreitet, ſondern dem heiligen Geiſte gehorcht und die Hülfe Gottes erbittet [4]). Die wahre Freiheit würde zwar in der Harmonie unſerer Kräfte beſtehn; in ihr würden wir auch das Bild Gottes haben; aber auch unfromme Geiſter ſind nicht ohne Erkenntniß und nicht ohne Freiheit; ſie tragen noch die Trümmer des göttlichen Bildes an ſich [1]. Der heilige Geiſt hebt die Freiheit nicht auf, ſondern beſſert ſie nur; zu ſeiner Wirkſamkeit muß der beiſtimmende Wille hinzukommen; denn er kann auch widerſtreiten, wie bekannt iſt [2].

---

[1] Ib. A. 6. b; de anima fol. 215. a.

[2] Dial. A. 5. b. Est autem rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit.

[3] Phys. fol. 14.

---

[1]) De anima fol. 206. b.

[2]) Eth. p. 13.

[3]) De anima fol. 209. a. Manserunt tamen vestigia quaedam et notitiae subobscurae, a quibus artes oriuntur. Phys. fol. 10. b; eth. p. 29. Etsi autem post depravationem naturae ingens et tristis imbecillitas secuta est, tamen et mens retinet insitas notitias et voluntas aliquam libertatem. Ib. p. 190 sqq.

[4]) Eth. p. 40. Nec tamen in nobis nihil agit voluntas, nec habet se ut statua, sed concurrunt agentes causae, filius dei movens mentem verbo et spiritu sancto, cor accedens, mens cogitans et voluntas non repugnans etc.

Es ſind dies die Gedanken, welche gegen die Lehre Melanchthons die ſynergiſtiſchen Streitigkeiten erregt haben. In ſeinen philoſophiſchen Lehrbüchern ſind ſie herſchend. Sie behaupten für unſern Verſtand wie für unſern Willen, daß wir aus natürlichen Kräften über das Sinnliche uns erheben können. Beide Kräfte unſerer Seele zu trennen iſt Melanchthon nicht geneigt. Den Streit über den Vorrang der einen oder der andern möchte er vermeiden, obwohl ihm der Wille mehr zu bedeuten ſcheint; in Wahrheit ſind doch beide eine Subſtanz [3].

Zu den uns eingepflanzten Begriffen gehört nun auch der Begriff Gottes. Durch ihn wiſſen wir, daß Gott iſt. Unſere Zweifel dagegen entſpringen nur daraus, daß der Begriff in uns verdunkelt iſt und unſer Geiſt nur ein beſchmutztes Bild Gottes uns wiedergiebt. Daher ſuchen wir Beweiſe für das Sein Gottes, welche jedoch keine vollkommene Gewißheit uns gewähren und nur dazu dienen können die Spuren des Bildes Gottes in unſerer Seele anzufriſchen. Melanchthon häuft dieſe Beweiſe, weil er meint, daß ſie zuſammengenommen uns

---

1) De anima fol. 220. b.
2) Ib. fol. 230. a.
3) Ib. fol. 221. a.

Überzeugung bieten könnten, wenn ſie auch nicht jeder für ſich Genüge leiſteten [1]; aber der eigentliche und allein genügende Beweis bleibt ihm doch das Bild Gottes in unſerer Seele [2].

Gott hat die Welt geſchaffen vor 5507 Jahren. Dies iſt ein Glaubensartikel. Wir würden es nicht wiſſen, wenn es nicht offenbart wäre. Daß die Welt ſo kurze Zeit ſei, darf uns eben ſo wenig ſtören als die Frage, ob Gott die unendliche Ewigkeit vor der Schöpfung müſſig geweſen ſei. In jeder Wiſſenſchaft zeigen ſich Grenzen unſerer Erkenntniß [3]. Der einzige Gegenbeweis, welcher dem Melanchthon von Wichtigkeit zu ſein ſcheint, beruht auf dem Grundſatze, daß aus nichts nichts werde. Er beſchränkt ihn auf die geſchaffene Welt; für die Entſtehung der Welt dürfe er nicht zugegeben werden, weil wir eine Urſache der Welt von unendlicher Macht zu ſetzen hätten. Aber auch nur ein Unendliches könne ſein und deswegen müßten wir annehmen, daß die Materie ihre Grenzen habe [4].

Doch beſchränkt Melanchthon die unendliche Macht Gottes nicht auf die Schöpfung; auch in den Wundern beweiſt ſie ſich. In der Phyſik richtet ſich ſein Streit hauptſächlich gegen die Epikureer und die Stoiker. Den erſtern kann er nicht beiſtimmen, weil ſie nur Materielles annehmen und alles auf den Zufall zurückführen, welcher den Zuſammenſtoß der Atome bewirken ſoll. Den andern muß er hauptſächlich deswegen widerſprechen, weil

---

1) Phys. fol. 24 sq.

2) De anima fol. 2. b.

3) Phys. fol. 44. a.

4) Ib. fol. 174. b.

ſie alles an die Nothwendigkeit binden und weder die wunderbare Macht Gottes über die zweiten Urſachen, noch die Freiheit des Willens zulaſſen [1]. Er vertheidigt gegen ſie die Zufälligkeit der Ereigniſſe. Für ſie führt er drei Gründe an, die Freiheit Gottes, welche von den phyſiſchen Geſetzen nicht gebunden ſein könne, das Fließende der Materie, welches keinem gewiſſen und ſtehenden Geſetze ſich füge, und die Freiheit der Engel und der Menſchen [2].

In ſehr verſchiedenem Grade werden aber dieſe drei Gründe des Zufälligen bedacht. Die Wunder bleiben, wie billig, der Theologie überlaſſen; auch mit der Zufälligkeit der Materie läßt ſich Melanchthon nicht weiter ein [3]; dagegen iſt er bemüht uns ſeine Lehre von der Freiheit des Willens auseinander zu ſetzen. Er findet freilich, daß die Freiheit der Vernunft unbegreiflich ſei; aber das kann ihn bei der Schwäche unſerer Vernunft nicht abhalten ſie zu behaupten. Gott hat in ſeine Geſchöpfe verſchiedene Weiſen zu wirken gelegt; ſie wirken theils natürlich und mit Nothwendigkeit, theils ſind ſie frei und können ihre Wirkſamkeit zurückhalten. Wie dieſe Arten des Wirkens in ſie gelegt werden, können wir eben ſo wenig wie den Schöpfungsact begreifen [4]. Aber ihr

---

1) Ib. fol. 18. b.

2) Ib. fol. 32. a sqq.; eth. p. 44.

3) Man könnte ſogar zweifeln, ob es ihm ernſt mit ihr gemeint ſei. Einer ſeiner Streitſätze lautet, daß die Materie gezwungen werde, die Welt zwinge, die Vorſehung Gottes aber das Zufällige nicht aufhebe, weil Gott nicht Urſache des Böſen ſei. Opp. ed. Peucer. IV p. 521.

4) De anima fol. 226. a.

Vorhandenſein beweiſt die Erfahrung. Sie läßt uns die Nothwendigkeit unterſcheiden, mit welcher der Stein zum Fall nach unten geneigt iſt, und die Freiheit, mit welcher unſer Wille über die Bewegung der Glieder gebietet. Der Bau unſeres Leibes, in welchem die Nerven den Befehlen unſeres Willens gehorchen, bietet den unzweideutigen Beweis für unſere Freiheit dar [1]. Doch vertraut Melanchthon dieſem Beweiſe nicht ſo, daß er einen andern verſchmähen ſollte, welchen die kirchliche Lehre darbietet. Das Böſe iſt das ſicherſte Zeugniß für die Freiheit unſeres Willens; denn wir dürfen es Gott nicht zuſchreiben, der es nicht einmal billigen kann [2]. Wie zweideutig dieſes Zeugniß ſei, bemerkt Melanchthon nicht, obgleich er die wahre Freiheit nicht in dem Ungehorſam, ſondern in dem Gehorſam gegen Gott zu ſetzen geneigt iſt [3]. Auch hätte er wohl die Unvollſtändigkeit des Beweiſes nicht überſehen ſollen, weil er den Aberglauben kennt und billigt, welcher Böſes und Gutes des Menſchen von Zwiſchenmächten abhängig macht. Er ſucht dieſen Aberglauben nur zu beſchränken, ſo daß weder die Geſtirne noch der Teufel uns von der Schuld am Böſen losſprechen ſollen [4]. So finden wir denn freilich auch in dieſer Freiheitslehre noch alle die Schwankungen, an welchen die alte Theologie gelitten hatte. In den Beweiſen für die Freiheit geht die Hauptſorge dahin, daß der Menſch nur nicht darauf ſinne von der Schuld am Böſen ſich frei zu ſprechen; in den Begriff der Freiheit dagegen weiß man das Böſe nicht unterzubringen und nur in ſehr ſtreitigen Formeln kann man das Gute der Allmacht des heiligen Geiſtes entziehen.

---

[1] Phys. fol. 33. b; eth. p. 39.

[2] Phys. fol. 34. a.

[3] De anima fol. 220. b.

[4] Ib. fol. 127 sqq.; phys. fol. 129 sqq. Vergl. auch über Träume de anima fol. 148. b sqq.

Schon dieſe Unterſuchungen über das Zufällige greifen in das Gebiet der Seelenlehre ein. Auf dieſes hat nun Melanchthon auch unſtreitig vor allen übrigen phyſiſchen Unterſuchungen das größte Gewicht gelegt. Er ſieht ſich aber auch in ihm den größten Schwankungen hingegeben. Sogleich der Begriff der Seele erregt ihm große Schwierigkeiten. Im Menſchen findet er den Mikrokosmus, weil er Körperliches und Unkörperliches, Niederes und Göttliches in einer gewiſſen Harmonie mit einander verbindet [1]). Aber wie finden ſich nun dieſe Dinge in ihm zur Einheit verbunden? Die Erklärung der Seele, welche Ariſtoteles giebt, hat große Schwierigkeiten. Sie ſcheint nur eine Worterklärung zu ſein; ſie gebraucht ſehr zweideutige Ausdrücke. Die Entelechie, von welcher ſie ſpricht, ſcheint nur eine Thätigkeit (agitatio), das Leben des organiſchen Körpers zu bezeichnen. Melanchthon, welcher der Seele Subſtantialität zuſchreiben möchte, iſt hiermit nicht zufrieden. Er hilft ſich durch eine Formel, welche nur ſeine Verlegenheit zeigt; er nennt ſie eine ſubſtantielle Thätigkeit oder Form [2]). Aber mehrere ſolcher Formen ſcheinen ihm im Menſchen vereinigt zu ſein. Er ſtößt auf die Frage, ob man drei

---

1) De anima fol. 3. a.
2) Ib. fol. 7 sqq.

Seelen im Menſchen anzunehmen habe, die Pflanzen-Seele, die thieriſche und die vernünftige Seele, oder wenn auch die erſtere zu beſeitigen wäre, weil die Pflanzen nicht wohl beſeelte Weſen genannt werden könnten [1], ob nicht wenigſtens zwei Seelen in ihm wohnten. Melanchthon will hierüber nur auseinanderſetzen, was ſchicklich und ohne Widerſpruch geſagt werden könne. Er entſchließt ſich zwar nach ſeiner Weiſe dem Gebrauche der Schule zu folgen und nur eine Seele des Menſchen anzunehmen; aber ſieht es doch keineswegs für unſtatthaft an auch mehrere Seelen im Menſchen zu ſetzen [2]. Man wird nicht leicht eine bequemere Weiſe erſinnen können Fragen der Wiſſenſchaft zu beſeitigen.

In einer ähnlichen Weiſe bricht Melanchthon auch die Unterſuchung über Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele ab. Nur ſcheinen ſich hierbei die Richtungen ſeiner Lehre ihm ſelbſt zu verdecken. Die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele ſetzt er an verſchiedenen Stellen voraus. Er erblickt in ihr ein Weſen, welches auch von den Organen des Leibes geſondert ſeine Thätigkeiten ausüben könne [3]. Aber er iſt weit davon entfernt dafür den Beweis zu führen; vielmehr ſeine einzelnen Unterſuchungen ſcheinen ihm unwillkürlich auf die entgegengeſetzte Seite hinzuleiten. Er betrachtet die vernünftige Seele als einen Geiſt (spiritus), welcher untheilbar ſein ſoll, widerſetzt ſich aber doch der Lehre, daß ſie ganz im Ganzen und in jedem Theile des Leibes ſei, und behauptet dagegen, daß ſie als gebunden an einem beſtimmten Ort gedacht werden müſſe [1]). Nicht im Herzen, wie Ariſtoteles, ſondern im Gehirn, wie Galen, nimmt er den Sitz der empfindenden Seele an, weil die Nerven von dieſem Theile des Leibes ihren Urſprung haben [2]); hier läßt er auch mit Hülfe der Organe den Gedanken der vernünftigen Seele ſich bilden [3]). Dieſe Lehren, welche den Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe erörtern, ſchließen ſich ſehr genau an die Lehren des Galen an und es läßt ſich erwarten, daß ſie nun auch manches von der materialiſtiſchen Vorſtellungsweiſe dieſes Arztes aufnehmen werden. Die Zweideutigkeit des Wortes Geiſt ſpielt dabei eine bedeutende Rolle. Es ließe ſich eine Reihe von Sätzen ausziehn, in welchen die Geiſter, welche aus dem Körper aufſteigen und die Seele bilden ſollen, in einem ganz materiellen Sinn genommen werden [4]). Da ſoll denn von den Nerven ein Bild im Gehirne erzeugt werden und der Geiſt ſoll das Gehirn und die Nerven treffen; aus dieſer Wechſelwirkung des Gehirns und des Geiſtes ſollen die Thätigkeiten der Seele erfolgen, ſo wie die geſchlagene Saite den Ton von ſich giebt [1]). Geiſter verſchiedener Art werden da unterſchieden, welche mit der Unterſcheidung der drei Seelen übereinſtimmen, ein Lebensgeiſt, ein thieriſcher und ein vernünftiger Geiſt; der Geiſt aber überhaupt wird als ein feiner Dampf erklärt, welcher aus dem Blute ausgedrückt werde, zuerſt im Herzen ſich läutere und von hieraus einem Flämmchen gleichend die Lebenswärme den übrigen Gliedern mittheile, alsdann durch die Kraft des Gehirns noch leuchtender ſich verfeinere [2]). Es iſt wahr, auf die vernünftige Seele erſtreckt ſich dieſe Theorie nicht, auch wird ſie nur vermuthungsweiſe mitgetheilt; aber ſollte die allgemeine Erklärung des Geiſtes, welche ihr voranſteht, nicht auch auf die vernünftige Seele ihre Anwendung finden? Unſtreitig konnten ſolche Vermuthungen nur Zweifel an der Unkörperlichkeit der Seele erregen. Wir möchten ſie am leichteſten daraus uns erklären können, daß Melanchthon bei ſeinen phyſiſchen Lehrbüchern die Hülfe anderer Gelehrten in Anſpruch genommen hatte und um den Einklang aller einzelnen Lehren unter einander weniger, als um die Nothwendigkeit auch über die natürlichen Dinge Aufſchluß zu ſuchen beſorgt war.

---

[1] Ib. fol. 18. b.

[2] Ib. fol. 15. b sqq.; 20. a. Etsi autem nihil est incommodi Galeni more dicere plures esse animas subordinatas in homine, tamen et nos jam sequemur scholarum consuetudinem et perinde ac si sit unica hominis anima quaeremus.

[3] Ib. p. 3. a; 205. a.

---

[1] Ib. fol. 18 b sq.

[2] Ib. fol. 146. a.

[3] Ib. fol. 102. a.

[4] Ib. fol. 79. a. Subtiliores spiritus. Ib. fol. 101. a. Hae cavitates (sc. cerebri) plenae sunt spirituum, cum enim arteriae advexerunt spiritum vitalem a corde, in ventriculis cerebri fit lucidior et ex igneo coelestis, ut cicat actiones interiorum sensuum.

Es konnte nicht ausbleiben, daß dieſe Meinungen auch auf die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele ihren Einfluß ausübten. Melanchthon jedoch läßt die Fragen dieſer Art meiſtens dahin geſtellt ſein. Er begnügt ſich

---

1) Ib. fol. 102. a.

2) Ib. fol. 134 sqq. Spiritus est subtilis vapor ex sanguine expressus.

die Beweiſe des Platon für die Unſterblichkeit der Seele anzuführen und beruft ſich darauf, daß die Alten meiſtens für ſie geſtimmt hätten. Wenn der Geiſt des Menſchen vom Sündenfall nicht verdunkelt wäre, ſo würde er einſehn, daß er zur Erkenntniß Gottes beſtimmt ſei und daß er einſt vollkommene Einſicht von Gott gewinnen werde. Hiervon iſt uns doch noch eine Spur in unſerer Seele geblieben und darauf beruht die Überzeugung der Heiden von der Unſterblichkeit der Seele. Wir müſſen uns aber freuen, daß wir hierüber ein deutlicheres Zeugniß in den Offenbarungen der Kirche haben [1]).

Seine theologiſche Richtung mußte ihm aber beſonders die ſittliche Weltanſicht werth machen. In der Ausführung derſelben tritt uns die Richtung der neuern Zeit entgegen. Zwar will er Gott, das unendliche Gut, als das höchſte Gut angeſehn wiſſen [2]); aber die Formel der Philoſophen, daß die Tugend der letzte Zweck ſei, hat ihm dieſelbe Bedeutung [3]) und noch mehr wendet er ſich der weltlichen Auffaſſungsweiſe des ſittlichen Lebens zu, wenn er beifügt, daß er nicht mit den Stoikern behaupten wolle, nur die Tugend dürfe von uns geliebt werden; auch das Leben und die Güter des Lebens, die Ehe, die politiſche Gemeinſchaft und die von Gott verordneten und erlaubten Vergnügungen will er als Gegenſtände unſerer Liebe uns geſtatten [4]). Nur gegen den Epikur ſtreitet er, daß nicht die Luſt allein als Gut zu betrachten

---

1) Ib. fol. 238 sqq.

2) Ib. fol. 224. a; eth. p. 9; 19.

3) Eth. p. 10 sq. Der Grund findet ſich ib. p. 25.

4) De anima fol. 224. a.

ſei, indem er das natürliche Streben des Menſchen nach Luſt nur als eine Folge der Sünde und der von ihr geſtörten Harmonie der Kräfte uns darſtellt [1]). Um jene Güter des Lebens dem höchſten Gut zur Seite ſtellen zu können unterſcheidet er zwiſchen dem moraliſchen und dem natürlichen Gut. Das moraliſche Gut iſt allein Gott oder ſein heiliger Wille, für den Menſchen aber die Tugend in ihrer Wirkſamkeit, welche mit dem heiligen Willen Gottes oder mit ſeinem Geſetze übereinſtimmt; aber außerdem haben wir natürliche Güter anzuerkennen, nemlich wiederum Gott, aber auch überdies alle Dinge, welche von Gott geſchaffen mit der Ordnung im göttlichen Geiſte übereinſtimmen. Dieſe Dinge ſind von Gott zum Gebrauch beſtimmt und wenn ſie nach ſeiner Ordnung von uns gebraucht werden, ſo werden ſie auch als natürliche Güter von uns angeſehn werden müſſen [2]). Die Entwicklung dieſes Unterſchiedes bietet nur einen lockern Zuſammenhang dar; in ſeiner Aufſtellung erblicken wir nur die Neigung die theologiſchen Pflichten an das weltliche Leben heranzuziehn.

Dem Melanchthon beruht nun die philoſophiſche Sittenlehre auf den unſerer Natur eingepflanzten praktiſchen Grundſätzen, welche durch die Sünde nur verdunkelt worden ſind. Daher ſtimmt auch das geoffenbarte Geſetz mit der philoſophiſchen Moral überein; denn es iſt nur dazu beſtimmt das Naturgeſetz uns auszulegen, ſoweit es nemlich die äußere Zucht betrifft [3]). Melanchthon meint hier-

---

1) Eth. p. 13.
2) Ib. p. 24.
3) Ib. p. 3.

mit die Geſetze der zweiten Tafel, wiewohl er eingeſteht, daß auch die Geſetze der erſten Tafel den Unterſuchungen der Philoſophen nicht ganz entgangen ſeien, weil ſie doch noch eine Spur der Erkenntniß Gottes in ſich trugen [1]. Seine philoſophiſche Moral beſchränkt ſich nun auf eine dürftige Auslegung der zehn Gebote. Auf die reine Sittlichkeit des innern Lebens, welche auf der Wirkung des heiligen Geiſtes beruht, kann ſie ihren Grundſätzen nach ſich nicht einlaſſen. Eben ſo wenig gelangt ſie zu einer genauern Unterſuchung über die Beweggründe, welche im weltlichen Leben uns leiten.

Doch unterſucht ſie das Verhältniß der Kirche zum Staat etwas genauer, weil die Streitfragen der Zeit es nicht übergehen ließen. Melanchthon ſucht zunächſt das Verhältniß zwiſchen dem natürlichen und dem poſitiven Rechte zu beſtimmen. Das natürliche Geſetz iſt ihm nichts anderes als das Sittengeſetz, wie es in den zehn Geboten ausgedrückt iſt [2]. Mit ihm darf das poſitive Geſetz nicht ſtreiten; denn das natürliche Geſetz iſt unveränderlich. Daher unterſcheidet ſich das erſtere von dem letztern nur dadurch, daß es demſelben etwas zuſetzt, was aus ihm nicht mit Nothwendigkeit folgt, ſondern nur nach wahrſcheinlichem Grunde feſtgeſtellt werden kann. Solche Zuſätze müſſen alsdann durch einen Beſchluß der rechtmäßigen Gewalt beſtimmt werden [3]. Die Willkür, welche hierbei zugelaſſen wird in der Feſtſtellung nach wahrſcheinlichen Gründen, führt die Verſchiedenheit der poſitiven Geſetzgebungen herbei [1]). Sie erinnert daran, daß in dieſer Lehre das volle Gewicht auf der rechtmäßigen Gewalt beruht, welche über das poſitive Geſetz zu beſchließen hat. Melanchthon weiß über ihre Herkunft nichts weiter zu ſagen, als daß ſie unmittelbar von Gott ſtamme. Er unterſcheidet hierbei die geiſtliche Würde und die politiſche Macht; beide ſind von Gott angeordnet, jene für die äußere Zucht, nicht allein für den Körper, denn die Obrigkeit iſt nicht mit dem Viehhirten zu vergleichen, dieſe für die Verkündigung des Evangeliums, für die Verwaltung der Sacramente und der äußerlichen Mittel der Kirche [2]). Über die Grenzen beider Mächte mußte man nun ſeine Anſicht faſſen. Die proteſtantiſche Lehre konnte nicht anders als dem Staate eine größere Gewalt beilegen, als die Hierarchie ihm hatte zugeſtehn wollen. Melanchthon zögert nicht die weltliche Gewalt, welche von Geiſtlichen ausgeübt wird, nur für eine Übertragung zu erklären, ſo wie auch den Familienvätern eine Handhabung der Geſetze übertragen werden dürfe [3]). Dennoch geſteht er der geiſtlichen Macht ein Recht der Strafe zu, aber nur durch Wort und durch geſetzmäßige Excommunication [4]). Viel bedenklicher iſt es unſtreitig, wenn von der andern Seite der weltlichen Macht, weil ſie nicht allein für den Körper, ſondern auch für die äu-

---

[1] Ib. p. 76.

[2] Ib. p. 96.

[3] Ib. p. 99. Jus positivum est decretum legitimae potestatis non pugnans cum jure naturae, sed addens ad jus naturae circumstantiam aliquam probabili ratione, non necessario definitam.

---

1) Ib. p. 100.
2) Ib. p. 116 sqq.; 280.
3) Ib. p. 119.
4) Ib. p. 118.

ßere Zucht zu ſorgen habe, eine Gewalt über das Bekenntniß der Untergebenen eingeräumt wird. Jeder ſoll ſein Bekenntniß auch in Thaten beweiſen; wenn er daher Fürſt iſt, ſoll er nicht dulden, daß Falſches gelehrt werde mit ſeinem Wiſſen und Willen; den Ausſpruch der geiſtlichen Gewalt über Wahres und Falſches hat er nicht erſt zu erwarten. Die entgegengeſetzte Meinung wird nur darauf zurückgeführt, daß man das Geiſtliche mit den weltlichen Gerichten verwechsle; im Weltlichen habe man den Ausſpruch der Obrigkeit zu erwarten und zu verehren, wenn er auch falſch ſein ſollte; in geiſtlichen Dingen muß ein jeder ſeinem Gewiſſen folgen [1]). Melanchthon ſelbſt bemerkt das Bedenkliche dieſer Lehre. Er geſteht nun auch jedem zu den Geboten der Obrigkeit in geiſtlichen Dingen ſich zu widerſetzen. Gott müſſe man mehr gehorchen, als den Menſchen. Er führt mit Lob eine Reihe von Beiſpielen an, welche dem gerechten Widerſtande gegen die Obrigkeit in Glaubensſachen das Wort reden [2]). Daß dadurch alles Vorhergegangene wieder aufgehoben wird, ſcheint er nicht zu bemerken.

Von einer ſolchen Unbeſtändigkeit iſt überhaupt die philoſophiſche Lehre Melanchthon's. Keinen ihrer Sätze führt ſie mit Entſchiedenheit durch. Verſchiedenartige Richtungen der Wiſſenſchaft ſtellt ſie neben einander, unbekümmert darum, wie ſie mit einander ſich vereinigen laſſen. Sie billigt den Nominalismus und beruft ſich doch auf die Platoniſche Lehre von den allgemeinen Be-

---

1) Ib. p. 280 sqq.
2) Ib. p. 283 sqq.

griffen, welche uns angeboren ſind. Die Allmacht Gottes bis in die innerſten Regungen unſerer Seele hinein vertheidigt ſie, aber ihre Ausnahmen zur Wahrung der Zufälligkeit und der Freiheit hat ſie ſich vorbehalten. Sie ſetzt die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele voraus, aber die phyſiſchen Vorſtellungen von ihrer Wirkſamkeit und ihrem Zuſammenhange mit dem Leibe ziehen ſie nach der entgegengeſetzten Seite. Indem ſie der weltlichen Macht nachgiebt, daß ſie ihre Überzeugungen über kirchliche Dinge auch zu äußerer Geltung im Staate bringen dürfe und ſolle, kommt ſie in Streit mit ihrer Forderung, daß ein jeder ſeinem Gewiſſen zu folgen habe. Es iſt in allen dieſen Dingen ein Streit; die Geſinnung des chriſtlichen Theologen weiß ſich mit der Liebe zum Alterthum nicht zu vereinigen; neben den geiſtlichen machen ſich die weltlichen Beſtrebungen geltend. So wie die philoſophiſchen Lehren Melanchthon's nur in Berückſichtigung der Bedürfniſſe des Jugendunterrichts entworfen worden ſind, ſo ſuchen ſie die Bildungsmittel zuſammen, welche die frühern Zeiten gebracht hatten; daß dieſelben aus verſchiedenen Bildungsſtufen herrühren, welche eine innigere Verſchmelzung ihrer Elemente noch von der Zukunft erwarten, ſpricht ſich in dem Schwankenden ihrer Haltung aus.

2. Theophraſtus Paracelſus.

Viel ſtärker als das philologiſche Element waren in der Reformation unſtreitig die Bewegungen, welche vom Volke ausgingen. Aber dennoch, in ſich geſpalten, konnten ſie nicht durchdringen. Von ihnen hatte Luther ſehr mächtige Anregungen erhalten. Sie waren der Myſtik verwandt, welche die deutſchen Prediger gepflegt hatten. Sie huldigten der Macht des Geiſtes, welche in eines jeden Gewiſſen ſich regt; von einer Leitung der Gewiſſen durch die äußere Zucht der Kirche, noch viel weniger des Staats wollten ſie nichts wiſſen. Da war nun allerdings auch Gefahr vor Verirrungen und von dem Gange der äußern Entwicklung, welche die Reform der Kirche einſchlug, indem ſie die weltliche Macht gegen die hierarchiſche Kirchenordnung zu ihrem Schutz anrief, war es nicht zu erwarten, daß er mit jener Innerlichkeit des Glaubens, welcher die äußere Zucht entbehren zu können glaubte, in Frieden bleiben würde. Daher ſehen wir denn auch, daß ſelbſt Luther, wie ſtark auch urſprünglich innerliche Erregungen auf ſeinen Lauf eingewirkt hatten, ihnen nicht unbedingt folgen konnte. Er blieb ſich der Aufgabe bewußt, der Macht des Geiſtes eine äußerliche Geltung und Geſtalt für die Lehre und das Leben zu gewinnen und mußte daher auch äußerliche Stützen für ſie in der Auslegung der heiligen Schrift und in den Ordnungen der Zucht ſuchen. Hierdurch geſchah es, daß er bald mit jenen Schwärmgeiſtern brach, welche nur dem Geiſte und ſeinen Erregungen folgen wollten, und da ſein Beiſpiel ſiegte, konnten die Gedanken, welche ausſchließlich der Innerlichkeit der geiſtigen Belehrungen huldigten, nur zu einer verkümmerten Entwicklung kommen.

Wir finden ſie von einer Reihe von Männern vertreten, welche mit der kirchlichen Reformation in einer etwas entferntern Verbindung ſtanden; zu ihnen gehören Carlſtadt, Sebaſtian Frank, Caspar

Schwenkfeldt. Mit einer gewiſſen Vorliebe hat man in neuerer Zeit ihr Andenken erneuert, weil man ſich nicht verbergen konnte, daß ſie aus einem Zuge der Reformation hervorgegangen ſind, welcher unter der Ungunſt der Umſtände es zu keiner ſeiner Bedeutung entſprechenden Anerkennung bringen konnte [1]. In den Unternehmungen der Wiedertäuſer kam er zu einem gewaltſamen Ausbruch. Wiewohl unterdrückt hat es doch nicht an einzelnen Erſcheinungen der ſpätern Zeit gefehlt, welche ſeine fortwirkende Kraft in der proteſtantiſchen Kirche erkennen laſſen. In der Zeit der Reformation gelang es ihm nicht einen Ausdruck zu finden, welcher auch nur einigermaßen den Sinn ſeiner Beſtrebungen zuſammengefaßt hätte. Faſt nur in Streitſätzen, in Widerſpruch gegen die Beſchränkungen, welche ihm auferlegt waren, verkündet er ſich. Seine Farbe, welche mit den Umgebungen ſich miſcht, läßt ſich daher nicht leicht erkennen. Seine geſchichtlichen Anknüpfungspunkte erſieht man am beſten aus den Zeugniſſen, welche Sebaſtian Frank, der gelehrteſte unter den oben genannten Männern, für ſich anführt. In den deutſchen Myſtikern findet er ſeine Brüder; auch die Heiden, die Platoniker, verwirft er nicht; die Theoſophen findet er ſich verwandt. Man wird hieraus erkennen, daß die Denkweiſe dieſer Männer auch etwas Philoſophiſches in ſich aufgenommen hat. Frank hält die Religion für eine Sache der unſichtbaren Gemeinde; unter den Heiden, meint er, und unter dem Pabſtthum hat es ihr nicht an Anhängern gefehlt.

---

[1] Vergl. Geſchichte der proteſtantiſchen Sekten im Zeitalter der Reformation von H. W. Erbkam. Hamb. u. Gotha. 1848.

Aber die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte galten dieſen Männern im Allgemeinen nur wenig. Das Licht der Natur, die Vernunft, das Wort Gottes, welches uns innerlich erleuchtet, das ſind die einzigen wahren Zeugen. Die Wiedergeburt iſt nur eine Wiederherſtellung der Natur in ihrer urſprünglichen Kraft. Daher ſind ſie im Ganzen Feinde der Gelehrſamkeit. Sie erblicken in der Vergangenheit vorherſchend nur Menſchenwerk, welches ihnen verdächtig iſt; ſie wollen auf Gotteswerk zurückgehn, welches in der Natur ſich ausſpricht und in den inwendigen und heimlichen Offenbarungen Gottes ſich uns erſchließt. Die heilige Schrift verehren ſie zwar, aber auch an ihr ſollen die Menſchen nicht rühren; der gelehrten Auslegung der Philologen, durch die Mittel der Dialektik, ſind ſie abgeneigt; ſie wollen eine geiſtige Deutung der Schrift; die buchſtäbliche Erklärung würde nur zu unzähligen Widerſprüchen führen; der Geiſt Gottes muß ſie uns deuten. In Gelaſſenheit ſollen wir uns Gott unterwerfen; wir ſollen ihn leiden; das Geſchöpf thut nichts, es wird gethan; dem Geiſte Gottes, wie er im wiedergebornen Menſchen waltet, darf niemand widerſtreiten. In jedem aber ſoll ſich das Wort Gottes eigen geſtalten und daher nehmen dieſe Männer allgemeine Religionsfreiheit in Anſpruch. Überdies als einer Richtung angehörig, die nur auf Augenblicke zur Herrſchaft gelangen konnte, mußten ſie ihre Rettung in ihr ſuchen. Es iſt aber ein nicht aufgelöſter Widerſtreit in ihrer Lehre, daß ſie auf der einen Seite dem Geiſte ſein freies Walten zu erſtreiten ſuchen, auf der andern Seite alle Eigenheit des Menſchen in Gott auflöſen möchten.

Der Menſch ſoll ſich befreunden mit ſich ſelbſt; er ſoll ſeinen Feind in ſich erkennen. Nach jener Seite haben ſie das Gute, nach dieſer das Böſe in ihm im Auge; aber zu einer Löſung der Frage, wie beides in ihm vereinigt ſei, haben ſie es nicht gebracht. Ja es hält ihnen ſchwer beide Seiten ſeiner Natur zu unterſcheiden, weil ſie alle Natur für gut halten möchten. Zuweilen ſind ſie nahe daran den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem zu leugnen. Und doch werden ſie um ſo ſtärker dazu getrieben ihn feſtzuhalten, je widerwärtiger ihnen die Werke der Menſchen ſind, je entſchiedener ſie Verdacht gegen jede menſchliche Satzung hegen. Hierin liegt der innerſte Zwieſpalt ihrer Beſtrebungen. Sie möchten alles dem Walten Gottes überlaſſen und finden ſich im Streit gegen das Walten Gottes in der Geſchichte. Daraus entſpringt es, daß ſie Gott lieber in der Natur und in den dunkelſten Tiefen des natürlichen Lichts als in den deutlichſten Fügungen unſerer Geſchicke erforſchen möchten, daß ſie der Gelehrſamkeit, ja faſt der menſchlichen Bildung abgeneigt ſind. Wie natürlich, daß ſie keine dauernde Geſtalt ihrer Gottesverehrung gewinnen konnten. Von dem Gange der Entwicklung, in welchem wir ſind, ſich abwendend haben ſie auch in der Geſtalt, in welcher ſie in die religiöſen Bewegungen eingriffen, für die Entwicklung der Philoſophie nichts leiſten können.

Es liegt aber doch ein Punkt in dieſer Denkweiſe, von welchem aus ſie auf die Philoſophie einen Einfluß ausübte. Sie ſchließt ſich der Neigung an, welche in der neuern Zeit von den verſchiedenſten Seiten her Nahrung erhielt, der Natur in der großen wie in der kleinen Welt eine immer größere Geltung zu verſchaffen. Was nun in der Geſtaltung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe ihr verſagt war, das in Betrachtung der Natur durchzuführen mußte ihr viel leichter werden. Hier ſind ihre Erfolge zu ſuchen. Es iſt ſchon oft bemerkt worden, daß Paracelſus eine Verwandtſchaft mit dieſen religiöſen Schwärmern hat. Von denſelben Grundſätzen wird er geleitet; er wendet ſie nur vorherſchend auf die Unterſuchung der Natur an. Seinen reformatoriſchen Einfluß auf die Naturbetrachtung hat man zu ſeiner Zeit mit dem Einfluß Luther's auf die kirchlichen Angelegenheiten verglichen; er ſelbſt führt das nicht ohne Billigung an [1]. Sein Einfluß hat ſich auch weiter in den Lehren der Proteſtanten erwieſen. Dies wird hinreichen ihm hier ſeine Stelle anzuweiſen.

Theophraſtus von Hohenheim zugenannt Paracelſus wurde 1493 zu Einſiedeln in der Schweiz geboren. Sein Vater, ein Arzt, erzog ihn zu ſeiner Kunſt. Er hatte die gewöhnliche Schule der Medicin durchgemacht ohne Befriedigung. Er erzählt von weiten Reiſen durch faſt alle Länder Europa's, auf welchen er mit dem Volke verkehrte und die geheimen Heilkünſte der Wunderärzte zu erforſchen ſuchte. Nachher finden wir ihn wieder in der Schweiz und in verſchiedenen Gegenden des ſüdlichen Deutſchlands als einen fahrenden Arzt mit allerlei geheimen Künſten beſchäftigt. Nur kurze Zeit konnte er ſich zu Baſel als Profeſſor ſtille halten. Seine Natur war unverträglich und roh, voll von leidenſchaftlicher Bewegung. In ſeinem 48. Jahre ſtarb er zu Salzburg.

---

[1] Paragranum S. 16 nach der Ausg. ſ. Werke von Huſer.

Der gelehrten Medicin und aller Gelehrſamkeit ſeiner Zeit feind hatte er ſich die Aufgabe geſtellt ſie in allen ihren Theilen umzugeſtalten; in ſeiner hochfliegenden Phantaſie glaubte er dies Ziel erreicht zu haben. Für einen gemeinen Marktſchreier können wir ihn nicht halten. Wir finden zu viel ernſtes Streben nach Erkenntniß in ihm, zu viel Kraft eines tüchtigen, obwohl leidenſchaftlichen Willens, als daß wir bezweifeln könnten, daß es ihm wirklich darum zu thun war ſeine Wiſſenſchaft auf einen beſſern Weg zu leiten. Aber wir können ihn auch eben ſo wenig als wiſſenſchaftlichen Denker rühmen. Sein Streben nach Erkenntniß iſt nicht rein, nicht allein von einer wilden Phantaſie geſtört; er ergeht ſich auch in Pralereien, welche ſeine Wahrheitsliebe mehr als verdächtig machen[1]. Die geheimen Künſte, deren er ſich rühmt, fliehen das Licht; er will ſie geheim gehalten wiſſen. Man wird die ſeltſame Miſchung, die in ſeinen Schriften uns vorliegt, nur aus der Gährung der Zeiten, welchen er angehört, begreifen können. Er will der Erfahrung folgen, welche er ſelbſt und andere wohlgeprüfte Männer gemacht haben, und dem Lichte der Natur[2]. Aber weil dieſe Quellen nicht ausreichen um mehr als beſcheidene Anfänge des Wiſſens zu gewähren, mit welchen ſeine hochfahrende Seele ſich nicht begnügen würde, wirft er ſich dem Aberglauben des Volkes in die Arme. Dieſen läßt er auch nicht in ſeiner Lauterkeit und Einfachheit; er muß ihn mit den Brocken ſeiner unverdauten Gelehrſamkeit aufputzen, damit er ein Anſehn gewinne. Welche kauderwelſche Sprache iſt daraus hervorgegangen. Er ſchreibt gewöhnlich deutſch; man erkennt aber in ihm den Vorläufer der Sprachmiſchung, welche unſer deutſches Schriftweſen ſo lange entſtellt hat; abſichtlich oder unabſichtlich verdreht er ſeine ausländiſchen Wörter. Dabei iſt er dem Aberglauben faſt ohne Maß ergeben, ja ſucht ihn ſyſtematiſch auszubilden. Man kann hierin die Nachwirkungen der Platoniſch-cabbaliſtiſchen Schule nicht verkennen. In einer ähnlichen Weiſe wie Agrippa von Nettesheim ſchließt er derſelben ſich an, nur verzweifelt er nicht an der Praxis. Dies erklärt ſich daraus, daß er der Medicin ſich gewidmet hatte. Es war wohl kein Gebiet zu finden, auf welchem man ſo leicht den Täuſchungen ſich hingeben konnte, welche ein halbes Wiſſen bereitet. Praktiſche Hülfe zu ſuchen durfte man in ihm nicht aufgeben; wenn der Erfolg den Erwartungen entſprach, ſchien es faſt Pflicht den Mitteln zu vertrauen. Darauf beruht nun weſentlich der Ruhm des Paracelſus, daß er die Mittel der Chemie für die Arzneikunſt benutzte. Mit Entſchiedenheit richtete er ſie auf dieſen Zweck 1). In ſeinen Curen hatte er Glück, welches ihm keckes Selbſtvertrauen einflößte. Überdies war die Zeit auf das

---

[1] S. das Recept zum Homunculus. De nat. rer. I. p. 263. Dies für einen Scherz zu halten, wie Marx thut (Abh. der Gött. Geſ. d. Wiſſenſch. I S. 149), giebt eine ſehr zweideutige Entſchuldigung ab und wird durch den Zuſammenhang des Werkes nicht unterſtützt.

[2] De nat. rer. Vorr.

---

1) Paragranum p. 65; 75.

Neue geſpannt. So wie die Wiedertäufer eine Reformation der Kirche durchſetzen wollten, welche alle Fugen der Geſellſchaft durchbrach, ſo wollte er mit einem Schlage in ſeiner Wiſſenſchaft eine Reformation machen, welche nur eine lange Erfahrung hervorbringen konnte.

Die Schriften, welche wir unter dem Namen des Paracelſus beſitzen, verdienen nicht alle Vertrauen. Sie hatten großentheils ſich lange in Handſchriften umhergetrieben und vieles Unechte hatte ſich ihnen angeſetzt. Das Echte daraus zu ſcheiden würde eine ſchwierige Aufgabe ſein. Doch verdient ein großer Theil derſelben vollen Glauben, da er aus der eigenen Handſchrift des Paracelſus herausgegeben worden iſt [1]). Ein anderer Theil wird durch ſeinen Zuſammenhang mit jenem beglaubigt. Seine Schreibart iſt breit, voller Ausſchweifungen und ohne alle Kunſt der wiſſenſchaftlichen Darſtellung. Er iſt ein Verächter der Logik, welche er als Teufelswerk verwirft, um ſich nur an das natürliche Licht und die Offenbarung zu halten [2]). Auf ſeine Einfälle darf man nicht zu großes Gewicht legen; ſie widerſprechen ſich oft. Einem allgemeinen Zuge ſeiner Gedanken bleibt er aber getreu.

Schon aus dem Vorhererwähnten wird erhellen, daß Paracelſus lange nicht ſo originell iſt, als es auf den

---

1) Marx a. a. O. S. 93 will nur 10 Schriften vorläufig für echt anerkannt wiſſen. Er hält ſich an äußere Kennzeichen und hat dabei doch das wichtigſte, im Text angegebne nicht in Anſchlag gebracht. Huſer hat getreu bemerkt, wo ihm eigene Handſchriften des Paracelſus vorlagen.

2) Philosophia sagax I, 1 p. 23 sqq.

erſten Blick ſcheinen könnte. Seine philoſophiſchen Gedanken ſchließen ſich vornehmlich an die Lehren der Theoſophen an. Die Theologie legt er allen ſeinen Unterſuchungen zu Grunde. Aber auch in ihr bieten ſeine Äußerungen ein ſeltſames Gemiſch dar. Sehr oft äußert er ſich rechtgläubig katholiſch; dann aber ſchimpft er wieder auf die Theologen und Pfaffen insgeſammt, nicht viel beſſer als er die Mediciner der alten Praxis mit ſeinen unflätigen Läſterworten belegt. Auch hierin erweiſt er ſich als einen Geiſtesverwandten der proteſtantiſchen Sectirer. Die Schrift ſollen wir nur durch den Geiſt Gottes verſtehn [1]. Sein ungebundener Geiſt würde ſich die Feſſeln eines beſtimmten theologiſchen Lehrbegriffs nicht anlegen laſſen.

Die theoſophiſche Richtung ſeiner Lehre liegt deutlich vor Augen. Er hält die Philoſophie ſehr hoch. Nebſt den drei übrigen, der Aſtronomie, der Alchimie und der Tugend, iſt ſie eine der vier Säulen der Medicin [2]. Sie ſoll wiſſen, was vor dem Menſchen geweſen [3], d. h. die erſten Gründe der Natur erforſchen. Aber die Philoſophie hängt ihm von der Theologie ab. Der Philoſoph muß aus der Theologie geboren werden; ſonſt hat er keinen Eckſtein. Aus der Theologie geht die Wahrheit; das Licht der Natur, welches uns belehren ſoll, iſt von Gott; der heilige Geiſt iſt ſein Begründer; der Menſch weiß nicht; allein Gott weiß [4]. In unſerer Verbindung mit Gott findet Paracelſus ſeine Zuverſicht auf unſer Wiſſen. Von unſern eigenen Kräften ſind wir nichts; Gottes ſind wir. Gott will nicht, daß etwas heimlich bleibe; das Auge der Natur, welches er uns verliehen hat, iſt ſo ſcharf, daß alles von ihm geſehen werden kann. Wir ſollen vollkommen ſein, wie unſer Vater im Himmel vollkommen iſt. Wir haben alle Weisheit erhalten, wir alle zu gleichen Theilen, ein jeder ganz; es liegt nur an unſerer Faulheit, wenn wir ſie nicht erkennen 1).

---

[1] Ib. p. 267.

[2] Paragr. Vorr. p. 8.

[3] Ib. p. 12.

[4] Ib. p. 85; phil. sag. p. 27; 106.

Hierin liegt nun der wichtige Unterſchied zwiſchen dieſer Theoſophie und der Myſtik, aus welcher ſie hervorgegangen war, daß ſie uns auf eine Arbeit in der Welt anweiſt. So wie die deutſchen Myſtiker, ſo redet auch Paracelſus von einem Fünklein im Menſchen, von einem Punkt in ſeinem Weſen, einem Gewiſſen, einem Engel in ihm, welcher uns in allen Dingen belehren und die wahre Weisheit geben ſoll; aber er fügt hinzu, daß wir ſuchen ſollen 2). Und nicht allein in uns ſollen wir ſuchen, ſondern nicht weniger außer uns. Nicht ſelten redet Paracelſus, als müßte uns alles von außen kommen 3). Eben das hat er an ſeinen Gegnern den Humoralpathologen zu tadeln, daß ſie den Menſchen nur aus ſeinen

---

1) Phil. sag. p. 106; 108; 134; de fundamento scientiarum I p. 418 sqq.

2) Phil. sag. p. 268 sqq. In unſern Herzen liegt das Fünftweſen, ſo wir von Gott in uns haben. — — Darum ſo wir nun ein Richter in uns haben, iſt billig, daß wir alsdann ſuchen das Gut in uns u. ſ. w.

3) L. l. Nemlich alles, das der Menſch in ihm hat, das iſt, das er weiß und kann, daſſelbig hat er von dem Äußern.

Beſtandtheilen erkennen wollen. Aus der großen Welt, von außen her muß die kleine, innere Welt erkannt werden. Aus jedem einzelnen Menſchen können wir nur den einzelnen Menſchen erkennen; das Allgemeine des menſchlichen Lebens und der menſchlichen Krankheit können wir nur aus den äußern Verhältniſſen der ganzen Welt, in welcher wir leben, erforſchen[1]. Aber ſchon die ganze Wendung ſeiner Gedanken muß uns davon überzeugen, daß es nur einſeitige Äußerungen ſeiner Meinung ſind, wenn es zuweilen ſcheint, als wollte er nur aus unſerer ſinnlichen Empfindung den Unterricht unſeres Geiſtes ableiten[2]. Er dringt auf die Erkenntniß des allgemeinen Menſchen, ſeines Begriffes, ſeiner Vergangenheit und Zukunft, welche er gewiß nicht aus der ſinnlichen Erfahrung zu ſchöpfen hoffte. Da treten nun ganz entgegengeſetzte Äußerungen hervor. Er behauptet, daß alle Erkenntniß des Menſchen in ihm ſelbſt liege, daß wir nichts lernen außer von uns ſelbſt und daß alles Lehren nichts anderes ſei als ermahnen, in ſich ſelbſt zu forſchen[3]. Beide Seiten gehören zuſammen, wie ſie Paracelſus zuſammenfaßt. Nur durch die äußere Erfahrenheit werden wir gewitzigt; aber den Witz müſſen wir in uns ſelbſt finden. In ähnlicher Weiſe will Paracelſus auch unſern Leib nur von der äußern Nahrung ableiten, durch ſie wachſen und leben laſſen; wirft ſich aber alsdann auch in das Gegentheil und behauptet, die Glieder unſeres

---

1) Paragr. p. 37; 40.
2) So phil. sag. p. 104.
3) De fund. scient. p. 419; 423.

Leibes bedürften keiner auswendigen Nahrung, ſondern der Leib gebe ihnen ſeine Nahrung aus ſich ſelbſt[1]. Ihm iſt das eine nicht ohne das Andere; nur Äußeres und Inneres bilde das Ganze; die Übereinſtimmung der äußern und der innern Welt iſt zu jeder Erzeugung, zu jeder Entwicklung der Dinge nöthig[2].

In dieſen Gedanken wird er der Erforſchung der weltlichen Dinge zugeführt. Die natürliche Vernunft und die ewige Weisheit vertragen ſich wohl mit einander. Das Firmament giebt das natürliche Licht, lehrt das Vergängliche erkennen; das Ewige lehrt Gott durch den heiligen Geiſt[3]. Aber die natürliche Vernunft kann zwar ohne die ewige Weisheit, nicht jedoch die letztere ohne die erſtere ſein, weil der Menſch aus dem Natürlichen das Ewige erkennen ſoll[4]. Zuerſt muß der Menſch ſeine Natur erkennen; erſt dann kann vom Übernatürlichen die Rede ſein[5]. Auf das Erkennen wird dabei beſonderes Gewicht gelegt, wiewohl dieſe Gedanken das praktiſche Leben eben ſo ſehr als das theoretiſche im Auge haben. Ohne Gott zu erkennen können wir ihn nicht lieben; um ihn zu erkennen ſollen wir ſeine Werke ſichtbar machen; das iſt unſere Pflicht, für welche wir Rechenſchaft abzulegen haben [1]). Alles will Gott nach ſeiner natürlichen Ordnung hervorgebracht haben; wir ſollen ihn lernen und erfahren und ſind zu dieſem Zweck zunächſt an die natürlichen Dinge gewieſen; denn Gott hat Himmel und Erde geſchaffen und darin ſein unſichtbares Wort ſichtbar gemacht, daß wir es erkennen mögen. In ihm ſelbſt können wir ihn nicht erkennen; denn alles iſt in ihm vollkommen, ganz und gar. In ihm bricht nichts, wir aber können nur die Anatomie ſeiner Kunſt und Weisheit erblicken und in der Natur ſeine Wunderwerke ſchauen, wie er den Dingen eine Austheilung gegeben hat, die doch niemand ermeſſen kann [2]). Daher ſollen wir alles in den natürlichen Kräften erforſchen, aber über ſie Gott nicht vergeſſen, von welchem alle dieſe Kräfte ſind [3]).

---

[1] Phil. sag. p. 104; paramirum III, 2 p. 37.

[2] Phil. sag. I, 2 p. 40 sqq.

[3] Ib. Vorr.

[4] Ib. I, 1 p. 24. Alſo mag die natürliche Vernunft und die ewige Weisheit wohl ſein in Eim; aber die natürliche Vernunft mag wohl ohn die ewige Weisheit ſein, die nach dem Heidniſchen handelt und nicht nach dem Ewigen achtet. Die ewige Vernunft aber mag ohne die natürliche Weisheit nicht ſein, indem daß der Menſch aus dem Natürlichen das Ewige ſoll erkennen.

[5] Ib. II Vorr. p. 245.

Die Natur ſoll nun unſer Lehrmeiſter ſein unter der Leitung Gottes; denn Gott hat alles in ſeiner Hand [4]). Unter der Natur wird die große Welt verſtanden, aber auch beſonders das Firmament. Die Macht der Geſtirne verehrt Paracelſus im Aberglauben ſeiner Zeit; giebt aber doch auch dem Gedanken Raum, daß die Weisheit das Geſtirn beherſche [5]). Doch iſt in ihnen die Geburt des Menſchen beſtimmt und ſeine natürlichen Anlagen dadurch gegeben, aus welchen er ſeine natürlichen

---

1) Ib. I p. 51 sq.

2) Ib. p. 214; 257; 265; de fund. scient. II p. 425 sqq.; paragr. p. 90; 94.

3) Phil. sag. II p. 356.

4) Paragr. p. 23; param. p. 57.

5) Phil. sag. I, 2 p. 36; 10 p. 204; de nat. rer. IX p. 334.

Kräfte zu entwickeln hat, und von der Conſtellation hängen auch die äußern Erregungen ab, von welchen des Menſchen Leben und Erkennen ausgeht. Daher werden die Geſtirne als die Lehrmeiſter des Menſchen in allen natürlichen Dingen betrachtet; ſie geben die Unterweiſung im Licht der Natur[1]. Die Kunſt des Menſchen beſteht nur darin, daß er das Firmament und die große Welt in ſich bringt. Wir ſollen das Äußere in das Innere ziehn, ſo daß die große Welt in die kleine übergeht. Das iſt die Aufgabe der Philoſophie, daß ſie die unſichtige Natur werde, die Natur, wie ſie außen iſt, in ihren Gedanken trage[2]. In ihr ſoll alles durchſichtig werden. Wer die Erkenntniß hat, der trägt die Sache unſichtbar in ſich und iſt ein reiner Spiegel der Dinge. Der Philoſoph ſoll den Himmel und die Erde in einen Mikrokosmus bringen und im Himmel und auf Erden nichts anderes finden, als was er im Menſchen findet[3]. Damit nun dies möglich ſei, iſt vor allen Dingen anzuerkennen, daß der Menſch die kleine Welt iſt, welche alles in ſich trägt, was der großen Welt angehört.

---

[1] Phil. sag. Vorr. p. 1. Alſo daß das Firmament das natürliche Licht iſt und der Menſch vom Firmament das Natürliche hat. Ib. I, 10 p. 207.

[2] Paragr. p. 23. Was iſt die Natur anders denn die Philoſophie? Was iſt die Philoſophie anders als die unſichtige Natur? u. ſ. w. Ib. p. 37.

[3] Ib. p. 24; 31. Einer, der da will ein philosophus ſein, der muß den Grund der Philoſophie dermaßen ſetzen, daß er Himmel und Erden in einen microcosmum mache und nicht um ein Därlein ſehlſchieß. — — Alſo daß der philosophus anderſt nichts find im Himmel und in der Erden anderſt, denn das er im Menſchen auch findt.

Paracelſus beruft ſich dafür auf die Schöpfungsgeſchichte. Gott habe zuerſt aus dem Nichts den Himmel und die Erde und die übrigen Geſchöpfe, zuletzt aber den Menſchen gemacht, nicht aus dem Nichts, ſondern aus dem Erdenkloß (limus terrae), welcher ein Auszug aus allen Körpern und Geſchöpfen, aus Himmel und Erde ſei. Er nennt dieſe Materie, aus welcher der Menſch gebildet worden, das fünfte Weſen, die Quinteſſenz der ganzen Welt, welches iſt der Kern und Grund aller Weſen und Eigenſchaften der geſchaffenen Dinge [1]). Wir dürfen wohl von dieſer mythiſchen Begründung abſehn; alsdann bleiben uns übrig die allgemeine Forderung ſeiner Lehre, welche dem Menſchen die Erkenntniß Gottes durch Vermittlung der Natur zueignen möchte, und die beſondern Nachweiſungen, daß im Menſchen alle Beſtandtheile der Welt ſich wiederfinden.

Jener Forderung entſpricht der Grundſatz, welchen wir ſchon oft in der Philoſophie dieſer Zeiten gefunden haben, daß im Himmel und auf Erden ſich alles entſpreche und daß im Menſchen dieſe Übereinſtimmung aller Dinge ſich darſtelle. Alles iſt ein Paar, wie ein Ehepaar, lehrt Paracelſus; Leib und Geiſt des Menſchen ſtimmen zuſammen; der Menſch iſt vermählt mit der großen Welt; ſein Gewiſſen ſoll ihn abhalten dieſe Ehe zu brechen [2]). Die beſondern Nachweiſungen können dieſen Grundſatz nur veranſchaulichen. Sie laufen durch eine Reihe einzelner Unterſuchungen hindurch, welche weder auf Genauigkeit noch auf Vollſtändigkeit Anſpruch machen können. Nur in den allgemeinen Grundſätzen, welche ſie leiten, können wir ſie zur Überſicht bringen.

---

[1]) Phil. sag. I, 2 p. 28 sqq.
[2]) Phil. sag. I, 3 p. 55 sq.

Im Menſchen unterſcheidet Paracelſus dreierlei, den Leib, den Geiſt und die Seele. Es iſt ihm eigenthümlich, daß er die Seele als das Höchſte im Menſchen betrachtet, wärend der Geiſt nur eine niedere Stelle einnimmt, wiewohl auch dieſer Sprachgebrauch nicht ganz ſicher von ihm gehandhabt wird [1]. Die Seele iſt das Unſterbliche im Menſchen, das ewige Bildniß Gottes, das Übernatürliche, weil alles Natürliche vergänglich iſt [2]. Der Geiſt dagegen iſt ein körperliches Weſen, nur feiner als der ſichtbare Leib, ein unſichtbarer Leib, nicht aus den Elementen der körperlichen Natur gebildet, ſondern vom Firmament ſtammend, ein ſideriſcher oder ätheriſcher Leib [3]. Er iſt nicht der Einfachheit der Seele theilhaftig, ſondern zuſammengeſetzt aus vielen Geiſtern, die mit einander in Freundſchaft und Feindſchaft verkehren, ohne dazu der Vermitlung des groben, elementaren Körpers zu bedürfen. Paracelſus verſteht hierunter die einzelnen Gedanken, welche im Lichte der Natur ſich uns bilden nicht ohne Zuſammenhang mit dem Körper; denn Körper und Geiſt ſtehen in Zuſammenhang. Unſer Geiſt iſt wie eine Geiſterwelt, in welcher die Geiſter ſich befeinden und verſöhnen, ſich ſcheiden und ſich vereinen. Die Wahrheit in uns muß auch ihren Feind haben, den Teufel[1]. Aber über dieſe Welt der Geiſter, wie ſie in uns ſich tummeln, ſoll eine Herrſchaft geübt werden, damit alles zu Einem komme und Friede werde in der Liebe Gottes. Dieſe Herrſchaft kommt der Seele zu, welche der Mittelpunkt, das Herz des Menſchen iſt und alle Widerwärtigkeiten austreibt[2]. Der Leib dient nur zur Grundlage dieſer Entwicklungen des Lebens. Der Körper wäre nicht nütze ohne den Geiſt; er wäre todt und kann nicht leben ohne den Geiſt. Er iſt nur geworden um dem Geiſte des Menſchen ein Werkzeug zu bieten[3]. Aber auch der Geiſt bietet nur ein Haus für die Seele dar, in welchem ſie ſchaltet. Alle dieſe drei Beſtandtheile des Menſchen gehören zuſammen. Daher will Paracelſus die Seele auch nicht von Fleiſch und Blut geſchieden haben. Er beruft ſich auf die Auferſtehung der Leiber; da iſt der Menſch eins ohne Scheidung; da iſt Seele und Fleiſch und Blut ein einiges Ding[4]. Auch die Seele iſt Fleiſch,

---

[1] Der Geiſt bezeichnet das, was spiritus und was mens von den Philoſophen dieſer Zeit genannt wurde; jener iſt den meiſten ein feinerer Körper und etwas Geringeres als die Seele; die mens dagegen iſt das Höchſte im Menſchen.

[2] Phil. sag. I, 2 p. 34; II p. 257.

[3] Ib. I, 1 p. 14 sqq.

---

1) Param. p. 49 sq.; de fund. scient. p. 420.

2) Phil. sag. II p. 263 sqq. Die Seel iſt das Centrum des Menſchen, in welchem alle andere Geiſt jetzt wohnen, gut und bös. — — Darauf nun ſo merkent nun vom Sitz und Stul der Seel, daß ſie im Herzen ſitzt mitten im Menſchen und verzehrt die gegebenen Geiſt in ihm, die Gutes und Böſes wiſſen. — — So nun die Lieb in Gott von ganzem Herzen geben ſoll, ſo muß da weichen alle Widerwärtigkeit Gottes.

3) De nat. rer. IV p. 277 sqq.

4) Phil. sag. l. l.; p. 323. Nur aber im neuen Leib heißen wir nimmer Seel, ſondern Menſch; denn Seel und Blut und Fleiſch iſt ein Ding, das nicht von einander mag.

aber Fleiſch, das nicht tödtlich, ſondern ewig iſt [1]). Nur im Fleiſche kann die Seele das Geſchäft verrichten, welches ſie in der Welt zur Arbeit und Erkenntniß Gottes überkommen hat.

Nicht ganz ohne Schwierigkeit geht die Nachweiſung ab, daß dieſe drei Beſtandtheile auch in der großen Welt ſich finden. Leib und Geiſt findet Paracelſus zwar überall; aber er iſt geneigt die Seele dem Menſchen als ſeinen Vorzug vorzubehalten. In allen Elementen iſt ein Geiſt und ein Leben, welches ſie beherſcht und aus ihnen ihre Wirkungen heraustreibt; denn ohne ein ſolches würden ſie todt und ohne Wirkſamkeit ſein [2]). Da weiß Paracelſus gar viel von den Leuten zu reden, welche in den Elementen wohnen, von den Elementargeiſtern. Die ſollen aber keine Seele haben [3]). In dieſem Sinne wird die Sonne als die Quelle des Lebens betrachtet, welche allen Elementen die Wärme mittheile und ihnen dadurch Leben einhauche; dem Menſchen aber ſei überdies die Seele eingeblaſen von Gott; ihm komme das Bildniß Gottes zu, welches den übrigen lebendigen Weſen fehle. In dieſem Sinne wird der Menſch auch als Zweck aller Dinge gedacht, in welchem die Vernunft aller Thiere ſich vereine, und die Engel im Himmel ſollen nur die Weisheit des Menſchen vorbilden [4]). Von dieſer Seite will

---

1) Ib. p. 280. Und wiſſe daß die Seel Blut und Fleiſch iſt und in Blut und Fleiſch ſein muß, und aber daß da zweierlei Fleiſch ſind, das tödtlich und das ewig.

2) Ib. I, 1 p. 12 sqq.; de nat. rer. IV p. 277 sqq.

3) Phil. sag. I, 6 p. 98.

4) Ib. I, 1 p. 14; 6 p. 97; de nat. rer. VIII p. 314; fund. scient. II p. 439 sq.

nun der völlige Einklang der großen mit der kleinen Welt ſich nicht herausſtellen, und nur eine ſchwache Andeutung davon, daß er geſucht werde, findet ſich in der Anſicht, daß der Menſch doch unter gewiſſen Bedingungen ſeine Beſeelung den Elementargeiſtern mittheilen könne.

Viel ſtärker tritt dieſes Beſtreben in der Lehre von den chemiſchen Elementen auf, welche Paracelſus nach Vorgang früherer Chemiker ausgebildet hat. Die drei chemiſchen Elemente ſind das Queckſilber, der Schwefel und das Salz. Aus ihnen beſteht die Subſtanz der Metalle; ſie ſind im Holze vorhanden und in allem, was brennt; ein jeder Körper beſteht aus dieſen drei Elementen [1]). Gegen dieſe drei chemiſchen Subſtanzen treten nun die vier Elemente des Ariſtoteles ganz zurück; ſie werden nur als die vier Formen betrachtet, welche die Materie der körperlichen Dinge annimmt; von dieſer beſondern Materie des Körperlichen wird aber die Materie im Allgemeinen unterſchieden, aus welcher die ganze Welt beſteht. In ihr findet Paracelſus drei Arten, die Materie der körperlichen Elemente oder das Chaos, die Materie des Geiſtigen und die Materie der Sacramente oder des Göttlichen, welches in der Seele des Menſchen iſt, und dieſe drei Arten geben die chemiſchen Principien der Dinge ab [2]). Sie finden ſich in allen Dingen wieder, auch im Leben des Geiſtes ſind ſie vorhanden, als Gemüth, Weisheit und Kunſt [3]) Da wird nun auch weiter das Queck-

---

1) De nat. rer. I p. 264; VI p. 299 sq.; param. p. 73; cf. phil. sag. IV, 8 p. 387.

2) De nat. rer. VIII p. 313 sqq.; p. 328.

3) Phil. sag. I, 1 p. 16. Das Greiſlich iſt geſeßt aus dreien

ſilber als der Geiſt betrachtet, der Schwefel als die Seele, das Salz als der Leib, welcher mit dem Geiſte durch die Mitte der Seele verbunden werde[1]. Man wird hierbei daran zu denken haben, daß die Seele auch die Geiſter des Menſchen zu verbinden hat und überhaupt die Einigung aller zwieſpältigen Natur betreibt. Paracelſus vergißt auch nicht zu erinnern, daß bei dieſer Rolle, welche er dem Schwefel zutheilt, nicht an den gemeinen verbrennlichen Schwefel zu denken ſei, ſondern die Quinteſſenz des Schwefels ſei gemeint; ſie bilde die Seele der Metalle[2]. So haben wir denn in der That alle Theile des Menſchen auch in der großen Welt wiederzuerkennen und was in dieſer iſt, kann daher auch von dem Menſchen in ſich ſelbſt gefunden werden.

Dieſer ganzen Lehre liegt die Vorausſetzung zum Grunde, daß wir das Gleiche durch das Gleiche erkennen. So ſoll auch das Gleiche das Gleiche heilen, nur aus der großen in die kleine Welt herübergetragen[3].

Stucken, aus sulphure, mercurio und sale. Der ungreiflich (Theil) iſt auch in drei geſetzt, in das Gemüth, Weisheit und Kunſt.

[1] De nat. rer. I p. 265. Auf daß aber ſolche drei unterſchiedliche Subſtanzen recht verſtanden werden, die er (Hermes) vom Geiſt, Seele und Leib redet, ſollt ihr wiſſen, daß ſie nichts anderes als die drei principia bedeuten, das iſt mercurius, sulfur und sal, daraus denn alle 7 Metallen generiret werden. Der mercurius aber iſt der spiritus, der sulfur iſt anima, das sal das corpus, das Mittel aber zwiſchen dem spiritu und corpore, darvon auch Hermes ſagt, iſt die Seel und iſt der sulfur, der die zwei widerwertige Dinge vereinbart und in ein einiges Weſen verkehret.

[2] Ib. p. 266.

[3] Paragr. p. 40.

Aber es fehlt auch die entgegengeſetzte Vorausſetzung nicht. Alles erkennen wir nur durch ſein Gegentheil. Niemand würde Gott erkennen, wenn er nicht den Teufel wüßte. Das Gute läßt ſich nicht ohne das Böſe, Freude nicht ohne Leid erfahren. Ein jedes in der Welt hat ſeinen Freund und ſeinen Feind; will es ſich bewahren, ſo muß es ſein Gegentheil erkennen [1]). Erſt hiermit iſt ſeine Arzneikunſt vollſtändig begründet. Wir müſſen die ſchädlichen Dinge von uns zu ſcheiden, die nützlichen für uns zu gewinnen ſuchen. Für ſich iſt zwar alles rein und ohne Roſt; für andere aber kann es ein Gift werden [2]). Daher iſt es eine große Gabe, daß alle Dinge einen Alchimiſten in ſich haben, welcher das Nützliche zu finden und es vom Schädlichen zu ſcheiden weiß. Aus den Beiſpielen ſehen wir, daß er darunter den Inſtinkt verſteht [3]). So vernachläſſigt Paracelſus über das Befreunden und Verbinden das Scheiden und das Unterſcheiden doch nicht.

Und wie hätte er es vernachläſſigen ſollen, da er als die dritte Säule der Medicin die Alchimie betrachtete und dieſe recht eigentlich als Scheidekunſt faßte. Man kann ſagen, daß hierin erſt die Eigenthümlichkeit ſeiner Weltanſicht hervortritt, ſo wie er denn weſentlich auch nur durch dieſe Seite ſeiner Thätigkeit der wiſſenſchaftlichen Entwicklung genützt hat. Schon vor ihm hatte es viele Männer gegeben, welche mit Chemie ſich beſchäftigten; aber eine jede Seite unſerer Wiſſenſchaft, um ihren Werth

---

1) De nat. rer. III p. 270 sqq.
2) Paragr. p. 32; param. p. 24.
3) Param. II, 4 p. 26.

in das volle Licht zu ſetzen, muß dahin ſtreben einmal in unbedingter Weiſe zur Weltanſicht ausgebildet ſich geltend zu machen, und dies hat Paracelſus für die Chemie gethan. Hierin beſteht, um ſeine Ausdrucksweiſe auf ihn anzuwenden, die Quinteſſenz ſeiner Wirkſamkeit.

Der chemiſche Proceß iſt ihm das allgemeine Geſetz der ganzen Weltbildung. Aus einer erſten Materie wie aus einem Chaos entwickelt ſich alles. Die Natur giebt nichts Vollendetes an den Tag; zu ſeiner Vollendung gehört die Arbeit des Menſchen [1]. Hiermit wendet ſich die Anſicht des Paracelſus vom Theoretiſchen zum Praktiſchen. Wenn es zuvor von der Philoſophie hieß, es ſollte alles aus dem Äußern in das Innere gebracht werden, ſo hören wir nun, aus dem Innern müſſe alles herausgezogen werden, daß es ſeine Geheimniſſe verrathe [2]. Alles liegt im Einfachen; nur die Alchimie gehört dazu um es herauszubringen. Die Alchimie giebt die Vollendung; ſie macht alles reif [3]. Dieſe Kunſt wird nun auch in allen Dingen gefunden. Da iſt unſer Magen der Alchimiſt, welcher die Nahrung verdaut, das Schädliche abſondert, das Heilſame unſerm Leibe aneignet [4]. Wir hörten ſchon, daß Gott allen Dingen den Inſtinkt als ihren Alchimiſten zugeordnet hat. Ein jedes Ding muß durch Verdauung in ſeine Wirkung gebracht werden um ſeine Natur zu eröffnen; die Zeit und das Geſtirn ſetzen ihm nichts zu, ſondern bringen es nur zur Ver-

---

1) Paragr. p. 61.
2) Ib. p. 34; 47.
3) Ib. p. 30; 35; 64.
4) Ib. p. 65; param. p. 28.

dauung. Wie der Sommer die Tugend des Samens eröffnet, ſo die Chemie die Tugend der Dinge; die Dinge müſſen durch das Feuer laufen, damit das Gift ihnen weggenommen werde. So wird das ganze Werk der Natur unter den Gedanken des chemiſchen Proceſſes gebracht 1). Auch die Handwerke des Menſchen müſſen ſich ihm unterordnen 2). Am ſtärkſten aber zeigt ſich erſt ſeine Macht, wenn Paracelſus das Ende aller Dinge bedenkt. Es iſt nicht umſonſt geſagt, daß die Chemie die Vollendung, die Reiſe aller Dinge herbeiführen ſoll. Auch das letzte Gericht, in welchem die Vollendung aller Dinge eintritt, iſt nur ein chemiſcher Proceß. Da werden die Guten und die Böſen geſchieden, d. h. da werden die elementariſchen Dinge in die erſte Materie der Elemente zurückgeführt um ihre ewige Qual zu leiden und dagegen werden alle ſacramentaliſche Dinge, von jenen geſchieden, in Gott verklärt und der ewigen Freude theilhaftig 3). So iſt die ganze Welt in einem chemiſchen Proceß begriffen; aus der chaotiſchen Vermiſchung ſcheidet ſich alles zu ſeiner Reinheit aus und ſammelt ſich zu dem Verwandten.

---

1) Paramirum p. 14; paragr. p. 70; 76.

2) Paragr. p. 61.

3) De nat. rer. VIII p. 327 sq. Wenn nun alsdann alle dieſe Dinge vollendet und vergangen ſind, werden alle elementariſchen Ding wiederum zu der prima materia elementorum gehen und in Ewigkeit gequälet und nicht verzehret werden u. ſ. w. Dagegen werden alle ſacramentaliſche Creaturen wiederum gehen zu der prima materia sacramentorum, das iſt Gott, werden in ihm erleucht, clarificirt und in der ewigen Freud und Seligkeit Gott ihren Schöpfer loben u. ſ. w.

Hierauf beruht die beſtändige Umgeſtaltung der Materie, die Geburt und Wiedergeburt der Dinge. Sie wird durch Fäulniß vollbracht, welche die Mitte aller unterſcheidbaren chemiſchen Proceſſe bildet [1]. Die natürliche Zeugung iſt nur eine beſondere Art des chemiſchen Proceſſes, durch welchen die Dinge in das Leben gerufen werden; denn alle Dinge können auch in anderer Weiſe vom Tode zum Leben gebracht werden [2]. Hieraus iſt es wohl am deutlichſten, daß Paracelſus den chemiſchen Proceß nicht in dem beſchränkten Sinn nimmt, in welchem man ihn gegenwärtig zu faſſen pflegt. Er ſoll die Dinge nicht in ihre todten Elemente zerlegen, vielmehr alles zu ſeinem wahren Leben bringen, indem er die Dinge von den unlautern Beimiſchungen befreit, welche ſie ertödten oder nicht zur vollen Entwicklung ihrer Tugend und lebendigen Kraft gelangen laſſen. Paracelſus will nicht die Elemente des groben ſichtbaren Leibes gewinnen; ſie erſcheinen ihm vielmehr als das Böſe, als das Gift, das todte Haupt, welches abgeſchieden werden ſoll, damit die Kräfte der Dinge zu ihrem Leben gelangen. Wir ſollen aus den Dingen herausziehen, was in ihrem Samen liegt [3]. Das fünfte Weſen ſollen wir gewinnen, indem wir die vier Elemente entfernen, welche es verborgen halten. Der Körper muß hinweg; er hindert die geheime Kraft, welche vom Geſtirn zum Leben erregt werden ſoll. So wie ein Samenkorn durch die

---

1) Ib. I p. 258 sqq.; VII p. 303 sq.
2) Ib. I p. 259.
3) Paragr. p. 37.

Fäulniß geſchieden werden muß von der Maſſe des Körperlichen, welche ſeine keimende Kraft umhüllt, damit es ſeine Fruchtbarkeit entwickle, ſo müſſen alle Dinge durch den chemiſchen Proceß ihrer Hülle entledigt werden, damit aus ihnen ihre bildende Kraft ſich befreie [1]. In den Dingen liegt ein Geiſt, welcher ſeinen ihm nützlichen Körper erhalten ſoll; der wird durch die äußern Einwirkungen herausgetrieben, daß er in der äußern Körperlichkeit ſich darſtelle. Ein Samen iſt ein natürlicher Geiſt; wenn er geſäet wird und aus ihm ein Baum emporwächſt, dann empfängt er ſeinen Körper. So iſt auch die Birne wie ein Geiſt im Holze, bis ſie ihre Körperlichkeit empfängt [2]. Die Natur hat nichts in Farbe und Form verborgen, ſondern in dem Innern der Dinge iſt ihr Geheimniß, welches zu Tage gebracht werden ſoll. Nicht das Firmament macht die Dinge; es giebt nur die Verdauung ab und alsdann wächſt alles aus ſeinem Samen [3]. So hat es Paracelſus auf eine Scheidung der Dinge abgeſehn, durch welche ihr fünftes Weſen zum Leben ſich befreien ſoll.

---

[1] Ib. p. 64 sqq. Hierin liegt nun, daß viel in der Alchimei quintum esse geſucht haben, das dann nichts anderſt iſt, denn ſo die vier corpora genommen werden von den arcanis und alsdann das übrig iſt das arcanum. Dies arcanum iſt weiter ein chaos und iſt den astris möglich zu füren, wie ein Federn vom Wind. — — Nun muß das corpus hinweg; denn es hindert das arcanum, zu gleicher Weis wie aus dem Samen nichts wachſet noch wird, allein es werd dann zerbrochen, welches zerbrechen allein das iſt, daß ſein corpus faulet und das arcanum nit.

[2] Phil. sag. I, 3 p. 49.

[3] Paragr. p. 34; param. p. 14; 37.

Bei dieſem Werke, welches die Natur vorhat, iſt nun der Menſch ihr Helfer. Dies iſt ſeine Tugend, die vierte Säule der Medicin. Die drei andern Künſte ſollen in die Tugend zuſammengefaßt werden und in ihr den wahren Grund gewinnen, dann erſt iſt das Ganze der Arznei vollendet [1]. Von der Tugend des Arztes weiß Paracelſus nun mancherlei, von ſeinem Glauben und der Kraft ſeines Glaubens auch viel Erbauliches zu erzählen; aber weſentlich iſt es doch die Arbeitſamkeit des Chemikers, worin er die Tugend des Menſchen findet. Die Heimlichkeit der Natur zu erforſchen ſoll ſeine tägliche Übung ſein; er ſoll die Natur befreien [2]. Hierzu iſt er als die kleine Welt geſchaffen und die große Welt iſt dazu da ihm einen Gegenſtand für ſeine Scheidekunſt darzubieten. Zuletzt ſcheidet der Menſch ſich ſelbſt im Tode und vollendet ſich im letzten Gericht, wo alles ſeiner innerſten Natur nach offenbar wird [3].

Daß nun dieſe Beſtandtheile der Lehre, welche wir bei Paracelſus finden, ohne Irrung von ihm durchgeführt würden, wird man nicht behaupten können. Sein Gedanke, alles Leben, phyſiſches und ſittliches, und alle Erſcheinungen der Welt auf den chemiſchen Proceß zurückzuführen, hätte nur folgerichtig entwickelt werden können, wenn er eine völlige Umgeſtaltung der Denkweiſe ſeiner Zeit unternommen hätte. Das iſt aber ſeine Sache nicht und daher finden wir denn auch vieles bei ihm nur im rohen Entwurf und im Streit mit andern Elementen ſeiner Denkweiſe. Die Dinge ſollen aus einem Chaos ſich entmiſchen; wir erfahren nicht, warum ſie in einem ſolchen urſprünglich geſetzt waren. Der Gegenſatz unter ihnen und ihre Befeindung unter einander wird als nothwendig angeſehn, damit ſie ihre Kräfte an einander entwickeln; aber das Ergebniß ihrer Entwicklung iſt doch nur, daß ſie jedes von ihnen allein zu ſtehen kommen. Man ſieht, hier kreuzen ſich die chemiſche und die biologiſche Anſicht, ohne ſich untereinander auszugleichen. Noch ſchwieriger wird es mit der Vereinigung der phyſiſchen und der moraliſchen Seite unſeres Lebens ſtehen. Die endliche Scheidung wird als Scheidung des Guten und des Böſen gedacht; nach den allgemeinen Grundſätzen der Lehre ſollten wir aber vielmehr erwarten, daß in der vollendeten Scheidung der Dinge alles in ſeiner urſprünglichen Güte ſich darſtellen werde. Denn kein Ding iſt böſe geſchaffen von Gott; nur für ein Anderes kann es ein Gift ſein 1). Der phyſiſchen Anſicht liegt der Gedanke zu Grunde, daß alle Erſcheinungen der Dinge aus ihrem urſprünglichen Samen ſtammen. Demnach iſt jedes Ding von ſeinem Anfang an vorausbeſtimmt für die Natur, welche in ihm zu reiner Abſcheidung kommen ſoll.

---

[1] Paragr. p. 81.

[2] Phil. sag. I, 3 p. 46; 51 sq.; paragr. p. 68.

[3] De nat. rer. VIII p. 314. Die erſte Separation aber, die wir ſagen, gebürt ſich an dem Menſchen anzufangen, dieweil er Microcoſmus — — genannt wird und von ſeinetwegen major mundus — — geſchaffen worden, daß er ſoll derſelbigen separator ſein. Die Scheidung aber microcosmi gehet erſt im Tod an. Ib. p. 327 sq.

---

1) Param. II, 2 p. 24. Ein jedliches Ding iſt in ihm ſelbſt vollkommen und wohlbeſchaffen ihme ſelbſt auf ſein Theil, aber eim andern zu ſeim Nutz iſt es gut und bös beſchaffen.

Daher legt auch Paracelſus auf die Prädeſtination, auf die Geburt und Wiedergeburt das größte Gewicht [1]) und die Prädeſtination iſt ihm mit der Schöpfung eins und dasſelbe. Aber dies hindert ihn nicht auch der Freiheit des Menſchen beſtändig zu gedenken. Wir möchten ſie wohl in der Weisheit des Menſchen ſuchen, welche über das Geſtirn herſchen ſoll, und ſie mit der neuen Geburt im Bunde finden, wo der heilige Geiſt zur wahren Freiheit uns verhelfen ſoll [2]). Aber in dieſer Richtung erhält ſich Paracelſus nicht beſtändig. Er nimmt auch eine Störung der Prädeſtination durch den freien Willen an, einen freien Willen, der nicht in der Hand Gottes iſt, und ſchreibt einen ſolchen namentlich den gefallenen Engeln zu, an deren Stelle die kleinern, aber demüthigen Geiſter erhoben werden ſollen. Wo der heilige Geiſt fehlt, da iſt der freie Wille [3]). Man wird bemerken können, daß dieſe Richtung der Lehre auch der Anſicht zu entſprechen ſcheint, welche das Weltgericht als die letzte Scheidung betrachtet; aber den allgemeinen Grundſätzen der Lehre, welche die Scheidung doch nur als eine Reinigung der Natur betrachten, entſpricht ſie nicht.

Dieſer Widerſtreit der Anſichten macht uns darauf aufmerkſam, daß ſeiner chemiſchen Anſicht der Dinge doch eine noch allgemeinere Auffaſſungsweiſe zum Grunde liegt.

---

[1]) Phil. sag. I, 1 p. 12; 5 p. 105; param. III, 5 p. 39.

[2]) Phil. sag. II, 3 p. 287.

[3]) Param. III, 5 p. 39. Und merken dabei, daß die andern entia die Prädeſtination oftmals brechen. Phil. sag. IV, 2 p. 374. Der freie Will, der alſo nicht in der Hand Gottes ſtehet, derſelbige iſt frei, der fallt oder bleibt. Ib. IV, 3 p. 375.

Die Natur der Dinge möchte er uns erkennen laſſen, indem ſie zu ihrer reinen Abſonderung gebracht werden. Durch die Vollziehung derſelben ſoll ein jedes Ding die ihm inwohnende, in ihm wie in einem Samen verborgene Kraft offenbaren; das fünfte Weſen, die tiefſte Natur, welche Gott in die Dinge gelegt hat, ſoll dadurch an das Licht gebracht werden. Der Menſch hat dieſe Aufgabe zu löſen; in ihm erfüllt ſich die Beſtimmung der Welt. Er iſt die kleine Welt, in ſeiner Philoſophie ſoll er alles in ſich darſtellen und ſich in der übrigen Welt erkennen lernen. Aber dieſe Beſtimmung der theoretiſchen Vernunft vollzieht ſich nicht ohne die praktiſche Thätigkeit des Menſchen. Er ſoll aus der Erfahrung ſeine Erkenntniß ſchöpfen; aber die Erfahrung ſoll er ſelbſt durch ſeine Arbeit herbeiführen, indem er die Dinge ſcheidet und verbindet und das Innere in das Äußere bringt. Da hat Paracelſus auf den Verſuch hingewieſen, in ihm die Enthüllung der Geheimniſſe der Natur geahndet. Die große Bedeutung, welche dieſe Wendung der Gedanken für die Folgezeit gehabt hat, wird man nicht überſehen dürfen. Paracelſus hat auf den Weg der Erfahrung durch den Verſuch hingeleitet. Wie viele andere vor ihm haben denſelben Weg eingeſchlagen, aber er hat ihn in ſeiner allgemeinen Bedeutung gefaßt und darin, daß wir ihn durch die ganze Welt durchführen, die Aufgabe unſeres Lebens geſucht.

Nur von den Bedingungen ſeiner Zeit iſt er dadurch nicht abgekommen. Er iſt von der Theoſophie hergekommen und von ihren Vorurtheilen befangen. Er hat ihre Grundſätze nur näher an die gemeinſten Erfahrungen des

Lebens und an die Arbeit unſeres täglichen Verkehrs angeſchloſſen. Wie in ſeiner Zeit eine ungeduldige Erwartung der künftigen Dinge war, ſo wird auch er von ſeiner Ungeduld an die Theoſophie gefeſſelt. Was er ahndet, was er ſucht, möchte er haben; die Entwicklung der Zeiten kann er nicht erwarten. Er wagt eine Erleuchtung in übernatürlicher Weisheit ſich zuzutrauen; ein innerliches Erſchauen ſoll ihnen das fünfte Weſen der Dinge zeigen. Seine Gedanken, ſeine Arbeiten werden dadurch von einer wilden Phantaſie beherſcht, durch ſeine hochmüthige Erhebung fällt er zum Aberglauben herab. Dies iſt eine der Quellen, aus welchen das nicht ſelten widerliche Gemiſch in ſeinen Schriften fließt. Eine andere liegt in der Rohheit ſeiner Anſichten von der ſittlichen Welt. Im Großen und Ganzen war ſeine Lehre von der Welt eine phyſiſche. Die Arbeit, zu welcher er uns in unſerm ſittlichen Leben anhält, iſt auf den phyſiſchen Verſuch gerichtet. Daß es noch andere ſittliche Verſuche in der Entwicklung unſeres Lebens und eine ſittliche Erfahrung zur Belehrung unſeres Geiſtes giebt, kommt bei ihm wenig in Betracht. Mit dieſer Einſeitigkeit würde man ſich ſchon begnügen müſſen, wenn er nur nicht darauf ausginge das Sittliche in das Gebiet des Phyſiſchen herüberzuziehn. Aber hierauf geht es doch aus, wenn ſeine Lehren das letzte Gericht als einen chemiſchen Scheidungsproceß betrachten und wenn er in den Wirkungen des heiligen Geiſtes nur zu oft nichts weiter als die Erleuchtung des Phyſikers erblickt. Seine Zeit war wohl dazu noch nicht reif in einer umfaſſenden Weltanſicht das Phyſiſche und das Sittliche in ſtrenger Sonderung zu halten.

Drittes Kapitel.

Die Wiederherſtellung des Katholicismus und die Phyſik in Italien.

Die Phyſik des Paracelſus war wie die religiöſe Bewegung in Deutſchland aus dem niedern Volke hervorgegangen. In den Theilen Europa's, welche dem Katholicismus treu blieben, entwickelte ſich die Wiſſenſchaft vorherſchend im Anſchluß an die Geiſtlichkeit und den gelehrten Stand. Aber auch hier machte ſich die Phyſik vorherſchend geltend und gewann in fortſchreitendem Maße Freiheit der Forſchung. Wenn man auch die alte Lehrweiſe zu ſchonen ſuchte, wenn auch die hierarchiſchen Grundſätze ſich erhielten, ſo mußten ſie doch ein Gebiet der Unterſuchung gelten laſſen, welches von der Theologie ſeine Unabhängigkeit behauptete.

1. Die Wiederherſtellung des Katholicismus in der Philoſophie.

Es wird uns erlaubt ſein hier kurz zuſammenzufaſſen, wie die ſcholaſtiſche Lehrweiſe fortwärend in den Schulen ſich fortpflanzte. Wir haben erwähnt, daß Vives an ſeinen Landsleuten in Paris zu tadeln fand, daß ſie vorzugsweiſe die Scholaſtik vertheidigten. In der That in Spanien und in Portugal wurde ſie erſt im 16. Jahrhundert recht eifrig ausgebildet. Es iſt dies nicht ein Erfolg der Wiederherſtellung des Katholicismus, wie ſie von Italien aus betrieben wurde, ſondern eine der wichtigſten Bedingungen, unter welchen allein eine ſolche Wiederherſtellung gelingen konnte. Die beiden genannten Länder, wiewohl von ihnen aus die Ariſtoteliſch-Arabiſche Philoſophie ſich verbreitet hatte, waren doch erſt nach dem Schluſſe des Mittelalters dahin gelangt ſie mit ihrer Denkweiſe zu verarbeiten. An den Äußerungen eines Raimundus Lullus und auch noch eines Vives ſieht man deutlich, wie in ihnen ein nationaler Widerwille gegen den Arabiſchen Einfluß mit dem Streite gegen die Scholaſtik ſich verband. Dem Herzen des gebildeten Europa ferner liegend mochten ſie auch erſt ſpäter von ſeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ergriffen werden. Aber der Durchgang durch die Scholaſtik blieb ihnen nicht erſpart. Nicht gar lange vor Vives hatte Franz von St. Victoria (geb. 1480) zu Paris ſtudirt, die Lehren des Thomas von Aquino eingeſogen und ſie nach Spanien verbreitet. Als er zu Salamanca lehrte, wurde er für den Wiederherſteller dieſer Univerſität angeſehn. Einen noch größern Einfluß übte ſein Schüler Dominicus de Soto durch ſeine Schriften und durch die hohe Stellung, welche er in der Meinung ſeiner Zeitgenoſſen behauptete. Er hatte auf dem Concil zu Trident in den Lehrſätzen über die Natur und die Gnade die Entſcheidung gegeben. Er war Beichtvater Karl's V. Er hinterließ eine zahlreiche Schule. Dieſe Lehrer gehörten dem Dominicaner Orden an. Bald darauf bemächtigten ſich die Jeſuiten derſelben ſcholaſtiſchen Lehrweiſe. Unter ihnen glänzten die Spanier Franz Suarez und Johann Mariana, der Portugiſe Peter Fonſeca und auch nach Italien brachten ſie dieſe neue Scholaſtik herüber, wo Bellarmin aus ihr die Waffen für ſeine Streitſätze gegen die Proteſtanten zog. Es iſt eine Reihe von bedeutenden Talenten, welche dieſer Fortſetzung oder Wiedererweckung der ſcholaſtiſchen Lehre ſich widmeten.

Mit größerm Rechte möchte man ſie wohl eine Wiedererweckung nennen. Denn den Gang, welchen die Scholaſtik zuletzt eingeſchlagen hatte, hielt ſie nicht inne. Vielmehr verwarf ſie den Nominalismus und kehrte zu den Lehren meiſtens des Thomas von Aquino, in vielen Punkten aber auch des Duns Scotus zurück. Man kann ſich hierüber am leichteſten aus den metaphyſiſchen Disputationen des Suarez unterrichten, welche ein allgemeines Anſehn in dieſer Schule erlangten [1]. In einer eklektiſchen Weiſe tritt ſie auf. Die alten Grundſätze, wie ſie aus dem Ariſtoteles gezogen worden waren, die alte Verfahrungsweiſe Streitpunkte, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen ließ ſie beſtehen, nur eines beſſern Lateins ſuchte ſie ſich zu bemächtigen. Von dem Nominalismus hat ſie nur gelernt die Behauptung der Realität der allgemeinen Begriffe zu mäßigen; von ſeinem ſkeptiſchen Sinn hat ſie nichts angenommen. Wir dürfen uns wohl erſparen die alten Sätze der Scholaſtik, welche aus frühern Zeiten uns bekannt ſind, hier noch einmal abzuwickeln. Eine kräftig emporſtrebende Belebung der Philoſophie iſt aus dieſer Schule nicht hervorgegangen. Sie hatte ſich nur zur Aufgabe geſetzt das Alte unter den veränderten Verhältniſſen ſo viel als möglich zu behaupten.

---

[1] Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie V S. 389 ff. hat einen ausführlichen Auszug aus ihnen gegeben.

In dieſen lag nun allerdings eine Aufforderung zu weiterer Entwicklung der ſcholaſtiſchen Lehren. Von keiner Seite her war ſie näher gelegt als von der Seite des Verhältniſſes zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht. Hier waren Politiker und Proteſtanten zu beſtreiten. Es konnte den ſcharfſinnigen Männern, welche die Grundſätze der Hierarchie vertheidigten, nicht entgehn, daß ſie nach dieſer Seite zu ihrer Lehre eine weitere Ausführung zu geben hatten. Auch hier waren es die Spanier, welche am ausführlichſten das Werk betrieben. Schon Franz von St. Victoria war auf dieſe Unterſuchungen eingegangen; Dominicus de Soto ſchrieb ein weitläuftiges Werk über die Gerechtigkeit und das Recht, auch Suarez behandelte dieſe Gegenſtände in eigenen Schriften 1), beſonders aber haben die Unterſuchungen Bellarmin's und Mariana's über die hier einſchlagenden Punkte eine allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen. Wir können nicht ſagen, daß ſie neue Wege einſchlugen. Sie ſtützten ſich auf die Lehren des Thomas von Aquino, brachten ſie nur in eine weitere Anwendung und ſchienen nur deswegen neu, weil ſie im Streite gegen die praktiſchen Grundſätze, welche im Vordringen der monarchiſchen Herrſchaft ſich geltend machten, die Folgerungen der hierarchiſchen Denkweiſe zu ziehen ſich erkühnten. Hierin liegt nun allerdings ein wichtiges Moment für die An-

---

1) Ich kenne dieſe Werke nicht aus eigener Anſicht. C. v. Kaltenborn die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium (Leipz. 1848) giebt Auszüge aus dem Dominicus S. 157 ff., aus dem Suarez S. 136 ff.

ſichten der damaligen Zeit und wir werden daher auch einen kurzen Überblick über die Gedanken dieſer Männer geben müſſen [1]).

Schon Thomas von Aquino hatte die bürgerliche Ordnung auf das Geſetz der Natur zurückgeführt, welches von Gott in das Innere des Menſchen gelegt und durch die Offenbarung des Geſetzes nur beſtätigt worden ſei [2]). Er hatte hieraus weitläuftige Folgerungen gezogen, welche an das Geſetz der zehn Tafeln meiſtens ſich anſchloſſen. Hierin folgten ihm Katholiken und Proteſtanten, bemüht darzuthun, daß alle poſitive Geſetze des Staats auf einem Rechte der Natur beruhten, welches als von Gott verordnet ewige Gültigkeit habe und nicht veräußert werden könne. Wir haben bemerkt, wie auch Melanchthon dieſen Weg ging und das poſitive Recht nur als einen Zuſatz zum Naturrechte anſah, welcher nach der Verſchiedenheit der Umſtände verſchieden und nach Wahrſcheinlichkeit beliebt werde. Die rechtmäßige weltliche Macht der Fürſten und Obrigkeiten ſollte über ſolche Zuſätze zu entſcheiden haben. Die weltliche Macht aber leitete Melanchthon eben ſo wie die geiſtliche unmittelbar von Gott ab. In das Naturrecht, in die Rechte der geiſtlichen Macht wollte er der weltlichen Herrſchaft keine Eingriffe geſtatten. Wie nun, wenn ſie dennoch ſie wagte? Die Willkür, welche in der Beſtimmung nach wahrſcheinlichen

---

[1]) Vergl. L. Ranke die Idee der Volksſouveränetät in den Schriften der Jeſuiten in ſ. hiſtor. polit. Zeitſchrift II S. 606 ff. Auch in ſeiner Geſch. der römiſchen Päpſte II S. 179 ff. iſt dieſer Schriftſteller auf denſelben Gegenſtand zurückgekommen.

[2]) S. Geſch. d. Phil. VIII S. 320 f.

Gründen lag, ſchloß eine ſolche Möglichkeit nicht aus. Sie wurde dadurch noch näher gelegt, daß die weltliche Obrigkeit auch nach ihrem Gewiſſen über geiſtliche Dinge im Bereiche ihrer Macht entſcheiden ſollte. Die Schwankungen Melanchthon's hierüber haben wir bemerkt. In der Geſchichte der religiöſen Bewegungen, welche das 16. Jahrhundert trafen, hatte man Veranlaſſung genug das Mißliche dieſer Lehre zu bemerken. Von dieſer ſchwachen Seite griffen die Katholiken ſie an.

Schon Thomas von Aquino hatte den Staat mit dem Leibe, die Kirche mit der Seele verglichen und daher verlangt, daß die weltliche Macht der geiſtlichen wie der Körper der Seele unterworfen werden ſollte. Dies Gleichniß wird von den Anhängern der Hierarchie in fortwährende Anwendung geſetzt; es iſt die Grundlage ihrer Lehre. Sie wollen in der Ordnung der menſchlichen Geſellſchaft keine Zweiherrſchaft dulden. In dem Streite, um welchen es ſich handelt, ſoll die geiſtliche Gewalt die Entſcheidung haben. Eben deswegen unterſuchen ſie die Lehre vom Urſprunge der weltlichen Macht genauer. Sie wollen nicht zugeben, daß ſie unmittelbar von Gott ſtamme. Hierin fand der Jeſuiten General Lainez den weſentlichen Unterſchied zwiſchen der weltlichen und der geiſtlichen Macht. Dieſe hat von Gott durch Chriſtum ihre Geſetze empfangen, die Kirche und ihre Ordnung iſt dadurch eingeſetzt worden. Die Staaten dagegen beruhen auf keinem Geſetze, welches durch göttliche Offenbarung eingeſetzt wäre; ſie geben ſich ihre Regierung mit Freiheit; urſprünglich iſt alle weltliche Gewalt bei den Gemeinheiten; dieſe ertheilen ſie ihren Obrigkeiten, ohne ſich jedoch damit dieſer Gewalt ſelbſt zu berauben[1].

Man wollte damit nicht ſagen, daß die weltliche Obrigkeit nicht auch von Gott ſei, aber ſie iſt nur mittelbar von Gott. Bellarmin erklärt, ſie ſei zwar ſogleich nach Erſchaffung der Welt eingeſetzt — denn die Lehre der Heiden von dem Naturzuſtande verwirft er —; aber nur durch das Geſetz der Natur, welches göttliches Recht iſt und von Gott den Menſchen eingepflanzt. Dadurch hat er nach dem Thomas von Aquino die Menſchen zum geſellſchaftlichen Leben herangezogen und im Allgemeinen verordnet, daß wir uns eine Obrigkeit wählen und ihr gehorchen ſollen; aber welche Obrigkeit wir anerkennen, welche Form des Staats wir einrichten ſollen, das hängt von den Umſtänden ab, nach welchen wir unſere wahrſcheinlichen Entſchlüſſe hierüber zu faſſen haben[2]. Die geiſtliche Macht iſt dem Pabſte unmittelbar von Gott übertragen[3]; weil aber Gott nicht eben ſo die weltliche Macht einem Menſchen beſonders verliehen hat, ſo kommt ſie der Menge der Menſchen zu. Das Volk überträgt ſie alsdann bald an Einen, bald an Mehrere, ohne ſich doch des natürlichen Rechts zu entäußern die Formen der Herrſchaft zu ändern, die Macht zurückzunehmen und aufs Neue zu übertragen[4]. Daher hat die geiſtliche Macht

---

1) Ranke Zeitſchr. II S. 608.

2) Bellarm. de membris eccl. milit. III, 5 (Opera. Colon. 1620).

3) Bellarm. de conciliorum auctoritate 17.

4) De membr. eccl. mil. III, 6. Hanc potestatem (sc. politicam) immediate esse, tanquam in subjecto, in tota multitu-

ein unbeſtreitbares Vorrecht vor der weltlichen; ſie hat auch eine viel ſtrengere Herrſchaft, eine viel beſtimmtere Ordnung als dieſe, weil ſie in einer Einheit beruht. Auch hierin trifft das Gleichniß zu, von welchem man ausgeht. Der Leib iſt eine Vielheit; die Seele iſt weſentlich eins. Bellarmin will nun aber die weltliche Macht nicht aller Freiheit berauben; vielmehr geſtattet er ihr ihre eigene Geſetzgebung nach ihren weltlichen Zwecken und geſteht der geiſtlichen Macht nicht zu, daß ſie geradezu ein Recht habe das Weltliche zu beherſchen. Hierin ſchien er vielen ſeiner Partei, beſonders dem Pabſte Sixtus V. nicht weit genug zu gehn und ſein Werk über den Römiſchen Pabſt wurde darüber ſogar auf eine Zeit in das Verzeichniß der verbotenen Bücher geſetzt. Aber den Grundſätzen des erneuten Katholicismus iſt doch dieſe Nachgiebigkeit nicht zuwider. Bellarmin ſtützt ſich darauf, daß der Geiſt im gewöhnlichen Gange des Lebens in die Geſchäfte des Fleiſches ſich nicht miſche. Er laſſe ſie vor ſich gehen; nur wenn ſie dem Geiſte widerſtreiten, dann fange er an dem Fleiſche zu gebieten und es zu züchtigen. Eben ſo habe die geiſtliche Gewalt für gewöhnlich in die weltlichen Geſchäfte ſich nicht einzumiſchen; er laſſe ihnen ihren Fortgang, jedoch nur ſo lange, als ſie den geiſtlichen Zwecken nicht widerſtreiten, oder nicht zu einem geiſtlichen Zwecke erfordert werden 1).

---

dine; nam haec potestas est de jure divino, et jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini.

1) De romano pontifice V, 6. Ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in ecclesia duae illae

Hieraus wird die indirecte Gewalt der Kirche über den Staat abgeleitet. Man begreift, daß die Grundſätze, von welchen man ausging, ſie weit genug auszudehnen geſtatteten. Es war dadurch ausgeſprochen, daß es zwar viele Geſchäfte des weltlichen Lebens gebe, von welchen die geiſtliche Gewalt kaum etwas wüßte, welche ſie zu regiren nicht zu unternehmen hätte, daß aber auch die geiſtliche Macht das Recht ſich nicht entreißen laſſen dürfe über das Weltliche zu gebieten, ſobald es mit den Zwecken des geiſtigen Lebens in Berührung gerathe.

Dieſelben Grundſätze vertheidigte auch Suarez. Er verwies noch beſonders auf den Zuſammenhang der weltlichen Herrſchaften unter einander. Wenn auch die Menſchen in verſchiedene Völker und Staaten vertheilt ſind, ſo bewahren ſie doch eine politiſche und moraliſche Einheit. Selbſt im Kriege müſſe ſich dieſelbe noch bewähren und hieraus wird das Völkerrecht im Krieg und Frieden abgeleitet. Es fließt aber hieraus nicht minder, daß der Pabſt, welcher die Einheit der Menſchheit vertreten ſoll, eine indirecte Gewalt über die weltlichen Mächte haben müſſe, um über Krieg und Frieden zu entſcheiden. Eben ſo wie Bellarmin findet aber auch Suarez nöthig dieſes Recht nur als ein indirectes zu vertheidigen und es überdies noch durch mancherlei Be-

---

potestates. — — Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis, — — dummodo non obsint fini spirituali aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur.

dingungen zu begrenzen [1]. Wenn Suarez aber keine unbedingte geiſtliche Gewalt zugeſtehn wollte, ſo noch weniger eine unbedingte weltliche Macht. Wie ſeine Vorgänger vertheidigte Suarez die oberſte Gewalt des Volkes über den Fürſten, der nur vom Volke ſeine Herrſchaft hätte um ſie mit Gerechtigkeit zu üben. Einen tyranniſchen Fürſten abzuſetzen, ihm das Leben zu nehmen ſchien ihm erlaubt [2].

Dieſe Folgerungen ſind in der damaligen Zeit nichts Ungewöhnliches. Man weiß, zu welchen Thaten ſie in den Franzöſiſchen Bürgerkriegen geführt haben. Wie das Alterthum den Tyrannenmord gebilligt hatte, ſo wurde er auch von der Theorie der Jeſuiten für eine ruhmvolle That gehalten. Man pflegt beſonders den berühmten Geſchichtſchreiber Spaniens Mariana als Beiſpiel anzuführen. Wir dürfen ſeine Lehre nicht übergehn, wie er ſie in ſeinem Werke über den König und den Unterricht des Königs entwickelt hat. In einfachen Zügen bietet ſie die Keime dar, aus welchen ſpäter die Lehre vom Staatsvertrage ſich entwickelt hat.

Die Lehre vom Naturzuſtande, welche Bellarmin als heidniſch verwarf, hält Mariana doch für richtig. In dieſem urſprünglichen Zuſtande riß bald allgemeine Unſicherheit ein, welche aus der Uneinigkeit entſprang, gleichſam ein Krieg Aller gegen Alle. Die Schwachheit und Bedürftigkeit der Einzelnen trieb ſie dazu an ſich zu vereinigen; ſo iſt ein großes Übel doch das Mittel zum Beſten geworden, zu der Vereinigung der menſchlichen Geſellſchaft [1]). Nachdem ſich die Menſchen verbunden hatten, ſind ſie auch dazu fortgeſchritten ſich Geſetze zu geben und eine Verfaſſung ihres Staats einzurichten und haben ſich alsdann einer Obrigkeit unterworfen. Noch nicht ganz, aber doch ziemlich deutlich werden hier die verſchiedenen Verträge angegeben, durch welche der Staat ſich bilden ſoll. Vor allen Staatsformen gefällt dem Mariana nun die Monarchie. Zwar weiß er auch die Gegengründe, wie ſie Ariſtoteles entwickelt hatte, zu ſchätzen; er widerlegt ſie aber, nicht aus denſelben Gründen, welche Ariſtoteles gebrauchte. Zwei Gründe ſind ihm beſonders wichtig. Der eine beruht auf dem Grundſatze, von welchem die ganze Theorie ausgeht. Das natürliche Recht ſoll überall bewahrt werden. Die natürlichſte Herrſchaft iſt daher auch die beſte. Die Natur kennt aber nur einen Herſcher, welcher die ganze Welt lenkt. Auch im lebendigen Leibe hängen alle Glieder durch die Herrſchaft des Herzens zuſammen [2]). Sein anderer Grund iſt, daß durch die Einheit des Herſchers die Eintracht und Macht des Staats am beſten erhalten werde, während Vielherrſchaft nur zum Unfrieden führe [3]). Aber die Gründe, welche gegen die Monarchie ſprechen, bewegen ihn doch von dem Könige zu fordern, daß er ſich nicht als unbe-

---

[1] Bei Kaltenborn S. 137; 139.

[2] Ebend. S. 141 f.

---

1) Mariana de rege et regis institutione I, 1 (Mogunt. 1605).

2) Ib. I, 2 p. 20. Primum enim caeteris principatuum generibus regium esse praestantius declarat, quod naturae legibus maxime consentaneum est. Den entgegengeſetzten Grund hat Hobbes.

3) Ib. p. 21. Hierin ſtimmt ihm Hobbes bei.

ſchränkten Herſcher betrachte. Mariana hört nicht auf den König daran zu erinnern, daß er von ſeinen Unterthanen die Herrſchaft empfangen habe, und weil Einer nicht alles ſehen und bedenken kann und alſo die Einſicht Vieler zur Leitung des Staats nöthig iſt, billigt er die monarchiſche Herrſchaft nur unter der Bedingung, daß vom Fürſten die beſten Bürger in einen Senat verſammelt und nach ihrem Ermeſſen alle Geſchäfte verwaltet werden[1]. Er hält es nicht für wahrſcheinlich, daß die Bürger bei Einſetzung der monarchiſchen Gewalt ſich ganz ihres Anſehns beraubt haben ſollten. Das Gemeinweſen hat nicht ſo auf den Fürſten die Rechte der Gewalt übertragen, daß es nicht eine noch größere Gewalt ſich vorbehalten hätte. Wie möchte das Kind ſtärker ſein als der Vater, der Bach ſtärker als der Quell[2]? So will er die Monarchie nur mit einer ſehr beſchränkten Gewalt. Der Fürſt iſt weniger als das Volk. An die Geſetze iſt er gebunden, welche das Volk gegeben hat. Wenn es um Abſchaffung der Geſetze, um Auflegung von Abgaben ſich handelt, ſo wird der Widerſpruch des Volkes immer mächtiger ſein als das Anſehn des Fürſten[3]. Wir ſehen hieran, daß er den Vertrag über die Verfaſſung als früher ſich denkt, als den Vertrag über die Unterwerfung. Die Erblichkeit der Monarchie hält er

---

1) Ib. p. 23. Constricto legibus principatu nihil est melius, soluto nulla pestis gravior. Ib. p. 26; 5 p. 47; 8 p. 75.

2) Ib. I, 6 p. 57. Neque ita in principem jura potestatis transtulit (sc. respublica), ut non sibi majorem reservarit potestatem. Ib. 8 p. 71.

3) Ib. p. 71 sqq.

faſt nur für eine Anmaßung, welche abzuſtellen oder abzuändern das Volk zu keiner Zeit das Recht verloren habe[1]. Denn überhaupt iſt die fürſtliche Gewalt nur ſo weit rechtmäßig, als ſie mit dem Willen des Volkes empfangen worden iſt und geübt wird. Nicht allein der iſt ein Tyrann, welcher die Herrſchaft mit Gewalt an ſich gebracht hat, ſondern auch der, welcher ſie mit dem Willen des Volkes empfing, aber gewaltſam ausübt[2]. Daß ein Tyrann die Stimme der Natur, das in unſerm Geiſte geſchriebene Geſetz verletze, ſollen wir nicht dulden. Das Volk darf ihn in öffentlicher Verſammlung auf den Weg des Rechts zurückführen oder für einen öffentlichen Feind erklären. Sollten öffentliche Verſammlungen nicht geſtattet werden, dann wäre der Staat unrechtmäßig unterdrückt und Selbſthülfe gegen den Tyrannen würde erlaubt ſein[3]. Es verſteht ſich, daß Mariana bei den Fällen, welche das Äußerſte zulaſſen, beſonders an die Unterdrückung der wahren Religion denkt. Wie ſo viele ſeiner Zeitgenoſſen, nicht allein auf der Seite der Katholiken, kennt er die religiöſe Duldung der ſpätern Zeit nicht. Er fürchtet die Uneinigkeit über das höhere geiſtliche Recht. Verſchiedene Religionen im Staate will er nicht dulden; die wahre Religion kann die falſche nicht neben ſich beſtehn laſſen[4]. Ein Grund für

---

1) Ib. I, 4 p. 43.

2) Ib. I, 5 p. 48.

3) Hierüber ſehr ausführlich ib. I, 6, beſonders p. 59 sq. Sehr ungerecht iſt die Vergleichung ſeiner Lehre mit dem Grundſatze, den Despotismus durch den Mord zu mäßigen. Den erſtern will er gewiß nicht.

4) Ib. I, 9 p. 81; 10; III, 17 p. 353. Paci autem nihil

die höhere Würde der geiſtlichen Gewalt liegt ihm darin, daß die wahre Religion über mehrere Völker ſich erſtrecken ſoll [1]).

Wie entſchieden nun auch dieſe Lehren in ihren Folgerungen zu Werke gehn, ſo giebt es doch in ihren Grundſätzen einen Punkt, welcher nur ſchwankend beſtellt iſt. Sie wollen den Leib von der Seele, den Staat von der Kirche doch nicht ſo brechen laſſen, daß er keine freie Bewegung behielte. Man will den weltlichen Dingen ihren Lauf laſſen, bis ſie der Kirche Anſtoß geben oder von ihr zur Hülfe verlangt werden. Da iſt es nun kein Wunder, wenn die Mittel, durch welche die göttliche Ordnung wieder hergeſtellt oder geltend gemacht werden ſoll, in den Organismus, der bis dahin ſich ſelbſt überlaſſen blieb, ungeregelt und gewaltſam eingreifen müſſen. Die Bildung des Staats ſollte nach dieſen Lehren zwar im Allgemeinen aus dem natürlichen und göttlichen Recht hervorgehn, aber doch in ihrer beſondern Geſtalt von der menſchlichen Willkür vollendet werden. Wie hätte man erwarten ſollen, daß dieſe politiſchen Geſtalten, welche dem Zuge der Zeit folgten, mit den alten Ordnungen der Kirche in Übereinſtimmung bleiben würden. Es war vielmehr vorauszuſehn, daß der Staat nicht dulden konnte, daß der natürliche Gang ſeiner Entwicklung nach dem Belieben der geiſtlichen Macht plötzlich unterbrochen werde. Eine Gegenwirkung von der politiſchen Seite konnte nicht ausbleiben.

---

magis adversatur, quam si in eadem republica, urbe aut provincia una plures religiones sint.

1) Ib. I, 10 p. 85; III, 2.

Wir wiſſen, daß ſie praktiſch erfolgt iſt. Aber auch in den wiſſenſchaftlichen Anſichten mußten wohl ähnliche Erſcheinungen hervortreten. Zu derſelben Zeit, als jene hierarchiſche Lehre ſich ausbildete, hatte die Republik Venedig zu Padua ihren Lehrer der Moral, den **Franz Piccolomini**, welcher aus dem Ariſtoteles und Platon eine ſehr weltliche Politik zog[1]. Seine Lehren ſind eklektiſch. Sie ſcheinen mir nur deswegen bemerkenswerth, weil ſie im Gegenſatz gegen die hierarchiſche Theorie das politiſche Leben ſehr eng an die Natur heranziehen. Wenn wir die zwölf Geſetze der Natur prüfen, welche er als die Quelle der menſchlichen Geſetze betrachtet[2], ſo ſehen wir, daß er den Sprung, welchen die Theoretiker der Hierarchie von der göttlichen Ordnung zu der menſchlichen Willkür machten, nicht für unvermeidlich hielt. Doch wurden damals von der weltlich geſinnten Seite die Moral und die Politik in Italien nur wenig betrieben. Die Neigung hatte ſich den Naturwiſſenſchaften zugewendet. Es treten hier ganz ähnliche Erſcheinungen hervor, wie bei den Proteſtanten.

2. Bernardinus Teleſius.

Was nach den Grundſätzen des erneuerten Katholicismus vom Staate galt, das galt nicht weniger von allem Natürlichen und daher auch von der weltlichen Wiſſenſchaft. Man geſtand zu, daß die Kirche von ihren geiſtlichen Intereſſen aus das Natürliche nicht begreifen und regieren könne. Wenn man früher die Hoffnung gehegt hatte alles geiſtige Leben der Kirche einverleiben zu können, ſo war ſie jetzt aufgehoben. Man ließ jetzt die weltliche Wiſſenſchaft ihren Lauf gehen, erwartete aber Gehorſam von ihr, ſobald die Kirche gebieten würde. In dieſem Sinn wurden nun in Italien viele Verſuche gemacht tiefer in die Natur der Dinge einzudringen. Sie ſchloſſen ſich nach den Verhältniſſen des Unterrichts der damaligen Zeit vorherſchend an die Platoniſche oder an die Ariſtoteliſche Schule an, doch nicht ohne ſelbſtändige Forſchung, und ſchon um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde der Verſuch gemacht die philoſophiſche Phyſik ganz unabhängig von den Lehren der Alten zu entwickeln. Es läßt ſich erwarten, daß alle dieſe Verſuche, wenn ſie auch äußerlich in einem guten Vernehmen mit der Hierarchie ſtanden, doch Grundſätze zur Geltung brachten, welche in ihrer Entwicklung zum Abfall von ihr führen mußten. Wir werden dies ſogleich an dem zuletzt erwähnten Verſuche bemerken können; aber noch deutlicher tritt es in einer Reihe anderer Verſuche hervor, welche wir jetzt vom Teleſius an bis zu Campanella zu verfolgen haben.

---

[1] In ſeiner Universa philosophia de moribus (Francof. 1611) handelt der 10. gradus von der Politik.

[2] Ib. grad. X, 29.

Bernardinus Teleſius wurde 1508 oder 1509 zu Coſenza in Calabrien geboren. Er gehörte einer adligen Familie an. Sein Oheim Anton hatte den Wiſſenſchaften ſich gewidmet und als Philolog einen Namen. Von ihm wurde er unterrichtet. Da er mit den Beſtrebungen der Philologie ſeiner Zeit vertraut war, mußte es um ſo größere Wirkung machen, daß er eine völlige Reform der Naturwiſſenſchaft mit Losſagung von den

Meinungen des Alterthums für nöthig hielt. Wärend ſeiner Jugend hatte er ſich in andern Theilen Italiens verſucht; er beſaß auch die Gunſt des Pabſtes Paul IV., eines Neapolitaners aus dem Hauſe Caraffa; aber ſeine Heimath zog ihn mehr an als eine Laufbahn des Ehrgeizes. Sein Werk war die Reform der Phyſik, welche er beabſichtigte und in einem ruhigen Forſchen betrieb. Eine kurze Zeit lehrte er dieſe neue Phyſik zu Neapel unter dem Schutze der Caraffa. Dann arbeitete er im Schoße ſeiner Familie zu Coſenza, wo er zu demſelben Zweck eine Akademie ſtiftete, ſeine Hauptſchrift über ſie aus [1]. Wenige Jahre vor ſeinem Tode, der ihn in hohem Alter 1588 traf, hatte er dies Werk ſeines Lebens vollendet. Er vergleicht es den Schriften des Ariſtoteles und empfielt es dem Ferdinand Caraffa, einem zweiten Alexander, zum Schutze gegen die Angriffe der Ariſtoteliker.

Sehr einfach ſind die Vorausſetzungen, von welchen aus er die Natur erklären will. Wenn er ſie nicht im beſtändigen Streite gegen die Ariſtoteliſche Phyſik zu vertheidigen hätte, ſo würde ſein Werk nicht zu dem großen Umfange, welchen es hat, angeſchwollen ſein. Er nimmt an, Gott habe die Materie erſchaffen, ohne welche nichts in der Welt beſtehn kann; denn keine wirkende Kraft wird gefunden, welche nicht an einer Materie haftete, ſo wie

---

1) B. Telesii de rerum natura juxta propria principia. Neap. 1586. Schon 1565 hatte er daſſelbe Werk, aber viel unvollſtändiger herausgegeben. Andere Schriften über einzelne Gegenſtände der Phyſik, welche von ihm vorhanden ſind, habe ich nicht vergleichen können.

auch keine Materie iſt, welcher nicht eine wirkende Kraft inwohnte [1]. Er beſchreibt dieſe Materie ſehr ſinnlich; ſie iſt ſchwarz, unſichtbar, träge und kann weder vermehrt noch vermindert werden. Sie läßt ſich aber ausdehnen und zuſammenziehn [2]. Weil ſie träge iſt, ſo müſſen die Wirkungen der Natur von andern wirkenden Kräften abgeleitet werden. Teleſius findet, daß wir zwei ſolcher Kräfte anzunehmen haben, die Wärme und die Kälte, jene leuchtend und beweglich, dieſe finſter und unbeweglich. Beide emaniren ohne körperliche Maſſe. Auch ſie bleiben ſich gleich, ſind aber in einem beſtändigen Kampfe mit einander. Unter ihnen vollzieht ſich das Thun und Leiden, in welchem wir die natürlichen Dinge finden, indem die Wärme ſie ausdehnt, die Kälte zuſammenzieht. Durch die verſchiedenen Grade der Zuſammenziehung und der Ausdehnung werden alle die Verſchiedenheiten hervorgebracht, in welchen die Materie ſich uns zu erkennen giebt [3]. Beide Kräfte haben einen verſchiedenen Ort in der Welt empfangen, von welchem aus ſie ihre Wirkſamkeit verbreiten, die Kälte in dem Mittelpunkte der Welt, in der Erde, die Wärme in der Sonne und im Himmel; ſonſt würde völlige Miſchung unter ihnen ſtattfinden und alles in Eins zuſammengehn. So wie es aber Gott geordnet hat, treten ſie nur an ihren Grenzen in Miſchung mit einander und daraus geht der beſtändige Wandel der Dinge in dieſem Gebiete des Werdens hervor[1]). Das Streben ſich zu erhalten iſt allen Dingen eingepflanzt und ſo auch den beiden wirkenden Kräften. Ihre Erhaltung iſt auch geſichert, weil in die Tiefe der Wärme nie die Kälte und in die Tiefe der Kälte nie die Wärme eindringt. So wie die Materie weder mehr noch weniger werden kann und die wirkenden Kräfte der Natur ohne Wandel beſtehn, ſo hat nun die Natur aus ihren eigenen Principien ein beſtändiges Beſtehn und eine beſtändige Wirkſamkeit. Die Dinge ſind von Gott nicht ſo geſchaffen, daß ſie einer neu eingreifenden Mitwirkung bedürften[2]).

---

[1] De nat. rer. II, 12 p. 57.

[2] Ib. I, 4 p. 7; 5.

[3] Ib. I, 1 sqq; 19 p. 27.

Es ſind dies unſtreitig Vorausſetzungen, welche nur von der Kühnheit ſeiner Phantaſie und von der Kindheit der damaligen Phyſik zeugen. Daß ſie die Aufmerkſamkeit der Zeitgenoſſen in einem nicht gerringen Grade erregten, kann nur aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft ihrer Zeit erklärt werden. Sie verdienen deswegen auch gegenwärtig noch unſere Beachtung, aber es laſſen doch auch Grundſätze, welche für die künftige Forſchung nicht ohne Nachwirkung waren, ſich darin erkennen.

Man muß darauf achten, daß Teleſius für die Phyſik einen freien Standpunkt ihrer Unterſuchungen zurückgefordert hat. Von dem Vorurtheile für die Alten iſt er eben ſo frei wie Paracelſus. So wie man damals es liebte alle neue Wege der Forſchung auf die Gedanken der Alten zurückzuführen, ſo hat man auch behauptet, Teleſius hätte die Phyſik des Parmenides er-

---

1) Ib. I, 5.
2) Ib. IV, 24 p. 168.

neuert [1]. Aber Parmenides wird von Teleſius gar nicht erwähnt und zu Anfange ſeines Werkes ſagt er, die vor ihm die Natur unterſucht hätten, ſchienen ſie gar nicht eingeſehn zu haben; er dagegen wolle nur der Natur und dem Sinn folgen [2]. Auch von der Theologie und von der Metaphyſik löſt er die Phyſik los. Er beſcheidet ſich dabei, daß er nicht die Geheimniſſe Gottes erforſchen, daß er nicht ſprechen will, als wäre er bei der Schöpfung zugegen geweſen. Er ſtrebt nur nach einer menſchlichen Wiſſenſchaft, welche von den Sinnen ausgehen müſſe. Dabei geſteht er zu, daß es eine höhere Wiſſenſchaft gebe; er ſchreibt ſie der Kirche zu und unterwirft ſich ihren Ausſprüchen [3]. Wir haben keine Urſache die Aufrichtigkeit ſeiner Unterwürfigkeit zu bezweifeln. Er iſt ſich deſſen bewußt, daß die Erfahrung, welcher er folgen will, auf den Urſprung der Dinge nicht zurückgehn kann, und glaubt, daß die Werke der Natur auf einen Werkmeiſter derſelben hinweiſen. Gegen den Ariſtoteles eifert er, daß er, wie ſeine Philoſophie überhaupt ohne Frömmigkeit ſei, ſo auch die Ewigkeit der Welt annehme [4]. Eben ſo will er auch im Menſchen etwas Höheres als die Natur, etwas Göttliches, eine

---

1) Dieſe Anſicht geht auf Baco (de principiis et originibus) zurück. Sie iſt oft wiederholt worden.

2) De nat. rer. prooem. Qui ante nos mundi hujus constructionem rerumque in eo contentarum naturam perscrutati sunt, diuturnis quidem vigiliis magnisque illam indagasse laboribus, at nequaquam inspexisse videntur. — — Sensum videlicet nos et naturam, aliud praeterea nihil secuti sumus.

3) L. l.

4) Ib. IV, 29 p. 174.

unſterbliche Seele anerkannt wiſſen. Der Beweis dafür iſt ihm unſer Streben, welches über die Welt hinausgeht, nicht mit der Erhaltung und der Luſt des Leibes ſich begnügt und alles Sinnliche überfliegt. Nur unter der Bedingung, daß ein unſterbliches Weſen uns beiwohnt, kann er ſich dies erklären und die Gerechtigkeit Gottes retten [1]). Aber dieſe theologiſchen und metaphyſiſchen Meinungen ſollen keinen Einfluß auf ſeine Unterſuchungen über die Natur haben. Wenn man ihn hierin mit dem Paracelſus vergleicht, wenn man bedenkt, wie viel Vorurtheil und Aberglaube dadurch beſeitigt wurde, ſo wird man erkennen, von welchem Gewicht dieſe Methode ſein mußte, obgleich ſie eine Beſchränkung der Forſchung enthielt. Teleſius ſtellt ſich dadurch ganz auf den Standpunkt der ſpätern Phyſiker, welche nur die Natur um Rath befragen wollten, abgeſehen von allem, was außer ihrem Gebiete liegen bleibt, was Religion oder Sittlichkeit fordern mögen. Eben dies hat ihm das Lob ſpäterer Zeiten eingetragen.

Daß er jedoch dadurch von allen metaphyſiſchen Vorausſetzungen frei geworden wäre, würde zu viel behauptet ſein. Wenn er Gott als den Schöpfer der Welt betrachtet, wenn er die träge Materie als die Grundlage oder den Gegenſtand der thätigen Kräfte anſieht, wenn er das Leere in der Welt verwirft [2]), die unſterbliche Seele des Menſchen als eine ihm zugegebene Form, als eine Eingießung Gottes betrachtet und ſie von dem kör-

---

1) Ib. V, 2.
2) Ib. I, 6 p. 10.

perlichen Geiſte, der aus dem Samen ſich entwickle, unterſcheidet [1]), ſo ſehen wir darin freilich metaphyſiſche Begriffe auftauchen; aber ſie werden auch faſt nur zur Umgrenzung des Gebiets ſeiner Unterſuchungen gebraucht.

Dies tritt nun noch in einem Punkte ſeiner Lehre ſehr deutlich hervor. Schon das Vorhererwähnte wird darauf aufmerkſam gemacht haben, daß die Verdienſte des Teleſius auf der Seite der Methode liegen. Er will nichts als die Natur einſehn; nur der Natur und dem Sinn will er folgen, wie früher angeführt wurde. Er meint damit, daß die Natur nur durch den Sinn uns bekannt werde und daß wir dem Sinn allein unſere Erkenntniß der Natur verdanken. In dieſer Richtung iſt Teleſius der Vorläufer der ſpätern Senſualiſten. Der Aufbau der Wiſſenſchaften, wie ihn Ariſtoteles von allgemeinen Grundſätzen aus unternommen hat, iſt ihm verdächtig [2]). Man hat ſeine Kenntniß und ſeinen Gebrauch der Mathematik in den Naturwiſſenſchaften gelobt; aber er tritt nur ſelten und nur ſehr im Allgemeinen ein; er betrachtet vielmehr die mathematiſchen Beweiſe als einen kümmerlichen Nothbehelf für die Erforſchung deſſen, was uns nicht offen vorliegt. Ein jeder Beweis durch den Sinn iſt ihm beſſer als der mathematiſche; er nennt jenen Beweis den natürlichen [3]). Den Verſtand hält er nur für eine Wiedererinnerung an frühere Erkenntniſſe, welche durch den Sinn gewonnen wurden. Eine ſolche trete natürlicher Weiſe ein, weil der ſinnliche Eindruck ſeine Spuren in uns zurücklaſſe [1]. Wenn uns alsdann eine Empfindung entſtehe, welche die Natur des Gegenſtandes nicht in allen Stücken offen darlege, ſo würden wir durch ſie an andere Empfindungen erinnert, welche den Gegenſtand deutlicher zeigten, und ſchöpften daraus die Vermuthung, daß er auch gegenwärtig das in ſich enthalten werde, was uns nicht offen vorliege. Eine ſolche Vermuthung auf Wiedererinnerung beruhend ſei das, was wir Verſtand nennen, und auf Ergänzung unvollkommener Empfindungen durch andere vollſtändigere liefen alle ſeine Thätigkeiten hinaus [2]. So ſehen wir freilich das Licht des Himmels nicht überall, aber aus dem Lichte der Sonne und der Geſtirne muß unſer Verſtand muthmaßen, daß der ganze Himmel licht und warm iſt [3]. Auch die allgemeinen Grundſätze läßt nun Teleſius aus dem Sinn und ſeinen Folgen in der Wieder-

---

[1]) Ib. V, 2 p. 178; 3 p. 180; VIII, 15. Anima infusa; forma superaddita. Es kommt dem Teleſius in dieſen Unterſuchungen nur auf eine Formel an, durch welche er ſich von ihnen losſagt.

[2]) Ib. VIII, 4 p. 316.

[3]) Ib. VIII, 5. At licet a simili mathematicae itidem

---

conclusiones veluti et naturales conficiantur, in eo certe naturales praestare videntur, quod a propriis hae principiis et a propriis manant causis, at mathematicae a signo omnes.

1) Ib. VIII, 2.

2) Ib. VII, 1; VIII, 2; 3. Ratio omnino omnis, quae quid ponit, ex eorum id ponit similitudine, quae sensu percepta sunt, et quae quid rejicit, propterea id rejicit, quod iis, quae sensu percepta sunt, adversum id est contrariumque, nec alio modo, aliave ratione ulla intelligere licet quid aut ratio ulla confici nobis potest. — — Itaque hujusmodi intellectio longe est sensu imperfectior. Ib. 15. Nam occultarum rerum inquisitio inventioque commemoratio quaedam est.

3) Ib. I, 3.

erinnerung entſpringen[1]). Die Unterſuchungen über dieſen Punkt haben zwar nicht die Klarheit und Genauigkeit, welche man ihnen wünſchen könnte, verrathen aber doch deutlich die Grundſätze des Senſualismus. Nur darin unterſcheidet ſich Teleſius von den Senſualiſten, daß er noch einen andern Verſtand des Menſchen annimmt, welcher es nicht mit den natürlichen Dingen zu thun hat und daher auch nicht aus der ſinnlichen Empfindung hervorgeht. Dieſer gehört der unſterblichen Seele des Menſchen an, welche mit dem vergänglichen Geiſte deſſelben verbunden ſein ſoll, ſo daß auch die Seele des Menſchen als zuſammengeſetzt angeſehn wird. Den unſterblichen Theil unſerer Seele bezieht Teleſius zwar vornehmlich auf ſein ſittliches Weſen und alſo auf den Willen, verlangt aber doch, daß dieſem auch ein entſprechendes Erkennen des Verſtandes zur Seite gehn müſſe. Darin, daß er dieſen überſinnlichen Verſtand von dem ſinnlichen unterſcheidet, ſetzt er einen Hauptvorzug ſeiner Philoſophie vor der Ariſtoteliſchen[2]). Aber alles, was dem überſinnlichen Verſtande zufällt, kommt in ſeiner Naturlehre in keinen weitern Betracht. Ubernatürliches und Natürliches ſind ihm völlig geſchiedene Gebiete. Nur das letztere iſt Gegenſtand ſeiner Unterſuchung; ſeine Erwähnung des erſtern muß als eine Sache betrachtet werden, welche ihm nur dazu dient von Einſprüchen gegen die Ergebniſſe ſeiner Unterſuchung ſich loszumachen.

Da er alles nur durch den Sinn erforſchen will, ver-

---

1) Ib. VIII, 4.
2) Ib. VIII, 15.

wandeln ſich auch alle Gegenſtände ſeiner Unterſuchung in Sinnliches. Die Kräfte der Natur, auf welche er Thun und Leiden aller Dinge zurückführt, ſind ihm ſinnliche Kräfte. Damit ſie unter einander wirken und in gegenſeitigem Leiden zur Thätigkeit ſich beſtimmen, legt er ihnen ſinnliche Empfindung ihres Leidens und Thuns bei. So wie die eine durch die andere beſchränkt wird, empfindet ſie es ſchmerzlich und ſammelt ihre Kräfte zum Widerſtande; ſo wie ein Theil dieſer Kräfte durch ähnliche Kräfte in ſeiner Wirkſamkeit unterſtützt und genährt wird hat er die ſchmeichelnde Empfindung der Luſt. Der ſinnliche Trieb ſich zu erhalten und ihre Thätigkeit auszubreiten, das Ähnliche und Freundliche zu ſuchen, das Entgegengeſetzte und Widerwärtige zu fliehen belebt alle dieſe Kräfte und die ganze Natur iſt daher von ſinnlicher Empfindung und ſinnlichen Trieben erfüllt[1]. Der Vorſtellung der alten Naturlehre, daß den Himmel ein Wille belebe, wird zwar nicht widerſprochen, aber dieſer Wille wird auch nur auf das ſinnliche Begehren ſich ſelbſt zu erhalten zurückgeführt[2]. So iſt alles in der Welt ein ſinnlich empfindendes Weſen und von ſinnlichen Trieben geleitet. Es liegt in der Richtung dieſer Lehre ſo wie die thätige Kraft aus eigenem Triebe, ſo auch die Empfindung über alle Materie zu verbreiten. Auch die Pflanzen haben Seele. Der Magnet hat einen Trieb nach dem Eiſen und alle Dinge fliehen das Leere, weil ſie ein Begehren haben ihre gegenſeitige Berührung zu empfinden[3].

---

1) Ib. I, 6.

2) Ib. IV, 24 p. 168.

3) Ib. I, 6 p. 10; VI, 26.

Da aber mit der ſinnlichen Empfindung auch Erinnerung und ſinnlicher Verſtand in enger Verbindung ſtehn, hält Teleſius auch dafür, daß den Thieren, welche Erinnerung haben, das Schließen vom Bekannten auf Unbekanntes nicht abgeſprochen werden dürfe[1].

Der Senſualismus des Teleſius hängt mit ſeinem Materialismus zuſammen. Alle bewegende Kräfte in der Welt bewegen in der Materie. Auch die ſinnliche und vernünftige Seele, doch natürlich mit Ausſchluß unſeres unſterblichen Theils, iſt materiell. Daß Ariſtoteles ſie vom Körper ſcheiden wolle, will Teleſius nicht dulden. Die Bewegung ſei nicht, wie Ariſtoteles meine, als ein Leiden anzuſehn und verlange daher keine von dem Bewegten unterſchiedene bewegende Urſache; ſie ſei vielmehr eine Thätigkeit des ſich ſelbſt bewegenden Körpers. Wenn die Seele unkörperlich wäre und unbewegt, ließe ſich keine Weiſe erdenken, in welcher ſie den Körper bewegen könnte[2]. Unſere Vernunft iſt vom Körper und beſonders von den Organen des Gehirns abhängig[3]. Alle Thiere ſind zuſammengeſetzt aus ſichtbaren Körpern und aus einem Nervengeiſt, deſſen Daſein wir aus den Höhlungen in den Arterien, Nerven, dem Gehirn und andern Gefäßen des Körpers erſchließen müſſen, obgleich

---

1) Ib. VIII, 14.

2) Ib. IV, 18. Nam motus Aristoteli non ut nobis operatio, quae a substantia, cujus est, sola edi possit, sed passio omnino statuitur, quae igitur ut fiat, et agente et patiente opus est. Ib. V, 17. Neque enim (sc. anima) incorporea si sit immotaque, modus, quo corpus moveat, reperiri potest ullus.

3) Ib. V, 40.

er ſo fein iſt, daß unſer Sinn ihn nicht unmittelbar bemerken kann; dieſen Nervengeiſt haben wir für die empfindende Seele zu halten. Sein Haupttheil iſt in den Höhlungen des Gehirns zu ſuchen [1]). Er iſt aus dem Samen ausgezogen und erhält die Bewegung in ſeinen Theilen durch das Ganze, welches er bildet [2]). Hierdurch ſoll die ſchwierige Frage erledigt werden, wie die Seele, obgleich aus vielen Theilen des Nervengeiſtes zuſammengeſetzt, doch als Einheit ihrer Empfindungen ſich bewußt werden könne. Eine Verwandtſchaft des Nervengeiſtes mit dem Himmel, deſſen bewegende Kraft die Seele theilt, wird dabei angedeutet [3]).

Dieſe materialiſtiſche Theorie, noch mit ſehr geringen Hülfsmitteln der Erfahrung ausgerüſtet, wird von Teleſius zuletzt auch auf die Betrachtung des ſittlichen Lebens angewendet. Freilich mit dem Vorbehalt, daß hierbei nur der natürliche Menſch in Betracht kommen ſoll, ergiebt ſich nun eine Lehre, welche alle Tugend auf den ſinnlichen Trieb der Selbſterhaltung zurückführt. Durch die Annahme, daß Kräfte und Materie in der Welt ſich gleichbleiben, iſt es vorgeſehen, daß nichts Neues werden kann. Alles muß in einer verſchiedenen Miſchung der Kräfte ſich bilden, welche in der That mechaniſch gegen einander ſich verhalten. Auch die vernünftige Seele des Menſchen ſucht nur ihre Erhaltung als ihr höchſtes Gut; ſie iſt ihr angenehm und gut. Dies Streben iſt ihr eingepflanzt in weiſer Abſicht und widerſpricht den

---

1) Ib. V, 5; 12.
2) Ib. V, 2; 6; 14.
3) Ib. V, 17.

religiöſen Pflichten nicht; denn nur unter Vorausſetzung der Selbſterhaltung können ſie geübt werden [1]. Alle ſinnliche Affecte ſind gut, wenn ſie zurückgebracht werden auf ihr Maß, welches die Selbſterhaltung iſt. Alle Tugend iſt eins, nemlich die vernünftige Überlegung, welche aus der Erfahrung des Schädlichen und des Nützlichen entſpringt; das Gegentheil iſt das Laſter. Der Geiſt freut ſich ſeiner Erhaltung; darin beſteht die Luſt, welche er ſucht; alle Liebe zu andern Dingen beruht nur darauf, daß ſie ſeiner Luſt dienen [2]. In einer weitläuftigen Zergliederung weiß Teleſius in allen unſern Begehrungen die Regungen der Selbſtſucht nachzuweiſen. Unſer ganzes geſellſchaftliches Leben beruht auf ihnen. Daß dabei ein Fortſchritt in der Entwicklung unſerer Seele angeſtrebt werde, kann bei einer ſolchen rein phyſiſchen Auseinanderſetzung nur angedeutet werden. Mit einer ſolchen Andeutung ſchließt er [3], ohne zu bemerken, daß die Grundſätze ſeiner Phyſik die Annahme einer Vervollkommnung der Dinge nicht geſtatten.

Wir ſehen in ihm einen Mann, welcher die Wege der ſpätern Phyſik ſchon deutlich bezeichnet hat. So wie nach ihm Hobbes und Spinoza die Affecte der menſchlichen Seele auf den eigennützigen Trieb der Selbſterhaltung zurückzuführen ſuchten, ſo iſt er ihnen hierin vorangegangen. So wie beide Männer außer dieſem Gebiete des natürlichen noch einen andern Kreis des übernatürlichen Lebens ſich frei erhalten wollten, ſo hat auch er ein Gleiches gethan. In dem Gebiete der Naturforſchung will er aber nichts anderes anerkennen, als die Ausſagen der Sinne und ſie ſcheinen ihm nichts anderes zu beglaubigen als die Materie mit den Kräften, von welchen ſie bewegt wird. In der Ausführung ſeiner Lehre iſt es von keinem weſentlichen Belang, daß er dieſe Kräfte von der Materie unterſcheidet. Nur in ſeinen Hypotheſen über dieſe Kräfte iſt er viel kühner als die ſpätere Phyſik; ſeine Kühnheit zeigt von der Jugend der eingeſchlagenen Unterſuchungen. Auch ſind ſeine Lehren im Einzelnen noch wenig abgerundet. Eben deswegen ſind ſie auf einen kleinern Kreis Theilnehmender beſchränkt geblieben, obwohl die Grundſätze, welche er ausſprach, nicht verfehlt haben bei gleichgeſinnten Geiſtern im weiteſten Kreiſe Nachwirkung zu üben.

---

[1] Ib. IX, 2. Bonum, cujus conservandi gratia afficitur commoveturque spiritus, ipsius conservationem esse, ambigi non potest.

[2] Ib. IX, 3 sqq.

[3] Ib. IX, 35. Beati, qui natura probi et animae substantiam intuiti, quoad licet, eam perficiunt et perfectam servant.

Viertes Kapitel.

Ausgang der Platoniſchen Schule in Italien.

In Italien jedoch ſtanden die Lehren der Alten in einem zu allgemeinen Anſehn, als daß ſie plötzlich durch die Lehre eines Neuerers hätten beſeitigt werden können. Im 16. Jahrhundert ſchließen ſich noch immer die wichtigſten Unternehmungen in der Philoſophie an die Fortbildung der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Schule an. Wir erinnern uns daran, daß die letztere im Steigen war. Sie wurde überdies durch die Wiederherſtellung des Katholicismus begünſtigt. Es wird deswegen gerathen ſein, zuerſt die letzten Ausläufer der Platoniſchen Schule zu betrachten, welche auch nur unter ſtarken Abänderungen die Denkweiſe, in welcher ſie ſich gebildet hatten, behaupten konnten.

1. Franz Patritius.

Unter ihnen zieht Franz Patritius zuerſt unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Er wurde 1529 auf der Inſel Cherſo an der Illyriſchen Küſte geboren. In Padua erhielt er ſeine gelehrte Bildung und hatte er zu ſeinem Mitſchüler den Nicolo Sfondrato, welcher ſpäter als Pabſt Gregor XIV. ſein Gönner war. Er gab früh litterariſche Werke von gemiſchter Gattung heraus, ohne den gewünſchten Erfolg. Darauf finden wir ihn auf vielen Reiſen, in Italien, Frankreich, Spanien; auch in Cypern verſuchte er ſein Glück zu verſchiedenen Malen. Von hier durch die Eroberung der Türken vertrieben konnte ſein unruhiger Geiſt lange keine bleibende Stätte finden. Er hatte inzwiſchen ſchon den erſten Theil ſeiner peripatetiſchen Unterſuchungen herausgegeben [1]), welche die Aufmerkſamkeit aller Gegner des Ariſtoteles auf ihn richteten. Darauf wurde er 1578 nach Ferrara berufen, wo er die Platoniſche Philoſophie 14 Jahre lang lehrte. Hierin fuhr er fort, als ihn Clemens VIII. gleich beim Anfange ſeiner päbſtlichen Herrſchaft nach Rom gezogen hatte, bis zu ſeinem Tode 1597.

---

[1]) Zuerſt gedruckt zu Venedig 1571, vollſtändig Fr. Patricii discussionum peripateticarum tom. IV. Basil. 1581. fol.

Noch als er zu Ferrara lehrte, hatte er ſeinem Jugendgenoſſen Gregor XIV. und allen künftigen Päbſten ſeine neue Philoſophie über das Syſtem aller Dinge gewidmet [1]). Es iſt dies ſein philoſophiſches Hauptwerk. In ihm empfielt er nach der Weiſe der Platoniker des 15. Jahrhunderts die Platoniſche Philoſophie als die Stütze der wahren Religion. Nur noch eifriger als ſeine Vorgänger ſetzt er ſich der Ariſtoteliſchen Philoſophie entgegen [2]). Der Einfluß der Wiederherſtellung des Katholicismus auf ihn iſt ſehr bemerkbar. Er empfielt ſeine Philoſophie den Jeſuiten; durch ſie könnten die Deutſchen wieder zur katholiſchen Religion zurückgeführt werden, leichter als durch geiſtliche und weltliche Waffen; der Pabſt möge nur befehlen, daß an allen ſeinen Schulen die Schriften der Platoniker erklärt würden, daß auch daſſelbe in der ganzen Chriſtenheit geſchehe; aus ihnen würde man den frommen Geiſt einſaugen, welcher der katholiſchen Kirche geneigt mache [3]). Doch weiß Patritius ſehr gut, daß ſeine Lehre ein ganz anderes Syſtem der Welt aufſtellt, als das Platoniſche. Er zieht gern Autoritäten heran, die ihm doch weniger zum Beweiſe als zum Schmuck dienen ſollen[1]. Auch die Lehre des Teleſius lobt er, obwohl er ſeiner Abweichungen von ihr ſich wohlbewußt iſt[2]. Von Abſichtlichkeiten hierbei iſt er nicht frei. Seine Lehre iſt keinesweges ſo fromm, als ſie ſcheinen möchte. Sie fand zu ſeiner Zeit bei den Theologen viel Anſtoß; er ſieht den Sturm voraus, welchen manche Punkte derſelben erregen werden. Die Meinungen und Überlieferungen der Theologen zu unterſuchen lehnt er daher auch ab und will allein der Vernunft und dem Sinn vertrauen[3]. Wenn er daher auf die Meinungen Anderer ſich beruft, ſo ſucht er nur Stützen für ſeine Neuerungen und Bundesgenoſſen gegen die Peripatetiker, welche ſeine Hauptfeinde ſind.

---

[1]) Nova de universis philosophia. Auctore Fr. Patritio. Venet. 1593. fol.

[2]) Sie ſoll es bewirkt haben, daß man ſage: hic philosophus est, in deum non credit. Die Platoniſche Philoſophie iſt ihm dagegen faſt chriſtlich. Ib. dedic.

[3]) L. l.

Patritius iſt ein Mann, welchem vielerlei gelehrte Kenntniſſe zu Gebote ſtehen; auch ſeine eigenen Erfahrungen weiß er zu benutzen. Aber ſchon ſeine peripatetiſchen Unterſuchungen, welche viel gebraucht worden ſind und zur Erſchütterung der Scholaſtik nicht wenig beigetragen haben, geben deutlich zu erkennen, daß er in einer leidenſchaftlichen Bewegung ſeines Maßes nicht Herr iſt. Seine Leidenſchaft verhindert ihn auch Ordnung in ſeine mannigfaltigen Kenntniſſe zu bringen. Die Entwicklung ſeiner Gedanken iſt ſehr roh; durch ſeinen Streit gegen die Peripatetiker, durch ſeine Erklärung der Platoniſchen Lehre, durch Berufung auf andere Philoſophen windet ſie ſich hindurch, hin und her ſpringend. Seine Sätze ſtellt er ſehr entſchieden auf; er verſpricht Beweis, bleibt ihn aber ſchuldig; in jedem Augenblick fängt ſeine Beweisführung von Neuem an; ſie beruht aber nur auf einer ſehr allgemeinen Anſicht der Dinge, auf deren Ausbildung die lebhafte Phantaſie des Mannes überwiegenden Einfluß ausgeübt hat. Er ſchrieb ſchnell; ſeine neue Philoſophie, ein Werk von großem Umfang, iſt von ihm in hundert Morgen vollendet worden [1]). Unſtreitig hat die Formloſigkeit ſeines Weſens der Wirkſamkeit ſeiner Lehre großen Schaden gebracht. Man wird über ſie nicht überſehen dürfen, daß in dem luftigen Gebäude ſeiner Gedanken Probleme der Philoſophie ſich durcharbeiten, welche als ein Zeichen des wiſſenſchaftlichen Standpunkts ſeiner Zeit Beachtung verdienen.

---

[1] Ib. fol. 10. d.

[2] Ib. fol. 152. a. Man hat von dieſem Lobe ſich täuſchen laſſen.

[3] Ib. dedic.; fol. 57. b; 92. c; Panaug. fol. 1. a sqq.

Wir werden uns nicht dabei aufhalten die Neu-Platoniſchen Lehren zu wiederholen, welche Patritius ſeiner Theorie des Weltalls zum Grunde legt. Es genügt zu wiſſen, daß er von der Anſicht ausgeht, aller Vielheit gehe die Einheit vorher, daß er deswegen ein erſtes Eins annimmt, welches als das Subſtrat für die Vielheit der Prädicate durch keins derſelben bezeichnet werden kann und ohne allen Unterſchied alle verbindet. Um alles ausſpenden zu können, muß es alles in ſich enthalten, aber nichts von Allem ſein [2]). Gott iſt dieſes Eins und Alles (unomnia), welches doch den Unterſchied zwiſchen dem

---

[1]) So ſteht zu Ende. Doch iſt davon die panaugia ausgenommen, welche beſondere Blattzahlen hat und nach einer Bemerkung zu Anfang früher geſchrieben wurde.

[2]) Ib. panaug. fol. 1. c; panarch. fol. 2. a; 9. b u. ſonſt.

Eins und der Vielheit der Dinge nicht aufheben darf, weil wir es als Princip anzuſehn haben, was es nicht ſein könnte, wenn es nicht eine Vielheit des Seienden begründete [1]. Gott dürfen wir auch Verſtand nicht beilegen, weil er ein beſonderes Prädicat iſt; doch umfaßt Gottes Weisheit ſich und alles [2]. Eine Emanation Gottes wird angenommen, aber ſie bezieht ſich nur auf ſeine Werke in der Tiefe, auf ſein dreieiniges Weſen, nicht auf äußere Hervorbringungen; für dieſe wird vielmehr die Schöpfung aus dem Nichts behauptet. Da iſt Patritius nicht ſo bedenklich Gott Willen, als ihm Verſtand beizulegen. Aus ſeinem Willen läßt er die Nothwendigkeit aller Dinge hervorgehn [3]. Eben ſo wenig bedenkt er ſich Gott als die Urſache aller Dinge anzuerkennen. Er betrachtet ihn als die Lichtquelle, welche ein unendliches Licht als unendliche Wirkung des Unendlichen ausſtralt, und ſucht die Einwürfe zu beſeitigen, welche behaupten möchten, daß Gott nur im uneigentlichen Sinn Licht genannt werde [4]. An dieſen und vielen ähnlichen Sätzen werden wir gewahr, daß jene metaphyſiſchen Spitzfindigkeiten der Neu-Platoniker den Patritius wenig kümmern. Auf eine phyſiſche Erklärung des Weltalls iſt ſein Syſtem angelegt; die Metaphyſik als Lehre vom Übernatürlichen iſt ihm, wie dem Teleſius, nur zur Bezeichnung der Grenzen der Phyſik vorhanden. Wir werden finden, daß dieſe Weiſe die Phyſik an einen metaphyſiſchen Hintergrund anzulehnen noch geraume Zeit ſich erhielt; Patritius unterſcheidet ſich von andern Phyſikern derſelben Art nur dadurch, daß er weitläuftiger auf die metaphyſiſchen Sätze ſich einließ, ohne ſie jedoch mit Sorgfalt auszubilden.

---

[1] Ib. fol. 2. a; 11. b; 12. b.

[2] Ib. fol. 36. d.

[3] Ib. fol. 22. a; 47. a sq.

[4] Ib. panaug. fol. 1. c; panarch. fol. 73. c sqq. Lux iſt die Lichtquelle, lumen das ausgeſtralte Licht.

Hieran hat es nun freilich wohl ſeinen Antheil, daß er des unſichern Grundes ſeiner Hypotheſen über das Weltſyſtem ſich bewußt iſt und für ſie metaphyſiſche Hülfe ſucht. Seine Anſicht von der Welt beruht in ihren einzelnen Ausführungen auf dem Grundſatze, daß alles in der Welt in Sympathie und Harmonie ihrer Theile ſtehe[1]. Aus ihm ließen ſich aber fruchtbare Folgerungen nur unter der Bedingung ziehen, daß durch eine metaphyſiſche Eintheilung die Dinge der Welt verkettet wurden. Ein ſolches Gewebe von Eintheilungen verſucht Patritius um die Welt zu legen. Nur ſeinem kleinſten Theile nach verdient es unſere Aufmerkſamkeit.

Das Eingreifen ſolcher Eintheilungen bemerken wir ſogleich, wenn wir von dem Punkte ſeiner Lehre aus, welcher die leichteſte Überſicht gewährt, uns in ſeine Vorſtellungen zu verſetzen ſuchen. Er will, daß in der Erkenntniß der Dinge wir von dem Geiſte oder der Vernunft und von den Sinnen ausgehen ſollen; von dem Geiſte, weil er die Quelle der Erkenntniß iſt; von den Sinnen, weil ſie den Anknüpfungspunkt für die Forſchung abgeben[2]. Den Sinnen aber liegt das Körperliche zunächſt und daher ſoll von ihm die Unterſuchung ausgehen[1]). Das Körperliche jedoch kann nicht für ſich beſtehn; denn es iſt nur leidend, ohne eigene Bewegung. Es darf als ein Verdienſt des Patritius in Anſpruch genommen werden, daß er zwar nicht zuerſt, aber doch in ſtrengerer Weiſe als ſeine Vorgänger es geltend macht, daß der Körper an ſich keine Thätigkeit hat. Wenn Körpern eine Thätigkeit beizuwohnen ſcheine, ſo komme es nur daher, daß etwas Unkörperliches in ihnen ſich finde, was die Thätigkeit vollziehe[2]). Es folgt aber hieraus, daß auch etwas Unkörperliches in der Welt anzunehmen iſt. Denn das Leiden des Körpers läßt ſich nicht denken ohne ein entſprechendes Thun. In der Welt können die Dinge nicht ohne ihren Gegenſatz beſtehn[3]). Das Unkörperliche in der Welt hat nun alle die Eigenſchaften nicht, welche dem Körperlichen als ſolchem zukommen.

---

[1] Ib. fol. 117. a sq.

[2] Ib. panaug. fol. 1. b. De incognitis nulla nobis con-

---

detur philosophia. A cognitis ergo initium sumendom. Cognitio omnis a mente primam originem, a sensibus exordium habet primum. Mens und ratio werden in gleicher Bedeutung genommen. Gleich in der Dedication erklärt Patr., daß er nur der Vernunft folgen werde. Die ratio ſchließt ihm aber den Sinn nicht aus. Auf das Geſicht vertraut er beſonders, aber darum will er die übrigen Sinne nicht vernachläſſigen. Ib. fol. 121. a. Deinceps ad reliquos sensus propius accedamus et secundum eos et ab eis ductis rationibus philosophemur.

1) Ib. fol. 51. a.

2) Ib. panaug. fol. 20. a. Omnis enim actio incorporei est. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur. Ib. panarch. fol. 1. b; fol. 51. b. Passiones namque corporum sunt actiones. Nihil enim aliud agit corpus, quam patitur.

3) Ib. fol. 51. b.

Es iſt die leidenloſe thätige Kraft, nicht ausgedehnt im Raum, nicht theilbar[1]. Aber hieraus entſpringt auch das Bedenken, wie zwei ſo durchaus einander entgegengeſetzte Dinge, wie Körperliches und Unkörperliches ſind, mit einander in Verbindung ſtehn können. Dieſe Frage nach der Verbindung des Körpers mit dem Geiſte, welche wir ſchon beim Agrippa angeregt fanden, entwickelt Patritius ausführlich. Jede Wirkung in der Welt geſchieht durch Berührung; das Körperliche aber, welches im Raum iſt, kann das Unkörperliche, welches nicht im Raum iſt, nicht berühren. Beide haben keine Gemeinſchaft mit einander. Auch würde die unendliche Thätigkeit, welche wir im Unkörperlichen vorausſetzen müſſen, weil kein Leiden in ihm iſt, das Körperliche nur vernichten können, wenn es mit ihm in Berührung käme[2]. Doch der Unterſchied zwiſchen Patritius und andern Platonikern beſteht in dieſen Lehren nur darin, daß er die Schwierigkeiten, welche zu der Unterſuchung über die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt führen, ſtärker hervorhebt; die Löſung der Aufgabe giebt er ganz in der gewöhnlichen Weiſe ſeiner Schule. Die Seele muß die vermittelnde Rolle zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem übernehmen. Sie iſt ein Mittleres zwiſchen beiden, ein Körperliches und ein Unkörperliches. Das Unkörperliche iſt Gott und der Verſtand. Der Verſtand aber kommt uns, welche wir Seelen ſind, nicht weſentlich zu, ſondern wir haben nur Antheil an ihm, ſo wie wir auch Antheil am Leiden des Körperlichen haben. Daher ſtehen wir als Seelen in der Mitte zwiſchen beiden Gegenſätzen [1]. Wir haben in der Welt etwas zu ſetzen, was ſich ſelbſt bewegt. Die Lehre des Ariſtoteles, daß nichts ſich ſelbſt bewegen könne, ſetzt dies ohne allen Beweis. Die natürliche Eintheilung führt uns vielmehr dazu zuerſt Bewegtes und Unbewegtes, alsdann aber auch unter dem Bewegten weiter ſich ſelbſt Bewegendes und durch etwas Anderes Bewegtes zu unterſcheiden; ſo erhalten wir drei Arten der Dinge, unbewegte, durch Anderes bewegte und ſich ſelbſt bewegende. Das Unbewegte iſt das Geiſtige, die durch Anderes bewegten Dinge ſind die Körper, die ſich ſelbſt bewegenden die Seelen. Nur durch dieſe mittlere Art wird ein Sprung der Natur von dem einen zu dem andern Gliede des Gegenſatzes durch das Leere vermieden; nur durch ſie läßt die Bewegung der Körper ſich erklären. Die Erfahrung zeigt uns ein ſolches ſich ſelbſt Bewegendes in den beſeelten Weſen. So lange ſie beſeelt ſind, wird ihr Körper bewegt; wenn die Seele ſie verlaſſen hat, verlieren ſie die Bewegung. Welche Thorheit der Peripatetiker zu behaupten, daß die Thiere von der Speiſe, von den begehrten Gegenſtänden und nicht von der Seele bewegt würden. Sie ſpringen im Beweiſe von der bewegenden Urſache zur Endurſache über. Ein ſolcher Sprung iſt nicht zu dulden. Nur die Seele, welche das Verlangen nach der begehrten Sache faßt oder zurückweiſt, iſt die Urſache der Bewegung 1). In dieſer Eintheilung der Dinge nach allgemeinen Begriffen geht aber Patritius auch noch weiter. Das geiſtige Weſen, welches das urſprünglich thätige iſt, bringt alles hervor; aber nach Graden, weil die Wirkung unvollkommner ſein muß, als die Urſache 2). Daher kann alles nur durch ſeine mittlern Grade zum Daſein kommen. Deswegen findet er es nothwendig nicht nur die Seele, welche unkörperlich und körperlich zugleich iſt, ſondern auch noch eine vierte Art, welche körperlich und unkörperlich zugleich iſt, zwiſchen die oberſten Gegenſätze einzuſchieben. Er findet ſie in der Natur, welche er in einer ähnlichen Weiſe wie die Stoiker zwiſchen Seele und Körper ſtellt. Erſt hierdurch glaubt er den Zuſammenhang der weltlichen Dinge geſichert zu haben 3). Unſtreitig wird hierdurch der Gegenſatz zwiſchen Körperwelt und Geiſterwelt noch geſchärft.

---

[1] Ib. fol. 51. c.

[2] Ib. fol. 51. c sq. Actio autem omnis per quendam fit contactum. Ib. fol. 114. Omnis enim actio fit per contactum. Dies iſt der Hauptgrund; ſonſt geht es etwas verwirrt mit den Gründen zu, wie bei Patr. öfter.

---

[1] Ib fol. 1. b; 2. a; 51. d.

So wie aber ſeine Lehre ein allgemeines Weltſyſtem im Auge hat, ſo kommt es ihm weniger auf die Beſeelung der einzelnen Dinge, als der ganzen Welt an. Alle Dinge haben ihre Thätigkeit nur durch das Geiſtige, welches ihnen beiwohnt, alle körperliche Dinge nur durch die Seele. Patritius nimmt hiervon die Elemente nicht aus, noch weniger die Welt. Der vollkommenſte Körper, die Welt, darf nicht wie ein Leichnam der Seele beraubt ſein 4). Nach entgegengeſetzten Seiten richtet ſich

---

1) Ib. fol. 1. b sq.

2) Ib. fol. 22. d; 51. d.

3) Ib. fol. 47. b; 59. b.

4) Ib. fol. 56. a.

nun ſein Streit. Auf der einen Seite kann er nicht zugeſtehn, daß reine Geiſter, Engel, die himmliſchen Sphären bewegen. Eben weil ſie Geiſter ſind, haben ſie keinen Antheil an den körperlichen Bewegungen[1]. Auf der andern Seite findet er die Lehre des Epikur abgeſchmackt; ſie hält die Welt für einen Leichnam. Dagegen erhebt er die Wirkſamkeit der Weltſeele. Sie iſt nicht ohne Vernunft; denn die höhere Natur des Geiſtigen iſt ihr mitgetheilt worden. Ohne Vernunft, ohne guten Grund geſchieht nichts. Nicht einmal der Natur darf man Vernunft abſprechen, viel weniger der Seele[2]. Die ſogenannten unvernünftigen Thiere ſind doch nicht unvernünftig. Sie überlegen; ſie ſchließen; ihre Kunſttriebe beweiſen ihren Verſtand; zwar fehlt ihnen die articulirte Sprache des Menſchen; ſie ſind überhaupt unter dem Grade des Menſchen; aber innere und ſelbſt äußere Rede fehlt ihnen nicht[3]. Jede Seele iſt nur ein Theil der Weltſeele, welche doch unſtreitig mit Vernunft begabt iſt; auf ihren Theil muß auch ein Theil ihrer Vernunft übergehn. Eine jede Seele ſtammt unmittelbar vom Verſtande; daher kann ihr Verſtand nicht fehlen. Auch der Einwurf, daß wir unter dieſer Vorausſetzung den Seelen der Thiere auch Unſterblichkeit zuſchreiben müßten, ſchreckt den Patritius nicht[4]. Die Seele erſcheint ihm nun als die Herſcherin über alle Natur. Er würde es für eine Schmach halten, wenn ſie vom Körper beherſcht werden ſollte. Vielmehr einer jeden Seele ſchreibt er zu, daß ſie ihren Leib mit unſäglicher Kunſt zur Wohnung ſich ausbaue [1]).

---

[1] Ib. fol. 55. b sq.

[2] Ib. fol. 59. a sq.

[3] Ib. fol. 57. d sqq.

[4] Ib. fol. 57. a sqq. Nobis vero distinctio haec animi rationalis et irrationalis minime probatur. Nullum enim animum sui natura irrationalem esse existimamus. Neque enim

Wenn er nun ſo in ſeiner Weltbetrachtung auf die Seele, ein halb geiſtiges, halb körperliches Weſen, das größte Gewicht legt, ſo darf auch die Natur, welche die weitere Vermittlung des Geiſtigen mit dem Körperlichen zu übernehmen hat, nur in entſprechender Weiſe von ihm gedacht werden. Das Mittel hierzu bietet ihm ſeine Anſicht vom Lichte dar. Wir haben ſchon erwähnt, daß er in Gott die allgemeine Lichtquelle ſieht. Zum göttlichen Lichte ſollen wir uns durch das Licht unſerer ernährenden, empfindenden und denkenden Seele erheben [2]). Im Lichte aber findet Patritius das Mittlere zwiſchen dem Körperlichen und dem Geiſtigen. Das erſte Licht Gottes und der Geiſter iſt zwar unkörperlich; aber ſchon die Lichter der Sonne und der Geſtirne ſind gemiſcht aus Körperlichem und Geiſtigem. Geiſtiges tragen ſie an ſich, weil ſie eine Thätigkeit ausüben, Körperliches aber, weil ſie mit leiblichen Augen erblickt werden [3]). Von dieſem körperlichen und unkörperlichen Lichte leitet Patritius die

---

rerum ordo a nobis constitutus eum admittere videtur posse. Quia nimirum animum ab intellectu esse est jam demonstratum. A mente ergo productrice quomodo res amens prorsus, sine medio praesertim, provenire potest?

[1] Ib. fol. 58. c.

[2] Ib. panaug. fol. 23. a sqq.

[3] Ib. fol. 2. d; 20. a sqq.; pancosm. fol. 74. d.

ganze Zuſammenſetzung der Welt ab. Zuerſt mußte der Raum geſchaffen werden, in welchem alles, was außer Gott iſt, ſein ſollte; das Licht aber, welches vom Vater des Lichts ausgeht, iſt die Erfüllung des Raumes und die Materie aller Dinge [1]); es iſt Gottes unendliche Thätigkeit, welche das ganze Weltall erfüllt und alles körperliche Daſein durchdringt [2]). Seltſam iſt es nun freilich, wie Patritius dieſe Bedeutung des Lichts als der allgemeinen Naturkraft zu beweiſen ſucht. Er will, wie ſchon geſagt wurde, in ſeinen Schlüſſen von den Sinnen ausgehn; aber er beſchränkt ſich dabei zunächſt auf den edelſten Sinn, das Geſicht; deſſen nächſter Gegenſtand iſt das Licht und daher hält ſich Patritius für berechtigt im Lichte den Grund aller phyſiſchen Erſcheinung zu ſuchen [3]). Die Mangelhaftigkeit dieſes Beweiſes ergänzt ihm unſtreitig eine allgemeine Anſchauung der Dinge, in welcher er etwas Gemeinſames zwiſchen der geiſtigen und

---

1) Ib. panaug. fol. 2. d; pancosm. fol. 73. c; 74. b.

2) Ib. fol. 74. a.

3) Der Beweis iſt charakteriſtiſch für ſeine Darſtellungsweiſe. Ib. panaug. fol. 1. b sq. Inter sensus et naturae nobilitate et virium praestantia et actionum dignitate visus est primarius. Visui prima et primo cognita sunt lux et lumen. Eorum ope et opera plurimae patescunt rerum differentiae. Lux et lumen statim natis se offerunt. Per haec prisci homines sublimia et media et ima conspexerunt, conspecta sunt admirati, admirando sunt contemplati, contemplando sunt philosophati. Philosophia ergo lucis, luminis, admirationis, contemplationis proles est verissima. A luce ergo ejusque prole lumine, rerum sensibilium praestantia omni primis primarioque sensui primo cognitis, philosophiae nostrae prima jaciamus fundamenta.

der körperlichen Welt fordert, und nichts ſcheint ihm geeigneter daſſelbe zu vertreten, als das Licht.

Es iſt nun freilich eine ſehr phantaſtiſche Vorſtellungsweiſe, welche er von der Welt ſich ausbildet. Sie erinnert, wie andere ähnliche Verſuche dieſer Zeit bei den Theoſophen, bei Teleſius und Andern, an die Kindheit der Phyſik bei den Griechen. Sie könnten als nachgeborne Kinder angeſehn werden, gehören aber zur Charakteriſtik dieſer Zeit, welche von der alten ungenügenden Überlieferung ſich losreißen mußte und nun lange vergeblich nach feſten Haltpunkten für die Forſchung ſuchte. In den verſchiedenen Geſtalten ihrer Hypotheſen verrathen ſich wiſſenſchaftliche Bedürfniſſe, zum Theil freilich nur polemiſcher Art, welches namentlich beim Patritius in vorherſchendem Grade der Fall iſt.

Mit ſeiner Lehre vom Lichte hängt ihm die Frage zuſammen, ob die Welt endlich oder unendlich ſei. Von der ſinnlichen Welt geht er aus. Nur ein endliches Weſen kann er ihr zuſchreiben, ſetzt dies aber auch der Ariſtoteliſchen Lehre entgegen, daß die Welt ewig ſei. Denn der Grundſatz ſteht ihm feſt, daß die Thätigkeit eines jeden Dinges ſeinem Weſen entſprechen muß. Wollten wir nun der körperlichen Welt eine ewige Dauer zuſchreiben, ſo würden wir ihr eine unendliche Thätigkeit beilegen, welche ihrem endlichen Weſen nicht entſpräche 1)). Aber jener Grundſatz geſtattet ihm auch nicht die Thätigkeit Gottes in der Hervorbringung der Welt für endlich zu halten. Wir bemerkten ſchon, wie wenig ihm die

---

1) Ib. panarch. fol. 3. d.

rein metaphyſiſchen Unterſuchungen über das Weſen Gottes bedeuten. Die ſcholaſtiſche Löſung, daß Gott in ſich eine unendliche Thätigkeit habe, läßt er bei Seite liegen; auch ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit muß unendlich ſein; da ſie aber nicht unendlich iſt in der Hervorbringung der körperlichen Welt, ſo werden wir noch eine andere Hervorbringung derſelben anzunehmen haben, eine geiſtige Welt. Über ſie breitet ſich in den unendlichen Raum das unendliche Licht aus, der unendliche Fluß der Erzeugung, welche durch die unendliche Wärme geſchieht. Die Welt iſt alſo endlich zwar, ſofern ſie Körperwelt iſt, aber auch unendlich, ſofern wir die ganze Welt darunter verſtehen [1]). Die Welt, welche unſere körperliche Welt umſchließt, nennt er das Empyreum. Sie iſt von Geiſtern erfüllt, welche ein ſeliges Leben führen. Das Empyreum bildet den Himmel. Dabei ſtreitet Patritius gegen die Ariſtoteliſche Lehre von der Bewegung des Himmels und verwirft die Meinung der Aſtronomen von den Sphären, welche den Himmel theilen und an welchen haſtend die Geſtirne ihre Bewegung haben ſollen. Er legt den Geſtirnen vielmehr eine freie Bewegung bei und betrachtet den Himmel als feſt ſtehend; denn den unendlichen Raum umfaſſend findet er keinen Raum für ſeine Bewegung [2]). Beide Welten ſtehen in Verbindung mit einander; denn von oben herab aus dem Empyreum dringt alles Licht, alle Bewegung und alle belebende Wärme in unſere niedere Region. Gegen die Aſtrologie ſtreitet er, weil ſie

---

1) Ib. fol. 82. c sqq.

2) Ib. panaug. fol. 17. c sqq.; pancosm. fol. 92. c sqq.

zu oberflächlich den Einfluß des Himmels auf die Erde angeſehn habe. Er will es unternehmen eine haltbarere Meinung an ihre Stelle zu ſetzen. Da betrachtet er nun das Licht, welches durch den unendlichen Raum ſich verbreitet, als den Träger von Samen des Lebens, welche durch die ganze Natur gehen. Solche Samen bedürfen der Befruchtung und durch die Geſtirne ſoll ſie ihnen zu Theil werden. Denn auch die Geſtirne enthalten Samen in ſich und überhaupt kann nichts in der ganzen Welt von fruchtbaren Samen leer ſein, welche individuelles Leben überall hin verbreiten. Auf unſerer Erde erwarten die Samen der Dinge nur ihre Befruchtung um zu ihrem Leben zu gelangen [1]). Es ſind dies die Keime der neuern Monadenlehre.

Damit verbindet ſich auch der Streit gegen die Ariſtoteliſchen Elemente. Er knüpft an dem Begriff des einfachen Körpers an, welchen Patritius mit ſich im Widerſpruch findet. Denn nichts iſt einfach außer Gott, am wenigſten aber das Körperliche. Als den einfachen Körper würde man nur den Raum ſich denken können, und doch in Wirklichkeit wäre er nicht einfach; denn er komme nur als erfüllter Raum vor; durch Licht aber, Fluß und Wärme erfüllt würde er nicht mehr als etwas Einfaches gedacht werden können [2]). Dieſem allgemeinen Grunde ſchließen ſich beſondere Unterſuchungen an, welche das Widerſinnige in der Annahme der verſchiedenen Elementarſphären und der Einfachheit der vier oder fünf Ele-

---

1) Ib. fol. 114. c sqq.

2) Ib. fol. 152. a.

mente zeigen ſollen. Patritius dagegen wird durch ſeine allgemeine Naturanſicht bewogen in einem andern Sinn vier andere Elemente anzunehmen. Er verſteht unter ihnen nicht einfache Körper, ſondern die einfachen allgemeinen Eigenſchaften, welche Grundlagen aller beſondern Naturweſen ſind, urſprüngliche Erzeugniſſe der ſchöpferiſchen Thätigkeit, welche alles andere hervorbringen. Dieſe Elemente ſind ihm der Raum, welcher alles umfaßt, das Licht, welches alles erfüllt, der Fluß (fluor), welcher alle veränderliche Körper hervorbringt, und die Wärme, die Begleiterin des Lichts, welche alle Körper bildet und belebt [1]). Sie liegen in ſeiner Naturanſicht unſtreitig als die allgemeinen Bedingungen des körperlichen Daſeins und nicht ungeſchickt drückt ihre Zuſammenſtellung das aus, wodurch er in dynamiſcher Weiſe die Erſcheinungen unſerer niedern Welt erklären will. Von dem Raume als der allgemeinſten Bedingung des körperlichen Daſeins geht er aus; unmittelbar an ihn ſchließt ſich die allgemeine geiſtige Thätigkeit an, welche den Raum erfüllen ſoll und im Lichte ſich darſtellt; aus dieſer Thätigkeit ergiebt ſich das Werden, der Fluß in der Geſtaltung der Dinge, und die ganze Reihe dieſer Bedingungen ſchließt alsdann mit der Wärme, welche als Grund der Erzeugung und des Lebens der einzelnen Dinge von ihm gedacht wird [2]).

Noch einen Punkt ſeiner Naturlehre müſſen wir erwähnen. Er ſchließt ſeine polemiſchen Unterſuchungen über die Elemente des Ariſtoteles mit der Frage über die Erde. Zu beweiſen, daß ſie kein einfacher Körper ſei, wird ihm nicht ſchwer. Aber ihre ſtarre, todte Körperlichkeit bietet ſeiner dynamiſchen Naturerklärung andere Schwierigkeiten dar. Sie werden gehoben, indem er ſie für den Abſchaum (faex) erklärt, welchen ein jeder Fluß haben müſſe. Dieſer ſei in der Mitte der Welt geſammelt worden, am äußerſten Ende, um das Reine ſo weit als möglich vom Unreinen abzuſondern. Daher iſt die Erde auch nur als eine zuſammengeballte, verdichtete Flüſſigkeit zu betrachten; daß ſie nicht flüſſig ſei, iſt nur ſcheinbar; durch Wärme kann alles Irdiſche in Fluß gebracht und ſeiner urſprünglichen Natur zurückgegeben werden[1]). Hieraus wird die Unvollkommenheit des irdiſchen Lebens abgeleitet. Nach dem Grundſatze ſeiner dynamiſchen Phyſik, daß die Natur nichts Unthätiges dulde[2]), mußte dem Patritius das Übermaß der Unthätigkeit und des Leidens, welches er in der Erde findet, nur als der niedrigſte Grad des Daſeins erſcheinen. So wie er die Thätigkeit der Natur von dem Lichte ausgehn läßt, ſo mußte ihm die dunkle Natur der Erde nur die Grenze des Wahren bezeichnen[3]). Eben ſo iſt er auch geneigt den Körper, welchen er nur als eine Wirkung der beſeelenden Thätigkeit betrachtet, geradezu für das Nichtſeiende zu erklären[4]). Seine Phyſik ſchließt mit der Bezeichnung dieſer Grenze. Er findet auch in der tiefſten Region des

---

[1] Ib. fol. 92. a sq.; 118. d; 120. d.

[2] Ib. fol. 128. b. Calor omnem causat rerum generationem.

---

1) Ib. fol. 149. d sqq.; 152. d.

2) Ib. fol. 3. a; 118. c.

3) Ib. fol. 153. a.

4) Ib. fol. 51. b sqq.

irdiſchen Daſeins noch Spuren des Lebens und eine von oben herab eindringende Kraft, welche ſich nicht allein in Licht und Farbe, ſondern auch in verborgenen Einflüſſen himmliſcher und ätheriſcher Eindrücke beweiſe. Zwar verſpricht er noch eine neue Arbeit, welche mit dieſen irdiſchen Dingen ſich beſchäftigen ſolle[1]; aber er hat ſie nicht ausgeführt. In ihr würden wir ſeine Lehre vom Menſchen zu erwarten gehabt haben, über welchen ſeine Phyſik faſt gar keinen Aufſchluß giebt.

Es wäre auch wohl nicht zu hoffen geweſen, daß er dieſe Unterſuchungen mit rechtem Eifer angegriffen hätte. Das menſchliche Leben ſteht ihm fern; alles ſteht ihm als Natur unter dem Geſetze der Nothwendigkeit[2]. Nur die allgemeinſten Grundſätze der Naturbetrachtung ziehen ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; für die niedrigſten Kreiſe des weltlichen Lebens konnte er nicht dieſelbe Beachtung in Anſpruch nehmen, welche ſeinen Sinn den höchſten Gebieten, der Quelle des Lebens zuwandte. Seine Naturanſicht kann es nicht verbergen, daß ſie aus der Theoſophie der Platoniker hervorgegangen iſt; ſie wendet ſich aber von dieſer Grundlage entſchieden der Naturbetrachtung zu und ſucht daher in der ſinnlichen Erfahrung den Anknüpfungspunkt für alle unſere Erkenntniſſe, wie ſchwach auch und vereinzelt die Erfahrungen ſein mögen, an

---

1) Ib. fol. 153. a; d.

2) Ib. fol. 22. a. Voluntas dei fecit necessitatem. In einer Jugendarbeit, la città felice, ſoll er nach einer Notiz, welche H. Stieglitz über ſie gegeben hat, das politiſche Leben der Menſchen nach ſehr materialiſtiſchen Grundſätzen beurtheilen. S. M. Carriere d. phil. Weltanſchauung der Reformationszeit. S. 316 f.

welche ſeine Forſchungen ſich anſchließen. Er gehört den Übergängen an, welche von der Theoſophie zur wiſſenſchaftlichen Phyſik führen ſollten. Dies erkennt man am meiſten an der Vernachläſſigung der metaphyſiſchen Grundlagen und an der Ausführlichkeit, mit welcher die phyſiſchen Unterſuchungen von ihm behandelt werden. Aber ſein unſicherer Standpunkt in der Mitte zwiſchen jenen beiden verräth doch faſt nur, daß man unzufrieden mit der alten Phyſik auf eine völlige Reform dieſer Wiſſenſchaft ausging. Es entſpricht dieſem Standpunkte, daß er auf den Begriff der Seele, welche ihm die Mitte zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem bezeichnet [1]), das meiſte Gewicht legt. Hierdurch wird er veranlaßt die Frage beſonders in das Auge zu faſſen, wie die äußerſten Gegenſätze des Seins, Körperliches und Geiſtiges, in Verbindung mit einander ſtehn können, und dadurch ein wichtiges Problem für die ſpätere Forſchung hervorzuheben.

2. Giordano Bruno.

In ſehr ähnlicher Weiſe, nur mit ungleich mehr Geiſt für die metaphyſiſche Unterſuchung ging ein Zeitgenoſſe des Patritius zu Werke.

Giordano Bruno [2]) wurde zu Nola im Königreich Neapel geboren, wie man vermuthet, gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts. Seine erſte, verlorene Schrift, die Arche Noah's betitelt, widmete er dem Pabſte Pius V.,

---

1) Ib. fol. 49. c.

2) Vergl. Chr. Bartholmess Jordano Bruno. Par. 1846. 2 Bde. 8.

einem ſtrengen Eiferer für die katholiſche Rechtgläubigkeit (1566–1572). Bruno, welcher dem Dominicaner Orden angehörte, ſcheint damals noch nicht mit der Geiſtlichkeit ſich verfeindet zu haben. Bald aber drohten ihm von dieſer Seite her Gefaren. Wenn wir ihn nach ſeinen Schriften beurtheilen, ſo war ſein Leben nicht im Einklang weder mit den Gelübden der Enthaltſamkeit, welche er abgelegt hatte, noch mit der Ehrbarkeit der Sitte, welche der geſchärfte Katholicismus von ſeinem Stande forderte. Seine Meinungen ſtanden überdies in offnem Widerſpruch mit den Dogmen ſeiner Kirche. Ein gerechtes Verlangen ſeine wiſſenſchaftlichen Überzeugungen frei bekennen zu dürfen mochte ihn aus Italien vertreiben. Er ſchien ſich den Ketten und dem Gefängniß entflohen zu ſein, als er 1580 aus ſeinem Vaterlande entwichen war. Seine Schriften und ſein ſpäteres Leben berechtigen uns aber auch anzunehmen, daß er überdies unzufrieden mit den beengenden Verhältniſſen in ſeinem Vaterlande in der Fremde einen glänzendern Wirkungskreis für ſeine Talente ſuchte. Er ſuchte ihn vergebens, weil ſeine Talente für die Entwicklungsſtufe Italiens ausgebildet waren. Wir ſehen ihn nun den Ort ſeines Aufenthalts oft wechſeln. Über Genf, Lyon, Toulouſe gelangte er nach Paris, wo er einen Theil ſeiner Schriften herausgab, gegen den Ariſtoteles ſtritt, die Lulliſche Kunſt empfal, ſeine eigene Philoſophie lehrte. Dieſer alte Sitz der Scholaſtik, durch die bürgerlichen Unruhen überdies verwirrt, gefiel ihm nicht lange. Er ging hierauf nach London, wo er im Hauſe des Franzöſiſchen Geſandten lebte, ſuchte ſich hier durch die Herausgabe anderer Schriften zu empfehlen, ſtrebte auch in Oxford das Copernicaniſche Syſtem und ſeine Philoſophie geltend zu machen, mit eben ſo wenig Erfolg wie zu Paris. Darauf kehrte er noch einmal nach Paris zurück, doch nur auf kurze Zeit; er hatte ſein Abſehn auf Deutſchland genommen. In Marburg konnte er die Erlaubniß zu lehren nicht erhalten. Glücklicher war er zu Wittenberg, wo er nach ſeinem Ausdrucke durch ſeine Vorleſungen das Drückende der Armuth von ſich abwehren konnte und Freiheit der Überzeugungen und der Lehre ihm geſtattet war. Doch fand er hier die Philoſophie weniger geachtet als die Theologie. Er blieb nur zwei Jahre. Einen kurzen Verſuch machte er in Prag. Beſſer ſchien es ihm hierauf in Helmſtädt zu glücken, wo er vom Herzog Heinrich Julius, den er unterrichtet hatte, eine Profeſſur erhielt. Selbſt gegen die Streitigkeiten, in welche er mit den Theologen gerieth 1), wußte er ſich zu behaupten. Seine Verbindung mit dem Braunſchweiger Fürſten ſetzte er auch fort, nachdem er nach Frankfurt am Main gegangen war um mehrere Schriften herauszugeben. Hier lebte er bei dem Buchhändler Wechel, beſchäftigt damit den Druck zu beſorgen und Figuren zu ſeinen Werken zu ſchneiden, als er plötzlich aufbrach, nur durch einen Brief über den Abſchluß ſeiner Werke Auftrag gab und nach

---

1) Ich erwähne ſie, weil Carriere (d. phil. Weltanſch. der Reformationszeit S. 403) darauf den Beweis gründet, daß Bruno zum proteſtantiſchen Bekenntniß übergegangen ſei. Bruno ſagt nemlich, er ſei in öffentlichen Predigten excommunicirt worden. Dies kann wohl nur für einen der übertriebenen Ausdrücke gelten, wie ſie bei Bruno nicht ſelten ſind.

Italien eilte. Sein Verderben ſah man voraus. Eine Zeit lang lebte er zu Padua, dann wurde er 1592 zu Venedig ergriffen und ins Gefängniß geworfen. Die Römiſche Inquiſition bewirkte 1598 ſeine Auslieferung. In der Unterſuchung, welche nun begann, ſchwankte er zuweilen; zu einem Widerruf ließ er aber doch immer wieder ſich nicht bewegen. Seinen Richtern erſchien dies wie ein Spiel, welches er mit der Gerechtigkeit treibe. Seine Ketzereien lagen offen genug vor. Er wurde verurtheilt. Darauf erwiderte er: vielleicht mit größerer Furcht fällt ihr das Urtheil, als ich es empfange. Im Jahre 1600 endete er auf dem Scheiterhaufen.

Sein Tod hat zu einem milden Urtheil über ihn geſtimmt oder ihn ſogar in dem Glanze eines Martyrers erſcheinen laſſen. Dazu kam, daß ſeine Schriften ſelten waren, bis ſie in neuerer Zeit wieder abgedruckt worden ſind 1), und daß man daher hinter den Bruchſtücken ſeiner Werke, welche man kannte, eine größere Tiefe der Gedanken ahndete, als nun das Ganze anzunehmen geſtattet. Wir werden uns wohl nicht enthalten können, den talentvollen unglücklichen Mann zu bedauern, welcher aus ſeinem Vaterlande, ſchuldig oder unſchuldig, vertrieben in der Fremde umherirrte, aus dem ſchönen Italien, in welchem er die Krone der Menſchheit, die Blüte der Sitte ſieht, welcher nun genöthigt iſt unter Fremden

---

1) Die Italieniſchen Schriften ſind geſammelt und herausgegeben worden von A. Wagner (Leipz. 1830. 2 Bde. 8.), die Lateiniſchen von A. Fr. Gfrörer (Stuttg. 1834. 2 Bde 8), doch iſt dieſe Sammlung nicht vollendet. Ich werde nach dieſen Ausgaben citiren, ſoweit ſie reichen.

zu leben, deren Sitten, deren Sprachen er nicht verſteht, die er als Barbaren verachtet[1]), welcher von Sehnſucht nach ſeinem Vaterlande getrieben zuletzt lieber in den Tod ſich ſtürzen als ein unerfreuliches, ſeinen Hoffnungen und Zwecken nicht entſprechendes Leben in der Fremde führen will. Wenn wir uns dies alles vergegenwärtigen, ſo werden wir auch manches milder in ſeinen Schriften beurtheilen, was von Leidenſchaft, von Bitterkeit und geſtörter Laune zeugt. Aber freilich es iſt noch manches andere in ſeinen Schriften, was kein erfreuliches Bild abgiebt, und zur Erhebung unſerer Seele kann es nicht gereichen, wenn wir ſehen, wie er durch ein verfehltes Leben gequält wird.

Als er nach Paris kam, trat er zuerſt mit einem Italieniſchen Luſtſpiel auf, dem Lichtzieher, einer Nachahmung der Alten in dem Schmutz, welchen ſie mit ſich führen, ohne ihre Einfachheit, ohne ihre Wahrheit, einer kecken Verſpottung der Sitte. Seine Ruhmſucht, welche ihn vorzugsweiſe beherſcht zu haben ſcheint, legt er in eitelem Selbſtlobe dar. Sein poetiſches Talent ſchätzt er faſt eben ſo hoch als ſeine Philoſophie[2]). Er hat es in Lateiniſcher wie in Italieniſcher Sprache geübt. In ſeinen Lateiniſchen Verſen zeigt er ſich als einen Verehrer des Lucretius; ſie haben glänzende Stellen, aber es fehlt ihnen Feile und Maß. Seine Italieniſchen Gedichte ſind immer höher geachtet worden als ſeine Lateiniſchen.

---

1) Davon ſind ſeine Schriften voll. Das ſtärkſte Beiſpiel giebt aber die Beſchreibung von London und ſeinen Bewohnern. Cena delle ceneri p. 125 sqq.

2) De gli eroici furori p. 316.

Auch in ihnen verräth ſich Talent, aber eben ſo ſehr die Überladung eines verdorbenen Geſchmacks. Bruno kann als ein Vorläufer ſeines Landsmanns des Neapolitaners Marino angeſehn werden, deſſen Stil (stilo Marinesco) ſchon ſehr deutlich in der Proſa und den Verſen Bruno's vorgebildet iſt. Mit der Verachtung der ſinnlichen Güter, welche ſeine Philoſophie lehrt, ſteht in grellem Widerſpruch die üppige Phantaſie des Mannes, mit der natürlichen Beredtſamkeit, in welcher zuweilen ſeine Gedanken ſich entwickeln, die Überladung, das Aufgeblaſene, das Geſuchte ſeiner leeren und ſchwülſtigen Redensarten. Er iſt ein Mann der Leidenſchaft, welcher ſich bald erhebt, bald tief herabſinkt. Widerlich ſind die groben Schmeicheleien, mit welchen er Heinrich III., die Königin Eliſabeth und andere Große überhäuft, welche er in Wittenberg über Luther und die Wittenberger Profeſſoren ergießt, wärend er ſonſt ſeine tiefe Verachtung gegen dieſe Ketzer bezeugt[1]; noch widerlicher iſt die Wuth, mit welcher er die Gelegenheit herbeizieht ſeine Gegner anzufallen. Mit einer biſſigen Laune verfolgt er die Schwächen der Menſchen, welche er nur an ſich ſelbſt entſchuldigt. An eine ruhige Auseinanderſetzung ſeiner Gedanken im Großen und Ganzen iſt bei einer ſolchen Stimmung nicht zu denken. Keins ſeiner größern Werke bietet daher auch nur eine erträgliche Ordnung, eine künſtleriſche Durchführung der Gedanken dar. Seine Liebe zum Schönen äußert ſich nur in Begleitung des Haſſes. Seine Leidenſchaft läßt ihn das Maß verfehlen.

---

[1] Zuſammengeſtellt ſind die Stellen bei F. J. Clemens Giordano Bruno und Nicolaus von Cuſa (Bonn 1847) S. 230 ff.

Seine Italieniſchen Schriften verdienen unſtreitig den Vorzug vor den Lateiniſchen, obwohl ſie auch ſeine Schwächen am unverhüllteſten verrathen. Nur aus ihnen leuchtet die freie Bewegung ſeines Geiſtes hervor. Der Lateiniſchen Sprache bediente ſich Bruno wohl nur um den Franzoſen, Engländern und Deutſchen ſich verſtändlich zu machen. Seine Verachtung gegen die Philologen, die grammatiſchen Wortklauber, die Pedanten, wie er ſie nennt, geben unzählige Ausfälle in ſeinen Schriften zu erkennen 1).

Unter ſeinen Italieniſchen Schriften findet ſich keine, welche auf die Lulliſche Kunſt einen großen Werth legte; dagegen haben die meiſten ſeiner Lateiniſchen Schriften mit ihr zu thun. Als junger Mann war er mit ihr bekannt geworden und hatte eine tiefere Bedeutung in ihr geahndet 2). Doch empfielt er ſie nur als eine Gedächtnißkunſt und als ein Mittel zur Erfindung, weil ſie auf alle mögliche Weiſe der Begriffsverbindung uns aufmerkſam mache 3). Es entſpricht dies ſeinen Empfehlungen der Erfahrung und des Gedächtniſſes, welches er als die Mutter der Muſen preiſt. Dies alles ſteht auch unſtreitig in Zuſammenhang mit der Richtung, welche die Philoſophie ſeiner Zeit genommen hatte, indem ſie auf die Erſcheinungen der Welt ein immer ſtärkeres Gewicht legte. In dieſem Sinn ſagt auch Bruno, wir müßten vom Niedern zum Höhern aufſteigen und weiſt uns auf

---

1) Ein ſolcher Ausfall gegen den Nizolius, den er doch nicht nennt, findet ſich de tripl. minimo et mensura p. 98.

2) Recens et completa ars reminiscendi p. 526 sq.

3) Sigillus sigillorum p. 593.

die Platoniſche Wiedererinnerung hin [1]. Aber es läßt ſich doch nicht verkennen, daß ſeine Gedanken nur wenig um die Erfahrung ſich kümmern und faſt beſtändig von allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes ſich leiten laſſen. Wenn er daher die Lulliſche Kunſt ausbildete, lehrte und zur Empfehlung ſeiner Philoſophie benutzte, ſo ſcheint dies nur daraus hervorgegangen zu ſein, daß er der Ariſtoteliſchen Logik, welche er verachtete [2], eine andere Methodenlehre an die Seite zu ſetzen für nöthig hielt. Darum aber ſteht dieſe Kunſt in keiner weſentlichen Verbindung mit ſeiner Lehre, man müßte denn ſagen wollen, daß ihre Begriffsverbindungen eben ſo launenhaft wären, wie die künſtleriſchen Zuſammenſtellungen Bruno's. Seine Lulliſchen Schriften ſind ohne Zweifel am wenigſten zum Verſtändniß ſeiner Philoſophie zu gebrauchen. Sie zeigen nur in recht großen Maſſen die Verworrenheit ſeiner Beſtrebungen.

Bruno verräth in ſeinen Schriften einen Geiſt, welcher durch ernſte Arbeiten hindurch gegangen war. Geraume Zeit war er ein Anhänger der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen [3]. Dann hatte er ſich lange dem Materialismus des Epikur und der Stoiker hingegeben, bis er bei reiferem Nachdenken einſah, daß die leidende Materie nicht gedacht werden könnte ohne eine wirkende Kraft anzunehmen [4]. Der Ariſtoteliſchen Philoſophie hat er nun nicht ſchlechthin entſagt. Er iſt ihr nur abgeneigt, weil ſie im Beſitz der Schule iſt und ihre Anſicht vom Weltſyſtem ihm eine durchgängige Umbildung zu bedürfen ſcheint. Er beſtreitet den Ariſtoteles als Logiker, aber noch mehr als Phyſiker, als Metaphyſiker würde er meiſtens mit ihm übereinſtimmen, wenn man ſeine Gedanken in einem freien Geiſte zu faſſen weiß. Aber das wirft er der peripatetiſchen Lehre vor, daß ſie die Natur in ein Compendium bringen wolle 1). Im Allgemeinen hängt er den Lehren der Pythagoreer und der Platoniker an, ohne jedoch der Freiheit ſeines Urtheils vergeben zu wollen. So hat er die Philoſophie der Alten durchforſcht für ſeinen eigenen Unterricht; auch die neuern Philoſophen hat er nicht unberückſichtigt gelaſſen; er erwähnt viele von ihnen, bald mit Lob bald mit Tadel 2); aber vor allen andern wird doch Nicolaus von Cuſa von ihm geprieſen; er nennt ihn den göttlichen Cuſaner 3); und in der That trägt Bruno's Lehre mit der Lehre des Cuſaners ſo auffallende Ähnlichkeiten an ſich, daß in dieſer die nächſte Quelle jener nicht zu verkennen iſt 4). So

---

[1] De umbris idearum p. 317 sqq.; p. 353.

[2] Er verſpottet ſie oft, z. B. de la causa, principio et uno p. 282; de l'infinito, universo e mondi p. 46. Der Logik pflegt er die Phyſik als die wahre Philoſophie entgegenzuſetzen.

[3] La cena de le cen. p. 179; de l'infin. p. 86.

[4] De la causa p. 251.

---

1) De l'infin. p. 101.

2) Ficinus, Ramus und Patritius werden hart getadelt, Teleſius gelobt, doch nur weil er den Ariſt. bekämpfte (de mon. num. et fig. p. 70; 82.), Paracelſus wird gelobt und getadelt, doch geſteht Bruno ein, daß er ihn nicht recht ſtudirt habe (ib. p. 250 sqq.). Seltſamer Weiſe wird die Lehre des Paracelſus auf den Lullus zurückgeführt. De lamp. comb. p. 627.

3) La cena p. 154.

4) F. J. Clemens a. a. O. hat dies weitläuftig erörtert. Ich hebe nur zwei Stellen hervor spaccio della bestia trionf. p. 214 und de immenso et innumerab. p. 329.

wie Nicolaus von Cuſa iſt aber auch Bruno geneigt verſchiedene Weiſen des Philoſophirens zuzulaſſen, obgleich er dabei den Gedanken an eine beſte Philoſophie nicht aufgiebt[1]. Die Wahrheit hat ſich in viele Stralen getheilt; wir müſſen ſie zu ſammeln ſuchen. Noch etwas weiter geht Bruno in dieſer Anſicht als der Cuſaner, indem er auch der Lehre der Atomiſten und der Materialiſten ihren Werth für die Erforſchung der Wahrheit nicht abſpricht. So viel Gewicht wie ſein Meiſter legt Bruno wohl nicht auf die Lehren der Religion[2]; doch iſt er ihnen keineswegs abgeneigt, wenn ſie nur in Schranken ſich halten. Er verehrt die Religion als Geſetz für die rohe Menge, welche nicht durch Tugend geleitet werden kann[3]. Er erblickt in ihr auch eine Erhebung des heroiſchen Geiſtes, welche uns mit dem Höchſten in Berührung bringt, eine Begeiſterung unſeres Willens, welcher wir folgen ſollen, weil ſie zum Verſtändniß führt und weil es uns leichter iſt die göttliche Güte und Schönheit zu lieben als zu begreifen; denn Gott iſt zuletzt doch unbegreiflich[4]. Nur iſt Bruno viel weniger dem Zweifel geneigt, als der Cuſaner; wenn er denſelben auch als

---

1) De la causa p. 258; spaccio p. 160.

2) Orat. valedictoria bei Heumann act. phil. II p. 425 wird geſagt, den Cuſaner hätte ſein prieſterliches Gewand zuweilen geſtört.

3) Spaccio p. 120; 160 sqq.; de la causa p. 270.

4) Über dies Thema handelt beſonders die Schrift de gli eroici furori. S. p. 339 sqq. In ſeinen Beſchreibungen des contemplativen Lebens iſt Bruno ſehr abhängig von ſcholaſtiſchen Lehren. S. ib. p. 373. Die Unbegreiflichkeit Gottes hat er nie geleugnet. De tripl. min. p. 74.

Ausgangspunkt des Forſchens lobt, ſo billigt er doch die gelehrte Unwiſſenheit nicht, welche Nicolaus empfolen hatte. Er ſieht ſie als ein Zeichen an, daß er von den Grundſätzen der alten Naturlehre noch nicht völlig ſich befreit hatte 1). Den trägen Glauben, welcher mit dem Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit ſich befriedigt, verfolgt er mit unbarmherzigem Spotte 2). Der Glaube iſt ihm für die Menge, die religiöſe Beſchauung für den Philoſophen 3). Auf dem Wege der Naturforſchung, welchen man eingeſchlagen hatte, fühlt er ſich vorgedrungen; die ſchwankenden Anfänge, welche der Cuſaner gemacht hatte, erſchienen ihm nun als ein zaghaftes Beginnen, über welches man durch den Fortgang der Zeiten hinweg gekommen.

Doch wird man dieſen Unterſchied nur als einen Gradunterſchied zu betrachten haben. Wie feſt er auch in ſeiner Naturanſicht ſteht, ſo bleiben doch noch mancherlei Schwankungen ihm zurück. In der Überwindung derſelben iſt er in dem Zeitraume, in welchem er ſeine Schriften herausgab, nicht weiter gekommen. Er war ein ausgebildeter Mann, als er Italien verließ, und nur darauf bedacht die Gedanken, welche er ſich gebildet hatte, ſchnell in Umlauf zu ſetzen. Einen weſentlichen Fortſchritt in ihrer Entwicklung bemerkt man in ſeinen Schriften nicht 4).

---

1) De l'infin. p. 54 sq.

2) Hiervon iſt ſeine Schrift cabala del cavallo Pegaseo erfüllt. S. p. 271.

3) De l'infin. p. 27.

4) Anders urtheilt Carriere. Die phil. Weltanſchauung d.

Wenn wir die Lehren des Nicolaus von Cuſa als die Grundlage betrachten, von welcher aus Bruno ſeine Überzeugungen zu befeſtigen und zu erweitern ſuchte, ſo werden wir nicht eben ſehr viel als ihm eigenthümlich in Anſpruch zu nehmen haben. Das Ineinanderfallen der Gegenſätze bezeichnet er wiederholt als den Grundſatz ſeiner Philoſophie [1]). Mit denſelben Beiſpielen belegt, in denſelben Formen ausgeſprochen finden wir ihn bei Bruno, wie beim Cuſaner. Aber in lebendigſter Weiſe hat er ihn ſich angeeignet, davon zeugt ſeine ganze Darſtellung. Er iſt davon überzeugt, daß wir vom Niedern zum Höhern aufſteigen müſſen, wärend die Natur vom Höhern aus das Niedere hervorbringt [2]). Da können wir nur mit dem Höchſten enden. Das Ziel der Wiſſenſchaft iſt alle Gedanken in einen zuſammenzufaſſen [3]). Wir müſſen daher ein erſtes Princip und eine erſte Urſache anerkennen. In weltlichen Dingen können wir zwar Princip und Urſache unterſcheiden, in Gott aber, dem erſten Princip und der erſten Urſache ſind beide eins. So ſoll die Vernunſt durch die Natur zu Gott erhoben werden [4]).

Dieſe Gedanken berufen ſich auf die Erkenntnißweiſe

Reformat. Z. S. 365 f. Was er dafür anführt, ſcheint mir unweſentlich oder nur den Schwankungen Bruno's angehörig. Dieſe finden ſich in beiden Claſſen ſeiner Schriften, welche Carriere annimmt.

[1]) De la causa p. 210; 222; spaccio p. 122; de tripl. min. p. 133.

[2]) De la causa p. 285.

[3]) Ib. p. 267.

[4]) Ib. p. 234; 239; de tripl. min. p. 7.

des Menſchen. Was Bruno über ſie lehrt, weicht wenig von den Grundſätzen des Cuſaners ab. Wir bemerkten ſchon ſeine Abneigung gegen den Pyrrhonismus; in ſehr ſtarken Worten drückt er ihn aus[1]; aber nicht eben ſo ſtark ſind die Gründe, welche er ihm entgegenſetzt. Er vertraut der Natur, der Vernunft in uns, welche uns richtig leiten werde. Unſer Verlangen nach der Wahrheit darf nicht getäuſcht werden. Die Wahrheit, welche wir ſuchen, haben wir in uns[2]. In dieſem Sinne ſtreitet er für die Evidenz des Sinnes und des Verſtandes und iſt davon überzeugt, daß wer nur das Richtige zu erkennen vermöge, keinen Zweifel hegen werde[3]. Aber er hätte auch wohl bemerken können, daß mit einer ſolchen Berufung auf die unmittelbare Überzeugung nur wenig geleiſtet iſt. Denn er ſelbſt iſt genöthigt gegen das Urtheil der Sinne Einſpruch zu thun. Das Unendliche, welches die Vernunft ſucht, kann durch ſie nicht erkannt werden. Von der Subſtanz, dem Weſen der Dinge wiſſen ſie nichts. Die Sinne erblicken die Wahrheit nur wie durch Ritzen; ihre Auffaſſung der Gegenſtände iſt nicht allein immer verworren, ſondern ſie täuſcht auch nicht ſelten; ſie kann nur als eine Erregung des Nachdenkens, als ein Zeichen der Wahrheit im Theile, aber nicht im Ganzen angeſehn werden[4]. Daher verlangt

---

1) Cena p. 135; cabala p. 272.

2) De l'infin. p. 12.

3) De la causa p. 254.

4) De gli eroici fur. p. 408; de l'infin. p. 17 sq. A che dunque servono li sensi? dite. Ad eccitar la ragione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte, non a

Bruno einen höhern Richter über die Ausſagen des Sinnes. Er nennt ihn die Vernunft. Die Ausſprüche dieſer unterwirſt er alsdann wieder dem Verſtande und auch deſſen Urtheile ſollen der höchſten und wahrſten Erkenntniß des Geiſtes (mens) zur endlichen Entſcheidung vorgelegt werden. Dies iſt die Erkenntnißtheorie, welche wir ſchon beim Cuſaner gefunden haben. Bruno fügt ihr nicht weſentlich Neues hinzu. In allen den verſchiedenen Graden des Erkennens findet ſich Wahrheit und Evidenz, aber nur im Geiſte iſt die eigentliche und lebendige Form der Wahrheit [1]). Es läßt ſich wohl erwarten, daß aus dieſen Grundſätzen, welche mit der Lehre des Cuſaners ganz übereinſtimmen, auch kein anderes Ergebniß fließen wird, als das, welches von dieſem Philoſophen in einem ſehr ſkeptiſchen Sinn gefunden wurde.

So wie ein jedes Ding am Sein Theil hat, müſſen wir ihm auch Theilnahme am Erkennen zuſchreiben [2]). Nun haben wir zwar Theil am Verſtande; aber Gottes

---

testificare in tutto, nè meno a giudicare, nè a condennare. Perche giammai, quantunque perfetti, son senza qualche perturbazione.

1) De l'infin. p. 18. Dove dunque (sc. la verità)? Ne l'oggetto sensibile come in un specchio, ne la ragione per modo di argumentazione e discorso, ne l'intelletto per modo di principio o di conclusione, ne la mente in propria e viva forma. Man wird hierin ſchon die Ungenauigkeit erkennen. In der Stelle von der Evidenz summa terminorum metaphysicorum p. 515, wo auch die mens ausgelaſſen wird, iſt ſie noch auffallender. Auch die Vierheit der Welten nimmt Bruno vom Cuſaner an. De monade p. 62.

2) Summa term. met. p. 508. Omnia eo modo, quo sunt, aliquo modo cognoscunt.

Verſtand iſt alles, der Verſtand der Welt macht alles, der menſchliche Verſtand ſoll ſich nur zu allem machen, d. h. ſein Erkennen iſt an die Materie gebunden, welche in alle Formen ſich verwandeln kann und dem Werden ihrer Natur nach unterworfen iſt. Daher kann er nur im Entſtehn und Vergehn der Gedanken, im discurſiven Erkennen an der Wahrheit Theil haben [1]. Hiermit ſehen wir uns dem Zweifel und dem myſtiſchen Halbdunkel preis gegeben. Wir erkennen nur Verhältniſſe, das Unbedingte können wir nicht erkennen. Unſere Gedanken geben nur Schatten der Wahrheit, nur in Verneinungen können wir das Unendliche, die Einheit des Wirklichen und des Möglichen ausſprechen [2]. Gott iſt nur ſich ſelbſt erkennbar [3]. Doch werden wir dadurch nicht ganz von der Erkenntniß Gottes ausgeſchloſſen. Die allgemeine Intelligenz iſt in allen Dingen und ſo auch im Menſchen. Gott iſt nicht außer uns und daher haben wir auch ein Bewußtſein von ihm. Die Geſtirne verkünden ſeine Majeſtät, die Unendlichkeit ſeiner Unendlichkeit, welche wir nicht außer, ſondern in uns zu ſuchen haben. In allen Dingen iſt das Göttliche in verborgener Weiſe und die Einheit des alles umfaſſenden Princips, wenn auch in der Mannigfaltigkeit zerſtreut vorhanden [4]. Bruno bezeichnet dieſe Erkenntniß Gottes, welche uns beiwohne, der alten Überlieferung zufolge mit dem Namen der Anſchauung, der Contemplation. Er verſteht darunter ei-

---

1) De la causa p. 236 sq.

2) Ib. p. 263; de umbris idearum p. 301; spaccio p. 158.

3) De triplic. min. p. 74.

4) Cena p. 130; spaccio p. 230.

nen Blick des Geiſtes, welcher in der zeitlichen Bewegung unſerer Gedanken das Ewige uns eröffne. Eine Vorbereitung dazu geht in der Zeit vor ſich, aber plötzlich erleuchtet uns das Licht. Jene Vorbereitung fließt aus der natürlichen Wiſſenſchaft in der Aufeinanderfolge der endlichen Gedanken, welche uns dem Unendlichen doch nicht näher bringen können. Daher meint Bruno, auch ohne eine ſolche Vorbereitung könnte das göttliche Licht uns erleuchten nach dem Willen Gottes. Er ſieht daher eine ſolche Erleuchtung auch als eine Gabe für die auserwählten heroiſchen Geiſter an[1]. Dem Körper verbunden, ſind wir da doch unſerm beſſern Theile nach ihm entrückt[2]. Es iſt nicht zu verwundern, daß Bruno über dieſen myſtiſchen Aufſchwung unſerer Seele nicht überall mit gleicher Zuverſicht ſich ausſpricht[3]. Die Beſchauung erſcheint ihm als ein übernatürlicher Act, welcher jedem als unmöglich und nichtig ſich darſtellen müſſe, der nicht im Glauben ihn erfaſſe[4]. Der Verſtand, meint er, könne die Anſchauung des Göttlichen nicht begreifen; in ihr bleibe etwas durchaus Unbegreifliches zurück. Wir ſollten Gott nur im Verlangen haben, in einer Erkenntniß, welche unvollkommen iſt und daher auch nur das

---

[1] De gli eroici fur. p. 425. L'alterazione si fa in tempo e la generazione in istante, e come veggiamo, che con tempo s'aprono le finestre e il sole entra in un momento, cosi accade proporzionalmente al proposito.

[2] Ib. p. 387.

[3] Vergl. ib. p. 338 über die Lehre Plotin's.

[4] De la causa p. 275 — la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla.

Unvollkommene faßt; ſie müſſe unſerm Geſichtskreiſe genügen und wir hätten die Quelle des Lichts nur im Stillſchweigen zu verehren [1]). Gott wird nur aus ſeinem Werke von uns erkannt; aber wir in unſern wechſelnden Gedanken überſehen nicht einmal das Werk Gottes und würden auch aus ihm eben ſo wenig Gott ganz zu erkennen vermögen, als aus einem Werke der Künſtler vollkommen ſich erkennen ließe [2]).

In der That aber noch ſchwieriger als dem Cuſaner wird es dem Bruno ſeine Lehre von unſerm Antheil an der Erkenntniß Gottes zu begründen. Man kann bemerken, daß er weniger Gewicht als ſein Vorgänger auf die verſchiedenen Grade des Erkennens legt. Er ſucht ſie ſogar zu verwiſchen, indem er den Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und den unvernünftigen Thieren für keinen weſentlichen hält. Wir ſehen, daß allen Dingen Gott gegenwärtig iſt und in ihrem Bewußtſein ſich ihnen offenbart. Daher ſtreitet Bruno gegen den Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand, zwiſchen Inſtinkt und Vernunft; alle Dinge werden durch die allgemeine Intelligenz der Welt bewegt; der Menſch aber unterſcheidet ſich in ſeinem Weſen nicht von den unvernünftigen Thieren, ſondern hat nur durch ſeine vollkommnere Organiſation ſeine Vorzüge [3]). Hierbei ſind phyſiſche Lehren wirkſam, welche wir erſt ſpäter entwickeln können; aber im Allgemeinen wirkt dahin der Gedanke an die Unverhältniß-

---

1) De gli eroici fur. p. 331; 336; 343; 385; 426; 429.

2) De la causa p. 233.

3) Cabala p. 277 sq. Die Freiheit der Wahl wird noch unter den Inſtinkt herabgeſetzt. De innum. p. 193.

mäßigkeit des Endlichen zum Unendlichen. Gegen das Unendliche iſt alles gleich unbedeutend. Jede beſondere Natur iſt von Gott gleich weit entfernt. Stern und Menſch verſchwinden gegen ihn in gleichem Maße; der Menſch nähert ſich Gott nicht mehr als die Ameiſe [1]). Wie weit ſollte nun wohl der heroiſche Menſch ſich zu Gott emporſchwingen können? Man wird ſchwerlich in dieſer Beſeitigung von Unterſchieden, deren Gewicht Bruno doch nicht ganz ſich verleugnen kann, einen Fortſchritt der Lehre finden können.

Viel kräftiger und lebendiger dringt Bruno von phyſiſcher und metaphyſiſcher Seite in die Gedanken des Cuſaners ein. Er ſucht zu zeigen, daß alle Gegenſätze in Gott ſich vereinigen und gebraucht zu dieſem Zwecke beſonders die vier Urſachen, welche Ariſtoteles unterſchieden hatte. Sie alle ſollen auf das oberſte Princip, welches zugleich Urſache iſt, auf Gott zurückgebracht werden.

Das Beſtreben mußte hierbei vorzüglich darauf gerichtet ſein Materie und Form, auf deren Gegenſatz der Dualismus des Ariſtoteles beruhte, in ihrer Vereinigung nachzuweiſen. In der Natur, geſteht Bruno zu, haben wir Materie und Form als zwei verſchiedene Subſtanzen zu unterſcheiden. Wenn etwas bewirkt wird, ſo müſſen wir etwas ſetzen, was bewirken kann, und etwas anderes, was bewirkt werden kann, ein thätiges und ein leidendes Vermögen. Jenes nennen wir Form, dieſes Materie. Eine jede wirkende Form verlangt ihren Gegenſtand, auf welchen ſie als auf eine leidende Materie

---

1) De la causa p. 281.

einwirkt [1]. Wie für die Werke der Kunſt haben wir auch für die Werke der Natur eine Materie anzunehmen, welche zu verſchiedenen Dingen verarbeitet werden kann. Die Wandelbarkeit der natürlichen Dinge läßt ſie uns erkennen. Aus dem Samen erzeugt ſich die Pflanze; dann ſproßt die Ähre hervor; aus ihr wird Brodt; daraus erzeugen ſich die Säfte, das Blut, der thieriſche Samen; er wird zum Embryo, zum Menſchen, zum Leichnam; dieſer verwandelt ſich in Erde und hierauf wieder in viele andere Geſtalten der Natur. Die Materie bleibt unter allen dieſen Verwandlungen dieſelbe, weil die Verſchiedenheit der Formen nur an einem vorhandenen Subjecte hervorgebracht werden kann. Wir haben alſo die Materie als die Subſtanz anzuſehn, welche zu allen Formen der Natur kommt. Sie iſt aber nicht wahrnehmbar durch die Sinne, weil wir ſie immer nur in ihren beſondern Formen finden; ſie iſt alſo auch nicht als etwas Sinnliches und Körperliches zu denken; ſondern nur durch den Verſtand wird ſie erkannt. Auch nicht als etwas Beſonderes darf ſie gedacht werden, ſondern weil ſie in alles ſich verwandeln und jeden Unterſchied annehmen kann, iſt ſie ohne allen Unterſchied und mithin als ein allgemeines Princip der natürlichen Dinge anzuſehn [2]. Das iſt die Einheit aller Materie als Grund aller materiellen Verſchiedenheiten. In ähnlicher Weiſe ergiebt ſich die Einheit aller Formen in ihrem Grunde. Denn die vielen wechſelnden Formen, welche wir in der Materie erblicken,

---

1) De la causa p. 251 sq.

2) Ib. p. 252 sqq.

ſind wegen ihres Wechſels nur als Accidenzen an der Subſtanz zu denken; die Form aber, aus welcher ſie hervorgehn, muß in ganz entgegengeſetzter Weiſe als Subſtanz und als Einheit gedacht werden [1]. Wenn wir annehmen müſſen, daß die Werke der Kunſt, welche wir formend an der Oberfläche der Materie hervorbringen können, nicht ohne Verſtand von uns bewirkt werden, ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß noch viel weniger die Werke, welche die Natur im Innern der Dinge wirkt, ohne Verſtand geſchehen. Innerlich bildet die Natur aus dem Samen oder der Wurzel den Stamm, aus dem Innern des Stammes ſendet ſie die Äſte hervor, die Zweige, bildet von innen aus den Zweigen die Knospen, webt daraus die Blätter, die Blüthen, die Früchte und ruft auch wieder im Wechſel der Zeit innerlich wirkſam die Säfte zu ihrem Urſprung, den Zweigen, den Äſten, dem Stamm, der Wurzel zurück. Alles dies geſchieht aus einer innerlich wirkſamen Kunſt, welche durch die ganze Natur ſich erſtreckt und daher auf einen allgemeinen Verſtand, die Form aller Dinge, zurückgeführt werden muß, mag man dieſe Form die Weltſeele oder die Quelle der Formen oder ſonſt wie nennen [2]. Hiernach aber zeigt ſich die formale auch zugleich als die wirkende Urſache. Sie bildet von innen. Den Dingen, welche von ihr gebildet werden, iſt ſie zwar gewiſſermaßen äußerlich, weil ſie von ihr beherſcht werden; aber nur in derſelben Weiſe, in welcher die Seele vom Körper unterſchieden wird, findet ein Unterſchied zwiſchen den geformten Dingen und der Form ſtatt. So wie die Form, ſo beherſcht die Seele den Leib und wird zugleich mit ihm bewegt; ſie iſt nicht außer dem Leibe, wenn auch vom Leibe verſchieden[1]). Darin liegt es auch, daß die allgemeine Form als Princip und als Urſache gedacht werden kann, wenn man den Unterſchied beider darin ſetzt, daß jenes in dem von ihm Begründeten iſt, dieſe aber zu ihrer Wirkung äußerlich ſich verhält[2]). Der künſtleriſchen Wirkſamkeit ſchließt ſich aber auch die Endurſache an. Denn die Kunſt wirkt nicht ohne Zweck und eben ſo geſchieht in der Natur nichts ohne Endurſache. Die Zwecke der Kunſt und der Natur laufen aber alle auf die Form hinaus, welche hervorgebracht werden ſoll. Der Künſtler bringt die Form hervor, welche in ſeinem Geiſte liegt; die Natur kann nur darauf ausgehn alle Formen, welche in der Materie möglich ſind, zur Wirklichkeit zu bringen[3]). Durch alle dieſe Überlegungen der natürlichen Philoſophie werden wir alſo dahin geführt drei Dinge zu unterſcheiden, den allgemeinen Verſtand, welcher alle Formen in ſich trägt und in allen Dingen wohnt, die allgemeine bewegende Kraft, die Seele, welche alles belebt, und die allgemeine Materie, das Subject aller Veränderungen. Aber wir haben auch die engſte Verbindung unter dieſen drei Urſachen anzuerkennen[4]). Sie wird von Bruno am Begriff der Materie nachgewieſen, weil von dieſer Seite

---

[1] Ib. p. 255 sq.

[2] Ib. p. 235 sq.; 256.

---

1) Ib. p. 238.
2) Ib. p. 235.
3) Ib. p. 237; cena p. 190.
4) De la causa p. 257 sq.

her der ſtärkſte Zweifel herſchte. Die Nachweiſung beruht weſentlich darauf, daß die Natur von innen, nicht wie die Kunſt von außen wirkt. Aus dem Innern der Materie geſtaltet ſich alles. Hierin liegt der weſentliche Unterſchied zwiſchen Bruno's und der Ariſtoteliſchen Naturlehre. Daher will Bruno die wirkende Urſache nicht von der formellen geſchieden wiſſen. Und doch ſtellt auch dieſer Gedanke nur als eine Fortbildung der Ariſtoteliſchen Lehre ſich dar. Bruno lobt die Weiſe, wie Averroes den Begriff der Materie entwickelt hatte, indem er in aller Veränderung der Dinge, nur eine Eduction der Form aus der Materie erkannte, und bemerkt, daß wir hiernach die Materie nicht als faſt nichts zu denken haben, ſondern als die ſchwangere Mutter aller der Formen, welche aus ihr heraus ſich gebären ſollen und in der That durch ihre eigene Kraft aus ihr hervorgebracht werden [1]). Denn die Materie ſtrebt nach der Form und alle Verſchiedenheit der Formen geht nur daraus hervor, daß die allgemeine Form nach der Materie eines jeden Individuums ſich contrahirt [2]). Das Verlangen nach den Formen, welche ſie im Wechſel der Dinge annehmen ſoll, belebt ſie und haucht ihr einen Geiſt ein, durch welchen ſie ſich auszudehnen ſucht und die Formen gewinnt, welche in ihr angelegt ſind [3]). Daher wohnt die bewegende Kraft ihr bei und die formelle Urſache iſt in ihrem Innern. Die Natur iſt nichts anderes als die Materie

---

1) Ib. p. 274.
2) Ib. p. 245.
3) Ib. p. 241.

ſelbſt in ihrer erzeugenden Kraft[1]. Schwer verſündigen ſich gegen die Majeſtät der Natur die Philoſophen, welche die Materie herabſetzen. David von Dinant iſt zu loben, der ihre göttliche Kraft erkannt hatte[2]. Man würde ſie nicht tadeln dürfen, weil ſie der Grund des Vergehens ſei; denn nicht weniger wäre ſie als Grund des Entſtehens zu loben; die veränderlichen Dinge bringe ſie nur deswegen hervor, damit alles aus allem werde und jedes beſondere Sein das Ganze in ſich aufnehme[3]. Wenn Bruno auch das vergängliche Sein nicht loben will, ſo preiſt er doch unbedenklich den Grund des Vergehens und des Entſtehens, die Subſtanz, welche den Wechſel der Formen hervorbringt und unter demſelben beſtändig bleibt. Sie iſt die Quelle des Lebens, der Wirklichkeit; nur auf ihrer Oberfläche wechſeln die ſinnlichen und vergänglichen Formen, ihre Erſcheinungen. Daraus wächſt ihr keine Vollkommenheit zu, weil ſie als Princip ein ewiges Weſen iſt. In dieſem Sinn wird der Materie ein göttliches Weſen und Einheit mit der Form zugeſchrieben[4].

---

1) De innumerab. p. 649 sqq.

2) De la causa p. 207; 279.

3) Ib. p. 268.

4) Ib. p. 278 sq. Ella è fonte de l'attualità. — — Per che, se la forma secondo l'essere fondamentale e specifico è di semplice essenza, non solo logicamente nel concetto e la ragione, ma anco fisicamente ne la natura, bisognera che sia ne la perpetua facultà de la materia, la quale è una potenza indistinta da l'atto. — — Ella manda dal suo seno le forme e per consequenza le ha in sè. — — Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso, per che ogni cosa ordinata appetisce quello, dal che riceve perfezione.

Man wird nicht leicht überſehen können, wie bedenklich der Weg iſt, auf welchem Bruno zu dieſem Ergebniß gelangt. Er hat ſeinen Urſprung in der Lehre des Nicolaus Cuſanus, daß die Materie, als die Möglichkeit aller Dinge gedacht, mit der göttlichen Macht eins ſei und daß daher Materie und Form der Dinge im erſten Princip zuſammenfallen. Von dieſem Gedanken aus kämpft Bruno gegen die logiſchen Abſtractionen des Ariſtoteles und macht dagegen die Realität der Natur geltend, welche nichts ſchlechthin Leidendes geſtatte, welche in ihrem Schoße überall Wirkſamkeit und Leben trage. Von ihm aus ſtreitet er gegen den falſchen Gebrauch der Analogie zwiſchen Kunſt und Natur und macht geltend, daß die Natur von innen heraus zugleich Materie und Form ſchaffe. Aber er verfällt darüber in eine eben ſo falſche Abſtraction, indem er die wechſelnden Formen von ihrem beſtändigen Grunde loslöſt und ſie als etwas ganz Gleichgültiges für das ewige Princip anſieht. Dadurch geht ihm in ſeinem Gedanken an die Einheit der Materie und der Form alle Vielheit verloren. Eine Mehrheit der Subſtanzen und des wahren Seins will er nicht anerkennen; die Vielheit gehört nur der Erſcheinung an. Alle Gemeinſchaftlichkeit zwiſchen dem Grunde und dem Begründeten iſt er geneigt aufzuheben[1]. So glaubt er die Nichtigkeit der Materie beſeitigt zu haben; aber nur

---

Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? una cosa sempre inperfetta, come è la cosa di cose sensibili, la quale è in moto, a una cosa eterna? etc. De innumerab. p. 649; spaccio p. 111.

[1] De la causa p. 283 sqq.; p. 291.

die Nichtigkeit der weltlichen Dinge und ihrer Erſcheinungen iſt an deren Stelle getreten. Ein neuer Gegenſatz hat ſich an die Stelle des alten geſetzt. Gegen die Lehre des Cuſaners kann man es als einen Fortſchritt anſehn, daß er die Materie als Potenz Gottes, als die thätige Materie, von der leidenden Materie der weltlichen Dinge unterſcheidet; aber indem er nur dieſe der Welt zuſchreibt [1]), ſehen wir ihn in der That zurückkehren zu dem alten faſt Nichts der Peripatetiker.

Es iſt nicht glaublich, daß Bruno hierin einen feſten Grund ſeiner Lehre gefunden habe. Wir ſehen ihn daher auch ſchwanken zwiſchen den Gliedern jenes Gegenſatzes, den er nicht überwinden konnte. Die Realität der wechſelnden Formen in der Natur kann er nicht aufgeben und eben ſo entſchloſſen iſt er die Einheit des unwandelbaren Princips zu behaupten. Er wendet ſich bald nach der einen, bald nach der andern Seite. Zuweilen möchte es ſcheinen, als wollte er nur die Wahrheit Gottes, zuweilen als wollte er nur die Wahrheit der Natur oder der Welt behaupten. Hierauf beruht das, was man ſeinen Pantheismus genannt hat.

Sein Schwanken verkündet ſich in vielen einzelnen Ausdrücken. Er nennt Gott die Monade der Monaden, den Geiſt der Geiſter, die allgemeine, die naturirende Natur; er legt ihm eine Seele bei, welche vom Beſeelten nicht abgeſondert ſei; er behauptet, daß Gott nicht außer und nicht über den Dingen ſei; genug er ſcheint zuweilen in ihm nichts anderes als die allgemeine Welt-

---

1) Ib. p. 260 sq.; de l'infin. p. 31; de innumerab. p. 158.

ſeele oder Weltkraft zu erblicken 1) und rückt ihn der Geſammtheit der weltlichen Dinge ſo nahe, daß er in ihren Inbegriff aufzugehen ſcheint. Dann aber finden ſich auch wieder andere Ausdrücke, welche Gott weit über alles Weltliche erheben, das letztere nur wie einen Schatten betrachten und die göttliche Wahrheit nur davor bewahren ſollen, daß ſie nicht mit ſolchen ſchattenhaften Nichtigkeiten in Berührung zu kommen ſcheine. Da hören wir Gott die ſuperſubſtantiale Subſtanz, das ſupernaturale Princip nennen; da erhebt ſich der Zweifel, ob Gottes Macht irgend etwas anderes außer ſich ſelbſt ſetzen, ob ſie irgend eine Wahrheit des Vergänglichen übrig laſſen könne 2). Man wird auf ſolche Ausdrücke nicht zu viel Gewicht legen dürfen; ſie wechſeln bei Bruno nach den entgegengeſetzten Richtungen ſo flüchtig, daß man darin nur ein Zeichen finden kann, wie wenig ihm der Gegenſatz unter denſelben zur wiſſenſchaftlichen Entſchiedenheit hervorgetreten iſt.

Wenn man dagegen nach der Richtung frägt, welche ſeine Lehre vorherſchend eingeſchlagen hat, ſo wird man nicht überſehen dürfen, wie er den Gedanken des Cuſaners das Princip in der Einheit der Gegenſätze zu ſuchen, in Anwendung bringt. Nicht allein Form und Materie, bewegende und Endurſache, ſondern auch Freiheit und Nothwendigkeit, Ruhe und Bewegung, Größtes und

---

1) De tripl. min. p. 17; 74; de innumerab. p. 253; 648; de la causa p. 264; 266; spaccio p. 225; 229; de gli eroici fur. p. 362; sigill. sigill. p. 568; summa term. metaph. p. 495.

2) Cena p. 191; de la causa p. 211; 261; 264; 282; de l'infin. p. 6.

Kleinſtes, Mittelpunkt und Umkreis flicht er ineinander; in allen Stücken ſucht er die Coincidenz, die Complication der Gegenſätze im Unendlichen zu zeigen. Aber in der Behandlung dieſes Begriffes des Unendlichen zeigt ſich nun eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit zwiſchen Bruno und dem Cuſaner. Bruno findet nemlich, daß ſchon im Begriffe der Weltſeele oder des Weltalls in ſeinem Lebensprincip, in ſeiner principiellen Einheit die Vereinigung der Gegenſätze vollzogen iſt, weil in ihm alles dem Vermögen und der Wirklichkeit nach liege. Denn das Weltall bringt alles aus ſich hervor und iſt zugleich formende Kraft und Materie für alle Geſtaltung oder es iſt auch keins von beiden, weil es Form und Materie umfaßt. Daher aber glaubt Bruno das Weltall auch als unendlich denken zu müſſen 1). Er häuft die Beweiſe um dieſen Satz gegen die Meinung ſeiner Zeitgenoſſen zu behaupten. Wir heben aus ihnen nur das hervor, was uns das Wichtigſte zu ſein ſcheint 2). Er hält es für baaren Unſinn der Welt Grenzen ſetzen zu wollen und gleichſam einen Rand derſelben anzunehmen 3).

---

1) De la causa p. 275. Possete quindi montar al concetto — — de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto et è tutta in tutto. Ib. p. 280 sq. È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e minimo. — — Non è materia, per che non è figurato, nè figurabile, non è terminato, nè terminabile. Non è forma, per che non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo.

2) Eine Überſicht der Beweiſe giebt er de l'infin. p. 4 sqq.

3) De l'infin. p. 91 und ſonſt oft.

Unendlich iſt unſtreitig der Raum; da wir aber nichts Leeres annehmen dürfen, ſo muß die Welt den unendlichen Raum erfüllen [1]. Das größte Gewicht wird aber darauf gelegt, daß wenn man einen unendlichen Gott annehme, auch die Unendlichkeit der von ihm hervorgebrachten Welt nicht geleugnet werden dürfe. In dieſem Punkte tritt der Unterſchied zwiſchen der ältern Theologie und der Lehre Bruno's am ſtärkſten heraus. Wenn man früher einen unendlichen Act Gottes angenommen, von ihm aber ſeine ſchöpferiſche Thätigkeit, ſeine Wirkſamkeit nach außen, unterſchieden hatte, ſo iſt Bruno zwar nicht abgeneigt dieſe Unterſcheidung zuzugeben, aber er beſtreitet, daß die Wirkſamkeit Gottes nach außen nur etwas Endliches hervorbringen könne. Gott darf nichts Endliches beigelegt werden; Bruno betrachtet es als eine Gottesläſterung zu behaupten, daß Gottes Wille nur Endliches und Unvollkommenes habe hervorbringen wollen. Die Wirkung muß ſeinem Willen entſprechen; daher muß die Welt unendlich ſein. Die immanente und die tranſiente Thätigkeit Gottes müſſen gleich unendlich ſein, ſonſt würde die Einfachheit Gottes aufgehoben werden. Das Gegentheil würde der Macht Gottes Schranken ſetzen. In Gott ſind Macht und Vollbringen eins; ſein Wille iſt die Nothwendigkeit ſelbſt. Die geiſtige Unendlichkeit Gottes, welche alles zuſammenfaltet, muß auch ein Unendliches im körperlichen Daſein entfalten. Das unendliche Denken Gottes kann auch nur eine unendliche Welt zu ſeinem entſprechenden Gegenbilde haben[1]). Gott kann nicht müßig ſein; er würde aber müßig ſein, wenn er irgend etwas, was möglich iſt, nicht wirklich machte; er muß daher alles Mögliche, er muß das Unendliche machen, ohne Zögern, ohne Anfang. Wir ſehen, daß dieſe Gründe nicht allein den unendlichen Raum, ſondern auch die unendliche Zeit der Welt fordern. Nur dies iſt der göttlichen Güte entſprechend, daß Gott ohne allen Anfang und Ende ſeine Unendlichkeit in unendlicher Weiſe offenbart und entfaltet[2]).

---

[1] Ib. p. 18 sqq.

Wir ſehen, daß in dieſen Gründen Bruno den Unterſchied zwiſchen Gott und Welt vorausſetzt. Man könnte aber dennoch zweifeln, ob dies dem ſyſtematiſchen Gange ſeiner Gedanken entſpräche. Es könnte ſcheinen, als ob dieſer durch die Vereinigung aller Gegenſätze in dem unendlichen Weltall ſeinen genügenden Abſchluß gefunden hätte. Bruno ſieht es als die höchſte Aufgabe der Philoſophie an, nachdem man zur höchſten Einheit aufgeſtiegen, aus ihr die Mannigfaltigkeit der Gegenſätze abzuleiten[3]). In dieſem Sinn findet er auch im Begriffe der Weltſeele das Ziel und die Grenze aller natürlichen Philoſophie, weil ſie die Einheit aller Gegenſätze in ſich ſchließt; wenn er aber dabei noch eine höhere übernatürliche Einheit zuläßt, ſo überläßt er die Betrachtung derſelben dem übernatürlichen Lichte und der Theologie[1]). Er erklärt daher die Weltſeele für den Beweger der Welt und daß es vergeblich ſei einen äußern Beweger des Weltalls zu ſuchen[2]). Hierbei will er den natürlichen Philoſophen feſthalten. Seine Sache iſt die Phyſik; die Metaphyſik gilt ihm nur für einen Theil der Logik. Nur ſofern in der Natur das Göttliche ſich offenbart, ſoll es unſerer Betrachtung unterzogen werden; für alles andere giebt es keine vernünftige Gründe[3]). Der abſolute Gott hat nichts zu ſchaffen mit uns, ſondern nur ſo weit Gott den Wirkungen der Natur ſich mittheilt, ſofern er die Natur der Natur oder die Natur ſelbſt iſt, ſollen wir auf ihn blicken[4]). Es ſcheint nicht deutlicher ausgedrückt werden zu können, daß wir in der Philoſophie um weiter nichts uns zu kümmern haben als um die Natur, welche das Göttliche in ſich trägt und betrachtet werden darf als das oberſte Princip zur

---

[1] Ib. p. 6. Al che si aggiunge, che per questo, se fusse o è, niente si toglie di quel, che deve essere in quello, ch'è veramente effetto, dove li theologi nominano azione ad extra o transeunte, oltre l'immanente, per che così conviene, che sia infinita l'una come l'altra. Ib. p. 22; 30 sq.; de innumerab. p. 158; 266 sq.; 591 sq.; 614; 630.

[2] De l'infin. p. 24.

[3] Nicht ſehr paſſend wird dafür angeführt de la causa p. 291. Profonda magia è trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. Beſſer de tripl. min. p. 133.

---

1) De la causa p. 275. Il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali, lasciando ne' suoi termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura. — — In questo solo mi par differente il fidele teologo dal vero filosofo.

2) De l'infin. p. 28.

3) L'asino cilenico p. 292.

4) Spaccio p. 228 sq. Talmente dunque quel dio, come assoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si communica a gli effetti de la natura et è più intimo a quelli, che la natura istessa; di maniera che, se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa.

Erklärung aller entgegengeſetzten Kräfte der weltlichen Dinge und ihrer Erſcheinungen.

Aber dennoch, es giebt einen Punkt in Bruno's Lehre, welcher ihn nicht beim Weltall oder der Weltſeele ſtehen bleiben läßt. Seine Abweichung von der Lehre des Cuſaners, wenn er die Welt für unendlich erklärt, iſt doch nicht ſo entſchieden, wie es auf den erſten Anblick ſcheinen könnte. An einer Stelle bemerkt Bruno, daß die Welt zwar im Ganzen, aber doch nicht völlig, in jeder Beziehung unendlich ſei, weil ſie Theile in ſich zulaſſe, daß dagegen Gott unendlich ſei nicht allein im Ganzen, ſondern auch völlig und in jeder Beziehung oder jedem Theile[1]. Eine andere Stelle geſteht, daß die Einheit der Gegenſätze in der Welt doch nicht vollkommen iſt. Nur das erſte und beſte Princip iſt in vollem Sinn alles, was ſein kann, in ihm alſo Möglichkeit und Wirklichkeit eins und daſſelbe; anders iſt es mit den andern Dingen; ſie könnten vielleicht auch nicht und gewiß anders ſein als ſie ſind; Materie und Form ſind in ihnen zu unterſcheiden. Zwar die ganze Welt hat alle Formen und alle Materie in ſich; aber ſie iſt doch nicht alles, was ſein kann, durch alle ihre Theile, vielmehr jeder dieſer Theile iſt nicht alles, was ſein kann, und deswegen ſind in ihr Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form nicht ſchlechthin daſſelbe. Sie iſt daher nur ein Bild und Schatten Gottes und alle Vollkommenheit, alles mögliche Sein kommt ihr nur in einer entfalteten und zerſtreuten Weiſe zu [1]. Dieſe Gedanken ſtimmen wieder ganz mit der Lehre des Nicolaus von Cuſa überein und gehen durch die ganze Denkweiſe Bruno's hindurch. Wenn er nun dennoch die Unendlichkeit der Welt behauptet, ſo iſt dieſe doch von der Vollkommenheit weit entfernt; er ſetzt ſie bis auf einen Schatten der wahren Unendlichkeit herab. Zwar möchte er die wahre Unendlichkeit der ganzen Welt zuſchreiben; er behauptet daher auch, daß ſie keine Theile habe; aber er iſt doch genöthigt zu geſtehn, daß in ihr unvollkommene Theile ſeien und weiß ſich dieſen Widerſpruch nicht anders zu löſen als durch die myſtiſche Vorſtellung der Allgegenwart der Weltſeele [2]. Der Unterſchied, auf welchen es hier ankommt, tritt in

---

[1] De l'infin. p. 25. Io dico l'universo tutto infinito, per che non ha margine, termine, nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, per che ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita. — Io dico dio tutto infinito, per che da se esclude ogni termine et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico dio totalmente infinito, per che tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente.

---

1) De la causa p. 261 sq. Or contempla il primo et ottimo principio, il quale è tutto quel, che può essere, — — in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. — — L'universo — — è ancor esso tutto quel, che può essere per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, a la quale non si aggionge e da la quale non si manca di tutta et unica forma. Ma non è già tutto quel, che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui, però non è altro, che un ombra del primo atto e prima potenza; e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, per che nessuna parte sua è tutto quello, che può essere etc. De innumerab. p. 258.

2) De la causa p. 285. Diciamo parte ne lo infinito, non parte de lo infinito. — — Si come non è lecito dire parte de l'anima esser nel capo etc. De l'infin. p. 39; 45 sq.

der Betrachtung über die Bewegung der weltlichen Dinge am deutlichſten hervor. Indem er aus dem erſten unendlichen Princip alles ableiten will, dieſem aber auch eine unendliche bewegende Kraft beilegen muß, ſtößt er auf die Schwierigkeit, daß die unendlich ſchnelle Bewegung, welche eine ſolche Kraft hervorbringen müßte, der abſoluten Ruhe gleich ſein würde; in einem Augenblicke muß ſie alles vollbracht haben, wie der Cuſaner gezeigt hatte. Weil nun Bruno der ganzen Welt Unendlichkeit beilegt, ergiebt ſich ihm, daß auch ihre Bewegung der abſoluten Ruhe gleich ſein muß [1]). Aber die Theile der Welt ſind nicht in abſoluter Ruhe. Daher ſieht Bruno ſich gezwungen anzunehmen, daß die unendliche Welt in Theile ſich zerlegt und einem jeden dieſer Theile eine ihm eigene Bewegung zutheilt, aber in keinem derſelben mit ihrer ganzen Kraft wirkt. So ſoll die unendliche Macht der Welt in der Ausdehnung der Körper gleichſam zerſtreut und geſpalten werden. Eben in dieſer Betrachtung behauptet Bruno, daß nicht Gott der Beweger der Welt ſein könne, ſondern die Weltſeele, welche allen Dingen ihre innere Bewegung in endlicher Weiſe mittheile [2]). Daher denkt er die Welt, obgleich er ihre Einheit in den Gedanken einer untheilbaren Seele zuſammen ziehen möchte, doch nur als einen unendlichen Körper [3]). So iſt denn

---

1) De la causa p. 280; de innumer. p. 218; 354.

2) De l'infin. p. 28 sq.; p. 47. Onde avviene, che in nessuna parte l'infinito opra secondo tutta la sua virtù, ma estensivamente secondo parte e parte, discreta- e separatamente. De innumer. p. 218; 354.

3) Ib. p. 6. Beweis 14 u. 15.

Bruno doch genöthigt in ganz ähnlicher Weiſe wie Nicolaus Cuſanus die Welt von Gott zu unterſcheiden. Der Gedanke der Welt befriedigt ihn nicht, weil er die Einheit nur in der Zerſtreuung zeigt. Die vollkommene Harmonie aller Gegenſätze iſt nur in Gott zu finden [1]. Er iſt die individuelle Subſtanz; wenn wir auch den übrigen Dingen Individualität nicht abſprechen ſollen, ſo iſt doch Gott allein die höchſte Individualität in unbedingtem Sinn [2]. Von ihm haben wir die Zahl der Dinge zu unterſcheiden, welche die Subſtanz entfaltet, und die räumliche Figur der Dinge iſt nur die äußere Emanation dieſer Zahl [3]. Man wird hierin erkennen, daß Bruno von einer geiſtigen Einheit aus alles in das Mannigfaltige ſich verbreiten läßt. Die materielle, körperliche Ausdehnung iſt ihm nur die letzte Wirkung der geiſtigen Einheit. In Gott findet er dieſe geiſtige Einheit; ihm allein ſchreibt er das beharrliche Sein zu welches ohne Werden iſt, wärend alle übrige Dinge gleich dem Menſchen nur im Werden das Sein zu erreichen ſtreben [4].

Wenn alſo auch Bruno ſich zuweilen die Mine giebt, als wollte er in ſeiner Philoſophie nur der Natur folgen und jenen metaphyſiſchen und theologiſchen Plunder, der im Übernatürlichen ſeinen Sitz hat, als eine unnütze Laſt bei Seite werfen, ihn wirklich von ſich abzuhalten gelingt ihm doch keineswegs. Von der Anklage des Atheismus und des Pantheismus, welche man gegen ihn erhoben hat, müſſen wir ihn frei ſprechen. Nur der Schein des letztern haftet an ſeiner Lehre. Es verlohnt ſich wohl der Mühe zu unterſuchen, worin er gegründet iſt. Wir finden zwei Punkte in ſeiner Lehre, an welchen er haftet. Der eine liegt in ſeinem Begriffe Gottes, der andere in ſeinem Begriff der Welt.

---

[1] De tripl. min. p. 7 sq.

[2] De la causa p. 273.

[3] De monade epist. ded. fol. 4. b.

[4] De innumerab. p. 152.

Wie beim Cuſaner finden wir bei ihm das löbliche Beſtreben den Begriff Gottes in die innigſte Verbindung mit uns und den Dingen der Welt zu bringen. Daher ſeine enthuſiaſtiſchen Ausbrüche, daß Gott, unſer Princip, uns und den weltlichen Dingen innerlicher ſei, als wir uns oder die Dinge ſich ſelbſt[1]. Daraus geht auch der Gedanke hervor, daß ſelbſt die Materie in Gott begründet ſein müſſe, welcher ſich weiter zu dem Satze ſteigert, daß etwas Materielles in Gott ſein müſſe, damit daran die niedern Dinge der Welt ſich anſchließen könnten. Er betrachtet dies als das Allgemeinſte, welches allen Dingen ſich mittheilt, als die allgemeine Kraft oder Macht Gottes, welche als der vernünftige Grund (ratio) der Materie zu denken ſei, als das allgemeine Band, welches Körperliches und Geiſtiges vereinige[2]. In dieſem Sinn kann er nun vom Begriffe Gottes die ſchöpferiſche Thätigkeit nicht ſcheiden, welche mit ſeiner Macht eins iſt. Hierdurch wird Bruno aber auch dahin geführt das Schaffen Gottes nicht als einen Act ſeines Willens, ſondern der ihm inwohnenden Nothwendigkeit anzuſehn. Wenn er aus dem erſten Princip alles ableiten will, in ihm aber alle Gegenſätze vereinigt findet, auch den Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit, ſo iſt er doch geneigt in ſeiner Ableitung die Freiheit fallen und nur aus der Nothwendigkeit Gottes zu wirken die Schöpfung hervorgehen zu laſſen [1]. Die Einſeitigkeit dieſes Verfahrens leuchtet ein. Bruno verdeckt ſie ſich nur, indem er den Willen Gottes mit der Nothwendigkeit gleich ſetzt [2]. Indem er aber auch das Unvollkommene in der Freiheit unſerer Wahl hervorhebt, läßt er ſich ſoweit treiben die Wirkſamkeit Gottes in der Hervorbringung der Welt mit dem inſtinktartigen Bilden der Thiere, der Schwalben, der Ameiſen, zu vergleichen, welches beſſer ſei als die wähleriſche und dem Truge ausgeſetzte Freiheit unſeres Willens [3]. Hieraus fließt ihm die Nothwendigkeit aller Geſchicke, welcher die ganze Weltordnung wegen der Nothwendigkeit ihres Princips unterworfen iſt [4]. Deswegen erſcheint ihm auch Gott als die naturirende Natur, die Natur der Natur, die Seele der Weltſeele und dieſer Denkweiſe liegt nun offenbar die Verſuchung ſehr nahe den Begriff Gottes mit dem Begriffe der allgemeinen Weltkraft zuſammenfließen zu laſſen. Man kann nicht verkennen, daß dieſe Neigung zu pantheiſtiſchen Vorſtellungsweiſen aus der vorherſchend phyſiſchen Richtung in Bruno's Lehrweiſe hervorgegangen iſt.

---

[1] De l'infin. p. 29.

[2] De la causa p. 264; 270.

Von der andern Seite begünſtigt ſeine Lehre dieſe pantheiſtiſche Neigung, weil ſie die Welt als unendlich ſetzt. Er findet ihre Unendlichkeit, wie wir ſahen, darin gegründet, daß ſie ſchrankenlos ſich ausdehnt, den unendlichen Raum erfüllend, unzählige Welten oder Weltſyſteme, unzählige Geſtirne oder Weltkörper in ſich faſſend 1); er ſucht ſie nicht weniger in der unendlichen Dauer ihrer Umläufe und Entwicklungen nachzuweiſen, weil die Materie und alle Natur in einem unerſättlichen Beſtreben iſt alles zu werden, weil ſie dem Unendlichen in das Unendliche nachjagen muß 2); er unterſtützt dieſe Anſicht auch dadurch, daß von einem guten und vollkommenen Princip nur Gutes und Vollkommenes kommen könne 3). Wie nahe liegt nun die Verſuchung die unendliche und vollkommene Welt mit dem unendlichen und vollkommenen Gott in eins zuſammenfallen zu laſſen. Aber wir ſehen auch, daß Bruno die Vollkommenheit der Welt nicht in allen Stücken feſthalten kann, und wenn er ihre Unendlichkeit doch nur in der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung behauptet, ſo können wir uns wohl nicht verhehlen, daß er das Unbeſtimmte mit dem Unendlichen verwechſelt. Auf ſeine Lehre, daß die Welt unendlich ſei, legt Bruno nicht wenig Gewicht; er dünkt ſich in ihr über der gemeinen Philoſophie erhaben; wir werden ihn aber wohl nicht davon frei ſprechen können, daß er einer der erſten geweſen iſt, welche die in der neuern Phi-

---

[1] De l'infin. p. 26.

[2] De innumer. p. 189. Voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas.

[3] Ib. p. 193.

[4] Spaccio p. 124 sq.

---

1) Hierauf beruht die dreifache Bedeutung, in welcher er das Wort Welt nimmt. De innumerab. p. 453 sqq.; 507 sqq.

2) Ib. p. 150; 197; de gli eroici fur. p. 309; 342; 392.

3) De l'infin. p. 13; de tripl. min. p. 133.

loſophie ſehr verbreitete Verwirrung zwiſchen dem Unendlichen und dem Unbeſtimmten verbreitet haben.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß er das wahrhaft Unendliche oder Vollkommene der Welt nicht beilegen kann. Seine Gedanken ſpringen nun wohl zuweilen auf das Gegentheil hinüber der Welt nur einen Schatten der Wahrheit beizulegen und wenn er dies folgerichtig durchgeführt hätte, ſo würde ihm nur die Wahrheit Gottes übrig geblieben ſein. Aber zu feſt wurzeln ſeine Gedanken in der Welt. Er geht vielmehr darauf aus den weltlichen Dingen ſo viel von der Wahrheit zu retten als möglich iſt. Da ſie nicht alle Vollkommenheit zugleich haben können, wie Gott, ſo will er ihnen doch alle Vollkommenheiten in der Aufeinanderfolge der Zeiten zuführen. In derſelben Weiſe faßt er nun den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und dem Weltlichen. In Gott ſind alle Gegenſätze geeinigt, zugleich und ohne Unterſchied der Zeit. In ſolcher Vollkommenheit haben ſie den weltlichen Dingen nicht verliehen werden können; ihre Natur geſtattete nur, daß die Vollkommenheit ihres Princips ihnen alles in der Folge der Zeit gewährte. Daher macht Bruno den Grundſatz des Cuſaners geltend, daß in Allem Alles ſei. Nichts iſt in ſeiner Individualität beſchränkt, ſondern alles trägt den Samen aller Dinge in ſich und hat das Vermögen alles zu werden[1]). Hierin liegt die Verwandtſchaft aller Dinge; nichts iſt von ſo beſonderer Art, daß es nicht auch das Andere ſein könnte;

---

[1]) De tripl. min. p. 23; de innumer. p. 253; 319; la cena p. 191; de l'infin. p. 94.

im Wechſel der Zeiten wird es alle Formen annehmen; alles ſtrebt aus ſich heraus nach ſeinem Princip, welches für alle daſſelbe iſt[1]. Aber immer nur in der Verſchiedenheit zeigt ſich dieſe Verwandtſchaft; denn jedes Ding muß auch ſeinen beſondern Charakter behaupten. Wenn Bruno auch den Lehren der Scholaſtiker nicht geneigt iſt, ſo behauptet er doch in der Durchführung dieſer Sätze im Weſentlichen die Lehre der Realiſten. Wir können eine dreifache Wahrheit unterſcheiden, die Wahrheit vor den Dingen, in den Dingen und von den Dingen. Die Wahrheit vor den Dingen wohnt in Gott, in der idealen Welt, welche das Urbild unſerer Welt iſt und die Begriffe aller Dinge enthält. Daher ſind alle Dinge nach der Ordnung der Begriffe gebildet[2], und hieraus folgt, daß alle Dinge ſo wie ſie das Allgemeine in ſich tragen, ſo auch ein jedes ſeinen beſtimmten Unterſchied in ſeiner eigenthümlichen Weiſe hat. Dies iſt die Nothwendigkeit der Gegenſätze in der Welt. Alles beſteht in Zwietracht und Eintracht, in Haß und Liebe, wie beſonders der Gegenſatz zwiſchen Sonne und Erde zeigt[3]. Der urſachliche Zuſammenhang der Dinge verlangt, daß ein jedes an ſeiner beſondern Stelle auch ſeine beſondere Natur habe[4]. Verſchiedenheit der Grade, Niederes und Höheres, die Gegenſätze des Leidens und des Thuns werden für die Ordnung der Welt verlangt. Auch unter den Menſchen müſſen dieſe Verſchiedenheiten vorhanden ſein; es muß Kluge und Dumme geben, keine beſtialiſche Gleichheit, wie ſie von den ſchlechten Republiken verlangt wird [1]. Nur auf ſolchen Gegenſätzen beruht das höchſte Gut der weltlichen Dinge, der Wechſel ihres Daſeins, ohne welchen nichts angenehm und gut wäre; denn ohne Unluſt würde es keine Luſt geben, ohne Vergehn kein Entſtehn; der Wechſel der Dinge hält alles zuſammen; in ihm vereinigen ſich Haß und Liebe, weil ihr Zuſammentreffen zur Erhaltung und zum Leben des Ganzen dient [2].

---

[1] De tripl. min. p. 133; de innumer. p. 495; la cena p. 166.

[2] Spaccio p. 156; cabala p. 270.

[3] De l'infin. p. 66; de la causa p. 291.

[4] De innumer. p. 495; la cena p. 165.

In allen dieſen Zügen zeigt ſich ein getreues Bild der Lehre des Nicolaus von Cuſa. Nur in einem Punkte geht Bruno weiter als ſein Vorgänger. Er ſucht den Grundſatz der Individuation zu weitern Folgerungen anzuſpannen. Wie ſehr er auch den Begriff des Unendlichen liebt, wie geneigt er auch iſt ihn herüberzuziehen in den Begriff des Unbeſtimmten, ſo will er doch nicht zugeben, daß die Theilung der Materie in das Unendliche oder Unbeſtimmte gehe. Er behauptet die Nothwendigkeit ein Untheilbares, ein Individuelles, in der Natur anzunehmen. Seine Abneigung gegen die gewöhnliche, pedantiſche Mathematik, welche er wie eine Sache der Kinder verſpottet [3], indem er ihr ſeine phantaſtiſche Mathematik der höhern Anſchauung entgegenſetzt, beruht hauptſächlich darauf, daß ſie die Theilbarkeit des Körperlichen in das Unendliche annimmt [4]. Er erklärt es

---

1) De gli eroici fur. p. 402 sqq.
2) Spaccio p. 121; de la causa p. 291.
3) De gli eroici fur. p. 404 sq.
4) De tripl. min. p. 102.

für den Grund alles Irrthums, daß man das Stetige in das Unendliche theilen wollte; alle Zurückführung der Natur und der wahren Kunſt müſſe vielmehr mit dem Atom enden; nur dadurch gewinne man eine Beſtimmung der Dinge, daß man auf beſondere Arten, welche eine untheilbare Einheit bildeten, ſein Abſehn nehme[1]. Bruno beruft ſich in dieſer ſeiner Lehre von den Atomen oder Monaden, wie er die untheilbaren Weſen nennt, auf die alten Atomiſten, den Leucipp, Demokrit, Epicur, deren Lehre er der Lehre des Ariſtoteles entgegenſtellt[2]; aber man würde ſich ſehr täuſchen, wenn man ſeine Monaden für gleichbedeutend mit den Atomen der alten Philoſophie hielte. Sie bezeichnen ihm nicht untheilbare Körperchen, ſondern Einheiten, welche in beſtimmten Begriffen den Grund des Sinnlichen abgeben. Mit den Ideen des Platon haben ſie die größte Ähnlichkeit, nur daß der Gedanke, welchen ſie ausdrücken ſollen, vorherſchend darauf ausgeht die beſtimmten Unterſchiede oder die letzten Beſonderheiten, welche wir im Syſtem unſerer Begriffe anzunehmen haben, zu bezeichnen. In dieſem Sinne ſetzt Bruno ausdrücklich das untheilbare Kleinſte der Natur dem ſinnlich Kleinſten entgegen, wie die Idee der ſinnlichen Erſcheinung[3]. Auch eben ſo unbeſtimmt, wie von

---

[1] Ib. p. 23. Principium et fundamentum errorum omnium tum in physica, tum in mathesi est resolutio continui in infinitum. Nobis vero probatur tum naturae, tum artis verae resolutionem — — descendere in atomum, — — modum ullum a rebus non esse constitutum, nisi ad certarum specierum particularium naturam respicienti.

[2] Ib. p. 10; de l'infin. p. 13.

[3] De tripl. min. p. 38.

Platon die Idee, wird von Bruno das Atom genommen. Selbſt in vergänglichen Erſcheinungen, wenn ſie nur einer begriffsmäßigen Auffaſſung zugänglich ſind, findet er das Atom wieder. Dem Grammatiker iſt die Sylbe, dem Dialektiker der Satz, dem Dichter der Versfuß ein Atom ¹). Bruno will hierdurch darthun, daß wir die Gegenſtände in wiſſenſchaftlicher Auffaſſung nicht willkürlich zerſchneiden dürfen, ſondern im untheilbaren Zuſammenhang ihrer Glieder bewahren müſſen. In einem höhern Sinne aber ſind ihm die Atome der Natur die Subſtanzen, welche als untheilbare Einheiten durch eine Menge von Erſcheinungen hindurchgehn ²). In dieſem Sinne ſind die Seelen, die Weltkörper und die Weltſyſteme Monaden; obgleich wir Glieder derſelben unterſcheiden können, ſind ſie doch von Natur zuſammengehörig und dürfen nicht getrennt werden, wenn man ſie ihrer Wahrheit nach erkennen will, wie ſchon Nicolaus Cuſanus bemerkt hatte; in dieſem Sinn wird auch Gott die Monade der Monaden genannt ³). Jede Subſtanz iſt unauflöslich; nur die Accidenzen wechſeln an ihr und ſind dem Entſtehn und Vergehn unterworfen. So iſt unſere untheilbare Seele, durch welche wir ſind, was wir ſind ⁴). Bruno denkt ſich nun die Subſtanzen, aus welchen die Welt ſich zuſammenſetzt, als unvergängliche Kräfte, welche

---

1) Ib. p. 74 sq.

2) De monade ep. dedic. fol. 4. b. Monas est enim individua rei substantia.

3) De tripl. min. p. 75.

4) Ib. p. 13. Rerum substantia minime — dissolubilis. — — Quare solum per individuam animae substantiam sumus id, quod sumus.

in ſich untheilbar ſind, aber äußerlich ſich entfalten und in ihrem Werden alle Arten des Seins annehmen. Dieſe Subſtanzen, wie ſie in der Welt ihre beſtimmte Stelle finden und im Raume ſind, denkt ſich Bruno auch als unauflösliche Körper[1], und hierin nähert ſich ſeine Anſicht am meiſten der Atomenlehre der Alten. Aber dieſe untheilbaren Körper, welche er annimmt, ſind doch eigentlich keine Körper, ſondern lebendige Kräfte, welche ihre Figur und ihre Accidenzen wechſeln. Von innen aus ſich bewegend und geſtaltend haben ſie ein geiſtiges Weſen und in dieſem Sinn wird von Bruno auch behauptet, daß zwar alles ſeiner Subſtanz nach unſterblich ſei, aber doch mehr das Geiſtige als das Körperliche[2]. Es drückt ſich hierin der idealiſtiſche Gang ſeiner Lehre aus, nur daß dabei auch der Gedanke feſt gehalten wird, daß alles, ſo wie es in innerer und geiſtiger Kraft gegründet iſt, ſo auch in der räumlichen Ausdehnung der Welt körperlich ſich darſtellen muß. Die Materie des Geiſtigen und die Materie des Körperlichen unterſcheiden ſich nur wie Arten derſelben Gattung, wie Löwe und Menſch; im Körperlichen findet ſich nur das in einer beſtimmten Form zuſammengezogen, was in der geiſtigen Kraft, aus welcher dieſe Form hervorgeht, unentwickelt enthalten iſt[1]). Die Monade Bruno's iſt ihm ein Punkt, welcher an ſich untheilbar iſt, aber im Raum ſeine beſtimmten Beziehungen zu andern Dingen annimmt und daher als Körper ſich ausdehnt[2]).

---

[1] De l'infin. p. 72. Li primi corpi indivisibili, de' quali originalmente è composto il tutto.

[2] Cena p. 167; de la causa p. 273. Più altamente individuo è quello, che ha tutto l'essere naturale, più altamente quello, che ha tutto l'essere intellettuale, altissimamente quello, che ha tutto l'essere, che può essere. Die Verwandtſchaft der Monaden Bruno's mit den Leibniziſchen Monaden kann man nicht verkennen.

Die weitere Ausführung dieſer Lehre ſchließt ſich an den Gedanken an, welchen wir in der Periode der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften allgemein verbreitet finden, daß nemlich alle Natur belebt iſt. Dieſer Gedanke gewinnt durch die Monadenlehre Bruno's nur noch eine beſondere Beziehung zu dem individuellen Leben. Nicht allein das allgemeine Leben der Weltſeele will er zur Anerkennung bringen, ſondern auch jedem beſondern Weſen, jedem Punkte der Natur ein eigenes Leben gewinnen. Daher ſtreitet er gegen die Lehre der Peripatetiker, welche die Bewegung der Geſtirne von den Sphären, an welche ſie geheftet ſind, abhängig machen wollte. Die Geſtirne haben vielmehr ihr eigenes Leben, ihre eigene Bewegung, ihren eigenen Geiſt[3]). Die Erde, welche er, ein eifriger Anhänger des Copernicus, als Geſtirn betrachtet, iſt natürlich nicht weniger belebt. Der Begriff, welchen er von der Materie hat, läßt ihn überall Leben erblicken bis zu den Steinen herab, weil alles von innen heraus ſich bildet und in beſtändiger Verwandlung iſt[1]. Von einem untheilbaren Mittelpunkte aus wirkt in jedem Dinge die Natur. Wie klein etwas ſein möge, ſo regt ſich doch Leben in ihm, der Subſtanz nach, wenn auch nicht der Wirklichkeit nach. Der Tiſch, das Glas tragen in ſich Lebenskeime, wenn auch nicht als Tiſch oder Glas, ſo doch als zuſammengeſetzt aus natürlichen Materien, welche nur die Gelegenheit erwarten ihre Kräfte auszubreiten und zum Leben der Pflanze oder des Thieres ſich zu entwickeln[2].

---

[1] De la causa p. 271 sq. Tutta la differenza dipende da la contrazione a l'essere corporea e non essere corporea.

[2] De tripl. min. p. 134. Ex monade nostra, quae est punctus, in propagandam multitudinem suo contendimus ordine. Ubi monas ab esse absoluto evaserit alicubi sita monas, heic quidem atomum corpus, heic vero punctus. Es folgen darauf ähnliche Conſtructionen der Linie, des Dreiecks, des Cirkels, wie ſie ſchon Nicolaus Cuſanus gegeben hatte.

[3] De innumer. p. 284.

Die Seele aber iſt das allgemeine Princip der Bewegung in den Dingen. Ohne ſie würde keine Bewegung ſein können; denn ſie belebt alles. Sie bewegt ſich ſelbſt im weiteſten Sinne des Wortes[3]. Die Geburt der lebendigen Dinge erſcheint nun dieſer Lehre nur als Ausdehnung der individuellen Subſtanz von ihrem Mittelpunkte aus, der Tod als Zuſammenziehung derſelben auf ihren Mittelpunkt[4]. Es wird hierbei überall der Einfluß des einen auf das andere Ding vorausgeſetzt. Nur unter günſtigen Umſtänden kann die Monade zum wirklichen Leben ſich ausdehnen und die äußere Materie an ſich ziehen, durch welche ſie ihren Leib gewinnt und in ihm ihre belebende Kraft beweiſt. Daher ſollen auch

---

1) Ib. p. 487 sqq.; 495 sqq.; summa term. met. p. 496 sq.

2) De la causa p. 241. Tutte le cose hanno in se anima, hanno vita, secondo la sostanza e non secondo l'atto et operazione. Ib. p. 252.

3) De innumer. p. 427.

4) De tripl. min. p. 13. Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum. La cena p. 167.

die Geſtirne unter einander in gegenſeitiger Thätigkeit erzeugen, wie andere lebendige Weſen[1]). Unſer Leib iſt in einem beſtändigen Wechſel der Materien, welche ihm angehören; nur dieſelbe Geſtalt erneuert ſich ihm beſtändig durch äußere Einflüſſe und innere Kraft. So iſt es mit allen lebendigen Weſen, deren Körper zuſammengeſetzt iſt. Ihr Leib beſteht aus verſchiedenen Materien, deren kleinſte Theile ſelbſt wieder als lebendige Weſen angeſehn werden müſſen[2]). Hiernach beſteht das Leben der Dinge darin, daß ſie andere Dinge an ſich heranziehn, ordnen und verarbeiten, ſie gleichſam ihrem Dienſt unterwerfen. Es iſt ein Wechſel der Herrſchaft und der Dienſtbarkeit, in welchem die Dinge die Materie ihres Leibes ſich aneignen und wieder andern Dingen als Materie ihres Leibes ſich unterwerfen[3]). Die Seele iſt hiernach die Centralmonade, welche von innen heraus die Zuſammenſetzung des Leibes zur Eintracht und Übereinſtimmung der Theile bringt; weit davon entfernt, daß ſie die Wirkung des Leibes wäre, bildet ſie vielmehr den Leib, indem ſie Herrſchaft über ſeine Theile gewinnt und alle Materie ſeiner Glieder geſtaltet und gebraucht[4]). Hiernach iſt

---

1) De innumer. p. 518 sq.

2) De l'infin. p. 72 sq.; la cena p. 166 sq. Essendo che ogni cosa participe di vita molti et innumerabili individui vivono non solamente in noi, ma in tutte le cose composte.

3) De tripl. min. p. 13; la cena p. 191. Così tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudini di dominio e servitù, felicità et infelicità, di quel stato, che si chiama vita e quello, che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male. Auch hieran ſchließt ſich die Leibniziſche Lehre an.

4) Spaccio p. 112 sq.

auch nur ein Gradunterſchied zwiſchen Leib und Seele, indem in ihrer Wechſelwirkung untereinander die Seele nur das vorherſchend thätige, der Leib das vorherſchend leidende iſt. Doch ſieht Bruno beide auch als die äußerſten Enden in dieſem Gegenſatze der weltlichen Dinge an und findet daher eine Schwierigkeit darin beide mit einander unmittelbar zu verbinden. Den Lebensgeiſt läßt er die Vermittlung übernehmen[1]. Er erkennt hiermit ein Problem an, welches in der Philoſophie ſeiner Zeit hervorgetreten war, mit ſeiner idealiſtiſchen Anſicht aber nur in lockerem Zuſammenhange ſteht.

Dieſe allgemeinen Grundſätze über das Daſein und Leben der weltlichen Dinge wendet nun Bruno vorherſchend zur Ausbildung einer phyſiſchen Weltanſicht an. Dies bezeugen alle ſeine Schriften. Daher kommt es, daß Natur und Welt ganz gewöhnlich ihm dasſelbe bedeuten, daß er das Daſein der Welt von der nothwendigen Wirkſamkeit Gottes ableitet und überall die Nothwendigkeit des Geſchehens hervorhebt. Eben deswegen iſt auch ſein Streit hauptſächlich gegen den Ariſtoteles gerichtet als gegen den Beherſcher der Phyſik ſeiner Zeit. Er ſtreitet gegen ſein Weltſyſtem, an deſſen Stelle er das Copernicaniſche empfielt, daher auch gegen die vollkommene mathematiſche Figur der Kugel und gegen die vollkommene mathematiſche Bewegung im Kreiſe, welche er als leere Phantaſien verſpottet, weil in der Natur weder eine vollkommene Kugel noch ein vollkommener Kreis geſunden werde[1]). Damit fällt denn auch der Gegenſatz zwiſchen der ätheriſchen und der ſublunariſchen Region der Welt[2]). Eben ſo wenig geſteht er den Gegenſatz zwiſchen ſchweren und leichten Körpern zu, weil kein Körper ſchlechthin leicht oder ſchwer ſei, ſondern der Fall und der Flug der Körper nur davon abhänge, daß ein jedes Ding der Welt die paſſende Stelle für ſeine Erhaltung ſuche[3]). Deswegen kann auch die Lehre des Ariſtoteles von den vier Elementen nicht beſtehn. Doch greift ſie Bruno nicht ſo heftig an als die vorher erwähnten Lehren. Die alten Elemente ſollen nicht ſchlechthin beſeitigt werden; ihre Unterſcheidung hat aber nur eine logiſche, keine phyſiſche Bedeutung[4]) und daher läuft die alte Elementenlehre auch neben den abweichenden Lehren Bruno's einher. Man wird hieraus abnehmen können, daß Bruno zwar entſchieden auf eine Umgeſtaltung der Phyſik ausgeht, aber dabei doch nicht in ſo ſicherer Bahn ſich bewegt, daß er gründlich mit der alten Phyſik ſich auseinanderſetzen könnte.

---

[1] L. l.; de l'infin. p. 99; de innumerab. p. 428; de monade p. 42.

In der That, unterſuchen wir das, was er Neues an die Stelle des Alten zu ſetzen ſucht, ſo werden wir finden, daß es meiſtens auf ſeine metaphyſiſchen Begriffe hinausläuft, und wo es über dieſelben hinausgeht, nur die phantaſtiſchen Vorſtellungen der Platoniker oder anderer Phyſiker ſeiner Zeit ziemlich bunt durch einander miſcht. Er empfielt zwar das Copernicaniſche Weltſyſtem,

---

1) La cena p. 163.
2) De l'infin. p. 57 sq.
3) La cena p. 168.
4) De l'infin. p. 59; 97.

bleibt aber dabei an den Gedanken des Nicolaus Cuſanus haften. Ihm kommt es auf die Unendlichkeit der Welt an, in welcher Mittelpunkt und Umkreis überall zuſammenfallen [1]. Seine unzähligen Welten, welche er annimmt, unzählig nicht allein für uns, ſondern ſchlechthin, laſſen gar keine beſtimmte Vorſtellung von dem Syſteme der Welt zu. Der Gedanke an dieſe unbeſtimmte Vielheit führt nur dazu die Bewegung als ein völlig relatives zu faſſen [2]. Zu einer beſtimmten Auffaſſung, ohne welche er doch nicht fortkommen kann, führt ihn erſt der Gegenſatz, welchen er in der Welt herſchend findet. Sonne und Erde ſind einander entgegengeſetzt, doch gewiſſermaßen wie Mittelpunkt und Umfang. Er erblickt darin den Beweis, daß alles in der Natur durch Zwietracht und Eintracht beſtehn müſſe [3]. Hieran ſchließt ſich nun auch die Lehre von den Elementen an. Sie kommt im Weſentlichen mit dem überein, was Teleſius und Patritius über dieſen Gegenſtand in Anregung gebracht hatten, wenn man abſieht von einigen Unterſchieden, welche bei der phantaſtiſchen Auffaſſung des Ganzen wenig austragen können. Das Allgemeine in der Natur vertritt ihm der Aether, welcher alle Elemente umfaßt und durchdringt. Bruno ſetzt ihn in Wahrheit der Materie gleich, indem er ihn als das Subject aller Qualitäten betrachtet, welches ſelbſt ohne Qualität iſt. Er betrachtet ihn auch wie den Raum, indem er an die Platoniſche Lehre von der Einerleiheit der Materie und des Raumes erinnert,

---

1) La cena p. 163; de innumer. p. 275; 287 sqq.

2) De l'infin. p. 57.

3) Ib. p. 66.

weil er allen Qualitäten Raum geben ſoll. Sofern er einen Theil der zuſammengeſetzten Dinge bilde, werde er auch Luft, ſofern er die Verbindung der feſten Theile organiſcher Weſen vermittele, Lebensgeiſt genannt[1]. Dieſem allgemeinen Elemente ſetzt er nun zwei andere Elemente von beſtimmter Beſchaffenheit entgegen, welche ſelbſt unter einander im Gegenſatz ſtehen, aber doch nie rein im Gegenſatz einander entgegentreten, ſondern ſich gegenſeitig mäßigen, ſo daß jedes Ding nur vorherſchend das eine oder das andere Element iſt. Das eine iſt das Feuer, der Träger der Wärme und des Lichts, das andere das Waſſer, der Träger der Kälte und der Finſterniß. Die Erde dagegen iſt kein Element; ſie iſt Waſſer, was ſich in ihrer Cohärenz zeigt. Denn das Waſſer betrachtet er als den Grund der Cohärenz der Körper, wärend das Feuer alles aus einander treiben und verflüchtigen ſoll[2]. Die beiden beſondern ordnet er natürlich dem allgemeinen Elemente unter. Daher iſt das Feuer nur eine durch die Reibung des Himmels entzündete Luft und das Waſſer nur die Materie, welche in der Zuſammenhaltung ihrer Theile ſich verdichtet hat. Der allgemeine Himmel umfaßt ſo Sonne und Erde, von welchen jene vorherſchend Feuer, dieſe vorherſchend Waſſer, jene mehr thätig, dieſe mehr leidend iſt[3]. Aus dem Zuſammenwirken dieſer Gegenſätze geht der Wechſel aller Naturerſcheinungen hervor; jede dient dem Ganzen und zeigt ſich an der Stelle, wo es ihr und dem Ganzen am beſten iſt zu ſein.

---

[1] De l'infin. p. 32; 66; 99 sq.; la cena p. 177; de innumer. p. 319 sqq.

[2] De l'infin. p. 63; de innumer. p. 495; 526.

[3] De monade ep. dedic. fol. 5. a; la cena p. 174; de l'infin. p. 52; 55 sq.; 60. Mit der Zurückführung des Feuers auf den Aether hängt es zuſammen, daß der Lebensgeiſt Feuer ſein ſoll,

Nach dieſer Naturanſicht iſt der Wechſel der Dinge eine Nothwendigkeit ohne Ende. Tod und Leben der Dinge wechſeln mit einander in dem Haſſe und der Liebe der Gegenſätze; das Böſe kann nicht ohne das Gute, das Gute nicht ohne das Böſe ſein. Wo in einem Lande das Beſte iſt, da muß auch das Schlechteſte ſein [1]. Das Böſe iſt zwar nicht Abſicht der Natur; es kann aber nicht fehlen; es geſchieht nur unwillkürlich im Streite der Lebensgeiſter [2]. Die Natur ſucht überall das Beſte, was unter den vorhandenen Umſtänden erreicht werden kann; der Streit aber iſt nothwendig zur Erhaltung des Lebens. Innerlich treibt der Inſtinkt zum Guten und jede Bewegung, welche nicht auf das Gute und den Zweck ausgeht, geſchieht nur gewaltſam [3]. Von dieſen Grundſätzen ausgehend will Bruno auch keinen Kreislauf in der Natur zugeben, vielmehr ſoll durch das Werden der Dinge immer Neues erzeugt werden, damit alle Dinge alles werden. Die Zeiten ändern ſich und können niemals dasſelbe zurückführen [4]. Aber nur im Kampf entgegengeſetzter Kräfte erzeugt ſich das Neue. Das iſt die Luſt der

---

eine eingeborne Wärme, welche jedoch vom Feuer der Sonne verſchieden ſei. De innumer. p. 539; 541; 546.

[1] De la causa p. 222.

[2] De gli eroici fur. p. 333.

[3] La cena p. 187.

[4] De innumer. p. 319; de la causa p. 291.

Natur, welche nur im Wechſel mit der Unluſt entſteht. In ihm haben alle Dinge, ſo wie Leben und Seele, ſo auch Unſterblichkeit. Nur ſchwach deutet Bruno an, wie in dieſem Leben der Dinge eine Vervollkommnung der unſterblichen Seele, eine Sammlung von Kenntniſſen in ihrer Wanderung durch die Welt gewonnen werde[1].

Es liegt hierin angedeutet, daß Bruno mit ſeiner Phyſik eine ethiſche Betrachtung der Dinge verbindet[2], aber auch daß dieſe von jener beherſcht wird. Daher werden auch Verſtand und Wille mit Feuer und Waſſer, mit Sonne und Erde verglichen; jene ſind dasſelbe in der kleinen, was dieſe in der großen Welt[3]. Phyſiſche Bewegung und Bewegung des Willens ſind gleicher Bedeutung[4], ſo wie in Gott Wille und Nothwendigkeit nicht unterſchieden ſind. Das Niedere und das Höhere ſind in der Seele eins und dieſe Unterſchiede hängen nur von der Verſchiedenheit der Wirkungen ab, welche die Seele in Beziehung auf ihre Umgebungen annimmt[5]. Doch weiß Bruno den Werth des verſtändigen Willens zu ſchätzen, welcher nicht blind durch Inſtinkt oder durch göttliche Eingebung getrieben wird, ſondern eigener Grund und wirkſamer Künſtler des Guten iſt[6]. Wenn wir ſeine ethiſchen Grundſätze beurtheilen wollen, ſo wird es darauf ankommen zu ſehen, wie er dieſen Vorzug des vernünftigen Handelns mit ſeinen phyſiſchen Lehren zu vereinen weiß.

---

[1] Cabala p. 281.

[2] Eine Einleitung zu ſeiner Moral ſoll der spaccio geben. Spaccio p. 109 sqq. Die Ausführung findet ſich in den eroici furori.

[3] De gli eroici fur. p. 411.

[4] De innumer. p. 553. Animal totum suo motu regitur voluntario vel naturali, vel qui unus est pariter naturalis et voluntarius.

[5] De gli eroici fur. p. 349.

[6] Ib. p. 329 sq.

Von dem Zwecke der Philoſophie ſchließt er die praktiſche Wirkſamkeit nicht aus. Die Philoſophie wird an ihren Früchten ſich erweiſen müſſen; ſie ſoll eine Mitwirkerin der Natur ſein, die Geſetze, die Sitten der Menſchen beſſern und im letzten Zweck ein ſeliges und göttliches Leben hervorbringen [1]). Indem aber die Philoſophie mit der Natur zu wirken uns antreiben ſoll, ruft ſie uns zur Arbeit in der Entwicklung unſerer Kräfte auf. Daher iſt es nicht die Muße oder der Stand der Unſchuld, was wir ſuchen ſollen. Unſchuld iſt nicht Tugend; unſere Glückſeligkeit ſoll nicht in der Ruhe beſtehn; unſer Verſtand und unſere Hände ſind uns gegeben, damit wir von unſern Bedürfniſſen getrieben die Herrſchaft über die Natur erringen, Wiſſenſchaften und Künſte im Wachsthum erhalten. Daher tadelt Bruno das müßige Leben geiſtlicher Beſchaulichkeit. Nicht in der Beſchauung ſoll der Menſch leben ohne Arbeit der Hände, aber auch eben ſo wenig in der Arbeit der Hände ſich abmühen ohne Betrachtung des Verſtandes [2]). Eben ſo ſollen auch Wille und Verſtand in Gemeinſchaft arbeiten, der eine nicht ohne den andern.

---

1) La cena p. 138; de la causa p. 259.

2) Spaccio p. 202 sqq. E per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani e contemplazione per l'intelletto; di maniera che non contemple senza azione e non opre senza contemplazione.

Man würde hierin eine ſehr verſtändige Schilderung unſeres weltlichen Lebens erblicken können, ſo wie ſie aus einer Überlegung über unſere natürlichen Anlagen und die uns beiwohnenden Kräfte unſerer Seele hervorgeht. Aber Bruno ſtellt noch weitere Betrachtungen über unſern Verſtand und unſern Willen in Verhältniß zu unſerm Zweck an. Der Verſtand beſteht in der Ruhe. Er iſt die vollkommenſte Wirkung, gleichſam der letzte Abſchluß, welchen das Weſen hervorbringt, indem es das Leben aus ſich entwickelt und den Gipfelpunkt des Lebens erreicht[1]. In dieſem findet nun Bruno die Ruhe mit der Bewegung vereinigt, die Luſt mit der Arbeit. Er billigt in dieſem Sinne die Lehre des Epicur, welche die höchſte Tugend in der Überwindung des Schmerzes und der Affecte erblicke; unter der Stärke der Liebe zum höchſten Gut fühlen wir ſie nicht mehr, obgleich wir in der Bewegung der Arbeit verharren[2]. Dies iſt der heroiſche Geiſt, die heroiſche Liebe, zu welcher uns Bruno aufrufen möchte. Da ſollen wir dem gewöhnlichen Leben abſterben, die ſinnliche Bewegung, in welcher wir ſind, überwunden haben; da leben wir im Reiche des Verſtan-

---

1) De gli eroici fur. p. 317. L'opra d'intelligenza non è operazion di moto, ma di quiete. De monade p. 41. Essentia — — vitam parit, ut deinde excellentissimus vitae effectus vel etiam vitae prima species exstet intelligentia.

2) De gli eroici fur. p. 366 sq. Non stima vera e compita virtù di fortezza e constanza quella, che sente e comporta gl'incommodi, ma quella, che non sentendoli li porta; non stima compito amor divino et eroico quello, che sente il sprone, freno o rimorso o pena per altro amore, ma quello, ch'a fatto non a senso de gli altri affetti.

des das Leben der Götter. Da ſoll der Jäger nach Wahrheit ſelbſt Object ſeiner Jagd werden, ſich zurückziehen in ſich, ſich beſinnen, daß er die Wahrheit in ſich trägt, in ſich die wahre Monade ſchauen, die Quelle aller Zahl, wenn auch nicht in vollkommenem Lichte, in ihrem Weſen, doch in ihrem Werden, welches ihr ähnlich und ihr Bild iſt[1]. Da ſollen wir des Einen theilhaftig werden, in welchem wir leben und ſind, welches alles umfaßt und das höchſte Gut iſt[2]. Klingen nun hier nicht doch die Töne wieder, welche uns von der Welt zurückrufen wollen zur Beſchauung unſeres Innern? Nur noch mistönender klingen ſie hier, wo wir beſtändig daran erinnert werden, daß wir der natürlichen Bewegung der Dinge uns doch niemals entziehen, daß wir in einem unendlichen Fluſſe der Zeit ihr unterworfen bleiben, daß wir im heroiſchen Aufſchwung unſeres Geiſtes ſie nur vergeſſen, uns darüber täuſchen können, als wenn ſie nicht wäre. Bruno hört nicht auf den Kampf dieſer Welt zu beklagen. In Thränen ſucht das Herz ſeine Befriedigung und nur in Thränen zündet es das Feuer an, welches die Liebe des Schönen in ihm erweckt. Auch die Götter finden ihre Sättigung nur in der Bewegung und in der Berührung, aber nicht in der Durchdringung des höchſten Gutes; Ruhe und Begreifen der vollkommenen Wahrheit iſt ih-

---

1) Ib. p. 341. Qua finisco la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale o fantastico e commincia a vivere intellettualmente, vive vita de' dei. Ib. p. 408. Vede — — la monade — — e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura, che l'è simile, ch'è la sua imagine.

2) De la causa p. 292.

nen nicht geſtattet. Nur in gewiſſer Weiſe findet alles ſeine Sättigung 1). Eine volle Befriedigung unſeres vernünftigen Beſtrebens iſt uns im unaufhörlichen Werden dieſer Welt nicht geſtattet. Daher findet Bruno auch, daß wir mehr zum Handeln als zum Erkennen beſtimmt ſind, daß der Wille, wenn er auch ohne den Verſtand nicht wollen kann, doch unſern Verſtand beherſcht und zum Herſcher über alle unſere Seelenkräfte geſetzt iſt. Er iſt ſtärker als der Verſtand, weil das höchſte Gut, die göttliche Schönheit mehr von uns geliebt als begriffen wird und weil der Wille den Verſtand bewegt, damit er ihm leuchte 2).

So endet auch dieſer Zweig des neuern Platonismus mit einem phantaſtiſchen Ideal. Die heroiſche Seele, welche Bruno ſich zueignen möchte, kann uns nur an die myſtiſchen Lehren des Mittelalters erinnern. Im Anſchauen des Einen, welches in uns waltet, ſollen wir da uns getröſtet finden über das Trübſal der Arbeit, in welcher wir dem Wechſel unterworfen leben, indem wir die Wirklichkeit und Wahrheit dieſes Wechſels vergeſſen. Die vorherſchende Neigung Bruno's zur Phyſik konnte

---

1) De gli eroici fur. p. 417. Hanno la sazietà come in moto et apprensione, non come in quiete e comprensione, non son satolli senza appetito, nè sono appetenti senza essere in certa maniera satolli.

2) Ib. p. 317; 339. L'operazion de l'intelletto precede l'operazion de la voluntade, ma questa è più vigorosa e efficace, che quella, atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto a ciò che lo preceda come lanterna.

ſeiner Betrachtung des ſittlichen Lebens nicht günſtig ſein; aber ſie ſchlägt auch zum Nachtheil ſeiner allgemeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus, indem er uns keinen andern Troſt bieten kann als nur in der Abſtraction von der Wirklichkeit unſeres Lebens. Wie ſehr auch Bruno auf phyſiſche Gedanken drang, welche die Täuſchungen der Phantaſie und der logiſchen Abſtractionen meiden ſollen, er wird doch zuletzt einer ähnlichen Täuſchung zur Beute. Unſer Verſtand kommt in der unaufhörlichen Bewegung der Dinge eben ſo wenig zur Ruhe als unſer Wille. Von den zufälligen Accidenzen, den Bewegungen der Subſtanz muß er abſehn um in dem Wandel der Dinge doch nur das Bild des Wahren zu erblicken.

Wir müſſen es der Lehre Bruno's nachrühmen, daß ſie mit größerer Entſchiedenheit und Umſicht als ihre Vorgänger den Weg der Naturforſchung uns angewieſen hat um zur Erkenntniß der Wahrheit vorzudringen. Darin beruht ſein Verdienſt die Unendlichkeit der Welt im Größten wie im Kleinſten gelehrt zu haben, gezeigt zu haben, daß auch in der Materie eine Kraft und ein Bild Gottes iſt, daß wir auch im Körperlichen untheilbare Einheiten anzunehmen haben, welchen Für-ſich-ſein und inneres Leben zugeſtanden werden müſſe. Zwar iſt er faſt in allen dieſen Lehren dem Nicolaus Cuſanus gefolgt; aber ſeine Abweichungen von ſeinem Vorgänger bezeichnen den ſelbſtändigen Geiſt, welcher mit richtiger Einſicht in die Zwecke der neuern Wiſſenſchaft verfuhr. Der Lehre ſeines Vorgängers, daß der unbeſchränkte Gott auch nur Unbeſchränktes hervorbringen könne, gab er dadurch größern Nachdruck, daß er auch die Unendlichkeit der Welt behauptete. Die Lehre, daß alles in allem ſei, trotz der Verſchiedenheit der Dinge, erweiterte er durch ſeine Lehre von den Monaden, indem er auch im Kleinſten Beſtimmtheit und Unendlichkeit nicht vermiſſen wollte. So hat er dahin geſtrebt die Natur als ein Werk ſich zu denken, welches ſeines unendlichen Schöpfers würdig iſt. Aber er gerieth über dieſes Beſtreben auch in den Irrthum das Unendliche mit dem Unbeſtimmten zu verwechſeln und die Unendlichkeit der Welt nicht in ihrer Vollkommenheit, ſondern in den Formen ihrer Erſcheinung, in der unbeſtimmten Dauer und in der unbeſtimmten räumlichen Ausdehnung zu ſuchen. Hierdurch läßt er an die Formen der Naturerſcheinung ſich binden und wird in ſeinem Gedanken einſeitig dem phyſiſchen Leben zugewendet, wärend er die ethiſchen Zwecke des Lebens nicht zu befriedigen weiß. Da mag er nun wohl einſehn, daß jedes Ding in ſeiner eigenen Kraft ſich entwickeln muß um zu ſeiner Vollkommenheit zu gelangen, daß die Unſchuld des Paradiſes nicht die vollendete Tugend ſein kann, die wahre Bedeutung des Werdens der weltlichen Dinge entgeht ihm doch. Er unterwirft es der Nothwendigkeit eines phyſiſchen Triebes ohne Maß und Ziel. In dem Kampfe der Gegenſätze, in welchem Siege und Niederlagen ſich folgen, in welchen doch nie die Einheit des Ganzen aus der unendlichen Zerſtreuung ſich zu ſammeln weiß, vermag er kaum die Möglichkeit eines ſtetigen Fortſchreitens in der Entwicklung der Dinge zu faſſen. Daher erſcheint ihm alles endliche Daſein der weltlichen Dinge doch nur wie ein Schatten und er geräth in die Gefahr der pantheiſtiſchen Schwankungen, in welchen wir ihn hin und her wogen ſehen.

Fünftes Kapitel.

Ausgang der Ariſtoteliſchen Schule in Italien.

Auch im Verlauf des 16. Jahrhunderts zeigte ſich in Italien das Beſtreben die Lehren des Ariſtoteles in einem Sinn zu faſſen, welcher von den Lehren der Platoniker nicht ſehr weit ſich entfernt hielt. Die Ariſtoteliker und Platoniker dieſer Zeit unterſcheiden ſich im Allgemeinen faſt nur dadurch, daß dieſe einen kühnern, phantaſtiſchern Schwung nahmen, wärend jene mehr geregelte Bahnen zu gehn ſuchten. Dies zeigt ſich nicht allein in ihren Syſtemen, ſondern auch in ihrer Haltung gegen Schule und Kirche. Die Ariſtoteliker ſchloſſen ſich meiſtens an die Reform des Katholicismus an und ſtanden an der Spitze des geregelten Unterrichts. Wenn daher die Platoniker von den Ariſtotelikern auch den Glanz des Äußern und den ſtürmiſchen Anlauf voraus hatten, ſo wußten doch dieſe bei weitem mehr des ruhigen Fortgangs ſich zu bemächtigen. Auch das Übergewicht, welches Ariſtoteles in den einzelnen Unterſuchungen der Phyſik behauptete, gab den Anhängern ſeiner Lehre große Vortheile für eine allmälige Entwicklung der Naturkenntniß an die Hand.

1. Andreas Cäſalpinus.

Unter den Italieniſchen Peripatetikern des 16. Jahrhunderts hat keiner einen größern Namen als Cäſalpinus. Zu Arezzo 1519 geboren hatte er eine umfaſſende Bildung in der Gelehrſamkeit ſeiner Zeit erworben. Mit der alten Litteratur war er vertraut. Die Ariſtoteliſche Philoſophie, welche er in ihrer Reinheit wiederherzuſtellen ſuchte, erſchien ihm als die höchſte Blüthe der alterthümlichen Wiſſenſchaft, welche durch das Bemühn der frühern Philoſophen, beſonders des Platon, erſt erreicht worden ſei. Er lehrte ſie zu Piſa viele Jahre und verband mit ihr die Medicin, welche er vortrug und ausübte, und die Naturwiſſenſchaft, welche er in mehrern Zweigen mit Glück weiterzubringen ſtrebte. Der Pflanzengarten, welcher unter ſeiner Aufſicht gedieh, veranlaßte ihn die erſte ſyſtematiſche Botanik zu ſchreiben, welche von ſeinen Nachfolgern nicht unbeachtet geblieben iſt. Ein ähnliches Werk führte er für die Ordnung der Mineralien aus. Die Unterſuchungen über den Blutumlauf, welche ſeine Zeitgenoſſen begonnen hatten, werden von ihm in einer Weiſe erwähnt, daß viele in ſeinen gelegentlichen, aber wiederholten Äußerungen die Theorie Harvey's deutlich vorgebildet zu finden geglaubt haben. In der Medicin war er ein Gegner Galen's, welcher ihm zu materialiſtiſch zu denken ſchien; der geiſtigern Auffaſſungsweiſe des Hippokrates ſchenkte er ſeinen Beifall. Seine Weiſe die Lehre des Ariſtoteles zu deuten verbreitete ſich über Italien und fand auch in Deutſchland, welches er beſucht hatte, warme Anhänger, wurde aber auch hier von Nicolaus Taurellus heftig angegriffen und des Atheismus beſchuldigt. In Italien fand man ſeine Philoſophie, welche dem Urtheil der katholiſchen Kirche ſich unterwarf und ſelbſt in der Naturlehre Raum für das

Wunder ſuchte, im Einklang mit der orthodoxen Theologie. Noch in ſeinem hohen Alter wurde er von Clemens VIII. nach Rom berufen und zu ſeinem Leibarzt ernannt. Er lehrte hier bis zu 1603, dem Jahre ſeines Todes.

Die Unterſuchungen des Cäſalpinus ſchließen ſich hauptſächlich an die allgemeinſten Fragen der Ariſtoteliſchen Philoſophie an; auf Einzelnes geht er nur beiläufig ein. Von der gewöhnlichen Lehre der frühern Ariſtoteliker weicht er bedeutend ab, nicht in demſelben Grade von der Naturanſicht, welche in ſeiner Zeit ſich zu verbreiten angefangen hatte. Seine Hauptſchrift, die peripatetiſchen Unterſuchungen [1], ahmt dem gedrängten Stile des Ariſtoteles nach, und da er überdies durch die Schwierigkeiten, auf welche er ſtößt, zu ſehr ſeinen Unterſcheidungen geführt wird, bietet das Verſtändniß ſeiner Lehren große Hinderniſſe dar.

Der Gegenſatz zwiſchen Form und Materie bildet den Mittelpunkt ſeiner Unterſuchungen. Er ſchließt denſelben an die allgemeinen logiſchen Geſetze an. In unſerm Denken gehen wir vom Allgemeinen aus, entweder von allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes oder von einer allgemeinen Vorſtellung, welche wir durch die Sinne vom Gegenſtande empfangen haben. Dies Allgemeine iſt aber nur ein verworrenes Ganzes; es wird durch Induction von uns erkannt, welche wie in einem natürlichen Proceß die Ähnlichkeiten der Dinge erkennen läßt. Erſt nachher lernen wir unterſcheiden und gelangen durch die Eintheilung zur Erkenntniß der Unterſchiede und zu einer deutlichen und beſtimmten Einſicht in die Natur der Dinge. Dieſe Methode der Eintheilung empfielt uns Ariſtoteles, wenn er fordert, daß wir vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreiten ſollen. Aber die Eintheilung dient alsdann wieder zur Begriffserklärung, indem die Unterſchiede uns auf das Allgemeine zurückverweiſen, in welchem ſie gefunden worden ſind, und dadurch ſie als Theile des Begriffs erkennen laſſen. Daher empfielt Ariſtoteles auch vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen. So haben wir zwei Methoden in unſrem Denken zu verfolgen, das Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſondern und das Aufſteigen vom Beſondern zum Allgemeinen. In beiden Methoden herſcht aber doch derſelbe Zweck, nemlich das Ganze, welches uns anfangs nur in verworrener Weiſe bekannt iſt, durch ſeine beſtimmten Theile kennen zu lernen. Hierauf allein zweckt die Methode des Ariſtoteles ab. Das unbeſtimmte Ganze ſollen wir durch genauere Unterſcheidung zu einem beſtimmten Ganzen uns erheben[1]. Wir werden hierin den ſyſtematiſchen Naturforſcher wiedererkennen. Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung geht ihm auf die Definition aus. Der Beweis erſcheint ihm nur als eine andere Weiſe das in der Definition Enthaltene unter einen neuen Geſichtspunkt zu ſtellen. Die Begriffserklärung giebt an, was die Subſtanz iſt; der Beweis führt auf die Urſache zurück, warum die Subſtanz ſo iſt, wie ſie iſt [1]. Daher findet Cäſalpinus die Aufgabe der Philoſophie theils in der Erkenntniß der Subſtanzen, welche wir in der Natur zu unterſcheiden haben, theils in der Zurückführung derſelben auf ihre Urſachen. In jenem Punkte hält er ſich an die nothwendigen Theile der Definition, welche ihn, wie wir ſehn werden, auf Form und Materie führen [2], von dieſem Punkt ausgehend ſucht er ein Princip des Beweiſes und der natürlichen Dinge zu finden.

---

[1] Ich gebrauche die zweite Ausgabe: Andreae Caesalpini Aretini quaestionum peripateticarum lib. V, welcher daemonum investigatio peripatetica und 2 mediciniſche Abhandlungen ange-

---

[1] Quaest. perip. I, 1. Triplici ergo progressu — — perfectionem attingimus, inductione scilicet, divisione, definitione. — — Idcirco aliquando ex universalibus in singularia procedimus, scilicet in divisione, aliquando e contra e singularibus in universalia, in definitione scilicet et inductione, ubique tamen a toto suo confuso ad partes et ad distincta procedimus tamquam a notioribus nobis ad natura manifestiora.

Da nun die Eintheilung die Definition herbeiführen und das Weſen des Dinges beſtimmen ſoll, ſo will er keine Eintheilung zulaſſen, welche nur an zufällige Eigenſchaften ſich anſchlöſſe. Die Meinung, daß man zuletzt doch nur durch Accidenzen zu unterſcheiden vermöchte, ſcheint ihm das ganze wiſſenſchaftliche Geſchäft zu zerſtören. Der Unterſchied allein genügt ihm auch nicht zur Eintheilung; vielmehr muß derſelbe an den zu unterſcheidenden allgemeinen Begriff ſich anſchließen. Auch will Cäſalpinus durch bloße Beraubung, durch verneinende Merkmale keine Erklärung zu Stande kommen laſſen. Gegen die Zweitheilung der Platoniker erklärt er ſich ſehr lebhaft. Die Erfahrung, welche er in der Unterſcheidung der Arten gewonnen hatte, läßt ihn die Mängel einer ſolchen gleichmäßigen Verfahrungsweiſe bei allen Begrifſen ohne Unterſchied nicht überſehn. Durch dieſe Erfahrung wird er auch wohl auf weniger ſtrenge Regeln geführt, indem er mit dem Ariſtoteles für denſelben Begriff mehrere Eintheilungen zuläßt, und verſchiedene weſentliche Unterſchiede für denſelben Begriff geſtattet[1]). Zwar geſteht er zu, das Einfache dürfte nur in einfacher Weiſe abgetheilt werden; aber den ſinnlichen Dingen wohne eine große Mannigfaltigkeit bei; für ſie dürfe man nicht die einfache Eintheilung erwarten[2]). Durch dieſe Beſchränkung wird doch das Laxere in der vorerwähnten Regel für ſeine Unterſuchungen über die allgemeineren Begriffe unſchädlich. Für ſie fordert er, daß jede Definition aus der allgemeinen Gattung und dem beſondern Unterſchiede gebildet werden müſſe und daß jene die Materie, dieſer die Form des Gegenſtandes bezeichne, nur nicht jene die erſte Materie, denn eine jede Gattung, welche zur Begriffserklärung gebraucht werden könne, ſei auch als ein Unterſchied zu betrachten und könne daher nicht die unterſchiedloſe erſte Materie ſein[3]). Daraus ergiebt ſich nun, daß Begriffserklärungen nur auf ſolche Dinge anwendbar ſind, welche aus Materie und Form beſtehen. Sie dienen zur Unterſcheidung der Dinge und ſetzen daher die Materie voraus, an welcher die Verſchiedenheit ſich findet; denn daß nicht alles eins ſei, bewirkt nur die Verſchiedenheit der Materie[4]).

---

[1] Ib. I, 2; 3 in.

[2] Ib. I, 2 fol. 6. a.

---

[1]) Ib. I, 6 fol. 16 b sqq.

[2]) Ib. fol. 17. b.

[3]) Ib. I, 2 fol. 6. a; 6 fol. 18. a sqq.

[4]) Ib. I, 6 fol. 20. a; 7. fol. 24. b. Auferendo omnes conditiones materiae omnia unum fierent.

Hieraus ergiebt ſich nun aber auch, daß die Methode unſeres Denkens doch nicht über alles ſich erſtreckt. Wo keine Zuſammenſetzung der Materie und der Form iſt, kann keine Definition gegeben werden. Der einfache Act, die reine Form iſt daher unerklärbar [1]. Daß wir ein ſolches Gebiet des Unerklärbaren anzunehmen haben, ergiebt ſich aus den allgemeinſten Bedingungen der Wiſſenſchaft. Die Begriffserklärung führt uns auf ein Allgemeinſtes, das Seiende, von welchem die Metaphyſik handelt. Dies Allgemeinſte läßt ſich nicht erklären, weil es kein Allgemeineres hat, durch welches es erklärt werden könnte. Was von der Begriffserklärung gilt, haben wir auch vom Beweiſe anzuerkennen. Der Beweis ſetzt das Seiende voraus; daß Seiendes iſt, kann aber nicht bewieſen werden, wie Ariſtoteles ausdrücklich lehrt, es müßte denn ſein, daß aus der Unmöglichkeit des Gegentheils geſchloſſen werden ſollte. Das allgemeine Seiende kann daher auch keine Urſache haben. Für alle wiſſenſchaftliche Unterſuchung iſt nun einmal eine anfängliche Vorausſetzung nöthig, von welcher die Unterſuchung ausgehn muß. Dieſe Vorausſetzung iſt der Begriff des Seienden. Er wird durch die Induction gegeben als das zuerſt Bekannte, welches der Verſtand zuerſt erkennt um von ihm aus weitere Forſchungen anzuſtellen [2]. Cäſalpinus iſt nur bemüht zu zeigen, daß dieſe erſte Erkennt-

---

1) Ib. I, 6 fol. 20. a.

2) Ib. I, 3 fol. 9. b. In omnibus enim ipsum ens supponitur, non quaeritur. Hoc igitur est, quod intellectus ex sensibilibus inductione colligens primum omnium cognoscit, quo supposito et manifesto reliqua perquirit.

niß, weil ſie unbewieſen und ohne Begriffserklärung iſt, nicht etwa für eine Meinung oder ſonſt eine unvollkommnere Art des Denkens zu halten ſei. Als die erſte aller Erkenntniſſe muß ſie vielmehr die feſteſte ſein. Als die Erkenntniß des Einfachſten iſt ſie das, wonach wir von Natur ſtreben. Sie wird nicht ſogleich erreicht; vielmehr ſieht Cäſalpinus es für ſchwierig an zu ihr zu gelangen, indem er beachtet, daß wir nur durch lange Überlegung zu den Gründen der Wiſſenſchaft kommen; aber unerreichbar iſt die Erkenntniß des Einfachen nicht; wir müſſen die Gründe der Wiſſenſchaft zu erkennen im Stande ſein; ſonſt würden wir nichts wiſſen können [1]). Die Induction leitet uns durch den Sinn zum Grunde der Wiſſenſchaft; aber der Sinn giebt nur die Erregung zu ſeiner Erkenntniß ab. Denn durch den Sinn faſſen wir zwar das ganze Beſondere auf, aber ohne Unterſcheidung; erſt der Verſtand unterſcheidet die Theile, erkennt ihre Arten und gelangt dadurch zum Allgemeinen [2]).

An die Betrachtungen über die Form der Wiſſenſchaft und ihr Princip ſchließt Cäſalpinus noch eine Folgerung an, von welcher er ſelbſt geſtehn muß, daß ſie nicht allein mit der gemeinen Vorſtellung, ſondern auch mit ausdrücklichen Behauptungen des Ariſtoteles im Widerſpruch ſtehe [3]). Er läßt ſich dadurch nicht von ihr zurückhalten; denn in den Grundſätzen der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſcheint ſie ihm deutlich zu liegen. Sie trägt eine auffallende Verwandtſchaft mit den Lehren der Platoniker ſeiner Zeit an ſich und ſchwerlich wird man leugnen können, daß dieſe einen Einfluß auf ihre Entwicklung gehabt haben. Weil er aber in dieſer Lehre mit Sätzen des Ariſtoteles und mit andern Schwierigkeiten zu kämpfen hat, entwickelt er ſie nicht ohne Umwege und legt ihren Zuſammenhang mit ſeinen allgemeinſten Grundſätzen nur nebenbei vor.

---

[1]) L. l.; ib. II, 9 fol. 46. b sq.

[2]) Ib. II, 7 fol. 39. b; 8 fol. 42. b.

[3]) Ib. I, 7 in.

Es iſt die allgemeine Belebung der Natur, welche er behauptet. Er drückt ſie in dem Satze aus, daß es keine andere Subſtanzen gebe außer lebendige Weſen und deren Theile. Zum Beweiſe beruft er ſich auf die Sätze des Ariſtoteles, welche wir ſchon oft in dieſem Sinne anführen hörten, daß jedes Ding nur durch die Thätigkeit, welche es übt, ſeine wahre Bedeutung habe, daß die Säge nur ſofern ſie ſchneidet, das Auge nur ſofern es ſieht, im eigentlichen Sinn ihren Namen führten, und ſchließt daraus, daß alle Dinge nur in Verbindung mit ihrem Ganzen in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden könnten, weil ſie ohne dieſe Verbindung ihre Thätigkeit nicht haben würden. Nun aber iſt alles eines Zweckes wegen und das Werk des Ganzen, zu welchem alle Dinge gehören, iſt ſein Leben; das Ganze iſt alſo als ein lebendiges Weſen zu betrachten und alle ſeine Theile, wenn ſie in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt werden, müſſen als Theile eines Lebendigen ſich darſtellen. Alles iſt dem Himmel angeboren, welcher belebt iſt und allen Theilen der Welt Leben mittheilt. Kein Theil kann von dem Leben des Ganzen getrennt und des Lebens beraubt werden, weil es kein Leeres giebt [1]). Vorſichtiger jedoch als andere Philoſophen ſeiner Zeit, will Cäſalpinus nicht behaupten, daß alle Subſtanzen an ſich belebt ſind und Seele haben, ſondern er betrachtet viele Dinge nur als belebt, ſofern ſie als Theile der Welt gedacht werden[1]. Es iſt dieſer Unterſchied nicht zu überſehen. Er geſtattet dem Cäſalpinus Dinge in der Natur anzunehmen, welche ihre Bewegung nur von außen haben und daher nur den mechaniſchen Geſetzen unterworfen ſind. Seine Naturlehre wird dadurch im Einzelnen der Unterſuchung der mechaniſchen Urſachen zugewendet, obwohl ſie im Allgemeinen nach den Zwecken der Dinge forſcht und alles als ein Organiſches zu erkennen ſtrebt. Um Bedenklichkeiten gegen dieſe allgemeine Anſicht der Dinge aus dem Wege zu räumen, bemerkt er, daß Werke der Kunſt nicht mit Recht Subſtanzen genannt werden, daß eben ſo wenig die Materie mit Recht Subſtanz heißen würde[2]. Die Elemente ſind zwar an ſich ohne Leben, aber ſie haben ihre beſtimmte Stelle im Organismus des Ganzen und nur an dieſer Stelle haben ſie als Organe des Weltalls ihre Bedeutung; da werden ſie auch durch das Leben des Ganzen durchdrungen; es iſt eine Lebenswärme in ihnen, welche als das erſte Princip ihres Daſeins angeſehn werden kann[3].

---

[1]) lib. I, 7 fol. 21. a sqq.

---

1) Daem. invest. 3 fol. 148. a. Omnia corpora, ut partes sunt universi, quod per solam intelligentiam animatum est, animata esse, non tamen anima in singulis partibus corporis est, sed in principali, caetera autem dicuntur vivere, quia adnata sunt primo.

2) Quaest. perip. I, 7 fol. 21. a sq. Materia secundum se non est substantia. Ib. II. 6 fol. 36. b.

3) Ib. I. 7 fol. 22. a sq. Calor animalis, principium

In ähnlicher Weiſe iſt es mit den gemiſchten Körpern, welche kein Leben empfangen haben oder dem Leben abgeſtorben ſind. Sie dienen doch dem allgemeinen Leben und ſind in ihren Wirkungen von ſeinem Geſetze gebunden. So entwickelt ſich dieſe Lehre des Cäſalpinus in einzelnen Unterſuchungen; es wird uns aber darüber nicht entgehn, daß ſie in ſeiner allgemeinen Lehre von der Begriffserklärung und von der Subſtanz, welche durch ſie ausgedrückt werden ſoll, eingeſchloſſen iſt. Er deutet es ſelbſt an. Die Lehre, daß die Unterſchiede aller Subſtanzen auf ihre Form (actus) zurückgeführt werden müßten, zog die Folgerung herbei, daß eine jede Subſtanz nur durch ihre eigene Thätigkeit ihr Weſen habe. Dieſe eigene, aus dem Dinge hervorgehende Thätigkeit durfte im weiteſten Sinne des Wortes als Leben gedacht werden[1]. Dazu trat die Betrachtung hinzu, daß alle Dinge, in einem Syſtem der Begriffe geordnet, auch einen Zuſammenhang ihrer Wirkſamkeiten haben müßten, welcher in Folge jener Lehre von der Form der Dinge als das allgemeine Leben der Welt gedacht wurde.

Eine andere Folgerung aus ſeiner allgemeinen Lehre vom Weſen der Dinge wird von Cäſalpinus weniger weitläuftig ausgeführt. Wir haben geſehn, daß die Un-

---

animale. Daem. invest. 18. Spirituosa substantia, welche alles durchdringt.

[1] Quaest. perip. I, 7. fol. 21. a. Si tamen diligentius, quid substantia sit, perpendatur, luce clarius patebit solum animatorum eorumque partium naturam substantiam esse. Simul etiam manifestum fiet, unde sit sumenda ultima uniuscujusque differentia seu ea pars definitionis, quae ut actus dicitur.

terſchiede der Dinge an der Materie haften; daher kann auch keine unterſcheidbare Subſtanz ohne Materie ſein. Cäſalpinus erklärt ſich deswegen auf das Nachdrücklichſte gegen die Ideenlehre der Platoniker. Nicht einmal daß die himmliſchen Intelligenzen, was viele Ariſtoteliker angenommen hatten, von der Materie getrennt wären, kann er nach den Grundſätzen der peripatetiſchen Lehre zugeben. Sie ſind mit den Geſtirnen als der von ihnen bewegten Materie untrennbar vereinigt, ſonſt würden ſie Ideen ſein 1). Die Ideen ſind nicht Subſtanzen, ſondern nur Vorbilder. Die allgemeinen Begriffe ſind nur in dem Geiſte als Kennzeichen der Dinge, welche außerhalb ſind. Außer dem Geiſte giebt es nur einzelne Subſtanzen, von welchen alles übrige gedacht und ausgeſagt wird 2). Wenn wir die unterſcheidbaren Subſtanzen als lebendige Weſen zu betrachten haben, ſo müſſen wir in ihnen eine belebende Seele und einen belebten materiellen Körper unterſcheiden; beide laſſen ſich von einander nicht trennen; jene iſt die Form, dieſer die Materie 3). Daraus fließt denn auch, daß jede Wirkſamkeit der geiſtigen Dinge dieſer Welt, wie wunderbar, wie abſtract, wie geiſtig ſie auch ſein möge, doch mit einer Materie in

---

1) Ib. II, 2 fol. 28. b. Substantias autem esse separatas istorum (sc. corporum coelestium) in peripatetica disciplina non conceditur; hoc enim esset ideas astruere. Daem. inv. 6 fol. 150. b.

2) Ib. II, 1 fol. 26; 4 fol. 32. a; 6 fol. 36. a.

3) Ib. II, 1 fol. 27. a. Ut simum nequit a naso separari, nec anima a corpore et tandem nulla forma materialis a propria materia abstrahitur. Cum enim est alicujus materiae ratio, non simpliciter quid, non potest intelligi per ablationem materiae.

Verbindung ſteht, wenn auch nur mit jener erſten Materie, deren Gedanke ſo ſchwierig zu faſſen iſt[1]. Wir ſehen, daß nicht allein Nizolius gegen das abſtracte Denken der Formen, abgezogen von ihrer Materie eiferte, ſondern daß man auch aus der Ariſtoteliſchen Lehre ähnliche Ergebniſſe zu ziehen wußte.

Auch die Schwierigkeit, welche Cäſalpinus im Gedanken der erſten Materie findet, hängt mit ſeinen Grundſätzen über die Form der Wiſſenſchaft zuſammen. Sie läßt ſich in keine Begriffserklärung faſſen. Ihr Begriff iſt überſchwänglicher Art, keinem Gegenſatze zugänglich. Dennoch unterſcheidet er in ihr noch zwei verſchiedene Beziehungen, in welchen ſie gedacht werden könnte, nemlich ſofern ſie Subject der Veränderungen iſt, und ſofern ſie in Beziehung auf die Formen gedacht wird, welche aus ihr hervorgehen ſollen. In jener Beziehung iſt ſie der Wirklichkeit nach und bleibt beſtändig, in dieſer Beziehung iſt ſie nur der Möglichkeit nach alles, was aus ihr werden kann, und wird beſtändig eine andere Materie[2]. Mit jener Seite der Materie hat es Cäſalpinus zu thun, wenn er beweiſen will, daß keine Form der unterſcheidbaren Dinge ohne Materie ſein könne; denn jede Form muß an einem Subjecte haften. Es beſteht aber dieſe erſte Materie als Subject in dem reinen Körper ohne jede ſinnliche Affection, ohne jede beſtimmte Qualität, wie aus der unendlichen Theilbarkeit des Körperlichen abgenommen wird. Sie iſt nur durch die Ausdehnung in den drei Abmeſſungen des Raumes beſtimmt. Als ſolche iſt die Materie uns bekannt durch den Sinn, denn die ausgedehnte Größe gehört zu den Gegenſtänden des Gemeinſinns, bekannter als alles Zuſammengeſetzte, weil das Einfache uns zuerſt bekannt iſt, eine Vorausſetzung aller mathematiſchen Lehren [1]. Da nun jedes unterſcheidbare Ding in der Ausdehnung des Weltalls ſein muß, ſo kann dieſe Materie keinem unterſcheidbaren Dinge fehlen [2]. In dem Daſein einer ſolchen unveränderlichen Materie in den veränderlichen Körpern der Welt ſieht Cäſalpinus auch das Mittel eine Verbindung des ewigen Weſens mit den veränderlichen Dingen der Welt zu gewinnen [3].

---

[1] Daem. invest. 2 fol. 146. b; 3 fol. 149. a; 20.

[2] Quaest. perip. IV, 7 fol. 97. a.

In dieſen Lehren des Cäſalpinus drückt ſich ein entſchiedener Zug zum Allgemeinen aus. Jede beſondere Form wird an den Zuſammenhang des Ganzen herangezogen, weil wir ohne dieſen Zuſammenhang es nicht in ſeiner wahren Bedeutung würden begreifen können. Ebenſo wird auch die Materie in ganz allgemeiner Bedeutung genommen, damit ſie in Verbindung mit dem ewigen und allgemeinen Grunde aller Form treten könne. So wie die Methode des Cäſalpinus ein Syſtem aller Begriffe vorausſetzt, ſo will er auch alle Dinge in einem allgemeinen Syſteme des Seins begreifen.

---

[1] Ib. fol. 98. b. Nihil enim aliud est trina dimensio, quam natura corporea, haec autem est primum subjectum omnium corporum naturalium. In den Lehren des Cäſalpinus und der folgenden Peripatetiker über dieſe allgemeine Natur der Materie liegen die Keime der Carteſianiſchen Lehre von der Ausdehnung als der allgemeinen Eigenſchaft der körperlichen Subſtanz, welche übrigens ſchon bei Ficinus ſich nachweiſen ließen.

[2] Ib. fol. 98. a.

[3] Daem. invest. 2 fol. 146. b sq. An omnibus generabilibus et corruptibilibus subjacet ingenita et incorruptibilis substantia, trina scilicet dimensio, neque gravis neque levis, neque calida neque frigida, nullisque aliis affectionibus praedita secundum se ipsam? Ut igitur coelestibus corporibus assistunt intelligentiae, sic primo huic subjecto generabilium et corruptibilium utpote immortali immortalem aliquam intelligentiam, aut unam aut plures latas esse non videtur absurdum.

Derſelbe Zug aber tritt noch deutlicher heraus, wenn wir ſehen, wie er mit den beiden erſten Urſachen des Ariſtoteles die beiden andern, die bewegende und die Endurſache in Verbindung bringt. Bei dieſen Unterſuchungen werden wir ſogleich zum Himmel und zu Gott erhoben. Der Ideenlehre der Platoniker glaubt Cäſalpinus beſonders deswegen ſich entgegenſetzen zu müſſen, weil ſie von einander geſonderte Subſtanzen ſetze, welche einander nichts leiſten könnten. Er fordert dagegen einen Zuſammenhang der Dinge, in welchem das Niedere von dem Höhern, aber nicht umgekehrt abhängig iſt [1]). Worauf dies für die weltlichen Dinge hinweiſt, wiſſen wir aus dem Frühern. Alle Dinge der niedern Welt ſind dem Himmel angeboren. In ihm haben ſie die Quelle ihres Lebens und ihrer Bewegung. Cäſalpinus ſetzt das Weltſyſtem des Ariſtoteles voraus und läßt daher die niedern von den höhern Sphären der Welt bewegen. Daher haben wir eine oberſte bewegende Urſache für die ganze Welt, die oberſte Himmelsſphäre. Es iſt keine

---

1) Quaest. perip. II, 1 fol. 25. a. Necesse igitur est, ut talem inter se ordinem habeant (sc. substantiae), ut posteriora quidem inseparabilia sint a prioribus, priora autem a posterioribus nequaquam.

Vielherrſchaft. Aber Bewegtes und Bewegendes ſind in verſchiedenen Subjecten und das Bewegende kann nur dadurch bewegen, daß es ſelbſt in Bewegung iſt und alſo eine bewegliche Materie hat. Daher muß der Himmel auch dem Raume nach getrennt ſein von den Dingen, welche durch ihn bewegt werden. Wir erhalten dadurch wenigſtens zwei Subſtanzen, den Himmel, welcher bewegt, und das Gebiet der irdiſchen Dinge, welche dem Entſtehn und Vergehn unterworfen ſind [1]. Hiermit iſt nun Cäſalpinus nicht zufrieden geſtellt. Die Vielherrſchaft würde hierdurch doch nicht ganz beſeitigt ſein. Er fordert daher noch eine höhere Urſache; es iſt die Endurſache oder Gott. Wir haben einen Zweck aller Dinge als Erſtes und Beſtes vorauszuſetzen, nach welchem alles ſtrebt. Er iſt unabhängig von allem andern, weil alles andere von ihm abhängt. Er iſt daher auch von keiner Materie bedingt, vielmehr folgt die Materie erſt aus Nothwendigkeit dieſer erſten Urſache. Das Beſte, der Zweck aller Dinge, kann nicht empfänglich ſein für etwas Anderes und muß deswegen ohne alles Vermögen zu werden und alſo ohne alle Materie gedacht werden. Daß es mit der bewegenden Urſache anders iſt, haben wir geſehen [2]. Daher unterſcheidet nun Cäſalpinus die End-

---

1) Ib. II, 1 fol. 26. b; III, 1 fol. 51. b.

2) Ib. II, 1 fol. 26. a. Cum finis sit simpliciter necessarius, reliqua autem ex suppositione finis, — — non est necesse supponi aliquam potentiam aut materiam, haec enim sequitur ex necessitate finis. — — In iis autem, quae ab efficiente, seu naturali, seu artificiali fiunt, non similiter se habet. Effectiones enim omnes e contrario incipiunt a materia et tendunt in finem; idcirco necesse est supponere aliquam poten-

urſache und die bewegende Urſache auf das Beſtimmteſte und führt beide auf zwei verſchiedene Subjecte zurück, die erſte auf Gott, die andere auf den Himmel. Wenn Ariſtoteles Gott auch das erſte Bewegende nennt, ſo ſetzt Cäſalpinus hinzu, daß Gott doch nicht in natürlicher Weiſe bewege [1]. Wiederholt und weitläuftig führt er den Gedanken des Ariſtoteles aus, daß die Bewegung von Gott nur deswegen komme, weil er als das Begehrungswerthe das Verlangen und Streben der Dinge nach ſich errege [2]. Das natürlich Bewegende iſt ihm daher nur der Himmel. Das erſte Bewegende, welches unbewegt iſt, theilt zwar allen Dingen ihre Vollkommenheit mit; die Wärme aber, welche von der Bewegung des Himmels kommt, iſt das Werkzeug, durch welches alles hervorgebracht wird [3].

Dieſe ſtrenge Unterſcheidung des Zwecks von der bewegenden Urſache läßt ihn nun Gott betrachten als ein gänzlich von der Materie Geſchiedenes. Er iſt vor der Materie dem vernünftigen Erkenntnißgrunde nach, wenn auch die Materie der Zeit nach zugleich mit ihm iſt. Cäſalpin's Worte erinnern an die Emanationslehre, wenn er ſagt, daß die unvergängliche Materie, die reine Ausdehnung, wie ein göttliches und unſterbliches Weſen von

---

tiam, quae actum praecedat in eo, quod efficitur. Ib. II, 6 fol. 34. a, wo noch aus beſondern Gründen, welche wir übergehen können, die Einheit Gottes bewieſen wird.

1) Ib. III, 1 fol. 51. a.

2) Ib. II, 2 fol. 29. a; III, 1 fol. 51. a; daem. invest. 2 fol. 147. a.

3) Quaest. perip. V, 1 fol. 109. b.

Gott ausgefloſſen ſei, ohne Bewegung und Veränderung Gottes, als ein Theilbares, damit das Gute ihr ausgetheilt werden könne 1). Aber das Weſen Gottes ſollen wir als trennbar denken von den niedern Dingen, welche von Gott nicht getrennt werden können; denn das Höhere kann ohne das Niedere, nicht aber das Niedere ohne das Höhere beſtehn 2). Hierauf beruht ſeine Lehre, daß zwei Arten der Subſtanz anzunehmen ſind, von welchen die eine durch Wegnahme der Materie, die andere durch Zuſatz der Form zur Materie gedacht werden müſſe. Die erſte Weiſe des Seins kann nur einer Subſtanz zukommen, nemlich Gott, weil alle Vielheit nur in der Materie beruht, für die andere Weiſe können wir viele Subſtanzen annehmen, die Vielheit der weltlichen Dinge 3). Nur ein einfacher Act, eine reine Form iſt möglich; aber wir haben außer dieſer einfachen Form auch zuſammengeſetzte Formen anzunehmen, weil die Weiſe unſerer Begriffserklärungen dergleichen vorausſetzt 4). Es würde alles nur eine Subſtanz ſein, wie Parmenides lehrte,

---

1) Ib. II, 1 fol. 26. a; daem. invest. 2. fol. 147. a. Rationi autem consentaneum est, ut quod sine motu et mutatione fluit a divina essentia et immortali, divinum quoque et immortale sit; hujusmodi autem est natura corporis, ut corpus est; non enim fit ex non corpore, alioquin vacuum esset, non corpus, sed a summo bono immenso et impartibili trina dimensio fluxit partibilis ad bonorum distributionem.

2) Quaest. perip. II, 1 fol. 26. Patet igitur genera substantiae inseparabilia esse ab hac prima, hanc autem solam a reliquis separabilem.

3) Ib. II, 1; 2 fol. 28. b; 6 fol. 36. a.

4) Ib. II, 2 fol. 28. a.

wenn nicht außer Gott andere Subſtanzen wären [1]). Es würde keine Bewegung geben, wenn der Himmel unendlich wäre, wie Gott, und ſein Lauf unendlich ſchnell, welches Cäſalpinus in derſelben Weiſe darthut, wie Nicolaus Cuſanus [2]). Auch würde kein Leiden ſtattfinden, wenn nicht Gott von der Natur zu unterſcheiden wäre. Um das Leiden zu behaupten, müſſen wir eine doppelte Potenz ſetzen, die eine zum Thun, die andere zum Leiden, und alles dies führt uns dahin eine doppelte bewegende Kraft anzunehmen und die eine dem unbewegten Beweger, die andere dem bewegten Körper des Himmels beizulegen [3]).

Seiner Denkweiſe nach kann er nun nur behaupten, daß der Begriff Gottes den Formen unſeres Denkens ſich entziehe. Nur in reiner Beſchauung, der Bewegung entrückt, würden wir ihn faſſen können. Den Unterſchieden, wie ſie in der Begriffserklärung geſetzt werden, iſt er nicht zugänglich, ſo wie auch der Begriff des Seienden durch keine Begriffserklärung ſich beſtimmen läßt. Die Gegenſätze des Unendlichen und des Endlichen, des Ruhenden und des Bewegten reichen nicht aus dem Begriffe Gottes zu genügen; er iſt im eigentlichen Sinn weder unendlich noch endlich, weder ruhend noch bewegt [4]). Hierüber erklärt ſich Cäſalpinus ganz wie die neuern Platoniker. Da er Gott jedoch als Endzweck der Welt denken muß, kann er nicht davon ablaſſen in irgend einer Weiſe ihn ſich vorſtellig zu machen. Es leitet ihn hierbei der Gedanke, daß Gott durch Entfernung aller Materie zu denken ſei. Da bleibt ihm nur das rein geiſtige Weſen übrig. Gott iſt nichts als Intelligenz. Als einer ſolchen kommt ihm die Unbeweglichkeit der Bewegung zu, welche ihn von allen andern Subſtanzen unterſcheidet. Denn als reiner Intelligenz kommt Gott nur die Thätigkeit des Erkennens zu; andere Attribute können ihm nur in Beziehung zu andern Dingen oder in irgend einer Vergleichung mit ihnen beigelegt werden. Nach der Weiſe des Ariſtoteles fügt Cäſalpinus hinzu, daß Gott nur ſpeculativer, aber nicht activer Verſtand ſei; denn nur das Vollkommene, ſich ſelbſt, kann er denken, nicht aber unvollkommene Gedanken hegen, welche in der Materie erſt zur Wirklichkeit gebracht werden ſollten. Durch ſein Denken iſt er für ſich, nur ſeinetwegen. Sein Erkennen iſt daher eine Thätigkeit, eine Bewegung im weiteſten Sinne; aber als vollkommene Thätigkeit iſt ſie im Augenblicke vollendet, und in keinem Augenblicke unterbrochen in ſtetiger Ruhe[1]).

---

[1] Ib. II, 1 fol. 28. a.

[2] Ib. II, 5 fol. 33. b; cf. daem. invest. 6 fol. 150. b.

[3] Quaest. perip. II, 3 fol. 31. b. Duplicem esse virtutem moventem coelestia corpora, unam quidem ipsius moventis immobilis, alteram autem ipsius corporis moti.

[4] Ib. II, 3 fol. 29. b; 5 fol. 33. b.

Das Misliche in den Beſchränkungen, welche die Intelligenz Gottes erleiden muß, wird niemanden entgehn.

---

1) Ib. II, 2 fol. 29. b; 4 fol. 32. b; 5 fol. 33. b. Intelligentia — in nullo tempore ambitum perficit. —— In actione perseverans continua, quae intellectio vocatur. Ib. II, 6 fol. 35. a. An intelligentia non horum gratia est, sed sui tantum? Perfectissimi enim entis perfectissima est operatio et jucundissima ——. Hujusmodi autem intellectio est speculativa, non activa, nec factiva, haec enim gratia operis sunt.

Das nur ſpeculative Erkennen Gottes reicht nicht dazu aus ihn zum Grunde aller Dinge zu machen. Cäſalpinus ſieht ſich genöthigt noch etwas hinzuzufügen. Der Verſtand ſetzt das Intelligible voraus; aus dem Verſtande an ſich würde kein Werk hervorgehn; aber das intelligible Sein Gottes wird das Werk hervorbringen. Daher haben wir Gott nicht ſofern er verſteht, ſondern ſofern er iſt, als Princip der Dinge anzuſehn [1]. Das verſtändliche Sein Gottes, welches das Princip der Dinge bildet, wird nun von Cäſalpinus mit der Materie verglichen, von welcher wir ſahen, daß ſie aus Gott fließen ſoll; es wird als das Princip derſelben angeſehn. Wir ſehen, daß dieſe Lehren nahezu auf das hinauslaufen, was Nicolaus Cuſanus von der Potenz in Gott lehrte. Doch will Cäſalpinus auch, daß der Verſtand Gottes in der Erzeugung der Dinge nicht vergeblich ſein ſoll, vielmehr als das Vollkommenſte ſoll er das Begehren der weltlichen Dinge wecken [2]. In dem Sein Gottes ſieht er daher das Princip des Materiellen, in dem Verſtande Gottes das Princip der Bewegung und der Form für die weltlichen Dinge und er kommt des-

---

1) Ib. II, 6 fol. 34. b sq. Videndum est autem, utrum a primo ente caetera entia pendeant, quia est, an quia intelligitur. — — Prius igitur est intelligibile, quam intellectus. — Quapropter etiam si darentur rerum naturalium ideae, ad generationem rerum non prodessent. Non enim caliditas, quae in mente est, calefacit, sed quae in materia reperitur. Ex his igitur manifestum videtur non intelligentiam principium esse, sed intelligibile, quatenus est.

2) Ib. fol. 35. a. Si igitur primum quid est non fuisset intelligentia, non movisset sui desiderio, principium enim appetitus intellectio.

wegen auch nicht davon ab Gott als thätigen Verſtand zu denken[1]. Der Zweck dieſer Unterſcheidungen, zu welchen er ſich gedrängt ſieht, läuft nur darauf hinaus dem erſten Grunde der Dinge eine ſichere Stellung in ſeinem Fürſichſein zu geben und ihn vor der Vermiſchung mit den Unvollkommenheiten der Welt zu bewahren. Es iſt ihm kein Zweifel, daß wir das Sein Gottes von ſeinem Verhältniſſe zu den Dingen der Welt unterſcheiden müſſen; in jenem Sinn iſt er einfach, nach der Verſchiedenheit dieſer Verhältniſſe muß ihm verſchiedenes beigelegt werden[2].

Wie vorſichtig und ſorgfältig er aber auch iſt in dieſen ſeinen Unterſcheidungen, ſo hat er doch gleich vielen ſeiner Zeitgenoſſen den Vorwurf ſei es des Atheismus ſei es des Pantheismus nicht vermeiden können. Man ſollte meinen, ſeine Ausſagen wären deutlich genug. Die Welt, weil ſie ohne Materie nicht ſein kann, weil ſie Vergängliches in ſich ſchließt und die Natur der Beraubung, den Grund alles Häßlichen und Schlechten, an ſich trägt[3], ſollen wir Gott nicht gleich ſetzen; aber ohne Gott können wir ſie auch nicht denken, weil ſie einen Zweck hat und nach dem Guten ſtrebt; daher können wir ihre Bewegung nur als eine Nachahmung des höchſten

---

[1] Ib. II, 8 fol. 42. b.

[2] Ib. II, 6 fol. 36. a. Quatenus igitur simpliciter est et per ablationem materiae dicitur, unica et simplex est substantia. Quatenus autem reliqua entia respicit variatur secundum eorum multitudinem. Nec tamen ob id divisibile fit aut materiae alligatur id, quod nullam habet magnitudinem separatumque est; habitudo enim ad ipsum, non ipsum haec patitur.

[3] Daem. invest. 4.

Gutes uns denken, welches in ſeiner Erkenntniß von ſich ſein eigenes Sein hat und den ihm nachſtrebenden Dingen ſich mittheilt [1]. Aber freilich er möchte auch das Verhältniß von Gott und Welt ermitteln und indem er in dieſe überſchwenglichen Höhen ſich wagt, gerathen ſeine Ausdrücke in Gefar zweideutig zu werden.

Es hat hiermit zum Theil dieſelbe Bewandtniß wie mit den pantheiſtiſchen Anklängen, welche wir bei den Platonikern, beſonders bei Bruno gefunden haben. Mit ihnen theilt er die Neigung das Beſondere in das Allgemeine aufgehen zu laſſen. Soll doch jedes Einzelne, wie wir ſahen, nur als Glied des Himmels, welchem es angeboren iſt, in ſeiner Wahrheit gedacht werden. Da liegt es nahe es auch nur als einen Gedanken der erſten Intelligenz zu betrachten [2]. Aber auch in der Vergleichung des Menſchlichen und Weltlichen mit Gott iſt Cäſalpinus geneigt ebenſo wie die Platoniker jenes bis zum Nichtigen herabzuſetzen. Die menſchlichen Gedanken ſind ihm nur Bilder und Zeichen des Wahren, die Dinge ſelbſt nur Bilder und Nachahmungen Gottes und nur in der Theilnahme am Wahren beſteht ihr Sein [3]. Cäſalpinus iſt der äußerſten Folgerung in dieſer Richtung der Lehre nicht ausgewichen. Den Hauptunterſchied ſeiner Lehre von der gewöhnlichen Auffaſſungsweiſe der Peripatetiker findet er eben darin, daß jene die Natur als ein thätiges Princip anſehn, er aber ſich gedrungen ſieht ſie nur als ein Princip des Leidens zu denken[1]). Hierzu wird er getrieben, weil er in Gott das übernatürliche und unbewegte Princip aller Bewegung erblickt, gegen welches die Natur nur empfänglich für die Bewegung ſich verhalten kann. Gott trägt alle Form in ſich; jede Natur kann ihre Form nur empfangen[2]). In ähnlicher Weiſe hatte ſchon Ficinus ſich ausgeſprochen und wie oft hatten es die Theologen wiederholt, daß alle Geſchöpfe nur Wirkungen, Gefäße der göttlichen Kunſt ſind. Es wird hier ein ähnlicher Gegenſatz geltend gemacht, wie ihn Bruno zwiſchen der thätigen Materie Gottes und der leidenden Materie der Welt faſt zu derſelben Zeit behauptete.

---

[1] Quaest. perip. II, 2 fol. 28. b; 5 fol. 33. a; 6 fol. 35. b.

[2] Ib. II, 6 fol. 36. a.

[3] Ib. II, 2 fol. 28. a; 7 fol. 38. a.

Man wird aber nicht überſehen dürfen, daß dieſer Richtung ſeiner Lehre, welche das Fürſichſein der Natur und der natürlichen Dinge gefährden könnte, eine andere entgegengeſetzte Richtung zur Seite geht. In ihr erblickt Cäſalpinus in Gott nur den begehrungswerthen Zweck aller Dinge und legt den Dingen ſelbſt das Begehren bei, durch welches ſie ihr Leben und ihre Form erhalten. Er vergißt dies auch in ſeiner Lehre von der leidenden

---

1) Ib. III, 1 fol. 50. a.

2) Ib. fol. 49. b. Si igitur primum movens motivum quidem est, non tamen naturale, quia non habet principium motus passive, potentiam passivam necesse est naturam esse. — — Activum enim et motivum unum quodque est, quatenus actu habet speciem — —, passivum autem, quod speciem non habet, quam tamen recipere potest ab altero actu existente. Cum igitur oppositum alteri opposito per se inesse nequeat, nec activum in eo, quod patitur, per se inesse possibile est.

Natur nicht. Sie iſt den Dingen eine eingeborne Kraft, welche in ihnen waltet, ein Trieb, welcher zum Guten treibt. Sie erhalten ihre Bewegung nicht durch einen gewaltſamen, durch einen äußern Eindruck, wie er bei den Werken der Kunſt mechaniſch geübt wird, ſondern ihre leidende Natur beſteht in ihrem Streben, in ihrem eigenen Verlangen nach der Form und dem Guten. Nur hieraus weiß er ſich zu erklären, warum die unendliche Kraft Gottes doch in den natürlichen Dingen nur ein endliches Maß des Daſeins zu ihrem Erfolge hat. Die Empfänglichkeit, welche in den Dingen nur in beſchränkter Weiſe vorhanden iſt, erſcheint ihm wie eine gegenwirkende Kraft[1]. Wie wenig wir auch mit einer ſolchen Erklärung uns befriedigen können, ſo wird hierdurch doch den weltlichen Dingen ihr eigenes Leben und Daſein gerettet. Durch ihr eigenes Begehren eignen ſie ſich nach ihrem Maße, nach ihrer Empfänglichkeit das Gute an. In dieſem Sinne wird ſelbſt der Materie ein Verdienſt zugeſtanden; in den vernünftigen Weſen aber iſt es der Wille, welcher in ſeiner Wahl, nach beiden Seiten biegſam, wie die Materie, die Wirklichkeit des eigenen Seins herbeiführt[2].

---

1) Ib. II, 3 fol. 31. b. Virtus igitur passiva, id est appetentia, quae natura est, tanta existens, quanta est corporis moles, virtutem agentem, secundum se immensam, quodammodo mensurat. Ib. III, 1 fol. 52. b. Nullum eorum, quae ab arte fiunt, quatenus ab arte appellationem habent, habere impetum mutationis innatum; hoc enim verbum ὁρμή, i. e. impetus, passivum illud principium significat, quae natura dicitur.

2) Daem. invest. 7 fol. 152. a. Cum autem ipsum opti-

Wie weit aber dieſe Richtung der Lehre den Cäſalpinus trägt, wird man erſt gewahr werden, wenn man darauf achtet, wie er den Begriff des Verſtandes überall zur Beſtimmung des eigenen Seins der Dinge gebraucht. Wir ſahen ſchon, daß ihm das wahre Sein Gottes, ſofern er für ſich iſt, darauf beruht, daß er ſich ſelbſt als ſpeculativer Verſtand erkennt. So erklärt er auch im Allgemeinen, daß die Thätigkeit des Verſtandes dadurch von allem andern ſich unterſcheide, daß ſie den verſtändigen Dingen eigen iſt, eine freie Thätigkeit, wie wir ſagen würden, wärend alle übrige Thätigkeiten von der körperlichen Materie und ihrer Zuſammenſetzung abhängen[1]. Dieſen Begriff des Verſtandes hält Cäſalpinus feſt; daher beſchränkt er die Thätigkeit des Verſtandes auch nur auf das eigene Sein eines jeden Dinges, welches dieſe Thätigkeit hat. So wie das Erkennen des Verſtandes nur im eigenen Weſen des verſtändigen Dinges ſich vollzieht, ſo kann auch jedes verſtändige Ding nur ſich ſelbſt erkennen[2]. Ein ſolches Erkennen ihrer ſelbſt legt er nun jeder Intelligenz bei als ihr eigenſtes

---

mum impartibile sit, varia bonorum dispensatio erit pro varietate recipientium seu pro meritis materiae. — — Ut enim in generatione et corruptione potentia materiae ad utrumque et approximatio ad alterum contrariorum efficiunt vel hoc vel illud, sic in substantia intellectuali voluntas est veluti materiae potentia, ad utrumque enim flecti potest.

[1] Ib. 3 fol. 148. b. Operationem intellectus opposito modo se habere, quam reliquarum virtutum. Sola enim haec propria est et ideo separabilis a corpore, cum reliquae omnes sint compositorum et sine corpore exerceri nequeant.

[2] Quaest. perip. II, 4 fol. 32. a; 6 fol. 34. a; fol. 35. b.

Sein. Er behauptet es ſelbſt da, wo er ſeiner pantheiſtiſchen Richtung ganz ſich zu überlaſſen ſcheint. Da ſetzt er auseinander, daß der einige Zweck der Welt die Vernunft aller Dinge, welche des Zweckes wegen ſind, in ſich enthalte und daß daher die einige Subſtanz Gottes die Vernunft aller materiellen Dinge ſei. Daher ſei es in dieſer Beziehung nicht nothwendig viele Intelligenzen zu ſetzen. Auch ſofern man die Intelligenz nur als bewegende Kraft des Himmels betrachte, ergäben ſich nicht viele Intelligenzen, ſondern nur eine. Wenn man aber die Theile der Welt betrachte, hätte man eben ſo viele Intelligenzen anzunehmen, als Theile der Welt, welche ſich erkennen, in derſelben Weiſe, in welcher ſich auch die empfindende Kraft der Seele in den Gliedern des Leibes vertheile. Von dieſen Theilen der Intelligenz dürfe man nicht fragen, ob ſie die Erkenntniß anderer Intelligenzen hätten. In der Sache wären ſie nicht geſondert, nicht andere, ſondern dieſelbe Intelligenz. Sofern ſie jedoch als verſchiedene Intelligenzen gedacht würden, als Theile der einen Intelligenz, wenn man bei ſolchen Dingen von Theilen reden dürfte, hätten ſie gegenſeitig von einander keine Erkenntniß, ſondern jede Intelligenz hätte da ihr eigenes Geſchäft nur in ſich und erkennte nur ſich ſelbſt, alles andere aber nur, ſofern aus dem Gegentheil das Gegentheil erkannt würde[1]). Man hat hierbei darauf zu achten, daß Cäſalpinus dieſe Betrachtung nur zu dem Zwecke anſtellt die Schwierigkeiten, welche der Annahme mehrerer Intelligenzen ſich entgegenſtellen, aus dem Wege zu räumen. Nur dadurch überwindet er ſie, daß er bemerkt, wie auch ein jeder einzelne Verſtand, welcher als Theil des allgemeinen Verſtandes gedacht werden könnte, nur dadurch Verſtand iſt, daß er ſich ſelbſt erkennt. In ſeiner Selbſterkenntniß hat er ſein eigenes Sein und ſondert er ſich von allen übrigen verſtändigen Weſen ab.

---

[1]) Ib. II, 6 fol. 36. a. Et quemadmodum unicus finis rationem continet omnium, quae finis gratia habentur, sic unica substantia separata optimi rationem habens ratio est omnium inseparabilium. — — Ob multitudinem igitur formarum materialium non est necesse intelligentias multiplicari. — — Con-

Dieſe allgemeinen Grundſätze des Cäſalpinus ſpiegeln ſich nun auch deutlich in ſeinen Lehren über die Einzelheiten der Welt ab. Überall iſt er bemüht in der Betrachtung der Dinge ein Doppeltes nachzuweiſen, ein Göttliches und ein Weltliches. Er kommt von dieſem Gegenſatze nicht los, weil dieſe Welt, welche in viele Theile zerfällt, doch überall nach dem Guten ſtrebt. Daher iſt auch das Schlechte in der Welt unvergänglich 1). Es liegt in der Materie, welche unveränderlich

---

siderata (sc. intelligentia) —, quatenus movet totum coelum, una intelligentia est, — — quatenus autem partes movet, tot erunt intelligentiae, quot partes. — — De quibus frustra quaeritur, utrum alias intelligant, cum re non sint aliae. Quatenus autem aliae concipiuntur, cum sint veluti pes et manus, oculus et auris, impossibile est se invicem intelligere, fierent enim idem inter se et cum toto. Sed quemadmodum anima vigente omnia instrumenta agunt opus proprium, non alienum, sic intelligentia se ipsam intelligente singulae partes (si partes appellare fas est) se ipsas intelligunt solum. Ib. fol. 35. b. Sufficiens enim est altera pars contrarietatis se ipsam dijudicare et oppositam.

1) Daem. invest. 4 fol. 149. a. Quemadmodum aeterna sunt bonum, quod appetitur, et magnitudo appetens, ita etiam

iſt, den Mangel und die Abweſenheit des Göttlichen in ſich trägt; aber auch im Willen der verſtändigen Weſen, welcher wie die Materie zum Entgegengeſetzten ſich wenden kann[1]. In ſeiner Naturforſchung hat Cäſalpinus nur viel weniger mit dieſem letztern Grunde als mit dem erſtern zu thun. Nach Ariſtoteles unterſcheidet er nun drei Arten der Subſtanzen, Gott, den Himmel mit ſeinen Geſtirnen und die Welt unter dem Monde. Gott iſt ewig und übernatürlich; der Himmel iſt auch ewig, aber doch nur natürlich; in der natürlichen Welt unter dem Monde herſcht nur Entſtehen und Vergehen[2]. Da nun alles Natürliche mit Materie behaftet iſt, ſo muß auch der Himmel materiell ſein; ihm kommt aber doch nur die ewige Materie zu, welche von Ariſtoteles Äther genannt wird, eine Materie, welche den Gegenſatz der ſinnlichen Qualitäten nicht in ſich trägt und deswegen keiner Veränderung unterworfen iſt. Dies iſt die erſte oder reine Materie. Ihre Natur beſteht dem Cäſalpinus, wie ſchon erwähnt wurde, in der reinen Ausdehnung. Aber dieſer erſten Materie wird auch ein Begehren der Form, ein Streben nach dem Guten beigelegt und ſie muß daher ein Princip des Lebens in ſich tragen[3]. Darin findet Cäſalpinus etwas Himmliſches und Göttliches, welches allen Dingen zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch

---

et id, quod appetibili opponitur, scilicet ipsum turpe et malum, aeternum quid esse oportet.

[1] Ib. 5 fol. 150. b; 7 fol. 152. a.

[2] Quaest. perip. I, 4 fol. 10. a sqq.

[3] Ib. I, 7 fol. 22. b. Ultimam differentiam elementorum non esse neque calidum et frigidum, neque humidum et siccum, sed hujusmodi principium animale.

der Möglichkeit nach beiwohne; denn in den Elementen wird es durch ihre beſtimmte Beſchaffenheit gehindert in Wirkſamkeit ſich zu erweiſen[1]). Der Himmel aber bringt durch ſeine Bewegung die Beſchaffenheiten der irdiſchen Elemente hervor, indem er durch die Reibung verdünnt und verdichtet und dadurch die Gegenſätze des Warmen und des Kalten in der Materie hervorruft, welche als die thätigen Kräfte in der niedern Welt angeſehn werden müſſen; auf ihnen beruhn alsdann die leidenden Beſchaffenheiten der Elemente, das Trockne und das Feuchte[2]). Daher iſt alles in dieſer niederen Welt dem Himmel angeboren und wird von ihm belebt. Doch kann dies nur in verſchiedener Weiſe geſchehn nach den verſchiedenen Beſchaffenheiten der Elemente der niedern Welt[3]). Das Göttliche jedoch, welches in ſolcher Weiſe allen Theilen der Welt und auch uns mitgetheilt wird, iſt doch nur als eine mittlere Natur anzuſehn; es iſt dem Leiden unterworfen und mit dem Körper verbunden kommt es nur in der Vielheit vor. Hiervon iſt der Himmel eben ſo wenig ausgenommen, wie der Menſch[4]). So hängt alles in dieſer Welt von beſtimmten Mitteln ab. Unmögliches kann nicht geſchehn; nur aus der Möglichkeit der Materie läßt ſich alles hervorziehn. Die Wirkſamkeit der vernünftigen Weſen, der Menſchen, der Dämonen, der

---

1) L. l. Elementa igitur separata quidem actu non continent divinum hoc, sed potentia solum. Daem. invest. 2 fol. 147. a.

2) Quaest. perip. VI, 1 fol. 78. b; 80. b.

3) Daem. invest. 2 fol. 147. a.

4) Ib. 6 fol. 150. b.

Götter kann nicht ohne die nothwendigen Mittelurſachen geſchehn und ſelbſt Gottes Wirkſamkeit iſt hiervon nicht ausgenommen [1]. In allen dieſen Sätzen verkündet ſich der Naturforſcher, welcher die Wahrheit der Natur und der in ihr wirkſamen Mittelurſachen ſich nicht entreißen läßt.

In der Weiſe, wie Cäſalpinus alles Einzelne in der Welt an die allgemeine Natur heranzieht und deswegen auch die Belebung der ganzen Welt ausſpricht, hat ſeine Lehre unſtreitig große Ähnlichkeit mit den Lehren der Platoniker ſeiner Zeit. Darüber darf man aber das Charakteriſtiſche in ſeinem Verfahren nicht überſehn. In viel ſorgfältigern Unterſcheidungen ſucht Cäſalpinus die Beſtandtheile der Welt auseinanderzuhalten, als die Platoniker. Er hütet ſich wohl mit dieſen zu behaupten, daß Seele in Wirklichkeit durch die ganze Welt verbreitet ſei, ſondern nur Wirkungen der Seele findet er überall; alle Dinge der Natur ſind nur Theile des belebten Weltalls, aber darum nicht ſelbſt belebende Subſtanzen. Ebenſo unterſcheidet er auch die eingeborne Lebenswärme, welche nur ein Werkzeug der Seele iſt, von der Seele und ein Hauptpunkt ſeines Streites gegen den Galen beruht darauf, daß er dieſen Unterſchied nicht gemacht habe [2]. In derſelben Weiſe iſt er auch davon überzeugt, daß Verſtand, welcher das Princip des Begehrens iſt, zwar durch die ganze Welt hindurchgeht und alles Begehren und alle Bewegung der Materie hervorruft, aber deswegen läßt er ſich doch nicht bewegen allen Dingen der Welt Verſtand beizulegen. Nur den Geſtirnen, Dämonen und Menſchen kommt Verſtand in Wirklichkeit zu, den übrigen irdiſchen Dingen außer dem Menſchen kann er nur der Möglichkeit nach beigelegt werden, weil ſie keine ihnen eigene übernatürliche Thätigkeit haben, ſondern nur Bewegung, welche ſich auf die Zuſammenſetzung des Weltorganismus bezieht [1]). So ſehen wir ihn zwar zugeſtehn, daß in der Natur das göttliche Walten in der Belebung und Begeiſtigung der Welt überallhin ſich erſtreckt; aber er hebt auch die Beſchränkungen hervor, welche in der Natur der Dinge liegen und der Welt nicht geſtatten überall in gleicher Weiſe der Beſeelung und des Verſtandes theilhaftig zu ſein. Es wird wohl nicht überflüſſig ſein ſeinen Gedanken hierüber noch etwas weiter nachzugehn.

---

[1] Ib. 2 fol. 147. a; 15 fol. 159. b.

[2] Daem. invest. 1 fol. 146. a.

Cäſalpinus iſt ein Anhänger der Lehre von der ſpontanen Erzeugung aus der todten Materie, wie ſie zu ſeiner Zeit allgemein verbreitet war. Er beſchränkt ſie nicht allein auf die niedern Arten der lebendigen Dinge, ſelbſt der Menſch kann aus todter Materie ohne Vermittlung des Samens entſtehn, wenn dies auch gegenwärtig nicht mehr ſtattfinden ſollte. Seine Anſicht hierüber beruht im Allgemeinen darauf, daß alle Vollkommenheit und mithin auch die Vollkommenheit der lebendigen Weſen durch die Bewegung des Himmels mitgetheilt werde, welche

---

1) Ib. 5 fol. 149. b. Quoniam autem inter mortalia soli homini praeter operationes naturales, quae sunt ipsius conjuncti, data operatio propria, quae supra naturam est, solus enim intelligit, idcirco in solo homine principium hujusmodi est per essentiam in caeteris autem rebus virtute tantum.

innerlich aus der Materie heraus die Formen der Dinge entwickle[1]. Wenn nun auch jetzt im regelmäßigen Laufe der Dinge zu einer jeden Erzeugung die Vermittlung des Samens verlangt wird, ſo geht doch Cäſalpinus auf den Anfang der Dinge zurück, wo noch kein Same war, ſondern nur die Form des Himmels und die Materie, und fordert für dieſen Anfang die Erzeugung aus der todten Materie, welche allen Arten der lebendigen Dinge ihre Entſtehung müſſe gegeben haben[2]. Wir ſehen hieraus, daß Cäſalpinus nicht ſo entſchieden, wie Ariſtoteles, der Entſtehung der Arten und der Welt ſich widerſetzt. Ihm erſcheint die Bewegung des Himmels und die durch ſie erregte Wärme zu genügen um in der vorbereiteten Materie das Leben hervorzurufen. Dabei berückſichtigt er, daß die Verhältniſſe bei der erſten Hervorbringung der lebendigen Dinge günſtiger dürften geweſen ſein, als im ſpätern Verlauf der Zeit. Aber bei der Annahme einer ſolchen ſpontanen Erzeugung ſchließt Cäſalpinus doch die Entſtehung der Seele aus. Er wollte ſie nicht mit der Lebenswärme verwechſelt wiſſen, wie wir ſahen, und eben ſo wenig will er, daß die Seele durch die Fäulniß der Materie, welche die Himmelswärme hervorbringt, ihren Urſprung habe[3]. Die Wärme genügt nicht zur Hervorbringung lebendiger Dinge, ſondern es gehört dazu ein Verhältniß unter den Gliedern des Leibes, welchen die Wärme zukommt, durch ſie werden ſie erſt zur Einheit des lebendigen Weſens verbunden, in welcher die Seele beſteht[1]). Da unterſcheidet er nun eine Wirkſamkeit Gottes in den belebten Weſen, welche die Einheit ihres Weſens bewirkt und ihnen die Vollendung giebt, und eine Wirkſamkeit des Himmels, welcher nur das Werkzeug Gottes iſt und die Materie für das Leben vorbereitet[2]).

---

[1] Quaest. perip. V, 1 fol. 105. a.

[2] Ib. fol. 104. b. Cum alia est prima omnium animalium et caeterorum entium creatio, quae a primo ente in principio effluxit, alia eorundem successio, dicimus ortum ex putredine similem esse ei, qui fit ex semine, ad successionem scilicet institutum, non ad primam specierum dependentiam atque productionem.

[3] L. l. Nam de homine, qui anima rationali immorta-

Wir dürfen hierbei nicht unterlaſſen noch etwas genauer nach dieſer Einheit der Seele zu fragen. Nehmen wir ſie an, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Seele nicht Materie, ſondern Form ſei, weil alle Materie theilbar iſt. Einer ſolchen Form aber bedarf ein jedes lebendiges Weſen, damit es eins ſei. Alle Glieder des Leibes müſſen durch ſie zur Einheit verbunden werden[3]). Da nun aber doch alles Lebendige in der Materie iſt und deswegen über eine theilbare Menge ſich verbreitet, ſo haben wir anzunehmen, daß die Seele in einem Theile des Leibes ſei, in welchen die Thätigkeiten des lebendigen Weſens wie in einen Punkt zuſammenlaufen. Dieſen Theil ſucht Cäſalpinus im Herzen. Alle übrige Theile des Leibes

---

lique praeditus est, fatuum esset credere, ejusmodi animam ex putredine ortam esse, immo neque reliquorum animas ab hujusmodi principio ortum ducere putamus.

[1]) Ib. fol. 109. b. Non enim sufficit caliditas ad constitutionem animalium, nam ratio, qua caro est aut os aut manus et reliquae partes, non a caliditate efficitur.

[2]) L. l.

[3]) Ib. V, 3 fol. 115. a.

ſind, was ſie ſind, dadurch daß ſie dem Herzen angewachſen ſind, von ihm belebt werden und ihm zu Werkzeugen des Lebens dienen[1]. Die punktuelle Einheit der Seele in dieſem Theile des Leibes ſucht Cäſalpinus uns dadurch anſchaulich zu machen, daß er auseinanderſetzt, wie die Sinneneindrücke von einem weiten Umfange aus in eine Spitze zuſammenlaufen, in welcher alle körperliche Ausdehnung verſchwinde. Er behauptet deswegen auch, daß die ſinnlichen Bilder, welche die Seele empfängt, keine räumliche Ausdehnung haben[2]. Hierin liegt ihm die Nöthigung die Seele als innere Einheit zu faſſen, welche von den äußern körperlichen Werkzeugen durchaus unterſchieden werden muß. Denn ſie ſoll alles Körperliche beurtheilen und unterſcheiden, und kann dies nur dadurch, daß ſie es in ſich umfaßt und vereinigt, aber nicht in der Zerſtreuung läßt, in welcher es in den körperlichen Werkzeugen iſt[3]. In der Verfolgung dieſer Gedanken muß dem Cäſalpinus ein ſtrenger Unterſchied zwiſchen der Seele und der angebornen Wärme oder dem Lebensgeiſt ſich ergeben, weil dieſer doch nur als ein feiner Körper angeſehn und als erſtes Inſtrument der Seele betrachtet werden könne[4]. Daher lautet ſein Satz, alles iſt belebt, ſofern es dem All angeboren iſt, aber nicht alles hat Seele, weil nur ein Haupttheil des lebendigen Weſens das Belebende iſt 1), der Theil nemlich, in welchem die Lebensthätigkeiten ihren einheitlichen Mittelpunkt finden.

---

[1] Ib. V, 7 fol. 134. b.

[2] Ib. fol. 135. b sqq.

[3] Ib. fol. 136. b. Differentiam omnium sensibilium judicat. Quod si unitas haec in instrumentis externis fieri nequit, oportet aliquod esse internum omnibus commune, in eo igitur anima sentiens fuerit cum caeteris potentiis.

[4] Ib. V, 1 fol. 109. b; 7 fol. 136. a; daem. invest. 2 fol. 147. b.

Um wie viel mehr Veranlaſſung wird Cäſalpinus haben die Vernunft oder den Verſtand nur in einem beſchränkten Gebiete der Welt zuzulaſſen. Den Verſtand von der Seele zu unterſcheiden zwingt ihn das Vorhandenſein der Erſcheinung. Wären Verſtand und Seele daſſelbe, ſo würden Wahres und Scheinbares nicht von einander verſchieden ſein 2). Der Verſtand ſoll das Wahre erkennen, die empfindende Seele erkennt aber nur die Erſcheinungen. Der Verſtand trägt die Möglichkeit der erkennbaren Formen in ſich; daher hat er keine beſondere Form; ſein Vermögen zu erkennen iſt aber von dem Subject, welchem es zukommt, nicht zu trennen und dieſes Subject iſt die Seele. Eben ſo wenig wie dieſe kann daher der Verſtand weltlicher Dinge von der Materie getrennt werden 3). Sinn und Einbildungskraft ſind nur Vorbereitungen für das verſtändige Erkennen und gewähren nur Zeichen der Dinge. Die Einbildungskraft iſt zwar vollkommener als die ſinnliche Empfindung, weil ſie ſpäter iſt und in der weltlichen Entwicklung das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommnen hervorgeht. Sie gewährt auch der Seele eine weniger beſchränkte Thätigkeit, weil ſie auch das Abweſende und das Zu-

---

1) Daem. invest. 3 fol. 148. a.

2) Quaest. perip. II, 7 fol. 37. b. Non enim idem est anima et intellectus, — — nam idem esset verum et apparens.

3) L. l.

künftige umfaßt, und hat hierin ſogar vor dem Gedächtniß den Vorzug. Daher iſt Cäſalpinus, ſo wie er überhaupt die Zeichen des Göttlichen in der Welt aufzuſuchen liebt, ſogar geneigt in der Einbildungskraft des Menſchen etwas Göttliches zu ſehen. Aber dies hält ihn doch nicht davon ab in den Bildern der Einbildungskraft nur Schatten der Wahrheit zu erblicken[1]. So bildet ihm die wunderbare Thätigkeit der Einbildungskraft, welche an den Schranken des Raumes und der Zeit nicht gebunden iſt, doch nur eine nothwendige Vermittlung zwiſchen der Materie und dem Verſtande, durch welche wir in den Stand geſetzt werden unſere Gedanken überallhin zu verbreiten[2]. So wie er nun hiernach den Verſtand von der Seele nicht allein, ſondern auch von der Einbildungskraft abhängig macht, ſo wird er deſſen Thätigkeit auch nur in einem kleinern Kreiſe der weltlichen Dinge finden können.

Es ſind aber unſtreitig Überlegungen aus der Erfahrung gezogen, welche ihn dazu beſtimmen nur drei Arten der weltlichen Dinge Verſtand beizulegen, den himmliſchen Körpern, den Dämonen und den Menſchen. Es iſt auch begreiflich, warum er beſonders bei den Menſchen verweilt. Auf die Unterſuchung über die himmliſchen Intelligenzen geht er nur gelegentlich ein. Dämonen als eine vierte Art der lebendigen Weſen, nach der

---

1) Ib. V, 9 fol. 144. a sq.

2) Daem. invest. 3 fol. 148. b. Idcirco animas immortales non est necesse circumscribi loco, in quacunque enim parte universi unaquaeque praesens esse potest sine loci mutatione instar nostrae imaginationis.

Zahl der Elemente, anzunehmen wird er bewogen durch ſehr verbreitete Meinungen ſeiner Zeit, welche auch religiöſe Anknüpfungspunkte haben. In der Lehre des Ariſtoteles weiß er dafür Andeutungen zu finden [1]. Auch der Grundſatz, daß überall Vermittlungen zu ſuchen ſind, ſpielt dabei ſeine Rolle, indem die Dämonen die Vermittlung zwiſchen Himmel und Erde übernehmen müſſen [2]. Doch zieht auch dieſe Lehre von den Dämonen nur deswegen ſeinen Antheil auf ſich, weil ſie zur Erklärung mancher Erſcheinungen des menſchlichen Lebens ihm erforderlich zu ſein ſcheint.

Wenn er nun aber dem Menſchen allein unter allen irdiſchen Dingen Verſtand zuſchreibt, ſo macht es ihm einiges Bedenken, wie eine ſolche göttliche Gabe in einem leidenden Weſen ſein und dadurch ſelbſt in das Leiden verflochten werden könnte. Aber er findet, daß die Verbindung des Göttlichen mit der Materie, wie ſie in der Welt eintreten muß, doch ſelbſt in den Geſtirnen nicht alles Leiden ausſchließen kann [3]. Der Unterſchied zwiſchen den Menſchen und den Geſtirnen beruht in dieſer Beziehung nur darauf, daß bei dieſen der Verſtand mit einer unvergänglichen, bei jenen mit einer vergänglichen Materie verbunden iſt; ſonſt kommt beiden Arten der Weſen eine eigene Wirkſamkeit in ihrem verſtändigen Erkennen zu, aber dieſe Wirkſamkeit kann auch durch die reinere oder unreinere Materie, mit welcher ſie in Verbindung iſt, geſtört werden und iſt deswegen dem Leiden unterworfen[1]. Bei dieſer engen Verbindung des menſchlichen Verſtandes mit der vergänglichen Materie könnte man beſorgt werden um die Unſterblichkeit unſerer verſtändigen Seele. Aber Cäſalpinus iſt weit entfernt den Zweifeln der Peripatetiker an derſelben beizuſtimmen. Er weiß zwar, daß wir ohne Sinn und Einbildungskraft nicht zur Erkenntniß gelangen können; aber dieſe Mittel, vergänglich, wie ſie ſind, bleiben doch nicht mehr nothwendig, nachdem das Erkennen des Verſtandes vollzogen worden iſt. In der menſchlichen Seele ſoll vielmehr eine Subſtanz ſich bilden, welche nicht wieder vergeht, vielmehr von dem Körper geſondert und dem Menſchen eigen iſt, daher auch auf nichts anderes übertragen werden kann[2]. Seine Meinung geht dahin, daß zwar die Materie als Grundlage unſeres beſondern Lebens nothwendig iſt, damit der untheilbare Verſtand Gottes verſchiedenen Weſen ſich mittheile, und daß eine ſolche Mittheilung nur in der Folge der Zeit ſich vollziehen könne, ſo wie die ſtetige Ausdehnung nur in der Nacheinanderfolge der Zeiten ſich theilen laſſe, daß aber alsdann eine ſolche Mittheilung nicht aufhöre, ſondern das mitgetheilte Weſen bleibe, ein verſtändiges Weſen, welches durch ſeine eigene Thätigkeit ſein eigenes Einſehn gewonnen habe[3].

---

[1] Ib. 2 fol. 147. b.

[2] Ib. 6.

[3] Ib. fol. 150. b.

---

[1] Quaest. perip. II, 8 fol. 45. a. Obruitur enim a corpore participante judicium magis et minus.

[2] Ib. fol. 40. b. In anima humana — — innasci substantiam, quae non corrumpatur.

[3] Ib. fol. 45. a. Homo igitur ipse, h. e. vere homo, mens ipsa est participata, non participatio. Ib. fol. 45. b. An similiter hic accidit, ut in continuo? Unum enim est continuum, divisibile autem in semper divisibilia, non tamen si-

Man muß geſtehn, dieſe Lehre entwickelt ſich nicht leicht und in einem natürlichen Fluſſe aus den Grundſätzen des Cäſalpinus; ſie hat aber doch einen ſtarken Halt in ſeiner Überzeugung, daß der Verſtand nur als eine eigene Thätigkeit des verſtändigen Weſens angeſehn werden könne. Aus dieſem Grunde verwirft er auch die Lehre des Averroes von dem allgemeinen thätigen Verſtande. Daß der Verſtand des Menſchen in ſeinem Erkennen zwar an die ſinnliche Thätigkeit der Seele und an den Körper ſich anſchließt, aber doch nur dem beſondern erkennenden Menſchen eigen iſt, ſcheint ihm der genügende Beweis für die Unſterblichkeit der vernünftigen Seele zu ſein[1]. Alles andere, was er hinzufügt, dient ihm nur dazu die Zweifel, welche ſeiner Lehre entgegengeſetzt werden könnten, aus dem Wege zu räumen. Die Hauptſchwierigkeit iſt dabei, wie das Göttliche in uns auch nach unſerer Trennung vom beſchränkenden Leibe von Gott unterſchieden bleiben könne. Aber Cäſalpinus hat dafür das Mittel gefunden. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen bleibt doch immer derſelbe; jener iſt mit keiner Materie verbunden, dieſe können ohne

---

mul unquam divisum est secundum omnia, sed successive dividitur. Sic substantia immaterialis potentia quidem continet animarum multitudinem, successive tamen multiplicatur pro numero hominum.

1) Ib. fol. 40. a. Si inter mortalia solis hominibus anima rationalis data est, haec autem operationem habet propriam et separatam, scilicet ipsum intelligere, immortalem ergo hujusmodi animam esse oportet. Quodcunque enim operatur sine corpore, non interit eo corrupto, nam si simul deficeret, nec ergo sine corpore posset operari.

Materie nicht ſein[1]. Wenn nun auch keine beſondere Materie nach dem Tode dem menſchlichen Verſtande anhaftet, ſo bleibt er doch der reinen und allgemeinen Materie verbunden[2].

Hierin findet Cäſalpinus auch das Mittel, nach dem Tode uns ein glückſeligeres Leben zu verſprechen, als wir es hier haben können, wo unſer Verſtand an eine veränderliche und dem Leiden unterworfene Materie gefeſſelt iſt. Die reine Materie iſt ihm am wenigſten körperlich, weil ſie von allen veränderlichen Beſchaffenheiten frei iſt[3]. Wir ſahen wie Cäſalpinus ſie als etwas Göttliches in den weltlichen Dingen ſich dachte, wie er ſie dem Aether gleich ſetzte. Daran ſchließen ſich die Hoffnungen auf ein göttliches Leben an. Auch hierin hat Cäſalpinus eine nahe Verwandtſchaft mit den Platonikern. Die ſpeculative Forſchung des Verſtandes iſt ihm nicht das Höchſte; ſie iſt nicht ohne Arbeit und Mühſal; wenn wir in ihr fortwährend beharren ſollten, ſo würde das nur eine unaufhörliche Mühe geben. In ihr kommen wir auch nur zur Erkenntniß der weltlichen Dinge und ihrer Urſachen, welche zu unterſuchen in das Unendliche führt; dies überſchreitet die Kräfte des Menſchen[1]). Dagegen iſt die Erkenntniß des Ewigen die beſte, die Erkenntniß des einfachen Weſens Gottes. Das Streben darnach iſt uns angeboren; ſie muß auch möglich ſein, ſonſt würden wir keine Wiſſenſchaft haben[2]). Cäſalpinus ſucht nun zu zeigen, daß wir durch Beſchauung des Ewigen, welches in uns iſt, zu ihr gelangen könnten. Der Weg, welchen er andeutet, gleicht dem Wege der Scholaſtiker. Durch Übung unſerer ſittlichen Kräfte ſollen wir uns reinigen; dann ſollen wir auch in der Beſchauung unſerer ſelbſt uns üben. Die wiſſenſchaftliche Forſchung wird davon nicht ausgeſchloſſen; doch hält es Cäſalpinus nicht für nöthig, daß wir alles Einzelne erkennen; dies würde ihm unmöglich ſcheinen. Er iſt davon überzeugt, daß überall das Göttliche iſt, daß alles gewiſſermaßen eins iſt, weil ſonſt ein Übergang aus dem Einen zu dem Andern überhaupt nicht möglich wäre. Dieſes Eine in allen Dingen ſollen wir ergreifen, wie es auch in unſerer Seele ſich findet[3]). Das iſt die Glückſeligkeit, welche wir im Schauen gewinnen ſollen, in der Erkenntniß unſer ſelbſt und des Ewigen, welches in uns iſt[4]). Die Erkenntniß der ein-

---

[1] Ib. fol. 45. a sq.

[2] Daem. invest. 3 fol. 148. b. In iis, in quibus divina pars comprehenditur, ut sunt homines, extincto calore remanet in materia prima intelligentia aeterna eadem numero. Nec quaerendum est, utrum illa pars materiae, cui assistebat vivente homine, etiam post mortem comitetur intelligentiam; non enim est necesse, cum ad intellectiones non egeat hujusmodi corpore, sed satis est ad distinctionem numeralem aliquando huic adhaesisse; nunc autem universi materia communis satisfacit, ut sit distincta a prima intelligentia, quae secundum se nullum corpus respicit.

[3] Ib. fol. 149. a. Es ſpielt dabei auch die intelligible Materie für die mathematiſchen Begriffe eine Rolle. Quaest. perip. II, 9 fol. 47. a.

---

1) Quaest. perip. II, 9 fol. 46. a sq.

2) Ib. fol. 46. b sq.

3) Ib. fol. 47. b.

4) Ib. fol. 48. b. In hac autem intellectione, quae est sui ipsius, transitus continetur in intellectionem aeternam, quae est felicitas. In intellectione enim sui ipsius includitur, intellectio intellectus agentis, cujus ipse est participatio.

zelnen Erſcheinungen bahnt dazu nur den Weg an, weil wir vom Einzelnen zum Allgemeinen aufſteigen müſſen. Der Übergang aber vollzieht ſich nicht durch unſer Forſchen und wann wir wollen; denn die Gründe unſeres Seins ſind nicht in unſerer Gewalt; wir hangen von den Erſcheinungen unſers Lebens ab; es iſt daher ein Werk der Natur, durch welches wir zur Vollendung unſerer Anſchauung gelangen [1].

Nur in zwei charakteriſtiſchen Punkten weicht Cäſalpinus von den gewöhnlichen Meinungen der Platoniker über die höchſte Vollendung unſeres geiſtigen Lebens ab. Der eine beruht darauf, daß er überall die natürlichen Grundlagen unſeres Lebens bedenkt und deswegen auch davon nicht abläßt, daß wir ſelbſt in der Vollendung unſeres Lebens nicht aufhören mit der Materie und den frühern Geſtalten ihrer Entwicklung in Zuſammenhang zu bleiben. Unſere Materie muß durch die Verwandlungen des irdiſchen Lebens hindurch gegangen ſein um ihre Kraft zu entwickeln um alsdann nach ihrem Verdienſt zur Reinheit ihres Urſprungs zurückzukehren; in dieſer Rückkehr glaubt er doch eine Materie zu finden, welche durch das irdiſche Leben einen höhern Grad der Bildung erreicht hat [2]. Doch trete dieſer erſt alsdann in ſeiner Reinheit hervor, wenn wir von den Störungen des irdiſchen Lebens befreit ſind. Hierin liegt der zweite der erwähnten Punkte. Cäſalpinus ſtimmt den Platonikern nicht bei, welche in irgend einer Verzückung der Seele, in einem heroiſchen Wahnſinn uns die Anſchauung des Göttlichen ſchon in dieſem Leben verſprechen. Erſt nach dem Tode kann ſie eintreten, wenn wir durch ein Werk der Natur von den Laſten dieſes Lebens befreit worden ſind. Wenn jemand ſie vorauszunehmen ſich bemühn ſollte, ſo würde daraus nur eine Fehlgeburt ſich ergeben, wie es bei Fanatiſchen und Wahnſinnigen zutreffe [1]. Wir werden auch hierin das Beſtreben erkennen die Ausſchweifungen des Platonismus zu beſchränken. So wie Cäſalpinus nicht überall in der Welt Seele, noch weniger aber Verſtand gegenwärtig findet, ſo beſchränkt er auch die höchſte Vollendung des Verſtandes. Unſer gegenwärtiges Leben hat es nur mit Vorübungen für dieſelbe zu thun.

---

[1] Ib. fol. 48. a. Transitus hujusmodi sponte naturae fit, non autem quando volumus.

[2] Daem. invest. 3 fol. 148. b sq. In solo autem homine spiritus ad illam simplicitatem accedit, qualis est materiae primae, qui si posset etiam separari a sanguine et vasis, quibus includitur, longe promptior esset ad intelligendum. — — Idcirco solum extincto calore et abjuncta intelligentia ab omni opere corporeo in se ipsam vergit ut caeterae intelligentiae

Noch eine Folgerung, welche er in demſelben Sinne

---

abstractae, est autem et tunc in ipsa materia prima, non quatenus affecta corporis qualitatibus, sed corpus tantum immortale. — — Nam divinum, quod in ea dicitur esse, non in eo consistit, ut ea divinitate fruatur absque corporis operationibus, non enim differret a coelo, sed ut recipiens virtutem intelligentiae varios fines assequeretur pro ejus meritis.

[1] Quaest. per. II, 9 fol. 48. a sq. Hinc fit, ut perfecte non liceat in intellectionem separatam ascendere, nisi derelictis operationibus conjuncti. Hoc autem non nisi post mortem contingit. — — Quod si anticipet, ut plurimum abortum quendam esse, ut accidit fanaticis et furentibus. Daem. invest. 3. fol. 149. a; 23 fol. 167. b. Ut plurimum enim veluti abortus fit, cum ante statutum tempus frui divino lumine festinamus, ut in hac vita existentibus contingit.

zieht, dürfen wir nicht unerwähnt laſſen. Wegen der Beſchränktheit unſeres Verſtandes, in welcher wir gegenwärtig ſind, erklärt er ſich ſehr nachdrücklich gegen den Aberglauben, welcher in der geheimen Philoſophie, in der Cabbala geübt werde [1]). Demungeachtet ſehen wir wohl, daß auch in ſeiner Lehre von der erſten göttlichen Materie, welche den Dämonen beiwohnt und von welcher auch wir nicht abgeſchnitten ſind, Keime des Aberglaubens ſich erhalten haben. Er verfehlt nicht ſie geltend zu machen. In ſeiner mediciniſchen Praxis, in den Erfahrungen, welche er zu Piſa an Beſeſſenen gemacht hat, wurden ihm Veranlaſſungen geboten über das Göttliche nachzudenken, welches in den Krankheiten der Menſchen vorkommt. Er hat darüber ſeine Theorie von den Dämonen ausgebildet. Weil die Dämonen Willen haben, der zum Guten und Böſen ſich neigen kann, unterſcheidet er gute und böſe Dämonen. Mit der Seele des Menſchen haben ſie eine Gemeinſchaft durch die reine Materie, ſo daß es nicht unmöglich iſt einen Vertrag mit ihnen zu ſchließen. Alles Übernatürliche in den Krankheiten leitet er von ſolchen Dämonen ab [2]). Von dergleichen Sachen weiß er viel zu erzählen. Aber er wirft ſie alle auf die Theologie, welche mit göttlichen Dingen ſich beſchäftigt. Die Philoſophie, welche natürliche Weisheit iſt, ſoll über ſie keine Macht haben. Gegen das Dämoniſche kann man nur durch göttliche Mittel wirken. Wenn man auch den natürlichen Mitteln, welche auch

---

1) Daem. invest. 23.
2) Ib. 7; 16.

die Dämonen zu ihrer Wirkſamkeit in der niedern Welt gebrauchen müſſen, durch die natürliche Medicin entgegenwirken kann, ſo wird man dadurch doch nicht an die Quelle des Übels reichen. Die Mittel der Zauberei anzuwenden hält er für frevelhaft. Daher bleibt nur die Wirkung der kirchlichen Mittel übrig, welche nicht allein zum Heil der Seele dienen, ſondern auch jede Zauberei löſen können [1]). Wir ſehen, er iſt gegen allen Aberglauben, nur nicht gegen den, welcher auf die Theologie ſich ſtützt. Man wird daran erkennen, wie ſeine Philoſophie dieſelbe kluge Mäßigung inne hält, in welcher die Wiederherſtellung des Katholicismus ſich vollzogen hatte.

In dieſem Charakter iſt ſeine ganze Lehre gefaßt. Dem Ariſtoteles als dem Haupte der natürlichen Wiſſenſchaft ſchließt ſie ſich an; das Theologiſche, welches mit übernatürlichen Dingen ſich beſchäftigt, überläßt ſie der Theologie. Dies hindert ſie aber nicht die Verbindungspunkte zwiſchen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen in Unterſuchung zu nehmen. Laſſen doch die begreiflichen Dinge der natürlichen Wiſſenſchaft nicht ohne das Allgemeine ſich denken, welches über jeden Begriff hinausgeht. Iſt doch die Verbindung von Form und Materie, welche wir in der Natur finden, nur unter der Vorausſetzung eines allgemeinen Grundes denkbar, aus welchem Form und Materie der Dinge ſtammt. Daher tragen auch die natürlichen Dinge etwas Göttliches in ſich. In dem Verſtande, welcher von der beſondern Materie ſich loszulöſen ſtrebt um die Formen der Dinge zu erkennen, tragen wir eine Kraft in uns, welche nach dem einfachen Grunde aller Dinge verlangt und uns verbürgt, daß wir mit ihm zuſammenhängen. In ſeiner Weiſe nun den Begriff Gottes zu behandeln zeigt ſich die Verwandtſchaft des Cäſalpinus mit den Platonikern ſeiner Zeit. Sie ſpricht ſich in ſeiner Neigung aus alles Wahre in den weltlichen Dingen, ſo weit ſie nicht bloße Erſcheinung und Schatten ſind, auf eine Theilnahme derſelben an Gott zurückzuführen. In dieſem Sinn erſcheint ihm die Natur nur als leidendes, für das Göttliche empfängliches Princip und ſelbſt die Vielheit der Intelligenzen nur als eine Verſchiedenheit der Theilnahme an der einen Intelligenz Gottes. Dieſelbe Verwandtſchaft finden wir auch wieder in dem Lobe, welches er dem beſchaulichen Leben ſchenkt. Da werden wir an die Tiefen unſeres Selbſtbewußtſeins verwieſen, welches uns der Arbeit eines nie endenden Forſchens entrücke und in der mit uns verbundenen Materie nur einen Ausfluß Gottes uns erkennen laſſe. Aber dieſem Streben nach dem Überſchwenglichen überläßt ſich doch Cäſalpinus keinesweges unbedingt. Vielmehr die lebhafteſten Beſtrebungen ſeiner Philoſophie finden wir von verſchiedenen Punkten aus dahin ſich wenden die Sätze der Platoniker zu beſchränken. Wie ſehr er auch Gewicht auf die Intelligenz legt, ſo daß er das Eigene der weltlichen Dinge nur in ihr findet, ſo will er doch keine abgeſonderte Intelligenz, keine Ideen für ſich in dieſer Welt anerkennen. In ihr muß alles an die Materie ſich anſchließen, ſollte es auch nur an die reine Materie ohne beſondere ſinnliche Beſchaffenheit, an die reine Ausdehnung im Raum ſein.

---

[1] Ib. 23; 24.

Selbſt dieſe reinſte Vereinigung des Geiſtes mit der Materie iſt uns in dieſem Leben verſagt, da wir von den Geſchäften des ſinnlichen Lebens abhängig ſind, und die Anſchauung der Wahrheit in dieſem Leben vorausnehmen zu wollen, führt nur zum Wahnſinn. Auch Gott iſt in ſeiner weltlichen Wirkſamkeit an die vermittelnden Urſachen gebunden; er bedarf der bewegenden Urſache um das Weltliche zu geſtalten als eines Werkzeugs; wenn er ohne ein ſolches Mittel die Welt bewegte, ſo würde alles im Augenblicke geſchehen, denn die unendliche Geſchwindigkeit der Bewegung würde der vollkommenen Ruhe gleich ſein. In der Welt müſſen ſich auch Bewegendes und Bewegtes unterſcheiden, beide können nicht in derſelben Materie ſein. Daher haben wir auch die Seele, das Princip des Lebens und der Bewegung in der Welt, nicht überall zu ſetzen. Das Leben zwar verbreitet ſich überallhin von dem belebenden Mittelpunkte aus, welchem alles angewachſen iſt; aber die Seele findet ſich nur in dieſem Mittelpunkte und unterſcheidet ſich von der belebten Materie. Eben ſo wenig kann auch Intelligenz überall ſich finden, wenn gleich alles von der bewegenden Intelligenz ausgeht; dem Vermögen nach iſt ſie zwar überall, aber der Wirklichkeit nach nur bei Wenigen. Denn die Intelligenz ſetzt eine Vorbereitung der Materie voraus und entwickelt ſich nur in der Seele des Menſchen und der höhern Geiſter. So ſehen wir ihn damit beſchäftigt den Verallgemeinerungen der Platoniker die Beſchränkungen beizufügen, auf welche ihn die Beobachtung der Natur hingewieſen hatte. Die Lehre des Ariſtoteles, welche er doch ſehr frei behandelte, beſtätigte ihn in dieſer Richtung. Als einer der Männer, welche von der überſchwänglichen Theoſophie zu einer beſonnenen Naturforſchung die Denkweiſe ihrer Zeit herüberzuleiten ſuchten, wird er von uns nicht überſehen werden dürfen.

2. Jacob Zabarella.

Zu derſelben Zeit, in welcher Cäſalpinus in dieſem Sinne zu Piſa und Rom lehrte, trug Jacob Zabarella die Ariſtoteliſche Philoſophie zu Padua vor mit großem Ruhme und in einem ähnlichen Geiſte. Er ſtammte aus einem berühmten und in den Wiſſenſchaften ausgezeichneten Italieniſchen Geſchlechte zu Padua, wo er 1533 geboren wurde. Er galt für den erſten Logiker ſeiner Zeit und ſchien in dieſer Wiſſenſchaft den Franz Piccolomini, mit welchem er über Ordnung und Methode der Wiſſenſchaften in Streit war, weit zu übertreffen [1]. Aber noch eifriger beſchäftigte er ſich mit der Phyſik des Ariſtoteles. Er galt für einen Aſtrologen und für einen Mann, welcher das Paradoxe aufſuche. Er verhehlte es nicht, daß er viele Lehren, welche mit dem Chriſtenthume nicht übereinſtimmten, in der Phyſik des Ariſtoteles finde; aber er unterwarf ſich dem Urtheil der Kirche. Seine Schrift über die Zuſammenſetzung der Naturwiſſenſchaft hatte er dem Nepoten Sixtus V. zugeeignet; als er dieſelbe Schrift mit andern Schriften vermehrt wieder herausgab, widmete er ſeine Sammlung dem Pabſte ſelbſt. Noch in demſelben Jahre, in welchem ſie erſchien, 1589 ſtarb er [1]).

---

[1] Piccolomini hatte in ſeiner Moral Zabarella's logiſche Lehren angegriffen; dagegen ſchrieb Z. ſeine Apologia de doctrinae ordine. Gegen dieſe Schrift iſt Piccolomini's comes politicus gerichtet, der hinter ſeiner Moral ſteht, aber erſt nach Zabarella's Tode erſchien.

Wie ſehr den Ariſtotelikern dieſer Zeit die Phyſik für die Hauptſache galt, ſieht man vielleicht am deutlichſten daraus, daß Zabarella, welcher doch der Logik ſehr großen Fleiß gewidmet hatte und einen bedeutenden Theil ſeines Ruhmes ihr verdankte, ſie weit unter die Phyſik herabſetzte. Ariſtoteles ſagt Zabarella, lehrt in ſeinen logiſchen Schriften nichts, was an ſich wiſſenswerth iſt [2]). Die Logik gehört gar nicht der Philoſophie an, ſondern iſt nur ein Werkzeug der Philoſophie. Man kann die reine und die angewandte Logik unterſcheiden; es iſt aber ein Misverſtändniß der Lateiner, daß jene eine Wiſſenſchaft ſei und der Philoſophie angehöre, dieſe nur als ein Werkzeug der Wiſſenſchaft zu betrachten ſei. Die Griechen haben es beſſer gewußt. Sie ſahen die reine Logik nicht als einen Theil der Wiſſenſchaft und der Philoſophie, ſondern nur als ein Werkzeug der Philoſophie an. Erſt durch ihre Anwendung gelangt ſie zur Philoſophie [3]). Man muß zwei Arten der Lehre unterſcheiden, die theoretiſche und die praktiſche. Dieſe hat es mit Werken zu thun, welche in unſerer Gewalt ſind; ſie überlegt den Weg, welchen wir einzuſchlagen haben um ſie hervorzubringen, und die Mittel, welche zum Zweck führen, ſind ihr Gegenſtand. Jene dagegen betrachtet die natürlichen Dinge, welche nicht ſo oder anders gemacht werden können, welche nicht in unſerer Gewalt, ſondern nothwendig ſind. Ihr Zweck iſt nicht das Machen, ſondern das Erkennen. Nur die letztere Art der Lehre iſt Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne, die andere dagegen hat es mit der menſchlichen Kunſt zu thun. Zu ſolchen praktiſchen Künſten rechnet nun Zabarella ſowohl die Moral, als auch die Logik[1]). Die letztere hat nur dadurch ihren Werth, daß ſie, wie es Menſchen geziemt, vor der Unterſuchung der Dinge den Weg bedenkt, welchen wir einſchlagen müſſen um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen. Die angewandte Logik aber können wir eine Wiſſenſchaft nennen, weil das, was aus ihr hervorgeht, eine Wiſſenſchaft iſt. Die Naturphiloſophie iſt nichts anderes als eine auf die Erkenntniß der Natur angewandte Logik und ſo überhaupt eine jede theoretiſche Wiſſenſchaft, ſo daß man keine Urſache hat die angewandte Logik von den theoretiſchen Wiſſenſchaften zu unterſcheiden[2]).

---

[1] Ich bediene mich der Ausgaben ſeiner Schriften, welche in Deutſchland erſchienen ſind. J. Zabarellae de rebus naturalibus libri XXX. Francof. 1607; J. Zabarellae opera logica. Francof. 1608.

[2] De natura logicae I, 5. In libris enim logicis — — nihil per se dignum cognitu tractatur.

[3] L. l.

Bei dieſen Unterſuchungen ſtellt Zabarella die Logik mit der Grammatik zuſammen. Die Werkzeuge, welche die Menſchen ſich ſchaffen, ſind von zwei Arten, körperliche und geiſtige. Mit den letztern beſchäftigen ſich die Logik und die Grammatik. Wir können beide nicht entbehren, weil wir nur mittelbar zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und vom Bekannten zum Unbekannten fort-

---

1) Ib. I, 2, 3; de methodis II, 6. Nur im weitern Sinne könne die Logik Wiſſenſchaft genannt werden. De nat. log. I, 8. Im eigentlichen Sinn iſt ſie nur disciplina instrumentalis. Ib. I, 10.

2) Ib. I, 5.

ſchreiten müſſen, dabei aber auch unſere natürliche Schwäche verlangt, daß wir uns der Hülfe Anderer bedienen. Den Spruch des Ariſtoteles, daß die Wiſſenſchaften nur durch allmälige Zuſätze gewonnen werden, führt Zabarella wie Pomponatius im Munde. Da bedürfen wir nun der Sprache zur wechſelſeitigen Verſtändigung und die Grammatik iſt als ein Werkzeug für die Philoſophie das erſte Erforderniß. Die Logik iſt alsdann das zweite Werkzeug. Erſt müſſen wir die Worte verſtehen lernen, alsdann die Gedanken, welche durch ſie ausgedrückt werden. Mit dieſen hat es die Logik zu thun. Nicht die Gedanken der Dinge, der Sachen, welche die eigentlichen Wiſſenſchaften unterſuchen, ſondern die Gedanken der Gedanken unterſucht ſie. Wir haben zwei Arten der Gedanken zu unterſcheiden, erſte Gedanken, welche als Zeichen der Dinge in unſerer Seele ſind, und zweite Gedanken oder Gedanken, welche nicht Dinge oder Sachen darſtellen, ſondern die Gedanken bezeichnen, die wir als Mittel zur Erkenntniß der Sachen gebrauchen. Mit dieſen beſchäftigt beruht der Nutzen der Logik allein darauf, daß ſie uns eine Hülfe zur Erkenntniß der Sachen leiſtet 1).

---

1) Ib. I, 10. Vox enim articulata est signum conceptus, qui est in animo. Duplex autem est ejusmodi vox, — — alia namque significat conceptum rei, ut homo, animal, alia vero conceptum conceptus, ut genus, species, nomen, verbum, enuntiatio, ratiocinatio, et aliae ejusmodi, propterea hae vocantur secundae notiones, illae autem primae. — — Voces quidem primae notionis non sunt instrumenta, sed signa conceptuum, — — imagines rerum. — — At voces secundae notionis instrumenta dicuntur. — — Sed quum utiles sint (sc. conceptus secundi) et ad rerum cognitionem capessendam ma-

Das Denken des Menſchen an ſich ſcheint ihm kein Gegenſtand, welcher einer beſondern Unterſuchung werth wäre. Es wird nur zur Erkenntniß der Dinge geübt und die Formen des Denkens, welche wir ausbilden, um uns der Wiſſenſchaft von den Sachen zu bemeiſtern, ſind ihm deswegen nur Werkzeuge und Dichtungen unſerer Seele [1]). Wenn ſich die Frage erhebt, warum die Logik, obgleich kein Theil der Philoſophie, doch von den Philoſophen ausgebildet worden ſei, ſo findet er den Grund davon nur darin, daß die Philoſophen als die Urheber der theoretiſchen Wiſſenſchaft das Werkzeug für ihr Nachdenken nicht hätten außer Acht laſſen dürfen. Sie ſei eine Geburt der Philoſophie, aber kein Theil ihres Körpers [2]).

Die Verwandtſchaft dieſer Lehre mit den Anſichten, welche die Philologen von der Logik gefaßt hatten, beſonders mit der Anſicht des Nizolius, iſt unverkennbar. Sachen und Gedanken werden einander entgegengeſtellt, gleichſam als gehörten die Gedanken nicht zu den Sachen der Welt. Auch der nominaliſtiſchen Anſicht der Dinge nähert ſich Zabarella und unſtreitig iſt die Form ſeiner Lehre aus dieſer Quelle hervorgegangen, wie ſeine Kunſtausdrücke zeigen [3]) und die Bezeichnung der logiſchen

---

xime conferant, digni fuerunt, de quibus aliquae disciplinae constituerentur, non quidem per se digni, sed propter alia, ad quae utiles sunt.

[1]) Ib. I, 3. Secundas notiones nemo negaret opera nostra et animi nostri figmenta esse. Ib. 20. Notiones secundas in conceptibus rerum fingit et fabricat (sc. logica).

[2]) Ib. I, 12.

[3]) Z. B. zweite Gedanken, Gedanken der Gedanken, wofür

Formen als bloßer Dichtungen unſerer Seele. Aber er beſchränkt ſeinen Nominalismus auf die logiſchen Begriffe, welche er nur als Hülfsbegriffe, als Werkzeuge für unſer wiſſenſchaftliches Denken gelten läßt; die erſten Gedanken dagegen, die Gedanken der Sachen, behaupten ihm ihre Realität, mögen ſie Allgemeines oder Beſonderes ausdrücken. Er bleibt bei der Ariſtoteliſchen Lehre ſtehen, daß die allgemeinen Begriffe zwar nicht vor den Dingen, aber doch in den Dingen ihre Wahrheit haben und zwar erſt nach den Dingen von uns erkannt werden, aber nur deswegen von uns in den beſondern Dingen erkannt werden können, weil ſie in ihnen liegen [1]). Die Gründe, welche ihn hierzu bewegen, ſind leicht zu ermeſſen. Eben dadurch unterſcheidet er ſich von den Nominaliſten, daß er auf die formale Bildung unſeres Geiſtes weniger Gewicht legt, als auf die Erkenntniß der Dinge. Die Werkzeuge unſerer Seele auszubilden ſcheint ihm zwar von Wichtigkeit, aber ihnen zieht er doch die Werke vor, welche durch ſie hervorgebracht werden ſollen, und dieſe kann er nur in der Erkenntniß der Dinge erblicken. Daher zweifelt er auch nicht, daß unſere allgemeinen Begriffe, wie die Wiſſenſchaften ſie ausbilden, die Wahrheit der Dinge uns darzuſtellen beſtimmt ſind.

In ſeinen Unterſuchungen über die Logik unterſcheidet nun Zabarella die künſtliche Anordnung der Gedanken,

---

die Nominaliſten zweite Zeichen und Zeichen der Zeichen ſagten. S. Geſch. d. Phil. VIII. S. 585.

1) In anal. post. I, 8 p. 769; II, 12 p. 1199; 13 p. 1276. Nihil aliud est ipsum particulare, quam universale coarctatum per conditiones (ut vocant) individuantes.

mit welchen es die Logik allein zu thun hat, und die natürliche Entwicklung derſelben, welche zu unterſuchen der Phyſik obliegt. Daß in unſerm Denken nicht alles der Vernunft angehöre und von unſerm Willen abhänge, weiß er wohl; er geſteht aber auch ein, daß die Natur nur die rohen Anfänge für das Erkennen uns abgebe[1]). Um nicht bei ihnen ſtehen zu bleiben, wendet er der logiſchen Kunſt ſeinen Fleiß zu.

Seine Leiſtungen in der Logik ſchätzt er ſehr hoch. Daß er weitläuftig in ihren Unterſuchungen iſt, entſchuldigt er damit, daß er viel Neues und Ungewohntes habe ſagen müſſen[2]). Man wird ihm nicht abſprechen können, daß er frei vom Anſehn der frühern Lehrer, ſelbſt des Ariſtoteles, mit Verſtand und eigenem Nachdenken verfährt. Aber das Ziel, welches er der Logik geſteckt hat, geſtattet ihm doch nicht einen freien Blick über die Geſetze unſeres Denkens zu werfen. Da er nur die Mittel der Kunſt unterſuchen will, läßt er das Nothwendige bei Seite liegen und frägt nur nach dem Räthlichen. Das Neue in ſeinen Lehren liegt hauptſächlich in ſeinem Unterſchiede zwiſchen den eigentlichen Wiſſenſchaften und den praktiſchen Lehren. Nicht allein in Beziehung auf ihren Gegenſtand, ſondern auch in ihrer Methode ſollen ſie ſich von einander unterſcheiden. Er bringt hierbei allerdings einen wichtigen Unterſchied zur Sprache, indem er die ſynthetiſche und die analytiſche Methode (ordo progressivus, ordo resolutivus) einander entgegenſetzt. Die eigentlichen Wiſſenſchaften nemlich ſollen von den einfachen Principien ausgehn und von da zum Zuſammengeſetzten fortſchreiten; die praktiſchen Lehren dagegen müſſen ihrem Begriffe nach von ihrem Zwecke ausgehn und werden von da auf die Principien zurückgeführt [1]). Deswegen legt auch Zabarella auf die Begriffserklärung nur wenig Gewicht, weil ſie nur dem analytiſchen Verfahren angehöre [2]). Wenn nur Zabarella ſein analytiſches Verfahren in der Logik innegehalten und aus dem Zwecke derſelben die Mittel zum Erkennen abgeleitet hätte. Aber davon finden wir bei ihm wenig oder nichts. Und eben ſo wenig weiß er uns Rechenſchaft zu geben über das ſynthetiſche Verfahren der theoretiſchen Wiſſenſchaften. Er hält es für dasſelbe mit dem ſyllogiſtiſchen Verfahren; aber ſeine Erklärungen darüber, wie wir in ihm eine Zuſammenſetzung der Principien zu ihren Folgerungen gewinnen können, ſind in der That wenig befriedigend. Von Ariſtoteliſchen Grundſätzen ausgehend iſt es ihm gewiß, daß wir durch Induction zu den allgemeinen Grundſätzen gelangen. Aber das Verfahren der Induction, in welcher doch die ſynthetiſche Methode zunächſt ſich beweiſen müßte, unterſucht er nicht weiter, vielmehr iſt er davon überzeugt, daß es in der Kindheit und ohne Bewußtſein vollzogen werde. Er will dies Werk der Natur ſich ſelbſt überlaſſen und eben ſo das Werk der Abſtraction, durch welches doch die einzelnen verworrenen Erkenntniſſe der ſinnlichen Wahrnehmung erſt zur

---

[1]) De ordine intelligendi 1.

[2]) De doctrinae ordine apologia 1, 1.

---

[1]) De methodis II, 6; de doctr. ord. apol. I, 11.
[2]) De meth. II, 17; de doctr. ord. apol. II, 1.

Deutlichkeit gebracht werden ſollen, weil aus dem Allgemeinen das Beſondere erklärt wird[1]. Wir deuteten ſchon an, daß er Allgemeines und Beſonderes in unzertrennlicher Verbindung ſich denkt und deswegen auch den allgemeinen Gedanken als etwas in der beſondern Wahrnehmung Eingewickeltes anſieht. Daher behauptet er auch, daß wir zuerſt, aber nur in verworrener Erkenntniß das Allgemeinſte auffaſſen. Dafür gebraucht er zum Beweis hauptſächlich den Satz, daß wir die Unterſchiede der Gegenſtände ſchwerer erkennen als im Allgemeinen das Sein derſelben[2]. Nach der Erkenntniß des Allgemeinen überläßt Zabarella die weitere Fortführung unſeres Denkens noch eine geraume Zeit der Natur. Durch die natürliche und kunſtloſe Übung ſoll der Verſtand eine Fertigkeit auch in der Erkenntniß der Unterſchiede gewinnen und erſt alsdann das künſtliche Denken eintreten, in welchem unſere Willkür ſich bewährt. Aber auch nachher hält es Zabarella noch für zufällig, ob wir zuerſt das Allgemeine oder das Beſondere denken. Das Zufällige hierin macht er vom ſinnlichen Eindruck abhängig; der ſtärkere Eindruck bringt eine mehr beſondere, der ſchwächere eine mehr allgemeine Erkenntniß des Gegenſtandes hervor[3]. Wir ſehen wohl, daß dieſe Erklärung unſeres Denkens die Erfahrung begünſtigt, wozu Zabarella überhaupt nach Ariſtoteliſchen Grundſätzen geneigt iſt. Eine genauere Entwicklung des Unterſchiedes zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Methode kommt dabei nicht zu Tage.

---

[1] De ord. intell. 5.

[2] Ib. 12.

[3] Ib. 13,

Wenn nun Logik und Moral als praktiſche Lehren von der Philoſophie abgeſondert werden, ſo bleiben der eigentlichen Wiſſenſchaft nur die Phyſik, die Mathematik und die Metaphyſik übrig [1]. Auf dieſe wird Zabarella vorherſchend ſeine Neigung geworfen haben. Doch müſſen wir auch hier noch Beſchränkungen eintreten laſſen. Es iſt viel davon die Rede, daß er ein ausgezeichneter Mathematiker geweſen ſei; aber die Unterſuchungen ſeiner Schriften gehen doch auf die Fragen der Mathematik und auf ihre Anwendung in der Mechanik nur wenig ein. Hierin kommt er noch nicht einmal dem Leonicus gleich. Sein Ruf als Aſtrologe wird es bewirkt haben, daß man ihm tiefe mathematiſche Kenntniſſe zutraute. Auch mit der Metaphyſik beſchäftigen ſich ſeine Schriften nicht. Sie haben nur die Phyſik zu ihrem Gegenſtande. Die Phyſik aber berührt zwar die Metaphyſik, indem ſie den Beweis für das Sein des immateriellen Weſens führt, betrachtet jedoch dieſes Weſen nicht für ſich, ſondern nur in Beziehung zur Bewegung der Natur und überläßt es der Metaphyſik die Unterſuchung über den ewigen Beweger nach ſeinen Eigenſchaften, welche ihm für ſich zukommen, zu führen [2]. Dieſe Unterſuchungen aus natürlichem Lichte ſcheint nun Zabarella nicht für unmöglich zu halten; aber ausdrücklich iſt er nicht auf ſie eingegangen, ſondern ſeine phyſiſchen Schriften berühren nur ihre Grenzen.

Doch eben um dieſe Grenzen iſt er vorzugsweiſe bemüht. Wenn wir angeben ſollten, was er in der eigentlichen Phyſik geleiſtet hätte, ſo würden wir in Verlegenheit ſein. Wir finden nur, daß er in ihrem Gebiete mit wenigen und nicht ſehr bedeutenden Abänderungen in dem Gedankenkreiſe der Peripatetiker ſeiner Zeit ſich bewegt. An den Ariſtoteles und an den Averroes[1] ſich anſchließend, auch die Meinungen des Platon in Ehren haltend, doch keinem dieſer Führer unbedingt vertrauend, beſchäftigt ihn der Gedanke, daß die ganze Welt ein lebendiges Weſen ſei. Denn dem Himmel iſt alles angeboren, alles wird von ihm bewegt und durch ſeine Bewegung bringt er die eingeborne, belebende Wärme hervor, welche alles durchdringt; was wir daher als todt betrachten, wird nur in uneigentlichem Sinn das genannt, was es heißt. Aber als Phyſiker will er nicht von den Intelligenzen als ſolchen reden, ſondern nur mit ihren Wirkungen in der Natur beſchäftigt ſich ſeine Lehre[2]. Die Naturlehre hat nur das Körperliche zu ihrem Gegenſtande und das Weſen des Körpers beſteht in der Ausdehnung nach den drei Maßen des Raumes. Die Materie, wenn ſie im Sinn des Phyſikers genommen wird, und eine andere Materie haben wir nicht zu ſuchen, beſteht in eben dieſer Ausdehnung; ſie unterſcheidet ſich vom Körper nur dadurch, daß ſie ohne beſtimmte Ausdehnung gedacht wird. Aber eben ſo wenig als wir die Phyſik über das Gebiet des Körperlichen auszudehnen haben, dürfen wir ſie nur auf die vergänglichen Dinge der Erde beſchränken [1]. Die Materie iſt die Bedingung, ohne welche kein einzelnes Ding ſein kann, aber nicht das Princip der Individuation, denn nur die ſpecifiſche Form ſondert das eine Ding von dem andern ab; von ihr iſt die allgemeine Form zu unterſcheiden. Dieſe haben wir im Himmel zu ſuchen, welcher alles verbindet und einem jedem Dinge ſein beſtimmtes Daſein giebt; denn dieſes hängt von ſeiner Stelle in der Welt ab und mithin auch von ſeiner Ausdehnung in Raum und von ſeiner Materie [2]. So ſucht Zabarella in der Ordnung des ganzen Weltſyſtems die Erklärung für ein jedes einzelne Ding zu finden in einer durchaus phyſiſchen Weiſe. Seine Vorſtellungen vom Weltſyſtem ſchließen ſich aber ganz an die Lehren der peripatetiſchen Schule an.

---

[1] De nat. log. I, 5; de meth. II, 6.

[2] De inventione aeterni motoris 5 p. 262; de naturalis scientiae constitutione 12 p. 36 sq.

---

[1] Seine Verehrung des Averroes iſt ſehr groß; er nimmt ihn häufig zum Führer in ſchwierigen Erklärungen. Mit Unrecht hat man ihn zu den Alexandriſten gezählt. Die Meinungen der Averroiſten unterſcheidet er aber von den Lehren des Averroes ſelbſt. De inv. aet. mot. 5.

[2] De natura coeli 1; de calore coelesti 2; 6; 8; de mente humana 9; de nat. log. I, 3.

Dieſe phyſiſche Anſicht der Dinge konnte nun nicht ohne Kampf gegen die Lehren der Theologie durchgeführt werden. Auf die ſtreitigen Punkte richten ſich die Unterſuchungen und die Zweifel des Zabarella. Er gleicht hierin dem Pomponatius, welchen er mit beſonderer Auszeichnung anführt [3]. Auch an Verſicherungen ſeiner Anhänglichkeit an die chriſtliche Lehre fehlt es dabei nicht; ſie ſind jedoch viel kälter als beim Pomponatius und viel weniger von ſittlichen Beweggründen unterſtützt. Im Allgemeinen hebt er nur hervor, daß er allein beabſichtige die Ariſtoteliſche Phyſik auseinanderzuſetzen; wie ſie mit den Lehren der chriſtlichen Theologie ſich vereinigen laſſe, das ſieht er als eine Aufgabe an, welche ihm zu löſen nicht zukomme. Seine Zweifel dehnen ſich nur noch weiter aus als die Zweifel des Pomponatius.

---

[1] De nat. scient. const. 2; 4; 5; de prima rerum materia 20.

[2] De constitutione individui 6; de mente hum. 2.

[3] De mente hum. 9 p. 955.

Er verfehlt nicht den Unterſchied zwiſchen der Ariſtoteliſchen und der theologiſchen Lehre über die Materie hervorzuheben. Nach dem Ariſtoteles iſt ſie ewig und ihre Präexiſtenz muß vorausgeſetzt werden, weil nur aus ihr jede Form hervorgezogen werden kann, wärend dagegen die chriſtliche Lehre annimmt, daß die Materie nicht vor der Form ſei, ſondern ohne ſelbſt ein Ding zu ſein zugleich mit den Dingen geſchaffen werde [1]). Noch wichtiger iſt ihm der Unterſchied beider Lehren in der Frage über die Ewigkeit der Welt. Mit dem Averroes und dem Achillinus und gegen den Avicenna und viele Peripatetiker, welche ihm gefolgt waren, erklärt ſich Zabarella dahin, daß alle Beweiſe, welche von einem letzten unabhängigen Grunde oder von der Nothwendigkeit eines vollkommenſten Weſens hergenommen werden, nicht ausreichen das Sein Gottes zu behaupten. Denn es ſcheint ihm kein Widerſpruch in der Annahme zu liegen, daß der Himmel ſelbſt der unabhängige Grund aller Dinge und das vollkommenſte Weſen ſei. Für das Sein Gottes läßt ſich nur ein genügender Beweis führen, nemlich von der Bewegung des Himmels aus [2]). Deswegen iſt ihm dieſe Frage auch ein Gegenſtand der Phyſik, weil

---

1) De prima rer. mat. II, 2 p. 181 sq.

2) De inventione aeterni motoris 1.

der Schluß nicht metaphyſiſch ſein könnte, wenn die Vorderſätze aus der Phyſik ſtammten [1]. Nun aber erhebt ſich ihm die Frage, ob von der Bewegung der Welt, wenn ſie nicht ewig ſein ſollte, auf einen ewigen Beweger geſchloſſen werden könne. Wenn man die ewige Bewegung des Himmels annimmt und zugiebt, daß alles, was ſich bewegt, von einem andern bewegt werde, daß alles Körperliche beweglich ſei und daß der Rückgang von dem Bewegten auf das Bewegende nicht in das Unendliche gehen könne, ſo iſt es ihm gewiß, daß man einen erſten Beweger annehmen müſſe, welcher frei iſt von aller Materie [2]. Dieſer Schluß ergiebt ſich nur, weil der erſte Beweger eben ſo ewig und unermüdlich ſein muß, wie die Bewegung, welche von ihm ausgeht, ewig und unaufhörlich iſt [3]. Es wird hierdurch die Meinung anderer Peripatetiker verworfen, welche aus dem Gedanken eines erſten Bewegers ohne Rückſicht auf die Ewigkeit der Bewegung ſchließen wollten, daß er ewig und von Materie frei ſei. Dieſe behaupteten, der erſte Beweger als ſolcher könne nicht vergehn, weil dies nur durch einen andern Beweger würde geſchehn können, ſo daß er alſo nicht der erſte Beweger wäre. Zabarella dagegen berückſichtigt das wechſelſeitige Verhältniß, welches in den

---

[1] Ib. 5.

[2] Ib. 1.

[3] Ib. 2. Nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum, nisi motus aeternus. Quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus eum ab uno tantum motore totum produci, quare necesse est motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.

Begriffen des bewegten Körpers und der bewegenden Urſache liegt. Beide müſſen im Verhältniß zu einander ſtehn und die letztere kann weder ohne den erſtern noch die erſtere ohne die letztere ſein. Zabarella würde daher den ewigen Beweger auch nicht denken können ohne eine ewige Bewegung, welche er hervorbrächte. Wenn ein ewiger Gott ſein ſoll, muß auch eine ewige Wirkſamkeit ihm beigelegt werden. Seinen Gegnern hält er die Annahme vor, daß die bewegende Urſache eine mit der Materie verbundene Seele ſein könnte, welche zwar als Seele für ſich, immateriell und unbeweglich ſein würde, aber doch als Form des Körpers zugleich mit dem Körper untergehn müßte. Wenn man dieſer Annahme folgte, ſo würde man die Seele des Himmels als den erſten Beweger anzuſehn haben und unter der Vorausſetzung, daß die Bewegung nicht ewig ſei, zu dem Schluſſe kommen, auch der erſte Beweger ſei nicht ewig, ſondern vergehe zugleich mit dem Himmel. Da würde kein anderer Beweger dazu nöthig ſein den Untergang des erſten Bewegers zu bewirken; denn hierzu würde der Untergang des bewegten Körpers ausreichen 1). Genug wir ſehen, er läßt nur die Wahl übrig entweder die Ewigkeit der Be-

---

1) L. l. Quando igitur hi dicunt, si primus motor universi est corruptibilis, ergo non est primus, negandum est consequens. Ad probationem autem, quam dicunt, corrumpetur a motore primo, hoc quoque est negandum; non enim ex eo, quod est corruptibilis, requiritur motor prior, a quo corrumpatur, sed cum sit incorporeus et forma corporis, satis causae est ad ipsum interimendum corruptibilitas corporis, cujus est forma.

wegung anzunehmen oder die Ewigkeit des Bewegers aufzugeben.

Die Annahme, welche er der Meinung entgegenſetzt, daß der erſte Beweger ohne weitere Bedingung ewig ſein müſſe, hängt mit ſeiner Lehre über die menſchliche Seele zuſammen. Auch in ihr ſtellt er ſeine Behauptungen nur als Erklärungen der Ariſtoteliſchen Lehre auf, obwohl ſie weit über die Sätze des Ariſtoteles hinausgehn, wie denn Zabarella geſtehn muß, daß Ariſtoteles in ſeinen phyſiſchen Schriften nur ſehr dunkle Andeutungen über die menſchliche Seele abgebe. Wir ſahen, daß er ein Sein der Seele für ſich, unabhängig von der Materie annimmt. Dieſe Annahme beruht auf der Unterſcheidung zweier Arten der Form. Die eine Form nemlich, welche das ſpecifiſche Sein des Dinges ausmacht, kommt dem Dinge von Natur zu und ohne dieſelbe würde es gar nicht ſein. Zabarella nennt ſie die informirende Form. In ihr liegt keine Thätigkeit des Dinges; durch ſie kommt dem Dinge nur das Sein zu, durch welches es iſt, was es iſt. Eine andere Form aber haben wir dem Dinge beizulegen, ſofern es wirkt oder thätig iſt. Zu einer ſolchen Thätigkeit hat das natürliche Ding nur das Vermögen; die wirkliche Thätigkeit, welche etwas Edleres iſt, als das Vermögen zur Thätigkeit, kann ihr nur durch den Beiſtand einer höhern Einwirkung zu Theil werden. Sie bedarf eines beiſtehenden Actes der bewegenden Urſache und daher wird die thätige Form des Dinges die beiſtehende Form (forma assistens) genannt[1]. Dieſer

---

[1] De mente hum. 2. Forma duplex est, una materiam

Unterſchied gilt von allen Dingen, welche eine eigene Thätigkeit haben. Er beruht in der That lediglich auf dem alten Grundſatze der peripatetiſchen Schule, daß kein natürliches Ding ſich ſelbſt bewegen kann. Durch das bekannte Beiſpiel vom Schiffe und dem Schiffer wird er erläutert. Ein jedes Werkzeug bedarf einer ſolchen beiſtehenden Form um zum Gebrauche tüchtig zu werden. Auch die himmliſchen Körper müſſen dazu dienen dieſen Unterſchied in das Licht zu ſetzen. Ihr Sein haben ſie ſchon als Sphären; als ſolche ſind ſie der Bewegung fähig; aber ſich ſelbſt können ſie nicht bewegen; damit ſie in Bewegung geſetzt werden, bedürfen ſie der Aſſiſtenz der himmliſchen Intelligenzen. Dieſe beiſtehende Form iſt nun nicht allein trennbar von der Materie, welcher ſie beiſteht, ſondern auch wirklich von ihr getrennt, weil ſie derſelben nicht das Sein giebt, ſondern nur die Thätigkeit, durch welche ſie regirt wird, aber ſelbſt ein Sein und eine Thätigkeit für ſich hat, indem ſie ſich erkennt[1]. Die Frage über den menſchlichen Geiſt geht nun auf die Frage zurück, ob er die informirende oder die aſſiſtirende Form des Menſchen iſt.

Gegen die Annahme des Averroes entſcheidet ſich Ja-

---

informans et dans esse specificum et rem constituens, tanquam differentia adjecta generi. — — Altera est forma, quae non dat esse, sed ipsi rei jam constitutae et habenti esse specificum supervenit tanquam praestantius quoddam et dat solum operationem, ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed eam edere propriis viribus suis non potest; ideo eget ope alicujus nobilioris, quod ejus naturam et conditionem excedat. — — Illa igitur dicitur forma assistens tantum.

[1] L. l.

barella für das erſtere. Wenn Averroes Recht hätte, ſo würde der Verſtand im Menſchen nur wie der Schiffer im Schiff ſein und man würde vom Menſchen nicht mit Recht ſagen, daß er verſtände. Eben ſo würde dann auch das Verſtehen nur eine vorübergehende, nicht eine bleibende Thätigkeit im Menſchen ſein. Von allem dieſem iſt aber das Gegentheil das Richtige und wir haben daher den Verſtand als die informirende Form des Menſchen, als die Form anzuſehn, durch welche er Menſch iſt[1]. Nicht allein durch das Vermögen zu erkennen unterſcheidet ſich der Menſch von den unvernünftigen Thieren, ſondern das Erkennen kommt ihm in Wirklichkeit zu und giebt ſeine ſpecifiſche Form ab. Durch ſie vollzieht er ſeine Urtheile und Schlüſſe, Thätigkeiten, welche nur dem Verſtande zukommen, und deswegen darf auch der Verſtand nicht als eine von ihm trennbare Form angeſehn werden[2]. Daher wird auch in dem theoretiſchen Leben das eigentliche Weſen des Menſchen geſucht[3]. Hierin ſtimmt Zabarella mit dem Alexander überein, deſſen Meinungen er übrigens nicht vertheidigen will, weil ſie in andern Stücken offenbar von der Wahrheit abweichen[4].

---

1) Ib. 6. Si anima rationalis non daret homini esse specificum, homo non diceretur intelligens. — — Omnium consensione intellectus est actus immanens.

2) L. l. Per illam animae partem species humana constituitur et a brutis distinguitur, per quam homo enuntiat et ratiocinatur; at per solam animam intellectivam haec praestat, ergo haec sola est forma humanam speciem constituens et eam a caeteris animalibus separans.

3) Ib. 9 p. 950.

4) Ib. 4 p. 921.

Er verleugnet ſich nemlich nicht, welche Schwierigkeiten ſeiner Lehre entgegenſtehn. Sie ſchließt das verſtändige Denken auf das genaueſte an die Form des menſchlichen Leibes an und Zabarella beſtreitet deswegen auch die Lehre des Themiſtius und Averroes, daß der Verſtand des Menſchen nur einer ſei; vielmehr muß er nach der Menge der menſchlichen Leiber ſich vervielfältigen [1]). Zwar iſt eine jede individuelle Form und alſo auch der menſchliche Geiſt und Verſtand an ſich immateriell und einfach; aber in der Form liegt es, daß ſie mit ihrer Materie in nothwendiger Verbindung gedacht werde; dies wird nicht weniger vom menſchlichen Geiſte als vom Himmel behauptet werden müſſen [2]). Daher kann Zabarella nicht zugeben, daß wir unſern Geiſt als getrennt von der Materie denken dürfen. Ohne Gegenſtände des Erkennens würde er nicht denken können und deswegen bedarf er auch eines Werkzeuges, durch welches er die Gegenſtände erkennt [3]). Von der andern Seite findet aber Zabarella auch, daß die menſchliche Erkenntniß vom Materiellen und Sinnlichen ſich loslöſt; denn ſie geht auf das Allgemeine und erſtreckt ſich über alle Dinge. Der Verſtand iſt nicht wie der Sinn, welcher nur Einiges und Beſonderes erkennen ſoll und daher nur beziehungsweiſe ungemiſcht iſt, vielmehr ſoll der Verſtand alles erkennen und muß deswegen ungemiſcht ſein in aller Beziehung, damit nichts in ihm die Aufnahme der Er-

---

1) Ib. 10.
2) De constit. indiv. 2.
3) De mente hum. 9 p. 961; 13 p. 971.

kenntniß verhindere. Um nun aber dieſe Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß erklären zu können, ſieht ſich Zabarella genöthigt die Thätigkeit des Verſtandes von ſeinem Sein in Beziehung auf den Körper zu unterſcheiden. Nur jene Thätigkeit iſt das, was im Geiſte als ungemiſcht ſich erweiſt; aus der Sonderung derſelben von der Materie ſoll aber nicht geſchloſſen werden, daß der Verſtand ſeiner Form nach von der Materie geſondert ſei. Die Thätigkeit des Erkennens iſt dem Verſtande eigen und gehört nicht dem Körper an; ſie erhebt ſich über den Körper und erſtreckt ſich über alles, wärend die Form der vernünftigen Seele mit dem Leibe in Verbindung bleibt [1]. Dieſen Unterſchied erläutert Zabarella noch durch die alte Unterſcheidung zwiſchen dem, was dem Verſtande urſprünglich eigen iſt, und zwiſchen dem, was er erwirbt. Seiner ihm eigenen Natur nach iſt er die edelſte Form des Körpers; was er aber erwirbt, die Erkenntniß alles Erkennbaren, kommt ihm durch ſeine Thätigkeiten zu [2]. Dieſer erworbene Verſtand ſoll alsdann alle Formen umfaſſen und daher nennt Ariſtoteles in ausgezeichneter Kürze den Verſtand die Form der Formen um beide Beziehungen, in welchen er zu denken iſt, zu umfaſſen. Die Form nemlich iſt er in ſeiner Beziehung zum Körper, der Formen aber in Beziehung auf die Thätigkeiten, durch welche er die Erkenntniß aller Formen in ſich erwirbt[1].

---

[1] Ib. 13. Aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem. Nam secundum suum esse est forma corporis et vere materiam informat, secundum operationem vero est elevatior a materia, quam caeterae partes animae et in specierum receptione non utitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita esse immixtus, ut possit omnia intelligere.

[2] Ib. 14 p. 977.

Wenn nun aber hierdurch die Thätigkeit des Verſtandes von ſeinem urſprünglichen Weſen unterſchieden wird, ſo verlangt jene auch noch eine weitere Erklärung durch eine aſſiſtirende Form. Auch der Verſtand, wie der Sinn, muß zu ſeiner Thätigkeit erregt werden und muß gegen das Erregende ſich empfänglich verhalten. Er iſt hierin eben ſo leidend, wie der Sinn[2]. Hierdurch wird die Nothwendigkeit erwieſen den leidenden Verſtand, welcher in uns iſt, von dem thätigen Verſtande, welcher das Intelligible iſt, zu unterſcheiden. Dieſer aber kann nichts anderes ſein als Gott, der ewige Beweger, weil er allein die Urſachen aller Dinge in ſich enthält und daher auch allein unſern Verſtand über alles unterrichten kann. Der Einbildungskraft, deren Bilder uns zum Nachdenken erregen ſollen, bedient er ſich nur als eines Mittels, ſo wie das Licht der Farben ſich bedient um unſer Auge zu erleuchten. Die übrigen Dinge haben nur Theil am Erkennbaren durch die Vermittlung Gottes, welcher das Erkennbare ſchlechthin iſt[3]. Daher ſchreibt Zabarella dem Menſchen zwar eine active Fähigkeit zu für die Thätigkeit des Erkennens, aber behauptet auch, daß dieſelbe doch keineswegs mit dem thätigen Verſtande zu verwechſeln ſei, und ſucht durch die Lehre des Thomas von Aquino zu zeigen, daß dies dem katholiſchen Glauben nicht widerſpreche [1]). Das Verhältniß Gottes, ſofern er der thätige Verſtand iſt, zu den Thätigkeiten unſeres Verſtandes wird mit dem Verhältniſſe des Künſtlers zu ſeinem Werkzeuge verglichen [2]).

---

[1] Ib. 15.

[2] Ib. 13 p. 971. Intellectum similem in hoc esse sensui, quod patiendo intelligit, sicut etiam sensus patiendo sentit. Quum enim in nobis ipsis experiamur, nos quandoque actu intelligentes, quandoque non actu, sed potestate solum, nulla autem res possit se ipsam ducere de potestate ad actum, necesse est intellectum ab alio pati.

[3] De mente agente 13.

Hieraus fließen nun wieder einige Einwürfe, von welchen wir die wichtigſten nicht übergehen dürfen. Durch das Verhältniß unſeres leidenden zu dem thätigen Verſtande Gottes ſcheint die Freiheit unſeres Erkennens aufgehoben zu werden. Zabarella ſucht dies Bedenken dadurch zu entkräften, daß er unſer urſprüngliches von unſerm ſpätern Erkennen unterſcheidet. Das erſtere hängt unſtreitig nicht von unſerm Willen ab; denn es gehören zu ihm die Mittel, welche uns erleuchten müſſen. Aber etwas anderes iſt es mit unſerm ſpätern Erkennen, wenn wir ſchon eine Fertigkeit des Erkennens erlangt haben. Unſer erworbener Verſtand iſt in unſerer Gewalt; wenn er auch des Beiſtandes Gottes zu ſeiner Thätigkeit beſtändig bedarf, ſo fehlt ihm doch dieſer Beiſtand niemals [3]). Dieſe Löſung klingt ſehr fromm, frömmer, als wir es von der ſonſtigen Haltung der Unterſuchungen

---

1) Ib. 14.

2) Ib. 13 p. 1031.

3) Ib. 16 in. Ejus (sc. dei) lumen semper nobis adest, immutabile et nunquam deficiens, ideo intelligimus, quando volumus, dummodo habitum acquisiverimus; nam ante acquisitionem habitus non est in nostro arbitrio constitutum intelligere, quando volumus.

des Zabarella erwarten möchten. Sie ſchließt ſich der Lehre von der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade an; denn ſie hat die Bedeutung, daß wir erſt durch das göttliche Licht erleuchtet werden müſſen, ehe wir der Freiheit unſeres Willens theilhaftig ſind [1]), und wir auch alsdann noch immer des göttlichen Beiſtands bedürfen. Aber Zabarella erläutert ſie doch durch ein rein phyſiſches Beiſpiel. Unſer Verſtand iſt wie die Hemiſphäre der Erde, welche der Erleuchtung der Sonne bedarf um erhellt zu werden; das Licht Gottes aber, welches ihn erleuchtet, iſt allgegenwärtig und kann ihm nie fehlen [2]). Viel mislicher ſteht es mit der Beantwortung einer andern Frage. Ariſtoteles hatte den thätigen Verſtand allein für unſterblich erklärt. Zabarella zögert nicht der Auslegung beizuſtimmen, welche hieraus die Folgerung zieht, daß nach der Meinung des Ariſtoteles der leidende Verſtand ſterblich ſei. Da nun aber nur der leidende Verſtand der Subſtanz des Menſchen angehört, ſo ſcheint daraus zu folgen, daß die menſchliche Seele ſterblich ſei. Über dieſe Frage will Zabarella in der gegenwärtigen Unterſuchung ſich nicht entſcheiden. Er führt eine Deutung der Ariſtoteliſchen Lehre an, welche die Unſterblichkeit des menſchlichen Verſtandes retten könnte, wenn nemlich angenommen würde, daß der leidende Verſtand zwar als ſolcher und ſofern er abhängig iſt von der Einbildungskraft, vergänglich ſei, aber doch ſeiner Subſtanz

---

1) Ib. 12 p. 1030. Das Licht der Intelligenz, welches uns erleuchtet, heißt hier superveniens formae informanti, qua homo est homo.

2) Ib. 16.

nach bleibe, nachdem er vollkommen geworden durch die Erleuchtung Gottes [1]). Dieſe Erklärung würde nicht übel ſtimmen mit der andern Annahme, welche ſo eben angeführt wurde, daß auch die Freiheit, ſo wie die Unſterblichkeit, der menſchlichen Seele durch ihre Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung zuwachſe. Aber Zabarella iſt doch weder an dieſer, noch an einer andern Stelle ſeiner Schriften darauf eingegangen ſie zu begründen. Er erwähnt auch ſonſt die Frage nach der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ohne ſie zu entſcheiden. Nach der wahren Theologie ſei uns die Unſterblichkeit gewiß; es hätten auch ſolche nicht gefehlt, welche nach den Grundſätzen der Ariſtoteliſchen Philoſophie von ihr überzeugt geweſen wären [2]); aber ſeine Phyſik lehnt es ab über das Weſen immaterieller Subſtanzen ſich zu verbreiten. Daher iſt der Ruf an ihm haften geblieben, daß er der Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nicht günſtig geweſen ſei.

Wie nun auch hierüber geurtheilt werden möge, der Kreis der Unterſuchungen, in welchen Zabarella ſich bewegte, neigte ſich unſtreitig vorherſchend der Phyſik zu. Logik und Ethik ſchienen ihm nicht einmal der eigentlichen Wiſſenſchaft anzugehören; einen höhern Werth nahm ihm zwar die Metaphyſik in Anſpruch; aber ſie ſchien ihm ihre Begründung in der Phyſik zu haben. Man wird bemerken, welcher Umſchwung der Gedanken in dieſer Anſicht von dem Zuſammenhange der Wiſſenſchaften liegt.

---

1) Ib. p. 1041.

2) De inv. aet. mot. 2 p. 256.

Die Überlieferung der Schule wurde dadurch völlig umgeſtoßen. Es mochte ihm nun räthlich ſcheinen ſich erſt der phyſiſchen Grundlagen zu bemächtigen, ehe er auf die Unterſuchungen über das Immaterielle einging. In der Natur aber erblickte er alles in Verbindung mit der Materie, welche in den drei Abmeſſungen des Raumes ausgedehnt iſt. Daher leitete er auch von der Bewegung im Raume, welche eine bewegende Urſache außer dem bewegten Körper vorausſetzt, alle Veränderungen in der Form der natürlichen Dinge ab. Obgleich er nun die bewegende Kraft als etwas Höheres anſah, als die Materie, als ein belebendes Princip, welches alles geſtalte, alles durchdringe, allem die Form und die Vollendung ſeiner Thätigkeit verleihe, obgleich er hierin ein Weſen für ſich fand und daher der Gedanke einer Intelligenz ihm nahe lag, welche in den Dingen ein immaterielles Sein behaupte, ſo ſchien ihm doch, in einer ähnlichen Weiſe, wie dem Pomponatius, das Sein und die Wirkſamkeit des denkenden Princips mit dem Objecte ſeiner Thätigkeit in unzertrennlicher Verbindung zu ſtehen. Die Denkweiſe des Pomponatius dehnte er nur weiter aus. Wenn dieſer vom menſchlichen Standpunkte ausgegangen war und die praktiſche Beſtimmung des Menſchen vornehmlich beachtet hatte, ſo fand Zabarella auch vom theoretiſchen Standpunkte aus und in Hinblick auf die ganze Natur, daß es undenkbar ſei einen ewigen Beweger anzunehmen ohne die Welt, welche von ihm bewegt werde. Von der Phyſik ausgehend gelangte er nur zu dem Gedanken eines Gottes, welcher zur Erklärung der phyſiſchen Erſcheinungen genügt. Hieraus entſtanden ihm ſeine

Zweifel über die Übereinſtimmung der Ariſtoteliſchen Lehre mit der Theologie und eben deswegen, möchte man nun wohl meinen, hätte er es vermieden in die Unterſuchungen der Metaphyſik einzugehn, welche wohl gewiß den Zwieſpalt zwiſchen beiden Lehren noch in ein ſtärkeres Licht ſetzen mußten. Unſtreitig iſt ſeine Lehre als einer der Punkte zu betrachten, welche allmälig mit wachſender Macht ſich zuſammenfanden, um die Spaltung zu bezeichnen, welche zwiſchen der Neigung zur Naturforſchung und der alten Theologie um ſich griff.

3. Cäſar Cremoninus.

Nachdem Zabarella geſtorben war, hielt man es für nöthig einen Mann an ſeine Stelle zu berufen, welcher mit demſelben Geiſte und Freiſinn die Ariſtoteliſche Lehre zu Padua vortrüge. Man warf ſeine Augen auf den Ceſare Cremonini, der ſeit 11 Jahren zu Ferrara lehrte. Er war aus Cento, 1550 geboren, zu Ferrara gebildet, ein Mann von vielſeitiger Bildung, der in der Italieniſchen wie in der Lateiniſchen Litteratur ſeinen Ruhm ſuchte. 1590 kam er nach Padua und bis zu ſeinem Tode 1631 lehrte er hier Medicin und Philoſophie mit großem Beifall. Seine Schriften ſollen den Erwartungen, welche ſeine mündlichen Vorträge erregt hatten, nicht ganz entſprochen haben [1]. Doch könnten wir nicht ſagen, daß ſie den Werken eines Cäſalpinus und Zabarella, deren Gedanken er meiſtens nachgeht, bedeutend nachſtänden. So ſcharf und ſchneidend wie die Werke des erſtern ſind ſie freilich nicht. Er breitet ſich in einer weitläufigen Polemik aus. Wir haben hier die letzten Früchte einer Denkweiſe vor uns, welche zu ihrem Alter gekommen war.

---

[1] Folgende Schriften habe ich einſehen können. C. Cremonini explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu etc. Patav. 1596. — Disputatio de coelo. Venet. 1613. — De calido innato et semine. Lugd. Bat. 1634. — Tractatus tres. Primus est de sensibus externis. Secundus de sensibus

Seine Lehren bilden ſich ihm in Streit gegen gangbare Autoritäten der Schule. Gegen den Galen macht er die Ariſtoteliſche Phyſik geltend. Weder den Alexander, noch den Averroes, noch den Thomas von Aquino läßt er als maßgebend gelten; nur den Ariſtoteles hat er zu ſeinem Führer erwählt. Den Scholaſtikern und Platonikern iſt er abgeneigt, obwohl er das Anſehn des Platon nicht ſchlechthin verwirft. Auch beſonders gegen die Alchimiſten iſt ſein Streit gerichtet. Auf die Erfahrung will er ſich ſtützen, welche uns leiten müſſe, wie ſie den Ariſtoteles geleitet habe. Er geht hierin noch weiter als Cäſalpinus, indem er die Unterſuchungen über einzelne Punkte der Erfahrung gern herbeizieht und die mangelhaften Erfahrungen ſeiner Gegner beſonders zum Gegenſtande ſeines Streits macht. Er tadelt ihre Voreiligkeit, daß ſie von wenigen Einzelheiten ausgehend etwas über das Allgemeine feſtſtellen wollten. Die Erfahrung iſt ihm zu allen Wiſſenſchaften nothwendig, ſelbſt zur Mathematik, weil die Grundſätze der Wiſſenſchaften nur durch Induction gewonnen würden, aber beſonders zur Phyſik, welche ſie faſt in allen ihren Theilen voraus-

---

internis. Tertius de facultate appetitiva. Opuscula haec revidit Troylus Lancetta etc. Venet. 1644.

ſetzt [1]. Sie genügt für viele Erkenntniſſe, denn nicht überall haben wir mathematiſche Beweiſe zu ſuchen; für das Sinnliche dürfen wir uns auf die Sinne verlaſſen [2]. Ähnlich wie Zabarella lehrt Cremoninus, daß wir das Allgemeine im Beſondern durch den Sinn erkennen. Nur weil wir ohne es zu bemerken allmälig aus der verworrenen Erkenntniß des Sinnes das Allgemeine uns zur Deutlichkeit bringen, halten viele dafür, daß die Erkenntniß des Allgemeinen uns angeboren ſei [3]. Aber das Allgemeine ſollen wir auch über das Beſondere nicht vernachläſſigen. Cremoninus rechnet darauf, daß aus unſerer Erfahrung uns eine allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung zuwachſen werde; dieſer dürfen unſere einzelnen Erfahrungen nicht widerſprechen und es würde eine Thorheit ſein, wollten wir alsdann den beſondern Erfahrungen mehr trauen als unſern allgemeinen Grundſätzen [4].

Seine Unterſuchungen wenden ſich aber faſt ausſchließlich der Phyſik zu. Die Logik ſcheint ihm zwar nützlich zur allgemeinen Bildung; er rechnet ſie aber wie Zabarella nur zu den Werkzeugen der Erkenntniß, indem ſie die richtige Ordnung im Lernen und Lehren zu bewahren hat [5]. Auch die Moral wird von ihm den ſpeculativen Wiſſenſchaften nicht zugezählt und weil ſie nur das praktiſche Leben betrifft, iſt es ihm auch keinem Zweifel unterworfen, daß ſie an Würde der Phyſik nachſtehe [1]. Die Erkenntniß beherſcht den Willen [2]. Die Moral hat von den Affecten der Seele, von welchen ſie ausgehen muß, doch nur eine oberflächliche Kenntniß; ſie muß ſich deswegen über ſie von der Phyſik belehren laſſen, weil ſie in körperlichen Zuſtänden begründet ſind [3]. Genug wir finden hier ſchon die Vorläufer der Lehre, daß die Medicin uns den Schlüſſel zum menſchlichen Herzen abgeben ſollte. Von ſpeculativen Wiſſenſchaften bleiben nun dem Cremoninus nach Ariſtoteliſcher Lehre nur die Phyſik, die Mathematik und die Theologie oder Metaphyſik übrig. In die Unterſuchungen der Mathematik geht er aber nicht weiter ein. Sie ſcheinen ihm nothwendig für das praktiſche Leben und er ſucht auch zu zeigen, daß ſie aus dem Gebrauche für dasſelbe hervorgegangen ſind; er ſchreibt ihnen auch einen Nutzen für die Phyſik zu und daß ſie unſern Geiſt an die Abſtraction gewöhnen; aber eine ſolche ſcheint ihm nicht ſchlechthin rathſam; er räth vielmehr davon ab ſich zu ſehr an mathematiſche Unterſuchungen zu gewöhnen, wie Platon gethan hätte, welcher darüber in leere Einbildungen verfallen wäre [4]. Man kann nach dieſen Äußerungen nicht zweifeln, daß er die Mathematik der Phyſik unterordnet. Anders iſt es mit dem Verhältniſſe der Phyſik zur Theologie. Cremoninus zweifelt nicht daran, daß dieſe den Rang vor jener habe. Die Metaphyſik iſt die Philoſophie über das Göttliche; ſie unterſucht die höchſten Urſachen [1]). Aber andere Zweifel ſcheinen ihm zurückzubleiben über die Stellung, welche wir zu beiden Wiſſenſchaften in der Philoſophie zu behaupten haben.

---

[1] De paedia fol. 12. a sqq. Experientia ad paediam scientiae naturalis maximum habet momentum, quia in naturalibus per totum fere requiritur experientia.

[2] Ib. fol. 18. b. Sensus enim est sensibilium sufficiens judex.

[3] De phys. aud. fol. 83. a sqq.

[4] De cal. inn. p. 72.

[5] De paed. fol. 3. b sqq.

---

[1] Ordo et prop. nat. phil. fol. 38. b.

[2] De facultate appetitiva p. 189; 203.

[3] Ib. p. 181.

[4] De paedia fol. 18. b. Dieſe Stelle zeigt deutlich ſeine Abneigung gegen die Mathematik.

Bei dieſem Punkte müſſen wir etwas länger verweilen, weil er über die Denkweiſe der peripatetiſchen Schule in ihrem Ausgange Licht verbreitet. So wie ſeine Vorgänger iſt Cremoninus davon überzeugt, daß die Lehre des Ariſtoteles mit der chriſtlichen Theologie nicht in Übereinſtimmung ſteht. Er erwähnt dies öfters, beſonders in ſeinen Vor- und Nachreden, ohne die Unterſchiede beider Lehrweiſen genauer zu entwickeln. Die Religion hält er in Ehren; aber ſein Geſchäft iſt es die Grundſätze der Ariſtoteliſchen Philoſophie zu entwickeln. Dabei hält er ſich nicht ſklaviſch an die Ausſagen ſeines Meiſters. Ariſtoteles ſpricht nicht ſelten nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und läßt ſich zu den Vorſtellungen des Volkes herab; dergleichen Äußerungen ſind nicht im ſtrengen Sinn zu nehmen [2]). Wir müſſen den Zuſammenhang ſeiner Lehren vor Augen haben und der widerſpricht der chriſtlichen Lehre. Was nun da Falſches von ihm vorgetragen werde, will er nicht weiter erörtern. Achillinus und andere gelehrte Männer haben es ſchon gethan; er will ihre Schriften nicht ausſchreiben; ihren Behauptungen ſtimmt er bei; er unterwirft ſich dem Urtheil der Kirche;

---

1) Ordo et prop. nat. phil. fol. 41. b; de phys. aud. fol. 48. a.

2) De coelo p. 363 sq.

aber er beſchränkt ſich auf die Ariſtoteliſche Lehre [1]). Genug ſeine Abneigung auf die Theologie einzugehn iſt deutlich genug. Dem Ariſtoteles rechnet er es als Verdienſt an die Phyſik zuerſt von der Metaphyſik getrennt und die letztere unabhängig von den Meinungen der Menge gelehrt zu haben [2]). Von dem Überſinnlichen haben wir nur eine geringe Erkenntniß; wir müſſen beſcheiden ſein in unſern philoſophiſchen Unterſuchungen über daſſelbe. Zwar billigt er das Verfahren des Demokrit nicht, welcher nichts anerkennen wollte, was über Sinn und Materie hinausgeht, aber er tadelt nicht weniger die Schule der Dialektiker, welche mehr verwirrend als entwickelnd über alles geredet habe auch da, wo Sinn und Verſtand uns verläßt [3]). So wie Zabarella und Cäſalpinus ſchlägt er ſich auf die Seite des Averroes, welcher keinen Beweis für das Sein Gottes zulaſſen wollte außer dem phyſiſchen, welcher von der ewigen Bewegung der Welt hergenommen wird, und läßt alsdann der Metaphyſik nur das Geſchäft das Immaterielle, deſſen Sein die Phyſik bewieſen hat, weiter zu unterſuchen [4]). Denn die Phyſik beſchäftigt ſich nicht mit dem Abſtracten [5]). Da hören wir denn aber auch nicht ſelten den Spruch anführen, daß wir uns zum Göttlichen nur wie die Eulen

---

1) Ib. p. 372.

2) De paed. fol. 18. b.

3) De coelo p. 296 sq.

4) Ib. p. 292 sq.; 298; 300. Die Phyſik beweiſt das Sein des Immateriellen, die Metaphyſik die Einheit deſſelben. Anders freilich ordo et prop. nat. phil. fol. 42. b, aber nur im Vorbeigehn und ungenau.

5) De coelo p. 311.

zum Lichte verhalten. Gott, welcher an ſich das Bekannteſte iſt, können wir doch nur aus ſeinen Wirkungen und kaum einigermaßen erkennen [1]). So wendet Cremoninus ſeine Forſchungen der Phyſik zu und wenn er auch ſeine Anhänglichkeit an die Kirche verſichert, ſo können dieſe Verſicherungen uns doch nur als kalt erſcheinen gegen den Eifer, mit welchem er ſeine phyſiſchen Unterſuchungen betreibt.

Was ſeine Phyſik in Zwieſpalt mit den Lehren der Theologie ſetzt, iſt als Fortſetzung deſſen anzuſehn, was Zabarella in dieſer Beziehung gelehrt hatte. Nur aus der unendlichen Kreisbewegung des Himmels würde geſchloſſen werden können, daß es ewige, unveränderliche und deswegen immaterielle Urſachen der Bewegung gebe [2]). Nehmen wir die Ewigkeit der Welt und der Kreisbewegung des Himmels an, ſo folgt auch die Ewigkeit der bewegenden Urſachen, welche als unvergänglich auch immateriell ſein müſſen. Daraus daß ſie immateriell ſind, will Cremoninus auch ſchließen, daß ſie Intelligenz ſind. Er zieht dieſen Schluß aus einer Vergleichung mit unſerer Seele. In ihr erhebt ſich der Verſtand über die Materie und nach der Analogie mit ihm müſſen wir alles betrachten, was von der Materie geſondert iſt. Wenn nun ſchon in unſerer Seele, welche doch mit der Materie zuſammenhängt, der Theil, welcher der Materie ſich entzieht, Verſtand und Einſicht hat, ſo werden die Weſen, welche von aller Materie entbunden ſind, um ſo mehr

---

1) De phys. aud. fol. 51. a.

2) De coelo p. 292 sq.

des Verſtandes theilhaftig ſein [1]). Doch meint Cremoninus, daß aus der ewigen Bewegung des Himmels das Sein Gottes noch nicht erſchloſſen werden könnte. Denn es ließe ſich denken, daß es viele ewige Beweger der Himmelskreiſe und viele himmliſche Intelligenzen gebe. Der Metaphyſiker muß noch einen Beweisgrund hinzufügen, welcher darin liegt, daß alles nach einem Zwecke geordnet iſt, damit Ordnung in der Natur ſei. Dieſen Zweck ſetzt die Phyſik voraus und nur deswegen haben wir eine Intelligenz oder einen Gott anzunehmen, von welchem die ganze Ordnung der Welt beherſcht wird [2]).

Wie Cäſalpinus hält nun aber auch Cremoninus daran feſt, daß Gott weiter nichts als Zweck, aber nicht Beweger der Welt ſei. Er unterſcheidet ſich hierin nur dadurch von ſeinem Vorgänger, daß er von allen pantheiſtiſchen Anklängen ſich fern hält, jenen Begriff Gottes vielmehr dazu benutzt Göttliches und Weltliches vor jeder Vermiſchung zu ſichern. Hierbei gebraucht er denſelben Begriff des Verſtandes, welchen wir beim Cäſalpinus fanden. Der Verſtand erkennt nur ſeine Gedanken; er iſt mit dem Erkennbaren eins; ſein Verſtehen, das Verſtändliche und der Verſtand fallen in ihm zuſammen; daher kann er auch nichts außer ſich verſtehen [3]). Dies gilt am meiſten vom Verſtande Gottes, welcher nur das ihm ſelbſt Gleiche, das Ewige in ewiger Weiſe erkennen kann und daher immer nur mit der Betrachtung ſeiner ſelbſt beſchäftigt iſt [1]. Es gilt aber auch von allen Intelligenzen, welche von Gott nur darin unterſchieden ſind, daß er vollkommen iſt, ſie aber eine Beraubung an ſich tragen [2]. Eine jede niedere Intelligenz erkennt die höhere, von welcher ſie abhängt, nur durch ihre Abhängigkeit von ihr, welche ſie in ſich ſelbſt findet. Ein Empfangen der Erkenntniß von einem Andern oder von außen würde man dies nur in uneigentlichem Sinn nennen können [3]. Deswegen iſt Cremoninus auch gegen die Lehre der Averroiſten, welche den Verſtand durch einen höhern Beweger erleuchten laſſen. So iſt der Verſtand vor jeder Vermiſchung mit andern Dingen bewahrt; ihm kommt kein Leiden zu, aber auch kein Thun. Gott iſt daher auch nur ſpeculativer Geiſt und wir dürfen ihm keinen Willen beilegen [4]. Eben dadurch wird er von der Welt abgeſondert und bleibt von jeder Vermiſchung mit der Materie rein [5]. Noch in einem andern Beweiſe

---

[1]) Ib. p. 336; 353. Omnis actus abstractus est intellectus; id cognoscimus ex nostro intellectu, qui cum sit facultas animae, ideo est facultas intelligens, quia non est mixtus corpori.

[2]) Ib. p. 300 sq.

[3]) Ib. p. 353 sqq. Intellectio non est quid distinctum ab intellectu et intelligibili, quia nihil aliud est, quam conjunctio

---

horum duorum sub actu judicandi. — — Tunc enim intellectio differt ab intelligente et intellecto, quando praecedit ab aliquo extrinseco; hic vero nullum extrinsecum concurrit.

[1] Ib. p. 340 sqq.

[2] Ib. p. 319; 324.

[3] Ib. p. 370.

[4] Ib. p. 385. Voluntas est propter actionem, est principium actionis; nulla actio est in deo. — — Et quaeso quid velit deus? Alia a se? Vilescet se ipsum? Non est indigens.

[5] Ib. p. 151. Nam intelligentia sua intellectione, quae est speculativa, tanto magis se abstrahit a coelo, quanto efficacius se intelligit.

erinnert die Lehre des Cremoninus an den Cäſalpinus. In Gott iſt alles ewig, ohne Erneuerung der Zeit, ohne Hervorbringung einer neuen Thätigkeit. So iſt der Gedanke des Gedankens, die Erkenntniß, welche er von ſich hat. Daraus würde aber keine Bewegung der Welt, welche in der Zeit geſchieht, hervorgehn können. Die ewige Bewegung hat im Augenblicke ihr Ende erreicht. Um daher die Bewegung des Himmels zu erklären bedürfen wir einer andern Urſache, welche ihre Wirkungen in der Zeit hat 1). Eine ſolche Urſache haben wir im Beweger des Himmels zu ſuchen, welcher von der Materie nicht getrennt iſt und als wirkende Urſache gedacht werden muß. Eben darin liegt ſein Unterſchied von Gott, welcher nur Endurſache, aber nicht wirkende Urſache iſt. Der Zweck beherſcht alles; er iſt die Urſache der Urſachen; alles iſt abhängig von ihm; aber nicht weil er wirkende Urſache iſt; ſondern das von aller Materie freie Weſen wird nur das wirkende Princip aller Dinge, weil es der Gegenſtand der Liebe und des Erkennens für alle abhängige Weſen iſt 2). Daher erklärt ſich Cremoninus gegen die Emanationslehre. Jede Emanation aus Gott würde in ihm ein Thun und Gethanhaben, würde in ihm eine Veränderung vorausſetzen. Aber er kann auch eben ſo wenig der Schöpfungslehre beiſtimmen, weil Gott

---

1) Ib. p. 31; 138.

2) Ib. p. 373 sqq.; 394. Principatus, quem adscribit Aristoteles primo enti, consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus et verus principatus, finis enim est causa causarum. Ib. p. 396. Ens abstractum fit principium motus effectivum, quatenus est intellectum ab anima.

keine Materie hervorbringen kann, weil er nur Intelligenz iſt und in ſich denkend keine Wirkſamkeit nach außen hat. Wenn die Anhänger der Schöpfungslehre beſonders darauf Gewicht gelegt hatten, daß die vernünftigen Weſen der Welt nicht aus der Materie herausgezogen, ſondern nur geſchaffen werden könnten, ſo behauptete dagegen Cremoninus, daß ſelbſt Gott andere Intelligenzen und Seelen nicht hervorbringen könne. Damit etwas in ihnen werde, müſſen ſie ſein. Nichts wird aus nichts. Jedes Werden ſetzt ein Subject voraus, welches wird. Dies gilt von den Intelligenzen eben ſo ſehr als von andern Dingen [1]). So haben wir das Sein Gottes vom Sein der Welt ohne Zweifel zu unterſcheiden, aber auch zu ſetzen, daß beide von jeher neben einander beſtanden haben. Cremoninus trägt die Lehre des Ariſtoteles als einen entſchiedenen Dualismus vor.

Sein Dualismus bleibt aber auch nicht bei dem Gegenſatze zwiſchen Gott und Welt ſtehen, ſondern theilt auch die Welt wieder in zwei von einander geſonderte Arten des Seins. Wir haben in ihr die Intelligenzen von den materiellen Dingen zu unterſcheiden. Jene greifen eben ſo wenig wie Gott wirkſam in die Veränderung dieſer ein. Die Intelligenzen als ſolche erkennen nur ſich ſelbſt und entwickeln in ſich ihre Gedanken. Ihr Weſen iſt das Denken. Von den materiellen Dingen dagegen finden wir auch dieſelbe Anſicht bei Cremoninus, welche ſchon Cäſalpinus und Zabarella entwickelt hatten. Die Natur der Materie beſteht in der Ausdehnung. Daß die materiell veränderlichen Dinge in der Welt ausgedehnt ſein müſſen im Raume ſucht Cremoninus daraus abzuleiten, daß in jeder materiellen Veränderung eine Bewegung von einer Grenze von wo aus zu einer andern Grenze bis wohin ſtattfinden müſſe[1]. Die Welt ſpaltet ſich alſo in Intelligenzen, welchen das Denken, und in körperliche Dinge, welchen die Ausdehnung im Raume als Eigenſchaft zukommmt.

---

[1] Ib. p. 387 sqq.

Ein ſolcher Dualismus mußte nun natürlich ſeine vermittelnden Glieder ſuchen. Dazu bot ſich zunächſt die Seele dar. Cremoninus faßt ihren Begriff zunächſt nach der Weiſe ſeiner Zeit in einer ganz allgemeinen Bedeutung auf. Wenn der Himmel, lehrt er, von einer Intelligenz, welche geliebt und begehrt wird, ſeine Bewegung erhält, ſo muß ein Liebendes und Begehrendes in ihm vorhanden ſein; lieben und begehren aber kann der Himmel nur, wenn er ſeiner Form nach beſeelt iſt, und deswegen muß er ſeiner Form nach beſeelt ſein[2]. Die Seele ſchließt ſich nun unmittelbar an die Intelligenz an, weil die Intelligenz nicht allein das Liebenswürdige, ſondern auch das Intelligible iſt; denn die Liebe der Seele ſoll nicht ohne Erkenntniß ſein[3]. Aber die Welt wird

---

1) Ib. p. 34. Nihil, quod mutatur, potest esse in termino, jam enim esse (l. esset) mutatum, si esset in termino ad quem, aut non mutaretur, si esset in termino a quo. Oportet igitur, ut sit in via et in horum medio. — — Omne igitur, quod movetur, habet partes extensas. — — Prima igitur radix extensionis est materia, unde sequitur, omne, quod mutuatur (l. mutatur) quia omne tale est extensum, materiam habere.

2) Ib. p. 103.

3) L. l. Movet ut appetibile et intelligibile, quare requi-

nicht unmittelbar von der Intelligenz, ſondern durch die Seele, welche erkennt und liebt, in Bewegung geſetzt. Mit großer Lebhaftigkeit verwirft Cremoninus die entgegengeſetzten Meinungen, welche den Intelligenzen die Bewegung des Himmels und ſeiner beſondern Sphären unmittelbar zuſchreiben möchten, als auf leeren Worten beruhend. Er hält ſich an ſeinen Begriff der Intelligenz, welcher nur das Denken zukommt, welche nur theoretiſch, aber nicht praktiſch iſt[1]). Daher kann keine Intelligenz den Himmel bewegen ohne Vermittlung einer informirenden Seele[2]). Weder Gott alſo noch die untergeordneten Intelligenzen ſind wirkende Urſachen, ſondern nur die praktiſche Seele, welche beim Cremoninus eine ganz ähnliche Rolle ſpielt, wie bei den Neu-Platonikern. Der Himmel iſt ein organiſches Weſen, weil er aus verſchiedenartigen Gliedern zuſammengeſetzt iſt. Jedes organiſche Weſen hat aber eine Seele, welcher der organiſche Körper als materielles Werkzeug dient, wärend die Seele ſelbſt nichts anderes iſt, als die Form des organiſchen Körpers, ſofern er als Werkzeug gebraucht wird von der Seele, die ſein Weſen ausmacht und ſeine Form bewirkt[3]). Die Seele des Himmels iſt nichts anderes als

---

ritur talis appetitus, qui respiciat intelligibile et sit cum intellectione.

1) Ib. p. 109 sqq.

2) Ib. p. 16. Putamus fieri prorsus non posse, ut intelligentia immediate coelum moveat absque anima informante.

3) Ib. p. 100. Sicut omne animatum est organicum, ita omne organicum est animatum.

die Natur [1]). Von ihr belebt iſt der Himmel die allgemeine wirkende Urſache, welche alle beſondere bewegende Urſachen ſich unterordnet zur Hervorbringung der lebendigen Weſen in der niedern Welt nach ihren beſtimmten Arten [2]). So hängt die Welt mit den Intelligenzen zuſammen und zuletzt mit Gott, nicht weil dieſe an ſich wirkende Urſachen ſind, ſondern als ſolche treten ſie nur in ihrer Beziehung zu der beſeelten Welt auf, welche nach ihnen als dem Begehrungswerthen ſtrebt. Die Welt bringt alle Bewegung aus ſich ſelbſt hervor und hängt dabei nur inſofern von einem Höhern ab, als ſie durch ihre Bewegung einen Zweck zu erreichen ſtrebt. Nur deswegen iſt auch die Bewegung in der Welt unvergänglich, weil ſie nach einem ewigen Zweck ſtrebt [3]).

Hiernach ſcheiden ſich auch die beiden ſpeculativen Wiſſenſchaften, welche Cremoninus in Ehren hält, die Metaphyſik und die Phyſik. Jene hat es mit den reinen Intelligenzen zu thun, dieſe mit der Körperwelt, mit dem Himmel und alles, was von ihm umſchloſſen wird. Daher ſtreitet Cremoninus gegen die Phyſiker, welche ihre Wiſſenſchaft auf die irdiſchen Dinge beſchränken wollten. Der Himmel, welcher ſeine Wirkſamkeit auf die Erde erſtreckt, darf nicht von der Natur getrennt werden [4]). Zum

---

1) Ib. 99. Coelum sit formaliter animatum anima, quae sit natura. Ib. p. 157.

2) De cal. inn. p. 18; 89. Coelum ut universale efficiens subordinat sibi particularia efficientia ad generandum in propriis speciebus. — — Elementa sunt coelo subordinata tanquam instrumenta ad omnem generationem sublunarem.

3) De coelo p. 118 sq.

4) De subj. phil. nat. fol. 24. b. sqq.

Himmel gehört aber auch die ihn informirende Form, die Seele. Die Seele iſt Natur[1]. Deswegen ſtreitet Cremoninus auch nicht weniger gegen die, welche die Seelenlehre aus der Phyſik ſtoßen wollten[2]. Es würde dies nichts Geringeres heißen als die wirkende Urſache von der Naturlehre ausſchließen. Zwar iſt nur das, was Körper hat, Gegenſtand der Phyſik, aber nicht der Körper allein wird von dieſer Wiſſenſchaft betrachtet[3], ſondern nicht minder die Seele, welche dem Körper ſeine Bewegung giebt, welche den Körper hat und eben ſo wenig ohne den Körper, wie der Körper ohne ſie gedacht werden kann. Denn ſo wie die Seele des Himmels nicht ohne den Himmel und wie der Himmel nicht ohne die von ihm geformte Materie, ſo kann auch keine Seele ohne materiellen Leib ſein. Zwar das vernünftige Vermögen, welches wir im Menſchen finden, das Erkenntnißvermögen des Verſtandes, iſt ſeinem Weſen nach unkörperlich, aber die praktiſche Thätigkeit des Menſchen iſt an die Materie gebunden; ſie bedarf eines Objectes, welches von ihr bewegt wird[4]. Wenn wir nun aber bedenken, daß die Seele nur deswegen von Verſtande unterſchieden wird, weil ſie die bewegende Kraft in der Welt abgeben ſoll, ſo werden wir es auch begreiflich finden, warum Cremoninus ſogar ohne Weiteres behauptet, nach Ariſtoteliſcher Lehre ſei die Seele, obgleich abſtracter als alle andere Formen, doch materiell 1). Wir ſehen in dieſer Lehrweiſe nur eine Fortſetzung der Unterſcheidung, welche die neuern Peripatetiker zwiſchen dem materiellen Daſein alles Natürlichen und dem immateriellen Sein des Verſtandes durchzuführen ſtrebten.

---

[1] De coelo p. 95.

[2] Partitio phil. nat. fol. 32. a.

[3] De subj. phil. nat. fol. 23. a.

[4] De facultat. appet. p. 193 sq. Facultas rationalis de sua essentia est incorporea, quia potestas discursiva organo caret. — — Habemus animam talis essentiae, ut cum sit essentia informans corpus, habet tamen differentiam, quae constituitur incorporea et supra corpus elevata. — — Ex hoc itaque sequitur, quod anima rationalis non possit habere potentiam nisi in ordine ad objectum. De coelo p. 138.

Aber die Seele, welche die Bewegung in der Materie hervorbringen ſoll, indem ſie liebt und erkennt, iſt zwar mit der Materie verbunden, aber eine von ihr unterſchiedene Thätigkeit wird man ihr doch in ihrer Liebe und Erkenntniß nicht abſprechen können. Durch ihr Erkennen ſchließt ſie dem Geiſtigen, durch ihr Bewegen aber dem Körperlichen ſich an. Sie erſcheint deswegen als ein Mittleres zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Arten des Seins. Daher konnte es dem Cremoninus ſcheinen, als hätte ſie noch eine zu nahe Verwandtſchaft mit dem Geiſtigen, als daß ſie unmittelbar auf das Körperliche einwirken könnte; denn nur Körper kann auf Körper wirken 2). Er ſucht daher noch nach einer weitern Vermittlung zwiſchen Seele und Körper, welche ihm um ſo nothwendiger zu ſein ſcheint, je weniger es ſich leugnen läßt, daß die Seele eines Organs zu ihrer bewegenden Thätigkeit bedarf; denn ſie wirkt nur auf organiſche Körper unmittelbar ein. Nach der Vorſtellung

---

1) De paed. fol. 20. a.

2) De coelo p. 4. Ad subjectum autem corporeum transmutandum non potest operari aliquod agens, quod non sit corporeum. Ib. p. 16.

der Ariſtoteliker ſeiner Zeit findet er das verbindende Mittelglied zwiſchen der Seele und dem Leibe in der eingeborenen Wärme. Über ſie handelt er ſehr weitläufig, weil an dieſem Punkte die Schwierigkeiten ſeines Dualismus am ſtärkſten hervortreten. Er ſetzt ſich den Lehren der Platoniker und Theoſophen über den Lebensgeiſt, über die ätheriſche Subſtanz, über die Quinteſſenz entgegen[1]), um eine mehr phyſiſche Erklärung des Lebensproceſſes zu gewinnen. Dabei geſteht er zwar zu, daß alle Dinge der niedern Welt den himmliſchen Einflüſſen unterliegen und daß wir das Leben nicht aus den Eigenſchaften der im organiſchen Körper gemiſchten Elemente erklären können, will aber doch den himmliſchen Einfluß nur als einen mittelbaren angeſehn wiſſen und aus der Miſchung der Elemente ſelbſt das Princip des Lebens ziehn. Seine Anſicht kurz zuſammengefaßt läuft darauf hinaus, daß die eingeborne Wärme zwar von der Bewegung des Himmels ihren Urſprung hat, weil der Himmel überhaupt die allgemeine bewegende Urſache iſt und alles verbindet, daß aber die Bewegung des Himmels doch nur durch die Elemente als ihre Werkzeuge in aller Erzeugung unter dem Monde wirke und dieſe daher alles zur Erzeugung des organiſchen Lebens Nothwendige in ſich tragen müſſen[2]). Daher wird auch eine eingeborne Wärme in allen Elementen vorausgeſetzt; denn ſie ſind ſelbſt nur Organe des Himmels. Es ſteht daher auch die Belebung der ganzen Welt feſt, wenn auch einzelne

---

[1]) De cal. inn. p. 56 sqq.

[2]) Ib. p. 89 sq.

Dinge als ſolche und getrennt vom Himmel als unbelebt angeſehn werden können 1). Daraus aber, daß die eingeborne Wärme überallhin ſich verbreitet und alle Körper durchdringt, ja in jedem Theile des belebten Körpers gegenwärtig und wirkſam iſt, ergiebt ſich auch, daß ſie kein Körper ſein kann, denn kein Körper kann den andern durchdringen 2). Er weiß daher keinen andern Ausweg als anzunehmen, daß dieſes Werkzeug des Lebens nur in der Miſchung der Elemente beſtehe, in welcher die gleichartigen Theile des Leibes mit einander ſich verbinden. Die eingeborne Wärme iſt die Wärme des Temperaments 3). Als ſolche iſt ſie kein Körper und doch wirkt nach dieſer Annahme nur ein Körper auf den andern, weil ſie die geſammte Wirkſamkeit der im Leibe verbundenen Körper untereinander iſt. Sie bietet überdies der Seele ein paſſendes Werkzeug für die Belebung dar, weil die Seele die Form iſt, welche die Elemente des Leibes mit einander vereinigt und daher das Temperament hervorbringt und beherſcht 4). Alles dies aber ſteht unter der allgemeinen Vorausſetzung, daß eben ſo auch der Himmel alles zu einem organiſchen Ganzen und zu einer gemeinſamen Wirkſamkeit verbunden hält. Man wird in dieſem Begriff der belebenden Wärme einen Vorläufer der Lehre finden können, daß die Lebensthätigkei-

---

1) Ib. p. 24.

2) Ib. p. 115. Peto igitur mihi ostendi, si hoc calidum innatum sit corpus, — — quomodo diffunditur per omnes minimas partes, nisi concedamus corpus penetrare corpus.

3) Ib. p. 22 sq.

4) Ib. p. 21 sq.

len nur auf dem Organismus beruhn, nur daß er noch eine höhere verbindende Kraft vorausſetzt, welche die Wechſelwirkung der Elemente des Leibes bedingt. Unſtreitig aber geht ſie darauf aus die Wirkſamkeit und das Sein der Seele an die phyſiſche Wirkſamkeit der Elemente und der Materie auf das genaueſte anzuſchließen. Hierin ſtimmt ſie mit der Lehre überein, daß die Seele nichts anderes als die Natur ſei.

Dieſe phyſiſche Anſicht vom Seelenleben mußte nun auch auf die Betrachtung der Vernunft in der menſchlichen Seele ihren Einfluß ausüben. Cremoninus wird zu den Männern gezählt, welche den Zweifel an die Unſterblichkeit der Seele verbreitet haben. In den Schriften, welche uns von ihm vorliegen [1], erwähnt er dieſen Punkt nur ſehr beiläufig; aber ſeine allgemeinen Grundſätze konnten der gemeinen Anſicht von der Unſterblichkeit der Seele nicht günſtig ſein. Es iſt kein Zweifel, daß er die Seele nur in Verbindung mit dem Leibe und der eingebornen Wärme ſich denken kann; denn ihre Thätigkeit beſteht in der äußern Wirkſamkeit, welche ſie vermittelſt ihres Organs ausübt. Aber etwas anderes iſt es mit der Thätigkeit des Verſtandes, welche auch der vernünftigen Seele zukommt. Dieſe ſpeculative Thätigkeit iſt durchaus innerlich und an kein Organ des Leibes gebunden. Wenn auch der leidende Verſtand an die Bilder der Einbildungskraft und die Thätigkeit des Gehirns ſich anſchließt, ſo legt Cremoninus doch der Seele des Menſchen auch den thätigen Verſtand bei, welcher in unſerm Nachdenken und Schließen ſich erweiſe, und ihn will er im Gegenſatz gegen die Platoniſche Lehre auch nicht einmal an das Gehirn gebunden wiſſen[1]). Die ſpeculative Thätigkeit gehört zum Weſen des Verſtandes; ſie wohnt ihm daher auch in unvergänglicher Weiſe bei. Daher zweifelt Cremoninus nicht, daß der Verſtand im Allgemeinen unſterblich iſt, keinem Tode und auch keiner Geburt unterworfen. Die Lehre von der ewigen Bewegung des Himmels, welche nicht allein ein ewiges Begehren des Guten, ſondern auch ein ewiges Erkennen des Intelligibeln vorausſetzt, ſchließt die Ewigkeit der Intelligenz in ſich. Aber er findet auch, daß uns im Gegenſatz gegen die ewigen Intelligenzen des Himmels das ſpeculative Leben des Verſtandes nur kurze Zeit und in unterbrochener Folge zukomme[2]), weil unſer Verſtand mit zufälligen Dingen ſich beſchäftigen muß, vom Sinnlichen ausgeht und den Gegenſätzen unterliegt, welche ihn in der ſinnlichen Empfindung zum Denken anregen, wärend der Verſtand der himmliſchen Götter dem Ewigen ſich zuwendet[3]). Die Grundſätze der Ariſtoteliſchen Philoſophie führen den Cremoninus zu der Lehre, daß in dieſer niedern Welt vergänglicher Dinge nur die Arten unſterblich ſind, die Individuen aber vergehen müſſen. In Rückſicht auf unſere Individualität ſind wir dem Leiden unterworfen und können uns den Beſtimmungen nicht entziehn, welche

---

[1] Seine Schrift de anima habe ich nicht einſehn können.

---

1) De imaginatione et memoria p. 177 gegen den Averroes; de coelo p. 131; 138 sq.

2) De coelo p. 131; 315. Est autem vivens sempiternum ad differentiam vitae intellectivae in nobis existenti, quae vita pauco tempore secundum habitum speculationis nobis inest.

3) Ib. p. 131; 139; 315.

in unſerm Temperament liegen. Anders iſt es in Rückſicht auf unſere Vernunft, welche dem Leiden nicht unterliegt, aber auch nicht individuell iſt [1]). So ſieht Cremoninus unſere Vernunft zwar als ein ewiges Weſen an, welches unbeſchränkt iſt und das Allgemeine erkennen kann, aber er findet ſie auch nur in einer vorübergehenden Verbindung mit unſerer Perſon und läßt uns keine Hoffnung übrig, daß wir zu einer ungeſtörten Entwicklung derſelben gelangen könnten. Obgleich der Verſtand im Allgemeinen alles erkennt, ſo verhält ſich doch unſer Verſtand zum Abſtracten wie das Auge der Nachteule zur Sonne [2]).

Wir würden den Cremoninus ſehr über ſeinen Werth erheben, wenn wir ihn als einen großen Geiſt preiſen wollten, aber es ſpricht ſich eine Denkweiſe in ihm aus, welche ſeit langer Zeit in der peripatetiſchen Schule ſich gebildet hatte, die Mittel der Wiſſenſchaft kannte und mit Beſonnenheit handhabte. Dieſe Denkweiſe wird von ihm mit Feſtigkeit vertreten. Sie iſt dem Platonismus nicht feindlich entgegen, aber ſeine Ausſchweifungen hat ſie von ſich ausgeſchieden. Vergleichen wir ihn mit dem Cäſalpinus, deſſen Gedanken doch unſtreitig einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt hatten, ſo finden wir nichts mehr von jenen pantheiſtiſchen Anklängen, welche das Weltliche faſt zu einem leeren Schatten herabſetzten, nichts mehr von jenen myſtiſchen Hoffnungen auf Anſchauung des Göttlichen in der Verbindung mit der reinen Materie. Auch die himmliſchen Einflüſſe in ihrer unmittelbaren Wirkſamkeit und das Dämoniſche iſt aus ſeiner Naturlehre verſchwunden. Wir ſehen deutlich, wie ſich alles bei ihm einer verſtändlichen, auf Erfahrung geſtützten Phyſik zuwendet. Dieſe Denkweiſe hatten unſtreitig die Zweifel des Zabarella vorbereitet. Dazu hatte auch beigewirkt, daß die Logik nach dem Vorgange der Philologen auf ein Werkzeug zur Erkenntniß der Sachen herabgeſetzt und aus dem Kreiſe der ſpeculativen Wiſſenſchaften ausgeſchieden worden war. Wenn die Theologie oder die Metaphyſik noch zu ihnen gezählt wurde, ſo betrachtete Cremoninus ſie doch als eine Wiſſenſchaft, welche uns kaum zugänglich ſei. Nur mit Gott und reinen Geiſtern ſollte ſie ſich beſchäftigen, unſer Denken aber iſt an materielle Bedingungen gebunden. Nur nach Analogie mit uns können wir das Abſtracte erkennen. Das Höhere erkennen wir zwar nicht äußerlich, aber doch nur durch unſere Abhängigkeit von ihm. Seine Gedanken an Gott ſchlagen ganz die Bahn des neuern Anthropomorphismus ein, ſie bezeichnen nur die Grenzen und Vorausſetzungen des phyſiſchen Lebens, in welchem wir befangen ſind. In der Phyſik, welcher er ſich zuwendet, will er nun alles aus natürlichen Urſachen erklären. Auch die Seele iſt nur Natur. Die Welt bringt alle Bewegung aus ſich ſelbſt hervor. Die Einflüſſe des Himmels auf die irdiſche Welt ſollen wir zwar nicht außer Acht laſſen, aber ſie ſind doch nur mittelbare Einflüſſe. Man wird nicht verkennen, daß die erſten Umriſſe der dualiſtiſchen Naturanſicht, von welcher unſere neuere Phyſik ausgegangen iſt, in ſeinen Lehren entworfen ſind. Die Materie, welche in der räumlichen Ausdehnung ihr Weſen hat, ſtellt er der Intelligenz entgegen, welche nur innerlich denkt. Dadurch iſt der Geiſterwelt jeder unmittelbare Einfluß auf die Körperwelt entzogen. Die Seele, welche Natur iſt, muß er zur Hülfe rufen um die Bewegung in der Natur hervorzubringen. Sie bewirkt dies auch nur dadurch, daß ſie unter den materiellen Elementen eine durchgängige Wechſelwirkung vermittelt und durch die Wärme des Temperaments alle Materie zu einer allgemeinen Form zuſammenſchließt. Dieſe Grundſätze finden ſich beim Cremoninus noch mit dem Ariſtoteliſchen Weltſyſtem in Verbindung; die ſpätern Zeiten hatten aber faſt nichts weiter zu thun, als ſie von dieſem loszulöſen um in den Weg einer Naturforſchung einzuſchreiten, welche von logiſchen und metaphyſiſchen Vorausſetzungen ſich frei wußte.

---

[1]) De fac. appet. p. 194. Duobus enim modis potestis homines considerare, vel ex principio essentiali, quale est anima rationalis, vel ex proprietatibus individualibus. Hierauf folgt eine weitere Auseinanderſetzung, daß in dieſer Beziehung der Menſch dem Leiden unterworfen iſt und der Vernunft beraubt werden kann, in jener aber in ſeinem Geſchlechte der Verſtand immer bleibt. De coelo p. 129. Potentia intellectiva non est organica et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animae, a qua fluit; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis.

[2]) De fac. appet. p. 195.

Aus dieſer Paduaniſchen Schule der Naturphiloſophie ging Vanini hervor, welchem ſein ſchmäliges Ende einen Namen gemacht hat. Als Philoſoph iſt er nicht der Erwähnung werth; er kann aber als Beiſpiel dienen, welche gefärliche Nebenbulerin die Hierarchie in der Phyſik neben ſich hatte dulden müſſen [1]).

---

[1]) Vergl. über Vanini V. Cousin fragments de philosophie Cartésienne p. 1 sqq.

Göttingen, Druck der Dieterichſchen Univ.-Buchdruckerei.

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zehnter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Sechster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

BIBLIOTHECA
REGIA
[illegible]NSIS.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1851.

BIBLIOTHECA
2[illegible]
51[illegible]

Inhalt.

Drittes Buch.

Die Philoſophie unter dem Fortgang der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, unter der Reformation und unter der Wiederherſtellung des Katholicismus.

Sechſtes Kapitel. Thomas Campanella. S. 3—62.

Sein Leben. S. 3. Seine Schriften. 7. Metaphyſik und Phyſik ſind ſein Hauptaugenmerk. 8. Alle Wiſſenſchaft ſoll der Theologie dienen. 11. Hierarchiſche Richtung. 12. Myſtiſcher Weg. 13. Skeptiſche Grundlage ſeiner Lehre. 15. Sicherheit des Begriffs des Wiſſens und der Erſcheinungen. 18. Allgemeinſter Grundſatz, ich denke, alſo bin ich. 19. Selbſtbewußtſein ſchließt Bewußtſein der Beſchränkung in ſich. 20. Eingeborne und angebrachte Erkenntniß. 21. Die materielle Seele 22. Senſualiſtiſche Erklärung der Verſtandesthätigkeiten. 23. Der Begriff der Subſtanz aus einer Sammlung ſinnlicher Eindrücke. Induction. 25. Alle weltliche Erkenntniß beruht auf Geſchichte. 26. Der innere Sinn. 27. Die Primalitäten der Dinge. 28. Alle Dinge haben Empfindung ihrer ſelbſt. 29. Beſchränkung der Dinge. 30. Das Schlechthinſeiende als Grund alles beſchränkten Seins. 32. Gott als unbegreifliches Weſen. 33. Schöpfungslehre. 34. Beſchränkung iſt den Geſchöpfen nothwendig. 35. Sein der Geſchöpfe in Gott und außer Gott. 36. Freiheit des Willens. 37. Das Böſe. 39. Phyſiſche Anſicht von Teleſius entnommen. 41. Unterſcheidung der phyſiſchen und der metaphyſiſchen Thätigkeit der Seele. Der Raum die Grundlage alles Körperlichen. 42. Wärme und Kälte nur Werkzeuge für Gottes Zwecke. 43. Der innere Sinn lehrt uns unſer Weſen kennen, der äußere Sinn verdunkelt nur unſere Selbſterkenntniß. 45. Die Vernunft des Menſchen. 46. Nur der Menſch wird ſeine beſchränkte Natur gewahr, weil ſie ihm nicht genügt. 47. Bewußtſein des Menſchen von Gott. 48. Liebe Gottes als des allgemeinen Guts. 49. Geheimniß der Selbſtentfremdung des Menſchen durch ſeine ſinnlichen Eindrücke. 50. Sündenfall und Nothwendigkeit den Menſchen durch ſinnliche Mittel wieder zu Gott zu führen. 51. Durch Sinne und weltliche Bildung ſollen wir auf uns ſelbſt zurückgebracht werden. 52. Das natürliche Streben geht auf Selbſterhaltung, auf etwas Göttliches, aber nicht auf Gott. 54. Das übernatürliche Leben führt uns zu Gott zurück. 55.

Siebentes Kapitel. Deutſche Philoſophen und Theoſophen. S. 62—141.

1. Nicolaus Taurellus. 64. Trennung der Wiſſenſchaften nach ihren Gegenſtänden. 65. Unterſchied zwiſchen Theologie und Philoſophie. 67. Unabhängigkeit der Philoſophie von der Theologie. 68. Philoſophie ſoll den Grund der Theologie abgeben. 69. Sie erkennt das ewige Weſen Gottes, die Theologie aber ſeinen Willen. 70. Verzweiflung als Ende der Philoſophie und Anfang der Gnade. 71. Gegenſatz zwiſchen der körperlichen Natur oder Welt und zwiſchen dem Geiſt, dem Zwecke der Welt. 72. Die Welt bedarf nicht der beſtändigen Vorſorge Gottes, aber wohl der Geiſt des Menſchen. 73.

2. Valentin Weigel. 77. Gegenſatz gegen die gelehrte Theologie. 79. Rechtfertigung durch den Glauben an den heiligen Geiſt. 80. Die äußere Offenbarung Gottes ſoll uns zur innern leiten. 82. Nur in unſerm Innern eröffnet ſich uns das Innere der Dinge. 83. Allen wahren Unterricht müſſen wir aus uns ſelbſt ſchöpfen. 84. Unſere ſinnliche Empfindung empfangen wir nicht von auſſen. 86. Natürliche und übernatürliche Erkenntniß. 87. Um alles zu erkennen müſſen wir alles ſein. 88. Von oben kommt alles Licht. Gott faßt in uns alles zuſammen. 90. Gott konnte nur eine vollkommene Welt ſchaffen. ~~Jeder Menſch hat Vollkommenheit~~ empfangen. 91. Gott und Schöpfer iſt eins. 93. Freiheit des Willens. 94. Im übernatürlichen Erkennen iſt nur ein Leiden. 95. Der Fall des Menſchen iſt nothwendig, weil wir durch das Natürliche zum Übernatürlichen gelangen ſollen. 97. Durch die zeitliche Entwicklung verändert ſich die Subſtanz der Dinge nicht. 98.

3. Jacob Böhme. 100. Überlieferungen, von welchen er

ausging. 103. Der Streit ſeiner Zeit in ihm. 105. Beruhigung in religiöſen Ahndungen. 106. Doppelte Scheidung der Dinge. Die Umkehr zum Guten. 108. Vermiſchung des Sittlichen mit dem Natürlichen, des Geiſtigen mit dem Körperlichen. 111. Der verborgene und der offenbare Gott. 113. Aus dem Nichts der göttlichen Natur iſt alles geworden 116. Gott iſt Gutes und Böſes, Liebe und Zorn. 117. Alles iſt in ihm in Liebe verbunden. 118. Nothwendigkeit der Scheidung der Gegenſätze. 119. Das Böſe nur im Übergewicht der Kräfte. 120. Das eigene Leben und die Freiheit der weltlichen Dinge. 122. Phyſiſche und ſittliche Weltanſicht ineinanderfließend. 124. Die ſieben Qualitäten. 126. Vom Böſen muß das Gute kommen. 129. Das Geiſtige muß greiflich werden. 130. Das Geiſtige in ſinnlichen Bildern dargeſtellt. 131. Die doppelte Anſicht vom Böſen im ſittlichen Gebiete. 132. Anſicht von der Geſchichte des Menſchen. 134. Die letzten Dinge. 135. Auch im verdorbenen Menſchen iſt noch die Freiheit zum Guten. 136.

Achtes Kapitel. Gelehrte Theoſophen. S. 141.—183.

1. **Johannes Baptiſta von Helmont.** 142. Die wahre Wiſſenſchaft, in der Erkenntniß der Principien beſtehend, iſt unbeweisbar. 144. Übertriebene Polemik gegen die frühern Philoſophen. 145. Der Erfahrung will er alles verdanken 146. Doch genügt nicht die niedere, ſondern nur die höhere Erfahrung. 147. Abſonderung der Philoſophie von der Theologie. 149. Beſchränkung der Philoſophie. Gegen die Vermiſchung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer. 150. Das Übel, das Sinnliche und der Streit der Gegenſätze aus der Sünde. 152. Sinnliches und Natürliches von einander geſchieden. 153. Streben nach beſtimmten Unterſchieden, aber Mangel an Vermittlung. 154. Die Kunſt wirkt von außen, die Natur von innen. Gelegentliche Urſachen. 155. Wirkende und mitwirkende Kraft. 156. Alles aus lebendigen Samen. 157. Der Zweck in den Samen. 158. Das generiſche Waſſer und das individuelle Ferment. 160. Wirkung in die Ferne. 161. Die Samenidee, das Blas, der Archeus. 162. Der Körper aus der Vereinigung mehrerer Fermente. 164. Der allgemeine herſchende Archeus. 165. Die Seele als Centralpunkt. Sitz der Seele. 166. Vergänglichkeit der Seele. 167. Der Geiſt als unvergängliche Einheit der menſchlichen Subſtanz. 168.

2. **Robert Fludd.** 172. Gelehrſamkeit und neuere Phyſik. 173. Theologie a priori, natürliche Philoſophie von der Erfah-

rung aus. 174. Ausgehn vom Experiment. 175. Das zuſammengefaltete und das entwickelte Sein Gottes. 176. Richtung auf die Phyſik. 177. Gegenſätze in der Welt in Gottes Entfaltung und Zurückziehung auf ſich gegründet. 178.

Neuntes Kapitel. Die ſkeptiſche Richtung der Franzoſen. S. 183 — 306.

1. Michel de Montaigne. 184. Die Denkweiſe in ſeinen Verſuchen. 187. Prüfung der Religion durch die Vernunft. 190. Dem Natürlichen und Göttlichen ſollen wir vertrauen, das Menſchenwerk iſt verdächtig. 191. Alle menſchliche Gründe ſind ſchwach. 192. Gegen die dogmatiſche Philoſophie. 194. Unſer Selbſt iſt uns am beſten bekannt, aber doch wiſſen wir nichts Sicheres von ihm. 196. Die Sinne ſind Anfang und Ende unſerer Erkenntniß; ihnen iſt aber doch nicht zu trauen. 197. Wenn der geſunde Menſchenverſtand nur geſund wäre. 199. Die Vernunft iſt trüglich; Zweifel, ob ſie dem Menſchen allein zukomme. 200. Lob des Inſtinkts. 201. Demuth im Bewußtſein unſerer Schwäche, in der Unterwerfung unter Gott und die Natur. 202. Unterſchied zwiſchen Gott und Natur. 205.

2. Pierre Charron. 207. Praktiſcher Charakter ſeines Skepticismus. 210. Moral. 211. Weiter Umfang derſelben; doch Ausſchluß des religiöſen Lebens. 212. Neigung alles auf das Natürliche zurückzuführen. 213. Selbſterkenntniß. 214. Zuſammenhängend mit Erkenntniß Gottes. 215. Demuth und Reinigung dazu nöthig. 216. Die myſteriöſe Höhe der Wahrheit und unſere Schwäche. Die Sünde hat die Natur geſtört. 217. Gegen die Ausſchweifungen der Wiſſenſchaft. 219. Zwieſpalt zwiſchen Sinn und Verſtand. 221. Streit zwiſchen Körper und Geiſt. 222. Leidenſchaft im Vertrauen auf die Meinung. 223. Der allgemeine, von Meinungen freie Geiſt. 224. Rechtſchaffenheit nach dem Geſetze der Natur. 226. Uneigennützigkeit. Die beſondere Natur jedes Einzelnen zu beachten. 227. Beruf. Pflichten gegen die Geſellſchaft. 228. Nothwendigkeit in die Sitten der Übrigen ſich zu fügen. 230. Freiheit nur in dem innern Leben. Dualiſtiſche Anſicht. 231. Myſtiſche Verſöhnung der Gegenſätze. 232. Aufgeben der Forſchung nach den Myſterien. 234.

3. Franz Sanchez. 236. In der Naturforſchung gegen die Autorität des Ariſtoteles. 237. Skepticismus als Grundlage wiſſenſchaftlicher Forſchung. 238. Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften.

239. Erkenntniß Gottes und Glaube. 240. Lob der Vernunft und des methodiſchen Verfahrens. 242. Streit gegen die gewöhnliche Methode. An die Sachen ſich halten. 244. Gegen das Allgemeine, welches auf Willkür der Rede beruht. 245. Über die Erklärung der Wiſſenſchaft. 246. Die Wiſſenſchaft als vollkommne Erkenntniß der Sache. 247. Zweifel über die Sache. 248. Zweifel über das Erkennen. 250. Das ſinnliche Erkennen. 251. Die Vernunft oder der Verſtand. 252. Unmittelbare Gewißheit der Erkenntniß. Selbſterkenntniß. 253. Wir haben nur eine ſehr vage Vorſtellung von uns. 254. Zweifel über die vollkommene Erkenntniß. 255. Seine Lehre über die Natur. 257. Seine Methode. Verſuch, Beobachtung und Urtheil der Vernunft. 259.

Überſicht über die erſte Periode der neuern Philoſophie. 261.

Viertes Buch.

Bacons Reform der Philoſophie und die ihr zunächſt liegenden Zeiten.

Erſtes Kapitel. Bacon's Reform der Philoſophie S. 309—387.

Bacon's Leben und Charakter. 310. Seine Anſicht von der Wiſſenſchaft. 319. Glauben und Theologie von der weltlichen Wiſſenſchaft ausgeſchieden. 321. Auch das vernünftige und ſittliche Leben ſind der Wiſſenſchaft unzugänglich. 322. Die Phiſoſophie Magd der Theologie. 323. Seine Schriften. 324. Sein Plan der Reform. 328. Seine Mäßigung in der Neuerung. 329. Überſicht über die Geſammtheit der Wiſſenſchaften. 331. Die erſte Philoſophie. 333. Eingreifen theologiſcher Lehren. 335. Beſchränkung der menſchlichen Wiſſenſchaft. 336. Durch die Theologie. 337. Eintheilung der weltlichen Wiſſenſchaften. 339. Heranziehung aller Wiſſenſchaften an die Naturphiloſophie. 340. Die Naturphiloſophie die allgemeine Wiſſenſchaft. 342. Vorausſetzung eines höchſten Naturgeſetzes. 343. Ein Princip der Materie und der Form, des Körperlichen und des Geiſtigen. 344. Gegen die Zweckurſachen in der Naturforſchung. 345. Neigung zum Materialismus, aber gegen die mechaniſche Naturerklärung und den Atomismus. 246. Genauere Ausführung ſeines Plans. 347. Schwankendes in dem Verhältniß der Phyſik zur Metaphyſik. 349. Das Vorläufige in

ſeinen Annahmen. 350. Methodenlehre. 351. Gegen die alte Logik. 352. Die Induction allein iſt das rechte wiſſenſchaftliche Verfahren. 353. Forderung einer vollſtändigen Induction, welche mit Nothwendigkeit ſchließt. 354. Die Naturgeſchichte als Grundlage der Induction. 355. Die Eintheilungen in ihr. 356. Senſualiſtiſche Richtung. 357. Misachtung des Verſtandes. 358. Mängel des Sinnes und Art ſie zu heben. 360. Der Verſuch. 362. Unterſchied zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung. 364. Erforſchung des Kleinſten. 365. Wir nehmen nur Individuen wahr. 366. Unendliche Zahl der Individuen. Die Naturgeſchichte ſoll es mit Individuen zu thun haben. 367. Begriffe der niedrigſten Arten und unmittelbare Wahrnehmungen als Grundlagen der Induction. 368. Die unmittelbaren Wahrnehmungen ſollen einfache Formen der Natur abgeben. 369. Die Formen der Natur ſollen ein abgekürztes Verfahren möglich machen. 370. Beſchreibung des Inductionsverfahrens. 371. Claſſen der Fälle, welche ihm dienen ſollen. 372. Wichtigkeit des negativen Verfahrens hierbei. 373. Prärogativen der Inſtanzen. 374. Beurtheilung der wiſſenſchaftlichen Leiſtungen Bacon's. 376.

Zweites Kapitel. Die natürliche Religion und das Naturrecht. S. 387—453.

Abſonderung einzelner Zweige der Philoſophie von ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange. 388. Gemeinſchaftliches in den Beſtrebungen der natürlichen Religion und des Naturrechts. 389.

1. **Eduard Lord Herbert von Cherbury.** 390. Charakter ſeiner Schrift über die Wahrheit. 392. Zweifel und Streit gegen Vorurtheile. 393. Gegen den Senſualismus. 395. Theoſophiſche Richtung. 396. Gegen die Vergleichung unſerer Seele mit einer leeren Tafel. 399. Die allgemeinen Grundſätze als Ausſprüche des natürlichen Inſtinkts. 400. Berufung auf das eigene Vermögen und die urſprüngliche Natur. 401. Der Inſtinkt der Selbſterhaltung. 404. Die praktiſchen Geſetze, welche ſich an ihn anſchließen. 405. Die Erhaltung des Ganzen und das Bewußtſein der allgemeinen Geſetze damit verbunden. 406. Der Zweck und das Fortſchreiten. 407. Die plaſtiſche Kraft. Die Freiheit als Zweck. 408. Sittlichkeit und natürliche Religion. 409. Gegen Autoritätsglauben und die Lehre vom gänzlichen Verderben des Menſchen. 411. Artikel der natürlichen Religion. 413. Beſondere Offenbarungen und Princip der Individuation. 414. Zuſätze der po-

ſitiven zur natürlichen Religion. 415. Das Chriſtenthum als Wiederherſtellung der natürlichen Religion. 416. Schwierigkeit der Beweiſe für die beſondere Offenbarung. Sie gewährt Andern nur Wahrſcheinlichkeit. 417.

2. Die Vorgänger des Hugo Grotius im Naturrecht. 420. Johann Oldendorp. 420. Nicolaus Hemming. 421. Albericus Gentilis. 422. Benedict Winkler. 423. Das frühere und das ſpätere Naturrecht. Das poſitive Recht. 425.

3. Hugo Grotius. 428. Das Naturrecht als beſondere, von allgemeinen Grundſätzen unabhängige Wiſſenſchaft. 430. Nur in der menſchlichen Natur iſt es gegründet. Vorzug des Menſchen im Triebe zur Geſelligkeit. 432. Angeborne Rechtsgrundſätze. 433. Die verdorbene Vernunft. Schwankungen zwiſchen dem Ideal der Rechtsgeſellſchaft und dem Ausführbaren. 434. Das Naturrecht in Vergeſſenheit gerathen. 435. Der Naturzuſtand nach dem Sündenfall und die nun folgende Einrichtung der Rechtsgeſellſchaft. 436. Folgen des Doppelſinns, welcher in ſeiner Anſicht vom Naturrecht liegt. 437. Der Staat. 438. Übertragung der höchſten Gewalt an die Obrigkeit. 439. Das poſitive Geſetz hebt das natürliche Recht nicht auf. 440. Eigenthum. 441. Gemeingut. 443. Übertragung des Eigenthums. 444. Vertrag über Leiſtungen. Unterwerfung unter den Richter. 445. Vertheidigung der Sklaverei. 446. Arten perſönlicher Unterwerfung. 447. Strafrecht. 448. Kriegs- und Völkerrecht. 449.

Drittes Kapitel. Thomas Hobbes. S. 453—542.

Sein Leben. 453. Widerſprüche in ſeiner Denkweiſe. 458. Verehrung der mathematiſchen Methode. 463. Praktiſche Richtung. Ethik und Politik als Theile der Phyſik. 464. Philoſophie im Gegenſatz gegen Erfahrung. 465. Nachlaſſen in der Strenge der wiſſenſchaftlichen Forderungen in der Politik. 466. Vernunſt als Vermögen zu ſchließen beruht auf Begriffserklärungen. 467. Erklärung willkürlich beigelegter Namen. 468. Rechnen mit Worten. Vernunſt beruht auf Sprache. 469. Die Vernunſt wird doch als ein angebornes Vermögen betrachtet. 469. Hieraus fließende abweichende Anſicht von der Wiſſenſchaft. 471. Dringen auf Erkenntniß der Sachen. Widerſpruch dagegen in ſeiner ſkeptiſchen Betrachtung der Wiſſenſchaft. 473. Senſualismus. 474. Zum Empfinden gehört Bleiben der Eindrücke und Erinnerung an ſie. 475.

Ebenſo Wechſel der Eindrücke 476. Verſtand, Erfahrung und Wiſſenſchaft. 477. Seine ſkeptiſche Denkweiſe im Zuſammenhang mit ſeinem Senſualismus. 478. Sicherheit der Erkenntniß durch die Sprache. 479. Nominalismus. 480. Entſtehung der Empfindung. 481. Empfindung und Denken nur Veränderungen des Körpers. Materialismus. 483. Grundſätze der mechaniſchen Phyſik. 485. Erklärung der Empfindung und ſinnlichen Vorſtellung aus der Bewegung des organiſchen Körpers. 486. Nur eine Kette von Bewegungen können wir erkennen. 487. Die ſinnlichen Qualitäten ſind nur Schein. 488. Wie wir zur Vorſtellung des Äußern kommen. 489. Subjectivität aller unſerer Vorſtellungen. 490. Doch Vorausſetzung von körperlichen Subſtanzen. 491. Vorausſetzungen für die mechaniſche Naturerklärung. 492. Der Menſch eine Maſchine. 494. Die Körperlichkeit Gottes. 495. Die unendliche Verkettung der Bewegungen können wir nicht überſehen. 496. Hypothetiſches in der Phyſik. Gegen die Freiheit des Willens. 497. Ausgehn in der Erklärung des ſittlichen Lebens von phyſiſchen Beweggründen. 501. Streben nach dem Nützlichen und nach Genuß. 502. Selbſtſucht ſeiner Moral. 503. Unterordnung der Selbſtſucht unter das allgemeine Geſetz. Menſchenliebe. 504. Gewohnheit der Bewegung. Die Regeln über Gutes und Böſes werden erſt im Staate zu allgemeingültigen. 505. Die Vernunft treibt uns an Frieden durch die Vermittlung des Staates zu ſuchen. 507. Naturzuſtand. 508. Krieg Aller gegen Alle. 510. Furcht als Grund des Staates. 511. Staat als Werk der Kunſt, ein künſtlicher Körper. 512. Staatsvertrag. 513. Verträge müſſen gehalten werden. 514. Verſchiedene Punkte des Staatsvertrags. 515. Unbedingte Unterwerfung der Unterthanen unter die Obrigkeit. 516. Unbedingte Macht der höchſten Obrigkeit. 518. Höchſte Gewalt des ganzen Volkes. 519. Sie iſt aufgehoben durch die Einſetzung der Obrigkeit. 520. Der natürliche Staat. 521. Herrſchaft über die Sklaven. 522. Herrſchaft der Eltern über ihre Kinder. 523. Verſchiedenheit der Staatsformen. 524. Bevorzugung der Monarchie. 525. Verhältniß des Staats zur Kirche. 526. Achtung gegen den religiöſen Glauben. 528. Lehren über Gott. 529. Der Staat als Stellvertreter der Kirche. 531. Natürliche und offenbarte Religion. 532. Gegen die Trennung des weltlichen und des geiſtlichen Reiches. 533.

Viertes Kapitel. Peter Gaſſendi. S. 543 — 571.

Neigung zum Zweifel. 545. Sein Hauptbeſtreben auf die Phyſik gerichtet. Senſualismus. 547. Subſtanz nur als gemeinſchaftliche Grundlage vieler Eigenſchaften und immer nur ein dunkler Begriff. 549. Wichtigkeit der Induction. 550. Sie beruht aber auf einer Erkenntniß vom Allgemeinen aus. 551. Evidenz des Sinnes und der Vernunft. Die thieriſche und die vernünftige Seele. 552. Zweifel über die Denkbarkeit des Immateriellen für uns. 553. Empfehlung der Epikuriſchen Atomenlehre. 555. Lehre über Gott. 558. Das ſich gleich bleibende Naturgeſetz. 560. Freiheit des Willens. 561. Indifferenz des Willens geht mit Indifferenz des Verſtandes Hand in Hand. 562. In der Ethik Milderungen der Epikuriſchen Lehre. 365. Egoismus. 564.

Drittes Buch.

Schluß.

Die Philoſophie unter dem Fortgang der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, unter der Reformation und unter der Wiederherſtellung des Katholicismus.

Sechſtes Kapitel.

Thomas Campanella.

Sehr verſchiedenartige Elemente machten ſich in der Bildung dieſer Zeiten neben einander geltend, das Beſtreben nach weltlicher Erkenntniß und der kirchliche Glaube. Es konnte nicht befriedigen ſie nur neben einander gelten zu laſſen; man mußte ihr Verhältniß zu einander zu ermitteln ſuchen. Niemand hat dies mit größerer Lebhaftigkeit betrieben, als Thomas Campanella.

Er war 1568 zu Stilo in Calabrien geboren, in einer Familie mittleres Standes, welche den Fähigkeiten des Knaben alle Mittel zu ihrer Entwicklung gewährte. Ein brennender Eifer nach Erkenntniß, Ruhmbegier, eine erregbare Einbildungskraft, ein feſtes Gedächtniß beflügelten ſeine Fortſchritte. Im 15ten Jahre trat er in den Dominicanerorden. In der gewöhnlichen Bahn der theologiſchen Gelehrſamkeit hatte er ſchon gute Hoffnungen erweckt, als er um eine Disputation mit einem Franciscaner zu beſtehn von ſeinem Orden nach Coſenza geſchickt wurde. Hier lebte noch das Andenken an den Teleſius. Man glaubte in dem Jünglinge den Geiſt dieſes Mannes wieder erweckt zu ſehen. Da wendete ſich Campanella der Lehre desſelben zu und wurde ein eifriger Kämpfer gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie. Er hat dieſe Bahn nicht wieder verlaſſen. Seinen Schriften pflegte er nach dem Beiſpiele ſeines Meiſters beizuſetzen: nach eigener Lehrweiſe. Er machte es ſich zum Geſchäft die Phyſik des Teleſius gegen die Ariſtoteliker zu vertheidigen, nur daß er in der religiöſen Frömmigkeit, welche er eingeſogen hatte, das Verhältniß des natürlichen zum übernatürlichen Leben genauer zu erforſchen ſuchte. Um eine Schrift zur Vertheidigung des Teleſius gegen einen ſeiner Gegner in Druck zu geben kam er nach Neapel. Er hielt es für ſeine Aufgabe auch in mündlichen Disputationen ſeiner Meinung Geltung zu verſchaffen. Darüber zog er ſich die Anklage der Ketzerei zu, welche ihn zu ſeiner Vertheidigung nach Rom führte. Hierdurch blieb eine Zeitlang ſein Verhältniß zur Geiſtlichkeit geſtört, wiewohl er nichts mehr betrieb als das Anſehn der Religion und der katholiſchen Kirche zu erhöhn, nur nicht in dem gewöhnlichen Wege. Als er durch Italien reiſte und ſeiner Reform der Philoſophie Eingang zu verſchaffen ſuchte, wurde er mit Mistrauen von der geiſtlichen Gewalt beobachtet und mehrmals in Unterſuchung gezogen. Aber nicht allein mit gelehrten Plänen beſchäftigte ſich ſein fruchtbarer Geiſt, er ſann auf eine Veränderung aller geſellſchaftlichen Verhältniſſe. Die Gedanken hierüber, welche er ſpäter in verſchiedenen Werken ausgeſprochen hat, ſind der abenteuerlichſten Art. Er ſah die Geſellſchaft der Menſchen in einem Fortſchreiten begriffen, welches zu einem allgemeinen Reiche über alle Völker führen ſollte, unter der Herrſchaft des Stellvertreters Chriſti, der im Bunde mit einer weltlichen Macht Gemeinſchaft der Güter und der Weiber herſtellen ſollte. Das goldene Zeitalter in einer ſolchen Form hielt er für nahe bevorſtehend. Und nicht bloß im Allgemeinen beſchäftigte er ſich mit dieſen Gedanken, wie er ſie in ſeinem Sonnenſtaate, einer Nachahmung der Utopia, in ſeiner Monarchie des Meſſias auseinanderſetzte [1]; er überlegte auch die Mittel; die Kräfte der Staaten und der Völker, über deren Stand ſein weites Gedächtniß mancherlei Kenntniſſe feſthielt, überrechnete er, wie weit ſie tragen möchten um einen ſolchen Zuſtand herbeizuführen. Durch die Predigt wollte er gewirkt wiſſen für ſeinen Zweck, durch die Wiſſenſchaft, aber auch durch Liſt und Waffen, ſo wie er denn überhaupt in der Wahl ſeiner Mittel nicht ſehr bedenklich iſt. Da er ſeine Abſichten in kein tiefes Geheimniß hüllte, iſt es nicht zu verwundern, daß er zurückgekehrt nach ſeinem Vaterlande den Argwohn der Spaniſchen Regierung in Neapel weckte. Er wurde um 1599 eingezogen und gegen ihn und mehrere Genoſſen der Proceß eröffnet. Die genauern Umſtände und Veranlaſſungen ſind unbekannt geblieben; man weiß aber, daß Campanella von Kerker zu Kerker wandern mußte und die härteſten Grade der Folter mit ſtaunenswürdigem

---

[1] Er hat dieſe Auseinanderſetzungen öfters in verſchiedener Geſtalt wiederholt, wie er es überhaupt mit ſeinen Gedanken zu halten pflegte. Über eine ungedruckte Schrift dieſer Art, welche er beim Pabſt einreichte, giebt Ranke d. Röm. Päbſte III. S. 379 f. Nachricht. Neuerdings hat Paolo Garzilli ſeine discorsi politici ai principi d'Italia aus dem Manuſcripte herausgegeben.

Muthe ertrug, ohne ſich ein Geſtändniß entreißen zu laſſen. Seine Pläne, wie gefährlich ſie ſein mochten, waren allem Anſchein nach nicht gegen die Spaniſche Monarchie gerichtet; er klagte ſie ſpäter des Undankes an; ihr ſcheint er den erſten Rang unter den weltlichen Reichen in dem geiſtlich-weltlichen Geſammtſtaate, welchen er im Sinn trug, zugedacht zu haben, von ihr hoffte er die Ausrottung der Ketzer, die Unterwerfung unter die geiſtliche Macht[1]. Sie aber verdammte den gefährlichen Neuerer zu lebenslänglichem Gefängniß. Sein Unglück, die Standhaftigkeit, mit welcher er es ertrug, hatten die allgemeine Aufmerkſamkeit, ja Bewunderung auf ihn gezogen. In ſeiner Haft wurde er von Fremden aufgeſucht, der Spaniſche Vicekönig Oſſuna hielt ihn für wichtig genug um in den weitausſehenden Plänen, welche er betrieb, ſeinen Rath oder ſeine Hülfe zu ſuchen. Die Päbſte Paul V. und Urban VIII. bemühten ſich ſeine Befreiung oder ſeine Auslieferung nach Rom zu bewirken. Campanella indeſſen beſchäftigte ſich die langen Jahre ſeiner Gefangenſchaft in ungebrochenem Muth mit geiſtigen Arbeiten. Da verfaßte er ſeine Gedichte, ſeine politiſchen, ſeine philoſophiſchen Werke in großer Zahl. Durch Hülfe eines Deutſchen, eines der Proteſtanten, welche er ſo ſehr haßte, wurde ein Theil derſelben in Deutſchland gedruckt. Endlich 1626 gelang es dem Pabſt Urban VIII. ſeine Auslieferung nach Rom zu erwirken. Wärend er ſich der Gunſt des Pabſtes erfreute, wurde hier noch gegen ihn unterſucht, bis 1629 ſeine Freiſprechung erfolgte. Neue Nachſtellungen von Spaniſcher Seite bewogen ihn mit Hülfe des Franzöſiſchen Geſandten nach Frankreich zu entfliehn. Hier wurde er 1634 von den Gelehrten mit Gunſt und Freude empfangen und lebte mit gebrochenem Körper, aber ungebeugtem Geiſte unter dem Schutze Richelieu's mit dem Abſchluſſe ſeiner Werke beſchäftigt. Die Herausgabe derſelben, welche er unternahm, hatte er nur zum kleinſten Theil vollendet, als er 1639 zu Paris ſtarb.

---

[1] Darüber handelt ſeine **Monarchia Hispanica**, welche er im Gefängniß ſchrieb.

Campanella hat eine große Zahl von Schriften geſchrieben, von welchen nur der kleinſte Theil gedruckt worden iſt. Er wiederholt ſich in ſeinen Schriften oft. Der großen Fruchtbarkeit ſeiner Feder entſpricht nicht der Reichthum der Gedanken, welchen er beherrſcht. Wenn man ihm auch zugeſtehn muß, daß er mehr als irgend ein anderer ſeiner Zeitgenoſſen die Gedanken der frühern Philoſophie zu verarbeiten geſucht hat, ſo bemerken wir darin doch eine Ungleichartigkeit des Verfahrens. Er möchte alles umfaſſen, die Ergebniſſe der neuern Forſchungen, wie die Philoſophie des Alterthums und des Mittelalters, aber nicht alles hat er mit gleicher Sorgfalt behandelt und es iſt nur ein kleinerer Gedankenkreis, auf welchen er immer wieder zurückkehrt und von welchem aus er über das Übrige ſich Licht zu verbreiten ſucht. Für die leichtere Überſicht über ſeine philoſophiſchen Gedanken hat er durch ſeine Metaphyſik geſorgt, welche in der That alles Wichtige enthält, was er erforſcht oder von den Forſchungen Anderer wieder im Gang gebracht hat, ein ſehr weitläuftiges Werk, welches vielerlei Dinge ſeiner ſonſtigen Unterſuchungen im Auszuge giebt. Man möchte das alles unter dieſem Titel nicht ſuchen. Er erblickt aber in dieſer Metaphyſik die Weisheit aller Wiſſenſchaften, das Buch aller göttlichen und menſchlichen Dinge, die Löſung aller Fragen über Wirkliches und Mögliches. Er hat ſie zur Bibel der Philoſophen beſtimmt [1]). Da handelt er alle Fragen ab über die Formen und Methode unſeres Denkens, über die Geſetze des Seins, über die Welt und ihr Verhältniß zu Gott, ſo wie über Gott ſelbſt, dringt in die phyſiſchen Unterſuchungen ein über das Weltſyſtem und über die beſondern Kräfte, über Anfang und Ende der irdiſchen Dinge, läßt auch die Geſchichte, die Sprache des Menſchen, ſeine politiſche und religiöſe Verfaſſung nicht außer Acht; genug es liegt hier ein Syſtem der Philoſophie im weiteſten Umfange uns vor Augen, wie wir es vergeblich bei einem andern Schriftſteller dieſer Zeiten ſuchen würden.

Aber die Weiſe, wie er viele Gegenſtände der Wiſſenſchaft behandelt, entbindet uns von der Verpflichtung auf die ganze Zuſammenſetzung ſeines Werkes einzugehen. Sehr vieles berührt er nur flüchtig. Es iſt ihm nachgerühmt worden, daß er auf eine Vergleichung der Sprachen ſein Augenmerk gerichtet habe; aber obgleich er von den Philologen den Gedanken entnommen hat, daß in den Sprachen der Same der Wiſſenſchaften liege [2]), bleiben ſeine Unterſuchungen über die Verſchiedenheit der Spra-

---

1) Th. Campanellae universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres (Par. 1638) dedic.

2) Ib. I, 9. art. 14; IV, 1. art. 2.

chen bei ſehr äußerlichen Bemerkungen ſtehn. Weitläuftiger, aber eben ſo oberflächlich ſind ſeine Unterſuchungen über die Logik [1]) Wir finden bei ihm die Anſicht wieder, welche Zabarella und Cremoninus verbreitet hatten, daß die Wiſſenſchaften in ſolche ſich eintheilten, welche nur die Erkenntniß, und in ſolche, welche einen Nutzen zum Zweck hätten, daß aber die letzteren nicht im eigentlichen Sinn Wiſſenſchaften, ſondern richtiger Künſte genannt würden. Zu den eigentlichen Wiſſenſchaften zählt er nur die Metaphyſik und die Phyſik. Er iſt zwar hierin nicht ganz ſicher; nach andern Eintheilungsgründen ſcheinen ihm auch Mathematik, Logik und Politik zu den reinen Wiſſenſchaften zu gehören; aber wenn er genauer überlegt, entſcheidet er ſich doch für das Gegentheil. Denn die Mathematik und die Logik ſind nur Hülfswiſſenſchaften, Werkzeuge für die Erkenntniß, die erſtere für die Phyſik, die andere für die Metaphyſik; er wirft daher auch beiden vor, daß ſie Sachen uns nicht erkennen lehrten, ſondern nur mit erdichteten Begriffen ſich beſchäftigten. Was aber die Politik betrifft, ſo iſt ſie auf die Metaphyſik zurückzuführen; denn nur der Metaphyſiker iſt der rechte Geſetzgeber [2]). Dadurch wird auch die Sittengeſchichte der Metaphyſik einverleibt, denn er ſieht zwar auch eine praktiſche Wiſſenſchaft in ihr, aber vornehmlich läuft ſie ihm doch auf Politik hinaus [3]) Man wird aus dieſen nicht gut zuſammenſtimmenden Bemerkungen über das Syſtem unſerer Erkenntniſſe nicht leicht etwas anderes entnehmen können, als ſeine Vorliebe für Metaphyſik und für Phyſik und ſeine Abneigung gegen die Logik und gegen die Mathematik, als welche ſich nur mit leeren Erfindungen und Abſtractionen unſeres Verſtandes beſchäftigten, wärend ihm die Phyſik die Wahrheit der ſinnlichen, die Metaphyſik die Wahrheit der überſinnlichen Dinge verrathen ſoll. Hierin liegt aber unſtreitig auch, daß er der letztern den Vorzug vor der erſtern zugeſteht. Man bemerkt an ihm ein Beſtreben den Fortſchritten der neuern Wiſſenſchaft Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen; aber ſeine Neigung iſt ihnen doch nicht zugewendet. Das Copernicaniſche Syſtem, welches durch die Entdeckungen Galilei's an Anſehn gewonnen hatte, war er eine Zeitlang geneigt zu billigen; es ſchien ihm nicht unvereinbar mit den Grundſätzen des Teleſius, wenn es auch nur als Hypotheſe gelten ſollte; als aber Galilei zum Widerruf gezwungen worden war, ließ auch er es wieder fallen. Mit den einzelnen Unterſuchungen der Phyſik hat er ſich wenig beſchäftigt. Nur die allgemeinen Grundſätze derſelben, welche mit der Metaphyſik zuſammenhängen, erregen ſeinen Antheil, ſo wie wir überhaupt die Phyſik dieſer Zeiten noch im genauen Zuſammenhange mit den metaphyſiſchen Unterſuchungen gefunden haben. In der Metaphyſik dagegen ſieht Campanella die allgemeinſte Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften. Unter ſeinen Gründen, durch welche er die Nothwendigkeit der Metaphyſik beweiſen will, beruft er ſich darauf, daß wir einer allgemeinen Wiſſenſchaft bedürfen, welche die Grundſätze und Grundbegriffe aller übrigen Wiſſenſchaften unterſuche; dieſer Wiſſenſchaft ſchreibt er alsdann zu, daß ſie nicht bei den Erſcheinungen ſtehn bleibe, ſondern das Weſen der Dinge erforſche [1].

---

[1] Ib. III u. IV.

[2] Ib. I, 9. art. 12; V, 1. art. 5; 2. art. 2; 5.

[3] Ib. V, 2. art. 4.

Aber dennoch geſteht Campanella zu, daß auch die Metaphyſik nur eine Hülfswiſſenſchaft ſei. Sie iſt nur die Lehrerin der Mägde, der übrigen Wiſſenſchaften, welche mit ihr gemeinſchaftlich der Theologie dienen ſollen [2]. Denn von den natürlichen Dingen ſollen wir zwar ausgehn, aber alsdann ſoll die Metaphyſik die Vermittlerin zwiſchen der Phyſik und der Theologie werden, indem ſie uns von der Natur zu Gott emporleitet. So nimmt ſeine ganze Philoſophie einen theologiſchen Charakter an. Der wahre Lehrer iſt Gott. Er belehrt uns durch die heilige Schrift, aber auch durch die Welt. Keine von beiden Arten ſollen wir verſchmähen [3]. Wir ſollen die eine durch die andere prüfen; denn bei der Täuſchung, welcher wir auch durch den Teufel, durch falſche Propheten ausgeſetzt ſind, bedürfen wir der Unterſcheidung der Geiſter [4]. Bei weitem höher jedoch ſteht die religiöſe, als die natürliche Belehrung. Auf der Religion beruht das Bewußtſein Gottes; die Wiſſenſchaften dagegen dienen dem weltlichen Leben, über deſſen Werth und Bedeutung wir nur ſchwache Muthmaßungen haben. Es iſt gewiß, zu Gott ſollen wir kommen, aber warum wir durch dieſes körperliche Leben hindurchgehen müſſen, darüber auch nur Muthmaßungen zu faſſen iſt ſchon gefärlich [1]). Campanella erblickt den Menſchen in einem Streite mit ſich ſelbſt; er iſt davon überzeugt, daß derſelbe in einem Zuſtande ſich befindet, welcher ſeinem Weſen nicht entſpricht. Das ganze Menſchengeſchlecht hat eine Schuld zu büßen, deren Bewußtſein es drückt; deswegen bedarf der Menſch göttlicher Hülfe um ihn zu reinigen und zu entſühnen. Hierzu ſind die poſitiven Geſetze des Staats nöthig; aber ſie reichen noch nicht einmal dazu aus uns vor Streit und Betrug zu ſichern; eine höhere Hülfe muß hinzutreten; ſie wird von der Offenbarung geboten, welche den innern Menſchen leitet und zur Tugend führt. Ihr muß alsdann noch die innere Religion in der Entzückung unſeres Geiſtes ſich zugeſellen. Erſt dadurch werden wir der wahren Freiheit theilhaftig [2]). In dieſem Sinn ſchließt ſich Campanella der Wiederherſtellung der Hierarchie an. Er ſelbſt findet ſich wiederhergeſtellt. Nicht durch den Syllogismus, welcher nur von fern nach ſeinem Ziele ſchießt; auch nicht allein durch die Autorität, welche nur durch fremde Hand fühlt, ſondern durch die Geißel ſeiner Schickſale iſt er zum Wege des Heiles zurückgeführt worden und durch eigenen Geſchmack, durch eine innere Berührung zur Erkenntniß der göttlichen Dinge gelangt [3]). Er verwirft nun die Lehre derer, welche wie Ariſtoteles und Machiavelli die Religion nur für eine politiſche Anſtalt halten. In der ganzen Welt erblickt er eine Hierarchie; von der urbildlichen Welt, welche er im Sinn der Platoniker annimmt, hat ſich dieſe Herrſchaft fortgepflanzt auf dieſe Welt der Unähnlichkeit; in ihr herrſcht die Weltſeele; und eine ſolche Herrſchaft ſoll auch unter den Menſchen ſich gründen; denn die Monarchie erſcheint ihm als die beſte Verfaſſung, obwohl er eingeſteht, daß verſchiedene Verfaſſungen verſchiedenen Völkern zuträglich ſein möchten [1]. Die gegenwärtige Einrichtung der Dinge iſt nur eine Folge der Sünde. Wie Mariana iſt Campanella überzeugt, daß die wahre Verfaſſung der Menſchheit der Geſtalt der Welt entſprechen ſollte, und daß Chriſtus, welcher uns von der Sünde wiederhergeſtellt hat, auch die Herrſchaft der Welt einem Menſchen, dem Pabſte, übergeben habe [2].

---

[1] Ib. I. prooem. p. 4. b sq.

[2] Ib. V, 2. art. 2. Assistit ergo theologiae sicut magistra ancillarum.

[3] Ib. I. summa p. 1.

[4] Ib. XVI, 1 art. 4; 7 art. 4.

---

[1] Ib. XVI, 2 art. 1; art. 3.

[2] Ib. XVI, 1 art. 1 sqq.

[3] Ib. I prooem. p. 5. b. A deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagita, qua scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per autoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate.

Wir ſehen alſo, nicht blindlings, aber durch eigene Erfahrung geleitet hat ſich Campanella dem Anſehn der katholiſchen Kirche ergeben. Seine Erfahrung hat ihm den myſtiſchen Weg empfolen; ſchneller und beſſer als der metaphyſiſche Weg führt er durch Reinigung in Glauben und in Liebe Gottes zum göttlichen Lichte [3]. Seine Philoſophie iſt nun im Sinn einer allgemeinen Hingebung entworfen. Er folgt meiſtens dem heiligen Thomas in ſeinen theologiſchen Sätzen, eifert gegen die Ketzer, beſonders häufig gegen Calvin, behält aber doch im Sinne des neuern Katholicismus der Vernunft vor die natürlichen Wahrheiten zu erforſchen und über alles, worüber die Kirche nicht entſchieden hat, ihren wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu folgen. So ſetzt er auch den Jeſuiten ſeinen freimüthigen Widerſpruch entgegen. Seine Weiſe hat noch vieles vom ſcholaſtiſchen Weſen, aber im Ganzen geht er doch die Wege der neuern Wiſſenſchaft. Die myſtiſche Anſchauung ſetzt er nur ſehr im Allgemeinen voraus und ſucht der Überſpannung des Übernatürlichen entgegenzuarbeiten. Freilich hat Gott ſeine Wunder ſich vorbehalten; aber nur er bringt wahre Wunder hervor. Von einer wunderbaren Einwirkung der Engel ohne Vermittlung durch weltliche Kräfte will Campanella nichts wiſſen. Die Anſichten der Neu-Platoniker, daß man durch körperliche Mittel Götter und Engel anlocken, daß man Höheres durch Niederes in zauberiſcher Weiſe vollbringen könnte, behandelt er als heidniſche Meinungen[1]. Seine Anſichten von der Sympathie der Dinge ſind freilich nicht von Aberglauben frei; er betrachtet auch die natürliche Magie als die höchſte praktiſche Wiſſenſchaft, welche der Metaphyſik zur Seite geſtellt werden müſſe[2]; aber ſeine ganze Auffaſſungsweiſe geht unſtreitig dahin alle dieſe Dinge nur auf natürlichem Wege, d. h. durch körperliche und geiſtige Kräfte, welche Gott in die weltlichen Dinge gelegt hat, zu Stande kommen zu laſſen und wenn er ſolche Kräfte auch im Einzelnen weiter ausdehnt, als wir ſie reichen zu laſſen geneigt ſein möchten, ſo läßt ſich bei einem Vergleiche ſeiner Lehren mit der Phyſik des vorhergehenden Jahrhunderts leicht erkennen, daß der Aberglaube bei ihm, wie bei ſeinen Zeitgenoſſen im Abnehmen iſt. So wie die Wiederherſtellung des Katholicismus, ſo will auch er das Gebiet der natürlichen Dinge und Wiſſenſchaften frei erhalten von Wundern, welche Gott und der Religion vorbehalten bleiben ſollen [1]).

---

[1] Ib. I, 9 art. 12 p. 85. b.

[2] Ib. XV, 2 art. 3; art. 4. Mundum humanum repraesentare omnes mundos et ipsorum gubernatum. Ergo angelus speciei humanae respondens angelo omnium systematum requirit hominem unum, principem totius generis humani, qui a Christo restituitur, cum propter peccata hominum diversitas principatuum et sectarum non ab uno pendentium introducta fuerit.

[3] Ib. VII, 6 art. 2.

---

[1] Ib. XV, 8 art. 3. Respondemus hominum nullum, nullumque ens, qui non fuerit auctor mundi, posse mundi ordinem turbare. Ib. 9 art. 6.

[2] Ib. V, 2 art. 6.

So dogmatiſch nun auch am Ende die Entſcheidungen ſind, zu welchen Campanella durch ſeine philoſophiſche Anſicht und durch das Anſehn der Kirche und ſeine gelehrten Neigungen gezogen wird, ſo ſkeptiſch iſt doch die Grundlage, welche ihn dazu antreibt der Autorität ſich in die Arme zu werfen. Sein Glaube iſt darauf gegründet, daß er die Grenzen des menſchlichen Wiſſens erkannt zu haben glaubt. Die Weisheit des Menſchen iſt zwar nicht völlig nichtig, aber ſie reicht nicht weit [2]). Eben in den Unterſuchungen, welche ihn zu dieſem Ergebniſſe geführt haben, finden wir den Kern ſeiner Lehre.

Campanella ſtellt eine Reihe von Zweifeln an die

---

1) Ib. I, 4 art. 7 p. 43. b. Sed nos quaerimus physiologismum in quaestione naturali, non miraculum, quod in naturalibus etiam sanctus Augustinus quaeri non debere docet. Nec enim deus in singulis intellectionibus et sensationibus miraculizat supra naturae vires inoperans.

2) Ib. I, 8 art. 1.

Spitze ſeiner Unterſuchungen. Nach ſeiner Weiſe werden ſie nicht in der beſten Ordnung vorgeführt; wir werden uns auf einige Hauptpunkte zu beſchränken haben, welche in der Entwicklung ſeiner Gedanken ein leitendes Anſehn haben. Von der Mitte der Vorſtellungen ausgehend, in welchen der Menſch ſich bewegt, erblickt Campanella alles, was unſer Bewußtſein erreicht, in einem beſtändigen Fluß. Die Gründe, welche Platon und Ariſtoteles gegen dieſen Satz des Protagoras aufgeſtellt haben, genügen ihm nicht [1]. Wenn wir im Fluſſe des Denkens einen ſichern Ausgangspunkt ſuchen um unſere Gedanken zu ordnen, ſo ſehen wir uns nur in das Unendliche verwieſen. Den Rückgang in das Unendliche verwirft Ariſtoteles nicht mit Recht, weil ſeine Lehre von der Ewigkeit der Welt uns in das Unendliche weiſt [2]. Wie uns die Unendlichkeit des Vergangenen verwirren muß, ſo nicht minder die Unendlichkeit der räumlichen Welt, in welcher wir keinen Anfang und kein Ende finden. Wir gleichen dem Wurm im Bauche des Menſchen, welcher von der Welt, dem Ganzen, welchem er angehört, keine Rechenſchaft ſich geben kann [3]. Wollen wir auf die Grundſätze der Wiſſenſchaft uns ſtützen, wo ſind die richtigen Grundſätze nachzuweiſen? Nicht die Geſetzgeber allein, nicht allein die gemeine Meinung des Lebens, auch die Metaphyſiker ſchwanken in ihrer Wahl. Die Grundſätze der Wiſſenſchaften werden nicht bewieſen, ſondern nur angenommen [1]. Wollte man ſie beweiſen, ſo müßte man auf den Sinn zurückgehn, aus welchem ſie durch Induction gefunden werden. Keiner, der bei Sinnen iſt, wird behaupten, daß vom Verſtande die Wiſſenſchaft anfängt; vom Sinn beginnt ſie [2]. Nichts iſt im Verſtande, was nicht früher im Sinn war [3]. Aber der Sinn gewährt keine ſichere Erkenntniß. An Schärfe des Sinnes übertreffen uns die Thiere. Niemand kann ſeinem eigenen Sinn vertrauen. Wie die Gegenſtände ſich ändern, ſo ändert unſer Sinn ſich; aber auch wenn die Dinge außer uns dieſelben blieben, würden unſere Empfindungen ſich ändern, ſo wie unſer empfindender Geiſt ſich änderte, welcher niemals derſelbe bleibt. Der Sinn iſt unvermögend uns das Weſen der Dinge zu zeigen; er weiß die Dinge nicht, wie ſie ſind, ſondern nur wie er von ihnen afficirt wird. Unſer Empfinden iſt ein Leiden oder wenigſtens mit einem Leiden verbunden; wir werden durch daſſelbe aus uns entrückt und wenn darauf unſer Wiſſen beruhen ſollte, ſo würde unſer Wiſſen Verrücktheit ſein [4]. Wir ſcheinen uns in unſern ſinnlichen Empfindungen wenigſtens von uns zu wiſſen; aber von ſeinem Weſen und was es über ſich zu urtheilen habe, weiß das lebendige Weſen in ſeinem Empfinden nichts. Wir wiſſen nicht, ob wir ſchlafen oder wachen, ob wir todt ſind oder leben; wir ſind vielleicht Wahnſinnige [5].

---

[1] Ib. I, 1 art. 7.
[2] Ib. art. 2.
[3] Ib. art. 1.

---

[1] Ib. art. 12.

[2] Ib. art. 7 p. 19. b. Nemo sapiens dicet, quod ab intellectu incipit scientia, sed a sensu. Cf. ib. I. prooem. p. 2. b.

[3] Ib. I, 1 art. 1.

[4] Ib. art. 3; 4; 5; 8; 9.

[5] Ib. art. 10; 11.

Dieſe Zweifel an der Wiſſenſchaft des Menſchen ſucht nun Campanella nicht in allen Stücken zu heben, ſondern nur zu beſchränken. Er weiſt zuerſt die Übertreibung zurück, welche in dem ſkeptiſchen Satze liegt, daß man nicht wiſſen könne, ob man wiſſe oder nicht wiſſe. Das iſt zuerſt gewiß, wer nicht weiß, ob er wiſſe oder nicht, der muß wiſſen, daß er nicht weiß. Hierin liegt freilich nur eine Verneinung der Erkenntniß, aber in ihr iſt ſchon ein Wiſſen. Zum Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit kommt jeder nur durch ein langes Bemühn um die Erkenntniß der Wahrheit; in der Wahrheit aber ſehen wir alle das Wiſſen von den Dingen, wie ſie ſind. Nur dadurch kommen wir zum Zweifel, daß wir glauben die Dinge nicht ſo zu erkennen, wie ſie ſind. Dieſer Begriff des Wiſſens liegt allen unſern Zweifeln zum Grunde, daß es die Erkenntniß der Dinge ſein würde, wie ſie ſind [1]. Campanella hebt alsdann hervor, daß die Denkweiſe der Skeptiker mit ihrer Praxis im Widerſpruch ſtehe. Im gemeinen Leben zweifeln ſie nicht; ſie folgen da ihrer Meinung, ihren ſinnlichen Wahrnehmungen; aber wenn ſie zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen kommen, dann erinnern ſie ſich, daß ſie viel Mangelhaftes in jenen gefunden haben und leugnen die Vollkommenheit der Wiſſenſchaft, ihre Weiſe zu erkennen und ihren Zweck, aber nicht die Wiſſenſchaft, die Kunſt, den Sinn überhaupt [2]. Was zuerſt die Skeptiker anerkennen müſſen ohne allen

---

[1] Ib. 1, 2.

[2] Ib. 1, 3 art. 2 (1) p. 31. b. cum dicunt se nescire negant perfectionem scientiae et modum et propter quid, non autem esse scientiam et artem et sensum.

Zweifel, iſt, daß ihnen etwas ſcheine. Die ſinnliche Erſcheinung der Dinge iſt gewiß. In ihr findet ſich ſchon eine Anerkennung des Gegenſtandes, mag er richtig oder falſch bezeichnet werden. Der Zweifel beginnt erſt, wenn man erfahren hat, daß man in der Erkenntniß der Wahrheit getäuſcht werden kann 1). Die ſinnliche Erſcheinung, das erfahren wir oft, kann uns täuſchen; ſie bedarf der Ergänzung und Verbeſſerung 2). Aber dadurch wird der Satz nicht aufgehoben, daß es unzweifelhaft wahr iſt, daß wir empfinden, wenn wir empfinden. Empfinden iſt nicht ohne Wiſſen 3).

Aber mit dem Wiſſen von den Erſcheinungen begnügt ſich unſer Geiſt nicht. Er will wiſſen, was die Dinge ſind. Hierzu bieten nur allgemeine Grundſätze oder Begriffe den Weg und es entſteht daher die Frage, ob wir dergleichen aufzuweiſen haben, welche nicht bezweifelt werden können. Campanella ſteht nicht an ſie zu bejahen. Er zeigt ſolche Grundſätze nach, indem er auf den Auguſtinus ſich beruft, der ihm hierin den Weg gewieſen 4). Sein allgemeinſter Grundſatz iſt, daß ich, welcher ich denke, auch bin. Denn ſollte ich auch im Denken irren, ſo würde man doch geſtehn müſſen, daß ich im Irrthum bin. An dieſem Grundſatz kann daher kein Zweifel ſein 5).

---

1) L. l.

2) Ib. prooem. p. 2. b.

3) Ib. I, 1, art. 1. Sentire est sapere, ein häufig wiederkehrender Satz, der auf den heiligen Bernhard zurückgeführt wird. Sapiens est, cui res sapiunt, prout sunt.

4) Vergl. Geſch. der Phil. VI S. 205 ff.

5) Metaph. I, 3 art. 3. Aus dem Auguſtinus. Mihi certissi-

Es iſt alſo das Selbſtbewußtſein des Denkenden, auf welches er als auf die erſte und ſicherſte Wahrheit ſich beruft. Jedes Ding erkennt zuerſt ſich, dann anderes. Mit großer Ausführlichkeit und hierin ſeines guten Grundes ſich bewußt, ſpricht es Campanella aus, daß alle unſere Erkenntniß wie alle unſere Thätigkeit von uns ſelbſt ausgeht [1]. Dem Selbſtbewußtſein fügt er einige weitere Beſtimmungen zu, welche zu Haltpunkten für ſeine fortſchreitende Unterſuchung dienen ſollen. Es liegt darin das Bewußtſein des Könnens, des Wiſſens und der Liebe. Indem ich denke, weiß ich, daß ich wiſſen, daß ich irren kann, weiß ich von meinem Wiſſen, von meinem Wollen. Dabei aber bleibt Campanella ſich bewußt, daß die erkennende Seele der Ausgangspunkt iſt, von welchem aus alle weitere Folgerungen gezogen werden müſſen [2]. Auch die Beſchränkungen ſeines Princips entgehen ihm nicht; denn als Folgerung fügt er hinzu, daß wir in unſerm Können, Wiſſen und Wollen beſchränkt ſind; wir ſind etwas, aber nicht alles; wir wiſſen, können und wollen etwas, aber nicht alles überhaupt [3]. Dieſer zweite Grundſatz entſpringt ihm aus der Nothwendigkeit

---

mum est, quod ego sum. — — Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum.

[1] Ib. II, 5 art. 13. Daß er hierin zu den Vorläufern des Carteſius gehört, kann niemand verkennen.

[2] Met. I, 3 art. 3 in der Überſchrift heißt es, cur de anima cognoscente et de modo cognoscendi prius dicere oporteat.

[3] L. l. Ergo nos esse et posse scire et velle est certissimum principium primum, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino.

die Erſcheinungen anzuerkennen, welche niemand leugnen kann, welche wir aber von der uns angeborenen Erkenntniß unſer ſelbſt unterſcheiden müſſen[1]. Wenn uns jedoch dieſe Erſcheinungen Erkenntniſſe der äußern Gegenſtände zuführen, ſo ſollen wir dabei eingedenk bleiben, daß wir von ihnen nur Kunde haben durch uns ſelbſt, weil alle Erſcheinungen uns nur dadurch zukommen, daß wir von ihnen uns afficirt wiſſen. Weil durch ſolche Erſcheinungen unſer Weſen geſtört und verwirrt wird, weil wir durch ſie uns entfremdet werden, nur daraus ſtammt uns der Irrthum und der Zweifel. Sie haben ihren Grund in der Verwirrung der eingebornen und der angebrachten Erkenntniß[2].

Campanella unterſucht nun ſeinen Grundſätzen gemäß zuerſt die erkennende Seele. Er hebt mit der Betrachtung der Empfänglichkeit an, welche ſie für die Außenwelt hat. Alles Empfindende nimmt zuerſt auf, dann fühlt es das Sinnliche und daraus entſteht ihm Liebe oder Haß. Daher muß es ein Weſen ſein, welches das Vermögen hat aufzunehmen, dann zu beurtheilen und endlich in Liebe oder Haß zu begehren. Das erſte hierbei iſt ein Leiden in der Aufnahme der Wirkung, welche von einem Andern ausgeht. Durch ſie wiſſen wir, was das Wirkende iſt, weil es eine ihm ähnliche Wirkung in uns hervorbringt 1). Die empfundene Sache muß hierbei von uns verſchieden ſein, ja in einem Gegenſatz gegen uns ſtehn, weil nur dadurch ein Leiden von ihr in uns hervorgebracht werden kann; ſie muß aber auch etwas Gleichartiges mit uns haben, weil nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken kann. Das Gleichartige beider beſteht in der Materie. Nur ein Körper kann einen Körper berühren, und wenn die empfindende Seele alſo von dem äußern Körper berührt wird, ſo muß ſie körperlich ſein. Sie wohnt im Gehirn; als ein feiner Lebensgeiſt läuft ſie durch die Nerven und hat wie der Schiffer im Schiff ihre Wohnung in dem gröbern Leibe. Die Sinne ſind nicht Werkzeuge, ſondern nur Canäle, durch welche die Wirkung entfernterer Dinge an uns herangebracht wird. Für eine reine Form dürfen wir alſo die empfindende Seele nicht anſehn; nur durch die Berührung mit dem Sinnlichen wird die Empfindung in ihr bewirkt. Gegen die Körperlichkeit der Seele ſcheint es dem Campanella nur ein leerer Einwand zu ſein, daß ſie ein einfaches Weſen ſei. Vielmehr zeigt die Mannichfaltigkeit der Empfindungen, welche zugleich gefühlt werden, die Gleichzeitigkeit der Gedächtnißeindrücke, welche die Gewohnheit des Denkens in uns ergeben, daß ſie zuſammengeſetzt iſt 2). Durch ihr Leiden wird nun aber die empfindende Seele der empfundenen Sache auch nicht ganz gleich gemacht. Sie nimmt nur einen Theil des empfundenen

---

[1] L. l. Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus, alias ab intus; innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium et hominum.

[2] L. l. Nec unquam ens ullum potest aut scit aut vult aliquid, nisi quia se ipsum illo aliquo affectum. — — Confuſio notitiae innatae et illatae deceptionem parat. lb. 1, 8 art. 1 p. 60. a.

---

1) Ib. I, 4 art. 1. Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus, quid est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit.

2) Ib. I, 4 art. 2; 3; 5; 7; 5 art. 2; XIV, 1 art. 1.

Gegenſtandes in ſich auf, verliert aber darüber ihr eigenes Sein nicht, ſo daß alles, was ihr von außen ankommt, nur ein ähnliches Bild von ſich ihr eindrücken kann. Durch den äußern Eindruck wird alsdann der Sinn unſer ſelbſt überdeckt, aber nicht vernichtet [1].

Von dem ſinnlichen Empfinden ſchreitet nun Campanella zum Erkennen fort in ähnlicher Weiſe, wie es nach peripatetiſcher Weiſe hergebracht war. Gedächtniß und Einbildungskraft vermitteln die Sammlung ſinnlicher Eindrücke und führen zur Erfahrung. Hieraus ſollen ſich aber auch die allgemeinen Grundſätze erklären laſſen, welche wir in den Wiſſenſchaften gebrauchen [2]. Hierin ſtreitet er nun gegen die Lehren der Peripatetiker und Platoniker, welche eine von unſerer Sinnlichkeit unterſchiedene Thätigkeit unſeres Verſtandes annehmen. Weder der thätige Verſtand der erſtern, noch die eingebornen Begriffe und die Wiedererinnerung der letztern finden bei ihm Gnade. Sie erſcheinen ihm nur als Dichtungen, als ein ungehöriges Einmiſchen göttlicher Wunder in den natürlichen Verlauf unſeres Denkens. Er ſchließt ſich der Lehre des Tertullian, des Teleſius an, daß der Sinn allein wiſſe [3]. Die unmittelbare Gegenwart der Dinge belehre uns zuerſt, dazu kämen unſere Erinnerungen an vergangene Eindrücke, die ſchon weniger ſicher wären, und noch weiter die Überlieferungen glaubwürdiger Menſchen, die wir mit Vorſicht zu gebrauchen hätten; durch dieſe Mittel würden die Theilvorſtellungen, welche die unmittelbaren ſinnlichen Eindrücke von den Sachen uns mittheilen, zur Wiſſenſchaft ergänzt. Was wir aber Verſtand zu nennen pflegten, das beruhe nur auf einem Zuſammenleſen der einzelnen Eindrücke, welche jeder für ſich nur ein geringes Erkennen geben könnten, aber zu einem Körper zuſammengebracht, die menſchliche Wiſſenſchaft bildeten. Der Verſtand iſt eine natürliche Folge des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft. Er beſteht in einem Empfinden gleichſam von fern, in einem ſchwachen Empfinden der halb vergeſſenen Gedächtnißeindrücke, welche zu einem verworrenen Bilde ſich vereinigt und dadurch die allgemeine Vorſtellung herbeigeführt haben. Seine Erkenntniß beruht nur darauf, daß die verwiſchten Eindrücke doch noch eine Ähnlichkeit mit der urſprünglichen Empfindung behaupten und daher geſchickt ſind den Gegenſtand uns darzuſtellen [1]. Hierauf läuft alle Abſtraction des Verſtandes hinaus, daß wir in den allgemeinen Vorſtellungen nur ſchwache Nachwirkungen der Empfindungen rückſtändig haben. Es gehört dazu keine thätige Kraft des Geiſtes, ſondern nur eine Schwäche der ſinnlichen Thätigkeit, in welcher der beſondere Eindruck fallen gelaſſen wird [1]). Gegen dieſe abſtracte Erkenntniß des Verſtandes eifert Campanella nicht weniger als Nizolius und den Weg verfolgend, welchen Teleſius eingeſchlagen hatte, glaubt er unſere Erkenntniß der Außenwelt auf eine Sammlung ſinnlicher Eindrücke zurückführen zu können. Jeder ſinnliche Eindruck zeigt nur eine Wirkung, gleichſam einen Theil der Sache, welche uns berührt; dann aber ſammeln wir die ſinnlichen Eindrücke zu einer Vorſtellung des Ganzen und ſchließen darauf auf die Subſtanz desſelben. Die verſchiedenen Theilvorſtellungen, welche wir vom Apfel durch Geſicht, Gefül, Geruch, Geſchmack empfangen, bilden uns zuletzt den Gedanken des ganzen Apfels, ohne daß unſer Verſtand dieſen Theilvorſtellungen etwas hinzuſetzte, ſondern nur weil unſere Seele ſie alle in ſich vereinigt [2]). Daher legt Campanella auf die Induction das größte Gewicht, wenn er auch nicht genauer

---

[1] Ib. I, 4 art. 4; 8 art. 1. Quidquid tactu intrinseco percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore ejus affecti illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis. — — Sensus rerum occultat sensum nostri, ob mutationem nostri in ipsas.

[2] L. l. p. 61. a; V, 1. art. 3.

[3] Ib. I, 8 art. 1 p. 61. a. Sensum solum sapere.

---

[1] Ib. I, 4 art. 4. Intelligere vero (sc. est) sentire languidum et a longe et confusum. Ib. 6 art. 4; 5; 6. Ratiocinari est sentire aliquid non in se, sed in suo simili. Ib. V, 1 art. 3. Est discursus — — sentire in simili similia. — — Est intellectus, notitia nimirum intus legens et colligens ea, quae singulae praeviae cognitiones de foris ostendunt.

---

1) Ib. I, 5 art. 1. Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitate vel ex raritate agendi.

2) Ib. I, 4 art. 4. Sensus est partis sapientia, totius vero similium est scientia, ratio et syllogismus. — — Omnes sensus simul causant totius rei cognitionem. Quemadmodum pomum visu cognoscitur ita coloratum et figuratum, tactu frigidiusculum, densum et crassum, gustu dulce, naribus odorosum. Et sic collectis his sensibus fit de tota rei substantia argumentum, quoniam idem unusque sensus, si vere spiritus sentiens audit, videt, gustat, olfacit. — — Ergo ex sensilibus notis ex parte per sensum et ex toto per judicium nascitur argumentum et scientia de toto et partibus essentialibus et integrantibus. Man hat es dem Paolo Sarpi nachgerühmt, daß er der Vorläufer Locke's in ſeiner Erkenntnißtheorie geweſen ſei; man wird aber bemerken müſſen, daß auch deſſen Gedanken über dieſe Dinge in ſeiner Zeit noch weiter verbreitet waren.

ihre Methode entwickelt und ſogar die Nothwendigkeit einer vollſtändigen Induction für die Erkenntniß des Weſens der Dinge ablehnt[1]. Eben deswegen geſteht er auch zu, daß dieſe unſere Erkenntniß, in welche der verworren abſtrahirende Verſtand ſich einmiſcht, keine vollkommene Sicherheit gewähren könnte, wenn ſie auch nicht völlig unwiſſend uns zurücklaſſe. Sein Endergebniß ſpricht ſich in dem Satze aus, daß alle unſere Wiſſenſchaften von den weltlichen Dingen auf Geſchichte ſich gründen[2]. Eine Lehre, welche alles Erkennen auf Erfahrung und die Erfahrung auf den Sinn zurückzubringen ſucht, mußte mit dieſem Ergebniſſe enden. Campanella hat dies deutlich eingeſehn und ausgeſprochen. Die ſenſualiſtiſchen Grundſätze, welche Teleſius aufgeſtellt hatte, ſind von ihm ſo deutlich entwickelt worden, daß die ſpätern Philoſophen, welche dieſem Wege folgten, nur noch im Einzelnen ihm nachzuarbeiten hatten.

Campanella aber vergißt über dieſe ſinnliche Erkenntniß der äußern Dinge auch die zweite Quelle einer ſichern Erkenntniß nicht, welche ihm Schutz gegen den Skepticismus bieten ſollte. Er konnte ſie um ſo weniger vergeſſen, je ſicherer es ihm feſtſtand, daß die erſte Quelle nur auf Erkenntniß der Erſcheinungen führt. Zwar haben dieſe in Theilvorſtellungen und Ähnlichkeiten der Dinge ſich ihm verwandelt, aber dies wird nicht ohne ein Urtheil über die ſinnlichen Empfindungen vor ſich gegangen ſein, und wenn auch Campanella nicht immer das Urtheil von den Folgen der ſinnlichen Eindrücke mit völliger Sicherheit unterſcheidet, ſo überſieht er doch nicht, daß in unſerm Urtheil über die Dinge unſere Gedanken auf uns zurückgehn. Er ſtreitet über dieſen Punkt ſogar gegen ſeinen Lehrer Teleſius. In der ſinnlichen Empfindung ſollen wir nicht bloß ein Leiden erblicken, ſondern eine Thätigkeit, welche in unſerer Seele aus dem Leiden entſpringt, indem der ſinnliche Eindruck in uns und mit unſerm Zuthun wahrgenommen wird. Zum Beweiſe führt Campanella an, daß wir nicht alles wahrnehmen, was wir leiden, ſo wie uns denn im Schlafe und ſonſt viele Eindrücke entgehn. Um zur Erkenntniß deſſen zu gelangen, was in der ſinnlichen Empfindung von uns gelitten wird, müſſen wir eine Thätigkeit üben, welche urtheilt, daß die empfundene Sache erkannt wird, wie ſie iſt [1]. Dieſes Urtheil aber ſchließt ſich an die Selbſterkenntniß an. Das Leiden wird nur erkannt, weil es das Sein des Erkennenden trifft. Wo eine mäßige Veränderung in uns durch ein Anderes hervorgebracht wird, ſo daß unſer Sein dadurch nicht aufgehoben wird, da empfinden wir uns verändert durch ein Anderes und werden durch den Sinn, durch die Empfindung unſer ſelbſt zu der Erkenntniß des Andern geführt [2].

---

[1] Ib. III, 4 art. 2.

[2] Ib. V, 2 art. 2. Itaque principia scientiarum sunt nobis historiae. Ähnliche Äußerungen kommen öfter vor.

Die andere Erkenntnißquelle, welche Campanella anzunehmen ſich gedrungen ſieht, iſt demnach der innere

---

[1] Ib. I, 5 art. 1. Sensum non passionem, sed perceptionem passionis esse. — — Videtur tamen magis actus esse vitalis judicativus, qui rem perceptam, prout est, cognovit. Ib. VI, 8 art. 1; 4.

[2] Ib. VI, 8 art. 1.

Sinn, der Sinn ſeiner ſelbſt. Die Art der Benennung drückt deutlich aus, daß Campanella durch ſeine Annahme von ſeinen ſenſualiſtiſchen Grundſätzen ſich nicht entfernen will. Den Sinn ſeiner ſelbſt aber betrachtet er als den Grund aller Erkenntniß. Denn nach dem Angeführten hängt die Erkenntniß durch den äußern Sinn von der Erkenntniß unſer ſelbſt ab. Dies iſt der durchgehende Gedanke ſeiner Lehre, welche überall das Erkennen, das Lieben, das eigene Sein des Erkennenden zum Erſten macht und daraus erſt die Beziehungen zum Äußern ableitet [1]. Alles weiß zuerſt ſich, dann Anderes. Campanella ſetzt, wie wir uns ausdrücken würden, die reflexive Thätigkeit vor der tranſitiven, jene als Grundlage dieſer. Durch die Gegenwart unſerer ſelbſt wiſſen wir in angeborner Erkenntniß zunächſt von uns ſelbſt [2]. Daraus entſpringt ihm der Gegenſatz zwiſchen der angebornen, den Dingen ihrer Natur nach beiwohnenden Erkenntniß von ſich, welche er auch die verborgene, nemlich im Innern der Dinge verborgene Erkenntniß nennt, und zwiſchen den angekommenen, zugeführten Erkenntniſſen der äußern Dinge. Dieſer Gegenſatz läuft durch ſeine ganze Lehre hindurch. Mit den angebornen Ideen der Platoniker will er jenen angebornen Sinn nicht verwechſelt wiſſen.

Die Erkenntnißtheorie entwickelt nun Campanella in Verbindung mit ſeinen metaphyſiſchen Anſichten vom Sein der Dinge. Dieſe ſtützen ſich auf jene. Wir ſahen ſchon, daß er die Selbſterkenntniß als eine Erkenntniß unſeres

---

[1] Ib. II, 15 art. 3.

[2] Ib. VI, 8 art. 1 p. 59. a. Animam et res cognoscentes notitia innata cognoscere se ipsas praesentialiter.

Könnens, Wiſſens und Wollens bezeichnete. Er findet nun aber auch weiter, daß wir dieſe drei als Grundeigenſchaften (primalitates) aller Dinge anzuſehn haben. Unter Grundeigenſchaft oder Primalität verſteht er die Eigenſchaft, durch welche das Seiende zunächſt ſein Weſen hat [1]). Als ſolche liegen die Primalitäten aller Wirkſamkeit, jeder Art der Entwicklung und den veranlaſſenden Urſachen zum Grunde; dadurch daß ſie nach außen ihre Wirkſamkeit erſtrecken, werden ſie Principien und bringen das Leiden anderer Dinge hervor. Alle Primalitäten gehören zuſammen und bilden als weſentliche Eigenſchaften das Weſen des Dinges [2]). Die erſte Primalität iſt das Können (potentia); denn nichts iſt, was nicht ſein könnte; die zweite Primalität iſt das Wiſſen (sapientia), denn alles, was iſt, hat einen Geſchmack ſeines Seins und weiß ſich; die dritte Primalität iſt die Liebe oder der Wille, denn alles liebt ſein Sein. Die entgegengeſetzten Beſtimmungen kommen dem Nichtſeienden zu [3]). Der Beweis für das allgemeine Vorhandenſein dieſer Grundeigenſchaften ſcheint ihm weniger Schwierigkeiten bei der erſten und letzten, als bei der mittlern darzubieten. Denn die gemeine Meinung nimmt an, daß es Dinge gebe, welche nichts von ſich wiſſen. Gegen ſie führt er manches Abergläubiſche an, von der Sympathie der Dinge, von der Empfindung, welche auch Leichname noch verriethen; ſelbſt der Raum ſoll Empfindung haben, wie die Flucht des Leeren beweiſe; der Stein, welcher falle, zeige ein Beſtreben, welches nicht ohne Sinn ſein könne. Dieſe Beiſpiele ſollen jedoch nur ſeinen allgemeinen Grundſatz veranſchaulichen. Er beruht auf der Überzeugung, daß die ganze Welt ein lebendiges Weſen iſt. Die Geſchöpfe müſſen das Bild Gottes an ſich tragen und können daher auch nicht ohne Weisheit ſein. Nur deswegen ſtrebt alles ſein Sein zu erhalten, weil es ſein Sein liebt; aber wenn es von ſeinem Sein nichts wüßte, würde es dasſelbe nicht lieben können [1]. Die Elemente müſſen Empfindung haben, denn ſonſt könnte das empfindende Thier nicht aus ihnen ſich zuſammenſetzen [2]. Die Welt würde ein Chaos ſein, wenn nicht der Sinn wäre, welcher die Dinge lehrt ſich von einander zu unterſcheiden, das ihnen Befreundete zu ſuchen, das ihnen Feindliche zu fliehen [3]. Daher hat jedes Ding den Sinn und das Erkennen ſeiner ſelbſt. Das Wiſſen ſeiner iſt ſein Sein, das Wiſſen Anderer das Sein Anderer. Die angeborne, in ſich verborgne Erkenntniß kann keinem Dinge fehlen [4].

---

[1]) Ib. II, 2 art. 1. Primalitas est, unde ens primitus essentiatur.

[2]) L. l.

[3]) Ib. art. 4. Non enim est ullum primum, — — nisi possit esse quoquo pacto, sapiat esse, amet esse.

So wie aber unſer Erkennen unſer Sein uns beglaubigt, ſo bezeugen auch die Beſchränkungen unſeres Erkennens unſer Nichtſein. Dieſe Beſchränkungen lernen wir aus den Erſcheinungen kennen, welche uns ankommen. Sie ſtammen aus der Empfindung des Äußern und eine jede Empfindung des Äußern ſetzt ein Leiden voraus und eine Empfänglichkeit. Das Empfangen kommt einem Dinge nur zu, ſofern ihm etwas mangelt[1]. So vereinigen ſich in uns die oberſten Gegenſätze, Seiendes und Nichtſeiendes. Das Nichtſeiende iſt nicht an ſich; aber an den endlichen Dingen beſteht es; es begrenzt ſie und ſondert ſie von andern endlichen Dingen ab[2]. Dieſe Verbindung des Seienden mit dem Nichtſeienden erſcheint dem Campanella als eine wunderbare, tranſcendentale Sache. Die Beraubung dürfen wir nicht wie Ariſtoteles als ein natürliches Princip ſetzen, weil nur Seiendes wirken kann. Er frägt daher, wie das Seiende mit dem Nichtſeienden ſich miſchen laſſe; wie das letztere an den endlichen Dingen Daſein gewinnen könne, obgleich es nicht iſt. Er geſteht ein, daß er dies nicht begreife[3]. Aber dennoch das Daſein der endlichen Dinge, das Leiden und Werden derſelben, wie es in unſerm Selbſtbewußtſein ſich ausdrückt, verbürgt ihm, daß wir eine Verbindung des Seienden mit dem Nichtſeienden anzunehmen haben. Es laſſe ſich nur niemand durch die Erſcheinungen täuſchen, in ihnen ſein wahres Sein zu ſuchen. In ſeinem Sein iſt ein jedes Ding edler, als in den Beſtimmungen, welche es von außen empfängt. Was uns äußerlich zuwächſt, haben wir nicht für unſer wahres Sein, für einen wahren Zuwachs zu halten. Seiendes wird nicht durch äußere Einwirkung hervorgebracht; ſie verändert nur das Sein, ſie fügt etwas zu, was nicht das ewige Weſen des Dinges iſt und beſchränkt oder verunreinigt daher dieſes Weſen. Das Werden der weltlichen Dinge erzeugt ſich nur in ihrem wechſelſeitigen Leiden, indem ſie ſich gegenſeitig beſchränken [1].

---

[1] Ib. VI, 7 art. 1.

[2] Ib. art. 6.

[3] Ib. art. 1 p. 40. b.

[4] Ib. VI, 8 art. 1. Cognoscere est esse. Ib. art. 4. Notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum.

---

[1] Ib. VII, 3 art. 1; XIV, 4 art. 1. Pars passiva non est animae in quantum anima, sed in quantum natura deficiens.

[2] Ib. II, 3 art. 4; VI, 12 art. 1.

[3] Ib. VI, 3 art. 3. Compositionem ex ente et nihilo esse transcendentalem. — — Sed mirum quidem, quo pacto negatio componat cum affirmatione et non esse cum esse.

Durch das Räthſel der Verbindung des Seienden mit dem Nichtſeienden wird Campanella auf die Betrachtung des ſchlechthin Seienden geführt, weil dieſes ihm viel einfacher und begreiflicher als jenes bedingte Sein zu ſein ſcheint. Das ſchlechthin Seiende iſt immer, denn es giebt nichts außer ihm, was es ſeines Seins berauben könnte. Es iſt unendlich aus demſelben Grunde. Was dagegen nur in einer beſtimmten begränzten Weiſe iſt, von dem gilt das Gegentheil. Es iſt anderer beſtimmter Weiſen des Seins beraubt; es muß als ein Abhängiges angeſehn werden und kann nicht das Erſte ſein. Daher muß es angefangen haben zu ſein und ſein Daſein vom ſchlechthin Seienden haben. Wir ſehen daher wohl, daß wir dieſes ohne jenes, aber nicht jenes ohne dieſes denken können [2]. Dieſe Gedanken werden von Campanella in ſehr abſtracter Weiſe ausgeführt, nicht viel anders als früher von den Eleaten, in den Gegenſätzen, welche er im Parmenides des Platon kennen gelernt hatte. Er fordert ein erſtes Seiendes, welches Grund oder Schöpfer aller Dinge iſt, welches alles Sein ohne Ausnahme in ſich ſchließt. Wir nennen es Gott. Wir haben ihn als ſchlechthin einfach zu denken, weil jeder Unterſchied eine Verneinung vorausſetzt. Eben deswegen können wir von ihm nur ſtammelnd reden, weil unſere Sprache Zuſammenſetzung der Worte gebraucht [1]. Obgleich wir ihn das Seiende nennen, iſt er doch das Seiende nicht in dem Sinne, in welchem wir andere Dinge ſeiend nennen; er iſt nicht Subſtanz und nicht Seiendes, ſondern nach dem Dionyſius Areopagita Überſubſtanz und Überſeiendes. Er iſt alles mit Ausſchluß der Unvollkommenheiten, welche den geſchaffenen Dingen ankleben; er iſt alles, aber auch nichts. Wenn wir dies erkennen, finden wir uns an der Grenze der erſten Dunkelheit und im Beginn der andern, welche das göttliche Licht iſt [2] Wir werden nicht nöthig haben über dieſe Sätze uns weiter auszubreiten, welche uns in der Denkweiſe dieſer Zeiten ſchon oft begegnet ſind. Wenn jemand ſich davon überzeugen wollte, wie wenig gewiſſe Formeln, welche man gewöhnlich für Beweiſe des Pantheismus angeſehn hat, zu bedeuten haben, beſonders in dieſer Zeit, welcher ſie faſt zur Gewohnheit geworden waren, dem könnte man rathen ſie beim Campanella aufzuſuchen, deſſen Denkweiſe doch vom Pantheismus weit entfernt iſt.

---

[1] Ib. VI, 6 art. 2. Fieri non est produci ens, sed limitari ens a non ente, et nobilius esse ens, antequam fiat, et in potentia quam in actu exteriori. — — Nos autem decipimur limitationem pro esse vero accipientes.

[2] Ib. VI, 1 art. 1.

Denn nachdem er ſich des Begriffs Gottes verſichert hat, fährt er fort ganz orthodox über ihn und ſeine Schöpfung uns zu unterrichten. Nicht umſonſt ſteht der

---

[1] Ib. II, 3 art. 3 p. 104. b.

[2] Ib. VI, 5 art. 1; 6 art. 1; VIII, 1 art. 1.

Satz da, daß alles in Gott ſei mit Ausſchluß der Unvollkommenheiten, welche den geſchaffenen Dingen beiwohnen. Er wird dazu gebraucht auf Gott die Primalitäten zu übertragen, welche wir an uns und den Dingen der Welt gefunden haben, das Können oder die Macht, die Weisheit und die Liebe. Sie bilden die Dreiheit in der Einheit Gottes. Denn Campanella geſteht zu, daß in Gott Macht, Erkennen und Wollen eins ſind. Gottes Erkennen iſt nicht wie das unſere durch Reflexion und Diſcurs, weil er ſich nicht entfremdet iſt. Gottes Thun iſt ſein Sein; denn alles Thun iſt nur ein fließendes Sein und alles Sein iſt nur ein bleibendes Thun [1]. Aber dennoch iſt eine Analogie zwiſchen den Primalitäten Gottes und den Primalitäten der Geſchöpfe; denn jene erkennen wir aus dieſen, dieſe haben ihren Urſprung aus jenen und nichts kann in der Wirkung ſein, was nicht früher nur in einer höhern Weiſe in der Urſache war; nichts kann geben, was es nicht hat [2]. Aber Gott hat auch aus der Fülle ſeines Seins gegeben und ſeine Primalitäten den Dingen mitgetheilt. Dies wird wohl als eine Emanation Gottes beſchrieben; aber auch als eine Emanation des Nichts, als eine unausſprechliche Emanation [3], was deutlich zeigt, daß auf den Ausdruck Emanation kein Gewicht gelegt werden darf. Sonſt herſcht bei Campanella die Schöpfungslehre. Gott hat alles aus dem Nichts gemacht nach ſeinem freien Willen. Er iſt die analoge Urſache der Dinge [1]. Da von ſeinem Willen die Welt abhängt, hätte er auch wohl eine andere Welt ſchaffen können. Warum er nicht eine beſſere Welt gemacht habe, wiſſen wir nicht, ja ſogar die Möglichkeit wird zugegeben, daß er noch andere Welten geſchaffen habe, von welchen wir nichts wüßten [2]. Aber die Unendlichkeit, welche ihm allein beiwohnt, konnte er doch auf ſeine Geſchöpfe nicht übertragen; das Nichtſein, die Beraubung mußte an ihnen haften, weil er die geſchaffenen Dinge nur aus dem Nichts hervorbringen konnte [3]. Campanella iſt ſich bei dieſen Unterſuchungen bewußt, daß ſie unſern Verſtand überſteigen; er ſchreibt daher den Lehren der chriſtlichen Kirche über dieſen Punkt nur zu, daß ſie vernunftmäßiger ſind, als andere Lehren der Philoſophen [4]. Seine Schöpfungslehre iſt faſt ganz Thomiſtiſch. Gott trägt in ſich die Ideen der Dinge, auch der Individuen. Sie bezeichnen das Weſen Gottes, ſofern es in verſchiedener Weiſe mittheilbar iſt. Daher giebt es viele Ideen. Jede iſt nur ein praktiſches Vorbild deſſen, was ausgeführt werden kann; der Wille Gottes iſt das Complement ihrer Möglichkeit. In ſich vereinigt jede Idee Abſolutes und Relatives; das Abſolute in ihr iſt das Weſen Gottes, welches in ihr ſich darſtellt, das Relative beruht auf der Mittheilbarkeit desſelben [5]. Die Einfachheit Gottes bei der Vielheit der in ihm enthaltenen Ideen ſoll durch dieſe Lehre gerettet werden. Daher wird auch behauptet, daß die Ideen nur das Verhältniß Gottes nach außen bezeichnen [1]). Aber alle Geſchöpfe ſind doch ihrer Wahrheit nach in Gott. Denn außer dem unendlichen Gott iſt nichts möglich. Wenn wir von Dingen außer Gott reden, ſo wollen wir damit nur ſagen, daß ſie ein Nichtſein an ſich tragen, welches in Gott nicht ſein kann [2]). Daher ſind die Welten, welche Campanella unterſcheidet, die ideale, die geiſtige, die körperliche und die mathematiſche Welt und wie ſie weiter heißen, alle in Gott ihrer vollen Wahrheit nach; ſie ſtellen ſein Weſen nur in mehr und mehr beſchränkter Weiſe dar und ruhen in ſeinem unveränderlichen Willen. Jede höhere ſchließt die niedere Welt ein und die höchſte, die ideale Welt, wird zuletzt von Gott eingeſchloſſen. Aber dies ſpricht uns davon doch nicht los, daß wir alle Geſchöpfe wegen des Nichtſeins, welches ihnen anklebt, als außer Gott zu denken haben. Jedes Geſchöpf, auch der höchſte Engel ſteht unendlich von Gott ab und nähert ſich mehr dem Nichts als ſeinem Schöpfer [3]).

---

[1] Ib. VIII, 4 art. 3. Existere est facere permanens, sicut facere est existere fluens.

[2] Ib. VI prooem.; 7 art. 6.

[3] Ib. I, 5 art. 2; VI prooem.

---

[1] Ib. VII, 2 art. 4; 3 art. 1.

[2] Ib. VII, 5 art. 8.

[3] Ib. IX codicill. art. 3. p. 287. Deus enim infinitus non potest dare finitudines nisi utendo nihilitate.

[4] Ib. art. 2. p. 283. b.

[5] Ib. II, 3, 2; XIII, 1 art. 1.

Wenn nun Campanella auch zum Gedanken Gottes ſich erhebt, ſo giebt er doch darum den Standpunkt des endlichen Daſeins und Erkennens nicht auf. Wir empfin-

---

1) Ib. II, 3 art. 6 p. 112. a; VI, 3 art. 3.

2) Ib. VIII, 4 art. 3. Infinitum extra infinitum non potest ire. — — Suum producere est suum esse. Ib. art. 4. Omnia sunt in ipso (sc. deo). — — Quidquid finitum reputatur extra ipsum; finitur enim a non esse, non esse autem non est in deo, sed in nobis, idcirco reputatur extra deum.

3) Ib. VIII, 4 art. 8; X, 1 art. 8; XV, 2 art. 1.

den uns, wir empfinden Anderes. Dies iſt die Grundlage unſerer Wiſſenſchaft. In beiden Fällen aber empfinden wir nur Beſchränktes. Die Beſchränkung gehört zum Daſein der Geſchöpfe. Wenn das Geſchöpf nicht beſchränkt wäre, ſo wäre es unendlich, ſo wäre es Gott. Die Beſchränkung iſt ein Übel, eine Beraubung des höchſten Guts; ſie durfte aber doch nicht fehlen. Wenn das Übel nicht wäre, ja ſogar das Böſe, ſo würde alles nur Chaos ſein [1], lehrt Campanella in demſelben Sinn, in welchem er gelehrt hatte, daß ohne Sinn der Dinge nur Chaos ſein würde.

Und unſtreitig lag in der Anordnung ſeines Syſtems dieſe Folgerung. Denn ſo wie die zweite Primalität in dem Sinn, der Sinn aber im Sein der Dinge gegründet iſt, ſo die dritte in der Beraubung und im Übel. Nur um dem Übel abzuhelfen wollen wir. Bei der Unterſuchung der dritten Primalität kommt die Freiheit der Dinge in Frage. Was Campanella über ſie äußert, iſt nicht ohne Schwankungen. Er eifert gegen die Lehre Calvin's, welche er aus dem Koran geſchöpft zu haben ſcheine [2]. Weder eine Vorherbeſtimmung zum Guten, noch zum Böſen will er zugeben; die Dinge müſſen ihr eigenes Verdienſt haben, für ihre eigene Schuld Strafe leiden [3]. Aber die Freiheitslehre des Campanella ſchließt ſich an die Lehre der Thomiſtiſchen Theologie an und theilt auch ihre Schwankungen. Das Wollen hängt vom Erkennen ab; weil die Weisheit die zweite Primalität iſt, muß die Liebe als die dritte Primalität von ihr ausgehen [1]. Zu ſeinem Zwecke iſt der Wille nothwendig beſtimmt; in der Wahl der Mittel wird er durch die Überlegungen der Weisheit, durch äußere Eindrücke und durch den göttlichen Geiſt geleitet. Das Nothwendige muß das Complement des Möglichen abgeben und wenn Campanella auf die Nothwendigkeit der Dinge ſieht, welche ihrer Natur nach ihren Willen und ihre Wirkung haben müſſen, und auf den ganzen Zuſammenhang, welchen Gott geordnet hat, ſo ſcheint ihm eine jede Handlung dem Schickſal unterworfen zu ſein, und wie ſie einmal beſtimmt iſt, nicht ausbleiben zu können. Wie ein jedes Ding iſt, ſo iſt es nothwendig; wie es iſt, ſo erkennt es und ſein Wille muß ſeinem Erkennen entſprechen. Daher ſieht Campanella in der Nothwendigkeit, in dem Schickſal und in der Harmonie die drei großen Einflüſſe, welche aus den drei Primalitäten der Dinge in die Welt einziehen [2]. Aber dies hält ihn nicht ab, unter allen Umſtänden die Freiheit des Willens zu behaupten. Gott hat in den Zuſammenhang der Dinge den Willen eines jeden Einzelnen miteingewebt, und nicht, weil er gezwungen, ſondern weil er Wille iſt, will der Wille [3]. So wie Campanella außer dem äußern Sinn einem jeden Dinge ein Urtheil in ſeinem innern Sinn beilegte, ſo legte er ihm auch eine eigene Thätigkeit bei, welche auf das Ding ſelbſt ſich zurück bezieht; dieſe reflexive Thätigkeit, das Wollen ſeiner ſelbſt, iſt das Erſte; aus ihr erfolgt erſt die äußere Wirkſamkeit, und in ihr erblickt Campanella die Freiheit des Willens, welche ſelbſt im Inſtinkt ſich geltend mache [1]. Die Freiheit des Willens ſteht nicht im Widerſpruch mit der Nothwendigkeit, mit welcher das natürliche Begehren vollzogen wird, ſondern nur mit dem Zwange, welchen äußere Dinge auf uns ausüben; die Gegenſtände des Wollens geben aber nicht das Wollen, ſondern nur die Gelegenheit zum Wollen ab [2]. Die Contingenz, welche in den äußern Verhältniſſen liegt, iſt ein Mangel, aber die Freiheit iſt kein Mangel, ſondern vielmehr die Ergänzung der Contingenz [3]. Zwar giebt Gott uns unſere Natur und mit ihr auch den Willen ſie zu erhalten, aber dieſer Wille kann doch von nichts anderem vollzogen werden, als von uns ſelbſt [4]. Der Wille beruht ihm alſo auf der inneren angebornen Natur, welche in den eigenen Thätigkeiten der Dinge ſich wirkſam erweiſt.

---

[1] Ib. IX, 9 art. 5.
[2] Ib. VI, 7 art. 4; XI, 6 art. 7.
[3] Ib. VII, 5 art. 8; IX, 3 art. 1; 5 art. 5; XV, 1 art. 2.

---

[1] Ib. VI, 10 art. 3.

[2] Ib. IX, 1 art. 1.

[3] Ib. IX, 6 art. 8; 9 art. 5. Causas liberas implicavit (sc. deus) coactis et servilibus.

Dieſe Grundſätze werden auch auf das Böſe angewendet. Das Böſe iſt nur eine Beraubung an den Dingen der Welt oder eine Verunreinigung ihres Seins [5].

---

1) Ib. VI, 7 art. 4; XI, 6 art. 7.

2) Ib. II, 5 art. 12; IX, 2 art. 3; 5 art. 4. Voluntas enim est propensio necessaria sponte naturae in bonum. Ib. art. 7.

3) Ib. IX, 3 art. 1; 5 art. 5.

4) Ib. IX, 3 art. 1; 5 art. 7. Neque stellae, neque angelus, neque deus faciunt hominem velle suum esse et beatitudinem, sed ipse de se hoc vult, sed secundum voluntatem, quam largitus est illi deus, et hac ratione deus dat voluntatem, qua etiam dat naturam. — — Deus concurrit coagendo et conservando, non autem cogendo ad actus innatos.

5) Ib. VI, 15 art. 3.

Mit dem Auguſtinus ſagt Campanella, es hat nur eine mangelnde Urſache; das Nichtſeiende verurſacht es. Mit der Kirchenlehre bedient er ſich auch der Formel, Gott erlaube es nur des Guten wegen, welches im Zuſammenhange der Dinge aus ihm hervorgehe [1]). Dabei tritt nun noch eine ſtärkere Beſchränkung der Formeln ein, in welchen man eine pantheiſtiſche Neigung des Campanella vermuthen könnte. Ohne göttlichen Willen und Mitwirkung ſoll das Böſe geſchehen; Gott gebraucht es nur zu ſeinen Zwecken, ſo wie er das Nichtſeiende gebraucht. Es wird unterſchieden der vorhergehende väterliche Wille Gottes, welcher alle Menſchen zur Seligkeit beſtimmt, von dem folgenden Willen des Richters, welcher uns verdammt, und Gott ſoll ſogar die künftigen Handlungen nicht unmittelbar erkennen, ſondern nur aus ihren Wirkungen abnehmen; ſein Wille aber ſoll ſich nur auf die Urſachen, nicht auf die Wirkungen der freien Urſachen erſtrecken [2]). Unſtreitig heben dieſe Beſtimmungen noch deutlicher hervor, daß Campanella vom Standpunkte der endlichen Dinge ausgehend dieſen vor allen Dingen ihre Selbſtändigkeit bewahrt wiſſen will.

Die Lehren des Campanella von den weltlichen Dingen bringen jedoch nicht viel Neues. Seine Unterſuchungen wenden ſich ſowohl der Natur als dem ſittlichen Leben zu; aber ſeine Phyſik entlehnt ihre Grundſätze vom Teleſius und in der Moral wird er von den hierarchiſchen Neigungen ſeiner Kirche beherſcht. Nach beiden

---

1) lb. VII, 5 art. 8.

2) lb. IX, 13 art. 1 p. 229; X codicill. art. 3.

Seiten zu äußert ſich zwar das Bewußtſein, daß die alten Grundſätze nicht genügen wollen; es werden alsdann auch neue Wege verſucht; ſie ſchließen ſich meiſtens an ſeine Erkenntnißlehre an, welche den Kern ſeines Syſtems bildet, aber durchgreifende Verbeſſerungen einzuführen, will ihm doch nicht gelingen.

Die Polemik, in welcher er die Grundſätze des Teleſius, die Annahme zweier Elemente, des Feuers und der Erde, gegen die alte Elementenlehre, gegen die Lehre des Platon, des Paracelſus, gegen die Atome des Demokrit geltend zu machen ſucht, iſt ſehr weitläuftig angelegt. Es wird genügen die Gedanken hervorzuheben, welche ſeine eigenen Beſtrebungen bezeichnen. Für die Erklärung der natürlichen Erſcheinungen ſcheint es ihm nicht genug, die Materie und die Primalitäten der Dinge vorauszuſetzen. Denn die Materie iſt träge, ohne alle Thätigkeit, nur ein leidendes Princip, welches die Formen in ſich aufnehmen kann. Eine ſolche Materie anzunehmen werden wir gezwungen, weil wir ſehen, daß Dinge leidend gegen andere ſich verhalten und empfänglich ſind für etwas, was nicht in ihrem Weſen liegt, ſondern ihnen von außen zuwächſt [1]. In natürlicher Weiſe kommt einem jeden Dinge, ſofern es einen Mangel an ſich trägt, Empfänglichkeit zu; es kann empfangen, was es nicht beſitzt. Dies iſt bei dem, was Materie genannt wird, im höchſten Grade der Fall, weil die Materie ohne Eigenſchaften gedacht wird. Die Empfänglichkeit iſt der Grund des Leidens, dem Leiden muß ein Thun entſprechen. Da haben wir nun in der Wechſelwirkung der Dinge einem jeden eine Materie und einen Körper, aber auch eine phyſiſche Wirkſamkeit auf andere Dinge beizulegen. Campanella unterſcheidet dieſelbe von dem materiellen Daſein, welches nur leidend iſt, und von der metaphyſiſchen Thätigkeit, in welcher jedes Ding nur ſich erkennt und liebt und daher innerhalb ſeiner ſelbſt wirkſam iſt; er nennt ſie die phyſiſche Thätigkeit [1]. So wie Gott eine Wirkſamkeit nach außen in der Schöpfung ausübt, ſo wirken auch die geſchaffenen Dinge nach außen in ihrer phyſiſchen Thätigkeit. Dieſen Unterſchied zwiſchen der metaphyſiſchen und der phyſiſchen Thätigkeit hält Campanella ſehr hoch. Er verkündet ſich unmittelbar in unſerer Selbſterkenntniß. Wenn Campanella auch, wie früher bemerkt, gegen die Körperlichkeit der Seele ſtreitet, ſo will er doch nicht zugeben, daß die Seele empfindet oder denkt, ſofern ſie Körper, ſondern ſie übt dieſe Thätigkeiten nur ſofern ſie iſt, alſo in metaphyſiſcher Weiſe. Dagegen nur in Beziehung auf den Körper, welchen ſie beſeelt, heißt ſie Seele und übt ſie die phyſiſchen Thätigkeiten aus [2]. In dieſer Vorſtellungsweiſe ſetzt nun Campanella, daß Gott zuerſt den Raum geſchaffen habe, welcher als die Grundlage alles Körperlichen, als die Subſtanz der Materie angeſehn werden müſſe [1]; dann ſpäter, wenigſtens der Natur nach, die Materie als eine begrenzte Einheit und Grundlage für alle Verſchiedenheiten, zuletzt aber zwei thätige Kräfte, auf welchen die phyſiſche Thätigkeit beruhe, weil die träge Materie ſich nicht ſelbſt geſtalten, verändern, vermehren oder vermindern könne. Dieſe Kräfte ſind, wie Teleſius gezeigt hat, die Wärme und die Kälte, welche eine jede in das Unendliche ſich auszubreiten und die ganze Materie zu ergreifen ſtreben, aber als entgegengeſetzter Natur darüber in Streit mit einander gerathen [2]. Dieſe Vorausſetzungen des Teleſius hält Campanella für genügend um das ganze phyſiſche Weltſyſtem zu erklären. Aber er bemerkt dabei gegen ſeinen Lehrer, daß er auf den Urſprung und Zweck der phyſiſchen Kräfte nicht eingegangen, ſondern bei der Unterſuchung des Sinnlichen ſtehen geblieben ſei und deswegen nicht zu erklären vermöge, warum Kälte und Wärme ganz andere Werke hervorbringen, als ſie beabſichtigen. Denn ſie bringen im Einzelnen lebendige Weſen, im Ganzen die Ordnung und Harmonie der Welt hervor, was unſtreitig beweiſe, daß ſie nur Werkzeuge in der Hand einer höhern Macht ſind [3]. Dieſe Kritik ſeines Vorgängers, obgleich ſie nicht ganz billig iſt, bezeichnet doch das Verhältniß beider Philoſophen ſehr richtig. Teleſius iſt Phyſiker und das Gebiet der Metaphyſik und der Erkenntnißlehre berührt er nur nebenbei; bei Campanella hat ſich das Verhältniß umgekehrt. Er ſucht uns

---

[1] Ib. VI, 5 art. 3; 7 art. 8.

---

[1] Ib. II, 5 art. 7 p. 161. a. Dari actionem mediam inter materiale et metaphysicam.

[2] Ib. XIV, 4 art. 1. Anima ergo non sapit sensu vel intellectu, quatenus est corpus. — — Ergo quatenus ens, quoniam omne ens sentit. — — Sed quatenus anima, habet animare. — — Respectu ergo corporis dicitur anima, respectu sui vero ens.

---

1) Ib. II, 5 ps. 2 art. 1 sq.
2) Ib. XI, 5 art. 4.
3) Ib. II, 4 art. 5; XIV, 4 art. 2.

zu zeigen, daß die wirkenden Kräfte der Wärme und der Kälte doch nur Werkzeuge ſind um die Ideen Gottes auszuführen; er ſchließt ſelbſt die Anſicht nicht aus, daß ſie unter der Herrſchaft der Engel dieſe Werke zur Hervorbringung der lebendigen und erkennenden Weſen vollziehen [1]). Genug er zieht ſeine Phyſik an die hierarchiſche Idee heran und läßt die Natur zwar aus ihren eigenen Kräften, aber doch unter der Herrſchaft der geiſtlichen Zwecke wirken.

Dieſe Wendung ſeiner phyſiſchen Lehren weiſt auf ſeine Ethik hin. Auf die Einzelheiten ſeiner ſittlichen und politiſchen Lehren werden wir jedoch nicht einzugehn haben; ſie werden nur nebenbei vorgebracht; nur die Weiſe iſt bemerkenswerth, wie ſeine ſittliche Anſicht an ſeine Metaphyſik und an ſeine Erkenntnißtheorie ſich anſchließt, weil die Liebe oder der Wille mit dem Sein oder Erkennen der Dinge, wie früher gezeigt, in der engſten Verbindung ſteht.

In ſeiner Lehre von Gott hebt er beſonders hervor, daß Gott nicht lügen könne. Er gebraucht dieſen Satz um die Zweifel niederzuſchlagen, von welchen er ausgieng. Aus ihm folgt, weil alles unter der Herrſchaft Gottes ſteht, daß wir keinen Täuſchungen unterworfen ſein können, welche uns unvermeidlich wären, daß wir vielmehr unſerer eigenen Schuld es zuzuſchreiben haben, wenn wir irren. Daher ſind die Erſcheinungen, welche uns treffen, Zeugen der Wahrheit und nicht weniger der Sinn, welchen wir von uns ſelbſt haben. Beide kommen uns zu, weil Gott eine ſolche

---

1) Ib. VI, 7 art. 4 p. 47.

Natur uns gegeben hat. In dieſe Schule Gottes will uns Campanella ſchicken und dagegen die Schulen der Menſchen ſchließen, welche Gott ſich entgegenſetzen [1]. Nun unterſcheidet er aber den innern Sinn, durch welchen wir die Erkenntniß unſeres Seins haben, von dem äußern, welcher uns die Erſcheinungen der Dinge zuführt. Jener gewährt uns die Erkenntniß unſeres Weſens, des verborgenen Grundes unſeres Daſeins, dieſer verdunkelt nur unſere Selbſterkenntniß. Darauf beruht der Unterſchied, welchen Campanella zwiſchen der verborgenen und der hinzugefügten Erkenntniß macht. Wir können nicht leugnen, daß wir uns ſelbſt nicht kennen, weil wir uns ſelbſt ſuchen und nicht wiſſen, was unſere Seele, was unſer Weſen iſt [2]. Wie mit unſeren Erkennen, ſo iſt es mit unſerem Wollen. Wärend unſere Liebe zunächſt auf die Erhaltung unſer ſelbſt gerichtet iſt, werden wir durch Einwirkung der äußern Dinge von uns und unſerem Zweck abgezogen und der hinzugefügte Wille zieht uns zu den äußern Gegenſtänden [3]. Da erhebt ſich die Frage, warum es Gott ſo gewollt hat, warum die Erkenntniß unſer ſelbſt, welche uns zunächſt liegt und der Zweck unſeres Lebens iſt, doch in natürlicher Weiſe durch die äußern Einwirkungen uns verdunkelt wird.

Man muß darauf achten, daß Campanella die ganze Stärke dieſer Frage doch nur empfindet, wenn es um den

---

1) Ib. I prooem. p. 2. b.

2) Ib. XIV, 1 art. 1. Se ipsam novit (sc. anima) cognitione quadam secreta abditaque, quoniam supervenientibus objectis multis, a quibus patitur et de quibus judicat, sui notionem in ea sopiri, occultari et dejici oportet.

3) Ib. IX, 6 art. 1.

Menſchen ſich handelt. Im Allgemeinen iſt ſie ſchon dadurch gelöſt, daß den Geſchöpfen Gottes der Mangel natürlich iſt, daß ſie deswegen ihrer Natur nach empfänglich ſind für äußere Eindrücke, welche ihr Weſen verdunkeln müſſen. Aber der Menſch ſoll einer höhern Natur theilhaftig ſein, daß er nur dem Grade nach von den übrigen lebendigen Weſen ſich unterſcheide, giebt Campanella nicht zu. Dieſe haben nur Seele, der Menſch aber auch Geiſt oder Vernunft (mens), eine unausſprechliche Emanation Gottes [1]. Auch in dieſem Punkte ging Teleſius dem Campanella voran, aber weitläuftig ſucht er ihn zu beweiſen. Er beruft ſich auf die Wiſſenſchaften und Künſte des Menſchen, welche nicht vom Inſtinkt ausgingen. Er führt den Gedanken des Unendlichen an, welcher der empfindenden Seele der Thiere nicht beiwohnen könne. Obgleich Campanella eingeſteht, daß die Einbildungskraft in das Unendliche ſich ausbreite, meint er doch ſelbſt in ihren trügeriſchen Bildern eine Hinweiſung auf die Wahrheit der göttlichen Ideen zu entdecken, welche jedoch nur dem Menſchen offenbar würden, nicht der ſinnlichen Seele, und legt uns deswegen eine vernünftige Einbildungskraft bei, welche die Mutter aller Wiſſenſchaft werde [2]. Dieſe Erkenntniß der Ideen Gottes, welche nicht durch den Sinn gewonnen werden kann, auch die Religion und die Freiheit unſeres Willens, welche nicht mit der Freithätigkeit des Inſtinkts verwechſelt werden ſoll, müſſen für den Vorzug des Menſchen ſprechen. Der Menſch erhebt ſich über die Erkenntniß des gegenwärtigen ſinnlichen Guts; ſein Wille läßt ſich von den Leiden des Körpers nicht niederbeugen, wie die Beiſpiele derer zeigen, deren Muth durch Martern nicht gebrochen werden konnte. Noch mehr als alles dies ſoll die Erkenntniß unſerer eigenen Unwiſſenheit uns davon überzeugen, daß wir einen göttlichern Geiſt haben, als die unvernünftigen Thiere, welche nur von ihren Empfindungen wiſſen und daher meinen, daß die Dinge ſo ſind, wie ſie von ihnen empfunden werden [1]. Hierauf legt Campanella das größte Gewicht und in der That ſeine Überzeugung über dieſen Punkt iſt hierin gegründet. Alle Dinge der Welt ſind beſchränkt und dem Leiden unterworfen, aber nur der Menſch wird ſeine beſchränkte Natur gewahr, weil ſie ihm nicht genügt. Wenn daher auch die unvernünftigen Thiere eine Empfindung von ſich haben, ſo iſt ſie doch immer mit ihren Eindrücken von außen gemiſcht und durch ſie verdunkelt. In dem Menſchen dagegen tritt ſie rein heraus, indem er ſein beſchränktes Weſen gewahr wird. Daher tritt bei ihm die Frage ein, warum es Gott ſo geordnet hat, daß ſeine Selbſterkenntniß durch die äußern Eindrücke verdunkelt werde. So ſucht Campanella den Unterſchied zwiſchen ſinnlichem und überſinnlichem Verſtändniß, welcher bei Teleſius nur Vorausſetzung war, auch zu rechtfertigen, indem er den Gegenſatz zwiſchen äußerm und innerm Sinn geltend macht. Jener herſcht bei den Thieren vor und überdeckt ihre Selbſterkenntniß; dieſer ſoll beim Menſchen frei heraustreten und zur Selbſterkenntniß, zur Erkenntniß ſeines Weſens im Gegenſatz gegen die Erkenntniß ſeines Leidens und ſeines Thuns in der phyſiſchen Wechſelwirkung der Dinge führen 1).

---

[1] Ib. I, 5 art. 2 p. 47. a. In homine esse alterum genus animae, quod vocamus mentem; nicht aus den empfindenden Elementen, wie die Seelen der Thiere, iſt der Geiſt hervorgegangen, ſondern von Gott per ineffabilem emanationem.

[2] L. l. Quamvis imaginata sint falsa, ipsam tamen imaginationem extendi sine fine verum est. Ib. I, 6 append. p. 57. b; V, 1 art. 3. Imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem.

---

[1] Ib. I, 5 art. 2 p. 47. Homini mens divinior inest, quae ista metitur et sapit et tandem sapit se non sapere. Ib. I, 6 append. p. 57; 8 art. 1 p. 60. b. At insuper sola mens videtur divinitus hoc doceri, quod videlicet non omnia, prout sunt, cognoscimus, quod bruta, cum reputent res esse, prout ab ipsis noscuntur, minime docentur. Hoc arcanum nec Plato introspexit.

Mit der Selbſterkenntniß des Menſchen hängt aber auch ſeine Religion zuſammen. Schon bei den Peripatetikern des 16. Jahrhunderts haben wir die Lehre gefunden, daß der Verſtand nur von ſich ſelbſt wiſſe; Cremoninus ſchloß daraus, daß wir höhere Intelligenzen nur durch unſere Abhängigkeit von ihnen, welche wir in uns ſelbſt finden, zu erkennen im Stande ſind. In ähnlicher Weiſe ſpricht ſich auch Campanella aus. Unſer Verſtändniß haben wir nur durch unſern Sinn von uns ſelbſt; aber in ihm liegt auch die Erkenntniß unſeres beſchränkten, unſeres abhängigen Seins. Dieſem fügt er nur noch hinzu, daß in dem beſondern Sein auch immer Theil genommen werde an dem allgemeinen Sein oder an Gott 2)

---

1) Dieſer Gegenſatz wird hervorgehoben ib. VI, 8 art. 1, auf ihm beruht der Gegenſatz zwiſchen cognitio abdita oder innata und cogn. addita oder acquisita, von welchem die ganze folgende Unterſuchung handelt.

2) Ib. II, 9 art. 2. Omnia ergo propter sui esse conservationem. — — Conservatio autem est esse, esse habens a primo ente.

und indem dies auf alle Primalitäten ſich erſtreckt, daß auch die Erkenntniß und die Liebe der Dinge nicht allein auf ihr beſonderes Sein, ſondern nicht minder auf das allgemeine Sein gerichtet iſt. Ja man liebt nicht ſowohl ſein beſchränktes Sein, als das Sein, an welchem man Theil hat, alſo das allgemeine Sein Gottes. Alle Dinge lieben daher Gott; ſie lieben ihn mehr als das beſchränkte Sein, in welchem ſie ſind, ſie lieben ihn mehr als ſich ſelbſt. Eben ſo können und wiſſen ſie ihn mehr als ſich [1]. Weſentlich wohnt jedem Dinge die Liebe und die Erkenntniß ſeines eigenen Seins und Gottes bei, die Liebe und die Erkenntniß anderer Dinge iſt ihm nur accidentell. Jene Liebe iſt ein Kind der verborgenen Weisheit und wohnt als Inſtinkt, als ein Antrieb der eingebornen Weisheit und Macht in den Dingen [2]. Des Menſchen Vorzug vor den übrigen lebendigen Weſen beſteht nur darin, daß er jene Liebe mit Bewußtſein pflegen und nicht in den äußern ſinnlichen Eindrücken untergehn laſſen ſoll. Alle Dinge lieben Gott; der Menſch aber ſoll ſich deſſen auch bewußt werden; dies iſt ſeine Religion, welche ihn über die unvernünftigen Thiere erhebt [3]. Für das wahrhaft menſchliche Leben kommt es daher dem Campanella auf Selbſtbeſinnung an.

Den Punkt, von welchem dieſe Unterſuchungen ausgehn, die Frage nach dem Zweck der ſinnlichen Eindrücke, durch welche wir in der Erkenntniß unſer ſelbſt geſtört werden, behandelt nun Campanella als einen ſehr geheimen. Es kommt ihm dabei in der That auf den entſcheidenden Gegenſatz ſeines Geſichtskreiſes an, auf den Streit zwiſchen den geiſtlichen und weltlichen Beſtrebungen. Die Religion befielt uns unſern Gott in uns zu ſuchen; auf die Zukunft ſollen wir blicken und die gegenwärtige Welt verſchmähen; dagegen weiſen uns die weltliche Luſt und die Wiſſenſchaft an die Erkenntniß des gegenwärtigen Lebens und die ſinnlichen Eindrücke. Beide ſtreiten mit einander wie die eingeborne mit der eingebrachten Erkenntniß [1]. Nun haben wir freilich ſchon früher bemerkt, daß die natürlichen Kräfte, wärend ſie ihren eigenen Zweck betrieben, noch einem höhern Zweck dienen ſollen, und daher können wir auch annehmen, daß unſer gegenwärtiges Leben in ſeinen ſinnlichen Erſcheinungen einem höhern Zwecke zugewendet werde; darin leuchtet die Weisheit des Schöpfers hervor; aber dieſer Zweck iſt auch das Geheimniß Gottes; nur Muthmaßungen können wir darüber faſſen, welche auf den Zuſammenhang der ganzen Welt zu einer harmoniſchen Ordnung der Dinge ſich gründen, aber in verſchiedener Weiſe ſich uns darbieten. Nur dies ſteht in ihnen feſt, daß wir durch die eingetragene Erkenntniß auf uns ſelbſt und unſer Princip, auf Gott, zurückgeführt werden ſollen.

---

[1] Ib. II, 5 art. 3.

[2] Ib. VI, 10 art. 3; art. 4.

[3] Ib. XVI, 2 art. 1. Omnia appetere semper et ubique esse tanquam summum bonum, ergo deum, — — idcirco ipsum plus quam se ipsa amare innato appetitu, hominem vero etiam addito amore et notitia et hoc studium esse religionem.

Wie dies geſchehn könne, ſucht Campanella zu zeigen, indem er unſer gegenwärtiges Leben unterſucht. In ihm

---

1) Ib. art. 3. Sapientia et desideria secundum religionem adversantur desideriis et scientiae secundum vitam praesentem, veluti innatum illato.

erkennt ſich der Menſch als ein Weſen, welches nicht in ſeiner paſſenden Region iſt, weil er erfährt, daß er in Unwiſſenheit über ſich lebt [1]). Auch die dritte Primalität, die Liebe, kommt dabei in Betrachtung. Wir können das Gute nicht wollen, welches wir erkennen. Das Erkennen des Guten weiſt uns auf die höhere Region hin, von welcher wir nicht wiſſen würden, wenn wir ihr nicht angehörten; daß wir es aber nicht ausführen können, beweiſt, daß wir außer ihr ſind. Die Scham über natürliche Dinge, über unſern ſterblichen Theil iſt Zeichen unſeres höhern Urſprungs und beweiſt die Schuld, welche auf unſerm ganzen Geſchlechte laſtet; denn wir würden uns nicht ſchämen, wenn wir keine Schuld hätten; wir dürfen unſere Schuld nicht auf die Materie ſchieben. Nur aus dem Sündenfall weiß ſich Campanella alles dies zu erklären. Daher ſind wir nicht allein auf die verborgene Erkenntniß unſer ſelbſt, ſondern auch auf äußere Mittel angewieſen. Gott hat uns Hülfen zugegeben um uns von unſerm niedern Stande wieder abzuziehn, weil wir aus eigenen Kräften uns nicht helfen können [2]). Erſt durch dieſe Betrachtungen wird Campanella auf die Nothwendigkeit des Staats und der Kirche geführt. Von ihnen hängt ſeine hierarchiſche Anſicht ab, welche den Lehren des erneuerten Katholicismus ſehr eng ſich anſchließt. Der Menſch unter der Leitung der Natur ſoll durch die Erfahrung Wiſſenſchaften und Künſte finden, nach dem Ge-

---

1) Ib. XVI, 1 art. 1. Mens humana extra regionem propriam sese vivere ex eo novit, quoniam se ipsam ignorare se ipsam experitur.

2) L. l.

ſetze der Natur den Umſtänden gemäß ſeine poſitiven Geſetze ſich ausbilden, welche ihn zwingen ſeine Sinnlichkeit zu beſchränken. Dadurch wird er aber noch nicht einmal vor Streit und Betrug geſichert und er bedarf daher noch einer ſittlichen Leitung zur Tugend, welche er durch die Religion empfängt. Sie erinnert ihn an ſeinen höhern Urſprung, verſpricht ihm göttliche Hülfe und gewährt ſie, indem Gott zu den Menſchen herniederſteigt, weil die Menſchen nicht fähig ſind aus eigener Kraft zu ihm emporzuſteigen. Gott mußte Menſch werden um den Menſchen zu Gott emporzuheben. Hieran ſchließt ſich in Vorausverkündigung und Vollziehung der Erlöſung die poſitive Religion und die Kirche an, zu deren Leitung der menſchgewordene Gott ſeinen Stellvertreter auf Erden geſetzt hat [1].

Mit ſeiner Erkenntnißtheorie hängt dieſe Anſicht inſofern zuſammen, als der Menſch durch ſeine ſinnliche Erfahrung daran erinnert werden ſoll, daß er Beſſeres als ſich ſelbſt nicht erkennen kann und daß er alles übrige nicht erkennt, wie es iſt, ſondern nur wie es erſcheint [2]. Dadurch ſollen wir uns reinigen lernen von den äußern Eindrücken, welche uns zerſtreuen. In dem Übel liegt auch das Mittel der Heilung. Campanella legt dabei beſonderes Gewicht auf den Schmerz und die Schläge des Schickſals, welche uns zu uns zurückführen ſollen, in welchen er eine Lehre Gottes erkennt[1]. Dies iſt das Geheimniß Gottes, daß er durch alles, was uns trifft, immer wieder auf uns ſelbſt, auf unſere innere und angeborne Erkenntniß uns zurückführt. Dabei wird nicht vergeſſen, daß wir dem allgemeinen Zuſammenhange der Welt angehören und uns als Glieder deſſelben erkennen ſollen. Campanella ſieht in der Sympathie der Welt und in der Temperatur unſeres organiſchen Daſeins zwar Störungen unſeres Selbſtbewußtſeins, aber auch Mittel, durch welche Gott ſeine geheimen Zwecke den natürlichen Kräften unterſchiebt[2]. Dabei deutet er an, daß die uns eingeborne Weisheit durch die von außen hinzugefügte und erworbene vermannigfacht werde und daß wir unſere eigene Tiefe erſt erkennen, indem wir auf die Ideen Gottes, welche in uns liegen, durch die äußern Erſcheinungen aufmerkſam gemacht werden[3]. Er hält es daher für ein Vergehn, wenn man gegen die Natur den natürlichen Trieben nicht folge; wenn man aber über die Natur hinausgehend für ein höheres Gut ihnen entſage, ſo ſieht er darin ein göttliches Werk. Er kann ſich nicht verleugnen, daß unſere Wiſſenſchaft durch den äußern Sinn ihren Umfang gewinne; er bemerkt aber auch, daß wir auf unſere eigene erkennende Kraft, alſo auf unſere eingeborne Erkenntniß zurückgehn müſſen um unſere ſinnliche Erkenntniß fruchtbar zu machen. Die Weisheit kann nicht gelehrt oder übertragen werden; ein jeder muß ſie in ſeinem eigenen Sinn, in ſeiner Selbſterkenntniß finden. Die ſind Weiſe, welche die Fülle der in ihnen verborgenen Wiſſenſchaft haben, wie ſie Gott verleiht, wie er auf ſie durch unſere Schickſale uns zurückführt [1]. Wir ſehen hieraus wohl, daß Campanella die weltliche Wiſſenſchaft nicht aufgeben will, daß er in ihr einen höhern Zweck ahndet; aber ihn nachzuweiſen findet er ſich doch außer Stande; denn alle äußern Eindrücke ſollen doch nur dazu dienen uns auf das Forſchen nach uns ſelbſt zurückzuführen.

---

[1] Ib. art. 2.

[2] Ib. art. 1. Cognoscit se non posse cognoscere cognoscibilia meliora et quod non, prout sunt, caetera novit, sed prout apparent. Ib. XVII, 3 art. 1. Eo quod noscit alia, reflectitur ad cognoscendum se cognoscentem esse.

---

[1] Ib. VI, 8 art. 4.

[2] Ib. VI, 9 art. 5.

[3] Ib. VI, 8 art. 4; IX, 6 art. 1.

Seine Lehre über dieſen Punkt leidet an einem doppelten Mangel. Den Sündenfall ſetzt ſie voraus; ſie nimmt ihn als Thatſache an, welche in unſerer Freiheit ihren möglichen Grund habe; die Wirklichkeit deſſelben weiß ſie nicht zu begründen. Eben ſo wenig aber weiß ſie aus ihren natürlichen Grundſätzen nachzuweiſen, wie wir über die urſprüngliche Beſchränktheit unſeres Seins hinauskommen können. Die alte Vorſtellungsweiſe von der beſchränkten Natur der Geſchöpfe beherſcht auch den Campanella. Alle Dinge haben zwar Theil an Gott, aber nur einen beſchränkten Theil; nur etwas Göttliches kommt ihnen zu und alle ihre Kräfte können nur dieſen Theil umfaſſen. Ihr Streben geht auf die Erhaltung ihrer ſelbſt; ihr natürlicher Zweck kann nur etwas Göttliches, aber nicht Gott ſein [2]. Daher ſucht unſere natürliche Liebe nur die Vollkommenheit unſeres beſchränkten Weſens, d. h. wir gehen nur darauf aus, den Schein der äußern Eindrücke, welcher unſer wahres Weſen uns verhüllt, von uns abzuwerfen[1]. Unſere Fortſchritte hierin ſind nur Verneinungen, nur Beſeitigungen der Hinderniſſe. Campanella ſieht ſich daher immer wieder darauf zurückgeführt, daß in dem Streite der angekommenen und erworbenen mit den angebornen und verborgenen Erkenntniſſen die erſtern ausgeſchieden werden ſollen und daß der Weg zur Glückſeligkeit auf die Ablegung des uns Fremdartigen, auf die Reinigung unſerer Seele von den ſinnlichen Erſcheinungen uns führe[2].

---

[1] Ib. VI, 9 art. 5; 6.

[2] Ib. X. codicill. art. 2. Quomodo deus sit finis naturalis rerum omnium, non intelligimus, nisi ex hoc, quod omnia appetunt bonum. Sed proportionaliter sibi, quod est cujusque esse conservatio. Deus autem excedit omnem appetitum, cum sit immensa bonitas; ergo particularia entia non possunt pro fine habere deum, sed quid divinum.

So weit bringt uns das natürliche Leben. Aber eben weil dies nicht genügt, weiſt uns Campanella auf das übernatürliche Leben an. Denn nicht allein bei dem beſchränkten Sein und Erkennen unſerer Natur können wir ſtehn bleiben. Die Religion, das Bewußtſein unſeres Princips, unſerer Abhängigkeit von Gott, iſt uns angeboren[3]. Sie ſucht unſere Verbindung mit Gott und begehrt die Anſchauung Gottes, den Genuß des höchſten Guts, die Erkenntniß aller Dinge in der einen Idee Gottes[4]. Aber hieran reicht weder die erworbene, noch

---

1) Ib. VI, 15 art. 1.

2) Ib. XVI, 2 art. 3. Ergo res omnes revertuntur in suum principium, quando expediuntur a cognitione et negotio alienarum rerum. Ib. XVII, 3 art. 1 in der Überſchrift wird der Weg zur Glückſeligkeit bezeichnet als nudatio et reversio a notitiis adeptis alienantibus nos a nobis ad notitiam intuitivam nostri ac proinde dei, nostri principii.

3) Ib. XVI, 2 art. 4.

4) Ib. II, 9 ps. 2 art. 1; IX, 9 art. 5; X codicill. art. 2. Deus

die angeborne Erkenntniß, ſondern ſie können uns nur vorbereiten die Seligkeit zu empfangen, welche Gott giebt. Durch die natürlichen Kräfte kann nur erreicht werden, was natürlich iſt; nachdem es erreicht worden, treten aber die übernatürlichen Gaben hinzu [1]. Sie erinnern uns an das Ende der Welt. So wie die Welt ihren Anfang hat, ſo kehrt ſie auch wieder in ihr Princip zurück. Dies iſt der natürliche Lauf der Dinge. Campanella beſchreibt ihn in Anſchluß an die Weltordnung des Teleſius. Die Kraft des Himmels und der Erde könne nicht aufhören, bis eine der entgegengeſetzten Kräfte geſiegt habe. Er verſpricht dem Himmel den Sieg, ſo wie auf Erden die Hierarchie ſiegen ſoll [2]. Nur wenig iſt er darum bekümmert, wie er dies mit der Selbſterhaltung der natürlichen Kräfte vereinigen möge. Alles Niedere iſt nur des Höhern wegen; die natürlichen Dinge ſind nur des Menſchen wegen; daher ſcheint es ihm natürlich, daß ſie ihren Vergang nehmen, wenn ſie ihrem Zwecke gedient haben. Er würde auch der Meinung ſein, daß die Erde vergehn müßte, wenn die Religion ihm nicht offenbart hätte, daß die ewigen Strafen der Verdammten in ihrem Kern vollzogen werden ſollten [3]. Nur der Menſch, obgleich nur den niedern Dingen angehörend, iſt nicht allein zum Mittel für die höhern Dinge beſtimmt, ſondern hat ſeinen ewigen Zweck. Er iſt unſterblich. Denn obgleich die

---

enim est finis — — hominis, quoniam homo potest illo frui, ut ejus immensum desiderium nos admonet, non vanum. Ib. XVII, 3 art. 1.

[1] Ib. X codicill. art. 2; XVII, 3 art. 1.

[2] Ib. XI, 3 art. 2.

[3] L. I. p. 14. a.

lebendigen Weſen zuſammengeſetzt und auflösbar ſind, ſo iſt doch das wahre Weſen des Menſchen unſterblich. Der Beweis für ſeine Unſterblichkeit beruht auf ſeiner Vernunft (mens), welche über das Unendliche ſich erſtreckt, vom Körperlichen nicht leidet, vielmehr über alle Schmerzen und Leiden ſich zu erheben weiß, keinem Gegenſatze unterliegt, alles zu erforſchen, alle ewige Ideen zu umfaſſen vermag [1]. Auf dieſen Geiſt blickend müſſen wir nur erkennen, daß wir in dieſer vergänglichen Welt nicht in unſerm Vaterlande ſind. Alles Entſtehn und Vergehn iſt nur ein beſtändiges Erleiden des Todes; aus dieſem Tode unſeres gegenwärtigen Lebens ſollen wir zum ewigen Leben erwachen. Alle Völker erkennen es an, daß die menſchliche Vernunft hier nur in der Region der Unähnlichkeit ſich findet; wir ſollen aber auch die Hoffnung auf die Erlöſung hegen und vertrauen, daß die Zeiten des Verderbens enden werden und die Welt wiederhergeſtellt werden ſoll, indem alles in ſeinen Urſprung zurückkehrt [2].

Fragen wir, warum es dem Campanella nicht gelingen wollte die zwieſpältigen Beſtrebungen ſeiner Lehre zu bewältigen, ſo werden wir wohl hauptſächlich die Mangelhaftigkeit ſeiner ſittlichen Anſicht zu beſchuldigen haben. Er begreift ſehr gut, mit welchen unlösbaren Banden wir an die Welt gebunden ſind, aber der Zweck unſeres weltlichen Lebens hüllt ſich ihm in Geheimniß. Wie ſehr auch die Freiheit, wie ſehr Staat und Kirche von ihm erhoben werden, ſeine ſittliche Anſicht der Dinge iſt roh und ſeine allgemeinen Grundſätze beachten an unſerm weltlichen Leben nur das Natürliche. Die Dinge dieſer Welt ſollen in einem natürlichen Triebe ſich erhalten; wir werden in unſerm Sein geſtört durch äußere Einflüſſe; ſie abwehren, gegen die Zerſtreuungen, welche uns verlocken und von uns ſelbſt abziehn, uns behaupten ſollen wir können, aber nichts weiter. Es iſt kein Fortſchreiten einer lebendigen Entwicklung den Geſchöpfen Gottes geſtattet, über ihre im Beginn ihres Seins ihnen vorgeſchriebenen Schranken können ſie durch eigene Kraft nicht hinaus. Die Grundſätze der Teleſianiſchen Phyſik, welche die Keime der mechaniſchen Naturerklärung pflegte, kamen in dieſer Anſicht vom weltlichen Leben zur Anwendung. Dem Campanella ſchienen ſie doch den Lehren der katholiſchen Kirche zu entſprechen, weil ſie dem weltlichen Leben das Verdienſt ließen die Grundlage unſeres natürlichen Daſeins zu erhalten und auch wohl zu vermannigfachen, ihm in dieſem beſchränkten Kreiſe ſeine Freiheit geſtatteten, es aber auch dem kirchlichen Leben tief unterordneten, weil nur dieſes in den offenkundigen Zwecken des weltlichen Lebens geheime Beziehungen zu den höhern Zwecken der Vernunft zu finden wiſſe.

---

[1] Ib. XIV, 4 art. 4.

[2] Ib. XVI, 1 art. 1; XVII, 3 art. 1; XVIII epilogus p. 274.

Das Zwieſpältige in den Lehren des Campanella zeigt ſich am deutlichſten in ſeiner Erkenntnißtheorie, welche auch zugleich das Wichtigſte iſt, was er in die Unterſuchung gebracht und für die weitere Entwicklung der Philoſophie abgeſetzt hat. Wenn wir ſeinen Worten folgen wollten, ſo würden wir ſagen müſſen, daß er ein entſchiedener Senſualiſt in der Weiſe unſerer neuern Philoſophie ſei; denn nur den Sinnen will er folgen; daß er äußern und innern Sinn unterſcheidet, wird uns hierin nicht irre machen können; denn dieſe Unterſcheidung, ſo wie die Unterſcheidung der verſchiedenen äußern Sinne iſt auch von den ſpätern Senſualiſten nicht zurückgewieſen worden. In dieſer Richtung ſeiner Lehre finden wir ein ausführliches Vorſpiel aller der Gedanken, welche die empiriſche und ſenſualiſtiſche Schule der folgenden Zeiten entwickelt hat, bis zu dem äußerſten Ergebniſſe, welches er ausſprach, daß alle unſere Wiſſenſchaften nur Erſcheinungen der Dinge uns darſtellten und auf Geſchichte ſich zurückführen ließen. Dagegen ſticht aber freilich ſehr die metaphyſiſche Haltung ſeiner Lehren ab, welche aus einer andern Quelle der Erkenntniß fließt. Wir werden ſie gewahr, wenn wir bemerken, daß er den innern Sinn auch den verborgenen nennt. Die Überzeugung, daß wir im Bewußtſein von uns ſelbſt eine unerſchütterliche Gewißheit unſeres Seins gewinnen, einen Grundſatz, der uns in das Weſen der Dinge einführt, wird dazu benutzt die Zweifel an den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft abzuſchütteln und uns die Ausſicht zu eröffnen, daß wir nach Analogie mit unſerm eigenen Sein auch die übrigen Dinge der Welt beurtheilen und ſelbſt zur Erkenntniß Gottes vordringen können. Hier liegen die Keime des ſpätern Rationalismus, ſchon ſehr deutlich in der Eigenthümlichkeit gefärbt, in welcher er bei Carteſius und Leibniz ſich ausgebildet hat. Doch ſind dieſe beiden Seiten der Erkenntnißtheorie, die ſenſualiſtiſche und die rationaliſtiſche, dem Campanella noch nicht recht auseinander getreten. Die ſubjective Haltung der ganzen Lehre, welche nur in dem Gedanken des Ich, in der Erfahrung und Empfindung ſeiner ſelbſt einen ſichern Standpunkt für das Erkennen zu gewinnen weiß, muß dazu dienen beide Seiten in Verbindung mit einander zu halten. Gewiß eine lockere Verbindung, und doch die nächſte Hinweiſung auf den Gang, welchen die neuere Philoſophie in ihrer weitern Entwicklung einſchlagen ſollte.

Man wird die Philoſophie des Campanella in ihrem lockern und nicht ohne Künſtelei gewonnenen Zuſammenhange als einen Abſchluß der Italieniſchen Philoſophie betrachten können. Wie er ſelbſt aus ſeinem Vaterlande auswandern mußte, ſo ſiedelte mit ihm die Philoſophie nach jenſeits der Berge über. In ſeiner Lehre kann man nun auch das Beſtreben nicht verkennen die Ergebniſſe aller der Unterſuchungen, welche die neuere Philoſophie bewegt hatten, zu einer Summe zuſammenzuziehn. Sie ſtehen neben einander, ſie mäßigen ſich gegenſeitig, aber zu einer vollſtändigen Durchdringung wollen ſie nicht gelangen. Die Zweifel, welche ſich geregt hatten, werden von ihm ſehr ſtark vertreten; um ſich gegen ſie zu ſichern ſieht er ſich auf die Gewißheit unſeres eigenen Denkens verwieſen; was von vielen Seiten her ſich geltend gemacht hatte, daß der Verſtand bei ſich ſelbſt beginnt und zunächſt ſich ſelbſt erkennt, ſpricht er als den Grundſatz aller Wiſſenſchaft aus. Mit ſeinen Zweifeln verbindet ſich das myſtiſche Element in den Gedanken dieſer Zeit. Weil wir aus uns nicht heraus können, ſollen wir in uns uns vertiefen und in uns den göttlichen Grund finden. Selbſt die pantheiſtiſchen Neigungen klingen in Campanella's Lehre nach; in ihrer tiefſten Wahrheit ſind alle Dinge doch nur Offenbarungen des göttlichen Grundes. Alles, was dieſe Neigungen gefordert hatten, wird ihnen in der That zugeſtanden, nur die entgegengeſetzte Seite der weltlichen Betrachtung läßt ſich von ihnen nicht verdrängen. Das Streben nach Erkenntniß der Natur regt ſich in voller Kraft; es dringt darauf, daß wir die ſinnlichen Erſcheinungen der Dinge verfolgen ſollen, wie ſehr ſie uns auch abziehen mögen von uns ſelbſt; in Sympathie, in Verwandtſchaft mit den übrigen Dingen der Welt läßt es unſere Seele uns denken, welche wir als ein materielles Weſen betrachten ſollen; auch dem Naturtriebe, welcher auf Selbſterhaltung ausgeht, ſollen wir ſein Recht wiederfahren laſſen und in dieſer Gemeinſchaft mit der Natur ſieht Campanella die Aufforderung aus einem Syſteme der natürlichen Kräfte die Erſcheinungen der Welt zu erklären. Auch was von der Philologie in die Unterſuchungen der Philoſophen gebracht worden war, iſt von ſeiner Lehre vertreten. Wir ſehen es nicht allein an ſeiner gelehrten Kenntniß der Syſteme der alten Philoſophie, an ſeiner Beſtreitung der einſeitigen Vorliebe für den Ariſtoteles, ſondern auch an ſeinem Nominalismus, an ſeiner Beachtung des natürlichen Menſchenverſtandes und des Einfluſſes der Sprache auf unſer Denken. Alle dieſe Elemente ſeiner Bildung werden aber zuſammengehalten durch den Sinn des erneuerten Katholicismus, welcher die weltlichen Beſtrebungen in ihrem Werthe erhalten will mit dem Vorbehalte, daß ſie gegen die höhern Zwecke der Kirche nicht ungehorſam ſich zeigen. Campanella ſucht ſie alle an die Intereſſen der Hierarchie heranzuziehn; die weltliche Herrſchaft ſoll der Kirche dienen, die weltliche Wiſſenſchaft der Religion. Aber es iſt doch nur eine geheime Verbindung, in welche er das

Weltliche mit dem Geiſtlichen zu bringen weiß; es ſind geheime Zwecke, welche Gott in den Erſcheinungen der Natur betreibt und ein Übernatürliches muß uns zugegeben werden, wenn die weltliche Entwicklung der Dinge für uns irgend eine Frucht haben ſoll. So begleitet den Campanella denn doch durch alle ſeine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ein ſkeptiſcher Sinn, welcher ihm nicht verſtattet die Enthüllung des Geheimniſſes uns zu verſprechen. Seinen Grund haben wir in den verwickelten Beſtrebungen ſeiner Zeit zu ſuchen, welche er zu umfaſſen ſtrebte, welche aber doch bei ihm zu einem rechten Einklang unter einander nicht gekommen ſind.

Siebentes Kapitel.

Deutſche Philoſophen und Theoſophen.

In Deutſchland hatte die theologiſche Bewegung den Kern des Volkes ergriffen. Die Gelehrten wie das niedere Volk waren von ihr erfüllt. Auch die Philoſophie konnte dieſer Richtung ſich nicht entziehn. Die Theologie beherſchte die Wiſſenſchaft und das Leben. Doch wäre nicht daran zu denken geweſen, daß die einſtweiligen Feſtſtellungen, welche das religiöſe Dogma gefunden hatte, die Ausſicht auf weitere Entwicklungen hätte abſchneiden können. In den Schulen der Gelehrten wie in den theoſophiſchen Gedanken des niedern Volkes zeigten ſich vielmehr Bewegungen gegen die orthodoxe Theologie, welche die Forſchung rege hielten und die Keime ſpäterer Lehrweiſen in ſich ahnden ließen.

Wir haben geſehn, wie Melanchthon die Ariſtoteliſche Philoſophie gemäßigt und der proteſtantiſchen Theologie anbequemt hatte. Seine Lehrweiſe war die gewöhnliche Norm der proteſtantiſchen Schulen geworden. Bei den Gelehrten machte ſich aber auch ausländiſcher Einfluß geltend. Die Reformen des Ramus in der Dialektik fanden Eingang; ſie ſchienen der Denkweiſe nicht fern zu ſtehen, welche auch Melanchthon in der Richtung der philologiſchen Beſtrebungen begünſtigt hatte. Wer aber im Verlauf des 16 und bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts tiefer in die Ariſtoteliſche Philoſophie eindringen wollte, der pflegte ſich doch von den Italienern Hülfe zu holen. Die Schriften des Cäſalpinus, des Zabarella, des Piccolomini wurden in Deutſchland viel geleſen. In ihrer Richtung ſuchte man die reine Lehre des Ariſtoteles zu erforſchen und den Scholaſticismus zu beſeitigen; die Logik fand dabei weniger Beachtung als die Phyſik und Metaphyſik. Beſonders Ärzte, wie Jacob Schegkius, Nicolaus Taurellus, Philipp Schrebius waren in dieſer Richtung, doch wollte man auch nicht ſklaviſch dem Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ſich ergeben. Hiervon hielt ſchon die Theologie zurück, welche die Bewegungen der Philoſophie mit Ängſtlichkeit bewachte. Durch alle dieſe Verhältniſſe wurde zwar in den gelehrten Schulen Deutſchlands die philoſophiſche Unterſuchung rege erhalten, aber doch unter ſehr beſchränkenden Bedingungen; wer ſeine eigene Bahn gehen wollte, hatte mit vielen Vorurtheilen zu kämpfen.

1. Nicolaus Taurellus.

Einen, wenn auch nur flüchtigen Blick müſſen wir auf einen Mann werfen, in deſſen Lehren und in deſſen Stellung zu Zeitgenoſſen und Folgezeit die bewegenden Verhältniſſe der deutſchen Schulphiloſophie ſehr deutlich ſich zu erkennen geben. Nicolaus Taurellus wurde zu Mömpelgard 1547 geboren. Noch bei ſehr jungen Jahren machte er ſeine philoſophiſchen Studien zu Tübingen unter der Leitung Schegk's, eines eifrigen Ariſtotelikers. Er widmete ſich hierauf der Theologie, ſeine freie Denkart geſtattete ihm aber nicht bei dieſem Fache zu bleiben; er ergriff nun das Studium der Medicin. Philoſophie und Medicin lehrte er erſt zu Baſel, nachher zu Altorf. Einzelne ſeiner Lehren und beſonders ſeine Anſicht über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie gaben den Theologen ſeiner Zeit Anſtoß, auch geſtand er dem Anſehn des Ariſtoteles nach der Meinung der Philoſophen nicht genug zu; daher hatte er bis zu ſeinem Tode 1606 mit vielen Anfeindungen zu thun. Seine Schriften ſind zum größten Theil polemiſch. Die Lehren des Ariſtoteles tadelte er in vielen Punkten, nicht allein in ſolchen, welche mit dem theologiſchen Syſtem nicht ſtimmten. Seine Kritik des Ariſtoteles geht nicht tief in dem Zuſammenhang des Syſtems ein; die einzelnen Sätze begleitet er mit ſeinen Zweifeln; wo er etwas nicht ſtreng bewieſen findet, verwirft er. Noch weniger ſtimmt er mit den Auslegern des Ariſtoteles überein. Seine Hauptgegner ſind Cäſalpinus und Piccolomini beſonders der erſtere. Die Philoſophie des Cäſalpinus war in Deutſchland beſonders durch die Schule des Scherbius, welcher mit dem Taurellus zugleich zu Altorf lehrte, verbreitet worden. Dieſer Lehre, welche dem Taurellus verderblich ſchien, ſetzte er ſeine größte philoſophiſche Schrift entgegen. In ſeine Polemik gegen die Italieniſchen Ariſtoteliker miſcht ſich ein nationaler Gegenſatz ein. Wenn er nun auch weder mit den ſcholaſtiſchen, noch mit den neuern Auslegern des Ariſtoteles übereinſtimmen kann und an den Lehren des Ariſtoteles ſelbſt viel zu tadeln findet, ſo hält er doch die Hauptpunkte ſeines Syſtems und beſonders ſeine Methode werth; ſeine Kühnheit geht nicht weiter als zu behaupten, daß Ariſtoteles ſeiner Methode nicht überall getreu geblieben ſei und vieles ohne hinlänglichen Grund behauptet habe. Im Allgemeinen gehn die philoſophiſchen Gedanken des Taurellus dieſelbe Bahn, welche Melanchthon eingeſchlagen hatte, nur mit größerer Entſchiedenheit. Er beabſichtigt eine Reform der peripatetiſchen Lehre und iſt lebhaft davon überzeugt, daß dieſelbe einer Umgeſtaltung in allen ihren Theilen bedarf [1]).

Mit den neuern Peripatetikern ſtimmt er darin überein, daß auf die Logik kein großes Gewicht zu legen ſei. Er betrachtet ſie nicht als einen Theil, ſondern nur als ein Werkzeug der Philoſophie, ja nicht allein der Philoſophie, ſondern auch aller übrigen Wiſſenſchaften. Er tadelt daher die Theologen ſehr eifrig, welche ihre Wiſſenſchaft nicht an die allgemeine Form wiſſenſchaftlicher Be-

---

1) Von ſeinen Schriften habe ich eingeſehn: Philosophiae triumphus. Basil. 1573; de rerum aeternitate. Marpurg. 1594; Alpes caesae. Francof. 1597; de mundo. Amberg. 1603; Synopsis Aristotelis metaphysices in Feuerlin Taurellus defensus. Norimb. 1734.

weiſe binden wollten [1]. Die Ethik achtet er zwar hoch; aber mit ihr hat er weiter nicht ſich einlaſſen wollen; er äußert nur, daß er ſehr wünſche, jemand anders möchte ihr denſelben Dienſt erweiſen, welchen er zur Säuberung der Metaphyſik zu leiſten geſucht habe [2]. So laufen denn doch ſeine Bemühungen auf dieſelben Theile der Philoſophie hinaus, welchen die Ariſtoteliker dieſer Zeit überhaupt ihren Fleiß zuwandten, auf die Phyſik und die Metaphyſik. Unter der letztern verſteht er hauptſächlich die philoſophiſche Theologie; beide will er ſtreng von einander geſondert wiſſen. Er wirft es daher dem Ariſtoteles vor, daß er ihre Grenzen nicht genug bewahrt habe, indem er das Übernatürliche wie ein Natürliches behandelte [3]. Wir ſehen hieran, daß Taurellus auf eine genaue Grenzſcheidung der verſchiedenen Wiſſenſchaften ausging. So verfuhr er auch in der Phyſik. Aſtronomie und Phyſik im engern Sinne wollte er von einander geſchieden wiſſen; jene habe es mit dem unvergänglichen, dieſe mit dem vergänglichen Körper zu thun und noch ein dritter Theil müſſe den beiden andern zugeſetzt werden, die Lehre vom belebten Körper, weil dieſer etwas Unkörperliches in ſich ſchließe. Dieſe Eintheilung der phyſiſchen Wiſſenſchaften bezieht ſich auf die Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände und auf dieſe ſucht Taurellus auch den Unterſchied zwiſchen Phyſik und Metaphyſik zurückzuführen.

---

1) De rer. aetern. praef. p. 4. Praecepta profecto logica et demonstrationum exstruendarum ratio ubivis est eadem. Sed principiorum magna est discrepantia. Synops. Ar. met. 2.

2) Synops. 144.

3) De mundo praef.

Von den Lehren des Ariſtoteles beſtreitet er vor allen Dingen die Lehre von der Ewigkeit der Welt und daher hat es auch die Phyſik doch immer nur mit entſtandenen Dingen zu thun, die Theologie dagegen mit dem Ewigen [1]).

Wenn nun Taurellus das Verhältniß der philoſophiſchen Theologie zur offenbarten in das Auge faßt, ſo ſcheint er geneigt zu ihrer Unterſcheidung ein formales Kennzeichen gelten zu laſſen, wie ein ſolches ja offenbar in dem Gegenſatze liegt, der ein gemeinſames Object, aber eine verſchiedene Erkenntnißquelle vorausſetzt. Die Philoſophie hat es nicht mit dem Glauben, ſondern mit dem Wiſſen zu thun; ſie beruft ſich auf keine Autorität, ſondern nur auf Gründe der Vernunft, ſie weiß nichts weiter, als was ſchon die erſten Menſchen vor ihrem Fall wußten oder wiſſen konnten, d. h. die reinen Vernunftwahrheiten, welche keiner andern Offenbarung bedurften als des natürlichen Lichtes. Von allem dieſem findet das Gegentheil bei der offenbarten Theologie ſtatt [2]). Dieſem formellen Unterſchiede bleibt Taurellus auch getreu, wenn er alle, welche der philoſophiſchen Erkenntniß Gottes nicht mächtig ſind, auch für die philoſophiſchen Wahrheiten auf die Offenbarung anweiſt [3]). Aber weil doch die Philoſophen gewiſſe Wahrheiten von Gott auch durch die bloße Vernunft zu erkennen im Stande ſind und

---

1) L. l.

2) Phil. triumph. I p. 1 sq.; p. 88; de rer. aetern. praef. p. 2; 5 sq.

3) Phil. triumph. III praef. p. 216; de rer. aetern. praef. p. 19.

Taurellus nicht zugeben kann, daß für die Philoſophen die offenbarte Theologie etwas Überflüſſiges ſein ſollte, ſucht er für beide Wiſſenſchaften auch noch einen materiellen Unterſchied zu ermitteln. Hierauf beziehn ſich die Unterſuchungen, welche in ſeiner Lehre am meiſten unſere Aufmerkſamkeit verdienen.

Sie hängen genau mit dem zuſammen, was er über Vermögen und Unvermögen unſerer Vernunft zur Erkenntniß feſtzuſetzen für nöthig hält. Wir haben geſehn, daß Melanchthon zugegeben hatte, unſer Vermögen zu erkennen und das Rechte zu wollen wäre zwar durch die Erbſünde geſchwächt worden, aber doch wären noch gewiſſe angeborne Begriffe uns zurückgeblieben, welche philoſophiſche und auch für die Theologie erſprießliche Wahrheiten aus bloßer Natur erkennen ließen. Seine Nachgiebigkeit in dieſer Beziehung ſchien der ſpätern proteſtantiſchen Dogmatik zu weit zu gehen und wenn auch Flacius Illyricus mit ſeiner Behauptung gegen den Synergismus Melanchthon's, daß die Erbſünde die Subſtanz des Menſchen geworden, kein Gehör fand, ſo blieb doch die Dogmatik der Lutheriſchen Kirche mistrauiſch gegen jede Form der Lehre, welche die natürlichen Kräfte des Menſchen zu erweitern ſchien. Mit dieſer Richtung der Dogmatik konnte Taurellus ſich nicht einverſtanden erklären. Sein Begriff der Philoſophie ſtellt ſich ihr entgegen. Er fordert für ſie eine Erkenntniß der menſchlichen und göttlichen Dinge aus angebornen Begriffen, welche zwar durch die ſinnliche Erfahrung, durch Einbildungskraft und Induction genährt werden müſſe, aber auch durch dieſe Mittel im Wege der Vernunftſchlüſſe und in natürlicher

Weiſe ſich entwickle [1]. Ja er meint, die Philoſophie müßte den Grund der Theologie abgeben, weil ſie uns eine Erkenntniß von Gott und von uns gewähre, ohne welche wir die Hülfe der Theologie gar nicht begehren würden [2]. Die Beiſpiele der heidniſchen Philoſophen machen ihm dieſen Begriff der Philoſophie einleuchtend; doch nicht allein auf ſie verläßt er ſich; auch der Begriff der geiſtigen Subſtanz muß ihm zum Beweiſe dienen. Das Weſen des Geiſtes findet er in der Energie des Erkennens; ſo lange die Subſtanz des Geiſtes bleibt, kann ihr dieſe Energie nicht genommen werden. Zwar Hinderniſſe des Erkennens können eintreten; aber das Erkennen des Wahren, das Wollen des Guten iſt dem Geiſte weſentlich; daß wir dagegen das Böſe wählen, daß wir das Wahre nicht zu erforſchen wiſſen, kann nur als etwas Zufälliges für uns angeſehn werden. Wenn wir auch nicht immer wirklich erkennen, ſo bleibt doch unſer Vermögen zu erkennen immer dasſelbe [3]. Denn das Vermögen gehört zur Subſtanz und kann ohne Aufhebung der Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden. Die Subſtanz aber iſt das Unvergängliche in der Schöpfung und mit der Subſtanz des Geiſtes iſt ihre denkende Thätigkeit unzertrennlich verbunden; denn das Erkennen iſt kein Leiden, kein Act der Empfänglichkeit, ſondern dem Geiſte eigen [4]. Die ſinnlichen Eindrücke geben nur die Zeichen ab, durch welche unſer Geiſt zur Erkenntniß angeregt wird 1)). Daher kann die Erbſünde nur Hinderniſſe für das Erkennen herbeiführen, aber unſer Vermögen zu erkennen nicht vermindern. Taurellus glaubt ihren Einfluß darauf beſchränken zu müſſen, daß ſie uns die Unſchuld geraubt, uns aus unſerer innigen Verbindung mit Gott geſetzt, dadurch die Hoffnung und den Grund des glückſeligen Lebens entzogen habe. Auch die Herrſchaft über den Körper ſei dadurch der vernünftigen Seele verloren gegangen und das Unvermögen des Menſchen eingetreten die Natur zu zähmen 2)). Aber alles dies treffe nicht die Subſtanz des Geiſtes, welche unveränderlich dieſelbe bleibe, ſondern nur Verhältniſſe und Accidenzen derſelben.

---

[1] Phil. triumph. p. 4; 5; 68 sq.
[2] Ib. III praef. p. 218.
[3] De mundo 3 p. 10; phil. triumph. p. 12 sq.; p. 42 sq.
[4] Phil. triumph. III praef. p. 217.

Nachdem nun Taurellus die übertriebenen Vorſtellungen von den Wirkungen der Erbſünde zurückgewieſen hat, ſucht er Philoſophie und Theologie ihrem Inhalt nach gegen einander abzugrenzen. Es geſchieht dies von ihm in einer ähnlichen Weiſe, wie es von Melanchthon geſchehen war. Er ſchildert uns den philoſophiſchen Standpunkt nach dem Bilde der alten Philoſophen, welche von der Offenbarung nicht erleuchtet waren und dennoch die Macht und die Eigenſchaften Gottes, ja ſelbſt ſeine Dreieinigkeit erkennen konnten. Daß Gott Schöpfer der Welt, daß er gütig, aber auch gerecht ſei, können wir aus bloßer Vernunft erkennen. Alles, was ewig und nothwendig iſt, kann als nothwendige Wahrheit durch Schlüſſe der Vernunft von uns erhärtet werden; aber der Theologie bleibt es vorbehalten den nicht nothwendigen Wil-

---

1) Ib. p. 68.

2) Ib. p. 21 sq.; de rer. aetern. praef. p. 6 sq.

len Gottes uns zu verkünden, ſeinen Rathſchluß zur Erlöſung der Menſchen; von ihm wiſſen wir nur durch Offenbarung[1]. Wir bedürfen aber einer Erkenntniß des göttlichen Willens über die Erlöſung der Menſchen zur Belebung unſerer Hoffnung. Denn nach dem Sündenfall dürfen wir nicht hoffen der Gerechtigkeit Gottes zu genügen und da uns die Philoſophie über die Gerechtigkeit Gottes belehrt, ſo würden wir ohne Offenbarung der Hoffnung auf die Seligkeit beraubt ſein, vielmehr Beſtrafung für unſere Miſſethaten erwarten müſſen. Daher ſchließt Taurellus ſeine Unterſuchungen über das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie mit dem Satze ab, daß die Verzweiflung das Ende der Philoſophie und der Anfang der Gnade ſei[2].

Daß dieſe Anſicht von dem Verhältniſſe der Theologie zur Philoſophie eine metaphyſiſche Grundlage hat, läßt ſich nicht verkennen. Sie verräth ſich in dem Gewichte, welches bei der Unterſcheidung beider Wiſſenſchaften auf den Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit und bei der Unterſuchung über die Erbſünde auf den Gegenſatz zwiſchen Subſtanz und Accidens gelegt wird. Werfen wir daher einen, wenn auch nur flüchtigen Blick auf die Metaphyſik des Taurellus. In ihr begegnet uns zuerſt eine Reihe von Abweichungen von der gewöhnlichen Lehrweiſe der Ariſtoteliker, wie ſie in Italien herſchend geworden war. Taurellus ſetzt ſich der Behauptung entgegen, daß die Welt belebt ſei; die Beweiſe, welche dafür aus den Schriften des Ariſtoteles gezogen werden, ſind ihm von keinem Gewichte, andere Sätze des Ariſtoteles ſprechen vielmehr dagegen[1]. Eben ſo wenig will er von einer ſolchen Einheit der Welt etwas wiſſen, welche ſie als eine Subſtanz betrachten ließe; ſie iſt vielmehr nur eins, ſofern ſie aus mehreren Theilen zuſammengeſetzt ein ganzes Werk bildet[2]. In dieſem Streite gegen die Italiener geht Taurellus ſo weit, daß er nicht allein die Pflanzenſeele leugnet, weil in den Pflanzen nichts ſei, was die Kräfte der Natur überſteige, ſondern auch keinem Theile der Welt als ſolchem Seele und Belebung zuſchreiben will[3]. Wir ſehen hieran, daß er die Welt auf die Natur und die Natur auf das Körperliche zurückführen will. Das Geiſtige dagegen möchte er der Welt entziehen und ihm eine übernatürliche Bedeutung beilegen. Es läßt ſich hierin wohl nicht die Neigung verkennen die Welt in dem Lichte der gemeinen Vorſtellungsweiſe ſich zu denken, welche die proteſtantiſche Theologie nährte. Die Neigung an die Lehren ſeiner Kirche ſich anzuſchließen bemerkt man deutlich in den Sätzen, welche er der peripatetiſchen Lehre entgegenſtellt. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie verwirft er; von der Annahme eines Schöpfers hängt ihm die Überzeugung ab,

---

[1] De rer. aetern. p. 6 sq.; phil. triumph. p. 88. Theologiam divinae voluntatis revelatione — — definimus et philosophiam dei cognitione, ut sola theologica vere dicantur, non quae potentiam dei, justitiam, bonitatem, scientiam et reliquas ejus virtutes demonstrant, sed quae nobis alias omnibus abstrusam voluntatem patefaciunt.

[2] Ib. p. 372. Desperatio finis est philosophiae principiumque salutis. De rer. aetern. praef. p. 7.

---

1) De mundo I, 4; 5; 8.
2) Ib. I, 9.
3) Ib. I, 4 p. 12; 8 p. 53.

daß ein Gott ſei [1]). Eine wirkende Urſache kann ohne Materie nichts hervorbringen; dies iſt ein Satz, welcher für alle natürliche und beſchränkte Urſachen zugegeben werden muß, aber nicht für Gott; denn das Unvermögen ohne Materie etwas hervorzubringen, würde eine Unvollkommenheit ſein, welche Gott nicht beigelegt werden darf [2]). Gott hat nur eine Welt geſchaffen; aber doch iſt nicht nothwendig nur eine Welt, weil alles von dem Willen Gottes abhängt [3]). In dieſer Welt iſt alles des Menſchen wegen [4]). Da ſtellt ſich nun der Gegenſatz zwiſchen dem Zwecke der Welt, welcher ein freies Weſen hat, und zwiſchen der Natur, welche nur die Mittel für dieſen Zweck darbietet, auf das entſchiedenſte heraus. Dieſen Gegenſatz verfolgt nun Taurellus in ſeinem philoſophiſchen Nachdenken weiter und hierdurch wird er auch zu Behauptungen geführt, welche mit der Kirchenlehre nicht im beſten Einklang zu ſtehn ſcheinen. Denn in jenem Gegenſatze lag auch das Beſtreben verborgen, welches Taurellus mit der Naturforſchung ſeiner Zeit theilte, der Natur wenn auch nicht ihre Unabhängigkeit, doch ihr unverbrüchliches Geſetz zu bewahren und dadurch die Naturlehre vor allen Störungen zu ſichern. Die Welt, lehrt Taurellus, iſt ſo vollkommen von Gott gemacht, daß ſie keiner weitern Vervollkommnung bedarf [5]). Er verſteht nemlich unter der Welt die Natur, die körperlichen

---

1) Synops. Arist. met. 104. Posita rerum aeternitate tollitur deus.

2) Ib. 36; 66.

3) Ib. 85; de mundo III ps. III p. 197.

4) Synops. Ar. met. praef. p. 4; de mundo I, 13 p. 93.

5) De mundo I, 3 p. 11.

Dinge; von dem Menſchen dagegen, deſſen freier Wille den mannigfaltigſten Entwicklungen unterworfen iſt, geſteht Taurellus ein, daß er einer weitern Leitung und Vervollkommnung durch Gottes Vorſehung bedarf. In Verfolgung dieſes Gegenſatzes verwirft Taurellus nicht allein die Lehre von der beſtändigen Schöpfung, ſondern beſchränkt auch die Vorſehung Gottes auf die freien Weſen, indem er behauptet, daß Gott die natürlichen Dinge nach der Schöpfung ihren eigenen Kräften überlaſſen habe. Mit der beſtändigen Sorge für die Natur wollte Gott nichts zu thun haben; wenn er immer unmittelbar wirkſam ſein wollte, wozu hätte er wohl der natürlichen Mittel bedurft? Dieſe äußere Wirkſamkeit Gottes hat nichts gemein mit ſeiner Vollkommenheit und Glückſeligkeit, welche von Ewigkeit war[1]). Anders iſt es mit den Dingen, welche nicht durch die Nothwendigkeit des Naturgeſetzes ein für allemal feſtgeſtellt ſind. Die Freiheit des Willens ſteht unter der Vorſehung und beſtändigen Leitung Gottes; für ſie muß der Rathſchluß Gottes eintreten. Die Welt iſt zwar vollſtändig geſchaffen; die Subſtanzen in ihr können weder der Zahl noch dem Vermögen nach vermindert oder vermehrt werden, aber der Menſch, das beſte, aber auch ſchwächſte Weſen in der Welt, bedarf einer beſtändigen Hülfe. Bei ihm treten die veränderlichen Accidenzen ſeines Willens ein und ſind entſcheidend für ſein Heil. Durch ſie der Sünde anheimgefallen iſt er zwar nicht ſeiner Subſtanz, ſeines

---

1) Alpes caesae praef. p. 30. Earum itaque rerum curam deo non adscribimus, quas ipse naturae commisit, iis scilicet munitae viribus, ut ejus mandata probe posset exsequi. Synops. Ar. met. 133; 135; 142.

vernünftigen Geiſtes, verluſtig gegangen, aber doch ſeiner Beſtimmung entfremdet worden und doch haben wir den Zweck der ganzen Welt in ihm zu erblicken und iſt die Entwicklung ſeines Geiſtes zu ſeinem Heil als das anzuſehn, was Gott mit allen natürlichen Kräften beabſichtigt hat. Da muß nun die Offenbarung eintreten und durch die Erlöſung des Menſchengeſchlechts dafür geſorgt werden, daß der Wille Gottes ſeine Erfüllung findet. Dies aber auseinanderzuſetzen iſt nicht das Geſchäft der Philoſophie, ſondern der Theologie [1]).

In der Metaphyſik des Taurellus theilen ſich die Beſtrebungen der Theologie und der Naturwiſſenſchaften. In zwei Theilen der Welt, welche abgeſondert neben einander herlaufen, finden beide ihre Vertretung. Die Natur geht ihre Bahn, wie ſie nun einmal geſchaffen iſt, in ihren nothwendigen Geſetzen dahin und geſtattet keine Eingriffe in ſie, nicht einmal der Vorſehung Gottes; neben ihr hat die Freiheit des Geiſtes ihren Lauf und muß, weil ſie willkürlichen Ausſchweifungen ausgeſetzt iſt, um ihren Zweck nicht zu verfehlen, beſtändig von der Vorſehung geleitet werden. So findet auch in der proteſtantiſchen Kirche etwas Ähnliches ſtatt, was wir ſchon früher in der katholiſchen Kirche beobachtet haben; das Beſtreben Weltliches und Geiſtliches zu ſcheiden, damit ſie nicht in Streit mit einander gerathen, findet in Taurellus ſeine philoſophiſche Vertretung; Theologie und Phyſik ſuchen ſich mit einander abzufinden. Auch auf dieſer Seite wird jetzt noch der Theologie der Vorrang bewahrt, nur ſoll das theologiſche Gebiet nicht willkürlich in die nothwendigen Geſetze der Natur eingreifen dürfen, was die katholiſche Seite ſich vorbehalten hatte.

---

[1]) De rer. aetern. praef. p. 8; Synops. Ar. met. 142.

Die Anſicht des Taurellus, daß die Theologie auf Philoſophie beruhe, wie ſehr ſie auch von der Theologie ſeiner Zeit beſtritten wurde, hat doch ſpäter unter andern Formen ſehr allgemein ſich verbreitet. Aber Taurellus iſt dabei noch weit davon entfernt die ſpätere Meinung zu theilen, daß die Theologie nichts anderes als eine verkappte Philoſophie ſei, vielmehr erblickt er in ihr eine Ergänzung unſerer Unfähigkeit in den Willen Gottes, in den Plan ſeiner Heilsordnung einzudringen und kann auch in dieſer Beziehung als der Vorläufer ſpäterer Lehren angeſehn werden. Dennoch werden wir die Theologen, welche in ſeiner Lehre Gefar fürchteten, wohl nicht tadeln dürfen. Denn der Dualismus, welchen er in der Wiſſenſchaft behauptet, beruht auf der Annahme eines Dualismus in der Welt, in dem Plane Gottes und ſchreitet ſogar bis zu einer Beſchränkung der Vorſehung Gottes fort. Hierin zeigen ſich die Beſtrebungen der Naturlehre, welche ſich zu bilden im Begriff war. Das Übernatürliche glaubte man von der Natur abſondern zu müſſen, damit die Natur nach ihren unwandelbaren Geſetzen als ein Gegenſtand rein weltlicher Wiſſenſchaft begriffen werden könne. Eine Folge hiervon war, daß die Wiſſenſchaft des Übernatürlichen nur das Willkürliche zu ihrem Gegenſtande zurückbehielt, welches als einem ewigen Geſetze nicht unterworfen auch nach den ewigen Geſetzen unſerer Vernunft nicht begriffen werden könne. In dieſer Auffaſſung des ſittlichen und religiöſen Lebens ſtimmte

Taurellus mit dem großen Haufen der proteſtantiſchen Theologen ſeiner Zeit überein, welcher in Verfolg der nominaliſtiſchen Lehrweiſe alle Werke Gottes in der Schöpfung und Erlöſung für etwas Gott Äußerliches, Unweſentliches und nur nach Willkür von ihm Beſchloſſenes anſah. In dieſer Betrachtungsweiſe kam man zu dem außerweltlichen Gott, welchen Taurellus verehrte; in ihr bildete ſich eine Theologie aus, welche den Glauben nur zur Grundlage ihrer Beweiſe nahm und ihre Dogmatik für gleichbedeutend mit dem Glauben hielt. Von dem alten Gedanken des Chriſtenthums, daß der Glaube zum Wiſſen führen ſollte, war man durch Trennung der Theologie von der Philoſophie weit abgekommen.

2. Valentin Weigel.

Neben den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen der theologiſchen Schule erhielt ſich aber in Deutſchland eine freiere Denkweiſe über theologiſche und philoſophiſche Dinge. Sie ſchloß ſich an die Theoſophie an. In der Fortſetzung der theoſophiſchen Beſtrebungen muß man zwei Abzweigungen unterſcheiden, welche freilich nicht ohne Verſchränkung unter einander blieben. Die eine entwickelte ſich in der volksthümlichen Richtung des Paracelſus und erhielt ſich unter den Proteſtanten in Deutſchland, wo ſie in deutſcher Sprache ihre Litteratur ausbildete; das theologiſche Element war in ihr unſtreitig überwiegend. Die andere breitete ſich über die Grenzen Deutſchlands aus, arbeitete ſich in die Gelehrſamkeit der Zeit hinein und fand in Lateiniſcher Sprache ihren Ausdruck; auch ſie hatte großentheils den Paracelſus zu ihrem Führer; ſo wie dieſer aber im Auslande nur als Naturforſcher galt, ſo war auch dieſer gelehrte Zweig der Theoſophie vorherſchend mit Naturwiſſenſchaft und Medicin beſchäftigt. Dem Paracelſus näher verwandt entwickelte ſich jene erſte Abzweigung der Theoſophie früher als die andere. Dieſe Denkweiſe hatte ſich aus volksthümlichen Antrieben erhoben und gewann nun allmälig auf die Gelehrten ihren Einfluß; ſie verlor dadurch an der lebendigen Kraft ihrer erſten Jugend, ſchwang ſich aber zu einer allgemeinern wiſſenſchaftlichen Geltung empor.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebte zu Tſchopau in Sachſen als Pfarrer Valentin Weigel ein ſehr friedfertiges Leben, in ſtiller Dunkelheit mit ſeinen Gedanken beſchäftigt. Er war 1533 zu Hayna bei Dresden geboren, hatte zu Leipzig Theologie ſtudirt, aber auch mit Alchimie ſich beſchäftigt, war dort Magiſter geworden und dann auch auf einige Jahre nach Wittenberg gegangen, bis er zu der Stelle ſeiner Wirkſamkeit kam, welche er bis zu ſeinem Tode 1588 behauptete. Bei ſeinen Lebzeiten hätte man nicht geglaubt, daß er in religiöſen Dingen ſeine eigenen Wege gehe. Eine etwas freie Denkweiſe über die Bedeutung der Bekenntnißſchriften, ſo wie über alle äußere Werke, verſtattete ihm ohne Bedenken ſelbſt unter die Concordienformel ſeine Unterſchrift zu ſetzen [1]. Er galt als ein frommer und beredter Pfarrer. Zahlreiche Schriften, welche er in deutſcher Sprache verfaßte, wurden erſt nach ſeinem Tode bekannt, vornehmlich durch einen Schulmeiſter zu Tſchopau, der darüber von ſeiner Stelle gejagt wurde. Erſt im Anfang des 17. Jahrhunderts ſind ſie in Druck ausgegangen, verbreitet durch gleichgeſinnte Seelen, welche auch nicht verfehlten eine Zugabe von dem Ihrigen unter Weigel's Namen wandern zu laſſen, obgleich der Vorrath der echten Schriften Weigel's noch nicht durch den Druck erſchöpft war.

---

[1] Chriſtlich Geſpräch vom wahren Chriſtenthume S. 39 f.

In den Schriften, welche man für echt halten muß, iſt Weigel's Weiſe einfach, wie ſein Leben, der Ausdruck einer Geſinnung, welche in der Stille ſich gebildet hat. Er weiß ſich in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen die Theologie ſeiner Zeit und beklagt die Verblendung der Schule [1], welche er im Mangel an Philoſophie ſucht. Man kann wohl ohne Philoſophie ſelig werden, wie ein Bauer, wer aber andere leiten ſoll, muß auch vom Lichte der Natur wiſſen [2]. Er hält ſich jedoch für zu ſchwach um gegen die Blindheit ſeiner Zeit anzukämpfen und iſt zufrieden damit für ſich die wahre Erkenntniß gefunden zu haben, welche er jetzt einer ſtillen Gemeinde mittheilt. Wie er auf den rechten Weg gekommen, giebt er ſelbſt an. Früher ſei er ſelbſt der Meinung geweſen, daß man nicht ohne Sprachen und Künſte tüchtig ſein könnte der Kirche zu dienen; da aber ſei er über das Büchlein der deutſchen Theologie, über Tauler's Schriften und andere Werke der Art gekommen und habe den Schalk, den Lügner in ſich ſelbſt gefunden [3]. Er weiſt nun auf die Quelle der Erkenntniß in uns ſelbſt hin. Seine Weiſe die Männer anzuführen, mit welchen er übereinſtimmt und welche ihn auf den rechten Weg gewieſen haben, bezeichnet ſehr deutlich die Abkunſt der Lehren, zu welchen er ſich bekennt. Er beruft ſich auf den Platon und die Neu-Platoniker, den Plotin, den Proculus, den Hermes Trismegiſtus, den Dionyſius Areopagita, auch auf den Hugo von St. Victor und die deutſchen Prediger, den Meiſter Ekhart, den Tauler; Luther's Schriften ſind ihm werth, beſonders ſeine frühern; dagegen gilt ihm Melanchthon wenig; vielmehr findet er in den freier geſinnten Männern, welche mit den Wiedertäufern in Verwandtſchaft oder Gemeinſchaft ſtanden, in Karlſtadt, Thomas Münzer, Schwenkfeldt und andern, ſeine Gleichgeſinnten; beſonders aber iſt es Paracelſus, an welchen er in der ganzen Haltung ſeiner Lehre bis auf Einzelheiten herab ſich anſchließt. Unzähligemal verweiſt er auf ſeine Schriften. Er iſt nur gelehrter als dieſer Theoſoph, ohne deſſen Dünkel und viel einfacher. Sonſt hat er Freunde und Feinde mit ihm gemein. Er eifert gegen die verketzernden Theologen, weil er die Offenbarung viel weiter verbreitet findet, als ſie glauben; er eifert auch gegen die falſchen Phyſiker, welche die Wahrheit nur von außen ſuchen; ſie ſoll ſich dem innern Auge entdecken. Hieran ſchließt ſich denn freilich auch eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen ſeiner Denkweiſe und der Lehre ſeines Meiſters an. Die eigentlich phyſiſche Forſchung, zu welcher Paracelſus antrieb, liegt ihm fern; nur das theoſophiſche Element iſt auf ihn übergegangen, wie es ſeinen theologiſchen Beſtrebungen ſich empfal. Zwar behauptet auch er, daß die Unterſuchung der Natur uns nothwendig ſei;

---

[1] Studium universale I. 4. b. In den hohen Schulen lernet ein Viehe vom andern.

[2] *Γνῶθι σεαυτόν.* Das andere Büchlein I S. 62.

[3] Stud. univ. II. 4. a.

die Wiſſenſchaft hat ihm zwei Theile, Aſtrologie und Theologie, jene für das Natürliche, dieſe für das Übernatürliche, beide gehören ihm zuſammen und die Aſtrologie ſcheint ihm unentbehrlich als Wegweiſerin für unſern weltlichen Beruf und ſelbſt zur Unterſcheidung der wahren und der falſchen Theologie; daher geht er auch auf die einzelnen Lehren der Aſtrologie ein [1]; aber man wird nicht überſehen können, daß alle dieſe Unterſuchungen bei ihm nur der Überlieferung angehören, wärend er in eigener Forſchung nur den Gründen der Theologie nachzugehen bemüht iſt.

An den Theologen ſeiner Zeit misfiel ihm nicht allein das gelehrte Weſen, ſondern auch der Werth, welchen ſie auf äußere Werke, auf das Hören der Predigt, auf die Ceremonien, den Genuß der Sacramente legten. Alles dies iſt ihm nur eine Verunreinigung des Glaubens und der Wiedergeburt vom innern Menſchen aus. Er dringt auf den Grundſatz der Lutheriſchen Reformation von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, nicht durch den Glauben an die Bibel oder die Sacramente, ſondern durch den Glauben an den heiligen Geiſt, welchen Gott in uns wirket. Die Mitwirkung der Schrift, der Predigt, der Sacramente verwirft er zwar nicht, aber ſie dienen ihm nur zur Erinnerung, zur Ermahnung an das innerliche Wort Gottes, welches durch ſeine Kraft uns erlöſen ſoll. Wir bedürfen ſolcher äußern Mittel, weil die Wahrheit tief in uns verborgen, weil die Sünde in uns mächtig iſt [2]. Aber auch ohne ſie, ohne Taufe und Ceremonien würde Gott ſich offenbaren können, wenn er ein reines Herz in uns fände, wie Weigel dies namentlich von ſeinen Freunden, den Platonikern annimmt [1]). Einkehren in ſich, das giebt den wahren Frieden, die Ruhe der Seele ohne Bewegung des Gemüths, der Gedanken ohne Affect; in ſeinem Kämmerlein beten, das iſt die wahre Theologie ohne Mühe und Arbeit. Da finden wir Chriſtum in uns, den Gott und Menſchen, unſern Lehrmeiſter in allen Dingen, deren wir bedürfen [2]). Aber man würde ſich täuſchen, wenn man glauben wollte, daß Weigel der Meinung wäre, dieſer Weg der Einkehr zur Ruhe in uns ſelbſt ſollte nur zu einem trägen Brüten über die Regungen unſeres Gemüths führen. Wir haben geſehn, daß er für den Theologen, welcher andere leiten ſoll, auch die Philoſophie fordert; für den Bauer und ungelehrten Mann wird er auch eine andere Arbeit in ſeinem Beruf verlangen. Denn er will in Chriſto nicht Gott vom Menſchen geſchieden wiſſen; Gott ſoll in uns nichts ohne den leidenden Menſchen wirken. Er iſt gegen das leichte und ſanfte Chriſtenthum, welches von Ceremonien ſeine Hülfe erwartet [3]). Zu dem Leſen in der Bibel fordert er das Leſen in der Welt, deren Dinge alle nur eine Erinnerung an Gott ſind. Denn vom Natürlichen müſſen wir zum übernatürlichen geführt werden; in beiden Reichen müſſen wir ſtudiren, im fleiſchlichen und geiſtigen, weil Gott im Fleiſch ſich offenbaret hat; durch Chriſtum ſoll alles offenbar werden, d. h. auswendig und inwendig [1]. Weigel hat alſo eine ganz allgemeine Offenbarung im Sinne. In allen ſeinen Werken ſollen wir Gott erkennen, wie ſie aus ihm herausgefloſſen ſind; er hat alles geſchaffen, um nicht alles für ſich allein zu haben. In allen ſeinen Werken iſt das Zeugniß ſeines Wortes und ſeines Geiſtes; um jedoch dieſe in jenen zu finden dürfen wir nicht bei der äußern Schale, bei dem Schatten der Wahrheit ſtehen bleiben, ſondern müſſen die Wahrheit ſelbſt aus ihrer äußern Erſcheinung erkennen [2].

---

[1] Stud. univ. Vorr.; γνῶθι σ. 1, 17; 18.

[2] Kurzer Bericht vom Wege u. Weiſe alle Dinge zu erkennen 5; 8; 11.

---

[1] Ib. 4. Denn Gott iſt alle Augenblicke gegenwärtig und wartet vor der Thür, daß er könne eine leere und freie Seele überkommen, ob es gleich dem verfluchten Antichriſto verdreuſt, daß Gott alſo gnädig und unpartheiiſch iſt und auch andern Völkern den heiligen Geiſt gebe ohne die Beſchneidungen, Taufe, Ceremonien etc.

[2] Studium universale J. 3 ff.

[3] Γνῶϑ. σ. II, 1 p. 61.

Dieſe Gedanken ſind der Mittelpunkt in Weigel's Lehren, daß wir eindringen ſollen in das Innere der Dinge und daß ſich nur in unſerm Innern das Innere der Dinge uns eröffnen könne. Er konnte dieſe Gedanken freilich ſchon bei frühern Theoſophen finden, auch hat er ſie in ſeiner Anwendung nicht bedeutend erweitert; aber ſie treten bei ihm in einer viel reinern und allgemeinern Weiſe heraus, als bei ſeinen Vorgängern. Indem er gegen die Kraft der Ceremonien ſtreitet, löſt er ſie völlig von dem Aberglauben eines Agrippa ab; mit der Schwarzkünſtelei, wie ſie auch einen religiöſen Schein ſich geben möge, will er nichts zu thun haben; auch der chemiſche Proceß des Paracelſus, wenngleich er in der Überlieferung ihn fortführt, kümmert ihn wenig; eben ſo iſt es mit der kabbaliſtiſchen Wiſſenſchaft, welche er ſchon deswegen nicht achten konnte, weil er der Überlieferung und ſelbſt der Bibel einen ſehr geringen Werth beilegte. Die Vernunft zu verwerfen um dagegen den Glauben zu erheben, iſt ganz gegen ſeine Denkweiſe; die Vernunft iſt nicht wider den Glauben; natürliche und übernatürliche Erkenntniß vollziehen ſich beide nur in unſerm vernünftigen Weſen [1]). Einen abgekürzten Weg in der Erkenntniß der Welt durch eine übernatürliche Überlieferung zu ſuchen, fällt ihm nicht ein; unbedingt zwar ſtimmt er dafür, daß wir den Menſchen nur aus der ganzen Welt erkennen können; er beſcheidet ſich auch hierzu nicht fähig zu ſein und iſt weit entfernt ſich rühmen zu wollen, daß er die Quinteſſenz der Dinge durchſchaut habe; aber er hat Geduld und will uns ermahnen, daß wir mit Fleiß ſtreben möchten in der Erkenntniß der ganzen Welt immer weiter zu kommen [2]). So fallen bei ihm die äußern Umhüllungen der Theoſophie ab, und ihr einfacher Kern tritt zu Tage.

---

[1] Ib. I, 2. Und erſtlich nach der Natur, darnach nach der Gnaden, daß wir aus der Natur geleitet werden zu dem Übernatürlichen. Ib. I, 14; stud. univ. 2; 4.

[2] *Trüb. o.* II, 5; Kurzer Bericht 11.

Dieſer beſteht nun in den Grundſätzen, welche von unſerem neuern Idealismus oft widerholt worden ſind, daß wir zwar der äußern Gegenſtände zur Erregung unſeres Denkens bedürfen mögen, aber doch nichts von ihnen lernen, ſondern allen unſern wahren Unterricht aus uns ſelbſt ſchöpfen müſſen. Die Dinge gewähren uns durch den äußern Eindruck nur ein Bildniß von ſich, die Wahrheit des Gegenſtandes können ſie nicht in uns wirken. Es bedarf eines Forſchens in uns um die Wahrheit zu finden. Das Urtheil kommt uns nicht von außen; es vollzieht ſich nur im Urtheilenden; die Erkenntniß iſt im Erkennenden, nicht im Erkannten [1]. Seine Beiſpiele zur Erläuterung entnimmt er als Theolog beſonders von der Bibel. Wie viele gehen an ihr vorüber, ohne ſie zu verſtehen; ſie iſt ihnen ein weißer Acker und eine ſchwarze Saat der Buchſtaben; ſie wiſſen aber nicht, was darinnen ſteht. Der Buchſtabe giebt nicht die Erkenntniß [2]. So iſt es mit allen Dingen; nicht auf ihre äußere Form kommt es an; ſie verkündet uns nur den Schatten der Dinge; das Licht der Natur aber bezeugt uns, daß die Wahrheit der Dinge in ihrem Innern liegt, aus welchem alle ihre Wirkungen hervordringen. In dieſes Innere müſſen wir uns verſenken; wenn wir ihre Wahrheit erkennen wollen, und wir können dies nur, wenn wir aus unſerm eignen Innern ſchöpfen [3]. Hiervon mußte Weigel um ſo inniger überzeugt ſein, je tiefer er die Wahrheit der Dinge erſchöpfen wollte. Die Wahrheit aller Dinge beruht auf Gott; wer ſie ergründen will, muß auf dieſe letzte Urſache zurückgehn. Aber nur den Schatten, wie von ferne, nur den Fußtapfen Gottes verräth uns das Geſchöpf [1]); aus ſolchen Zeichen müſſen wir die Wahrheit erforſchen und können ſie nur aus unſerm eigenen Nachdenken, aus unſerm Innern ſchöpfen.

---

[1]) Gegen die Kabbala iſt unſtreitig gerichtet Kurzer Bericht 7, wo die falſchen Bücher verworfen werden, welchen wir glauben mußten nach dem Pythagoriſchen Anſehn, nemlich indem wir betrogen ſein durch den falſchen Verſtand, daß die Vernunft ſei wider den Glauben und wider die Gnade.

[2]) *Γνῶθ. σ.* I, 4.

---

[1] *Γνῶθ.* c. 12. Judicium est in judicante et non in judicato; cognitio est in cognoscente et non in cognito.

[2] Kurzer Bericht 1.

[3] Ib. 11. Das Licht der Natur bezeuget, daß alle Dinge von innen heraus fließen und kommen in die äußern Dinge, und daß der äußere Schatten nicht die Form mache, denn es iſt unmöglich, daß der Schatten oder die Bildniß eines Dinges die Wahrheit ſelbſt wirke.

Weigel geht noch einen Schritt weiter. Auch unſere ſinnliche Empfindung von den Dingen empfangen wir nicht von außen, nicht von den Dingen, ſondern unſere eigene empfindende Natur muß ſie aus uns herausziehen. Seine Gedanken hierüber entwicklen ſich ſehr einfach. Er leugnet nicht, daß der äußere Gegenſtand, der Gegenwurf, wie er ſich ausdrückt, eine Veranlaſſung der Empfindung abgebe; aber wenn nicht das empfindende Auge wäre, ſo würden wir nicht ſehen; wenn nicht unſer fühlender Leib wäre, ſo würden wir nicht fühlen. In uns muß die empfindende Kraft ſein, damit aus ihr die Empfindung als ihre Thätigkeit hervorgehen könne; ſie kann in jene Kraft nicht hineingetragen werden, ſondern muß ſich im Innern derſelben erzeugen, indem die empfindende Kraft hierzu von dem Gegenwurfe nur erweckt wird und ihre Erkenntniß in den Gegenwurf hineinträgt [2]). Dieſe Lehre entwickelt ſich aus dem Grundſatze der Paracelſiſchen Phyſik, daß durch äußern Einfluß nichts in die Dinge hin-

---

1) Ib. 7.

2) Ib. 1. — Daß das Urtheil nicht fließe vom Gegenwurfe in das Auge, ſondern dargegen daß es vom Auge fließe in den Gegenwurf, — denn ein jeder kann das Geſicht haben ohne den Gegenwurf, aber nicht dargegen. Ib. 5; 9. Das Fühlen iſt in dem, der da fühlet und nicht im gefühlten Gegenwurfe, aber vom äußern Gegenwurfe wird es erwecket. — — Die äußern Gegenwürfe wirken nicht die Sinne in unſerm Leibe.

eingetragen werde, ſondern alles aus ihrem Innern, aus dem Samen, ſich geſtalte, wozu die äußern Einflüſſe nur Erweckungen abgeben könnten [1]) So kommt alle Erkenntniß von innen, nicht weniger die ſinnliche Erkenntniß der Erſcheinungen, als das tiefere Verſtändniß ihrer Bedeutung. Wenn nicht die Wahrheit in uns läge, würden wir von ihr keine Kunde haben [2]). Durch die Betrachtung des Gegentheils der Erkenntniß wird Weigel in dieſer Lehre nur beſtärkt. Wenn die Erkenntniß von außen käme, ſo würde ſie in allen Erkennenden in gleicher Weiſe ſich vollziehn, weil die äußere Welt eine und dieſelbe iſt. Aber die Verſchiedenheit der Meinungen, der Irrthum, die vielen Ketzereien beweiſen uns, daß die Wahrheit von einem jeden in ſeiner eigenen Weiſe gedacht wird. Eben ſo würde es auch keinen Zweifel geben, wenn in einem jeden die Welt in ihrer objectiven Weiſe ſich darſtellte. Nur weil wir in der Erkenntniß der Dinge unſerm eigenen Willen folgen müſſen, werden wir in Irrthum und Zweifel verſtrickt [3]).

Wir haben ſchon bemerkt, daß Weigel hierbei an die höchſten Aufgaben der Wiſſenſchaft feſthält. Wir ſollen die Welt, wir ſollen Gott erkennen; das iſt eine doppelte Art der Erkenntniß, die natürliche und die übernatürliche; wir haben einen doppelten Gegenwurf, den endlichen und zeitlichen in der Welt und den unendlichen und ewigen

---

1) Ib. 11; *Präd. c.* 1, 8.

2) Kurzer Bericht 5. — Daß alle Wahrheit zuvor in uns verborgen liege und nur vom Gegenwurf erweckt werde; ſonſt könnte man keine Kundſchaft geben, wo nicht die Wahrheit in uns wäre.

3) Ib. 1; 5.

in Gott, und ſo müſſen wir auch eine doppelte Erkenntniß haben, des Endlichen und des Unendlichen [1]). Dabei vollzieht ſich aber doch alles Erkennen in uns und wir erkennen in ihm immer nur uns, unſere Kräfte, unſere Entwicklungen. Daher bleibt nichts anderes übrig, als daß wir in uns alles erkennen und alles ſind. Lernen iſt das werden, was wir lernen; das Innere, das wahre Sein der Dinge müſſen wir uns aneignen, wenn wir ſie erkennen ſollen. Da wir nun alles lernen ſollen, ſo müſſen wir auch alles werden können und da alles unſer Werden aus unſerm Sein hervorgeht, ſo müſſen wir auch urſprünglich dasſelbe ſein, was wir erkennen ſollen; wir müſſen mithin alles ſein. So wie das Firmament ganz außer dem Menſchen iſt, ſo iſt es nicht minder ganz im Menſchen, und eben ſo iſt es mit Gott. Dieſer Sinn liegt in der Lehre von der Verkörperung Chriſti in uns, in welcher Menſch und Gott ſich vereinen [2]).

In der Nachweiſung, daß wir die ganze Welt in uns tragen, ſchließt Weigel ſich genau an den Paracelſus an. Er unterſcheidet im Menſchen Fleiſch, Geiſt und Seele und legt ihm darnach auch ein dreifaches Auge für das Sinnliche, das Geiſtige und das Ewige bei, den Sinn, die Vernunft und den Verſtand [1]. Den Leib oder das Fleiſch denkt er ſich als zuſammengeſetzt aus allen Elementen, ja aus allen Arten der Dinge, damit wir alle Dinge ſinnlich empfinden können; der Geiſt iſt vom Firmament, ein feiner Körper, in ihm liegen alle Künſte und Wiſſenſchaften, welche wir lernen ſollen; er iſt aber doch nur ſterblich, weil alles zurückkehren muß in das, woraus es gekommen iſt; nur die Seele iſt unſterblich und auch allein zur Erkenntniß Gottes tüchtig, weil ſie vom Ewigen, von Gott iſt [2]. In ſeiner Lehre vom Fleiſche und vom Geiſte des Menſchen kommen Äußerungen vor, in welchen man materialiſtiſche Anſichten ſehen könnte. Aber der tiefere Grund ſeiner Lehre iſt nicht materialiſtiſch; vielmehr geht er darauf aus alles Körperliche nur als Äußerung einer innern Kraft zu betrachten. Denn den Dingen kommt nichts von außen; alles entwickeln ſie aus einer ihnen inwohnenden Kraft und der Sinn des Fleiſches und der feine ſideriſche Geiſt empfangen nichts, was nicht in ihnen läge, ſondern werden nur vom äußern Gegenwurf ſei es der einzelnen Geſchöpfe, ſei es des Firmaments zu ihren eigenen und innern Thätigkeiten erweckt [3] Zuletzt iſt es immer die höhere Kraft, welche von oben her alle unſere Thätigkeiten ſich entwickeln läßt. Von oben herab dringt alles Licht in die tiefern Schichten des Verſtändniſſes; der Sinn wird nur durch die Einbildungskraft, die Einbildungskraft nur durch die Vernunft, die Vernunft nur durch den Verſtand und zuletzt durch Gott erleuchtet und das Obere kann wohl ſein ohne das Niedere, aber nicht das Niedere ohne das Obere [1]) So iſt alles vom Geiſte Gottes abhängig, die Welt ſpiegelt nur Gottes Wirkungen ab, ſie iſt der Schatten, der Buchſtabe, welcher ihn offenbaren ſoll. Hierauf beruht die Überzeugung, daß wir das Ganze der Welt und die Offenbarung Gottes in uns tragen. Zwar beruft ſich Weigel auch auf die Lehre des Paracelſus von der Schöpfung des Menſchen aus dem Erdenkloß, daß er als die kleine Welt aus der großen Welt gemacht worden, daß er die Vollendung der Schöpfung ſei und die Quinteſſenz, den Begriff aller Dinge in ſich trage; aber viel unmittelbarer drückt es den Grund ſeiner Überzeugung aus, wenn er dabei zuletzt auf die Allmacht Gottes ſich beruft, welche die große Welt in eine Fauſt faſſen und in der kleinen Welt des Menſchen zuſammenſchließen könne [2]).

---

[1]) Ib. 2. Doch ſcheint ib. 7 auch in der Erkenntniß der Natur eine Erkenntniß des Unendlichen angenommen zu werden, unſtreitig weil der Gegenſatz nicht deutlich heraustritt, wie wir noch weiter ſehen werden.

[2]) Stud. univ. 1. Alſo iſt das Firmament ganz außer dem Menſchen und ganz in dem Menſchen. — — Lernen iſt ſich ſelber kennen, — — ja lernen und ſtudiren iſt eben das werden, das wir lernen. Ib. H. 1. b. Du lerneſt die Welt, du biſt die Welt. Darum iſt dir möglich zu lernen astronomiam, physicam, philosophiam, alchimiam, magiam, Künſte, Sprachen, Handwerke; denn dies alles iſt in dir und du biſt es ſelber originaliter. Das bezeugeſtu mit dir ſelber durch dein Lernen, daß du eben das werdeſt, was du gelernet haſt. *Γνῶθ. σ.* 1, 12.

---

[1] Es finden hier auch dieſelben Schwankungen über Seele und Geiſt ſtatt, wie bei Paracelſus; auch wird die Imagination in einer etwas unſichern Stellung eingeſchoben. Vergl. γνῶθι σ. 1, 2; 9; 10.

[2] Ib. 1, 3; 6; 17.

[3] Der güldene Griff 1; 15.

---

[1] Ib. 8; γνῶθι σ. I, 10.

[2] Ib. I, 4. Auf daß nun der Menſch ein Begriff wäre und ein Beſchluß allen Geſchöpfen und gleich als ein centrum und Punct allen Creaturen, auf welchen alle Creaturen ſehen ſollten und ihn als einen Herrn erkennen, hat Gott wollen den Menſchen nicht aus nichtes, ſondern aus etwas, das iſt aus der groſſen Welt formiren; denn einen ſolchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er dieſe groſſe Welt faſſen kann in eine Fauſt, das iſt in den microcosmum beſchließen.

Dieſe Schöpfung des Menſchen iſt nun, wie Weigel ſie denkt, keinesweges nur eine willkürliche Annahme; ſie fließt vielmehr aus der allmächtigen Weisheit Gottes mit Nothwendigkeit. Die ſchöpferiſche Macht Gottes konnte ſich nur in einer vollkommenen Welt offenbaren; ſie konnte daher auch die Welt nicht ohne ihre Vollendung laſſen. Sie erweiſt ſich auch nicht ſo, daß ihre Gaben, welche ſie dem einen verleiht, dadurch dem andern entzogen würden; vielmehr die Fülle der Gottheit iſt ſo reich, daß ſie immer noch das Ganze zu verleihen hat, wenn ſie es auch bereits verliehen haben ſollte. Der Menſch ſollte alles haben, was in Gott iſt; alles, was dem einen Menſchen verliehen wurde, ſollte aber auch der andere erhalten; denn wir alle ſind gleich begabt von Gott, jeder hat daſſelbe empfangen, was der andere, und wenn Gott dem Menſchen die ganze Welt gab, dennoch blieb ſie noch immer ganz und die Engel und alle vernünftige Weſen ſollten nicht minder in ihr den ganzen Schatz des göttlichen Reichthums empfangen 1) Hierin erweiſen ſich die idealiſtiſchen Grundſätze Weigel's wohl am ſtärkſten. Da iſt kein Gedanke daran, obgleich Paracelſus dies ſtark

---

1) Ib. II, 6. Auf daß ſich das ewige Gut ausgieße, — — hat es ihm gemacht und geſchaffen ein Gleichniß und Bildniß, nemlich die vernünftige Creatur, — — daß dieſelbe ganz und vollkömmlich beſäße und innen hätte alles, wie er ſelber. Ib. II, 13. Wir ſind auch gleich begabet von unſerm Schöpfer und hat einer ſo viel als der andre. Stud. univ. 3. Die Welt iſt ein Menſche worden und iſt die Welt blieben, wie die Schrift zeuget. Gott der Herr ſchuf den Menſchen aus dem Erdenkloß, das iſt er machte den Menſchen aus der Welt, daß der Welt nichts abginge; er machte das Weib aus dem Manne und der Mann blieb ganz. Ib. 4.

hervorgehoben hatte, daß der Menſch als Geſchöpf beſchränkt ſein müßte; vielmehr wird geltend gemacht, daß er als Vollendung der Schöpfung des allmächtigen und allweiſen Gottes ohne Schranke die Vollkommenheit ſeines Schöpfers überkommen haben müſſe. In den natürlichen Dingen hat zwar ein jeder Menſch ſeine beſondere Beſtimmung, aber dies betrifft nur das Fleiſch und das Werkzeug, welches nicht der rechte Menſch iſt; denn der rechte Menſch iſt nur der, welcher durch das Werkzeug ſieht und erkennt [1]. Die Vollkommenheit der Geſchöpfe wird nun freilich nur für die vernünftigen Weſen, für die Menſchen und die Engel, behauptet; aber in ihnen ſieht Weigel auch die Vollendung und das wahre Weſen der Schöpfung. Er behauptet da im weiteſten Sinne die Gleichheit aller Geſchöpfe, weil ſie alle in ihrem Weſen die Vollkommenheit ihres Schöpfers abbilden müſſen. Kinder und Narren ſollen wir nicht verachten; nur im Äußern haben ſie ihre Gebrechen; was an ihnen der wahre Menſch iſt, Kunſt, Weisheit, Vernunft und Verſtand, das iſt eben ſo gut als Du. Nicht einmal der Teufel wird hiervon ausgenommen; ſein Weſen iſt noch gut; alles gilt gleich vor Gott; alles iſt in ihm eins und bleibt eins. Alle Natur iſt gut, gleich ihrem Schöpfer [2]. Weigel's Überzeugung wurzelt in dem Gedanken, daß die geiſtigen Gaben, welche die Wahrheit der Dinge ausmachen, ohne Schranken ſich mittheilen und niemand durch den Beſitz der Andern in ihnen verkürzt wird.

---

[1] *Γνῶθι σ.* I. 7; 15; 18.

[2] Ib. I, 7; II, 2 S. 66. Das Weſen eines jeden Dinges und die Natur an ihr ſelbſt iſt ſehr gut, ja Gott ſelbſt. Stud. univ. K. 1. b. Doch ſolltu wiſſen, daß des Teufels Weſen noch gut ſei und daß Engel und Teufel Gott gleich gelte, Himmel und Helle. Denn omnia adhuc sunt unum in deo. — — Wir ſind alle gleich in beiden Lichtern.

So wie nun die Nothwendigkeit behauptet wird, daß Gott ſeine Vollkommenheit in ſeinen Geſchöpfen bewähre, ſo ergiebt ſich auch, daß wir die ganze Vollkommenheit Gottes in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit zu erblicken haben. Gott und Schöpfer iſt eins. Weigel weiß die himmliſche Eva, die Weisheit Gottes, durch welche er alles geſchaffen hat, von Gott nicht zu trennen. Seine Vollkommenheit hat Gott nicht allein für ſich haben, er hat ſie auch offenbaren wollen, damit Zeit und Ewigkeit ſich zuſammenfänden. Ohne die Zeit würde die Ewigkeit nicht ganz ſein; ohne die Schöpfung würde Gott nicht ſeinen Willen haben; wenn er nicht Schöpfer wäre, würde er nicht Gott ſein [1]. In allem Lernen lernen wir nur uns ſelbſt; eben ſo ſchafft Gott in allem Schaffen nur ſich; er erkennt ſich ſelbſt in ſeinen Geſchöpfen und liebt ſich in ihnen [2]. Genug die innige Verbindung des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, das innere Leben des Gedankens in dem Weſen des Denkenden ſchließt jeden Verſuch aus eine Trennung des Schöpfers von ſeinen Geſchöpfen eintreten zu laſſen. Die Geſchöpfe Gottes ſind ſeine Gedanken, ſein Wille. Derſelbe Grundſatz, welcher für die vernünftigen Geſchöpfe geltend gemacht wird, daß ſie nur in ihrem Innern erkennen, leben und ſind, findet ſeine Anwendung auch auf Gott. Er wird von Weigel auch für ausreichend gehalten worden ſein einer jeden Vorſtellungsweiſe, welche den Unterſchied zwiſchen Gott und Welt aufheben möchte, einer jeden pantheiſtiſchen Neigung zu begegnen, indem er vor allen Dingen einem jeden Weſen ſein eigenes Denken, Wollen und Sein bewahrt. In der That macht Weigel nicht die geringſte Anſtrengung ſich von dem Verdachte zu reinigen, als wollte er Schöpfer und Geſchöpf in einander zerfließen laſſen.

---

[1] *Γνῶθι σ.* II, 6; stud. univ. 4. Die himmliſche Eva hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpfer; ſie iſt die Mutter aller Lebendigen, durch ſie kömmet alles an Tag, ohne ſie wäre kein Gott, keine Creatur, nur Ewigkeit ohne Zeit.

[2] Kurzer Bericht 6; stud. univ. K. 1. b.

Das eigene Sein der Geſchöpfe führt ihn zu der Behauptung ihres freien Willens. Zunächſt beweiſt derſelbe ſich in unſerm weltlichen Leben vor dem Sündenfall und nach ihm[1]). Da wird uns ein eigenes Wirken zugeſchrieben in unſerm weltlichen Erkennen. Durch unſer eigenes Urtheil ſollen wir die Dinge erkennen, ſammt und ſonders, um uns ſelbſt in ihnen als die kleine Welt zu erkennen; denn vom Natürlichen ſollen wir zum Übernatürlichen geleitet werden[2]). Dieſe Freiheit in unſerm weltlichen Leben und Erkennen iſt eine durchaus innerliche Entwicklung, in welcher wir uns ſelbſt beſtimmen; nach der Weiſe Weigel's wird dabei auf das Äußere wenig oder gar kein Gewicht gelegt. Er iſt davon überzeugt, daß ſich dasſelbe ſchon zu unſerm Beſten fügen werde,

---

1) Stud. univ. 5. Die vernünftige Creatur muß haben einen ungenötigten Willen, — — auf daß ſie nicht zu klagen hätte, ſie müſſe gezwungen böſe ſein oder gut. Die geſchaffene Bildniß Gottes erforderte es nicht anders, denn daß ein freier Wille bliebe für und nach dem Fall.

2) *Γνῶθ. σ.* 1, 2; 12.

wenn nur alles in unſerm Innern gut beſtellt iſt. Dieſelbe Freiheit des Willens wird nun auch für unſer übernatürliches Leben in Anſpruch genommen. Nicht ohne den Menſchen will er unſere Erleuchtung im göttlichen Lichte, ſondern aus ihm und durch ihn vollbringen laſſen. So wie das Böſe aus uns hervorgeht, ſo wird auch die Neugeburt durch die Gelaſſenheit unſeres eigenen Willens bewirkt [1]). Aber in der Betrachtung dieſer Seite unſeres Lebens glaubt Weigel doch die Freiheit des Menſchen gegen die Allmacht Gottes zurückſtellen zu müſſen. Nur Gelaſſenheit, nur Leiden und Stillehalten gegen die Wirkungen Gottes empfielt er uns; die übernatürliche Erkenntniß iſt ihm ein Vorgang, welcher nur leidentlich ſich in uns vollziehe. Da ſoll das Erkennen nicht aus dem erkennenden Auge, ſondern aus dem Gegenwurfe kommen, welcher uns erleuchte. Er würde glauben ſonſt mit den Pelagianern ſtimmen zu müſſen, daß der Menſch könne gerecht gemacht werden durch eigene Kräfte [2]). Die Nachwirkungen der ältern Myſtik ſind in dieſem Punkte nicht zu verkennen. Wir ſollen da verzichten auf uns ſelbſt. Wärend uns ſonſt empfohlen wird uns ſelbſt zu ſuchen zu unſerer Selbſterkenntniß, wird in dieſer Richtung der Gedanken vielmehr nur Böſes darin gefunden, wenn wir uns ſelbſt ſuchen, und ſogar von Chriſto geſagt, er haſſe ſich ſelbſt[1] In demſelben Sinne wird alsdann auch der freie Wille verſchmäht; er iſt den Wirkungen der Sacramente entgegen; nur im gefangenen Willen iſt Seligkeit[2] Dem freien Willen werden auch ſeine Werke folgen müſſen. Die natürliche Erkenntniß, welche er vollzieht, erſcheint daher nur als ein Zuſatz des Falſchen, welcher die Unſeligkeit unſeres Lebens bewirkt. Die rechte Erkenntniß dagegen iſt ohne Mittel; vor Adams Fall war ſie vorhanden; da bedurften wir des Unterrichts durch das Geſtirn nicht, da waren wir auch frei von den Einflüſſen des Geſtirns. Wir erfahren aber hieraus auch, daß die Freiheit des Willens, welche uns für unſer natürliches Leben zugeſtanden wurde, nicht die rechte Freiheit iſt. In ihr ſind wir gebunden durch unſer Geſtirn, durch unſere natürliche Geburt, in welcher uns eben unſere künftigen Schickſale vorherbeſtimmt ſind, ſo daß ſich unſer ganzes natürliches Leben von der Aſtronomie vorherſehen läßt. Erſt durch die Wiedergeburt werden wir wieder frei von der Naturgewalt des Geſtirns und werden alsdann in der Gebundenheit unſeres Willens die wahre Freiheit der Kinder Gottes haben[3].

---

[1]) Ib. I, 13. Obwohl die göttliche übernatürliche Erkenntniß von Gott kommet, ſo kommet ſie doch nit ohne den Menſchen, ſondern in, mit, aus und durch den Menſchen. Ib. II, 9. So muß auch die Beſſerung, die Wiederbringung oder Neugeburt durch Chriſtum alleine in dem Willen vollbracht werden. — — Und wie die Sünde und das Böſe geſchieht durch Annehmlichkeit eigenes Willens, alſo geſchieht die Verſöhnung durch Gelaſſenheit eigenes Willens.

[2]) Kurzer Bericht 2; 6. Noch eine Erkenntniß iſt zuzulaſſen, die ſich ganz und gar leidlich hält, als nemlich die übernatürliche Erkenntniß, — — alſo wenn die Erkenntniß fleußt aus dem Gegenwurfe gleich als in ein reines und leeres Auge. *Γνῶθι σ.* I, 13; II, 6.

Es iſt nun wohl erſichtlich genug, daß in dieſen Lehren ein doppelter Begriff von Freiheit und Abhängigkeit herſcht und verhindert eine ſtetige Lehre von unſerm weltlichen

---

[1] Ib. II, 3; 12.

[2] Kurzer Bericht 11; stud. univ. 5.

[3] Kurzer Bericht 3; 4; γνῶθ. σ. I, 13; 17.

Leben und ſeinem Verhältniſſe zu Gott durchzuführen. Man wird wohl ſagen können, Weigel habe die Punkte, welche feſtgehalten werden müſſen, richtig eingeſehn; aber die Mittel ſie zu vereinigen erkannte er nicht. Er will die Wahrheit unſeres weltlichen Lebens behaupten, daher vertheidigt er unſere Freiheit; er will unſere Abhängigkeit von Gott in allem, was wahr und gut, nicht aufgeben, daher geſtattet er nicht, daß unſer Verhältniß zu Gott nach demſelben Maße gemeſſen werde, nach welchem unſer Verhältniß zu den weltlichen Dingen zu beurtheilen iſt. Über dieſe entgegengeſetzten Richtungen ſeiner Lehre wird er zu den äußerſten Annahmen getrieben. Weil Gott uns ganz in ſeiner allmächtigen Hand hält, wir aber im weltlichen Leben von ihm zu unſerer Freiheit abfallen, ſo iſt dieſes Leben auch erſt durch den Fall Adams entſtanden. Um aber nun dem weltlichen Leben ſein Recht zu bewahren wird auch der Fall Adams von Weigel für etwas durchaus Nothwendiges gehalten, ohne welches die Schöpfung der Welt und der Menſchen umſonſt ſein würde. Durch die Zeit ſollen wir zur Ewigkeit geführt werden; durch das Böſe müſſen wir zum Guten, zu unſerm Urſprung zurückkehren [1]). Aber von der andern Seite wird auch das Böſe und der Durchgang durch das ganze weltliche Leben nur als ein Schatten angeſehn und als etwas durchaus Unweſentliches, was die Subſtanz der Dinge nicht treffe. Das Böſe iſt nur ein Mangel, nichts, was irgend ein poſitives Sein in Anſpruch zu nehmen hätte. Die Sünde beſteht nur im Wollen und das Wollen iſt ein Accidens, ein Zufall, welcher das Geſchöpf in ſeinem Weſen unverändert läßt, wie es zuvor war; denn was Gott im Geſchöpfe als ſein ewiges Weſen geſetzt hat, das bleibt ewig, und ſelbſt Judas und der Teufel werden durch die Sünde nur in weltlichen Eigenſchaften und natürlichen Zufälligkeiten, aber nicht in ihrer ewigen und guten Subſtanz geändert [1]. Hieraus zieht Weigel auch die Folgerung, daß die Wiedergeburt und die übernatürliche Erkenntniß den vernünftigen Geſchöpfen nichts zuſetze; ſie ändert ihr Weſen nicht [2]. Er hat aber nicht nöthig, wie andere Theologen, zu einer übernatürlichen Erhöhung der vernünftigen Geſchöpfe ſeine Zuflucht zu nehmen, weil er davon überzeugt iſt, daß die göttliche Allmacht und Weisheit ſie urſprünglich vollkommen in ihrem Weſen gemacht hat und daß ſie auch in dieſem vollkommnen Weſen ohne Veränderung beſtehen müſſen.

---

[1]) Stud. univ. G. 1. a. Aus dieſen Worten ſollen wir verſtehen, daß dieſe Welt umſonſt geſchaffen wäre, ja der Menſch wäre nichts nütze geweſen, ſo er blieben wäre im Paradies. *Γνῶθ. σ.* II, 19. Aus der Zeit werden wir geführt zur Ewigkeit; — — alſo durch das Böſe wird man gehandleitet zum Guten als zum Urſprung.

In dieſen Gedanken über die unveränderliche Subſtanz des Menſchen verräth ſich der alte Fehler der Platoniſchen Schule, aus welcher dieſe theoſophiſche Lehre ſich herausgebildet hatte. Vor andern Lehren ähnlicher Art zeichnet ſie ſich dadurch aus, daß ſie die Beſchränkungen beſeitigt, welche man der ſchöpferiſchen Macht Gottes geſetzt hatte, als könnte ſie nur unvollkommene Geſchöpfe hervorbringen, daß ſie daher für die wahren Subſtanzen der Welt, die vernünftigen Geſchöpfe, das volle Ebenbild Gottes einfordert und damit auch ihren idealiſtiſchen Neigungen zu genügen weiß, welche ſie alle Entwicklungen unſeres ſinnlichen und vernünftigen Lebens nur als innere Acte der uns inwohnenden Kraft betrachten läßt. Aber ſie erkennt dabei die Bedingungen nicht an, unter welchen die Wirkſamkeit Gottes in den vernünftigen Weſen ſteht, ſie verkennt das Weſen der Vernunft, wenn ſie die Vollkommenheit der vernünftigen Geſchöpfe in ihrem urſprünglichen Weſen ſucht und ſie nicht als eine Frucht ihres freien Lebens betrachtet. Wir dürfen ihr zwar nicht abſprechen, daß ſie eine Ahndung davon hat, daß wir durch unſer Leben in der Welt zu unſerer Vollkommenheit gelangen ſollen; ſie würde ſonſt nicht zur Theoſophie gehören, welche Gott in der Welt ſchauen will[1]; aber ſie verſchüttet ſich dieſe Ahndung, weil ſie nicht zur klaren Einſicht ſich zu bringen weiß, daß unſere Vernunft nur durch ihre Arbeit von ihrem unbewußten Vermögen zur Wirklichkeit und zum Bewußtſein ihres Seins gelangen kann. Daher kommt es, daß Weigel mit dem Gedanken an unſer weltliches Leben unmittelbar den Gedanken an die Sünde verbindet und unſere Arbeit nur darauf richtet das Böſe von uns abzuwehren, ohne daß dadurch etwas Neues, etwas anderes als unſere urſprüngliche Subſtanz gewonnen würde. Aus demſelben Grunde fließt ihm auch der falſche Gegenſatz zwiſchen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß, welcher aus der Grundanſicht Weigel's nicht abgeleitet werden kann. Denn dieſe verleugnet ſich nicht, daß Gott aus ſeinen Werken in natürlichem Wege vollkommen erkannt werden kann, weil er in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit unbeſchränkt waltet und ſein ganzes Weſen offenbaret 1). Wenn er es daher für nöthig hält erſt durch die Sünde uns hindurch zu führen nnd alsdann durch den gottergebenen Sinn das übernatürliche Leiden Gottes und in ihm das Bewußtſein unſerer gotterfüllten Subſtanz uns zuwachſen zu laſſen, ſo können wir dies nur für einen Umweg anſehn, welchen er einſchlägt, weil es ihm nicht einleuchtet, warum wir durch die Mühen des Lebens hindurch müſſen, obgleich uns Gott in ſeiner Schöpfung die ganze Fülle ſeiner Wahrheit verliehen hat.

---

[1] Ib. II, 2. Dieweil nun die Sünde im Wollen geſchieht und nit im Weſen, ſo iſt ſie nicht eine Subſtanz, ſondern ein accidens oder ein Zufall. Darum bleibet die abgefallene Creatur eben das ſie zuvor ware nach dem Weſen und Natur. Ib. II, 19. Das Zufällige an den Dingen wird auch als die Qualität derſelben bezeichnet, was für den Sprachgebrauch Böhme's zu merken iſt. Der Grundſatz heißt: substantia manet eadem, sed non talis.

[2] Ib. II, 2. Die Wiedergeburt durch den Glauben ändert nicht den Menſchen an Weſen oder Natur.

---

[1] Ib. I, 21. O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht ſei. Aus der Welt bin ich gemacht und bin in der Welt und die Welt iſt in mir. Ich bin auch von dir gemacht und ich bleibe in dir und du in mir. Aus der Welt bin ich und die Welt träget mich, ſie umgreiſet mich und ich trage die Welt und umgreiſe die Welt. Ich bin ihr Kind und Sohn; ſie iſt worden, was ich bin, und ich blieben, was ſie iſt; denn alles, was in der groſſen Welt iſt, das iſt auch alles in mir geiſtlich. Darum bin ich und ſie eins und mag ohne ſie nit ſein noch leben.

3. Jacob Böhme.

Die theoſophiſche Lehre, welche von der Gelehrſamkeit ſo wie der Theologen, ſo der Naturforſcher ſich ab-

---

1) Kurzer Bericht 7.

geſondert hatte, blieb Eigenthum einer kleinen ſtillen Gemeinde, welche nur in einem ſparſamen Verkehr ſich fortpflanzte, nur ſelten ihre Stimme erhob und von ihrem Daſein Kunde für das allgemeine öffentliche Leben gab. Daher laufen die Fäden ihrer Überlieferung ſehr im Verborgenen. Man weiß kaum, woher die Männer, welche ſie verkündeten, ihre Anregung ſchöpften, noch wie ſie wieder in Andern wirkten. Dennoch würde man ſich täuſchen, wenn man glauben wollte, ſie wären ohne eine fortlaufende Überlieferung geweſen.

Hiervon giebt uns Jacob Böhme ein Zeugniß. Obgleich er eines armen Bauers Sohn und ohne alle gelehrte Kunde geblieben war, klingen doch in ihm dieſelben Töne nach, welche wir von den wiedertäuferiſchen Zeitgenoſſen Luther's, von Theophraſtus Paracelſus und Valentin Weigel vernommen haben. Im Jahre 1575 zu Alt-Seidenberg nahe bei Görlitz geboren lernte er in der Schule nur nothdürftig leſen und ſchreiben und hütete das Vieh bis er zu einem Schuhmacher in die Lehre gethan wurde. Nachdem er ſeine Lehrzeit hinter ſich hatte, wanderte er einige Jahre nach Handwerksgebrauch, wurde Meiſter, und ließ ſich zu Görlitz häuslich nieder, wo er mit Frau und Kindern ein untadelhaftes, friedfertiges und frommes Leben führte. Schon in ſeinen Knabenjahren hatte er wunderbare Geſichte gehabt. Sie wiederholten ſich in ſpäterem Alter zu verſchiedenen Malen und verſetzten ihn in eine Stimmung von anhaltender Dauer, ſo daß er das Innere der Dinge durch ihre äußere Geſtalt hindurch zu erſchauen, ihre Kräfte zu ſehen, die Sprache der Natur zu verſtehn glaubte. In Folge einer ſolchen Verzückung ſchrieb er 1612 ſeine erſte Schrift, Morgenröthe im Aufgang. Sie wurde von einem Adligen ſeiner Bekanntſchaft in Abſchrift genommen und verbreitet. Dem erſten Geiſtlichen der Stadt gab ſie Anſtoß. Von der Kanzel herab ließ er ſeinen Eifer gegen Böhme aus und der Magiſtrat wurde dadurch veranlaßt gegen den Stillen im Lande zu unterſuchen und ihm ferneres Schreiben zu verbieten. Sieben Jahre hielt Böhme ſich zurück. Doch verbreitete ſich indeſſen der Ruf des Wundermannes, wie ihn ſeine Freunde nannten, über die Lauſitz, Schleſien, Sachſen; aus der Gegend von Nürnberg kamen die Erkundigungen nach dem ungelehrten Manne, der aller Sprachen kundig ſein ſollte. Seine Bedenken, ob er gegen das Gebot ſeiner Obrigkeit ſchreiben dürfe, ließen ſich heben. Nach einer neuen Bewegung ſeines Geiſtes fing er nun an eine ziemliche Anzahl von Schriften niederzuſchreiben und ſogar drucken zu laſſen, unter beſtändiger Anfechtung der Geiſtlichkeit, in Gefar von der weltlichen Obrigkeit aus ſeinem Wohnorte vertrieben zu werden, aber getragen von einem geduldigen Sinn, welcher den äußern Ordnungen des geiſtlichen und weltlichen Regiments ſich unterwarf ohne in ihnen die höchſte Richtſchnur für ſein Leben zu finden. Gegen ſeine Widerſacher hatte er ein freies Wort, aber auch demüthige Unterwerfung unter einen höhern Richterſpruch, ſo daß billige Theologen die Unſträflichkeit ſeiner Haltung nicht verkennen mochten. In einer unanſehnlichen Geſtalt gewann dieſer Mann viele Herzen in der ſtillen Gemeinde, welche innerhalb der proteſtantiſchen Kirche ſich gebildet hatte, ja er erhob ſich in ihr zu einem ſtill verehrten Haupte, ohne alle Mittel der Kunſt, nicht in jähem Anlauf einer leidenſchaftlichen Bewegung, ſondern nur durch den Schwung ſeiner Gedanken, durch die Macht einer fruchtbaren Phantaſie und einer in ſich befriedigten Seele. Er hatte Muße ſeine Schriften zu verfaſſen. In ſeinem Handwerke war er heruntergekommen; von ſeinen Freunden wurde er unterſtützt. So hat er in den 5 Jahren von 1619 bis 1624, wo er ſtarb, nur durch ſeine Schriften und durch Unterhaltungen, in welchen man ſeinen Unterricht ſuchte, für die Verbreitung ſeiner Denkweiſe gewirkt.

Der hoſärtigen Gelehrſamkeit iſt Böhme ein Stein des Anſtoßes. Ohne Schulgelehrſamkeit weiß er tiefer in das Weſen der Dinge einzudringen als andere, welche von der Meinung aller Welt wiſſen. Er iſt ein Beweis davon, wie viel die Seele ohne künſtliche Beihülfe zu finden weiß, wenn ſie eifrig ſucht. Aber auch davon giebt er ein Zeugniß, durch wie viele verborgene Canäle der Menſch mit der Stimmung und der Bildungsſtufe ſeiner Zeit zuſammenhängt. Wie weit er auch abwärts von dem Strome des wiſſenſchaftlichen Verkehrs wohnen mag, wenn er nur wiſſenſchaftlichen Sinn hat, dieſer Strom ergreift ihn doch. Böhme faßte die Aufgaben der Wiſſenſchaft, in deren Verſtändniß er ſich hineingearbeitet hatte, in einer Weiſe auf, welche der Theoſophie ſeiner Zeiten ſehr nahe liegt. Es iſt zweifelhaft, ob er aus den Schriften der Theoſophen geſchöpft hat; in ſeinen Werken wird nur die Bibel erwähnt; aber ohne Zweifel hat er aus mündlicher Überlieferung Kunde von den theoſophiſchen Lehren erhalten. Seine Schriften zeugen davon, daß er nicht ohne Nachhülfe ſeiner Freunde war. Sein Biograph, Abraham von Frankenberg, der im vertrauten Umgange mit ihm lebte, verräth uns den Kreis der Gedanken, in welchem ſeine gelehrtere Umgebung lebte, indem er auf die Zeugniſſe des Dionyſius Areopagita, der Deutſchen Myſtiker, des Nicolaus Cuſanus, der neueren Platoniker, des Paracelſus ſich beruft. Er nennt uns überdies Ärzte und Chemiker, mit welchen Böhme in Verkehr ſtand. Gewiß ſchöpſte Böhme aus den Tiefen ſeines gottſeligen Gemüths die Anſchauung der Dinge, welche ſeinen Lehren zum Grunde liegt; aber indem er ſie zu einem Verſtändniß der Welt in ihren phyſiſchen Erſcheinungen und in der Geſchichte der Völker ausbreiten wollte, war er genöthigt zu einer Reihe von Überlieferungen, welche nur in verworrenen Umriſſen ihm vorſchwebten, ſeine Zuflucht zu nehmen. Daß ihm hieraus ein buntes Gemiſch phantaſtiſcher Bilder und Meinungen hervorging, war unvermeidlich. Es wäre leicht ihm ſeine Irrthümer und Widerſprüche in der Phyſik und in der Geſchichte nachzurechnen; man kann ihm nachweiſen, wie er an Zerrbildern ſich abarbeitete, indem er unter der Hülle der wirklichen Welt, welche ſich zur Überſicht zu bringen ihm jedes ungetrübte Mittel fehlte, ihren tiefern Kern zu erſchauen ſich vermaß; aber man wird mit ſeinen voreiligen Blicken in verborgene Geheimniſſe ſich verſöhnen, wenn man die kindlich ſpielende Seele verſtehn lernt, welche nur Figuren der Wahrheit in ihrer dichteriſchen Phantaſie zu deuten und anzudeuten verſucht. Die Weiſe ſeiner Bildung verſetzt uns in jene erſten Anfänge der Wiſſenſchaft zurück, in welcher noch keine Litteratur war, in welcher man noch mit kindlichem Glauben an der mündlichen Überlieferung hing. Mit Unrecht würde man es ihm als ſeine Schuld anrechnen, daß er die Überlieferungen der Paracelſiſchen Schule nicht mit den Augen des Zweifels betrachtete, ſondern ſie in ſeine phyſiſche Weltanſchauung zu verarbeiten ſuchte. Auch in die Zeiten verſetzt er uns zurück, wo die Philoſophie ſich erſt aus der Poeſie herausarbeiten ſollte. Er iſt wie eine verſpätete Frucht in der Reife der Zeiten, in welcher er auftrat, nur daraus zu erklären, daß er aus den tiefern Schichten der Geſellſchaft hervorging, welchen nur in ſpärlicher Weiſe die wiſſenſchaftliche Bildung zufließt, nur deswegen unſerer Beachtung werth, weil er den geſunden Trieb verräth, welcher aus dieſen Schichten herauf uns noch immer weiter friſches Leben zuführen ſoll. Dieſer Stellung gemäß hat der philoſophiſche Gedanke, welcher bei ihm durchbrechen will, auch nur wenig in ſeiner Zeit gewirkt, aber zu einer künftigen Entwicklung zu wiederholtenmalen angeregt, welche doch in einer ganz andern Weiſe, als er ahnden konnte, ſich Bahn brechen ſollte.

Jacob Böhme war in innern religiöſen Erregungen aufgewachſen. Der chriſtlichen Lehre verdankte er die erſten Aufſchlüſſe über die Gegenſtände ſeiner Sehnſucht. Die Bibel war die Hauptquelle ſeines Unterrichts. Wie hätte er nicht in ſeiner gläubigen Seele an dieſem Grunde feſthalten ſollen? Aber er ſah die Theologen in Streit über die Auslegung des göttlichen Wortes. Er ſah die kirchliche Welt mit Hader und Zwietracht erfüllt. Wie hätte das ſeiner friedlichen Seele gefallen können? Wir finden ihn nun in einem innern Aufruhr gegen die beſtehenden Dinge. Es geht ihm wie dem Pico von Mirandola; um Frieden zu haben muß er ſelbſt Krieg beginnen. Er verdammt den Krieg, die weltliche und geiſtliche Macht, welche ihn erregen; er verdammt die ſteinernen Kirchen, die Buchſtabenchriſten, die hoffärtigen Theologen, den Geiz, welcher über das nothdürftigſte Eigenthum hinauslangt, alle die Laſter, welche den Unfrieden unter den Menſchen ſäen. Das iſt der Kampf ſeiner Seele, welchen er, wie friedfertig er auch iſt, doch nicht überwinden kann. Bis in ſein Innerſtes reicht er hinein. In ihm hat er die Tiefen ſeiner Seele durchwühlt und iſt zu dem wunderbaren Bau ſeines Syſtems gekommen, welcher von einer erſtaunlichen Arbeit ſeiner von außen nur wenig unterſtützten Gedanken zeugt, aber freilich auch aus ſehr ungleichen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt. Zu einer religiöſen Beruhigung über das Elend der Welt iſt er gekommen; aber dennoch klagt er Gottes Zorn und Grimm an, welcher der Grund dieſes Elends iſt. Gottes Vorſehung wird auch dieſe Dinge gewollt haben, welche Böhme verabſcheut; aber dennoch ſie empören unſere Seele. Da müſſen wir uns ſelbſt bezwingen; wir müſſen unſer Gemüth in reinere Lüfte erheben. Böhme glaubt ſo im Kerne der Dinge die Verſöhnung zu ſchauen, welche im Werden begriffen iſt. Er glaubt der Geſchichte auf den Grund zu blicken, welche nun bald eine Wendung der Dinge herbeiführen wird. Mit einer kindlichen Liebe hängt er an der Natur, der friedlichen, deren Geſtalten er zu durchſchauen meint; auch an der gewaltigen und grimmigen Natur ärgert er ſich nicht; ſie iſt dazu beſtimmt die Gerichte Gottes, die Scheidung der Dinge zur Reiſe zu bringen. Die ſinnlichen Bilder, welche die Natur ihm bietet, verflicht er mit dem geiſtigen Proceß der Geſchichte, mit den ſittlichen Begriffen, in welchen die Geſchicke der Welt ſich ihm darſtellen; aber in dem bunten Spiel ſeiner Bilder, ſeiner Begriffe iſt es zuletzt doch nur der Paracelſiſche Scheidungsproceß, welchen er zu Tage bringt. Allen Menſchen möchte er Gerechtigkeit widerfahren laſſen, auch den Juden, Türken und Heiden, denen er ihr Gutes nachrechnet, die wohl eben ſo gut und beſſer ſind als die Scheinchriſten; aber dennoch betrachtet er die Bildung und die Wiſſenſchaft, in welcher wir vorwärts gekommen ſind, nur wie ſeine Widerſacher und ſtellt ſich mit dem kleinen Häuflein der Seinen, welchen er die bisherigen dunklen, nur ungenügenden, ja verfälſchten Offenbarungen deuten will, den großen Ordnungen entgegen, in welchen er die Schickungen Gottes zu ſehen ſich doch nicht enthalten kann. Er hat ein Bewußtſein davon, daß alle Zwecke durch Mittel betrieben werden müſſen; aber er iſt nicht im Beſitz dieſer Mittel; da muß er ſich denn entſchließen ſie entbehren zu können und darauf vertrauen, daß der Zweck, unſer Gott, uns nicht fern, ſondern allen gegenwärtig iſt und auch im ſchwachen Werkzeug ſich offenbaren kann. In dieſer Überzeugung ſchreibt er ſich ein Schauen der Offenbarungen zu, welche noch nie offen zu Tage gekommen, wie wunderbar es ihm auch ſcheinen mag, daß Gott einen einfältigen Mann dazu ſich erwählt hat das zu offenbaren, was vom Anfange der Welt verborgen war. Gott iſt ja ſelbſt einfältig. Wie der Geiſt Gottes formlos in den Apoſteln gewaltet hat, ſo waltet er noch jetzt[1]. Wenn ihn ſeine Widerſacher fragen, woher er Kunde habe von Dingen, die keines Menſchen Auge geſchaut hat, ſo antwortet er, wohl ſei er dabei geweſen, zwar nicht als dieſes Ich, welches er jetzt iſt, aber im Weſen der Seele und des Leibes, welches Gott dem erſten Menſchen ſchenkte; jetzt aber ſehe er alles dies im Geiſte Chriſti und Chriſtus in ihm wiſſe es. So hat ſeine Feder aus dem Schauen geſchrieben[2]. Es iſt freilich ein Widerſpruch, daß er die Mittel insgeſammt für nothwendig und doch ſich ohne ſie das Höchſte für möglich hält; aber dieſer Widerſpruch wird ihm dadurch verdeckt, daß er eine doppelte Scheidung fordert, die Scheidung der Dinge, damit in ihr das Eine offenbar werde, und die Aufhebung dieſer Scheidung durch eine Scheidung des Guten und des Böſen, und daß er in der letztern begriffen darin auch die erſtere zu begreifen glaubt. Denn die gegenwärtige Zeit ſcheint ihm ſchlimmer als alle vergangene Zeiten; ſie iſt vom Glauben gewichen; ſie hat den alten Schaden flicken wollen und iſt darüber nur in ärgern Schaden gekommen; aber alles dies Flickwerk ſoll nun beſeitigt werden; das Böſeſte muß des Beſten Urſache ſein; wir ſind ſo weit gekommen, daß wir von der Spitze des Böſen zum Guten umkehren müſſen; daher nahet der Tag, welcher die Entſcheidung herbeiführt und alles ſoll nun offenbar werden [1]. Da glaubt er nur nöthig zu haben das Böſe von ſich zu thun um des Guten in ſeiner Fülle theilhaftig zu werden. Die weltlichen Mittel ſind wohl nöthig geweſen; aber ſie ſind nun verbraucht; zu ihnen, ja zu dem Böſen, welches jetzt beſeitigt werden muß, rechnet er auch die Wiſſenſchaft, die Buchſtabentheologie und den Hochmuth, mit welchem ſie erfüllt. Er predigt nun im Geiſte der ſtillen Gemeinde die Gelaſſenheit, das Ablegen aller Eigenheit. In dieſer Reinigung der Seele will er die Früchte aller Zeit erndten. Denn nachdem nun die äußerſte Spitze des Böſen gekommen, nahet der große Scheidungstag, wo die Elemente geſondert, das Gute und das Böſe geſchieden werden ſollen und in der Erwartung dieſer Dinge muß ſich auch der Geiſt regen, welcher die kommenden Dinge ſieht und darin die Deutung der alten Räthſel findet.

---

[1] Morgenröthe im Aufgang 9, 48; 10, 53; 14, 38 ff.; mysterium magnum 28, 52.

[2] Myst. magn. 5, 15. Darum mag ein einiger Wille in dieſem Quellbrunn ſchöpfen, ſo er göttlich Licht in ſich hat, und die Unendlichkeit ſchauen, aus welchem Schauen dieſe Feder geſchrieben hat. Ib. 9, 1; 18, 1.

Wir ſehen, es iſt kein ungewöhnlicher Fehler, welcher ihn zu ſeiner Behauptung die Wahrheit zu ſchauen fortreißt; es iſt die alte Verwechslung, welche im unmittelbaren Bewußtſein unſeres Grundes und unſeres verheißenen Zweckes die Gegenwart oder wenigſtens die Nähe des ſchon zur Wirklichkeit erfüllten Zweckes erblickt. Bei Böhme tritt dieſe Verwechslung ohne künſtliche Verblendung, in voller Natürlichkeit ein. Er kann ſich nicht denken, daß Gott dieſe Gräuel noch länger dulden könnte; er ſieht das Gericht nahen; das Licht, welches alles ſcheidet und vereint, es vollzieht ſich in ihm. Wir werden es dem ungelehrten Manne, welcher die Mittel der

---

[1] Der Weg zu Chriſto IV, 2, 52; Morgenröthe Vorr.; 26, 117 ff.; myst. magn. 10, 62; 11, 1 ff.; 27, 58.

Wiſſenſchaft nur wenig ermeſſen hat, nicht zu hoch anſchlagen dürfen, wenn ſeine Phantaſie ſie überſpringt, wenn er im Fluge glaubt erhaſchen zu können, was nur die Frucht langer Arbeit iſt. Wenn er auch ſonſt ſich ſagen muß, daß wir nur durch Arbeit und durch die Zeit hindurch zur Ewigkeit vordringen können [1]), ſo lebt er doch der Überzeugung, daß jetzt der Zeit genug geſchehen ſei, daß nun die Vollendung der Zeiten nahe, wo die göttliche Magie ſich offenbaren müſſe und die Vereinigung der natürlichen Wiſſenſchaft mit der übernatürlichen Gnade ſich vollziehen werde. Im Glauben meint er ſeinen Willen mit Gott vereinigen und Gottes Kraft und Wort in ſeinen Willen einnehmen zu können [2]).

Aber mag er auch den Dünkel unſerer Wiſſenſchaft niederſchlagen, wenn das uns nöthig ſein ſollte, ſonſt werden wir nicht vermeinen, daß wir große Früchte der Wiſſenſchaft aus ſeinen Lehren ziehen könnten. Nachdem wir über den Mann geſagt haben, was zum Verſtändniß ſeiner Perſönlichkeit gehört, bleibt uns nicht viel übrig, was ſeine geſchichtliche Stellung zur Vergangenheit und Zukunft uns abwerfen könnte. Da ſeine Auffaſſung der frühern Lehren nur durch Vermittlung der mündlichen Überlieferung geſchah, iſt auch keine feſte Geſtaltung in der Fortbildung des Frühern bei ihm zu erwarten. Es iſt zwar unzweifelhaft, daß er aus den Quellen ſchöpfte, welche wir früher angeführt haben, beſonders aus den Lehren der Theoſophen in der Weiſe des Paracelſus, von

---

1) Myst. magn. 10, 1 f.; 53, 16.

2) Ib. 11, 1 ff.; 36, 6; 68, 2 ff.

welchen ſeine ganze Auffaſſungsweiſe der Phyſik ausgeht; aber man darf in allen ſeinen Gedanken nur den niedrigſten Grad der Unterſcheidung vorausſetzen. So wie ſchon Paracelſus und andere Zeitgenoſſen das Phyſiſche und das Sittliche hatten in einander laufen laſſen, ſo finden wir auch bei Böhme nur in einem noch ſtärkern Grade dieſe Verwirrung. Er ſieht in den natürlichen Kräften nicht allein Symbole, ſondern auch Kräfte des ſittlichen Lebens; die Wärme iſt ihm Grimm, das Licht Freundlichkeit und Liebe; und umgekehrt erblickt er auch wieder in den Entwicklungen unſeres ſittlichen Lebens Kräfte der Natur; Haß iſt ihm Finſterniß, Begierde Salz, Angſt Schwefel. Aus dieſen Umbildungen hat er kein Arg. Die Naturerſcheinungen denkt er als Gutes oder Böſes und Gutes und Böſes werden ihm zu Naturerſcheinungen. Eben ſo miſcht er Geiſtiges und Körperliches in einander. Es iſt höchſtens ein Gradunterſchied, des Feinern und des Gröbern, welchen er zwiſchen beiden annimmt, wie denn ſelbſt der Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen nur dadurch bezeichnet wird, daß die körperlichen Qualitäten, welche in Gott feiner ſind, in den Geſchöpfen derber ſich darſtellen um zum Beſtande und zur Anſchaulichkeit zu kommen [1]. Die Unterſcheidung der innern Erkenntniß unſrer ſelbſt von der äußern Empfindung des uns nur Angekommenen, welche bei Weigel eine ſo große Rolle ſpielte, iſt bei Böhme nicht zu ſuchen, vielmehr fließen ihm ſinnliche Wahrnehmung und Verſtand ganz in einander und die Dinge ſollen einander ihr Weſen in ſinnlicher Weiſe mittheilen[1]. Wir würden ihn falſch beurtheilen, wenn wir hieraus ſchließen wollten, daß ihm jene Unterſchiede gar nicht beſtänden, ja daß er ſie leugnen wollte. Sie ſind ihm nur zu keiner deutlichen Erkenntniß herausgetreten. Die ſinnliche Auffaſſung genügt ihm nicht; dem Kern der Dinge will er nachſpüren, allen Dingen auf den Grund ſehen. Die grob ſinnliche Genügſamkeit am Äußerlichen und Körperlichen weiſt er weit von ſich; ſeine Anſchauung will durch die Hülle der Dinge brechen; den innern Verſtand der Sprache, der Schrift will er gewinnen; aber er erkennt auch, daß Mittel nöthig ſind und weiß ſie vom Zwecke nicht zu ſondern. Da äußert er denn wohl, unter den körperlichen Dingen, welche er nennt, ſollte ein geiſtliches Weſen verſtanden ſein[2]; aber die ſinnlichen Bilder, mit welchen er ſpielt, ſpielen nicht minder mit ihm und zu einer wiſſenſchaftlichen Verſtändigung über die geiſtlichen Dinge, welche er ſucht, vermag er in ſichern Unterſcheidungen nicht vorzudringen.

---

[1] Morgenr. 13, 79. Die herbe Qualität, die zeucht das ganze körperliche Weſen der Gottheit zuſammen und hält es und vertrocknet es, daß es beſtehet. Ib. 108. Der Schöpfer hatte aus den Urſachen den Leib eines Engels trockner zuſammencorporirt, als er in ſeiner Gottheit war und blieb, daß die Qualitäten ſollten härter und derber werden. Ib. 14, 10; myst. magn. 6, 4.

---

1) Myst. magn. 5, 14. Dieſer Schall des Hörens, Sehens, Fühlens, Schmeckens und Riechens iſt das wahre verſtändliche Leben; denn ſo eine Kraft in die andere eingehet, ſo empfahet ſie die andere im Schalle; wenn ſie in einander dringen, ſo erwecket eine die andere und erkennet eine die andere. In dieſer Erkenntniß ſtehet der wahre Verſtand, welcher ohne Zahl, Maß und Grund iſt, nach Art der ewigen Weisheit als des Einen, welches alles iſt.

2) Ib. 6, 4.

Was ihn von ſeinen theoſophiſchen Vorgängern unterſcheidet, beruht hauptſächlich darauf, daß er das Räthſel des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem tiefer zu ergründen ſucht und deswegen den Gründen der Schöpfung nachforſcht. In dieſe Unterſuchungen wühlt er ſich ein und vergißt darüber die Sätze, welche er doch auch nicht ſelten einſchärft, daß alle Creatur Gott nur in der Natur erkenne und wir nur vom offenbarten Gott reden können; denn die Seele gehöre der Natur an und daher könne ihr Gott nur durch die Natur offenbar werden 1). Dieſen Sätzen arbeitet der Gedanke entgegen, daß wir nicht ablaſſen dürfen auch der Abhängigkeit der Geſchöpfe zu gedenken und alſo einen Grund zu ſetzen, welcher über der Natur und jedem Geſchöpfe iſt. Daß wir einen ſolchen und zwar einen einigen Grund der Welt zu denken haben, welcher von der Welt verſchieden iſt, davon iſt Böhme von vornherein überzeugt. Die Welt ſteht nur in Abhängigkeit, in Kraft ihres Grundes; ſie iſt zeitlich, im Ewigen gegründet, in welchem auch Böſes und Gutes gegründet ſein muß 2). Daher kommt Böhme von dem Gedanken an den Urgrund der Dinge nicht los, deſſen Selbſtändigkeit er nicht in Zweifel ziehen kann und deſſen Gedanken er auch in dieſer Selbſtändigkeit feſthalten zu müſſen glaubt. Gott ergiebt ſich nicht in die Natur. Er

---

1) Ib. 3, 18. Denn außer der Natur iſt er (sc. Gott) allen Creaturen verborgen, aber in der ewigen und zeitlichen Natur iſt er empfindlich und offenbar. Ib. 5, 10. Die Weſen ſind ſeine Offenbarung und davon haben wir allein Macht zu ſchreiben und nicht von dem unoffenbaren Gott. Ib. 53, 16.

1) Ib. 8, 15; 24.

beſteht für ſich, wenn auch keine Perſon, ſo doch ein Ich, ein Verſtand, welcher über allen Dingen ſteht und nicht in den ſchöpferiſchen Willen aufgeht[1]. Hieraus fließen alsdann viele Sätze, in welchen Böhme das Sein Gottes für ſich und ohne Beziehung zur Schöpfung darzuſtellen ſucht. Sie ſchließen ſich theils an die Trinitätslehre an, über welche er doch nicht ſehr rechtgläubig ſich äußert[2], theils an Überlieferungen der Platoniſchen Schule, in welcher Gott als das Eine, gleich dem ewigen Nichts, als Abgrund und Ungrund bezeichnet wird[3]. Die Bilder, in welchen Böhme dieſen Gedanken des verborgenen Gottes ausführt, indem er ihn bald an die menſchliche Vorſtellung heranzieht, bald jede menſchliche Vorſtellung von ihm zurückſtößt, beweiſen nur das Grübeln ſeines Verſtandes, in welchem er das Bild Gottes ſich auszuweben bemüht iſt. Er verleiht ihm Leben; er läßt Gott ein ewiges Spiel ohne Anfang und Ende in ſich ſelbſt, in ſeiner Einbildungskraft ſpielen, um ſich beſchaulich zu werden in einem Gegenwurf, um ſich ſelbſt ſich zu offen-

---

1) Ib. 6, 1; 53, 16. Der göttliche heilige Ens iſt nicht der Natur. Ib. 53, 18; kurzer Extract des mysterii magni 2. Er (Gott) hat nichts, das er faſſen kann, als nur das Ein, darin faſſet er ſich in eine Ichheit. Morgenr. 3, 11. Nicht mußt du denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwa ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe, wie die Sonne. — — Nein ſo iſt der Vater nicht, ſondern er iſt ein allmachtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allſchmeckender Gott. Von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti II, 1, 8.

2) Myst. magn. 7, 5; 11.

3) Ib. I, 2; 8.

baren 1). Viel ſtärker aber tritt der Gedanke Gottes hervor in ſeinen Beziehungen zur Schöpfung. Böhme mag Gott nicht ohne ſeine ſchöpferiſche Kraft ſich denken. Wenn er es auch zuweilen vergißt, daß er von Gottes unoffenbartem Weſen nicht ſchreiben könne, alsbald erinnert er ſich doch wieder daran und da findet er nun ſeine Offenbarung ſo eng mit ſeinem Weſen und ſeiner Wahrheit verbunden, daß beide unzertrennlich ſind. Ohne ſeine Offenbarung in der Schöpfung wäre Gott ſich ſelbſt nicht offenbar 2). Da erſcheint ihm nun die Schöpfung nur wie ein Spiel der Kräfte in Gott, welche in ewiger Liebe ſich umfangen; in Gott iſt ein ewiges Gebären und Schaffen; das Schaffen höret nicht auf; die Natur erzeuget ſich in Gott aus ſeinem Willen, welcher ein Begehren in ſich hervorbringt und die Schöpfung im Spiel der in ihm liegenden Qualitäten entſtehn läßt 3). Dieſer Gedanke eines ewigen Lebens in Gott, in welchem Gottes Natur ſich bewegen und die zeitlichen Dinge erzeugen ſoll, geht in den mannigfaltigſten Bildern durch die Lehre Böhme's hindurch.

---

1) Ib. 1, 5; 4, 7. Nicht iſt zu verſtehen, daß Gott einen Anfang alſo nehme, ſondern es iſt der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes. Kurzer Extract 3 f.; von der Gnadenwahl 1, 14.

2) De signatura rerum 16, 2; myst. magu. 5, 10. Sonſt ſo ich ſage, daß Gott ſei in ſeiner Tiefe, ſo muß ich ſagen, er iſt außer aller Natur und Eigenſchaften, als ein Verſtand und Urſtand aller Weſen; die Weſen ſind ſeine Offenbarung und davon haben wir allein Macht zu ſchreiben und nicht von dem unoffenbaren Gott, der ihm doch auch ſelber ohne ſeine Offenbarung nicht erkannt wäre.

3) Ib. 3, 4 f.; 6, 4; 11, 9; Morgenr. 11, 49 ff.; vom dreifachen Leben des Menſchen 4, 64.

Mit dieſen Bildern beſchäftigt erklärt er ſich auch gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts. Auf den alten Satz ſich berufend, daß aus nichts nichts werde, fordert er, daß jedes Ding ſeine Wurzel habe; wären nicht die ſieben Geiſter der Natur von Ewigkeit geweſen, ſo wäre kein Engel, kein Himmel und auch keine Erde geworden [1]. Freilich lehrt Böhme auch, Gott habe nicht aus einem Etwas die Dinge erſchaffen; aber es drückt dies nur die alte Lehre aus, welche wir von Johannes Scotus her kennen, daß es das Nichts der göttlichen Natur ſei, aus welchem alles geworden [2]. Gott macht die Geſchöpfe aus ſich ſelber; alles iſt aus ihm gebildet; wenn er die beſondern Geſtalten der weltlichen Dinge verkörpert, ſo wird dies wie ein Zuſammenziehen ſeiner Natur beſchrieben. Da zog die herbe Qualität den Salniter der Natur zuſammen und vertrocknete die Dinge; ſo werden die Engel, ſo die irdiſchen Geſchöpfe [3]. Wie damit, daß die Natur Gottes dem Werden der Schöpfung Preis gegeben wird, ſeine unwandelbare Wahrheit beſtehen könne, darüber macht ſich Böhme kein Bedenken. Man würde ihm aber auch Unrecht thun, wollte man meinen, er gebe hierüber die ewige Wahrheit Gottes auf. In der Einfalt ſeiner Denkweiſe wägt er nur ſeine Worte nicht dogmatiſch genau. In allem ſieht er das ewige Spiel der göttlichen Kräfte, durch welche das Nichts des göttlichen Verſtandes in das Etwas eingeführt werden ſoll, damit die Creatur ihr Etwas in das Nichts wieder einführe [1]. Der Unterſchied zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer bleibt ihm beſtehn, wenngleich er die Glieder desſelben in einander hinüberſpielen läßt.

---

[1] Morgenr. 19, 55 f.

[2] De sign. rer. 14, 7; 14.

[3] Morgenr. 7, 4; 12, 2; 13, 108.

Eine viel größere Schwierigkeit würde ihm der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem machen; auf ihm beruht der Kampf ſeines Innern, der Streit mit ſeiner Zeit, mit der Welt, in welcher er leben muß; er möchte ihm Zweifel erregen, ob dieſe Welt in der allmächtigen Güte Gottes ihre Wurzel habe. Aber ſollte nicht dieſelbe Manier, die Glieder der Gegenſätze in einander hinüberſpielen zu laſſen, auch über dieſen härteſten Gegenſatz Herr werden? Ohne Zweifel. Im Vertrauen auf dieſe ſeine Manier ſteht Böhme nicht an zu behaupten, daß Gott Gutes und Böſes ſei, Himmel und Hölle, jenes in ſeiner Liebe, dieſes in ſeinem Zorn [2]. Von Gottes Zorn, nicht allein wie er das Böſe ſtraft, ſondern auch wie er im Böſen waltet, iſt viel die Rede in Böhme's Schriften. In der göttlichen Kraft liegt verborgen eine herbe Qualität, ein Zornquell, aus welchem das Böſe geboren wird [3]. Da iſt ihm kein Zweifel, daß Gott auch in der Hölle iſt, in allem Böſen waltet. Er legt Gott zwei Eigenſchaften bei, den Zorn oder die ewige Natur, aus welcher die Schöpfung hervorgeht, und die

---

[1] Myst. magn. 24, 26 f.

[2] Ib. 8, 24. Denn der heiligen Welt Gott und der finſtern Welt Gott ſind nicht zween Götter; es iſt ein einiger Gott; er iſt ſelber alles Weſen; er iſt Böſes und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finſterniß, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende; wo ſeine Liebe in einem Weſen verborgen iſt, als da iſt ſein Zorn offenbar.

[3] Morgenr. 8, 15 f.

Liebe, durch welche der Zorn oder die Natur beſänftigt wird [1]). Dabei geſteht Böhme nur zu, nicht von ſeinem Zorne, ſondern von ſeiner Liebe und Güte heiße Gott Gott und beide Eigenſchaften vereinigten ſich in ihm dergeſtalt, daß ſie nur das Eine und Gute bildeten; da iſt ſelbſt die bittere Qualität in Gott ein triumphirender Freudenquell [2]). Es iſt zu verſtehen, daß die beiden Kräfte, des Guten und des Böſen, in Gott nicht zur Scheidung kommen, keine gegen oder über die andere ſich erhebt, ſondern ſie in einem ewigen freudigen Spiel der Eintracht einander ſich zugeſellen, alſo alles unter der Herrſchaft der Liebe ſteht [3]).

Man wird nicht ſagen können, daß dieſe Lehre über Gutes und Böſes ohne Irrungen ſich entwickelte. Zuweilen ſcheint der Gegenſatz zwiſchen beiden ganz wie ein phyſiſcher gefaßt zu werden und um die Nothwendigkeit desſelben zu beweiſen beruft ſich alsdann Böhme nur auf die alte Lehre, daß in der Welt der Gegenſatz nicht fehlen dürfe. Ohne Leid würde keine Freude, ohne Angſt keine Luſt ſein; die Offenbarung des Lichtes hängt von der Finſterniß ab. Dieſe Lehre wird im weiteſten Umfange von Böhme geltend gemacht. Leib und Seele, Feuer und Waſſer, Luſt und Erde wären das Eine ohne das Andere nicht; ſie ſind aber alle in dem einen Urſtande eins [1]. Dabei kann es nun auch nicht ausbleiben, daß an allem Böſen noch Gutes gefunden wird; es gehört ja zum Daſein des Guten, welches ohne ſein Gegentheil nicht ſein würde. Es iſt daher kein Ding in dieſer Welt ſo böſe, es hat ein Gutes in ſich; in ſeinem eigenen Princip, in welchem es lebt, iſt es gut, aber andern Dingen iſt es ein Widerwille; darauf jedoch, daß es ſo iſt, beruht die Schiedlichkeit der Dinge, das Spiel der Kräfte gegen einander und die Möglichkeit der Offenbarung Gottes [2]. Nun beſteht das Böſe nur darin, daß die einzelnen Kräfte, welche ſich im Gegenſatz gegen einander zeigen, in ihrer Eigenheit ſich erfaſſen, von einander ſich abſondern und nicht im ewigen Spiel der göttlichen Liebe in Eintracht und Gleichgewicht ſich halten. Doch dieſer Neigung das Gute und das Böſe nur als einen phyſiſchen Unterſchied zu betrachten ergiebt ſich Böhme nicht ohne Widerſtreben. Er möchte das Böſe den Dingen Schuld geben, welche es in ſich hegen. Da gedenkt er des Satzes, daß alles in allem iſt. Jedes Ding iſt ein Bild der Gottheit, trägt daher auch alle Eigenſchaften in ſich und der Unterſchied der Dinge beruht nur darauf, daß in dem einen die eine, in dem andern die andere Eigenſchaft überwiegt [5]. Da ſollte ſich nun auch alles in ſeiner Gleichheit und Einheit mit Gott faſſen. Im Reiche der Finſterniß dagegen ſucht jede Eigenſchaft nur ihre eigene Macht und iſt gegen die andere ſtachlich, rauh und widerwärtig [1]. Da tritt nun freilich eine ganz andere Anſicht des Böſen hervor, als wir nach den frühern Ausſagen erwarten ſollten. Das Böſe iſt nicht eine beſondere Kraft unter den Dingen, ſondern alle Dinge und Kräfte ſind böſe, wenn ſie vor den übrigen in beſonderer und eigener Macht ſich erheben. Es giebt da nicht Gutes und Böſes, Licht und Finſterniß, keine herbe und ſüße, keine bittere und ſtachliche Qualität, ſondern dieſe Verſchiedenheiten der Kräfte ſtehen einander nur entgegen, ſofern ſie in verſchiedenen Graden des Lebens ſtehen [2]. In dieſem Sinne wird von den Geſchöpfen geſagt, daß in jedem von ihnen Gutes und Böſes ſei, ein zwiefacher Trieb; nur die Engel und die Teufel werden hiervon ausgenommen, weil ſie als die äußerſten Endpunkte jener Grade, in welchen die Dinge ſich ſcheiden und ſich vereinen, gedacht werden [3], und auch in dieſer Aus-

---

[1] Apolog. wider Eſ. Stiefel 33.

[2] Morgenr. 2, 40; 14, 36; myst. magn. 8, 25. Nun heißet er aber allein nach ſeinem Lichte in ſeiner Liebe ein Gott. Ib. 61, 37. Im Himmel heißet er Gott und in der Hölle heißet er Zorn und iſt doch im Abgrund, beides im Himmel und in der Hölle, nur das ewige Eine und das ewige Gute.

[3] Morgenr. 2, 36 ff.; 4, 6 ff.

---

[1] Myst. magn. 3, 22; 5, 7; 7, 15; 8, 26.

[2] Ib. 10, 15; 61, 51. Ein jedes Ding iſt in ſeinem eigenen Principio, darinnen es lebet, gut, aber den andern iſt's ein Widerwille. Jedoch muß es alſo ſein, auf daß eines im andern offenbar werde und die verborgene Weisheit erkannt werde und in der Schiedlichkeit ein Spiel ſei, damit der Urgrund als das ewige Eine für ſich und mit ſich ſpiele.

[3] Ib. 2, 5 f. Was das Obere iſt, das iſt auch das Untere

---

und alle Creaturen dieſer Welt ſind dasſelbe. — — Es iſt nur eine einige Wurzel, daraus alles herkommt; es ſcheidet ſich nur in der Compaction, da es coagulirt wird.

[1] Ib. 5, 6. Die Eigenſchaften ſind (sc. in der Finſterniß) alle ganz rauh und widerwärtig; ſie ſuchen nicht das Eines, ſondern ihr Aufſteigen ihrer Macht.

[2] Den Ausdruck Grade gebraucht Böhme nach der Überlieferung ſeiner Vorgänger, ohne jedoch auf ihn großes Gewicht zu legen.

[3] Morgenr. 2, 5. Es iſt nichts in der Natur, da nicht Gutes und Böſes innen iſt; es waltet und lebet alles in dieſem zwiefachen Trieb, es ſei was es wolle, ausgenommen die heiligen Engel und die grimmigen Teufel nicht; denn dieſelben ſind entſchieden und lebt, qualificirt und herſcht ein jeglicher in ſeiner eigenen Qualität.

nahme dürfen wir wohl die Worte Böhme's nicht in aller Strenge nehmen; denn er meint auch wieder, im Teufel ſei noch Gutes und das Böſeſte müſſe des Beſten Urſache ſein[1]). Wiederum aber würde man ſich irren, wenn man das Böſe, welches den Dingen Schuld gegeben wird, als etwas betrachten wollte, was in ihrer Wahl ſtände. Vielmehr die Scheitung der Kräfte, in welchen ſie ihre Eigenheit für ſich faſſen, darf doch nicht ausbleiben; ſie muß eintreten, damit die Offenbarung Gottes ſich vollziehe. In dieſem Sinne wird geſagt, um Gottes Güte gegen den Einwurf zu vertheidigen, daß ſie das Böſe nicht hätte zugeben ſollen, anders habe es nicht ſein können, denn es habe nicht ein Geſchöpf wider Gott geſtanden, ſondern Gott wider Gott; Gott mußte ſeinen Gegenwurf haben, der Wille des Ungrundes mußte ſich dem Ungrunde entgegenwerfen, damit in der Schöpfung Gott offenbar und ſich ſelbſt offenbar würde[2]) Genug hier erſcheint das Böſe doch nur als ein natürlicher Proceß, in welchem die Scheidung der Dinge ſich vollzieht, als ein nothwendiger Vorgang, ohne welchen das Leben und das Verſtändniß in der Schiedlichkeit der Dinge gar nicht ſein würde. Es wird in dieſer Gedankenreihe weder als eine natürliche Beſchaffenheit einer beſondern Art der Dinge betrachtet, noch als eine ſittliche Entwick-

---

1) Myst. magn. 10, 62.

2) Morgenr. 14, 72. Sprichſt du nun: Gott hätte ihm ſollen Widerſtand thun, daß es ſo weit nicht wäre kommen. Ja, lieber blinder Menſch, es ſtand nicht ein Menſch oder Thier vor Gott, ſondern es war Gott wider Gott, ein Starker wider einen Starken. Kurzer Extr. d. myst. magn. 3.

lung des Willens, ſondern als eine natürliche Stufe des Lebens, durch welche alle Dinge hindurch müſſen um ihr ſelbſtändiges Sein zu gewinnen; auf dieſer Stufe ſollen ſie nur nicht ſtehn bleiben, ſondern ſich auch weiter in der Einheit ihres Weſens und Grundes begreifen lernen.

Von dieſem Geſichtspunkte aus ſtellt ſich nun das Böſe dar als das Heraustreten der beſondern Dinge aus ihrem allgemeinen Grunde. Sie wollen ihr Eigenes haben; ſie wollen die Herrſchaft an ſich reißen, zur Vorherrſchaft über die übrigen Dinge ſich erheben und greifen deswegen auch in das Beſtehn anderer Dinge ein um ſie in ihre Eigenſchaft zu verkehren 1). Hiermit wird den Dingen der Welt ein natürlicher Wille beigelegt, der ſich in ihren Werken erweiſen ſoll. Einen ſolchen Willen haben alle Geſchöpfe, guten und böſen Trieb; ſelbſt den Geſteinen ſoll er nicht abgeſprochen werden. Der gute Wille aber offenbart ſich in der Ruhe, der böſe in der Beweglichkeit, welche doch auch ſein muß, damit die Dinge ihr Leben haben; ſie wird daher auch auf das Geſtirn zurückgeführt, welches nach den Lehren der Aſtrologie über die natürliche Geburt und das Leben der Dinge waltet 2). Böhme jedoch betrachtet den Willen nicht allein als eine Naturkraft, ſondern faßt auch ſeine ſittliche Bedeutung in das Auge. Wie ſehr ihm auch die Schiedlichkeit der Dinge und ihr Leben am Herzen liegt, dennoch ſtrengt er ſich an die Möglichkeit zu denken, daß alle dieſe Scheidung der entgegengeſetzten Eigenſchaften in ihrer unruhigen Begehrlichkeit und Beweglichkeit nie-

---

1) Morgenr. 14, 63 ff.

2) Ib. 2, 3 f.; Myst. magn. 22, 23 f.

mals zu Tage gekommen, ſondern daß es geblieben wäre bei dem freudigen Liebesſpiel der Kräfte in Gott, in welchem die Schiedlichkeit der Dinge und ihr Leben ſich doch wohl offenbart haben würde, ohne daß irgend etwas aus ſeiner rechten Miſchung, aus ſeiner Temperatur herausgetreten wäre. Er leitet es daher nur aus dem Fall Lucifers ab, daß es anders geworden. Nur dadurch, daß dieſer in Hofart und Stolz ſich erhoben um alle Welt unter ſich zu bringen, wäre das Böſe in die Welt gekommen [1]). Daher wird auch auf die Freiheit des Willens das größte Gewicht gelegt, ſowohl für unſere Seele, als für die Geiſter, welche die große Welt beherſchen. Aber wir müſſen dabei wohl bedenken, daß auch dieſe Freiheit des Willens ein Element des Weltproceſſes iſt, ja von ihr die Entſtehung der Welt, in welcher wir leben, abhängig gemacht wird. Wie manche Theologen vor ihm meint Böhme, daß erſt durch den Abfall der Geiſter die irdiſche Schöpfung bedingt worden ſei. An die Stelle Lucifers und ſeiner Scharen iſt dieſe irdiſche Welt als der Wohnſitz der Menſchen geſchaffen worden. Der Menſch ſoll die Stelle Lucifers erſetzen. Dieſe neue Schöpfung wird nun von Böhme ganz wie ein Naturproceß beſchrieben. Das Weſen der verſtoßenen Geiſter entzündet und verdichtet ſich um die neue Welt zu gebären. Weil ſie doch in ihres Vaters Eigenſchaft bleiben, haben ſie auch noch ſeine Fruchtbarkeit in ſich. Aus dem Guten, welches noch in ihnen iſt, erzeugt ſich ein neues Leben [2]). In einer ähnlichen Weiſe wird aber auch die

---

[1]) Morgenr. 14, 34 ff.; 63 ff.

[2]) Morgenr. 17, 2 ff.; myst. magn. 10, 10 ff.

Entſtehung des Böſen im Menſchen beſchrieben. Der Menſch iſt zwar in der Temperatur der göttlichen Eigenſchaften erſchaffen worden; aber er wußte es nicht, daß Gott in ihm offenbar wäre; denn die Gegenſätze waren in ihm noch nicht zur Erkenntniß herausgetreten. Er mußte erſt das Böſe kennen lernen [1]). Die drei Principien, welche in ihm waren, das gute, das böſe und das weltliche, zogen ihn an; die Seele wollte ſchmecken, wie es wäre, wenn die Temperatur aus einander ginge, wie die Hitze und die Kälte, das Naſſe und das Trockene, das Harte und das Weiche, das Herbe, Süße, Bittere und Saure und die andern Eigenſchaften alle ihren beſondern Geſchmack hätten[2]). Da iſt es nun aber nicht der Wille des Menſchen und ſeine Übertretung des göttlichen Gebots, was das Böſe herbeiführt, ſondern es iſt der Schlaf Adam's, mit welchem das Böſe beginnt. So lange Adam in Gottes Bildniß war, konnte kein Schlaf vor ſeine Augen kommen [3]). Ein Kampf der Kräfte in ihm bringt den Adam zum Fall; ſeine Sünde iſt ein natürlicher Proceß. Wir ſehen wohl, daß Böhme die Freiheit des Willens behaupten will, aber hinter ſeinem Begriff von der Willensfreiheit verbirgt ſich ihm die Natur, welche den Weltproceß leitet; unwillkürlich fließen ihm doch Natürliches und Sittliches in einander.

Wenn er nun den Proceß der Welt uns weiter enthüllen will, ſo kommen wir aus dieſer Verflechtung des Natürlichen mit dem Sittlichen nicht heraus. Er ſpielt

---

1) Von der Gnadenwahl 9, 15.

2) Ib. 3, 34 f.

3) Myst. magn. 19, 4; die drei Principien 12, 16 ff.; 13, 2.

mit der Aſtrologie, er ſpielt mit den chemiſchen Elementen des Paracelſus; alles dies hat ihm ſeine Gegenbilder in dem ſittlichen Leben des Menſchen, in der heiligen und in der weltlichen Geſchichte, ſo weit er von dieſen Dingen Kunde hat. Vom Paracelſus hat er ſich die Lehre angeeignet, daß in dem Leibe des Menſchen, wie er aus dem Erdenkloße gebildet worden, die ganze Natur in einem Auszuge enthalten ſei; da iſt der Menſch eine kleine Welt, die große Welt iſt in ihm und Böhme iſt von der Hoffnung durchdrungen, daß alles uns werde offenbar werden. Mit dem Paracelſus unterſcheidet er auch die ewige Seele in uns von unſerm vergänglichen Leibe, in welchem aber doch ein Ewiges verborgen ſein ſoll, mit den Myſtikern denkt er die Seele als ein Fünklein des göttlichen Lichtes, als ein kleines Götterlein im unermeßlichen Gott. In aller Natur iſt der Same Gottes, die göttliche Natur, welche immerdar gebiert und alles zur Geſtalt bringt, in einem beſtändigen Scheidungsproceß begriffen, damit alles offenbar werde, von innen hervordrängend zur Geburt um wieder zur Einheit zu gelangen [1]. Niemand wird erwarten, daß *Böhme in ſolchen* Bildern, welche er zu wiederholen nicht ermüdet, uns eine vollſtändige Aufklärung über die Entſtehung oder die Natur der Dinge bringen könnte. Der Inhalt ſeiner Gedanken beruht allein auf einer allgemeinen Anſicht der Dinge; wo er ſie zu einem Syſteme zu entwickeln ſucht, da ſtoßen wir nur auf Überlieferungen, welche er in der Unbefangenheit ſeines kindlichen

---

[1] Morgenr. 4, 34 ff.; 26, 74; myst. magn. 8, 15; 20, 32; de sign. rer. 14, 8.

Geiſtes ſich ſinnlich zu veranſchaulichen ſucht, ohne daß eine beſtimmte Geſtalt vor der Beweglichkeit ſeiner Phantaſie Feſtigkeit gewinnen könnte. Nur einige Formen der Überlieferung bringen einen gewiſſen Halt in ſeine Darſtellungen. Von dieſen iſt es beſonders der Glaube an die tiefe Bedeutung der Siebenzahl, welcher ſich ihm eingeprägt hat. Die ſieben Tage der Schöpfungswoche, die ſieben Planeten und Metalle laſſen ihn eben ſo viele Qualitäten oder Kräfte in der Gottheit und in der Schöpfung der Welt, eben ſo viele Zeiten in der Weltgeſchichte annehmen. In dieſen Zahlengleichungen ahndet er das Geheimniß der Dinge.

Dennoch müſſen wir etwas genauer in das Einzelne dieſer Phantaſien eingehn um den Sinn der Anſchauung, welche ihnen zum Grunde liegt, ſo gut als möglich zu erfaſſen. Die ſieben Qualitäten, welche die Elemente der Welt bilden, werden in einem ungefären Überſchlage, denn an genaue Übereinſtimmung ſeiner Schilderungen iſt nicht zu denken, nach ſeinen Angaben in folgender Weiſe ſich beſchreiben laſſen. Die erſte Qualität iſt herbe, hart und kalt; ſie beſteht in der Begierde, welche aus dem Willen Gottes aufſteigt; von den chemiſchen Elementen entſpricht ihr das Salz. Die zweite Qualität iſt bitter, ſtachlich, wüthend; doch ſchwankt Böhme am meiſten in ihrer Beſchreibung; auch als ſüß bezeichnet er ſie und als Quelle der Barmherzigkeit Gottes; er findet in ihr die Beweglichkeit der Begierde, die Empfindlichkeit der Sinne; ihr entſpricht von den Elementen das Queckſilber. Die dritte Qualität beſteht in dem Kampfe der beiden erſten mit einander, indem ſie ſich zu durchdringen ſuchen;

ſie wird die Angſt genannt, in welcher die feindlichen Kräfte ſich zitternd bewegen; auch bitter heißt ſie und die Schwefelqual; von den Elementen iſt ſie der Schwefel. Dieſe drei erſten Qualitäten werden dem Zorn Gottes zugezählt, weil ſie die geſchiedenen Elemente darſtellen, wiewohl alle dieſe Qualitäten auch nicht rein ſich ſcheiden, ſondern im Einen verbunden ſein ſollen. Mit der vierten Qualität aber beginnt der Proceß, in welchem die Dinge ſich einigen, das körperliche Weſen verlaſſen und zur geiſtigen Verbindung gelangen. Sie wird das Feuer genannt und der Geiſt oder die Vernunft. In ihr ſcheiden ſich Zorn und Liebe, Hölliſches und Himmliſches und ſie giebt den Übergang ab aus dem niedern Gebiete in das höhere. Auf der einen Seite bezeichnet das Feuer Hoſart und Zorn, auf der ander Seite Liebesfeuer. Es wird darauf hingedeutet, wie das Feuer die feſten Geſtalten der Natur auflöſen und zu beweglichen Geſtalten des organiſchen Lebens verbinden ſoll. Was aber aus dieſer Wirkſamkeit des Feuers ſich erzeugt, iſt die fünfte Qualität, das Licht, die Sanftmuth, welche mit dem Öle verglichen wird. Böhme denkt dabei wohl an das ruhige Pflanzenleben; ſeine Bilder ſind aber zu unbeſtimmt, als daß ſie an einer beſondern Geſtalt der Natur haften möchten; auch das ſideriſche Leben und das Leben der Metalle wird unter dieſe Stufe befaßt. Die ſechſte Qualität führt im Allgemeinen den Namen des Tones oder des Schalles; das Unterſcheiden und der Verſtand wird ihr zugewieſen; aber aus den Beſchreibungen derſelben im Einzelnen finden wir vielmehr die Offenbarung der Dinge durch den Sinn heraus, wie denn

Böhme zwiſchen Sinn und Verſtand keinen feſten Unterſchied zu machen weiß. Unſtreitig iſt es das ſinnliche Leben, welches unter dieſem Grade verſtanden wird; es kehrt aber auch in den Beſchreibungen desſelben die Vergleichung mit dem Queckſilber wieder, nur daß es hier in einem höhern Sinn, als zuvor, als lebendiges Queckſilber, gefaßt werden ſoll. So gelangen wir nun zu der letzten, ſiebenten Qualität, in welcher die Offenbarung der göttlichen Kräfte ſich vollenden ſoll. Dies iſt die Stufe des Menſchen. Was die ſechs erſten Geſtalten im Geiſte ſind, das iſt die ſiebente im begreiflichen Weſen, als ein Gehäuſe aller übrigen oder als ein Leib des Geiſtes, darinnen der Geiſt wirket und mit den übrigen Geſtalten ſpielet. Dieſer Leib wird auch bezeichnet als das Weſen und der Himmel, welcher alles umfaßt, als das himmliſche Waſſer, welches die ganze Welt umgiebt, genug als die Geſammtheit der Offenbarung [1]. Dies iſt das Syſtem der Natur, welches uns Böhme entfalten will, nicht im Vertrauen auf ſich, aber im Vertrauen auf den heiligen Geiſt, welcher den wahren Philoſophen und Naturkundigen macht, in der Natur den Leib Gottes erkennen und bis in die tiefſten Tiefen ſchauen läßt [2]. Dieſe ſieben Qualitäten der Natur gehören zuſammen in unzertrennlicher und ununterſcheidbarer Einheit um Gott zu offenbaren [3]. Um in ihnen die Schöpfung recht zu betrachten, dazu bedürfen wir nicht mehr als ein göttliches Licht und ein Anſchaun. Sie iſt gar wohl zu erforſchen, dem erleuchteten Gemüthe gar leicht [1]).

---

[1] Vergl. Morgenr. 8—11; myst. mag. 6, 14 ff.; 10, 18 ff.

[2] Morgenr. 2, 11 f.

[3] Myst. magn. 6, 22.

Nicht ſo leicht möchte es ſcheinen die verworrenen Räthſel dieſes Syſtems der Natur zu löſen. Seine Einzelheiten bilden ein Gedicht, welches lange ſich fortgebildet hat in Schrift und Sage, bis es dieſe neueſte Geſtalt angenommen hat. Nur in ſeinen allgemeinſten Zügen ſchimmert der philoſophiſche Gedanke durch. Wiewohl Böhme ſelbſt einen der charakteriſtiſchen Züge uns verlöſchen will, indem er uns warnt nicht die eine Eigenſchaft vor der andern, die erſte vor der letzten zu nehmen, ſondern auffordert ſie alle zuſammenzudenken, ſo daß die letzte auch die erſte ſei [2]), ſo können wir uns doch die Ordnung des Syſtems nicht verrücken laſſen. Seine Warnung bezeugt nur, daß wir in dem verborgenen Gott alles in ewiger Gemeinſchaft denken ſollen; in der Offenbarung Gottes muß dagegen die Ordnung der Zeit und die geſetzmäßige Aufeinanderfolge der Gedanken herſchen. In der Folge der weltlichen Dinge ſollen wir alsdann auch das Ewige ſchauen; denn dieſer Zeit Weſen und Leben iſt anders nichts, als eine Beſchaulichkeit der innern geiſtigen Welt, worin die Möglichkeit des Ewigen liegt; was ein geiſtliches Spiel in Gott iſt, daſſelbe iſt, in Böſem und Gutem, durch die Bewegung Gottes in die Welt eingegangen [3]). Beachten wir nun die Folge des Syſtems, ſo drückt ſich darin deutlich der Gedanke aus, daß vom Böſen das Gute kommen muß. Vom

---

[1] Ib. 10, 32.

[2] Myst. magn. 6, 22.

[3] Ib. 14, 12.

Zorn kommen wir zur Liebe, von der Hölle zum Himmel; die Eigenſchaften der Natur ſtellen ſich zuerſt in ihrem Gegenſatz, in ihrer Zerriſſenheit, in ihrer Angſt und Qual dar; aber in ihrer Angſt verkündet ſich nur ihr Beſtreben zur Einigung zu gelangen, in welcher ſie zuſammengehören. Dies geht durch einen mächtigen Kampf hindurch, durch den Feuerſchreck, in welchem die Geiſter gegeneinander ſich empören, in Hofart gegeneinander brauſen, indem ein jeder auf ſein Recht pocht, jeder ſich in ſeiner Macht behaupten und die Herrſchaft an ſich reißen will, in welchem aber auch die Geiſter mit einander ſich miſchen, ſo daß Liebe und Licht in ihnen entzündet werden. Doch auch hiermit iſt der Proceß der Weltentwicklung noch nicht zu Ende gebracht. Es hat ſich nur ein neues Leben entzündet, aber es muß ſich nun durch manche Grade hindurch ſteigern, damit in ſeinen Geſtaltungen die Einigung aller Dinge zu voller Greiflichkeit heraustrete. Wenn auch Böhme gegen das Geformte zu eifern pflegt um in der Weiſe der alten Myſtiker die Gelaſſenheit des ungeformten Geiſtes uns zu empfehlen, ſo meint ſein Streit gegen die Form doch nur die gelehrte und gelernte, die erworbene und angebildete Bildung des Geiſtes; aber nicht die natürliche Verkörperung desſelben. Der allgemeine Zug ſeiner Lehre ſetzt voraus, daß der Geiſt nicht unterlaſſen dürfe in die Form der äußern Beſchaulichkeit einzuführen, nachdem er einmal durch die Spaltung des Böſen hindurchgegangen [1]. Mit der Liebe alſo, welche im Innern ſich entzündet hat, iſt es nicht abgethan;

---

[1] Ib. 36, 6; 10.

die Wiedergeburt iſt nur der Anfang des neuen Lebens, welches nun durch alle Grade des leiblichen Daſeins ſich durcharbeiten muß; die Liebe muß im Schall der Sinne zur Erkenntniß vordringen und zuletzt in den Leib eingeführt werden um zur Handlung, zur wirkſamen That zu gelangen. Nur ſo vollendet ſich die Temperanz aller Kräfte der Liebe, welche ewig beſteht und in welcher aller Dinge Wachſung und Erhaltung ſich gründet 1) Es iſt dies die Denkweiſe der Theoſophie, welche von der innern Beſchaulichkeit der alten Myſtiker zu der Einſicht durchgedrungen war, daß die fromme Geſinnung auch in allen Faſern unſeres leiblichen Lebens ſich bethätigen ſolle.

Noch auf einen Punkt müſſen wir achten. Wenn auch das Weltſyſtem Böhme's von den chemiſchen Elementen des Paracelſus ausgeht und die erſten Qualitäten der Natur ſehr ſinnlich beſchreibt, ſo läßt ſich doch nicht verkennen, daß die Geſtaltung aller Dinge ihm ein geiſtiger Proceß iſt. Daher kommt der Leib erſt zuletzt zu Tage. Begierde, Neid, Angſt, Zorn und Liebe durchdringen alle Geſtalten der Natur; nur ein leicht durchſichtiges Gewebe ſinnlicher Bilder verdeckt ſei. Der chemiſche Proceß, welcher bei Paracelſus die Hauptſache iſt, giebt bei Böhme nur eine angebildete Überlieferung ab. Alles in der Welt iſt von Geiſtern erfüllt 2). Der Satz, alles iſt in allem, woran ſich die Magie der Natur knüpft, wird von Böhme ganz geiſtig gedeutet. Es iſt Gutes und Böſes, was in der Begierde ſich regt; dadurch werden die Kräfte zum Kampf gegen einander aufgerufen;

---

1) Ib. 21, 6.

1) Ib. 8, 11.

durch den Kampf aber werden ſie zur Gleichheit unter einander geführt und zum Frieden gebracht. Das ſchöpferiſche Wort regt ſich noch immer in dieſer Welt; ihm iſt alles möglich und durch daſſelbe wird alles vollbracht [1]). So verwandelt ſich dieſem kindlichen Glauben alles in ein geiſtiges Spiel, welches nur von einer durchſichtigen Decke unſern Augen verhüllt wird.

Daher wendet ſich auch Böhme bei weitem lieber den Anſchauungen des ſittlichen Lebens zu als den Forſchungen in der Natur, wiewohl ſeine Bilder gemeiniglich von der ſichtbaren Welt entlehnt werden. In dem Gleichniſſe der äußern Welt ſchaut er die innere. Aber in der Betrachtung dieſer treten ihm auch die Räthſel des Lebens viel ſtärker entgegen. Darüber zwar kann ihm kein Zweifel entſtehn, daß die ſittliche Welt durch das Böſe hindurch muß; aber ihm trübt ſich das Gemüth über das Übergewicht, welches das Böſe über das Gute gewonnen hat. Wäre nur das Gute und das Böſe im Gleichgewicht, ſo würden dieſe Kräfte nur zur Erweckung des Lebens wirken und es wäre noch das Paradies auf Erden [2]). Hierbei ſpielt nun der Doppelſinn, in welchem Böhme Gutes und Böſes ſich denkt, offenbar eine verwirrende Rolle. Auf der einen Seite wird es als eine beſondere Kraft, auf der andern als Störung des Gleichgewichts der Kräfte gedacht, als Abſonderung derſelben zu eigenem Sein und Wirken. Aber nach welcher Seite auch Böhme ſich wenden mag, ſeiner Überzeugung bleibt er getreu, daß die Störung des Lebens durch das Böſe doch zum Guten ausſchlagen müſſe. Die Scheidung des Guten und des Böſen dient zur Offenbarung der Kräfte, welche in der Natur Gottes verborgen liegen; wir werden durch ſie zum Wiſſen angeführt. Die Kinder der Finſterniß und die Kinder der Welt ſind klüger als die unſchuldigen und einfältigen Kinder des Lichts [1]). Böhme iſt nun wohl geneigt die Einfalt und Gelaſſenheit dieſer zu loben, aber ſchlechthin derſelben ſich zu ergeben iſt doch nicht in ſeinem Sinn. Bei der urſprünglichen Einfalt ſollen wir nicht ſtehen bleiben; ſo wie alle ſieben Eigenſchaften in uns ſind, ſo ſollen wir ſie auch erkennen und daraus ſoll uns die Macht erwachſen die Natur der Dinge zu verwandeln und aus einem Guten ein Böſes, aus einem Böſen ein Gutes zu machen [2]). Wir ſehen, die theoſophiſchen Gedanken, welche nach Macht des Menſchen über die Natur ſtreben, ſind ihm nicht fremd. Er verlangt die Magie der Natur, er ſucht den Stein der Weiſen, welchen ſchon manche beſeſſen haben und welcher einem wiedergebornen Gemüth nicht für unmöglich gehalten werden darf [3]). In der Magie ſollen wir das ewige, unvergängliche Weſen in dem Vergänglichen, in dem Fluche der Erde finden und durch Kunſt und Erkenntniß aus ſeiner Verborgenheit herausführen 1), Es gehört dies zu den Aufgaben unſeres Lebens. Der Natur, in welcher noch immer die ſchöpferiſche Kraft wohnt, iſt alles möglich; durch eine ſtarke Begierde, welche der magiſche Grund iſt, kann man ſie zu einem Werke gebrauchen, wenn auch nur nach ihrer Ordnung 2). So verfrüht ſich Böhme in abergläubiſcher Hoffnung die Wünſche des Menſchen. Das unerſättliche Verlangen des Menſchen will alles durchſchauen, will alle Natur beherſchen. Iſt ihm doch die Herrſchaft der Welt verliehen. Doch bemerkt Böhme auch, daß die Verwirklichung des menſchlichen Ideals im Allgemeinen von Vorbedingungen abhängig iſt. Einige Menſchen mögen ſchon gegenwärtig den Stein der Weiſen beſitzen; in ſeiner vollen Herrlichkeit aber ſoll er erſt künftig offenbar und allen Wiedergebornen zu Theil werden. Er verweiſt uns auf die letzten Dinge, welche er für nahe hält 3).

---

[1]) Ib. 11, 9 ff.

[2]) Ib. 11, 51 f. Dieſer Welt Weſen ſtehet im Böſen und Guten und mag eines ohne das andere nicht ſein; aber das iſt das große Übel, daß das Böſe das Gute überwägt, daß der Zorn ſtärker darinnen iſt als die Liebe. — — Sonſten, ſo die Natur in ihren Geſtalten in gleichem Gewichte, in der Eigenſchaft ſtände in gleicher Concordanz, — — ſo wäre das Paradies noch auf Erden.

---

[1]) Ib. 9, 16.

[2]) Ib. 11, 10. Alle Weſen ſtehen in den ſieben Eigenſchaften; wer nun das Weſen erkennt, der kann es durch denſelben Geiſt derſelben Eſſenz, daraus es ein Weſen worden iſt, in eine Form transmutiren, auch in ein ander Weſen einführen und alſo aus einem Guten ein Böſes und aus einem Böſen ein Gutes machen.

[3]) Vom dreifachen Leben 9, 6; de sign. rer. 7, 79; 13, 61.

Zum höchſten Gute ſollen wir in Verlauf der Geſchichte kommen. Man wird nicht erwarten, daß Böhme uns eine verſtändliche Einſicht in den Gang der Geſchichte eröffnen werde. Seine Aufzählung der 7 oder der 12 Perioden der Geſchichte, welche er annimmt 4), bietet nur ſehr beſchränkte Geſichtspunkte dar. Doch darf man nicht überſehen, daß er nicht, wie die Kirchenväter, im Heidenthum nur das Reich des Widerſachers erblickt. Selbſt

---

1) De sign. rer. 13, 59 f.

2) Myst. magn. 11, 9.

3) Das dreif. Leb. 9, 6; de sign. rer. Vorr. 5.

4) Myst. magn. 30, 34 ff.; 77, 59 ff.

dieſer ungelehrte Mann hat aus der Richtung ſeiner Zeit eine Ehrfucht vor der Weisheit des Alterthums eingeſogen. So wie ihm die weltliche Geſchichte neben der heiligen einherläuft, ſo iſt er auch davon überzeugt, daß jene nicht ohne Furcht für dieſe ſein könne. Er ſchreibt den Heiden Einſicht in das Licht der Natur zu; die natürliche Magie iſt ihnen offenbar geworden; nur hat das viele verführt, daß ſie die Kräfte der Natur als Gott verehrten [1]; doch ſind nicht alle Heiden in dieſen Irthum gefallen; es gab unter ihnen auch Weiſe, welche den Samen des Lebens in ſich trugen [2]. Dieſe Entwicklungen der weltlichen Klugheit ſollen uns zu Gute, die natürliche Magie ſoll nun an die Kinder des Lichts kommen, welche in ihr nicht das Mittel zu einer hochmüthigen Erhebung ſehen, ſondern in Demuth ſie als ein Werkzeug Gottes betrachten um die Erde von ihrem Fluche zu erlöſen und alles zu Gott zurückzuführen [3]. So wächſt die Menſchheit, wie ein Baum, welcher gute und böſe Früchte trägt, aber zu ſeinem Alter kommen muß um die beſten Früchte zu bringen; auch die böſen Früchte wachſen aus ihm, damit die Kräfte der Natur, welche in der Menſchheit walten, nicht verborgen bleiben [4].

Das Böſe, welches uns verlockt hat, betrachtet nun aber Böhme doch nicht als etwas, was unſere gute Natur gänzlich verderben könnte. Wir ſahen, daß er in allen Dingen eine unvergängliche göttliche Kraft annimmt, welche durch keine Störung des Lebens ſich brechen läßt; im Vertrauen auf ſie behauptet er, daß Böſes in Gutes ſich verwandeln laſſe, indem nur dieſe gute Natur wieder hervorgezogen werde. Den Hochmuth, den Eigenwillen, die Ichheit ſollen wir laſſen, um in der Wiedergeburt zur Demuth und einem neuen Willen zu kommen. Aber dies geſchieht doch auch nicht ohne unſern eigenen Willen; wir müſſen uns ſelbſt zum Guten wenden; wir müſſen deswegen auch annehmen, daß wir noch Gutes begehren können[1]. Gott kann in der falſchen Seele nicht gut und in der gelaſſenen Seele kann er nicht böſe ſein. Den freien Willen des Menſchen zu Gutem wie zu Böſem läßt ſich Böhme nicht entreißen; er findet keinen Anſtoß daran dem Satze zu widerſprechen, daß der Menſch ſeinen Willen nicht gegen die Gnade wenden könnte[2]. Aber der freie Wille ſteht ihm nicht in Widerſpruch weder mit der Gnade noch dem Zorne Gottes. Im Böſen vollzieht ſich doch nur das Gericht und der Wille Gottes und es ſteht auch unſerer Macht nicht zu die Gnade zu erreichen; der gute Menſch muß ſeinen Willen dem göttlichen Wirken ergeben[3]. So wie in der Schöpfung alles in Gottes Willen ſtand, ſo bleibt es immer, weil Gottes ſchöpferiſche Macht durch alle Natur und alle Geſchichte hindurchgeht. Wie ſehr Böhme auch auf die Schiedlichkeit der Dinge dringt, der Unterſchied zwiſchen Gott und Geſchöpf iſt bei ihm immer nur ſchwach bezeichnet. Die Einheit aller Dinge ſoll zuletzt doch an den Tag kommen; das Ende aller Dinge ſoll unſere Einheit in Gott und mit Gott offenbaren. Alle die Meinungen, Völker und Zungen, die zur Offenbarung Gottes ſich geſchieden haben, ſollen ſich ſammeln zu einem Volke, einem Baume, einem Menſchen, zu einer Seele und einem Leibe; dann wird Gott die ausgewickelte Natur wieder in ſich rufen und in eine Temperatur zuſammenziehn [1]). Doch über die Hoffnung auf dies Ende der Dinge vergißt Böhme auch nicht gänzlich das Dogma von den ewigen Strafen der Hölle. Die Lehre des Paracelſus von dem letzten Scheidungsproceſſe ſteht ihm zur Seite. Der Tag des Herrn, welcher alles zur Erndte ſammelt, ſcheidet in Ewigkeit das Gute und das Böſe, das Licht und die Finſterniß. Die zwei Qualitäten, die böſe und die gute, welche in der Natur zuſammengeweſen waren, werden auseinander geführt und das Böſe wird dem Teufel und den gottloſen Menſchen zur Behauſung gegeben [2]). Es iſt nicht zu verkennen, daß in dieſer Lehre die Anſicht von den doppelten Qualitäten herſcht, welche in ihnen zwei weſentlich verſchiedene Kräfte der Natur ſieht. Das hölliſche Weſen, welches in Gott ſeinen ewigen Grund hat, kann nicht vergehen, es würde denn die ganze Schöpfung und mit ihr das ewige Freudenreich wieder aufgehoben [3]).

---

[1] Ib. 11, 6; 36; 12, 9; Morgenr. Vorr. 32.

[2] Morgenr. Vorr. 80.

[3] De sign. rer. 11, 65.

[4] Morgenr. Vorr. 8 ff.

---

[1] Myst. magn. 26, 70 ff. Daß du aber wollteſt ſagen, du kannſt nicht Gutes begehren, das iſt nicht wahr.

[2] Ib. 61, 35; 57.

[3] Ib. 21.

In dieſem Spiele mit zwei entgegengeſetzten Anſichten vom Böſen und vom Guten bewegt ſich die Lehre Böhme's. Auf der einen Seite betrachtet ſie beide als ur-

---

1) Ib. 46, 43; 77, 72.
2) Ib. 28, 69; Morgenr. Vorr. 78.
3) Theoſophiſche Fragen 8, 4 ff.; 14, 3 f.

ſprüngliche Qualitäten in der Natur Gottes, welche zur Scheidung kommen müſſen, damit in ihnen der Grund aller Dinge offenbar werde; auf der andern Seite behauptet ſie, daß alles was vom Gott ausgeht, gut ſei und daß alles Böſe nur in einer Stufe des Lebens beſtehe, in welcher ſich die Dinge ſcheiden um offenbar zu werden, daß aber dieſer Stufe auch die Einigung aller Dinge in ihrem Grunde folgen ſolle. Fragen wir, welche von dieſen beiden Anſichten in ihm überwiege, ſo würde aus einer Aufzählung der Stellen ſchwerlich eine Antwort ſich entnehmen laſſen. Seine Seele iſt getheilt zwiſchen der Duldung, welche er liebt, und zwiſchen dem Zwiſt, in welchen er ſich ſelbſt verwickelt ſieht, zwiſchen den Hoffnungen der neuen Zeit, welche er erwartet, und dem Streite der Gegenwart, welche ſeine Meinungen gebildet hat und welche noch eben in harten Erfahrungen ihn anficht. Fragen wir aber, welche von jenen Anſichten ihm die Freudigkeit in ſeinem Werke giebt und Heiterkeit der Stimmung über ſeine Schriften verbreitet, ſo können wir nicht daran zweifeln, daß es die letzte iſt. Die prophetiſche Seele iſt in ihm rege; in ſeinem gelaſſenen Gemüth hat er doch die Schmerzen der Gegenwart überwunden, welche er noch fühlt. Darin regt ſich das Spiel ſeiner Worte, daß er die erſte ihm überlieferte Anſicht durch die zweite überdeckt. Es mag ſich ſo verhalten, daß er die erſte öfter ausſpricht, als er die andere anklingen läßt; aber jene giebt nur den Stachel ab, welcher die Beweglichkeit, die Empfindlichkeit ſeiner Seele aufregt, um die heitere Ruhe ſeiner zuverſichtlichen Hoffnungen in Schall und Äußerung zu bringen. Wenn wir den wiſſenſchaftlichen Gehalt ſeiner

Gedanken bedenken, können wir noch weniger daran zweifeln, welcher von beiden Anſichten wir den Vorzug geben ſollen. Wenn er den Ungrund heraufbeſchwört, um uns ſeine Tiefen zu eröffnen, ſo würde es nur mit einem unförmlichen Ausgange enden, wenn wir zuletzt an eine Unterſcheidung der Qualitäten verwieſen würden, die völlig von einander geſondert nichts von einander wüßten, da ſie doch in ihrem Grund eins ſein ſollen. Dagegen die andere Anſicht bietet einen ganz befriedigenden Ausgang dar. Was geſchieden worden war, ſammelt ſich wieder und gewährt nun die Erkenntniß des einfachen Grundes, in welchem alle Unterſchiede offenbar geworden ſind. Es iſt ein einfacher logiſcher Gedanke, welchen dieſe Anſicht der Dinge ausſpricht. Das unentwickelte Eine, der Grund aller Dinge, muß zur Unterſcheidung kommen, ehe wir es in ſeiner vollen Entwicklung zur Einheit der Wiſſenſchaft zuſammenfaſſen können.

Aber um dieſen Gedanken an das Licht zu ziehen, dazu bedurfte es der Lehre Böhme's nicht. Man würde ihm nur das Verdienſt zuſchreiben können ihn aus der Schule der Gelehrten unter das deutſche Volk gebracht zu haben, wenn die verſchlungenen Wendungen und bunten Bilder ſeiner Lehre nur irgend eine Ausſicht auf Faßlichkeit für das Volk gehabt hätten. Dahin aber iſt ſeine Wirkſamkeit nicht im mindeſten gegangen. Er iſt nicht deswegen merkwürdig, weil er die Wiſſenſchaft zu den niedern Volksſtänden herableitete, ſondern weil er aus dem niedern Volke mit geringer Beihülfe zu den Gelehrten ſich aufſchwang und fähig zu ſein ſchien dieſe über tiefe Wahrheiten zu belehren. Der Stifter einer neuen religiöſen

Secte, zu welcher man ihn zu machen eine Zeit lang geneigt war, iſt er daher nicht geworden; aber es hat immer wieder Gelehrte unter Deutſchen, Holländern, Engländern und Franzoſen gegeben, welche bei ihm mehr Erquickung fanden, als in den Lehren der Schule. Für die Theoſophie unter den Deutſchen bezeichnet er den Wendepunkt, wo ſie die volksthümliche Anregung aus den Zeiten der Reformation hinter ſich zurückließ um dagegen an die Wege der Gelehrſamkeit näher ſich anzuſchließen. Gleichzeitig mit den gelehrten Theoſophen, hat er auch faſt ausſchließlich auf Gelehrte einen Einfluß ausgeübt, die Theologen dagegen, welche an ihn ſich anſchließend eine Wirkſamkeit unter dem Volke zu gewinnen ſuchten, haben eine mehr praktiſche Richtung einſchlagen müſſen. Die Anziehungskraft, welche er auf die Neuern ausgeübt hat, verdankte er theils ſeiner Perſönlichkeit, ſeinem lautern Sinn, ſeiner Demuth, ſeinem poetiſchen Aufſchwung, theils dem Abſchluſſe der volksthümlichen Theoſophie, welchen er in ſich enthielt. Über ihn wurden die Frühern vergeſſen. Vor ihnen hatte er allerdings einiges voraus, hauptſächlich daß er das Ganze aller ihrer Beſtrebungen im Weſentlichen umfaßte und den rohen Aberglauben der Cabbala, Aſtrologie und Magie wenn auch nicht ganz ausſchloß, doch in den Hintergrund zurücktreten ließ. Daß er aber irgend ein neues wirkſames Element in ihre Lehre gebracht oder auch nur durch ſtärkere Betonung zum Mittelpunkte neuer Beſtrebungen gemacht hätte, können wir von ihm nicht rühmen. Gegen die dürren Lehren der ſpätern Zeit, einer in ihren Formeln verwickelten, unduldſamen Theologie, welche das wirkſame Leben Gottes in der Natur und im Geiſte über den Buchſtaben vergeſſen hatte, einer Naturlehre, welche am Einzelnen hing und über das Äußere zum Gedanken der innern Quellen des Lebens nicht vordringen konnte, bildete ſeine Lehre einen mächtigen Gegenſatz. In ihr fühlte ſich das Bewußtſein einer Aufgabe hindurch, welche man doch nicht völlig von ſich zurückweiſen konnte.

Achtes Kapitel.

Gelehrte Theoſophen.

In Deutſchland hatte die Theoſophie unter den religiöſen Bewegungen einen vorherſchend theologiſchen Charakter angenommen, obwohl ſie zunächſt von phyſiſchen Forſchungen ausgegangen war. Sie trug hier ein volksthümliches und proteſtantiſches Gewand. Aber ihr Urſprung aus der Platoniſchen Schule und ihre Bedeutung für die Wiſſenſchaft war doch unabhängig von ſolchen Bedingungen, welche ihr nur einen beſchränkten Wirkungskreis verſprachen. Sie wurde alsbald auch in die Kreiſe der Gelehrſamkeit gezogen und verbreitete ſich über Deutſchland hinaus. Hier traf ſie nun wieder mit den Beſtrebungen um die praktiſche Erforſchung der Natur zuſammen, von welchen Paracelſus ausgegangen war, welchen er ſeinen Ruhm verdankte, welche aber in der deutſchen Theoſophie vernachläſſigt worden waren. Es bildete ſich nun unter den Naturforſchern eine theoſophiſche

Schule, welche bei proteſtantiſchen und katholiſchen Gelehrten Einfluß hatte. Ihre Einwirkungen auf die Philoſophie dürfen wir nicht überſehn.

1. Johannes Baptiſta von Helmont.

In dem Leben und den wiſſenſchaftlichen Unternehmungen dieſes Mannes[1] ſpiegelt ſich der wiſſenſchaftliche Kampf ſeiner Zeiten in voller Macht ab. In Brüſſel 1578 geboren hatte er, der jüngſte Sohn einer adligen begüterten Familie, den Wiſſenſchaften ſich gewidmet und war bei großem Fleiße ſchon früh an Kenntniſſen ausgezeichnet. Was ſeine Lehrer ihm boten, befriedigte ihn jedoch nicht. Selbſt der Unterricht der Jeſuiten, den er zu Löwen genoß, ſchien ihm zu weltlich und zu ſehr auf das Äußere gerichtet. Schon als Knaben hatte ihn die Kunde der Natur angelockt; ohne Vorwiſſen ſeiner Mutter und ſeiner Verwandten hatte er ſich zu Löwen auf die Medicin geworfen und wurde ſchon in ſeinem 17ten Jahre von den Profeſſoren bewogen die Vorleſungen über Chirurgie zu übernehmen. Aber bei dem frommen Sinn, welchen Tauler und Thomas von Kempen in ihm genährt hatten, leuchtete ihm die Eitelkeit ſeiner Beſtrebungen ein. Die Büchergelehrſamkeit wurde ihm immer verdächtiger, je tiefer er in ſie eindrang. Die Einſicht in das Weſen der Dinge, welche er ſuchte, ſchien ſie ihm nicht zu gewähren. Die Praxis, welche er verſuchte, ſchien den Lehren der Medicin nicht zu entſprechen. Eben ſo wenig als die gewöhnlichen Lehrbücher der Ärzte genügten ihm Ariſtoteles, Galen und die Schar der Araber. Auch Dioſkorides und die Kräuterbücher ließen nur das Äußere der Dinge unterſcheiden. Er warf ſich auf die Erforſchung der Seele, zu welcher die Stoiker ihm eine Anleitung zu geben ſchienen. Aber ein Traum ermahnte ihn dem aufgeblaſenen Stolze eines thörigen Selbſtvertrauens ſich nicht hinzugeben. Da ſpürte er auch eine Neigung zum ſtrengen Mönchsleben, fand aber dazu ſeine Geſundheit zu zart. In ſich ſelbſt eben ſo wenig als in den Überlieferungen der Schule eine ſichere Stütze gewahrend, machte er ſich Gewiſſensſcrupel über ſein bisheriges Leben. Er warf ſich vor ſeinen Adel durch die mediciniſche Praxis befleckt, ſie für Geld betrieben zu haben, ohne eine richtige Einſicht in die Kunſt zu beſitzen. Er trat nun ſein Erbtheil an eine Schweſter ab und beſchloß die Medicin und ſeine Heimath aufzugeben. Auf ſeinen Reiſen, welche ihn nach Deutſchland, der Schweiz und England führten, geſellte ſich ein Pyrotechniker zu ihm, welcher ihn in die Kunſtgriffe der Chemie einführte. Im chemiſchen Proceß glaubte er nun ſichere Erfahrungen und neue Aufſchlüſſe zu finden. Der Glaube hatte ihn nicht verlaſſen, daß Gott den Menſchen, ſein Ebenbild, nicht hülfloſer als das Thier gegen das Elend ſeines Lebens gelaſſen haben könnte. Immer wieder wurde er an die Medicin herangezogen. Er ſah darin eine Schickung Gottes; ihr ſich zu unterwerfen war er bereit. Mit friſchem Eifer verfolgte er nun die Mittel der Chemie in raſtloſen Arbeiten. Er ſtudirte den Paracelſus, deſſen Verdienſte er anerkannte ohne ſeinen Irthümern ſich hinzugeben.

---

[1] Vergl. G. A. Spieß J. B. von Helmont's Syſtem der Medicin. Frankf. a. M. 1840. Seine Schriften citire ich nach der Ausgabe ſeiner Werke Lugd. 1667. fol.

Sein ſkeptiſcher Sinn, ſeine Gelehrſamkeit und ſeine feinere Bildung mußte an dieſem Meiſter viel Anſtoß finden. In ſeinen chemiſchen Arbeiten erlangte er bald großen Ruf. Unentgeltlich heilte er Arme; für ſeinen ärztlichen Beiſtand wollte er keinen Lohn annehmen, bis ihm ſein Beichtvater darüber das Gewiſſen ſchärfte. Den Einladungen mächtiger Gönner der chemiſchen Künſte, welche ihn in der Fremde feſthalten wollten, widerſtand er; in ſich befeſtigt kehrte er in die Heimath zurück, ſchloß eine Heirath, welche ihm durch nachfolgende Erbſchaft ein reichliches Vermögen zubrachte, ſo daß er zu Vilvorden bei Brüſſel ſeinen chemiſchen Arbeiten, ſeiner mediciniſchen Praxis und der Reform der Medicin, welche er beabſichtigte, ungeſtört bis zu ſeinem Tode 1644 nachgehen konnte. In ſeinen letzten Jahren gab er mehrere mediciniſche Schriften heraus, auf deren Titel er ſich den Philoſophen durch das Feuer nannte. Die Schriften aber, welche die Grundzüge ſeines philoſophiſchen Syſtems enthalten, ſind erſt nach ſeinem Tode erſchienen. Er hatte die Herausgabe ſeinem Sohne Franz Mercurius übertragen.

So wie in der Philoſophie der Myſtiker überhaupt die perſönlichen Beziehungen unſerer Gedanken vorherſchend ſind, ſo ſind auch die Forſchungen Helmont's mit ſeiner Perſönlichkeit auf das innigſte verwachſen. Die Vernunft verſchmäht er; er iſt ein heftiger Feind der Logik; wie wenig er auch der Beweiſe ſich entſchlagen kann; er behauptet doch, daß alle wahre Wiſſenſchaft unbeweisbar ſei, weil ſie in der Erkenntniß der Principien beſtehe und die Principien nicht bewieſen werden können [1]). Im

---

[1]) Logica inutilis 18.

Widerſtreite gegen die Lehren der Schule haben ſeine Gedanken ſich gebildet. Wie andere ſeiner Zeitgenoſſen glaubt er mit den alten Grundlagen der wiſſenſchaftlichen Bildung völlig brechen zu müſſen, um auf das erſte und allein ſichere Fundament unſerer Erkenntniß zurückzukommen. Daß man die Alten herbeigezogen hatte um mit ihrer Hülfe die Philoſophie zu beſſern, iſt ihm eine Thorheit, weil er ihnen als blinden Heiden kein Vertrauen ſchenken kann; ſeine Lehre ſetzt er als chriſtliche Philoſophie den Irrthümern der alten Philoſophie entgegen [1]. Den Offenbarungen Gottes vertraut er, aber, obgleich er die Kabbala nicht verwirft, ſeine mediciniſchen Erfahrungen geben ihm doch zu erkennen, daß der heiligen Schrift und den geheimen Überlieferungen die Kunde der Natur, welche uns nöthig iſt, nicht zu entlocken iſt. So gläubiger Katholik er auch iſt, mit den ſcholaſtiſchen Lehren hat er doch gebrochen; gegen den Thomas von Aquino, gegen den Duns Scotus ſtreitet er; mit den Jeſuiten, welche der Gewiſſen der Frommen, beſonders der Weiber ſich zu bemeiſtern ſuchten, findet er ſich nicht im Einklang, wenn ſie äußerliche Gebräuche empfehlen. Mit einem energiſchen Zweifel wirft er daher alle Überlieferungen, ſelbſt der Paracelſiſchen Schule hinter ſich; ſie leiſten nun einmal das nicht, was die Philoſophie leiſten ſollte; ſie gewähren keine ſichere Überzeugung. Seine Schriften ſind nun mit Polemik überladen und man hat daher wohl behauptet, daß ſein Verdienſt mehr in der Beſtreitung fremder Lehren, als in der Entwicklung eigener Einſichten beruhe. Doch können wir nicht ſagen, daß ſeine Polemik mit Beſonnenheit durchgeführt wäre; vielmehr ſie iſt ohne Maß. Um die Lehre Galen's zu beſtreiten, daß Entgegengeſetztes durch Entgegengeſetztes geheilt werde, ſtellt er den Satz auf, daß die Natur von Gegenſatz nichts wiſſe [1]. Wenn er den Ariſtoteles bekämpft, verwirft er alle vier Urſachen desſelben [2], obwohl ſeine eigene Lehre auf dem Gegenſatz zwiſchen materieller und wirkender Urſache beruht. Wenn er den Paracelſus angreift, ſo verdammt er auch die Lehre vom Mikrokosmus [3]. obgleich er das Bildniß Gottes und ſeiner ſchöpferiſchen Ideen in uns anerkennt. So kämpft er mit Leidenſchaft gegen alle verbreitete Meinungen und äußert dann wohl, daß er keine Hülfe bei ſeinen Vorgängern gefunden habe, daß er ſeinen eigenen Erfahrungen alles verdanke. Seine Leidenſchaft rührt daher, daß er die Macht der Meinungen, welche er beſtreitet, über ſich ſelbſt fühlt, aber auch das Bedürfniß der von ihm betriebenen Naturwiſſenſchaft ſich lebhaft vergegenwärtigt hat von allen Vorausſetzungen ſich frei zu machen um auf die reinen Thatſachen der Erfahrung zuruckzugehn. Die Meinungen, mit welchen er in ſich ſelbſt zu kämpfen hat, ſind die Vorausſetzungen der Theoſophie. Sie drängen ſich ihm mit allen den metaphyſiſchen Begriffen herbei, welche ſie in ſich aufgenommen hatten. Mit den Beobachtungen, welche er gemacht hat, bilden ſie ein buntes Gemiſch. Sein Zweifel regt ſich auch gegen ſie; aber er kann ſie doch nicht loswerden, weil ſie allein ein wahres Wiſſen verſprechen. Alle Beobachtun-

---

[1] De magnetica vulnerum curatione 174 und ſonſt häufig.

---

1) In der Schrift natura contrariorum nescia.

2) Causae et initia naturalium 5.

3) Inventio tartari in morbis temeraria.

gen zeigen uns doch nur das Äußere, die Erſcheinung der Dinge, nicht ihr wahres Weſen. Beobachtung gewährt nur Meinungen; Erfahrung bietet keine Erkenntniß. Das Waſſer, das Element aller Dinge, iſt uns ſichtbar, ja ganz durchſichtig. Wer aber kann deswegen ſagen, was es iſt? Seele und Geiſt ſind uns beſtändig gegenwärtig in ihren Erſcheinungen, ſie liegen uns näher als der Körper, aber dennoch würden wir von ihnen nichts mehr wiſſen als vom Körper, wenn uns die Offenbarung nicht über ſie belehrt hätte [1]). Da hören wir ſeine Klagen über ſeine gelehrte Unwiſſenheit und daß uns die genaue Wahrheit der Dinge unerreichbar ſei. Aber ſeinen Hoffnungen auf Erkenntniß ganz entſagen kann er doch nicht. Sein Vertrauen hat er auch auf die Erfahrung ſowohl des Körperlichen als des Geiſtigen geſetzt; daß die Erfahrung beider uns Wahrheit biete, iſt unbeſtreitbar; da ſie keine genügende Einſicht bietet, erwartet Helmont Aufſchluß von einer höhern Erfahrung, welche von Gott geſendet uns erleuchten ſoll. Unſer Verſtand iſt nur dazu beſtimmt ſeine Erkenntniſſe zu empfangen; im Gebet ſollen wir anklopfen, daß uns die göttliche Erleuchtung zu Theil werde. Von Berufungen auf ſolche höhere Erfahrungen, welche in Viſionen und Träumen ſich ihm ergeben haben, ſind Helmont's Schriften erfüllt. Er beſchreibt ſie weitläuftig und verhehlt uns die ſubjective Grundlage ſeiner Überzeugungen nicht. In einer Weiſe, welche eben ſo ſehr die Ehrlichkeit als die Befangenheit ſeiner nach Licht ringenden Seele bezeugt, beſchreibt er uns, wie wiſſenſchaftliches Forſchen und ſchwärmeriſche Erhebung in ihm ſtritten und gegenſeitig einander bedingten. Wer nur einmal die Ekſtaſe erfahren habe, in welcher die Seele in ſich hineinblicke, der wiſſe auch, wie ihr die Erkenntniß der Dinge folge, welchen die Seele ihr Verlangen zugewendet habe[1]. Er will es erfahren haben, daß ſein Verſtand mehr durch Figuren, Bilder und Geſichte der Einbildungskraft, als durch Schlüſſe der Vernunft unterrichtet werde. Das Trügliche ſolcher Bilder habe er nun wohl durchſchaut; aber ſie wären ihm doch ein Mittel zu ſicherer Belehrung geworden. Wenn er nach langem Bemühn um eine wiſſenswürdige Sache ſich ein Bild von derſelben zu machen ſich angeſtrengt habe, ſo daß er es hätte anreden können, wäre er ermüdet eingeſchlafen in der Hoffnung im Schlafe Aufſchluß zu erhalten. Und ſiehe da ein ſolcher wäre ihm öfters zu Theil geworden, wenn auch nur in räthſelhaften Andeutungen, beſonders wenn er vorher noch andere Mittel, wie Faſten[2] und Gebet, angewendet habe. Freilich iſt auch dieſe Weiſe des Forſchens ihm nicht die höchſte; er lobt noch mehr die ſtille Geduld, welche ſich in Gott ergiebt, von aller Neugier fern, welche ohne Verlangen, ohne Thun und Denken gleichſam in das Nichtſein ſich verſenkt[3]; aber es läßt ſich wohl abnehmen, daß er weniger auf dieſem als auf dem vorherbe-

---

[1]) Tractatus de anima 5 sqq.

---

1) Ib. 3.

2) Non bene dudum antea pasto corpore, welches Tennemann Geſch. der Phil. IX S. 244 überſetzt: wenn ich vorher reichlich gegeſſen hatte.

3) Venatio scientiarum 40 sqq.

ſchriebenen Wege zu ſeinen wunderbaren Aufſchlüſſen über die Natur gekommen ſei, welche er mit großer Zuverſicht und nicht ohne Selbſtgefül uns erzählt. Das unausſprechliche Licht Gottes, welches er empfunden haben will, welches er aber doch nicht feſthalten konnte[1], wird ihm die Natur der Gaſe, welche er zuerſt zu erforſchen angefangen hat, wird ihm den Gährungsproceß, in deſſen dunkler Natur er das Werk des Lebens zu belauſchen dachte, und die wunderbaren Namen, welche er erfand um bisher unerhörte Dinge an den Tag zu bringen, das Blas und das Gas und wie ſie weiter heißen, nicht verrathen haben. Über den Theoſophen werden wir den Naturforſcher in ihm nicht vergeſſen dürfen, wenn auch beide in ſeiner mit Phantaſien erfüllten Seele zuſammenſpielen.

Seine Entdeckungen und Ahndungen in der Phyſik ſtehn mit allgemeinen wiſſenſchaftlichen Gedanken in Verbindung, welche wir nicht übergehn dürfen. Sie ſchließen ſich an die frühere Theoſophie, beſonders an die Lehren des Paracelſus an, doch treten in ihnen bedeutende Abweichungen hervor. Er iſt zwar durchdrungen von der Überzeugung, daß wir nur von Gott erleuchtet werden, daß die Medicin, die Naturkunde nicht durch Lehren überliefert werden können, ſondern reine Geſchenke Gottes ſind, daß Leiden edler iſt als Thun, daß wir Willen und Verſtand ohne Verdienſt und nur durch Gottes Gnade empfangen[2]; aber er ſcheidet doch die Naturforſchung entſchieden von der Theologie; zur Erforſchung der Welt haben die Theologen keine Vollmacht aufzuweiſen; es gehört die Arbeit des Arztes, des Chemikers dazu um die jungfräuliche Natur von den Hüllen zu entkleiden, unter welchen ihre Geheimniſſe verborgen ſind 1). Auf die Arbeit des Chemikers beſonders vertraut er, wärend er die Hülfe der Mathematik verſchmäht, welche den Ariſtoteles betrogen habe 2); er vertraut ihr jedoch nicht ſo, daß er hoffte, durch ſie alles, auch den letzten Grund der Dinge erforſchen zu können. Mit der ſchöpferiſchen Allmacht Gottes hat es die Naturforſchung nicht zu thun. Nur die vorhandenen Dinge und ihre Beſtandtheile, welche in der Schöpfung geſetzt ſind, und nachher immer dieſelben bleiben, ſoll die Phyſik erforſchen 3). Nachher mag der Geiſt Gottes uns weiter führen, welcher die letzten Gründe zeigen kann, weil in ihm die ſchöpferiſche Kraft wohnt 4).

---

[1] Ib. 44.

[2] Promissa autoris 10. Quis enim intellectum habet, quem non accepit gratis? Studia autoris 11; ven. scient. 60 sq. Est

So unterſcheidet Helmont genauer als die frühern Theoſophen die Geſchäfte des Phyſikers und des Theologen. Auch billigt er die Vermiſchung des Geſchöpfes und des Schöpfers nicht, welche die frühern Theoſophen nicht ſorgfältig genug gemieden hatten. Er erklärt ſie für Atheismus. Unſer Geiſt oder wir dürfen uns nicht

---

namque molestius, servilius et obscurius intelligendo operari, quam pati, eo quod patiendo recipiat lumen nobilius gratis collatum.

1) De magnetica vulnerum curatione 6 sqq. De deo theologus, naturalis vero de natura inquirat.

2) Causae et initia naturalium 40.

3) Ib. 2.

4) Nexus sensitivae et mentis 14.

für einen Theil Gottes ausgeben. Jeder Theil des Unendlichen würde unendlich ſein. Was einen Anfang hat, muß geſchaffen ſein und kann nicht verglichen werden mit dem unbedingten Grunde. Gott kann daher auch nichts ſchaffen, was ihm gleich wäre[1]). Wenn daher auch Helmont unſere Gemeinſchaft mit Gott, ſelbſt in der ſchöpferiſchen Macht, mit welcher wir unſere Gedanken hervorbringen, in der magiſchen Gewalt, welche wir über die äußere Natur üben, im weiteſten Sinne behauptet, ſo iſt es doch immer nur das Bildniß Gottes in uns, welches ihm dieſe Gemeinſchaft bezeichnet. Wir gleichen Gott, ſind aber nicht mit ihm eins; unſere Gedanken bilden ihn nur ab; unſere magiſche Thätigkeit kann doch keine neue Materie hervorbringen, ſondern beſteht nur in der faſt augenblicklichen Verwandlung des Vorhandenen[2]). Daß ein ſolches Ebenbild Gottes uns beiwohne, bezeugen nicht allein der chriſtliche Glaube und die magiſche Kraft unſerer Gedanken, ſondern auch hauptſächlich die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen unſeres Geiſtes. Unſer Verſtand will die Dinge durchdringen, mit den erkannten Dingen will er zuſammenfallen. Da muß er alles umfaſſen.

---

1) Imago mentis 9 sqq. Alii vero secundae classis athei credunt non solum nos ad dei imaginem creatos, sed in nobis identitatem cum immenso atque increato numine fingunt, nec hominem a deo in substantia alias differre, quam partem a toto, quodque initium habuit, cum non principiato, non autem in essentia aut proprietate interna. Id quod sane praeter blasphemiam stoliditates habet plurimas etc.

2) Nex. sens. et ment. 14 sq.; de magn. vuln. curat. 89 sq. Nicht allein der Geiſt (mens), ſondern auch die Phantaſie hat eine magiſche Gewalt. Ib. p. 158.

Wenn unſere Seele ſich ſelbſt erkennt, erkennt ſie alles andere in ſich; in ihr daher muß alles in intellectueller Weiſe ſich finden, wie es in Gottes Verſtande iſt 1).

Aber ſchon das Bildniß Gottes in uns iſt ihm genug ſeine Verwunderung darüber zu erregen, daß wir groben Irrthümern unterworfen und elender als die Thiere ſein können 2). Er weiß dies nur daraus zu erklären, daß wir durch die Sünde verblendet und unſerer magiſchen Kraft über die Natur beraubt worden ſind. Vor dem Sündenfall waren wir nur von Gott erleuchtet; erſt durch die Sünde iſt die ſinnliche Seele uns zugewachſen und ſind wir in die Gewalt unſeres ſinnlichen Lebens gekommen. Was die Schulen Thier nennen, nennt Gott Ausartung, Verderben des Menſchen; auch die Vernunft, welche nicht ſchaut, ſondern forſcht, iſt dem Menſchen nicht eigenthümlich, ſondern gehört dem Thiere an und findet ſich auch bei den Thieren 3). Dem gemäß tritt auch der Gedanke, daß die Güte Gottes alles Übel und Böſe von der Welt ausſchließt, in viel ſtärkerem Grade bei ihm hervor, als bei den frühern Theoſophen. Er hält es für unvereinbar mit der Güte Gottes, daß irgend ein Streit, irgend ein Gegenſatz in der Natur ſein könnte. Eben deswegen verwirft er den Grundſatz Galen's, daß Entgegengeſetztes durch Entgegengeſetztes geheilt werde. Gott iſt urſprünglicher Grund der Liebe, der Eintracht und des Friedens. So weit er konnte, hat er gewiß allen Streit, Haß und Feindſchaft in ſeiner Schöpfung ausgeſchloſſen. Er konnte es aber in allen

---

1) Ven. scient. 45; 55 sqq.

2) Nex. sens. et ment. 10.

3) Ib. 7; ven. scient. 38; de magn. vuln. cur. 136.

Dingen, welche nur ſeinem Willen unterworfen ſind, und das ſind alle Dinge der Natur, welche keinen freien und eigenen Willen haben 1). Daher kann nur der freie Wille der Geiſter, beſonders des Menſchen als Grund des Streites und des Übels in der Natur angeſehn werden. Aus dem Sündenfall iſt Krankheit, Tod und alles Übel entſprungen 2); gegen den Willen Gottes iſt er eingetreten, hat aber alsdann ſeine natürlichen, unvermeidlichen Folgen gehabt. Gott hat ihn nur erlaubt und alsdann zur Wiedergeburt und Beſſerung des Menſchen benutzt. Dies wurde dadurch möglich, daß die urſprüngliche Güte unſeres Weſens, das Ewige in unſerm Geiſte doch nicht verloren gehn konnte 3). Genug Helmont iſt weit entfernt davon die Glieder des Gegenſatzes zwiſchen Gutem und Böſem, zwiſchen Licht und Finſterniß, zwiſchen Wärme und Kälte für gleich nothwendig zu halten; vielmehr nur was auf der Seite des Guten ſteht, iſt ihm im Weſen und im Grunde aller Dinge gegründet, das Böſe dagegen und ſeine Genoſſen haben nur im freien Willen ihre Quelle und ſind den Dingen nur angekommen.

So ſagt ſich Helmont ſehr entſchieden von der Vermiſchung des Sittlichen mit dem Natürlichen los, welche

---

1) Ignota actio regiminis 4; natura contrariorum nescia 37. Deum esse fontale initium amoris, concordiae atque pacis, odisse quoque discordias et contrarietates, ut, si potuerit universum condere absque rixis et contrarietatibus, id fecisse extra dubium sit. — — Nihil ipsi reluctari potuit, nisi quod voluit liberum facere. Sed rerum semina sive agentia naturae non donavit libertate volendi.

2) Progreditur ad morborum cognitionem 4 sq.

3) Distinctio mentis a sensitiva anima 1.

wir bei den meiſten Theoſophen und ſonſt in den Vorſtellungen der Zeit verbreitet finden. Alles Natürliche iſt ihm unſträflich, gut im weitern Sinne des Wortes, obwohl nicht der Vollkommenheit theilhaftig, welche die verſtändigen Weſen empfangen haben. Dieſe ſind ihrem Willen überlaſſen und erfreuen ſich in ihren ſchöpferiſchen Gedanken der Gemeinſchaft mit Gott oder des Ebenbildes Gottes, können aber auch von Gott abfallen und haben dadurch, daß ſie zum Böſen ſich wandten, den Streit und das Übel in die Welt gebracht. In den natürlichen Dingen findet Helmont eine fortwährende Entwicklung und Thätigkeit, in den verſtändigen Dingen eine beſtändige Schöpfung [1]. Wir erblicken hierin das Bemühn die Gebiete der Begriffe genau abzuſondern. So wie Helmont Gott und Geſchöpf ſorgfältig getrennt hielt, ſo wie er das Ebenbild Gottes in uns von unſerer ſinnlichen Seele unterſchied, ſo ſcheidet er auch Einbildungskraft und Vernunft von dem Verſtande, welcher allein auf gradem Wege das Richtige trifft, wärend jene nur den Abweichungen vom Rechten angehören [2]. In ähnlicher Weiſe will er auch die Naturreiche genau von einander geſchieden wiſſen, ſo daß ſie verſchiedene Arten der Erzeugung haben [3]. Wir würden dieſe Bemühungen zu feſten Unterſchieden zu gelangen zu rühmen haben, wenn ſie nicht auch darauf ausgingen den Verſtand von ſeinen Vermittlungen loszulöſen. Sie treiben dadurch zur Theoſophie. So wie die Sünde ein plötzlicher Ab-

---

1) Causae et init. nat. 20.
2) Ven. scient. 33.
3) Causae et init. nat. 20.

fall von der Ordnung Gottes ſein ſoll, ſo möchte Helmont auch durch einen plötzlichen Aufſchwung des Geiſtes die Ordnung des Guten ſich wiederherſtellen ſehen.

Auf das Genaueſte hängt ſeine Anſicht von der Natur mit ſeiner ſtrengen Unterſcheidung des Sittlichen und des Natürlichen zuſammen. Sie ſetzt ſich in ſeiner Weiſe fort die Werke der Natur von den Werken der Kunſt zu unterſcheiden. Jede Wirkung, lehrt er, wird entweder von einem äußerlich Wirkenden hervorgebracht und iſt alsdann ein künſtliches Werk, oder ſie geht von einem innerlich Wirkenden aus und iſt ein natürliches Werk [1]. Auch hier fehlt die Vermittlung; die künſtlichen Werke werden als etwas betrachtet, was der Natur nicht angehört, gleichſam als würden ſie nicht durch natürliche Mittel vollbracht, und dadurch daß von der Natur alles innerlich erzeugt werden ſoll, möchte Helmont die mechaniſche Urſache aus der Naturlehre verbannen. Freilich nicht ganz gelingt ihm dies. Nach einer ſorgfältigen Unterſuchung will er gefunden haben, daß der natürliche Körper von nichts anderem abhänge, als nur von zwei Urſachen, von der Materie und von der wirkenden Kraft, welche beide dem Körper innerlich ſein ſollen. Zwar geſelle ſich dieſen beiden gewöhnlich noch eine äußerlich anregende Urſache zu; aber ſie ſei doch nicht nöthig [2]. In ihr werden wir die mechaniſche Urſache zu ſuchen haben, welche er die gelegentliche nennt. Sie führt die günſtigen Verhältniſſe für die Entwicklung der natürlichen Kräfte herbei. Aber Helmont ſchiebt dieſe Urſache ganz bei Seite. Er hält es für Irrthum, wenn man von ihr irgend eine Wirkung der Natur ableiten wollte. Eine ſolche, wenn ſie von außen ausgehn ſollte, würde nur durch ein Leiden hervorgebracht werden können. Aber die Materie als leidendes Subject will er in der Natur nicht zugeſtehn. Was die Schule ſo nenne, ſei vielmehr eine mitwirkende Kraft, und aus dem Verhältniß der wirkenden und der mitwirkenden Kraft entſpringt ihm jede Thätigkeit der Natur [1]. So verlegt er die mitwirkenden Urſachen, welche wir im Äußern zu ſuchen pflegen, in das Innere der Dinge. Er bemerkt hierbei nicht, daß durch ſeine Anſicht der Unterſchied zwiſchen Materie und wirkender Urſache, von welcher er ausgeht, in der That in Gefar geräth. Denn eine ganz andere Vorſtellung mußten wir von der Materie faſſen, wenn ſie der wirkenden Urſache entgegengeſetzt wurde, als jetzt, da ſie als mitwirkende Urſache geſchildert wird. Es finden ſich hier zwei Vorſtellungsweiſen in Streit mit einander. Die eine betrachtet die Materie als ein Princip, welches wenigſtens in untergeordneter Weiſe in allen natürlichen Erzeugniſſen wirkſam iſt; in dieſer Weiſe wird ſie als ein generiſcher

---

[1] Ib. 17. Siquidem omnis effectus producitur vel ab agente externo et est productum artificiale, vel a suscitante et fovente externo, quod est causa occasionalis et externa, quae tamen intus habet causam efficientem et seminalem. — — Causa tamen occasionalis non est agens verum.

[2] Ib. 10. Post sedulam rerum omnium investigationem non inveni corporis naturalis ullam dependentiam, nisi duntaxat ad

---

duas causas, ad materiam et efficiens, internas (quibus plerumque externa quaedam excitans associatur) scilicet.

[1] Ib. 18. Subjectum vero, quod scholae patiens dixere, ego coagens voco. In relatione vero amborum terminorum sive in habitudine motus agentis ad coagens resultat actio.

Saft von Helmont betrachtet 1). Die andere dagegen legt der Materie nur die Bedeutung einer Wirkung bei und betrachtet die wirkende Urſache als das allein Erzeugende, welches in der Wirkung ſeinen natürlichen Sitz habe 2). In dieſem Sinne heißt es, daß jedes Ding leer, eitel, todt und träge ſein würde, wenn ihm nicht ein belebendes Princip beiwohnte 3). Alle Kraft der Natur wird nun in die lebendigen Samen der Dinge verlegt, welche Helmont in ähnlicher Weiſe wie Patritius als durch die ganze Natur verbreitet ſich denkt. Aus nichts wird nichts in natürlichem Wege und nichts entſteht, was nicht aus der Nothwendigkeit des Samens ſeinen Urſprung hätte 4).

Überlegen wir den Gang, in welchen dieſe Gedanken ſich ausgebildet hatten, ſo werden wir nicht daran zweifeln können, daß von dieſen Vorſtellungsweiſen die zweite bei Helmont die herſchende iſt. Im Gegenſatz gegen die Ariſtoteliſche Lehre, daß alle Bewegung und mithin alles Werden der natürlichen Dinge von außen kommen müſſe, hatte ſeine Überzeugung ſich gebildet. Er wirft dem Ariſtoteles vor, daß er in Erklärung der natürlichen Dinge nur auf das Äußere und auf die Vergleichung der Natur

---

1) Ib. 12; 23.

2) Ib. 21. Materia nempe est ipsissima effectus substantia, efficiens vero ipsius internum atque seminale agens.

3) Ib. 3. Resque omnis inanis, vacua est, mortua ac deses, nisi vitali aut seminali ad esse principio fuerit constituta aut quandoque constituatur.

4) Ib. 35. In tota rerum naturalium serie de novo nihil surgere, quod non e semine ortum ducat, nihilque fieri, quod non e seminis necessitate fiat.

mit der Kunſt geſehn habe 1). Die alte Analogie zwiſchen dem natürlichen Werden und dem künſtleriſchen Bilden iſt ihm verhaßt. Daher verlegt er auch den künſtleriſch bildenden Gedanken, die Zweckurſache in den natürlich ſich entwickelnden Samen. Ein der Natur äußerlicher Gedanke, ein reines Ding der Vorſtellung im Künſtler, würde in der Natur nichts wirken können. Die Kenntniß des Zwecks muß in natürlicher Weiſe der wirkenden Urſache von Gott eingepflanzt ſein 2). Jede natürliche Kraft bildet ſich ſelbſt ihre Materie, ihren Körper. Das Leben, überall in der Natur verbreitet, können wir nur als formgebendes Licht begreifen; weiter können wir in ſeine Erkenntniß nicht eindringen. Durch die Verſchiedenheit der Lichter, welche Gott in die Natur gelegt hat, wird alle Verſchiedenheit der natürlichen Arten und Individuen hervorgebracht 3). Wir ſehen, daß hiernach der Materie in der That keine andere Bedeutung übrig bleibt, als für eine Wirkung der innerlich bildenden Kraft zu gelten. Alles, lehrt Helmont, wird durch den ſamenartigen Archeus hervorgebracht 4), das heißt durch die innere Kraft, welche die äußere Erſcheinung der Dinge bedingt. Daher wird auch in allen Dingen Leben geſucht;

---

1) Ib. 9. Ejusque omnem speculationem circa artificialia et externa naturae vagari.

2) Ib. 12. Causae efficienti naturali sua a deo naturaliter — infusa finium et habitudinum scientia.

3) Blas humanum 22; spiritus vitae 23. Sed revera sunt totidem luminum vitalium species, quot vitalium creaturarum. — — Adeoque per ejusmodi luces ipsas est sola atque omnis specierum distinctio.

4) Causae et in. nat. 8 sqq.

auch der lebloſen Natur ſoll wenigſtens dem Vermögen nach Leben zukommen [1]. Wir können hierin nur eine Fortſetzung der Grundſätze in der Beurtheilung der Natur ſehen, welche von Averroes an mehr und mehr ſich verbreitet hatten, daß aus dem innern Vermögen der Materie alles ſich entwicklen müſſe, daß alles natürliche Werden nur eine Eduction der Formen ſei. Bei Helmont, wie bei andern Theoſophen, wie bei Nicolaus von Cuſa und bei Bruno, führten dieſe Grundſätze zu dem Beſtreben die Materie in die innerlich bildende Form umzuſetzen, welche nur eben noch im Werden begriffen die in ihr liegende Geſtalt nicht zur Reife gebracht habe. Dies liegt im Gedanken des Samens, welcher eine Form hat, aber doch noch etwas Unfertiges, etwas Materielles an ſich trägt. Das Streben in dieſen Gedanken geht dahin die Doppelheit der natürlichen Principien zu überwinden. Dies hebt Helmont deutlicher hervor als ſeine Vorgänger, indem er die Nothwendigkeit des Gegenſatzes in der Natur leugnet. Daher liegt ihm zwar im Gedanken des Samens ein doppeltes, die Materie oder die noch nicht gebildete Kraft und die Form oder die bildende Kraft, aber die erſtere tritt ihm zurück; ſie iſt nur der verſchwindende Punkt, welcher in jedem Augenblicke der Entwicklung überwunden wird. Nur nicht völlig läßt er ſie aufgehn in die Form und daher verlangt er denn auch, daß wir die Materie unter die Principien der Natur zählen ſollen.

Bei der Frage nach der materiellen Urſache der Dinge ſtreitet Helmont ſowohl gegen die alten Elemente der peripatetiſchen Schule als gegen die chemiſchen Elemente des Paracelſus. Wenn auch bei der Verbrennung der Körper meiſtens dreierlei Beſtandtheile ſich unterſcheiden laſſen, das Öl oder der Schwefel, das Waſſer oder das Queckſilber und das Salz, ſo hält er dieſelben doch nicht für Grundbeſtandtheile, ſondern betrachtet ſie als Erzeugniſſe, welche erſt in der Zerſtörung der Körper durch das Feuer gewöhnlich und doch nicht immer hervorgebracht würden [1]. Dagegen nimmt er nur ein materielles Element an, den generiſchen Saft, das Waſſer. Mit der wirkenden Kraft ſoll es in ſolcher Weiſe verbunden ſein, daß dieſe das individuelle Weſen des Dinges, jenes die allgemeine Gattung abgiebt [2]. Die wirkende Kraft in der Materie nennt er auch das Ferment, das Princip des Samens, welches, weder Subſtanz noch Accidens, nur eine individuelle Anlage ſei und den Samen nur vorbereite [3]. Der Same iſt das nächſte Princip der natürlichen Wirkſamkeit, aus dem Ferment aber geht der Same hervor [4]. Die Fermente ſind durch die ganze Natur vertheilt; ſie ſind die geheimen, im Innern der Dinge verborgenen Eigenſchaften, welche jedem Dinge eigenthümlich mit nichts anderm verglichen werden können, welche mit Freithätigkeit das Leben aus ſich entwickeln;

---

[1] Ib. 16.

---

[1] Tria chymicorum principia 3 sqq.; 46 sqq.

[2] Ib. 51.

[2] Causae et in. nat. 22 sqq.

[4] Ib. 28. Fermentum igitur principii veri naturam tenet a causa efficiente in hoc diversi, quod causa efficiens consideratur tanquam immediatum principium activum in re, quod est semen, ac velut principium motivum ad generationem sive initium rei constitutivum.

denn alles iſt in individueller Weiſe geſchaffen und treibt ſein Leben aus ſich heraus nach ſeiner Eigenthümlichkeit [1]. So behauptet er den Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden in ſtrengſter Weiſe und unterwirft die wunderbaren Wirkungen der Natur in jedem einzelnen Dinge nur inſoweit dem allgemeinen Geſetze, als jedes aus ſeinem Innern heraus ſich entwickelnde Ding dem Plane der ganzen Schöpfung ſich anſchließen muß. Auch hierin folgt er den Spuren ſeiner Vorgänger. Nur iſt er bemüht die eigenthümlichen Lebenskräfte der Dinge genauer in der Erfahrung nachzuweiſen. Hieraus ſind ihm verſchiedene Begriffe hervorgegangen, welche an einzelne Beobachtungen ſich anſchließend mit beſtimmten Kunſtausdrücken von ihm bezeichnet werden, aber doch nicht zu deutlicher Geſtalt heraustreten wollen. Wir haben ſchon bemerkt, wie er Fermente und Samen unterſcheidet. Seine Beobachtung des Gährungsproceſſes hatte ihn unſtreitig darüber belehrt, daß die Wirkungen des Ferments an eine beſtimmte Materie gebunden nur durch Berührung geſchehen; aber er glaubte auch noch andere Wirkungen annehmen zu müſſen, welche in die Ferne gehen, ohne daß Canäle und Mittel zu ihrer Übertragung vorhanden ſein müßten [2]; außer andern Erſcheinungen ſind ihm das Lebenslicht, welches alles durchdringt, die Thätigkeiten der Seele und des Verſtandes hiervon der deutlichſte Beweis. Nur durch ihren Anblick, durch Erleuchtung, eine Ausſtralung ihrer Kräfte ohne eigene Veränderung wirken viele Dinge [1]. Weil er eine ſolche wunderbare Wirkung dem Fermente nicht beilegen kann, gebraucht er die Namen der Samenidee, des Blas [2], des Archeus, um durch ſie die weitergreifenden Erſcheinungen der lebendigen Natur zu bezeichnen. Im Gegenſatz gegen ſolche Naturforſcher, welche alles nur auf Körperliches zurückführen möchten, macht er den Platoniſchen Gedanken geltend, daß alles doch nur von ſeiner Idee her ſein Sein und ſeine Kraft habe und legt in Übereinſtimmung hiermit dem Samen der Dinge ein ideales Sein bei, welches, ein bloßes Verſtandesding, ein reines Nichtſeiendes, doch von Natur die Kraft habe ſich einen Körper zu bilden. Er erinnert dabei an die Kraft unſerer Gedanken, an die Macht unſerer Einbildungskraft, des Affen unſerer Gedanken, eines in uns reflectirten geiſtigen Lichtes, und deutet an, daß in der Natur des Samens dieſes doppelte liege, ein Wirkliches zu ſein und ein Nichtwirkliches, welches er als Same erſt hervorbringen ſolle aus der ihm vorſchwebenden Idee ſeines Beſtrebens ſich fruchtbar zu erweiſen [3]. Daher ſtreitet er gegen die, welche nichts Mittleres zwiſchen Subſtanz und Accidens annehmen wollten; Licht, Leben und Form ſind ihm ſolche mittlere Dinge, weil ſie den Samen zur Erzeugung in ſich trügen [1]. Man wird wohl bemerken, daß in dieſen Lehren die Materie ihm dem Weſen nach verſchwindet. Sie wird der Idee geopfert, welche in den lebendigen Kräften ihre Ausführung erhält und von innen aus alles geſtaltet. So beſchreibt er uns den Archeus, wie er aus der Verbindung einer Lebensluft, ſeiner Materie, mit einem Samenbilde beſtehe, welches ſein innerer geiſtiger Kern ſei; dieſes geiſtige Bild enthalte in ſich die Fruchtbarkeit des Samens, der ſichtbare Same ſei nur ſeine Hülſe [2]. An einer andern Stelle wird der Archeus, welcher der Erzeugung aller Dinge, ſelbſt der Mineralien vorſteht, geradezu der Lebensluft und dem erzeugenden Safte gleichgeſetzt [3], ſo daß wir nicht daran zweifeln können, daß dieſe Lehre darauf ausgeht die Materie ganz in die belebende Kraft aufgehn zu laſſen.

---

[1] Ib. 24. Fermenta — — individualiter per species distincta. — — Singula juxta sui naturam et proprietates. De magn. vuln. cur. 69 sq.; septuplex digestio alimenti humani 12. Fermenta — — dona specifica naturae vitalis. — — Fermentum, qua parte ſermentum est, vitale ac liberum est arcanum.

[2] Ignota actio regiminis 37 sq.

---

[1] In verbis, herbis et lapidibus est magna virtus p. 353.

[2] Der Name Blas iſt ſeine eigene Erfindung. Der Begriff desſelben ſchließt ſich an die Wirkungen der Geſtirne an, wird aber weit über dies Gebiet hinaus ausgedehnt. Blas meteoron 1; 5.

[3] Progreditur ad morborum cognitionem 8 sq. Omnium omnino rerum naturale initium ex parte ideali in semine quovis pendere. — — Itaque quamvis ipsa cogitatio sit merum non ens, attamen ex ipso suae nativitatis jure quaelibet res concepta constat materia concepta et lumine vitali intelligibiliter in illam reflexo. Ib. 15 sq.

Dieſe dynamiſche Erklärungsweiſe ſetzt ſich nun allen den Vorſtellungen entgegen, welche das Leben im geſunden wie im kranken Zuſtande von äußern Einflüſſen ableiten möchten. Helmont beſtreitet daher die aſtrologiſchen Lehren vom Urſprunge der Samen durch den Einfluß der

---

[1] Formarum ortus 22 sqq.

[2] Archeus faber 4. Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens; est autem semen visibile hujus tantum siliqua.

[3] Form. ort. 20.

Geſtirne. Die Geſtirne geben nur Zeichen und Zeiten ab. Er beſtreitet noch eifriger die Lehre von der erzeugenden und belebenden Kraft des Feuers oder der Wärme. Das Feuer erzeugt nicht, ſondern zerſtört nur. Es iſt nur dazu geeignet das Heilſame von dem Schädlichen, von dem Unrath abzuſcheiden; darin bewährt ſich die Kraft der Pyrotechnik. Die Lehre von der eingebornen Wärme iſt daher nach Helmont das wahre Verderben der rechten Medicin. Die Wärme iſt nicht Urſache, ſondern Wirkung des Lebens; die Urſache der Verdauung und der Ernährung haben wir nicht in der eingebornen Wärme, ſondern in den verſchiedenen Fermenten zu ſuchen, welche im lebendigen Körper vertheilt ſind [1]). Das Äußere iſt überhaupt nur Veranlaſſung der Lebensthätigkeiten. Von ihnen empfangen die Samen der Dinge, ſo wie die Seele, ein Bild welches erregen oder auch ſtören kann; aber alles Äußere bleibt den Lebenskeimen fremd, bis es von ihnen ſelbſt ihrer Natur gemäß aufgenommen worden und eine Erregung ihrer Lebenstriebe abgegeben hat.

Von ſolchen innerlich wirkſamen Kräften ausgehend gelangt nun Helmont zu der Annahme eines körperlichen Daſeins und einer räumlichen Ausdehnung der Dinge in der Welt nur dadurch, daß er im lebendigen Leibe eine Vereinigung vieler ſolcher Kräfte vorausſetzt. Wir haben die Lehre des Paracelſus kennen gelernt, daß im Menſchen viele Geiſter in Fehde oder in Frieden mit einander leben, unter der Herrſchaft der Seele vereinigt.

---

1) Caus. et in. nat. 36; blas hum. 15; 37; calor efficienter non digerit, sed tantum excitative 29.

Dieſe Lehre bildete Helmont weiter aus, weniger in pſychologiſchem als im phyſiologiſchem Sinn, indem er zwar die Seele als Einheit anſah, im Leibe aber eine Vereinigung verſchiedener Samen oder Lebenskräfte nachzuweiſen ſuchte. Er zog hierdurch eine Reihe von Gedanken zuſammen, welche in der frühern Philoſophie zerſtreut dem neuern Monadenſyſtem vorarbeiteten. In einem jeden Theile des lebendigen Organismus findet er eine ihm eigene thätige Lebenskraft, alſo einen Archeus, welcher ſeine eigene Materie ſich bildet; aber alle dieſe Lebenskräfte werden durch eine allgemeine Lebenskraft des ganzen Organismus, einen herſchenden Archeus zur Einheit des Lebensproceſſes zuſammengehalten. Ein jeder beſondere Archeus muß alsdann die beſondern Verrichtungen verſehn, welche von ſeiner Seite zur Erhaltung des Lebensproceſſes beizuſteuern ſind[1]. Der Herrſchaft des allgemeinen Archeus entzieht ſich der einzelne Archeus nur in der Krankheit. In der Verdauungstheorie, in welcher Helmont mit beſonderer Sorgfalt die verſchiedenen Grade unterſchied, werden die einzelnen Fermente der einzelnen Grade und ihre Geſchäfte unter der Herrſchaft des allgemeinen Archeus genau beſtimmt. So breitet ſich denn die Lebenskraft im Raume aus, weil die einzelnen Lebenskräfte, welche im lebendigen Körper vereinigt ſind, ihre beſondern Stellen im Leibe behaupten und nur durch die Herrſchaft einer kräftigern Urſache zur Einheit des Lebens verbunden ſind.

---

[1] Archeus faber 6 sqq. Cum omnis actus corporeus in corpus terminatur, hinc fit, quod Archeus, generationis faber ac rector, se ipsum vestiat statim corporali amictu. — — Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat atque ubique immobilem habitatorem praesidem ex universali determinat juxta exigentiae partium et destinationum fines in obitum usque. Darauf iſt vom universalis archeus influus die Rede, welcher von den particulares viscerum archei unterſchieden wird.

Die Lebenskraft des Archeus iſt jedoch noch immer an der Materie gebunden; auch der herſchende Archeus iſt noch ein ausgedehnter und theilbarer Körper, weil er in einer belebenden Luft wirkſam iſt. Dagegen hebt Helmont hervor, daß die Seele als ein centraler Punkt gedacht werden müſſe, weil ſie eine untheilbare Einheit habe [1]. Sie muß daher vom herſchenden Archeus unterſchieden werden; dieſer iſt nur als Organ zu denken, durch welches jene überallhin ihre Wirkungen verbreitet [2]. Doch müſſen wir auch der Seele einen Sitz im Leibe zuſchreiben, von welchem aus ſie die Herrſchaft über den herſchenden Archeus ausübt; denn die Erfahrung zeigt, daß Theile des Leibes ohne Gefar für das Leben der Seele entfernt werden können, wärend der Verluſt oder die Zerſtörung anderer Theile augenblicklichen Tod nach ſich zieht. Durch ſeine Erfahrungen hält ſich Helmont für berechtigt den Sitz der Seele im Magenmunde zu ſuchen, von welchem aus ſie mit der Milz, dem Sitze des Archeus, in Verbindung ſtehn ſoll. Dies iſt das Duumvirat der Kräfte, welche unſer leibliches Leben beherſchen [3]. Sorgfältig ſucht Helmont den Gedanken abzuwehren, daß die Seele durch den Sitz, welchen ſie im Leibe einnimmt, zu einem körperlichen Weſen gemacht werde; dagegen dient ihm zum Schutze die Behauptung, daß ſie in ihrem Sitze nur ein punktuelles Sein habe [1]). Ohne Berührung, wie das Geſtirn, wirkt von dorther die Seele in allen Gliedern, durch beſondere Theile beſondere Geſchäfte; als ein ſolches Werkzeug wird vor allen das Gehirn betrachtet, welches durch die Nerven die Bewegungen der Seele zur Ausführung bringe und ein Träger der ſinnlichen Wahrnehmung, des Gedächtniſſes und der Einbildungskraft ſei [2]).

---

[1] Sedes animae 5 sq.

[2] Ib. 12. Per ministrum organum archei cuncta perficit (sc. anima) radioque illo vitali ubivis velut praesens adsistit.

[3] Ib. 5 sq.; 26 sq.; jus duumviratus 8.

Doch iſt auch die ſinnliche Seele der Mannigfaltigkeit nicht enthoben. Sie wird auch von Helmont wie von Paracelſus als eine Herberge einander befeindender und unter einander verträglicher Gedanken vorgeſtellt. Sie iſt dem Menſchen mit den Thieren gemein und vergänglich wie dieſe. Der freie und vergängliche Wille, welcher an das Sinnliche ſich heftet [3]), mit aller Ichheit und Nichtigkeit ſoll von uns überwunden werden. Alles ſinnliche Leben iſt nur eine Form, welche auf eine Zeit lang den Schein der Subſtanz an ſich trägt, aber als ſolche ſich nicht bewährt, ſondern im Tode ſich auflöſt; denn nur in der Vereinigung der ewigen Samen unter Herrſchaft des Archeus und der Seele hat dieſe Form ſich ge-

---

1) Sed anim. 18. Exorbitanti modo innest in puncto centraliter ac velut in atomo.

2) Ib. 32.

3) Imago mentis 25. Nulla est homini potestas perniciosior voluntate libera. — — Voluntas est potestas animae caduca. Dagegen ib. 27. Perit itaque cum vita potestas volendi ac se manifestat voluntas substantialis, ab intellectu mentisque essentia nequaquam distincta.

bildet; verläßt ſie dieſe Herrſchaft, ſo ſtirbt das lebendige Weſen und jedes Element deſſelben kehrt in ſeinen Samenzuſtand zurück [1]. Anders iſt es mit den Geiſte (mens), dem Ebenbilde Gottes im Menſchen. In ihm eröffnet ſich uns die wahre Einheit, die Eintracht der Gedanken, welche nur durch die Sünde zerſtört worden iſt, indem ſie das ſinnliche Leben herbeigezogen hat. Alles, was in der Seele ſich zerſtreut, der Verſtand, der Wille und die Liebe, iſt im Geiſte vereinigt zu einer Subſtanz. Nur in der ſinnlichen Seele werden dieſe Thätigkeiten auseinandergezogen zu der Unordnung und dem Unfrieden, welchen wir empfinden, wenn wir wollen, was wir nicht lieben, erkennen, was wir nicht wollen, und wollen, was wir nicht wiſſen [2]. Der Geiſt ſoll die ſinnliche Seele beherſchen, wie die Seele die im Leibe zerſtreuter Lebenskräfte; die ſinnliche Seele empfängt auch vom Geiſte ihre Erleuchtung, obgleich ſie eine eigene Kraft zu erkennen hat; aber in dem irdiſchen und ſündhaften Leben, in welchen wir ſind, hat die ſinnliche Seele eine Herrſchaft über den Geiſt gewonnen und beugt ihn unter ein Geſetz, welches ſeinem Streben nach Eintracht zuwider iſt [3]. In dem Geiſte haben wir nun die wahre und

---

1) Magnum oportet 17 sq.; 28.

2) Imago mentis 46. Patet ergo in mente intellectum, voluntatem atque amorem substantialiter unita, in anima vero sensitiva operationes distingui e radice facultatum diversarum, dum intelligimus non desiderata, desideramus quoque, quae nolumus nec plane noscimus. — — Quae cuncta contingunt in mortalibus, quamdiu sensitiva trahit facultates suas in multiplicem divisionis ataxiam.

3) Mentis complementum 8 sqq. Cogitat quidem sensitiva

ewige Subſtanz des Menſchen zu erkennen; er iſt keine vergängliche Form; wenn er nicht mehr geſtört wird von den zeitlichen Geſchäften der ſinnlichen Seele, kann erſt das Bildniß Gottes rein in ihm hervortreten [1]. Jetzt werden wir noch durch den Zwieſpalt unſerer Gedanken und durch die Nothwendigkeit den Werkzeugen unſeres ſinnlichen Lebens unſern Geiſt zuzuwenden im Bewußtſein unſerer Einheit geſtört; dann aber ſoll unſer Geiſt in der größten Einerleiheit und Einfachheit des Verſtandes, des Willens und der Liebe, ſeiner Einheit und ſeiner Verbindung mit Gott ſich erfreuen [2].

Helmont hält ſich jedoch davon zurück, dieſe Gedanken an das letzte Ziel unſerer Beſtrebungen weiter zu verfolgen; dies iſt nicht das Geſchäft der mediciniſchen Facultät, welcher er angehört; in die Unterſuchungen der Theologie aber will er ſich nicht einlaſſen. So finden wir bei ihm dieſelbe Scheu, welche wir bei den Ariſtotelikern und andern Philoſophen dieſer Zeit bemerkt haben, die Scheu der Naturforſcher mit der Theologie in Streit

---

humana vi propria, sed illustratur a mente. — — Prout in luna solis lumen suum amittit calorem, — — sic et in vitali sensitiva radius mentis, licet nuditer sit intellectualis, transmigrat in dominium sensitivae adeoque et invenit ibidem legem terrenam legi mentis oppositam.

[1] Formarum ortus 23 sqq.; 96; ment. compl. 8. Es werden forma substantialis, die vergängliche Form, welche nur eine Zeit lang den Schein der Subſtanz an ſich trägt, und substantia formalis, die wahre Subſtanz, welche die Form giebt, von einander unterſchieden.

[2] Imago mentis 43. Ergo amor desideriumve mentis non est functio potestatis appetitivae, sed est ipsa mens intellectualis et volens, quae sub unitatem indivisibiliter sunt copulata in identitate et simplicitate quam maxima.

zu gerathen. Er wird darüber nicht in Verdacht fallen, die theologiſchen Überzeugungen zu verachten. Nur von der Theologie, wie ſie gegenwärtig geſtaltet iſt, findet er ſich zurückgeſtoßen. Seine religiöſen Hoffnungen ſetzt er auf das ſtille Gebet und auf die unmittelbare Erfahrung der göttlichen Erleuchtung. Er bezeichnet den Wendepunkt in der Entwicklung der Theoſophie, wo die religiöſen Überzeugungen und die phyſiſchen Unterſuchungen, welche in ihr ſich durchdrungen hatten, ſich wieder zu ſcheiden begannen, um die letztern ungeſtörter verfolgen zu können. Mit ſeiner Abneigung gegen die herſchende Theologie, mit ſeinem Dringen auf die niedere und die höhere Erfahrung wird man es im Zuſammenhang finden, daß er in den metaphyſiſchen oder allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſehr roh iſt und daher der Sinn ſeiner Lehren nur ſchwer durch die Verwirrungen ſeiner Darſtellung ſich hindurchſchauen läßt.

Vor den frühern Theoſophen hat er voraus, daß er manche Auswüchſe der alten Lehre abgeſchnitten hat. Seine Scheu vor den theologiſchen Unterſuchungen hat doch den günſtigen Erfolg, daß er die Geheimniſſe Gottes nicht erforſchen will, daß er alle Anklänge an den Pantheismus und an die Erkenntnißlehre meidet. Auch die Einflüſſe der Geſtirne und des Himmels auf die allgemeine Belebung der Natur will er nicht erforſchen; den Lehren der Aſtrologie widerſpricht er vielmehr; die Beobachtung des beſondern Lebens in der Erdſphäre feſſelt die Aufmerkſamkeit des Naturforſchers. Wir würden es ihm auch als Vorzug anrechnen können, daß er das ſittliche Gebiet von dem natürlichen getrennt hielt, wenn nur ſeine Weiſe die Trennung herbeizuführen, die ſinnliche Seele aus dem Sündenfall hervorgehen zu laſſen und durch ſie den Unfrieden in die Welt zu bringen nicht gewaltſam die Einheit der Welt zerriſſe. Eben dies bringt eine Störung in die poſitiven Lehren, welche den Kern ſeiner Weltanſicht bilden. In der Natur will er den Frieden bewahren, welcher von Gottes Geſetz über ſie verbreitet wird. Daher kämpft er eifrig gegen die Lehren, welche den Streit als etwas Nothwendiges in der Schöpfung ſetzen. Er geht vielmehr darauf aus alle Keime des Lebens, alle einzelne Fermente, ſo eigenthümlicher Art auch ein jedes von ihnen ſein ſoll, in befreundeter Unterordnung unter ein allgemeines Geſetz ſich zu denken. Hierauf ſtützt ſich der eigenſte Gedanke ſeiner Lehre. In zeitweiliger Unterordnung dienender Kräfte unter einem Regenten vollzieht ſich das organiſche Leben, indem doch eine jede Kraft nur aus ſich ihre Entwicklung ziehen kann, und die Materie bildet ſich nur durch den Zuſammenhang verſchiedener lebendiger Kräfte, welche ſich unter dem Herſcher des lebendigen Organismus zu einem Körper vereinen. Wenn dieſer Gedanke auf den Frieden der ganzen Natur ausgedehnt worden wäre, ſo würde er auf den Zuſammenhang der ganzen Welt unter einem herſchenden Geſetze geführt baben. Aber hieran verhindert es ihn, daß er für nöthig hält den begehrlichen Menſchen und die ſittliche Welt von der friedlichen Natur durch eine tiefe Kluft abzuſondern. Daher hält er ſeine Gedanken lieber bei der Unterſuchung der einzelnen organiſchen Weſen in der Welt feſt ohne ſie zu einer allgemeinen Lehre über die ganze Welt zu verarbeiten.

In derſelben Weiſe ſucht er auch allein für ſich ſein Heil ohne den allmäligen Fortſchritt des geiſtigen Lebens zu bedenken. Es ſind dies die Gedanken der Theoſophie, welche zu begehrlicher Natur iſt, als daß ſie die Reife der Zeiten erwarten könnte. Ein plötzlicher Abfall ſoll die Geſetze der Welt brechen; in einem plötzlichen Aufſchwunge des Geiſtes ſollen wir uns wieder mit Gott und der Welt verſöhnen.

2. Robert Fludd.

Einen Augenblick müſſen wir noch bei einem Engländer verweilen, um zu zeigen, wie weit die Lehren der Theoſophie in allen Zweigen des germaniſchen Stammes ſich verbreitet hatten. Der Däne Peter Severinus hatte im 16. Jahrhundert die Paracelſiſche Medicin in ein Syſtem gebracht, welches weite Verbreitung fand. In derſelben Zeit, in welcher Helmont ſie in den Niederlanden ausbildete, empfal ſie Robert Fludd in England, obgleich damals ſchon Bacon für eine nüchterne Naturforſchung den Weg gebahnt und vor den Überſchwenglichkeiten der Chemie gewarnt hatte. Daß er für nöthig hielt in fleißigen Wiederholungen gegen dieſe Richtung der Naturlehre ſeine Stimme zu erheben, beweiſt uns, daß ſie viele und einflußreiche Freunde zählte. Niemand aber war unter ihnen thätiger als Fludd. Im Jahre 1574 zu Milgate in der Grafſchaft Kent geboren, hatte dieſer Mann eine Zeit lang Kriegsdienſte gethan, dann lange in Frankreich, Deutſchland und Italien zugebracht. Als er nach England zurückgekommen war, übte er die Arzneiwiſſenſchaft mit Glück aus bis zu ſeinem

Tode 1637. Auf ſeinen Reiſen hatte er viele gelehrte Verbindungen angeknüpft, in Deutſchland wollte er auch die Roſenkreuzer aufgeſpürt haben, deren Ehrenrettung er mehrere Schriften widmete. Seine Gelehrſamkeit in den geheimen Wiſſenſchaften war ſehr umfaſſend und beſonders mit der Chemie hatte er ſich fleißig beſchäftigt.

Mit Helmont iſt er an eindringendem Geiſte nicht zu vergleichen, aber es treten doch bei ihm einige Züge der Beſtrebungen, in welchen die gelehrte Theoſophie ſich bewegte, deutlicher hervor als bei jenem Zeitgenoſſen. Hierzu rechnen wir die Weiſe, wie er die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte der Theoſophie behandelt. Fludd iſt der gelehrteſte unter den Theoſophen genannt worden und in der That ſeine Schriften wimmeln von Anführungen der alten Lehren. Ein Gegner der Peripatetiker und der heidniſchen Philoſophie überhaupt, welche nur der Einbildungskraft gedient habe [1], iſt er doch keineswegs ſo entbrannt, wie Helmont, gegen alles Unchriſtliche und gegen das Alterthum überhaupt, vielmehr eifert er gegen die Anmaßung der Neueren, welche alle Erfindungen für eigenes Werk ausgäben [2]; er dagegen will nur auf die Philoſophie des Moſes uns zurückführen; auf den Hermes beruft er ſich, auf die Kabbaliſten, den Paracelſus, den Nicolaus Cuſanus und die ganze Schar der Autoritäten, welche im Munde der neuern Platoniker und Theoſophen waren. Dabei iſt er aber doch den Entdeckungen der neuern Phyſik nicht abgeneigt, wenn ſie nur mit ſeinen theoſophiſchen Anſchauungen ſich vereinigen laſſen. Gilbert's Unterſuchungen über den Magneten entlockt er ſeine ſchönſten Sätze. So begegnen ſich bei ihm die Beſtrebungen der neuern und der alten Zeit. Wenn man freilich die Maſſe ſeiner Citate anſieht, dürfte man geneigt ſein den Einfluß der alten Zeit bei ihm für ſtärker zu halten, als das, was er der neuern entnommen hat. Auch iſt er der Theologie noch ſehr ergeben; er ſchließt ſie nicht, wie Helmont, von der Naturforſchung aus, vielmehr meint er, wie die Kabbaliſten, alles in der Offenbarung finden zu können [1]). Zwiſchen der Theologie und der natürlichen Philoſophie findet er nur den Unterſchied, daß jene vom Mittelpunkte, von Gott, ausgehe und aus der Quelle, a priori alles ableite, dieſe dagegen vom Umkreiſe aus forſche und durch die Erfahrung zur Erkenntniß zu gelangen ſuche [2]). Aber wenn wir nun dennoch ſehen, daß er trotz ſeiner unzähligen Anführungen aus der heiligen Schrift auf dem Wege der Philoſophie fortſchreiten will, freilich in der Weiſe der Theoſophen [3]), ſo werden wir gewahr, daß ſein Verfahren im Weſentlichen den Beſtrebungen der neuern Zeit ſich zuwendet. Daher, wenn auch die Sinne uns zerſtreuen ſollen, läßt er doch das Zeugniß der Sinne zu und verſchmäht auch nicht, wie Helmont den Gebrauch der Vernunft und des Beweiſes, ſondern will dieſen Mitteln nur nicht allein vertrauen, weil ſie oft zu Irrthümern geführt hätten. Nur deswegen hält er es für gerathen auch die heilige Schrift und die Zeugniſſe

---

[1] Philosophia Mosaica (Goudae 1638) sect. I. lib. II, 2.

[2] Ib. I, 2.

---

1) Ib. II, 4.
2) Ib. prooem.
3) L. I.

anderer heiligen Männer anzuziehen [1]. Freilich iſt es nur die Ungläubigkeit des Zeitalters, welche ihn auffordert durch augenſcheinliche Beweiſe die höhere Wahrheit zu unterſtützen [2]; aber daß er hierzu ſeine Zuflucht zu nehmen ſich gedrungen ſieht, beweiſt die Gewalt, welche die Richtungen der neuern Zeit auch auf dieſe gläubige Seele ausübten.

Welches ſind nun die augenſcheinlichen Beweiſe, welche Fludd für ſeine höhere Anſchauungen beibringt? Es iſt ein ganz einfacher Verſuch, es ſind die Beobachtungen an einem phyſikaliſchen Inſtrument, welche ihm das Räthſel der Welt zu eröffnen ſcheinen. Mit ihnen beginnt er ſeine Moſaiſche Philoſophie, durch ſie denkt er die herculiſche Arbeit in Bekämpfung des Unglaubens ſiegreich beſtehen zu können [3]. Das ſind die Wunder und Zeichen der Zeit, welche auch Fludd nicht verſchmäht. Sein Inſtrument iſt das Thermometer in ſeiner älteſten Geſtalt. Er maßt ſich die Ehre nicht an es erfunden zu haben; in einem wenigſtens 500 Jahre alten Manuſcripte habe er die Zeichnung desſelben gefunden [4]. Es beweiſt, daß Luft durch die Wärme ſich ausdehnt, durch die Kälte ſich zuſammenzieht. Darin liegt das Geheimniß, daß alles durch Verdünnung und Verdichtung hervorgebracht wird. In dem Inſtrumente wie in einer kleinen Welt verhält es ſich völlig eben ſo, wie in der großen Welt [5]. Wärme und

---

[1] Ib. I, 1; II, 2.

[2] Ib. I argum.; 1.

[3] Ib. I argum.

[4] Ib. I, 2.

[5] Ib. I, 5.

Kälte ſind die thätigen Kräfte in der Welt; jene wirkt verdünnend, dieſe verdichtend; jene zeigt ſich überall in Verbindung mit dem Lichte und iſt auf das Licht zurückzuführen; dieſe findet ſich mit der Finſterniß verbunden und wird ihren Urſprung in der Finſterniß haben. Die activen Kräfte ſetzen aber auch paſſive Elemente voraus, das ſind die Trockenheit der Luft und die Feuchtigkeit des Waſſers, welche aber auch auf das Waſſer als auf die Urmaterie zurückgeführt werden können [1]. Alle dieſe Kräfte und Materien finden ſich in dem kleinen Gefäße mit einander vereinigt und laſſen die Werke der Natur in ihm wie in einem kleinen Bilde ſchauen.

Wir ſehen wohl, daß die Schlüſſe, auf welche Fludd ſeine Lehre baut, ihm leicht von Statten gehen. In das Einzelne ſeiner Naturlehre einzugehen würde wohl nicht der Mühe verlohnen. Es genügt ihre Verfahrungsweiſe bezeichnet zu haben. Wir haben nur noch den Zuſammenhang zu erwähnen, in welchem ſie mit ſeinen theoſophiſchen Gedanken ſteht. In ihnen ſpielen die Gedanken des Nicolaus Cuſanus die Hauptrolle. Gott iſt eins und alles. Aus dem Nichts wird nichts; Gottes Macht aber iſt die Quelle aller Dinge; ſeine Potenz iſt die allgemeine Materie; ſie kann als das verborgene Licht angeſehn werden, welches man auch das Nichts nennen kann, aus welchem alles geworden; denn alle Gegenſätze ſind in ihm vereinigt. Wir müſſen das zuſammengefaltete und das entfaltete Sein Gottes unterſcheiden. In Gott war alles, aber nur in idealer Weiſe, ſo lange er unentfaltet war, d. h. nur die Ideen der weltlichen Dinge liegen in Gott; ſeine Güte aber will, daß ſie in der wirklichen Welt offenbar werden. Da emaniren die Kräfte aus ihm zu geſondertem Daſein, welche in ſeinem ewigen und verborgenen Lichte eins ſind. Doch ſoll durch dieſe Emanation das unveränderliche Weſen der göttlichen Weisheit nicht verändert werden[1]. Wenn wir aber gefunden haben, daß die Erkenntnißtheorie, an welche dieſe Lehren des Cuſaners ſich angeſchloſſen hatten, ſchon bei Bruno abgeſchwächt worden und in Verwirrung gerathen war, ſo behält Fludd von ihr kaum einen Schatten bei. Dies iſt ſeiner theoſophiſchen Richtung entſprechend. Aber auch die metaphyſiſchen Begriffe, welche Bruno noch gepflegt hatte, treten bei Fludd nur in einzelnen, kaum merklichen Andeutungen hervor[2]. Dagegen ſetzt ſich ihm alles in phyſiſche Begriffe um und die Praxis, durch welche er ſeine allgemeine Theorie beweiſen will, iſt ihm das phyſiſche Experiment. In dieſer Verfahrungsweiſe gebraucht er beſonders die Erſcheinungen des Magnetismus zum Beweiſe, daß alles in der Natur von entgegengeſetzten Kräften beherſcht wird, welche in Liebe und Haß, in Sympathie und Antipathie ſich begegnen, um zuletzt in die allgemeine Quelle aller Dinge, in die Identität Gottes, wieder einzugehn. Gott zieht mit magnetiſcher Kraft alle Dinge an[3] und die magnetiſche Kraft iſt durch alle Dinge verbreitet; wie in den Steinen, ſo findet ſie ſich auch in Pflanzen und Thieren; aber beſonders leuchtet ſie im Menſchen hervor, welcher das Wunder des Thierreiches iſt, wie der Magnet das Wunder des mineraliſchen Reiches. Der Menſch iſt Mikrokosmus, in ihm müſſen die Eigenſchaften aller Dinge und alſo auch des Magneten ſich wiederfinden; in jedem Menſchen iſt Chriſtus, die Indifferenz der Gegenſätze; in ihm müſſen ſich daher auch die Gegenſätze der Sympathie und Antipathie vereinigen, wie im Magneten [1]. Da iſt Fludd ganz anders als Helmont geſinnt; die Gegenſätze, ihren Haß und Streit aus der Natur zu verbannen fällt ihm nicht ein; vielmehr findet er, daß ſie nothwendig ſind um die Verſchiedenheit der Dinge und ihren Zuſammenhang unter einander zu unterhalten. Unmittelbar führt er ſie auf Gott zurück, deſſen Einheit der Grund aller Vielheit iſt. Die göttliche Kraft wirkt in den natürlichen Dingen verdichtend und verdünnend, in Licht und Finſterniß, in Haß und Liebe; die Sympathie der Dinge iſt im Lichte, die Antipathie in der Finſterniß Gottes gegründet; durch die beiden Leidenſchaften des belebenden Geiſtes, das Verlangen und den Zorn (concupiscentia, irascibilitas), dringt die göttliche Kraft hindurch [2]. Dieſe Gegenſätze haben ihre natürliche Wurzel in Gott, weil er ein verborgener Gott iſt, welcher ſich offenbaren will; aber doch immer wieder ſich in ſich verbirgt, indem er auf ſich reflectirt. Auf ſich reflectirend zieht er alles zuſammen, iſt die Urſache der Kälte, der Finſterniß, der Verdichtung, des Haſſes, des Böſen, jedes Unſchönen und jeder Beraubung, die anziehende Kraft, welche alles dem Mittelpunkte zuführt. Dagegen emanirend und ſich offenbarend dehnt er alles aus nach dem Umkreiſe zu und iſt die Urſache der Wärme, des Lichtes, der Verdünnung, der Liebe, alles Guten und Schönen und jeder Bejahung, die abſtoßende Kraft, welche die ganze Natur ausgedehnt [1]. Wie ſeltſam auch in dieſen Vorſtellungen die Liebe mit der Abſtoßungskraft, der Haß mit der Anziehungskraft zuſammengeſtellt werden, Fludd läßt ſich dadurch nicht ſtören; eben ſo wenig dadurch, daß in der Finſterniß, der Kälte und dem Haſſe dieſer Welt der in ſich verborgene Gott ſeine Wirkungen haben und offenbar ſein ſoll; er erfreut ſich ſeines Gedankens, welcher in dem einheitlichen Grunde aller Dinge doch eine zwieſpältige Richtung gefunden hat um daraus die Gegenſätze der Welt erklären zu können. Die eine Richtung bezeichnet er als das Wollen, die andere als das Nichtwollen Gottes [2]. Er will nicht eingeſtehn,

---

[1] Ib. I, 4; III argum.; IV, 1.

---

[1] Ib. sect. I prooem.; lib. III, 2; 4; sect. II lib. I argum.; 2.

[2] So wenn er die Vielheit der Seelen aus der ſpecifiſchen Differenz der weltlichen Dinge ableitet. Ib. sect. II lib. I, 5.

[3] Ib. sect. I lib. III, 4; IV, 1; sect. II lib. III argum.

---

[1] Ib. sect. II. lib. II. membr. II, 3; lib. III. membr. I, 1; 5.

[2] Ib. sect. I lib. II, 6; lib. III, 6; sect. II lib. I argum.; lib. II membr. I, 1.

---

[1] Ib. sect. I lib. III, 6. Ex istis ergo perspicue indicatur, quomodo hae duae virtutes oppositae, nimirum calidum et frigidum, ortum suum habeant ab uno eodemque spiritu in radicali essentia, qui in latente sua natura vices agit principii informis et tenebrosi, — — in quo statu videtur quoad nos quiescere et circa abyssi centrum otiosus manere; et e contra in patenti sua dispositione naturam induit principii activi, informantis et lucidi, atque in isto statu apparet nobis agere et a centro circumferentiam versus movere radiosque suae perfectionis undique per aquas ejaculare suamque naturam vivificam creaturis hac ratione communicare.

[2] Ib. IV, 1. Denique fons et origo tam privativi quam positivi agentis est vel noluntas vel voluntas, hoc est aut negativa aut affirmativa volitas unitatis aeternae. Ib. sect. II lib. I argum.

daß die Unvollkommenheit der Dinge dieſer Welt ihren Grund in den Geſchöpfen habe, damit dieſe nicht in irgend einer Weiſe die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes zu bedingen ſcheinen könnten; daher führt er die Beraubung, welche den Geſchöpfen anklebt, lieber auf das Nichtwollen Gottes zurück, welches darin gegründet iſt, daß er nur in ſeiner Reflexion auf ſich ſelbſt die ganze Fülle ſeines Weſens ausdrückt. Es iſt dies eine neue Form, in welche die alte Lehre ſich hüllte, daß nur die Thätigkeit Gottes nach innen, nicht aber ſeine Thätigkeit nach außen ſeine Vollkommenheit ausdrücke.

Von Helmont's Grundſätzen weicht dieſe Theoſophie ſehr bedeutend ab. Wenn Helmont Gott und Welt in ſtrenger Sonderung halten wollte, ſo trägt Fludd kein Bedenken alles Weltliche zu einer unmittelbaren Lebensäußerung Gottes zu machen; wenn Helmont die Natur in vollem Frieden, das ſittliche Gebiet in vollem Streit erblickte, ſo iſt Fludd bemüht den Unterſchied zwiſchen beiden Gebieten aufzulöſen; wenn Helmont Gutes und Böſes in ſtrenger Scheidung auseinanderhielt, ſo ſieht Fludd auch im Streite und im Böſen eine unmittelbare Wirkung Gottes. Zwar könnte es ſcheinen, als wollte Fludd alles auf ſittliche Unterſchiede zurückführen, wenn er das Wollen und das Nichtwollen Gottes als die letzten Gründe der weltlichen Dinge betrachtet; aber beide werden von ihm den phyſiſchen Kräften des Lichtes und der Finſterniß ganz gleichgeſetzt, ja die Unterſchiede zwiſchen Gutem und Böſem, welche auf ihnen beruhen, werden als Dinge nur menſchlicher Rückſicht betrachtet, ja als Gegenſätze, welche durch die magnetiſche Kraft Gottes zur Einheit zurückgeführt werden ſollten[1]. Daher erſcheint dieſer Theoſophie alles als ein phyſiſcher Vorgang. Selbſt der Teufel wirkt nur in phyſiſcher Weiſe, nur nach dem Willen Gottes und wir dürfen uns daher auch nicht in einem thörichten Aberglauben ſcheuen dieſelben Mittel zu gebrauchen, welche der Teufel anwendet[2]. Auch von den deutſchen Theoſophen unterſcheidet ſich Fludd in ſehr merklicher Weiſe. Wärend bei jenen die Theoſophie einen idealen Schwung genommen hatte, iſt ſie bei ihm zur Praxis der Naturforſchung zurückgekehrt. Seine Moſaiſche Philoſophie hat es auf eine Empfehlung der magnetiſchen Cur durch Sympathie und Antipathie angelegt. Auf Viſionen beruft er ſich nicht; die tiefſinnige, ſinnbildliche Auslegung eines Böhme, eines Weigel iſt ihm fremd; dagegen hat er ſich dem gelehrten Zuge der Zeit angeſchloſſen; Zeugniſſe, welche die Ausſagen der heiligen Schrift und der frühern Myſtiker im gemeinen Wortverſtande nehmen, und der augenſcheinliche Beweis des phyſicaliſchen Verſuchs ſind die Waffen, mit welchen er ſeine Erklärung der Natur in das Feld rücken läßt. Das letzte Ziel der Dinge kann er natürlich nicht ganz außer Augen laſſen; aber er erwähnt es ſelten; ſeine Aufmerkſamkeit iſt auf den gegenwärtigen Verlauf der Natur und auf die praktiſche Anwendung der Theoſophie gerichtet. So wußte auch dieſe theoſophiſche Forſchung der Eigenthümlichkeit der Völker, unter welchen ſie auftrat, ſich anzuſchmiegen.

---

[1] Ib. sect. II. lib. III. prooem.

[2] Ib. II. membr. II, 6.

So wenig als Böhme hat Fludd der Theoſophie neue allgemeine Gedanken zugeführt; ſeine Arbeiten zeugen nur von einem ſehr mittelmäßigen Geiſte. Wenn hierin Helmont glücklicher war, ſo beruht dies vorzüglich darauf, daß er den phyſiologiſchen Unterſuchungen ſich zuwandte, welchen die Grundſätze der Theoſophie von der allgemeinen Belebung der Natur näher ſtanden, als der Phyſik, in deren Erforſchung Fludd ſich bewegte. Da jedoch die Phyſik in jenen Zeiten der Phyſiologie unſtreitig überlegen war, wurde durch die Richtung, welche Fludd eingeſchlagen hatte, die Theoſophie dem Gange der Gelehrſamkeit näher gerückt. Seine Beweiſe unterſcheiden ſich nicht ſehr von den Beweiſen anderer Gelehrten ſeiner Zeit außer dadurch, daß ſie voreiliger zum Höchſten aufſpringen. Den Zeitgenoſſen erſchien daher auch Fludd bei weitem weniger paradox als Helmont. Daß jedoch hieraus der Theoſophie neue Kräfte hätten zuwachſen können, ließ ſich nicht erwarten. Sie ſuchte bei Fludd das Anſehn einer alten Lehre zu behaupten, wärend immer deutlicher wurde, daß neue Lehren für die Wiſſenſchaft geſucht werden müßten. Durch die Beobachtung der einzelnen Naturerſcheinungen, welchen Fludd ſich zugewendet hatte, war für die ſehr allgemeinen Anſchauungen der Theoſophie keine neue Belebung zu erwarten. Durch ihre Berufung auf ſolche einzelne Erfahrungen gab ſie vielmehr nur der Gewalt nach, welche die ungläubige Richtung der Zeit auf ſie ausübte; vergebens verſuchte ſie auf ihre Gegnerin die eigenen Waffen zu kehren. Aber wie hätte überhaupt die Theoſophie dem Andringen der neuern Zeit widerſtehen können? Sie war in ſich ſelbſt geſpalten, wie wir an der Zwieſpältigkeit in den Lehren Böhme's, an dem Streite zwiſchen den Lehren Fludd's und Helmont's über die wichtigſten Fragen ſehen. Seit Paracelſus hatte ſie ihr Abſehn auf die Erfahrung und den Verſuch genommen; aber ſie miſchte dieſe Gründe der Erkenntniß mit überſchwänglichen Deutungen und mit träumeriſchen Gefühlen. Es war vorauszuſehn, daß ſie gegen das Andringen des Zweifels und gegen eine folgerichtigere Methode in der Beobachtung der Natur ſich nicht würde behaupten können.

Neuntes Kapitel.

Die ſkeptiſche Richtung der Franzoſen.

Wenn wir bemerken, daß bis in das 17. Jahrhundert hinein bei dem germaniſchen Zweige unſerer neuern Nationen die Theoſophie das lebendigſte Element ihrer philoſophiſchen Gedanken geblieben war, ſo ſtellt ſich damit in vollen Contraſt die nüchterne Betrachtungsweiſe der Franzoſen in derſelben Zeit. Bei ihnen gewann der Skepticismus ein entſchiedenes Übergewicht. Aus dem Volkscharakter der Franzoſen wird ſich dies nicht ableiten laſſen, der zu verſchiedenen Zeiten ſeine Empfänglichkeit für religiöſe und philoſophiſche Beſchaulichkeit gezeigt hat. Die Zeitverhältniſſe aber machen es erklärlich. Die politiſchkirchliche Verwirrung, welche Frankreich lange beherſchte, ohne daß ein durchgreifender Zug in Kunſt, Wiſſenſchaft, religiöſem oder politiſchem Leben der Geiſter auch nur in ihrem Zwieſpalt ſich bemächtigt hätte, mußte den Zweifel nähren. Dieſe Erſchütterung ihrer Überzeugungen trieb aber die Franzoſen ſchnell zu einer wiſſenſchaftlichen Sammlung an und man wird nicht verkennen, daß der Skepticismus des 16. Jahrhunderts einen Haupthebel für die wiſſenſchaftliche Bewegung abgab, in welcher die Franzoſen des 17. Jahrhunderts raſche Fortſchritte machten.

1. Michel de Montaigne.

Nicht leicht findet man einen reichern Ausdruck der Stimmungen, wie ſie von Bewegungen der Zeit eingegeben werden, als in den Verſuchen Montaigne's. Nicht tief drücken ſie ſeinem Gemüthe ſich ein, aber eine lebhafte Phantaſie erfaßt und verarbeitet ſie zu einem Stoffe für die Unterhaltung, in welcher eine liebenswürdige Eigenthümlichkeit im Gefül ihres Werthes, aber ohne übertriebene Anſprüche offen ſich hingiebt. Dieſe Eigenſchaften in einem Stile ausgedrückt, welcher beſtändig belebt, naiv, von allem Geſuchten frei, der lautere Ausdruck des Gedankens iſt und den Ton der flüchtigen Unterhaltung auf das Vortrefflichſte zu halten weiß, haben den Verfaſſer dieſer ergebnißloſen Verſuche zu einem Lieblingsſchriftſteller ſeines Volkes gemacht. Er iſt als ſolcher von einer großen Nachwirkung geweſen, und wenn wir daher auch keine tiefe Philoſophie bei ihm finden, ſo klingen doch viele Gedanken in ſeinen flüchtigen Äußerungen an, welche wir ſpäter in viel ernſterer Behauptung bei den Franzöſiſchen Philoſophen wiederfinden werden. Wir können an ihm nicht vorübergehn, ohne uns ſeine Züge zu merken.

Montaigne wurde 1533 im Perigord geboren auf der Beſitzung ſeines Vaters, der Herrſchaft Montaigne. Ein jüngerer Sohn ſollte er der juriſtiſchen Laufbahn ſich widmen und wurde von ſeinem Vater, der in ſeiner Erziehung ſehr paradoxen Grundſätzen folgte, einem Lehrer übergeben, welcher die Anweiſung hatte ihn nur Lateiniſch reden zu lehren und von dem Gebrauche der Landesſprache ganz fern zu halten. Wer hätte erwarten ſollen, daß aus einer ſolchen Erziehung der erſte Proſaiker des neuern Frankreichs hervorgehen würde. In den Wiſſenſchaften gut unterrichtet, im Verkehr mit ausgezeichneten Gelehrten, welche im Hauſe ſeines Vaters gern geſehen waren, bildete er ſich für die richterliche Laufbahn. Er war bereits als Parlamentsrath zu Bordeaux beſchäftigt, als er durch den Tod ſeines Vaters und ſeines ältern Bruders zum Beſitz der Herrſchaft Montaigne gelangte. Er konnte nun ſeinem Hange zu einem ſorgenfreien Leben ſich überlaſſen und den Spielen der Phantaſie nachhängen, welche an Mannigfaltigkeit der Eindrücke und an den ſinnlich geiſtigen Genüſſen der Geſchichte, der Wiſſenſchaften und der Dichtkunſt, aber beſonders an dem Wetteifer geſelliger Mittheilung ſich nährte. Ohne ſich ganz den Geſchäften zu entziehn, welche ein ehrendes Vertrauen ihm entgegenbrachte, mit einem regen Gefül für wahre Freundſchaft, für das Wohl und Weh ſeines Landes, durch ſeine Geburt an die höchſten Kreiſe der Geſellſchaft herangezogen und für die Ehren derſelben nicht unempfänglich, nahm er doch nur die Stellung eines beſcheidenen Privatmannes in Anſpruch. Er befriedigte ſeine Luſt an Reiſen in Frankreich, Italien, der Schweiz und Deutſchland; er erfüllte ſeinen Geiſt gern mit großen Gedanken; aber er kehrte immer wieder an ſeinen heimiſchen Herd zurück, welcher ihm ſeinen perſönlichen Neigungen ohne Zwang nachzugehen geſtattete. Unſtreitig hatte hieran die Zerrüttung der politiſchen und kirchlichen Verhältniſſe ſeines Vaterlandes einen großen Antheil. Der katholiſchen Kirche als der Religion ſeiner Väter zugethan, iſt ihm doch der fanatiſche Eifer der kirchlichen Partei fremd. Er kann überhaupt keiner Partei folgen, wo ſie dem Rechte ſich entzieht und zur Gewalt greift. Er ſieht wohl die Nothwendigkeit im praktiſchen Leben einer Partei zu folgen, aber er liebt ſie nicht; ſeine Augen ſind auch für die Schwächen ſeiner Partei offen. Die Zerrüttungen ſeines Vaterlandes, denen er nicht abhelfen kann, beklagt er, aber mit muthiger Seele. Laßt uns dem Schickſale Dank ſagen, daß es uns nicht in einem weichlichen und ſchwachen Zeitalter geboren werden ließ 1). In dieſem Sinn iſt ihm ſogar die Prüfung der religiöſen Wahrheiten durch die kirchlichen Parteiungen nicht zuwider 2). Auch unter den Laſtern der verwilderten Zeit wußte er die Tugenden zu ſchätzen, welche ſie an den Tag brachte. Aber mehr als die Lage der Zeit hält ihn ſein eigenthümliches Weſen vom öffentlichen Schauplatze der Welthändel zurück. Von Etienne de la Boetie, dem Freunde ſeiner reifenden Jugend, ſagt er: darum weil er er war, habe ich ihn geliebt, und weil ich ich war 3). Dieſer Geſinnung gemäß hält er überall auf ſeine Perſönlichkeit, ſeine Meinung,

---

1) Essais III, 12. p. 778. (Paris 1657.).

2) Ib. II, 15. p. 453.

3) Ib. I, 27. p. 122.

ſeine Neigung und Abneigung. Er ſpricht von ſeinen Verſuchen: dies iſt ein Werk des aufrichtigen Glaubens; ich ſelbſt bin die Materie meines Buches. Nichts will er ausſprechen als ſich ſelbſt, den unabhängigen Geiſt, welcher in ihm lebt. Da arbeitet er nun im Stillen an ſich; er ſucht das ruhige Plätzchen in ſeinem Landhauſe auf, auch in ſeiner Seele ſucht er es [1]. Hierin finden wir doch eine Ähnlichkeit der Denkweiſe bei ihm und jenen Myſtikern, welche die Gelaſſenheit ihrer Seele, den ruhigen Mittelpunkt ihres innern Lebens aufſuchten. Sollen wir ihn tadeln, wenn er ſich ſelbſt getreu blieb? Indem er dem Hange ſeiner Natur nachging, hat er die Verſuche geſchrieben, welche eine unermeßliche Wirkung auf die Bildung ſeines Volkes gehabt haben. Im männlichen Alter gab er ſie heraus; noch nachher aber bereicherte er ſie fortwärend auch unter den Schrecken des Krieges und der Peſt, welche ſeine Beſitzungen heimſuchten. In dieſen Beſchäftigungen ereilte ihm der Tod 1592.

Von Montaigne iſt keine zuſammenhängende Lehre zu erwarten. Er plaudert ſeine Einfälle aus, die Eingebungen des Augenblicks; er geſteht, daß er oft ſeine eigenen Worte nicht wiederverſtehe [2]. Wenn es hoch kommt, drücken ſeine Betrachtungen ſeine perſönliche Überzeugung aus, welche in der gebildeten Geſellſchaft und für dieſelbe ſich befeſtigt hat. So wie ſie Achtung für die Perſönlichkeit des Verfaſſers verlangen, ſo ſind ſie bereit einer jeden Perſönlichkeit, welche nur nicht gegen die Sitten verſtößt, Achtung zu gewähren. Aber den beſtehenden Sitten im geſelligen Leben, in Staat und in Kirche ſollen wir gehorchen. Montaigne ſetzt im Allgemeinen voraus, daß man Vernunft in allen Gebräuchen finden würde, wenn man ihren Gründen nachginge; aber er behält ſich auch ſein gutes Recht vor dieſe Dinge zu prüfen. Ehrfurcht gegen das Beſtehende empfielt er, weil alles ändern zu wollen nur mit einem völligen Umſturz, mit Gewalt und Gefahr der perſönlichen Freiheit enden würde; den Neuerungen in der Kirche iſt er nicht geneigt, wenngleich er ſie für eine heilſame Schickung gelten läßt; zur Prüfung der Tiefen der Religion, der Urkunden unſeres Glaubens hält er die Menge nicht für befähigt und die pedantiſche Gelehrſamkeit, welche mit Erklärungen und Erklärung der Erklärungen ſich plagt, nicht für berechtigt. Der menſchliche Geiſt bedarf der Wiſſenſchaft, aber auch der Zügel, des Geſetzes und der Religion [1]). Aber wenn er nun auch dieſe Dinge für nothwendig erachtet, ſo zeigt ihm doch ſeine Erfahrung und ſeine Gelehrſamkeit, welche vieler Zeiten und Völker Sitten umfaßt, wie wenig Übereinſtimmung und Dauer in ihnen iſt. Den Geſetzen ſollen wir gehorchen; aber der Geſetze ſind viele und die Wahrheit iſt nur eine [2]). Er betrachtet Sitten und Geſetz als Ergebniſſe mehr der Verhältniſſe als des natürlichen Ganges der Dinge und der ſich ſelbſt getreuen Vernunft. Durch Geburt und Erziehung werden wir Perigordiner oder Deutſche; ebenſo

---

[1] Ib. II, 15. p. 455. J'essaye de soustraire ce coing à la tempeste publique, comme je fais un autre coing en mon ame.

[2] Ib. II, 12. p. 415.

---

1) Ib. II, 12. p. 408.

2) Ib. p. 425.

empfangen wir unſere Religion [1]. An Montaigne bemerkt man ſehr deutlich, wie der weitere Blick über das menſchliche Leben und ſeine verſchiedenen Formen, welchen die neuere Wiſſenſchaft eröffnet hatte, anfangs doch nur verwirrte, weil man die Grade der Bildung und ihr Geſetz nicht zu erkennen wußte. Für das Alterthum hat er eine allgemeine Verehrung eingeſogen, das Chriſtenthum weiß er zu ſchätzen, auch die Naturlaute der Volkspoeſie finden bei ihm ein empfängliches Gemüth; aber in ſeinem Capitel über die Cannibalen [2] ſchildert er die Verwilderung dieſer Völker ſo reizend, ſo übereinſtimmend mit dem Geſetze der Natur, daß er keinen großen Unterſchied zwiſchen ihrem Leben und dem Ideale der Platoniſchen Republik zu entdecken weiß. Hingebung an die beſtehende Ordnung und Kritik über ſie ſtreiten in ihm und dieſer Streit verkündet ſich in den eigenſinnigen Launen ſeiner Ausſprüche. Er möchte zur Mäßigung ermahnen, zum Gehorſam gegen Sitte, Geſetz, Religion; wir ſollen darüber nicht zu ſpitzfindig grübeln; aber alsdann drängt ſich ihm der Gedanke an die Verwirrungen der menſchlichen Geſellſchaft auf und er preiſt die Wilden in Braſilien, die Cannibalen, glücklich, welche in Einfachheit und Unwiſſenheit ihr Leben dahin bringen ohne Bücher, ohne Geſetz, ohne König, ohne alle Religion. Paradoxen ſollen wir fliehen; aber jetzt iſt der Geiſt der Menſchen ausgelaſſen, da muß man den Ausſchweifungen der Neuerer ſeine Paradoxen entgegenſetzen [3]. In ſeinen Vorſchriften für die Erziehung, welche die Grundſätze Rouſſeau's vorbereiteten, ſchärft er ein, daß man ſeinen Zögling gewöhnen ſollte, nichts gegen die gebräuchlichen Sitten zu thun; aber er ſoll auch nichts auf Autorität annehmen, ohne Gewalt und Zwang erzogen werden; man ſoll vor allem darauf ausgehn ihn die Sachen ſelbſt prüfen zu laſſen, ſeine eigenen Neigungen und ſeine Natur zu erforſchen und dieſe Eigenthümlichkeit, welche ſich doch nicht überwinden laſſe, in ihrem Laufe zu fördern [1]. So möchte er ſich und Andere der allgemeinen Sitte unterordnen, aber doch auch ſeine und Anderer Eigenthümlichkeit ſchonen. Sein praktiſcher Verſtand gebietet ihm der gemeinen Meinung zu folgen; ſein theoretiſches Urtheil aber kann er nicht gefangen geben.

---

[1] Ib. p. 318.
[2] Ib. I, 30.
[3] Ib. II, 12. p. 356; 408 sqq.

Seine Anſicht von der Philoſophie hat er hauptſächlich in ziemlich weitläuftige Betrachtungen über die natürliche Theologie Raimund's von Sabunde niedergelegt [2]. Er giebt ſie unter dem Titel einer Apologie dieſer Schrift, welche er in ſeiner Jugend auf Befehl ſeines Vaters überſetzt hatte; aber ſie enthalten bei Weitem mehr eine Widerlegung ihrer Grundſätze. Er vertheidigt den Raimund gegen den Vorwurf, daß er die Lehren der Religion einer Unterſuchung durch die Vernunft unterzogen habe. Dies ſcheint ihm nicht verwerflich. Denn obgleich er bekennt, daß er von der Theologie nichts verſtehe, obgleich er behauptet, daß der Glaube eingegoſſen werden müſſe, daß die Religion ein reines Geſchenk Gottes und der Enthuſiasmus höher ſei als der Menſch 1)), möchte er doch die Unterſuchungen der Vernunft über den Glauben nicht von der Hand weiſen und hält es daher für nützlich die Religion durch die Vernunft zu unterſtützen. Die Vernunft, wie ſchwach ſie auch ſein möge, miſcht ſich doch in alle unſere Angelegenheiten; ein großer Theil der religiöſen Lehren iſt aus ihr hervorgegangen; wenn man die Schwäche bedenkt, welche auch in unſerm Glauben ſich zeigt, indem wir von den Neuerern durch leichte Mittel uns fortreißen laſſen, ſo möchte man faſt dafür halten, daß aller unſer Glaube nur auf ſchwachen Gründen beruhte 2)). Daher ſind auch Raimund's Gründe nicht zu verachten. Man ſieht hieran, daß Montaigne, wie in allen menſchlichen Dingen, ſo auch in der Religion zweierlei unterſcheidet, von der einen Seite das Natürliche und Göttliche, von der andern Seite die Zugaben einer ſchwachen Kunſt, einer trügeriſchen Vernunft, um nicht zu ſagen der Ausartungen der Menſchen. Die alte Theologie iſt ihm auch Poeſie 3)) und die Theologie, von welcher er

---

[1] Ib. I. 25. p. 93 sq.; 96; 103; 105.

[2] Ib. II, 12.

---

1) Ib. p. 315; 362; 413; 417. Die Äußerungen Mont. über die Religion ſind ſehr wechſelnd; doch empfielt er überall den Glauben, wiewohl er gegen die Einzelheiten des Glaubens vielerlei einzuwenden hat und nach ſeinen ſkeptiſchen Anſichten in ihm auch wohl nur eine Schwäche des Geiſtes, eine Nachgiebigkeit gegen die Autorität zu vermuthen ſich nicht enthält. Ib. I, 26 p. 115. So hält er auch unter allen Meinungen den Monotheismus nur für die wahrſcheinlichſte und am meiſten zu entſchuldigende. Ib. II, 12. p. 372. Alles dies iſt aber nur im Sinn des Skeptikers zu nehmen, welcher auch die religiöſen Überzeugungen nur deswegen billigt, weil er ihnen den Glauben nicht entziehen kann.

2) Ib. II, 12. p. 315.

3) Ib. III, 9. p. 740.

nichts verſteht, iſt ihm doch als Menſchenwerk verdächtig; er hält die ſcholaſtiſche Theologie für kein weſentliches Beſtandtheil des Chriſtenthums. So ſehr er Katholik iſt, ſo wenig iſt er der Scholaſtik geneigt.

Montaigne vertheidigt ſeinen Schriftſteller auch gegen den Vorwurf, daß ſeine Gründe ſchwach wären. Aber wie vertheidigt er ihn? Sie haben das gemein mit allen menſchlichen Gründen. Montaigne's Religion iſt das demüthige Bekenntniß der Schwäche unſerer Vernunft 1). Da bricht nun ſein ſkeptiſcher Sinn in voller Stärke durch und ergießt einen Strom der Zweifel, welche gegen den Hochmuth unſerer Wiſſenſchaft gerichtet ſind. Die Wiſſenſchaft zwar verehrt er als ein Erbtheil ſeiner Familie, als eine Sache menſchlicher Bildung und guter Erziehung; er ſagt von ihr, wir ſollten ſie nicht beherbergen, ſondern heirathen 2); aber dies kann ihn nicht abhalten die ſtolze und dünkelhafte Wiſſenſchaft zu verdammen; nur die beſcheidene, demüthige Wiſſenſchaft, welche die menſchliche Schwäche bedenkt und in keiner Behauptung hartnäckig iſt, findet er lobenswerth. Sollte es ihm an Gelegenheit gefehlt haben in einer Zeit, welche von der alten Schule ſich abgewendet hatte, die Mängel des gewöhnlichen Unterrichts zu bemerken, die Pedanterei der Alten, die Oberflächlichkeit der Neuerer zu ſtrafen? Ein entſchiedener Gegner der Scholaſtik kann er doch eben ſo wenig Vertrauen zu den neuern Verſuchen faſſen. Die Schwächen der Schulweisheit, der Theologen, der Philologen und Philoſophen aufzuſuchen, das iſt ihm eine fröhliche

---

1) Ib. II, 12 p. 321.

2) Ib. I, 25 p. 114.

Jagd. Er verlangt dagegen praktiſche Weisheit. Wir ſollen für gute Sitten ſorgen, das liegt uns viel näher als über die Bewegungen des Weltgebäudes zu grübeln. Dagegen unſere Wiſſenſchaft trägt zu unſerer Glückſeligkeit, zu unſerer Tugend wenig oder gar nichts bei [1]. Für Tugend und gute Sitte legt er überall die entſchiedenſte Verehrung an den Tag, wenn auch ſeine ſittlichen Grundſätze und einzelnen Vorſchriften ein ſonderbares Gemiſch aus den Lehren der Alten, aus der Frömmigkeit des Chriſtenthums, aus der Klugheitslehre der Politiker, aus den Erfahrungen des Weltmanns an ſich tragen [2], wenn er auch zuweilen die Mine annimmt, als wäre ihm alle Tugend der Menſchen verdächtig. Unſere Leidenſchaften zu beherſchen, das iſt größere Weisheit, als alle Lehren der Logik und der Phyſik. Da wirſt er ſich denn wieder auf das Buch der Natur, welches uns allenfalls alle andere Bücher entbehren ließe; die gute Mutter Natur ſoll das Buch ſeines Schülers ſein [3]; da kommt er wieder auf das friedliche und leidenſchaftloſe Leben der Cannibalen zurück. Der Natur vertraut er; taſtend an ihrer Hand findet er ſich weiter [4]. Seine Sitten ſind natürlich, ohne Lehre, ohne Vorbedacht haben ſie ſich ihm entwickelt; ſo iſt er zufällig zu ſeiner Philoſophie gekommen [5]. Unſere Leidenſchaft aber hat alles verdorben.

---

[1] Ib. p. 104; II. 12 p. 313; 352.

[2] Er vertheidigt den Selbſtmord ib. II, 13; wie viel er den Politikern einräumt, darüber ſ. unter anderm ib. III, 1.

[3] Ib. I, 25 p. 95; 99.

[4] Ib. p. 90.

[5] Ib. II p. 399. Mes moeurs sont naturelles; je n'ai point

Zur geſunden Natur ſollen wir zurückkehren; eine geſunde Seele in einem geſunden Leibe, keine mönchiſche Übung, vielmehr Übungen des Leibes; ohne Körper ſind wir nichts; nicht allgemeine Grundſätze der Wiſſenſchaft, ſondern Natur und Glaube ſollen uns leiten [1]).

In dieſen Gedanken hat er nun ſehr viel gegen die dogmatiſche Philoſophie einzuwenden. Die Peſt des Menſchen iſt die Meinung, welche zu wiſſen glaubt [2]). Zu den widerſinnigſten Einfällen führt dieſe Meinung. Nichts iſt ſo abſurd, daß es nicht ein Philoſoph geſagt haben ſollte [3]). Um unſere natürliche Neugier zu befriedigen müſſen wir philoſophiren; aber unſere Philoſophie iſt nur eine Art von Poeſie. Welche ſchöne Erfindungen hat man da in allen Wiſſenſchaften gemacht. Den Himmel hat man mit Epicyklen bereichert, den Menſchen mit den Theilen ſeiner Seele, welchen man nach Gefallen ihren Sitz im Leibe anweiſt. Die Naturforſchung, die Philoſophie iſt ſehr ergötzlich; ihre Dichtungen unterhalten uns; aber man müßte ein Neuling in der Welt ſein, wollte man ihre Erfindungen für bare Münze nehmen. Es ſind das Schönheitsmittel, wie ſie mit Wiſſen aller Welt die Frauen anwenden um die Mängel ihres Leibes zu verdecken. Sie ſollen nicht täuſchen; ſie ſind nur ein Schmuck, welcher zu unſerm Vergnügen erlaubt

---

appellé à les bastir le secours d'aucune philosophie. — — Nouvelle figure, un philosophe impremedité et fortuit.

[1] Ib. I, 25 p. 96; 105; I, 26 p. 115; II, 12 p. 445.

[2] Ib. II, 12 p. 353. La peste de l'homme c'est l'opinion de sçavoir.

[3] Ib. p. 399.

iſt [1]. Denn ſo billig iſt er nun auch gegen ſeine Gegner, daß er ihnen nicht zutraut, ſie wollten uns täuſchen oder hätten ſich getäuſcht. Die Dogmatiker ſind nicht ſo gewiß in ihren Behauptungen, als ſie zu ſein die Mine annehmen. Ariſtoteles iſt voller Zweifel; ſeine Lehre iſt Pyrrhonismus unter einer dogmatiſchen Form [2]. Eben ſo iſt es mit Platon und andern Philoſophen. Montaigne kann ſich nicht davon überzeugen, das Epikur, Platon, Pythagoras ihre Atome, Ideen, Zahlen für volle Wahrheit genommen hätten.

Die Gründe, welche er den Dogmatikern entgegenſtellt, haben nicht viel Neues. Er wirft ihnen ihre Widerſprüche vor. Kein Philoſoph ſtimmt mit dem andern. Wenn man ſie einzeln hört, möchte man einem jeden trauen; aber die Meinung des Einen erſchüttert die Lehre des Andern. Wenn er die Alten lieſt, deren Worte er ſo gern hören mag, ein jeder von ihnen ergreift ihn; im Augenblick iſt er ſeiner Meinung. Aber wie lange wird es dauern? Schnell ergreift ihn ein anderer und macht ihn zu ſeinem Parteigänger. Wenn ein gelehrter Mann, wie Lipſius, die Meinungen der Alten zuſammenſtellen wollte, welches ſchöne Werk würde das abgeben. Aber in der That eine ſchöne Sammlung von Widerſprüchen [3]. Zu der Unſicherheit unſerer Gedanken geſellt ſich die Unſicherheit der Sprache [4]. Bei dem Schwankenden aller unſerer Urtheile möchte es wohl gerathen ſein, an das Nächſte und Sicherſte uns zu halten, an uns ſelbſt. Montaigne iſt nicht unempfänglich für den Zug ſeiner Zeit, welcher in der Selbſterkenntniß einen ſichern Haltpunkt ſuchte. Die praktiſche Richtung ſeiner Lehre, welche in der Arbeit an ſich ſelbſt, in der Mäßigung der Leidenſchaften die Weisheit des Lebens fand, mußte ihm dieſem Zuge befreunden. Wer ſich nicht auf ſich verſteht, worauf möchte der ſich verſtehn [1]? Montaigne weiſt auch die Erkenntniß unſer ſelbſt nicht gänzlich zurück. Er hält es für einen Fechterſtreich, in welchem man in der Verzweiflung ſein eigenes Leben Preis gebe, wenn man behaupten wollte, daß man von ſich nichts wiſſe. Man ſieht, es leuchtet ihm ein, daß von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt die größte Sicherheit erwartet werden müßte; aber einen Grundſatz für unſere Wiſſenſchaft weiß er hierin noch nicht zu finden. Vielmehr fallen ihm alle die Streitigkeiten ein, welche über das Weſen und den Sitz unſerer Seele, über die Theile und die Erzeugung unſeres Körpers von den Philoſophen geführt worden ſind, und er ſchließt daraus, daß uns das Nächſte eben ſo unbekannt iſt, als das Entfernteſte [2]. Auch er hebt bei dieſen Unterſuchungen beſonders als eine ſchwierige Frage hervor, wie unſere Seele, ein geiſtiges Ding, mit einer körperlichen Maſſe im Zuſammenhang ſtehn könne. Wir ſehen es, aber begreifen es nicht [3]. Grundſätze der Wiſſenſchaft will er überhaupt nicht zugeben. Mit dieſen Grundſätzen tyranniſiren uns die Philoſophen; wer kann ſie beweiſen? Wenn nicht Gott ſie offenbart hat, ſo haben ſie keinen Grund. Es iſt Thorheit auf ſie zu bauen [1]). Wenn wir dem vertrauen ſollen, was uns zunächſt liegt, ſo hat unſer Sinn darauf Anſpruch als ſicherer Zeuge der Wahrheit zu gelten. Auch durch ſeine Neigung an das Natürliche ſich zu halten wird Montaigne aufgefordert den Sinnen zu trauen und wir finden denn auch die Grundſätze des ſpätern Senſualismus von ihm im Allgemeinen ausgeſprochen. Die Sinne ſind der Anfang und das Ende der menſchlichen Erkenntniß; nichts kommt der Gewißheit gleich, welche ſie gewähren [2]). Aber freilich er kann auch ihnen nicht völlig vertrauen. Sollten ſie wohl in alles uns eindringen laſſen? Wer weiß, ob dem Menſchen nicht mehrere Sinne fehlen? Nun werden wir durch die Übereinſtimmung unſerer Sinne belehrt, wenn uns aber ein Sinn fehlte, würden wir in große Verwirrung gerathen; ſollten uns alſo wirklich mehrere Sinne fehlen, ſo würden wir unſtreitig über die Natur der Dinge im Dunkeln tappen. Wir laſſen uns auch von unſern Sinnen täuſchen. Sie ſind ſchwach und unſicher, Boten, welche uns die Wahrheit nicht zubringen können. Da kann er doch dem Lucretius, deſſen Worte er gern

---

[1] Ib. p. 371; 392 sqq. Platon n'est qu'un poete decousu.

[2] Ib. p. 368. C'est par effet un pyrrhonisme sous une forme resolutive.

[3] Ib. p. 370; 425.

[4] Ib. p. 383.

---

[1] Ib. p. 407. Qui ne s'entend en soi, en quoi se peut-il entendre?

[2] Ib. p. 392; 408; 411.

[3] Ib. p. 392 sq.

---

1) Ib. p. 393.

2) Ib. p. 432 sq. Toute connaissance s'achemine en nous par les sens; ce sont nos maistres. — — La science commence par eux et se resout en eux. — — Et selon aucuns, science n'est rien autre chose que sentiment. — — Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance. — — C'est le privilege des sens d'estre l'extrême borne de notre appercevance.

im Munde führt, den er ſogar den Weiſen nennt, nicht beiſtimmen, wenn er die Täuſchung der Sinne leugnet; er kann auch eben ſo wenig den Philoſophen ſich anſchließen, welche behaupten, daß die Sinne nichts Wahres berichteten [1]). Er bedenkt die Wandelbarkeit unſerer Urtheile, welche nach Stimmung und Temperament verſchieden über denſelben Gegenſtand ausfallen. Wie unſere Sinne ſich ändern, ſo ändern ſich auch die Erſcheinungen. Sollen wir einen Richter ſuchen, welcher über ihre wahren und falſchen Angaben entſcheiden könnte? Über dieſen Richter würde noch ein anderer Richter geſetzt werden müſſen, um ſeine Unparteilichkeit ſicher zu ſtellen; ſo würde man in das Unendliche die Entſcheidung zu ſuchen haben. Die Vernunft kann das Richteramt über den Sinn nicht übernehmen; denn jeder Vernunftgrund verlangt einen andern Vernunftgrund zu ſeiner Stütze und wir ſehen uns dadurch nur immer wieder in das Unendliche getrieben [2]). Die Vernunft, deren wir uns rühmen, iſt nur viel trügeriſcher als der Sinn; ſie iſt voll Leidenſchaft; die Leidenſchaft, die Lüge des Menſchen verdirbt den Sinn [3]). Alles iſt im beſtändigen Fluſſe, das Object, wie das Subject. Die Sachen ſelbſt ſehen wir nicht, ſondern nur ihre Erſcheinungen; die Ähnlichkeit derſelben mit ihren Gegenſtänden können wir nicht durch Vergleichung beſtimmen, weil wir die Gegenſtände ſelbſt nicht kennen. Die Erſcheinungen wechſeln beſtändig und wir ſelbſt gehören zu den Erſcheinungen, welche von

---

1) Ib. p. 435 sq.
2) Ib. p. 442 sq.
3) Ib. p. 439.

Tag zu Tag eine andere Geſtalt, ein anderes Urtheil annehmen [1].

Die Zweifel Montaigne's verbergen ſeine Neigung nicht uns eine billige Beurtheilung der Dinge vorzubehalten. Nur den übertriebenen Anſprüchen der Dogmatiker auf eine ſtrenge Wiſſenſchaft werden ſie entgegengeſetzt. Wenn uns die Philoſophen bei unſerm natürlichen Urtheil, bei unſerm Vertrauen auf die Erſcheinungen der Sinne in dem Stande, welcher unſerer Geburt und Natur gemäß iſt, gelaſſen hätten, ſo würden wir ihnen Recht geben können; aber ſie haben uns zu Richtern über die Welt machen wollen [2]. Zwar die Wahrſcheinlichkeit der Akademiker billigt Montaigne nicht; er iſt geneigter den Pyrrhoniern das Lob der Folgerichtigkeit zu geben [3]; aber wenn der Pyrrhonismus die Erfahrung angreifen will, dann kann er ihm ſeine Zuſtimmung nicht mehr ſchenken; er iſt bereit auch den Beweiſen der Geometrie ſich zu verſagen, wenn ſie gegen die Erfahrung ſprechen ſollten [4]. Seiner Geneigtheit dem geſunden Menſchenverſtande zu folgen ſteht nur die Furcht zur Seite, daß unſer Verſtand nicht recht geſund ſein möchte. Die Natur hat uns wohl wie andern Geſchöpfen ihr Geſetz eingeflanzt, aber ſind wir ihm getreu geblieben? Wenn es rein in uns wirkte, würde es über uns eine unwiderſtehliche Gewalt haben; aber in unſern Überzeugungen iſt nichts, was von ſolcher Sicherheit wäre. Wir laſſen uns

---

1) Ib. p. 443 sq.
2) Ib. p. 394 sq.
3) Ib. p. 366 sq.; p. 411.
4) Ib. p. 419.

von Geſetzen regieren, aber wie ſchwankend ſind ſie. Von dem einen wird das Geſetz der Natur ſo, von dem andern anders ausgelegt. Da ſtellt Montaigne in ähnlicher Weiſe die Geſetze der Völker zuſammen, wie ſpäter Helvetius es that, um zu zeigen, daß bei dem einen Volke Verbrechen iſt, was bei dem andern für löblich gehalten wird. Er will nicht damit beweiſen, daß Gutes und Böſes nur nach dem Vortheil der Menſchen beurtheilt werde, ſondern er will nur zeigen, daß wir den geraden Weg der Natur nicht inne gehalten haben. Der Menſch iſt voller Lüge, ſeine Kunſt verfälſcht die Natur. Daher können wir uns auf unſern geſunden Verſtand nicht verlaſſen und haben vielmehr zu befürchten, daß wo wir unſere ſchöne Vernunft einmiſchen, eine Verkehrung der geſunden Natur uns begegnet iſt [1].

In dieſem Sinne ſind nun ſeine ſtärkſten Gründe gegen das gerichtet, was wir unſere Vernunft zu nennen pflegen. Wenn Raimund von Sabunde zu ſeinem Hauptſatz den Vorzug des Menſchen, die Lehre, daß er der Zweck der ganzen Welt ſei, gemacht hatte, ſo widerſpricht ihm hierin Montaigne. Was iſt der kleine Menſch gegen die Größe des Himmels und der Welt [2]? Als den Vorzug des Menſchen rühmt man ſeine Vernunft. Die Beweiſe aber, daß der Menſch allein Vernunft habe, ſind ungenügend. Wenn man ſich auf die Sprache des Menſchen beruft, auch die Thiere haben Sprache; wenn wir ſie nicht verſtehn, ſo iſt das nur unſer Fehler[1]. Die geſellſchaftlichen Ordnungen, den Staat finden wir in einer viel beſſern Verfaſſung bei den Bienen, als bei uns. Gewiß ohne Verſtand läßt ſich eine ſolche Ordnung in ihrem Verkehr nicht denken[2]. Sogar daß die Thiere ohne Religion wären, kann der hartnäckige Vertheidiger der thieriſchen Vernunft nicht zugeben, wenn er auch von der Religion der Thiere nur ſehr zweideutige Beweiſe anzuführen weiß[3]. Von ihrem Verſtande geben die Thiere uns hinreichende Proben, ſo daß wir ihrem Urtheil nicht ſelten mehr vertrauen als dem unſern. Auch unſerer Freiheit ſollen wir uns nicht ſehr rühmen. Sie beruht auf dieſer Einbildungskraft, welche uns ſo häufig in einen unregelmäßigen Lauf ſtürzt. Und überdies, wer verbürgt uns denn, daß den Thieren kein freier Wille zu Gebote ſteht? Wenn ich mit meiner Katze ſpiele, vielleicht ſpielt ſie mit mir[4]. Man überredet ſich, daß alle Thätigkeiten der Thiere nur von Inſtinkt ausgehn. Man weiß nicht, welchen Vorzug man ihnen dadurch vor den Menſchen einräumt. Glücklich wären wir, wenn unſer Leben von einem untrüglichen Naturtriebe geleitet würde. Doch auch wir ſind nicht ohne Inſtinkt. Unſere Freiheit dagegen, deren wir uns rühmen, iſt nur Eitelkeit, nur ſelbſt genügſame Anmaßung. Die Macht der Natur erſtreckt ſich über alles; wir würden beſſer thun ihr zu vertrauen, als unſern eigenen Kräften etwas verdanken zu wollen. Wären wir nur dankbar gegen Gott und die Natur, wir würden eingeſtehn, daß alles, was an uns einen Werth hat, ihr Geſchenk iſt und wir ohne die Gnade Gottes nichts ſind [1]).

---

[1] Ib. p. 425. sqq. Il est croyable, qu'il y a des loix naturelles, comme il se void és autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant partout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. Nihil itaque amplius nostrum est, quod nostrum dico, artis est.

[2] Ib. p. 322.

---

[1] Ib. p. 324.
[2] Ib. p. 326.
[3] Ib. p. 337.
[4] Ib. p. 324.

So will Montaigne uns zur Demuth ermahnen, indem er unſere Vernunft herabſetzt. Er iſt nicht abgeneigt das höchſte Gut in der Erkenntniß der Schwäche unſeres Urtheils zu ſuchen. Dieſe Unwiſſenheit und Einfalt ſoll auch das Chriſtenthum empfehlen. Gott wird beſſer durch Nichtwiſſen als durch Wiſſen verehrt. Das Bekenntniß ſeiner Unwiſſenheit iſt von Natur mit dem Glauben verbunden [2]). Dieſe Religion erhebt uns nun freilich nicht über die Thiere. In ihrer Einfalt, in ihrem Gehorſam gegen den Naturtrieb, in ihrer Freiheit von aller Anmaßung dürften wir ſie ſchon zum Muſter nehmen. Wir müſſen uns verthieren um uns weiſe zu machen, wir müſſen uns blenden um uns zu leiten [3]). Darum weiſt auch Montaigne auf die Schwächen unſeres Leibes zurück, von welchen unſer Verſtand ergriffen werde. Wir ſind Staub und Aſche, als Erzeugniſſe der Natur dem Wechſel unterworfen. Eine Erhebung unſeres Geiſtes über den Körper, eine Loslöſung beider von einander würde er für uns Menſchen in dieſem abhängigen Leben für unmöglich halten.

---

[1]) Ib. p. 326 sq.; 329 sq. Il n'est pas en nostre puissance d'acquerir une plus belle recommandation, que d'estre favorisé de dieu et de nature. Ib. p. 404.

[2]) Ib. p. 353 sqq.; 361.

[3]) Ib. p. 356. Il nous faut abestir pour nous assagir et nous eblouir pour nous guider.

Wo iſt nun das ſtille Plätzchen, welches er in ſeiner Seele ſucht? Es beruht eben nur auf jener Demuth und Unterwerfung, welche er uns empfielt[1]. An ſie knüpfen ſich Hoffnung und Vertrauen. So wie er taſtend bisher ſich durchgefunden hat, der Natur vertrauend, ſollte er nicht ebenſo weiter geleitet werden? Seine Zweifel haben ihn auch belehrt, daß man das Ungewöhnliche nicht für unmöglich halten ſoll. Dem Willen Gottes und der Macht unſerer Mutter Natur ſollen wir nicht die Schranken ſetzen, welche nur in unſerer Faſſungskraft liegen[2]. Er vertraut dieſem Willen und dieſer Macht; ihnen übergiebt er ſein Leben. Das iſt der durchlaufende Gedanke, welcher ſeine Bekenntniſſe belebt. Von ihm gehen ſeine Zweifel aus. Litteratur und Philoſophie ſollen uns von der Einfachheit, von den Geſetzen der Natur nicht entfernen. Wir ſollen nicht die Welt ermeſſen wollen, wir, welche wir kaum heimiſch bei uns ſelbſt ſind. Die Philoſophen vermeſſen ſich alles aus ihrer Vernunft zu ziehen, aber die wahre Vernunft wohnt nur bei Gott; ſein Geſchenk iſt es, wenn ein Stral derſelben uns zu-

---

1) Ib. p. 353. C'est la seule humilité et submission, qui peut effectuer un homme de bien.

2) Ib. I, 26 p. 115. La raison m'a instruit, que de condamner ainsi resolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'advantage d'avoir dans sa teste les bornes et limites de la volonté de dieu et de la puissance de nostre mère nature. Il n'y a pourtant point de plus notable folie au monde, que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance.

kommt [1]). Gegen eine ſolche Vernunft hat er nichts einzuwenden; nur gegen die menſchliche Vernunft ſpricht er, welche von der Natur ſich entfernt hat. Die Vernunft Gottes, die wahre und einfache Vernunft kann er von der Natur nicht trennen. Es iſt ihm wahrſcheinlich, daß unſer Meiſter in ſeinem Werke ſich offenbart habe; daher empfielt er das Werk Raimund's von Sabunde, welches im Buche der Natur uns den Willen Gottes offenbaren will [2]). Die wahrſcheinlichſte Meinung über die Religion iſt die, welche uns Gott als Schöpfer der Welt, als ein Weſen voller Güte darſtellt. Aber er verehrt ihn als ein unbegreifliches Weſen [3]). Wir mögen ihn uns menſchlich vorſtellen, ihn mit Vernunft begaben, dem Beſten, was wir haben, aber wir müſſen auch den Thieren dieſelbe Freiheit zugeſtehn [4]). Tiefer über die Natur und über Gott nachzudenken, das iſt nicht ſeine Sache. Wenn er die Meinung der Philoſophen ausſpricht, daß die Unterſuchung der Natur und verborgener Dinge unſern Geiſt vergnüge und erhebe, ſo ſetzt er in ſeinem Sinne hinzu, dies geſchehe uns unter der Bedingung, daß wir daraus Verehrung und Furcht über ſie zu urtheilen zögen [5]).

---

1) Ib. II, 12 p. 395. Car la vraie raison et essentielle, de qui nous desrobons le nom à fausses enseignes, elle loge dans le sein de dieu; c'est là son giste et sa retraite, c'est de là d'où elle part, quand il plait a dieu nous en faire voir quelque rayon.

2) Ib. p. 320.

3) Ib. p. 372.

4) Ib. p. 388.

5) Ib. p. 371. Voire à celui, qui n'en acquiert que la reverence et crainte d'en juger.

Es iſt nicht zu verwundern, daß ihm nun Gott und Natur faſt auf dasſelbe hinauszulaufen ſcheinen. Er ſtellt ſie beide gewöhnlich neben einander. Doch verwiſcht er den Gegenſatz zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf nicht. In dieſer Welt iſt alles dem Wandel unterworfen; wahr aber iſt nur das Ewige. Alles, was durch den Menſchen hindurchgeht, iſt unſicher; nur was vom Himmel kommt iſt ſicher. Nur eine beſondere und übernatürliche Gnade kann uns vorbereiten, umbilden und ſtark machen [1]. Was wahrhaft iſt, das iſt ewig, ohne Geburt, ohne Ende, ohne Veränderung in der Zeit; denn das Zeitliche iſt nicht, ſondern wird nur. Dieſer Veränderung iſt auch die Natur unterworfen; nur Gott hat den Preis ewig zu ſein. Zu dieſem Gedanken ſollen wir uns erheben. Welches elende und verworfene Ding wäre der Menſch, könnte er ſich nicht über die Menſchheit erheben. Aber dies vermag er nur, wenn ihm Gott ſeine Hand bietet mit außergewöhnlicher Hülfe. Da muß der Menſch auf ſeine eigenen Mittel verzichten und durch himmliſche Mittel ſich erhöhen laſſen. Nur unſer chriſtlicher Glaube, nicht die ſtoiſche Tugend kann eine ſolche göttliche und wunderbare Verwandlung hoffen [2].

Montaigne's Gedanken, ſehen wir, dringen nicht tief in das Weſen der Dinge ein. Sie bringen auch in den Zweifeln, welche ſie erregen, faſt nur die Zweifel des Alterthums wieder in Erinnerung. Es iſt aber doch in ihnen der Sinn der neuern Zeit ſchon in vollem Durchbruch. Von dem ſcholaſtiſchen Grübeln über Gottes Weſen und Werke haben ſie ſich völlig losgeſagt; nur das allgemeine Vertrauen auf eine übernatürliche Hülfe macht ſich in ihnen noch geltend. Aber nur im Innern des Menſchen wird ſie geſucht und hierin läßt ſich eine Verwandſchaft Montaigne's mit den Myſtikern des Mittelalters nicht verkennen. Viel ſtärker treten die Beſtrebungen der neuern Zeit hervor. Sie machen ſich in der Verehrung geltend, welche der Natur gezollt wird. In dem Maße ſind ſie vorherſchend, daß ſelbſt das Übernatürliche nur wie eine Zurückführung zur Natur erſcheint. Auf das Übel, auf das Böſe, welches in der menſchlichen Geſellſchaft ſich verbreitet hat, wird das größte Gewicht gelegt. Die Verfeinerung und das Verderben unſerer Sitten wird wie eine Art Erbſünde betrachtet. Da möchte uns Montaigne zur Einfachheit der Natur zurückführen. In Gehorſam gegen das Geſetz der Natur würden wir eine ſichere Leitung finden. Aber unſere Erziehung, das allgemeine Beiſpiel, unſer Hochmuth haben uns verdorben; wir können der Natur nicht mehr getreu bleiben. Da erſcheint es uns wie eine göttliche Hülfe, wenn der Naturtrieb die Schranken der Gewohnheit durchbricht, uns befreit und an ſein einfaches Geſetz heranzieht. Was hätten wir nun wohl mehr zu betreiben als dieſes Geſetz zu erkennen? Aber Montaigne kann noch nicht der Erforſchung mit Vertrauen ſich zuwenden. Sie ſcheint ihm unſere Kräfte zu überſteigen; er fürchtet auch hier dem Truge menſchlicher Kunſt zu begegnen. Dem Wege des praktiſchen Lebens iſt er überhaupt geneigter als der Wiſſenſchaft. Auf ihm, ſieht er ein, können wir uns der Gewohnheit und dem Geſetze nicht entziehn. Halb unwillig räth er uns ihnen zu folgen. Aber es tröſtet ihn doch, daß auch in ihnen die Natur mächtig ſein dürfte. Sollten ſie der Allmacht unſerer Mutter Natur, unſeres Schöpfers wahrhaft ſich entziehen können? So hofft er unter Leitung unbekannter, aber gütiger Mächte ohne vieles Grübeln, in einer gemäßigten Geſinnung ſeinen Weg finden zu können.

---

[1] Ib. p. 413.

[2] Ib. p. 444 sq. O la vile chose — — et abjecte que l'homme, s'il ne s'éleve au dessus de l'humanité. — — Il s'élevera, si dieu lui preste extraordinairement la main; il s'élevera abandonnant et renonçant à ses propres moyens et se laissant hausser et souslever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foi chrestienne, non à la vertu stoique de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose.

2. Pierre Charron.

Die Gedanken Montaigne's können wir bei vielen Franzöſiſchen Skeptikern ſpäterer Zeit wiederfinden, welche ihnen nach verſchiedenen Seiten eine erweiterte Anwendung gaben. Es war ihre Aufgabe ſie in eine wiſſenſchaftlichere Form zu bringen, ſie mehr an die Wege der Schule heranzuziehen. Unter ihnen iſt Montaigne's Freund und nächſter Nachfolger Charron merkwürdig.

Pierre Charron, der Sohn eines Buchhändlers, wurde 1541 zu Paris geboren. Er ergriff zuerſt die Laufbahn eines Juriſten und war mehrere Jahre als Advokat am Parlament zu Paris beſchäftigt. Doch entſprach dieſe Lebensweiſe ſeinen Neigungen nicht; auch hoffte er keinen Erfolg. Daher wandte er ſich der Theologie zu und erlangte bald den Ruf eines ausgezeichneten Predigers. In dieſer Eigenſchaft diente er vielen Prälaten der katholiſchen Kirche, beſonders im ſüdlichen Frankreich. Der königlichen Partei zugethan wurde er der gewöhnliche Prediger der Königin Margarethe und ſelbſt Heinrich der IV, als er noch Proteſtant war, ſoll ſeine Predigten gern gehört haben. Er hatte ein Gelübde gethan in den Carthäuſerorden zu treten. Als er es 1588 zur Ausführung bringen wollte, fand man, daß er für einen ſo ſtrengen Orden zu alt ſein würde. Auch die Cöleſtiner wieſen ihn aus dieſem Grunde zurück. Das Urtheil der Caſuiſten ging nun dahin, daß er ſeines Gelübdes entbunden ſei. In Bordeaux, wo er längere Zeit lebte, wurde er mit Montaigne vertraut, wie die Teſtamente beider Männer bezeugen; von Charron's Seite geben ſeine Schriften ein noch umfaſſenderes Zeugniß ab. Dieſe Schriften gab er in vorgerücktem Alter heraus. Außer ſeinen Predigten haben beſonders die Werke über die drei Wahrheiten und über die Weisheit Aufmerkſamkeit erregt. Das erſte iſt eine Vertheidigung der Religion, beſonders der chriſtlichen und vor allen der katholiſchen Kirche. Der dritte Theil, welcher mit der letztern ſich beſchäftigt, war ihm die Hauptſache; er iſt dem Könige Heinrich IV. gewidmet und gegen Du Pleſſis Mornay's Schrift über die Kirche gerichtet. Mit der Freimüthigkeit, welche ihm eigen iſt, beklagte er in ihr die Streitigkeiten über den Glauben, welche geeignet wären am meiſten gegen die Wahrheit deſſelben zu zeugen [1]. In der Schrift über die Weisheit hat man geglaubt eine ganz andere Überzeugung zu finden als in dieſem Werke. Denn in ihr ſchont ſein Zweifel auch die Schwächen unſerer Religion nicht. Er findet in ihr ſo viele Menſchlichkeiten, daß er Verdacht äußert, ſie dürfte nur Menſchenwerk ſein [1]). Nach der Anſicht des Verfaſſers jedoch ſtehen beide Schriften in Einklang. Er beruft ſich in der zweiten auf die erſte; in jener ſchildert er nur die Schwäche des Menſchen um ihn auf Gottes Hülfe zu verweiſen, welche dieſe aufweiſt. Er iſt davon überzeugt, daß auch dem Beſten, was der Menſch hegt, Schwäche und Böſes ſich zugeſellt. Dies gilt von Sitten und Staat, wie von Religion. Darum verachtet er dieſe Dinge nicht. Die wahre Religion möchte er von Aberglauben gereinigt ſehen; er würde alsdann ein Werk Gottes in ihr erblicken. Aber die Angriffe Charron's gegen die menſchliche Religion, Sitte und Wiſſenſchaft waren nicht ohne redneriſche Übertreibung und unterſchieden nicht genug die Ausartung und das Echte an ihnen; daher gaben ſie Veranlaſſung zu vielen Vorwürfen und Anfeindungen. Um ſie zu entkräften ſchrieb Charron eine kleine Abhandlung über die Weisheit, welche den Inhalt und die Abſicht ſeines größern Werkes über denſelben Gegenſtand kurz entwickeln ſollte. In einer zweiten Auflage dieſes Werkes wollte er die anſtößigen Stellen mildern und verbeſſern. Über dieſer Arbeit aber ereilte ihn 1603 zu Paris ein plötzlicher Tod. Sein Freund Rochemaillet vollendete die Ausgabe und überwand die Schwierigkeiten, welche die Veröffentlichung derſelben fand [2]).

---

[1] Les trois verités III, 1.

---

[1]) De la sagesse II, 5, 8.

[2]) Ich bediene mich der Ausgabe ſeiner Werke Paris 1635. 2 Bde. 4.; für die Schrift de la sagesse habe ich aber eine andere Ausgabe Par. 1631 gebraucht, welche die erſte Ausgabe Bordeaux 1601 wiedergiebt, weil dieſe den Sinn des Verf. ſtärker und ohne die ſpäter angebrachten Milderungen und Auslaſſungen ausdrückt.

Der Einfluß Montaigne's auf Charron iſt nicht zu verkennen. Sehr häufig gebraucht er genau dieſelben Worte, in welchen ſein Freund ſeine Zweifel ausgedrückt hatte. Auch im Allgemeinen iſt die Wendung ihrer Gedanken ſehr ähnlich. Nur hebt Charron die Grundlage ſeiner mehr praktiſchen, als theoretiſchen Überzeugungen ſtärker hervor und bringt die abgeriſſenen und flüchtigen Gedanken Montaigne's in eine geregeltere Form. Sein Streben hiernach ſieht man beſonders an den Eintheilungen, welche er überall anbringt. Wie ſehr er auch die Schule und ihre Meinungen flieht, ſo hat doch ſeine Schrift über die Weisheit den Einflüſſen der Gelehrſamkeit ſeiner Zeit ſich nicht entziehen können. Er giebt es zuweilen ſelbſt an, wo er in ganzen Abſchnitten ſeiner Schrift dem Lipſius oder dem Du Vair gefolgt iſt; aber auch ſonſt hangen ihm Überzeugungen der Philoſophen, beſonders der Platoniſchen Schule an. Seine Zweifel beruhn weſentlich nur darauf, daß er weder die Gelehrſamkeit, noch die Philoſophie der Menſchen für genügend hält uns eine ſichere Grundlage für unſer ſittliches Leben oder für die praktiſche Weisheit zu geben, welche wir ſuchen ſollen. Deswegen entſcheidet er ſich auch gegen den Pyrrhonismus und für die Wahrſcheinlichkeitslehre der neuern Akademie[1], wenigſtens nicht ganz wie Montaigne. Aus ſeinem methodiſchen Verfahren und aus dem abſpringenden Gedankengange ſeiner Zweifel, aus den wahrſcheinlichen Annahmen ſeiner Schulbildung und aus der Freiheit ſeines Geiſtes im Kampf gegen die Pedanten geht nun eine ſeltſame Miſchung hervor, welche doch die Wendung der Zeit bezeichnet und nicht ohne philoſophiſche Anregungen iſt. So wie Montaigne empfielt auch Charron, daß wir in Sitten und Lebensweiſe der gemeinen Meinung folgen ſollen; hiervon aber ließ ſich auch die gelehrte Bildung der Zeit nicht trennen und noch weniger die Religion mit ihrem theologiſchen Gefolge. Welchen Einfluß das letztere auf die Äußerungen Charron's gehabt hat, zeigt ſich in der Umarbeitung ſeiner Schrift über die Weisheit. Um ſeine freien Äußerungen zu vertheidigen beruft er ſich darauf, daß er nicht für das Kloſter oder den Gewiſſensrath, ſondern für das bürgerliche Leben, für die Weltleute geſchrieben habe [1]); man dürfte ihm aber wohl dasſelbe Schuld geben, was Bruno dem Cuſaner vorwarf, daß ihn ſein prieſterliches Gewand zuweilen gehindert habe. Die Scene aber hat ſich geändert, das Verhältniß hat ſich jetzt umgekehrt. Wenn in jenem Fall der Nachfolger, ſo iſt in dieſem der Vorgänger freier. Man war im Begriff zu einer ſtrengern Sitte zurückzukehren. Die Erſchütterungen des Bürgerkrieges, deren Gewalt in den Schriften Charron's deutlich hervorleuchtet, hatten auch die Weltleute belehrt, daß die Macht der religiöſen Überzeugungen nicht verachtet werden dürfe. Charron weiß ſie zu ſchonen, wie männlich auch ſein Geiſt allen Vorurtheilen ſich zu entringen ſtrebt.

---

[1] Traité de la sagesse 2, 4; 4, 4.

Die Schrift über die Weisheit iſt eine Moral. Sie verdient um ſo mehr unſere Aufmerkſamkeit, je ſeltener wir in dieſer Zeit ausführlichen philoſophiſchen Unterſu-

---

1) Ib. 1, 5.

chungen über das ſittliche Leben begegnen. Sie faßt dasſelbe in ſeinem weiteſten Umfange. Ihre Lehren ſind noch nicht zu der Magerkeit zuſammengeſchrumpft, welche die Moral der ſpätern Zeit zeigte. Sie ſtreben die Politik, die Pädagogik, das Leben in Wiſſenſchaft und Kunſt zu umfaſſen; ſie dringen auf die Sittlichkeit im Berufsleben und in der geſelligen Gemeinſchaft mit der ganzen Menſchheit. Doch ſchließen ſie das religiöſe Leben aus, welches Gottes Leitung überlaſſen werden müſſe, über welches menſchliche Weisheit nichts vermöge. Nur die äußern Grenzen dieſes Gebiets wagen ſie doch zu berühren. Zu dem umfaſſenden Plane ſeiner Ethik mag es beitragen, daß Charron in ſeinem Überblick über das ſittliche Leben doch nicht unabhängig von den Alten iſt. Wie verächtlich ihm auch die Pedanten erſcheinen, ſeine Lehren über die Politik hat er größtentheils von Lipſius entnommen, welcher die Lehren der Alten auszog und den neuern Verhältniſſen anzupaſſen ſuchte. Charron folgt überdies in ſeiner Eintheilung der Moral den vier Cardinaltugenden der Alten, freilich in mancherlei Anbequemungen an die Denkweiſe der Neuern, ſo daß man wohl ſieht, wie wenig die Formen der alten Sittenlehre in das neue, umgeſtaltete Leben paſſen 1). Die Überzeugungen jedoch, welche ſich von dieſem aus aufdrängen, ſtehen nur wie eine ungeordnete Maſſe den Eintheilungen der alten Ethik gegenüber.

Noch ein anderer Umſtand aber verhindert Charron zu einer ſelbſtändigen Geſtaltung der Sittenlehre zu ge-

---

1) Man vergleiche wie er die Tapferkeit als virtus überhaupt nimmt. De la sag. III, 19, 1.

langen. Wärend er die Moral ſeiner Zeit vertritt, verkündet ſich in ihm auch die entſchiedene Neigung ſeiner Zeit alles auf das Natürliche zurückzuführen. Das ſittliche Leben erſcheint ihm nur als das Leben nach der Natur [1]. Indem er ſeinem ſittlichen Zuge folgt, empfielt er freilich vor allen andern Wiſſenſchaften die Wiſſenſchaft des Menſchen. Das Studium des Menſchen iſt der Menſch [2]. Durch Reiſen und die Geſchichte ſollen wir ihn ſtudiren [3]. Aber die Geſchichte unſerer Bildung iſt ihm ein Chaos; ein Geſetz in ihr kann er nicht entdecken. Der Menſch hängt von den Umſtänden, von der Geburt, von der Miſchung ſeines Temperaments, überhaupt von der Natur ab [4]. Beſſer daher, meint er, iſt es ſich leiten zu laſſen von der Natur und von Gott, als ſeiner dem Zufall preisgegebenen und verwegenen Freiheit zu folgen [5]. Es iſt dies dieſelbe Richtung der Gedanken, welche wir bei Montaigne fanden.

Den Eintheilungen, welche er von der alten Philoſophie entnahm, werden wir nicht nachzugehen haben; ſie ſind nur locker um ſeine Gedanken herumgelegt. Auch iſt auf ſeine einzelnen Äußerungen kein großes Gewicht zu legen; ſie ſind oft ſehr übertrieben nach der Weiſe der Skeptiker, welche einem ſtarken Grunde einen eben ſo ſtarken entgegenzuſetzen für gerathen hielten. Sie ſind

---

1) Ib. II, 3, 10 und ſonſt oft.

2) Ib. I, 1, 1. La vraie science et le vrai etude de l'homme, c'est l'homme.

3) Traité 2, 1.

4) De la sag. I, 15, 4.

5) Ib. I, 8, 7.

auch eben ſo ſchwankend, hauptſächlich wegen der Miſchung der Denkweiſen, welche in dieſer Zeit ſich noch nicht abgeklärt hatte. Dies darf uns aber doch nicht abhalten in ihnen einen beſtändigen Grundton ſeiner Denkweiſe anzuerkennen.

Sein Skepticismus beruht, wie geſagt, auf praktiſcher Grundlage. Durchdrungen von der Überzeugung daß wir in einer zerrütteten Verfaſſung unſeres Lebens ſind, will er uns anleiten erſt unſer Elend zu erkennen, alsdann heilſame Mittel zu ſuchen [1]. Er dringt nicht allein auf Erkenntniß des Menſchen im Allgemeinen, ſondern auch im Beſondern auf die Erkenntniß ſeiner eigenen Perſon [2]. Mit andern ſeiner Zeitgenoſſen theilt er die Anſicht, daß die Erkenntniß unſeres Ich uns am nächſten liege. Die Seele weiß in natürlicher Weiſe von ſich ohne dieſe Wiſſenſchaft erſt zu lernen; ſie iſt keine leere Tafel, in welche die Erkenntniß ihrer eigenen Kräfte erſt eingetragen werden müßte [3]. Aber dennoch hält Charron es für ſehr ſchwierig zu der rechten Erkenntniß von ſich ſelbſt zu gelangen, weil wir durch Äußerlichkeiten, durch allerlei Schminke entſtellt ſind [4]. Um ſo mehr haben wir die Pflicht alle dieſe Hinderniſſe unſerer Selbſterkenntniß zu durchbrechen und auf uns ſelbſt in unſerer nackten Wahrheit zurückzukommen [5]. Er hält es für zuträglich zu dieſem Zwecke uns mit andern Menſchen und

---

1) Ib. II préf.
2) Ib. I, 1, 1; traité 2, 1.
3) De la sag. I, 15, 11.
4) Ib. I, 1, 6; 6, 1; traité 2, 1.
5) De la sag. III, 6, 3.

auch mit den Thieren zu vergleichen; aber wir ſollen doch durch ſolche Mittel uns nicht recht kennen lernen. Der rechte Weg iſt ſich ſelbſt zu vertrauen, mit ſich allein zu Rathe zu gehn. Aber bei dem vielen, was uns nur einen Schein giebt, was uns nur angekommen iſt, hält Charron ein langes Studium unſer ſelbſt für nöthig [1]. Er iſt nicht der Meinung, daß die Erkenntniß, welche wir unmittelbar von uns ſelbſt haben, ſogleich unſer Weſen uns enthüllt. Der erſte Schritt zur Selbſterkenntniß iſt ſeine Unwiſſenheit über ſich ſelbſt, d. h. über den wichtigſten Gegenſtand unſerer Erkenntniß, anzuerkennen [2].

Unſere Selbſterkenntniß ſteht aber unter der Bedingung der Erkenntniß Gottes. Zwar um uns zu demüthigen ruft uns Charron auch, wie Montaigne, dazu auf uns zu verthieren und von den Thieren zu lernen [3]; aber er will doch dadurch die Vorzüge des Menſchen vor den Thieren nicht beſtreiten; nur meint er, dieſe Vorzüge, der Geiſt des Menſchen, wären theuer erkauft; der Geiſt bringt vielleicht mehr Böſes als Gutes; er iſt das beſte, aber auch das gefärlichſte Geſchenk [4]. Wie Montaigne will auch Charron nicht zugeben, daß der Menſch, welcher hier im Bodenſatze der Welt ſtehe, der alleinige Zweck der ganzen Welt ſein ſollte [5]. Er dringt auch darauf, daß wir den Unterſchied zwiſchen Thieren und Menſchen nicht gar zu groß uns denken, vielmehr aner-

---

1) Ib. I, 1, 6 sq.
2) Ib. I, 1, 5.
3) Ib. II, 3, 9; traité 2, 7.
4) De la sag. I, 8; 16, 3 sqq.
5) Ib. I, 7, 4.

kennen ſollen, daß in der Welt nur Gradunterſchiede ſind, nichts, was nicht Ähnlichkeit mit den andern Dingen hätte, kein Sprung in der Natur[1]. Aber dennoch ſieht er im Menſchen ein verkürztes Bild der Welt[2], in ſeiner Seele einen kleinen Gott[3]. Da zweifelt er auch nicht daran, daß Gott den Menſchen geſchaffen um die Wahrheit zu erkennen. Die Wahrheit jedoch hat ihren Sitz in Gott und daher kann ſie auch nur durch Gottes Hülfe erkannt werden. Deswegen iſt auch die Erkenntniß Gottes mit unſerer Selbſterkenntniß auf das engſte verbunden. Wir müſſen uns demüthigen und auf Gott unſere ganze Hoffnung ſetzen, dann werden wir auch in unſerer Seele die Ähnlichkeit mit Gott finden, welche ſie mehr als alles andere an ſich trägt. Dazu müſſen wir uns reinigen und ausleeren von allen Vorurtheilen, welche uns gegen die Wahrheit verblenden; nackt und wie eine blanke Tafel müſſen wir uns Gott darſtellen, dann wird ſeine Offenbarung in uns einziehen[4]. Die Verwandſchaft dieſer ſkeptiſchen Denkweiſe mit der myſtiſchen Theologie der frühern Jahrhunderte, welche wir ſchon bei Montaigne bemerkt haben, tritt hier deutlich zu Tage. Charron beruft ſich ausdrücklich auf ſie; in der Anerkennung der myſteriöſen Höhe der Wahrheit ſucht er die Beruhigung unſerer Seele. Weit entfernt davon den Zweifel als eine Beunruhigung unſeres Geiſtes zu betrachten, rühmt er ihn als die wahre Befriedigung unſeres Gemüths, als die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, die Gewißheit der Gewißheiten in der beſcheidenen Anerkennung ſowohl der menſchlichen Schwäche, als der myſteriöſen Höhe der Wahrheit. Die, welche im Zweifel nur Unruhe erblicken, würden nur von ihrer Leidenſchaft zu behaupten beunruhigt und wüßten nicht, was Wiſſen ſei. Unſern Geiſt ſollen wir ausleeren um Gott zu empfangen. Das iſt die Unterwerfung unter einen Glauben, welchen wir ohne Zweifel anzunehmen haben; aber nur durch den Zweifel gelangen wir zu ihm; ihm dienen wir am beſten, wenn wir die menſchlichen Meinungen, ſelbſt die Meinungen der religiöſen Sekten von uns fern halten [1]).

---

[1] Ib. I, 8, 2.

[2] Ib. I, 10, 2.

[3] Ib. I, 9, 1.

[4] Ib. I, 1, 3; II. 5, 15; traité 4, 4. Que dieu a bien creé l'homme pour cognoistre la verité, mais qu'il ne la peut cognoistre de soi, ni par aucun moyen humain et faut que dieu mesme, au sein duquel elle reside et qui en a fait venir l'envie à l'homme, la revele, comme il a fait; mais que pour se preparer à cette revelation et lui faire place, il faut auparavant renoncer et chasser toutes opinions et creances, dont l'esprit est dejà anticipé et abreuvé et le lui presenter nud et blanc et le sousmettre à lui très humblement. Discours chrestiens I, p. 11 sq.

Demgemäß geht die Sittenlehre Charron's zunächſt darauf uns von den Übeln zu befreien, in welchen er uns verwickelt ſieht. Er findet ſie darin gegründet, daß wir von der Natur abgewichen ſind. Wie Helmont iſt er der Überzeugung, daß nur im Menſchen, in der Unruhe ſeines Geiſtes, der Grund des Übels liege und ſeine Sünde alles Elend verſchuldet habe. Sie hat die Ordnung der Welt geſtört, den Zorn Gottes geweckt und die natürlichen Strafen des Böſen herbeigezogen [1]. Alles außer dem Menſchen folgt dem Geſetze der Natur und findet in ihm ſeine Beruhigung; unſere Sünde aber iſt der Feind der Natur [2]. Es iſt dies derſelbe Zug, welcher im Jahrhundert der Reformation auf die Erbſünde alle Schwächen des Menſchen wälzen, welcher Montaigne gegen die menſchliche Kunſt eifern ließ um das natürliche Leben zu empfelen. Die Natur hat alles wohl beſtellt, ihrem Geſetze ſollen wir folgen; dies Geſetz iſt die Vernunft, das natürliche Licht, welches Gott jedem Menſchen verliehen hat [3]. Dem Natürlichen ſetzt Charron das Erworbene entgegen, auf welches die Peripatetiker des Mittelalters großes Gewicht gelegt hatten; Charron betrachtet es mit Mistrauen; das Natürliche hält er für beſſer; es ſcheint zuweilen, als wollte er das Erworbene ganz verwerfen [4]. Doch werden wir ſehen, daß dieß nicht ſein voller Ernſt iſt; nur gegen gewiſſe Arten des Angebildeten iſt ſein Eifer gerichtet, in welchen er Ausartungen der urſprünglichen Natur, Sünde und Folgen der menſchlichen Übertretung argwohnt.

---

[1]) Traité 4, 4. Telles gens ne sçavent rien au vray et ne sçavent que c'est que sçavoir.

---

1) De la sag. I, 6, 1; 16, 3; II, 5, 18; 7, 10.

2) Ib. II, 3, 6; 9; traité 2, 4. L'enemi de nature, qui est le peché.

3) De la sag. II, 3, 4 sq.; traité 2, 7. Le dernier point, mais qui guide et comprend tous les autres, — — est de jetter, sans cesse sa veue et sa pensée sur la loi de nature et tousjours la croire et suivre comme la regle première, souveraine, universelle et infaillible, qu'elle est. — — C'est la raison, l'équité, la lumière naturelle, que dieu a inspiré en tout homme.

4) De la sag. II, 3, 13. Le naturel vaut mieux que l'acquis. Ib. III, 14, 13.

Zu dieſen aber gehört ihm auch unſere wiſſenſchaftliche Bildung, wie ſie gegenwärtig iſt. Hierauf beruht ſein Skepticismus, den wir etwas genauer in ſeinen einzelnen Zügen betrachten müſſen.

Charron iſt weit davon entfernt alles Wiſſen des Menſchen verwerfen zu wollen, vielmehr hält er das rechte Wiſſen hoch und rühmt beſonders der moraliſchen Philoſophie, welche er ſelbſt betreibt, es zu hohen Ehren nach, daß ſie das Wilde in unſerer Natur mildere. Neben ihm geſteht er auch der Naturlehre ihren Werth zu [1]). Aber er beſorgt, daß die Weiſe, wie wir die Wiſſenſchaften treiben, viel Unnützes, viel Leidenſchaft und Thorheit in ſich aufgenommen habe. Dergleichen will er entfernt wiſſen. Der Wiſſenſchaft ſetzt er die Weisheit entgegen. Wenn er nun bemerkt, daß viele in der Einfalt der Sitten, nur der Natur folgend ihre Beruhigung finden, kann er ſich nicht davon überzeugen, daß Wiſſenſchaft zur Weisheit nöthig ſei [2]). Die Wiſſenſchaft iſt ein guter Stock; man muß ihn aber zu gebrauchen wiſſen, ſonſt ſchadet er nur [3]). Zu den Ausartungen der Wiſſenſchaft zählt er aber jedes allzu feſte Vertrauen auf die künſtlichen Mittel der Unterſuchung. Er findet unſere Faſſungskraft beſchränkt und möchte uns empfelen bei den einfachſten und unmittelbarſten Überzeugungen unſeres natürlichen und ſittlichen Bewußtſeins ſtehen zu bleiben. Zu dieſem Zweck ſtellt er ähnliche Überlegungen an, wie Montaigne. Die Wahrheit würde uns entzücken, wir können aber ih-

---

1) Ib. III, 14, 22 sq.; traité 1, 6.
2) De la sag. II, 3, 6; III, 14, 15; traité 5, 1.
3) Traité 3, 1.

ren Anblick nicht ertragen. Die Wahrheit wohnt bei Gott; Gottes Weſen aber geht über unſern Verſtand hinaus. Wenn auch ohne wiſſenſchaftlichen Beweis die Stimme der Natur uns davon überzeugt, daß ein Gott iſt, ſo müſſen wir doch geſtehn, daß wir ihn nicht begreifen können und nur mit Furcht dürfen wir über ihn zu reden wagen [1]. Zwar wird darauf großes Gewicht gelegt, was auch ſchon Montaigne hervorgehoben hatte, daß wir Gott vertrauen dürften, daß er unſer Verlangen nach der Wahrheit in uns gelegt habe und daß er nicht lügen könne, daß wir daher auch von ihm die Offenbarung der Wahrheit erwarten dürften und gewiß ſein könnten, daß alles wahr ſei, was er durch Natur, Vernunft oder ſeine Propheten uns verkündet habe [2]; auch auf die Grundſätze unſerer Wiſſenſchaften würde dies auszudehnen ſein, wenn es nur gewiß wäre, daß wir nicht durch falſche Grundſätze getäuſcht würden [3], wenn wir nur Gottes Stimme von der Stimme unſerer Leidenſchaften gut genug zu unterſcheiden wüßten. Aber in uns iſt ein zwieſpältiges Weſen; unſere verwegene Freiheit gebrauchen wir zu unſerm Verderben; die Mittel, welche wir zu unſerm Unterricht anwenden, bieten uns keine Sicherheit dar. Bei der Betrachtung der einzelnen Fähigkeiten, welche uns für die Erkenntniß beiwohnen, geht nun Charron noch einen Schritt weiter; er findet nicht

---

1) Les trois verites I, 5; 10 p. 41; de la sag. I, 4, 9; 7, 2; II, 5, 19; epistre p. 232; discours chrestiens I. p. 11.

2) De la sag. I, 7, 9. Dieu — — seul est à croire en ce qu'il dit, parcequ'il le dit. Traité 4, 4.

3) De la sag. I, 7, 9.

allein, daß unſer Erkennen beſchränkt iſt, ſondern auch daß ihm ein Zwieſpalt beiwohnt, welcher uns nicht zur Ruhe gelangen läßt. Unſere Mittel zum Erkennen beruhen auf unſerer Vernunft und auf der Erfahrung, wie ſie durch unſere Sinne gewonnen wird; beide aber ſind dem Truge unterworfen [1]. Was die Sinne betrifft, ſo wiederholt zwar Charron den Satz des Montaigne, daß ſie der Anfang und das Ende der menſchlichen Wiſſenſchaft ſind [2]; aber er findet die Erfahrung doch noch weit ſchwächer als die Vernunft und ſetzt alle die Seelenentwicklungen, welche an das Sinnliche ſich anſchließen, weit herab unter die geiſtigen Thätigkeiten der Vernunft und des Verſtandes. Vom Gedächtniß hält er wenig. Auf ihm beruht der größte Theil der ſchlechten Gelehrſamkeit, mit welcher wir in der ſchlechten Erziehung erfüllt werden, die Maſſen der Überlieferungen, welche uns mit Vorurtheilen erfüllen. Eben ſo wenig ſcheint ihm die Einbildungskraft zu taugen; ſie iſt die Mutter der Meinungen; ſie zeigt uns die Gegenſtände nicht wie ſie ſind. Beide Gedächtniß und Einbildungskraft ſtehen dem Verſtande nach, welcher die beſte Seelenkraft iſt [3]. Aber leider unſer Verſtand iſt nicht unabhängig von den Sinnen, dem Gedächtniß und der Einbildungskraft. Da betrügen ſich Sinn und Geiſt gegenſeitig [1]. Wie bei Montaigne, wie bei den Italieniſchen Peripatetikern, ſo bei Charron herſcht der Gedanke an die unauflösliche Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt. Zwar die Hoffnung auf die Unſterblichkeit unſerer Seele hat er nicht aufgegeben; der Weiſe ſoll den Tod verachten können in der Hoffnung auf ein beſſeres Leben und den Tag ſeines Todes als ſeinen Meiſtertag anſehn [2]; aber hier unten wenigſtens ſind wir mit unſerm Leibe auf das engſte verbunden; er iſt unſer Werkzeug und unſere Seele kann ohne ein ſolches nicht ſein. Wie nun ein tüchtiger Arbeiter ſeine Werkzeuge zu handhaben wiſſen muß, ſo ſollen wir auch unſern Leib in unſere Gewalt zu bringen ſuchen; wir ſollen ihn nicht tyranniſiren, aber uns doch als Herrn desſelben betrachten. Wenn wir ihn nur verſtändig zu beherſchen wüßten [3]. Nur in zu dogmatiſcher Weiſe ſetzt uns Charron dieſe Gemeinſchaft unſeres Geiſtes mit dem Körper auseinander. Er ſchließt ſich der Platoniſchen Lehrweiſe an, welche den Geiſt und den Körper durch die Seele verbindet; die Seele betrachtet er als den Sitz des heftigen Begehrens und weil ſie nicht ohne

---

[1] Ib. I, 4, 9.

[2] Ib. I, 12, 1.

[3] Ib. I, 15, 8. Par l'avis de tous les sages, l'entendement est le premier, la plus excellente et principale piece du harnois. Si elle joue bien, tout va bien et l'homme est sage, et au contraire, si elle se meconte, tout va de travers; en second lieu est l'imagination; la memoire est la derniere. Ib. I, 18; 19.

---

1) Ib. I, 12, 6.

2) Ib. I, 15, 15; weitläuftig iſt er darüber ib. II, 11, wo auch §. 18 der Selbſtmord getadelt wird.

3) Ib. I, 9, 1; III, 6, 8. La nature nous a donné le corps comme instrument necessaire à la vie; il faut que l'esprit, comme le principal, prenne la tutelle du corps. — — Il lui doit donc du soin et non du service; il le doit traiter comme seigneur et non comme tyran, — — lui montrant qu'il ne vit pas pour lui, mais qu'il ne peut vivre ici bas sans lui.

Organ ſein kann, ſucht er ihren Sitz im Gehirne; ſie wird dadurch abhängig vom Temperamente des Gehirns und in den Streit gezogen, welchen die verſchiedenen phyſiſchen Eigenſchaften der Beſtandtheile des Gehirns untereinander führen [1]. Hierdurch iſt die Seele gehindert ihre natürliche Weisheit zu üben; das Temperament des Gehirns hindert ſie [2]. Aber noch viel ſchlimmer iſt es, daß auch unſer Geiſt mit unſerm Leibe nicht friedlich leben kann. Unſer Geiſt trachtet nach Gott, unſer Fleiſch nach der Materie, in welcher Charron noch immer das Böſe wittert. Die Seele iſt wie ein kleiner Gott, der Körper iſt wie ein Düngerhaufen und eine Peſt. Beide können nicht ohne einander ſein und doch iſt zwiſchen ihnen ein beſtändiger Streit [3]. Mit einem ſolchen Hader in der Zuſammenſetzung unſerer Natur verträgt ſich nun gewiß die Ruhe der Seele nicht, welche wir ſuchen ſollen und unter welcher auch die Sicherheit unſerer Gedanken gedeihen könnte. Deswegen hält Charron das Streben nach ſicherer Wiſſenſchaft für vergeblich. Er ſcheint aber auch in der Schilderung dieſes Haders vergeſſen zu haben, daß alles in der Natur friedlich geordnet ſein ſollte.

Bei einer ſolchen Beſchaffenheit unſeres Innern würde es Vermeſſenheit ſein, wenn wir unſern Meinungen verfrauen wollten. Aus der Meinung entſpringt die Leidenſchaft und in der Leidenſchaft iſt alles Übel gegründet 1). Die Meinung iſt er geneigt für etwas Angebildetes zu halten, die Leidenſchaft aber für ein inneres Übel unſerer Seele 2). Von dieſen Übeln ſieht er unſere Seele erfüllt und bittet daher Gott ihn gegen ſich ſelbſt zu ſchützen. Die thörige Selbſtliebe und Selbſtgenügſamkeit ſcheint ihm unſer bitterſter Feind 3). Freiheit von Meinung und Leidenſchaft iſt nun die Predigt ſeiner Sittenlehre 4). In dieſem Sinn ſieht er in jedem ſtarren Feſthalten an Grundſätzen eine Übertreibung der Leidenſchaft; ſelbſt die Übertreibung der Selbſtaufopferung, des energiſchen Willens, verdammt er 5), obgleich er ſonſt gegen jede Selbſtſucht eifert und die Stärke des Geiſtes als die Summe der Tugend verehrt. Die Freiheit unſeres Verſtandes ſollen wir gegen das Vorurtheil der Meinungen; die Freiheit unſeres Willens gegen die Herrſchaft der Leidenſchaften vertheidigen 6).

---

[1] Ib. 1, 9, 2; 10, 2; 15, 2 sqq.

[2] Ib. 1, 15, 11 sq.

[3] Ib. 1, 9, 1. L'ame est comme un petit dieu, le corps comme un fumier et une peste. Ib. 2. L'esprit, — — l'image de la divinité, — — ne respire que le bien et le ciel, où il tend tousjours; la chaire au contraire — — tend tousjours au mal et à la matiere.

Um die Freiheit unſeres Verſtandes zu gewinnen, empfielt er einen Geiſt, welcher der allgemeinen Betrachtung ſich zuwendet (esprit universel). Wir ſollen uns nicht fangen laſſen durch die Meinungen der Menſchen über Gutes und Böſes, welche nach Landesſitte verſchieden ſind, welche oft dem Natürlichen und Beſſern wider-

---

1) Ib. I, 20, 4.
2) Ib. II, 1, 1; II, 12.
3) Ib. II, 1, 11. O dieu, garde moi de moi.
4) Ib. II, 13; traité 2, 3.
5) De la sag. II, 2, 7.
6) Ib. II, 2.

ſtreiten. Wir ſollen als Bürger der Welt uns betrachten, ein Bild unſerer Mutter Natur in ihrer ganzen Majeſtät in uns darſtellen [1]. Zu dem Kreiſe der einzelnen Vorſchriften, welche er in dieſem Sinn giebt, gehören auch die Stellen, welche den Theologen Anſtoß gegeben haben, weil ſie das Schwankende in den religiöſen Meinungen hervorheben. Auf die Äußerlichkeiten der Religion und die mit ihnen verknüpften Meinungen legt Charron nicht mehr Gewicht als auf die verſchiedenen Sitten der Völker. Dadurch will er aber die Ehrfurcht vor der Offenbarung nicht antaſten, ſo wie er auch den Sitten der Völker ſeinen Gehorſam vorbehält. Er nimmt beide ausdrücklich aus, wenn er die Freiheit des Verſtandes behauptet [2]. Nur kann er ſich davon nicht zurückhalten zu befürchten, daß in alle unſere menſchlichen Einrichtungen auch etwas Böſes ſich einmiſchen dürfte. Wir ſind krank; wir bedürfen der Heilmittel; zu ihnen gehören Sitten und Religion; es wird Entſchuldigung finden, wenn ſolche Heilmittel auch etwas an ſich Böſes und Schädliches gebrauchen [3]. Seiner praktiſchen Richtung nach bringt Charron auf die Freiheit des Willens noch mehr als des Verſtandes. Wie ſehr er auch die verwegene Freiheit, welche dem Zufall ſich überläßt, für gefährlich hält, die Freiheit des Willens iſt ihm doch das Höchſte, was wir beſitzen. In ihr erblickt er in der That alles, was wahrhaft unſer iſt und uns nicht genommen werden kann [1]. Dieſe Freiheit zu bewahren ſchärfen alle ſeine Regeln ein.

---

[1] Ib. II, 2, 5. Le vrai moyen d'obtenir — — cette belle liberté de jugement, — — c'est d'avoir un esprit universel. — — Estre citoyen du monde. — — Il faut presenter comme en un tableau cette grande image de nostre mere nature en son entiere majesté.

[2] Ib. II, 2, 1.

[3] Ib. I, 4, 6. — Comme si pour estre bon, il falloit estre un peu mechant. Et ceci se voit non seulement en faict de la police et de la justice, mais encore en la religion, qui montre bien, que toute la conduite humaine est bastie et faite de pieces maladives.

Von einem Manne, welcher von der Lage der menſchlichen Dinge mehr Böſes fürchtet, als Gutes hofft, muß man erwarten, daß er vorherſchend verneinende Vorſchriften für das Leben geben werde. Dem widerſpricht Charron's Sittenlehre nicht. Die Ermahnungen, uns der Meinungen und der Leidenſchaft zu entſchlagen, nehmen den breiteſten Raum in ſeiner Weisheit ein. Doch bleibt er bei ihnen nicht ſtehen. Die Summe der Tugend faßt er in den Begriff der Rechtſchaffenheit (prud'hommie, probité) zuſammen. Sie beſteht ihm darin, daß wir der Natur oder, was dasſelbe iſt, der Vernunft folgen [2]. Hierin ſieht er die Geſundheit der Seele [3]. Die Regel der Rechtſchaffenheit, das Geſetz der Natur, die allgemeine Vernunft, ſieht Charron auch als das Geſetz Gottes an, welches in dem Innern eines jeden mit unverlöſchlichen Zügen geſchrieben ſei. Alle gute Geſetze ſind nur

---

1) Ib. I. 19, 1. La volonté — — seule est vraiment nostre et en nostre puissance, tout le reste — — nous peut estre oste, altere et troublé par mille accidens et non la volonté.

2) Ib. II, 3. 10. Voici donc la vraie prud'hommie (fondement de sagesse) suivre nature, c'est à dire la raison.

3) Ib. I. 11, 1.

ein Ausfluß dieſes oberſten Geſetzes [1]). Die Rechtſchaffenheit geht die gerade Bahn ihrer Regel ohne anderes zu beachten als die innere Stimme, ohne viel Weſens von ſich zu machen, ſich ſelbſt vertrauend. Dem Geſetze der Rechtſchaffenheit gegenüber ſollen wir keine Rückſicht auf Lohn nehmen, nicht einmal auf den Lohn, welchen die Religion uns verheißt. Denn die Religion iſt nur etwas Späteres, welches erſt im geſellſchaftlichen Leben uns zuwächſt; das Geſetz der Natur iſt dagegen das erſte und gebietet uns ohne alle Rückſicht. Jede Tugend, welche nur aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn das Gute will, iſt nicht wahre Tugend; ſie iſt ſchwach, ſklaviſch und verächtlich. Die Religion ſelbſt erkennt dies an; nur den Schwachen und Anfängern in der Weisheit kommt ſie durch Lockungen entgegen, erblickt aber nicht in der eigennützigen Tugend die vollkommene Güte [2]).

So wie aber Charron überall ein Doppeltes in unſerer Natur, das Allgemeine und das Beſondere, beachtet und ehrt, ſo ſchließen ſeine Vorſchriften an die allgemeine Regel der Natur auch die Regel unſerer beſondern Natur an. Wenn auch nicht für alle natürliche Dinge, ſo doch für den Menſchen behauptet Charron das Geſetz des Ununterſcheidbaren. Er rechnet es zu den Werken der Vorſehung, daß ſie Ordnung in die menſchliche Geſellſchaft gebracht habe, indem ſie jeden Menſchen von jedem andern verſchieden machte [3]). So hat jeder ſeine Eigen-

---

1) Ib. II, 3, 4; traité 2, 6; 7.

2) De la sag. II, 5, 29; traité 4, 5.

3) Les trois verités I, 9 p. 37.

thümlichkeit, ſeine eigene Natur; dieſer ſoll er folgen; gegen ſie anzuſtreben würde nur Thorheit und Vermeſſenheit ſein; es würde heißen Gott verſuchen. Jeder ſoll ſich an ſich ſelbſt halten; ſoll wiſſen ſich ſelbſt zu leben, ſich getreu zu bleiben [1]. Deswegen legt Charron auf die Wahl des Berufs das größte Gewicht. Er fordert von uns, daß wir unſere Natur erkennen, wozu ſie ſich eignet, und ihr gemäß eine beſtimmte Laufbahn einſchlagen, welche wir im Gange unſeres Lebens mit Erfolg und in treuer Anhänglichkeit an unſern Beruf verfolgen können [2]. Charron hatte ſelbſt in der Wahl ſeines Berufs geſchwankt; um ſo wichtiger mochte dieſer Punkt ihm ſcheinen, welcher von den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Sittenlehre ihm deutlich vorgeſchrieben war.

Das allgemeine Geſetz der Natur zieht uns aber an die Ordnung der übrigen Welt heran, weil unſere Eigenthümlichkeit nur für dieſe Ordnung beſtimmt iſt [3]. Hierbei bedenkt nun Charron hauptſächlich unſere Pflichten gegen die menſchliche Gemeinſchaft. An ſie verweiſt uns der Beruf, welchen wir wählen ſollen. Wir ſollen da von Selbſtſucht frei leben, doch ohne uns ſelbſt zu opfern;

---

[1] De la sag. II, 3, 4; 4, 3. Car aller contre son naturel, c'est tenter dieu, cracher contre le ciel etc. Ib. III, 6, 2 sq. sçavoir estre à soi; se tenir à soi.

[2] Ib. II, 4, 1. Se dresser et former à un certain et assuré train de vivre, prendre une vocation, à la quelle l'on soit propre. Ib. 2. C'est donc une affaire de grand poids, que ce choix etc.

[3] Ib. II, 3, 4. La raison universelle, — — par la quelle l'on agit selon dieu, selon soi, selon nature, selon l'ordre et la police universelle du monde.

unſere Freiheit muß ſich mit den Pflichten für die Geſellſchaft, welcher wir angehören, vereinigen laſſen [1]). Hier hat nun eine nach Freiheit ringende Seele, wie ſie in Charron lebt, die härteſten Kämpfe zu beſtehn. In ſeiner friſchen Natur jedoch, welche den Scherz und die Freudigkeit des Lebens liebt, ſchlägt er die Sorgen über dieſe Dinge hinter ſich. Er vertraut Gott und der Natur, welche uns leitet, wenn er auch ihre weiſen Abſichten in ſo manchen Dingen, zu welchen wir uns gezwungen ſehen, nicht zu erkennen vermag. In dieſem Sinne wird man ihn eher zu nachgiebig als zu ſtarr gegen den Lauf des Lebens finden. Die menſchliche Natur verträgt nun einmal die wahre Gerechtigkeit nicht [2]). Zu den Zügen der Weisheit gehört es, daß ſie der Nothwendigkeit nachzugeben weiß [3]). So kommt in ſeinen Vorſchriften über die Politik manches Bedenkliche vor. Verſtellung, welche dem Privatmann nicht erlaubt ſein würde, wird doch dem Fürſten geſtattet; was gegen Freunde nicht geübt werden darf, iſt doch gegen die Feinde nicht verboten [4]). Charron, welcher gegen Lüge und Vorurtheil ſonſt unerbittlich ankämpft, kann es doch zugeben, daß man in der Politik aus Liebe zum innern Frieden ſogar ſich etwas betrügen laſſe. Tyrannei zu ertragen ſei beſſer als Aufruhr [5]). Man ſieht, daß er in Zeiten des Bürgerkrieges einen gründlichen Abſcheu gegen ſeine Gräuel eingeſogen

---

1) Ib. II, 2, 7; traité 2, 6.
2) De la sag. III, 5, 5.
3) Ib. I, 36, 1.
4) Ib. III, 2, 6; 8.
5) Ib. III, 4 unter X, 2 unter XI.

hat. Am härteſten aber tritt der bedenkliche Streit zwiſchen ſeinem Streben nach Freiheit und ſeiner Unterwerfung unter eine unbekannte und unerforſchliche Nothwendigkeit hervor, wenn er das Verhalten des Weiſen gegen Geſetz, Sitte und Religion ſchildert. Er zweifelt nicht daran, daß die Religion der beſte Theil der Rechtſchaffenheit ſei; unter den beſondern Regeln für unſer Leben ſtellt er oben an, daß Religion und Frömmigkeit den erſten Rang unter unſern Pflichten einnehmen [1]). Aber ſollte es Religion ſein dem Aberglauben zu dienen? Charron in ſeiner Unterwürfigkeit gegen das allgemeine Geſetz muthet uns doch auch dieſe härteſte Pflicht zu. Seine Religion iſt ganz innerliches Gefül; äußere Gebräuche und theologiſche Forſchungen über das, was doch unerforſchlich iſt, hält er für gleichgültig, wenn nicht für Thorheit [2]). Doch darf der Weiſe auch dieſen Dingen ſich nicht entziehen; er muß den Landesſitten und Landesgeſetzen folgen und darf in keiner Art den Sonderling ſpielen. Wie Montaigne empfielt Charron den Geſetzen und Gebräuchen des Landes zu folgen, nicht weil ſie vernünftig, ſondern weil ſie gebräuchlich ſind. Da ſcheut er die Neuerungen, die Anmaßung der Menſchen, welche die Welt beſſern wollen; ſogar was der Vernunft und dem Naturgeſetze widerſtrebt, ſollen wir aus Gehorſam gegen das Geſetz und den Gebrauch des Landes thun. Wohin rettet nun der Weiſe ſeine Freiheit? Sie bleibt ungefährdet, indem er doch ſeinen Gedanken die Prüfung der Sitten und Ge-

---

1) Ib. II, 5; traité 2, 6.

2) De la sag. II, 5, 14.

bräuche erlaubt und wärend er äußerlich Gehorſam leiſtet, innerlich ganz anders denkt. Denn das Äußere gehört dem Gemeinweſen, unſere Gedanken aber gehören uns. Das Bedenkliche dieſer Vorſchriften, welche Äußeres und Inneres in Zwieſpalt ſetzen, bemerkt Charron ſelbſt, indem er hinzuſetzt, ſo ſei nun einmal die Welt beſchaffen [1]. Auch in dieſer Wendung der Gedanken verkündet ſich die Neigung der Zeit das geiſtige Leben in ſich zurückzuziehen und das Äußere ſeinen eigenen Geſetzen zu überlaſſen. Das iſt die Selbſterkenntniß, in welcher Charron die Ruhe ſeiner Seele und das höchſte Gut ſucht [2].

Man wird nun wohl nicht verkennen, daß es eine dualiſtiſche Anſicht iſt, welche die Schwankungen in Charron's Lehren hervorruft. So wie er von theoretiſcher Seite die Überzeugung hegt, daß Fleiſch und Geiſt weder ohne einander leben, noch mit einander ſich verſöhnen

---

1) Ib. II, 8, 7. Garder et observer de parole et de fait les loix et coustumes — — simplement pour ce que sont loix et coustumes. — — C'est le fondement mystique de leur autorité. — — Il arrivera quelquefois, que nous ferons par une seconde, particuliere et municipale obligation — — ce qui est contre la premiere et plus ancienne, c'est à dire la nature et raison universelle; mais nous lui satisfaisons tenant notre jugement et nos opinions saines et justes selon elle. Car aussi nous n'avons rien nostre et de quoi nous puissions librement disposer que de celà. Le monde n'a que faire de nos pensées, mais le dehors est engagé au public et lui en devons rendre compte; ainsi souvent nous ferons justement ce que justement nous n'approuvons pas. Il n'y a remede, le monde est ainsi fait.

2) Ib. II, 12.

können, ſo ſchildert er auch von praktiſcher Seite das weltliche und das geiſtige Leben als in Zwietracht mit einander ſtehend. Dem erſtern kann er nicht Unrecht geben; denn unſer Äußeres iſt unſern Nebenmenſchen und der ſittlichen Geſellſchaft verbunden. Daher empfielt er uns auch die äußern Güter zwar nicht zu lieben, aber ſie doch zu achten und als Mittel zu ſchätzen, deren Verluſt nur im Frieden unſerer Seele uns nicht ſtören ſoll [1]; ja ſeine Lebensregeln nähern ſich zuweilen den Klugheitslehren eines Epikur [2]. Aber alsdann findet er auch wieder das weltliche Leben in Streit mit dem Gewiſſen und mit den heiligſten Vorſchriften der Natur und empfielt uns die Freiheit unſerer Seele zu bewahren, indem wir uns in das Heiligthum unſeres Innern zurückziehn. Eine gänzliche Unverſönlichkeit beider Arten des Lebens will er nun wohl nicht behaupten; aber es iſt doch nur ein myſtiſcher Hintergrund, auf welchem er ihre Vereinigung wie in einer Ahndung erblickt. Auf ihn weiſt das Myſtiſche hin, welches er in den Sitten und Geſetzen der Völker findet, ſo wie die myſteriöſe Höhe der Wahrheit, welche er unſerer angemaßten Wiſſenſchaft entgegenſetzt.

Auf dieſen myſtiſchen Hintergrund bezieht ſich denn natürlich auch ſeine Hoffnung auf die höchſte Vollendung unſerer Tugend. Unter den tugendhaften Menſchen, welche nur ſparſam geſät ſind, unterſcheidet er drei Arten. Einige ſind von Natur gut; durch ihre Geburt, ihr Temperament, ihre erſte Erziehung werden ſie in einer leichten Weiſe auf den rechten Weg geführt. Mühſamer wird es andern, welche eine ſolche gute Natur nicht empfangen haben; aber die Freiheit des Willens achtet Charron hoch genug um von ihr zu erwarten, daß ſie ſelbſt das natürliche Temperament überwinden könne; durch Philoſophie ſollen die von Natur weniger Begünſtigten zur Rechtſchaffenheit gelangen. Beide Arten der Tugendhaften haben jedoch noch nicht die höchſte Vollkommenheit erreicht, welche dem Menſchen möglich iſt. Natur und Vernunft müſſen ſich vereinigen um das Beſte hervorzubringen; die Tugend durch eine lange Übung geſtärkt muß zur Natur werden, ſo daß ſie ohne Anſtrengung des freien Willen ſich in Thätigkeit ſetzt: erſt alsdann gelange der Menſch zu wahrer Weisheit [1]. Aber nur durch göttliche Hülfe, meint Charron, könnte dies erreicht werden. Seine Äußerungen über die Weiſe, wie Gott im Menſchen wirkt, ſind freilich ſchwankend. Zuweilen ſcheint er anzunehmen, daß wir den natürlichen Geſetzen aus eigenen Kräften folgen können und daß dies der rechte Weg ſei uns zum Empfang der göttlichen Gnade vorzubereiten [2]. Dies ſtimmt mit ſeiner Unterſcheidung der beiden erſten Arten der tugendhaften Menſchen; in dieſem Sinne behauptet er auch die Freiheit des menſchlichen Willens als eine natürliche Gabe, welche von deſſen Weſen nicht getrennt werden könne [3]. Aber von der andern Seite findet er auch, daß ſchon zum Leben nach dem Naturgeſetze eine beſondere Verleihung der göttlichen Gnade gehöre [4].

---

[1] Ib. III, 6, 9.

[2] Ib. III, 38, 1; 6.

---

[1] Ib. II, 3, 11 sq.

[2] Traité 2, 9.

[3] Les trois verités I, 11 p. 58.

[4] Traité 2, 9.

Gott hat ſich die Seinigen erwählt ohne allen weitern Grund [1]. Sein verborgener Wille iſt hierin wirkſam, den zu kennen und zur Richtſchnur unſeres Lebens zu machen uns nicht obliegt; wir können ihn nur verehren [2]. Wir werden hierdurch auf eine Gnade Gottes verwieſen, von welcher Charron nicht viel geſprochen wiſſen will, wie er überhaupt von Gott nur mit Furcht redet. Doch nur von ihr erwartet er die Vollendung unſerer Natur, zu welcher das Geſetz der Natur nicht ausreicht [3].

So zeichnet ſich ſein Skepticismus auf einem myſtiſchen Hintergrunde ab. Wie verſtändig auch die praktiſchen Regeln ſind, welche er uns giebt, ſie ſchließen doch die Wiſſenſchaft zwar nicht völlig aus, aber laſſen ſie in ihrer Strenge als etwas überflüſſiges und unmögliches fallen. Sie muß ſich bequemen den praktiſchen Meinungen ſich anzuſchließen, weil wir als unfähig angeſehn werden die geheimnißvolle Höhe der Wahrheit zu faſſen. Aber darin unterſcheidet ſich Charron von den Myſtikern der ältern und von den Theoſophen ſeiner Zeit, daß er es aufgiebt dieſe Tiefen der Wahrheit in irgend einem geheimen Wege zu erforſchen, daß er dagegen dem praktiſchen Wege ſich zuwendet und uns antreibt in ſittlicher Übung den offenbaren Willen Gottes zu unſerer Richtſchnur zu machen. Er weiß, daß hier Geheimniſſe liegen; aber nur in Verehrung, in Furcht und Scheu gedenkt er ihrer, uns vor Anmaßung warnend und zur Beſcheidenheit in unſerm Urtheil ermahnend. An die Natur und die allgemeine Vernunft, welche in uns in beſonderer Weiſe ihre Geſtalt erhalten hat, ſollen wir uns halten, der Welt, wie ſie vorliegt, uns anſchließen, unſeren Verhältniſſen, den Sitten und Geſetzen unſeres Landes gehorſam ſein, ſelbſt wenn ſie von menſchlicher Thorheit nicht frei wären; das übrige ſollen wir Gott überlaſſen. So wendet er ohne Zögern der Richtung der neuern Zeit ſich zu, aber noch in ſkeptiſcher Weiſe, weil ihm das Praktiſche mehr gilt als die Wiſſenſchaft, weil er unſere Kräfte der Größe unſerer Wünſche nicht für gewachſen hält. Er weiſt uns daher zuerſt darauf an uns ſelbſt zu erkennen; da würden wir unſere Schwäche gewahr werden. Wir würden da ein Doppeltes, Geiſt und Körper, in uns erkennen; in dem Zwieſpalte dieſer doppelten Natur ſieht er unſer Schwanken gegründet. Wir ſollten dem Geiſte, unſerm beſſern Theil, Folge leiſten; aber der Geiſt iſt vom Fleiſche abhängig; indem wir unſere Pflichten erfüllen, dürfen wir uns dem leiblichen Leben nicht entziehn, obwohl es uns zum Böſen verlockt. Über dies doppelte Princip weiß uns Charron nicht zu erheben. Das Weltliche ſtreitet in uns mit dem Göttlichen; es iſt wohl nothwendig ſo; Gott hat uns trotz ſeiner unendlichen Güte und Macht nicht zu Göttern machen können. So wie nun dieſer Skepticismus es ablehnt die Grundſätze der Wiſſenſchaft zu erforſchen und in die Gründe der Natur einzudringen, ſo giebt er auch der Nothwendigkeit nach uns den äußern Gebräuchen zu fügen und ſtellt eine Unterſuchung derſelben nur zu dem Zwecke an das Trügliche und Unſichere in ihnen nachzuweiſen. Unſere Forſchung weiſt er zwar auf Natur und weltliches Leben an, bleibt aber an den Pforten der Wiſſenſchaft ſtehen.

---

[1] Discours chrestiens 6 p. 50.

[2] Ib. 9 p. 74; les trois ver. I, 11 p. 61.

[3] Traité 4, 6.

3. Franz Sanchez.

Bei Montaigne und Charron finden wir doch die wiſſenſchaftlichen Beweggründe des Zweifels, welcher in dieſer Zeit um ſich griff, nur nebenbei entwickelt; will man ſie in ihrer Wurzel kennen lernen, ſo muß man ſie bei Sanchez aufſuchen.

Franz Sanchez wurde 1562 zu Bracara in Portugal geboren. Sein Vater war ein angeſehener Arzt, wie eine Sage geht, von jüdiſcher Abſtammung; man weiß die Urſache nicht, welche ihn veranlaßte nach Bordeaux überzuſiedeln, wo ſein Sohn Franz unter denſelben Einflüſſen aufwuchs, unter welchen Montaigne und Charron ihren Skepticismus ausgebildet hatten. Nachdem dieſer ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung erhalten, ging er nach Italien, wo er um in den Wiſſenſchaften ſich zu vervollkommnen mehrere Jahre verweilte. Schon 1586 wurde er Doctor und Profeſſor der Medicin zu Montpellier. Die bürgerlichen Unruhen aber vertrieben ihn von hier und einige Zeit ſcheint verfloſſen zu ſein, ehe er zu Toulouſe wieder einen feſten Sitz fand. Er wurde hier zuerſt einem Krankenhauſe vorgeſetzt, dann Profeſſor der Philoſophie und zuletzt auch der Medicin. In dieſen Ämtern lebte er als Arzt ſehr geſchätzt und im Rufe eines frommen und rechtſchaffenen Wandels bis 1632, dem Jahre ſeines Todes. Seine mediciniſchen und philoſophiſchen Schriften kamen größtentheils erſt nach ſeinem

Tode heraus [1]). Doch war ſeine ſkeptiſche Hauptſchrift ſchon früher erſchienen [2]).

Sanchez hatte von Jugend an mit der Unterſuchung der Natur ſich beſchäftigt; er hatte ihr ſehr im Einzelnen ſeinen Fleiß gewidmet und namentlich die Anatomie des menſchlichen Körpers genau ſtudirt. Auch die gelehrten Hülfsmittel für dieſe Unterſuchungen waren ihm genau bekannt. Sein Amt verpflichtete ihm die Schriften des Ariſtoteles auszulegen [3]). Aber er fand, daß die Naturforſchung ſeiner Zeit auf falſchem Wege ſei und daß beſonders das Anſehn des Ariſtoteles ihr Schaden thue. Da bricht der Unmuth ſeiner Seele ſich Bahn und ſeine freimüthige und ſcharfe Zunge hält keinen der Vorwürfe zurück, welche einem blinden Führer der Blinden gemacht werden können [4]). Nicht ohne Spott über ſich ſelbſt verſpottet er die Ausleger des Ariſtoteles. Das gelehrte Treiben ſeiner Zeit befriedigt ihn nicht. Die gelehrte

---

[1]) Franc. Sanchez opera medica. His juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles. Tolosae Tect. 1636. 4. Ich citire ſeine philoſophiſchen Schriften. Fr. Sanchez tractatus philosophici. Roterod. 1649. 12.

[2]) Sie führt den Titel quod nihil scitur und ſoll ſchon 1581 zu Lyon erſchienen ſein. Dies iſt jedoch unwahrſcheinlich; er war damals erſt 19 Jahre alt. In ihrer gegenwärtigen Geſtalt wenigſtens iſt ſie keine Jugendſchrift. In ſeinen Schriften werden Werke erwähnt, welche philoſophiſche Unterſuchungen zu verſprechen ſcheinen, ſo ein tractatus de anima (de longit. et brev. vitae 7 p. 353) und examen rerum gegen den Fracaſtorius (ib. 8 p. 357; 11 sq.); ſie ſcheinen verloren zu ſein.

[3]) In libr. Arist. physiogn. comm. p. 296.

[4]) Vergl. quod nihil scitur praef. p. 8 sq; p. 48 sq. Ubique vagus, confusus, inconstans. De long. et brev. vitae 1.

Erziehung gewöhnt an Vorurtheile; ſtatt an die Natur ſich zu halten um die Natur zu erkennen, hält man ſich an Bücher [1]). Die Schwierigkeiten verhehlt man; wer ſeinen Zweifel bekennt, wird verſpottet; aus Selbſtſucht wollen die Unwiſſenden gelehrt erſcheinen. Er möchte lieber ſchweigen und einer ruhigen Betrachtung ſich ergeben; aber ſein Amt zwingt ihn zu reden. Die unſinnigen Hypotheſen, welche man mit Selbſtvertrauen vorbringt, kann er nicht mit Geduld anhören [2]). Er ſchildert ſich ſelbſt, wie ſeine gelehrten Forſchungen ihn mit Ekel erfüllen, wie er ſeine Geſundheit über ſie verloren hat, ohne welche doch kein Werk gelingt, ohne welche auch kein geſundes Denken möglich iſt, wie er zornig ſeine Bücher zur Seite wirft, ſeine Studirſtube flieht, aller doch ſich ſelbſt nicht entfliehen kann [3]). Darum giebt er ſein Forſchen nicht auf; die Sorge um ſein Wiſſen quält ihn; aber durch den Zweifel hindurch muß die Wiſſenſchaft gewonnen werden. Es iſt ſchon ein Fortſchritt zu wiſſen, daß man nicht weiß. Seinen Zweifel trägt er nun offen zur Schau. Allen ſeinen Schriften, auch denen, welche ſehr poſitive Lehren, ſeine Erfahrungen in der Medicin, Unterſuchungen über die Erſcheinungen der Natur und Verſuche ſie zu erklären uns vorlegen, fügt er zum Schluſſe ſein Was? hinzu. Eine Erkenntniß der Natur zu finden hat er darum nicht aufgegeben. Es iſt nun einmal der menſchlichen Natur gemäß die Wahrheit zu ſuchen; auch er kann dieſem Triebe nicht widerſtehn; aber er will ſie in menſchlicher Weiſe ſuchen, der menſchlichen und ſeiner eigenen Schwachheit eingedenk. Er hält ſie zuerſt ſich vor und vergleicht ſie mit der unendlichen Aufgabe der Wiſſenſchaft. Darin beſteht ſein Skepticismus [1]). Er betrachtet ihn nur als die erſte Stufe in der Erkenntniß der Wahrheit und iſt auch weit davon entfernt zu behaupten, daß wir auf ihr ſtehen bleiben müßten; vielmehr verſpricht er in ſeiner ſkeptiſchen Abhandlung Bücher der Natur [2]), in welchen er unſtreitig die Ergebniſſe ſeiner Forſchungen auseinanderſetzen wollte, und eine andere Schrift, welche die rechte Methode des Forſchens lehren ſollte [3]). Dieſe Schriften ſind nicht erſchienen; aber auch ſeine vorhandenen Schriften deuten an, was ſie enthalten ſollten. Sein Zweifel ſoll nur zum Selbſtdenken ermahnen [4]).

---

[1]) Quod nih. sc. p. 144 sqq.

[2]) De divinatione per somnum p. 183 sqq. Gegen den Cardanus.

[3]) Quod nih. sc. p. 69.

Ehe wir ſeine ſkeptiſchen Betrachtungen in das Auge faſſen, müſſen wir noch einen Punkt erwähnen, auf welchen dieſelben ſich öfters beziehen. Wenn Sanchez auch als Mediciner die Natur zu erforſchen ſucht, iſt er doch nicht der Meinung, daß es nichts Höheres als die Natur gebe. Er iſt vielmehr davon überzeugt, daß die Grundſätze der Medicin in der Philoſophie beruhn [5]) und daß die Naturwiſſenſchaft auf den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften uns hinweiſt. Was iſt dies für ein thöriger Streit um die Grenzen der verſchiedenen Lehrfächer. Die Wiſſenſchaft iſt keine Sache des Gedächtniſſes, welche nur verſchiedene Kreiſe der eingeſammelten Kenntniſſe zuſammenzubringen oder nebeneinanderzuſtellen hätte [1]. Die Wahrheit, welche wir ſuchen, iſt nur eine; die Grundſätze der Wiſſenſchaft erſtrecken ſich über alles; nur weil wir alles zu umfaſſen uns unfähig finden, zerpflücken wir die Wiſſenſchaften und zerſtreuen das, was zuſammengehört. Daraus entſpringt jedoch nur unſere Unwiſſenheit. Unſere menſchlichen Wiſſenſchaften ſind Bruchſtücke; unſere Weisheit iſt Thorheit bei Gott [2]. Durch dieſen Zuſammenhang aller Wahrheiten wird Sanchez auf Gott als den allgemeinen Grund aller Wahrheit geführt. Um etwas recht zu erkennen, müßte man es geſchaffen haben; daher kann nur Gott, der Schöpfer aller Dinge, alles recht erkennen; zum Schaffen Gottes gehört ſein Erkennen [3]. Der Zweifel, welchen Sanchez hegt, ſtützt ſich auch darauf, daß die Grundſätze der Wiſſenſchaften, die Begriffserklärungen, von welchen aller Beweis ausgeht, nicht bewieſen werden können, daß wir ihnen vielmehr glauben müſſen [4]; dem Glauben aber fügt Sanchez die

---

[1]) Ib. praef. p. 5 sqq.

[2]) Ib. p. 39.

[3]) Ib. p. 182.

[4]) Ein von ihm öfters wiederholter Spruch iſt: quae docentur, non plus habent virium, quam ab eo, qui docetur, accipiunt.

[5]) Ib. praef. p. 11.

---

[1] Ib. p. 38 sqq.; 44.

[2] Ib. p. 54 sqq. Cum omnia quisque amplecti non posset, hinc sibi partem hanc elegit, ille aliam discerpsit. Hinc nihil scitur. Ib. p. 60 sq.; p. 65. Una solum scientia est, aut esset, si haberi posset in natura rerum, non plures, qua omnes res perfecte cognoscerentur, quando una sine aliis omnibus perfecte cognosci non potest.

[3] Ib. 103. Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit. Nec deus creare potuisset nec creata regere, quae non perfecte praecognovisset. Ib. p. 134.

[4] Ib p. 34; 53.

Hoffnung und die Liebe zu, wenn er ſeinen Geiſt gegen die Furcht vor dem Nichts waffnen will [1]. Genug wir ſehen, daß er eine Wahrheit annimmt, ihr glaubt, auf ſie hofft, welche weit über die einzelnen Dinge der Natur ſich erhebt. In ſeiner Schrift über Länge und Kürze des Lebens, welche unter ſeinen philoſophiſchen Schriften am meiſten dogmatiſch gehalten iſt, erklärt er ſich auf das entſchiedenſte dafür, daß wir alles Natürliche auf eine letzte übernatürliche Urſache zurückführen müſſen, auf einen durchaus unabhängigen Willen Gottes, welcher durch kein Naturgeſetz gebunden iſt, ſondern der Natur, ſeiner Magd, ihre Ordnung vorſchreibt. Möchte man ihn deswegen einen Unwiſſenden, einen gemeinen Handwerker nennen, er bleibt bei ſeiner Behauptung. Freilich kann ein jeder unwiſſende Menſch ſagen, daß Gott die Urſache ſei, aber auch der gelehrte Naturforſcher iſt zuletzt dazu genöthigt. Ariſtoteles giebt mit Recht die Vorſchrift, daß wir nicht in das Unendliche zurückgehn ſollen; der heidniſche Philoſoph nimmt nur die Natur als die letzte Urſache an; die chriſtliche Philoſophie, zu welcher Sanchez ſich bekennt, führt die Natur auf Gottes Willen zurück. Du ſagſt, das iſt die Zuflucht des Unwiſſenden; allerdings; aber nicht minder des Philoſophen; der letztere unterſcheidet ſich von dem erſten nur darin, daß er weiß, warum er zu dieſem Meere des Unendlichen, aus welchem alles fließt, auch in der Aufſuchung der Urſachen zuletzt ſeine Zuflucht nimmt, und daß er nicht in einem Sprunge zur letzten Urſache ſich flüchtet, ſondern nur wie durch Stufen durch die mittlern Urſachen zu ihr emporſteigt [1]). Wir finden alſo bei ihm dieſelbe Denkweiſe, wie bei den meiſten ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen und namentlich bei den vorher betrachteten franzöſiſchen Skeptikern, welchen er in vielen Punkten ſich anſchließt, er hält die Natur ſehr hoch und wendet ihr ſeine Forſchung zu; aber im Hintergrunde ſeiner Verehrung für ſie liegt ihm der Gedanke an das Übernatürliche [2]). Nur will er beide, Natur und Übernatürliches, weder in der Sache noch in der Wiſſenſchaft von einander geſchieden wiſſen; durch das Natürliche ſollen wir zu Gott emporſteigen, ſo wie das Natürliche von Gott ausgegangen iſt. Dieſer Skepticismus der Franzoſen des 16. Jahrhunderts iſt doch weder ſo bodenlos noch ſo ungläubig, wie man zuweilen gemeint hat.

---

[1] Ib. p. 136.

Wenn nun auch Sanchez nach Weiſe der Skeptiker nicht ſelten in ſeinen Unterſuchungen abſpringt, ſo beob-

---

1) De long. et brev. vitae 10. Ignarus aeque ac philosophus deum causam omnium assignabit. Hoc ignarus inscienter, philosophus scienter assignabit. — — Praeterea philosophus non uno ictu et saltu ad deum confugit, sed per naturales causas, tanquam per gradus ad eum tandem ascendet. — — Haec dicemus nos Christiani philosophi. Ethnicus autem, cui de deo ita sentire cordi non sedet, respondebit, quia ita a natura praescriptum est. Utro autem horum modorum dicas, nil interest. Semper enim ad primam causam, quaecumque illa sit, fugis eamque ignorantiae tuae asylum efficis, quemadmodum et ego.

2) L. 1. Qui ergo in quaestionibus omnibus causas solum naturales et secundas assignant et quaerunt, nec ultra progredi volunt, stulti sunt et eo magis, quia id faciunt, ne ignari vocentur, si ad primam causam supranaturalemque confugiant.

achtet er doch im Faden ſeiner Gedanken eine verſtändige Ordnung. Er lobt überhaupt in allen Dingen den Verſtand und die Vernunft. Zwar bemerkt er wohl auch, wie Montaigne und Charron, daß manche Thiere ſich vernünftiger zeigten, als viele Menſchen [1]; aber darum will er doch den Vorzug der menſchlichen Vernunft vor den Thieren nicht leugnen [2]. Nur die Ariſtoteliſche Logik iſt ihm nicht die wahre Richterin über die Vernunft. Er wirft ihr die fingirten Begriffe vor, mit welchen ſie ſich beſchäftige; er empfielt uns ſtatt dieſer Beſchäftigung mit Worten vielmehr an die Sachen zu gehen [3]. Die Schwächen der Demonſtration ſind ihm nicht entgangen, daß ſie auf unbewieſenen Begriffserklärungen und Grundſätzen beruhe, im Cirkel ſich herumdrehe, mit Worterklärungen ſich ſpeiſe [4]. Er kann ſich nicht davon überzeugen, daß eine ſolche von einem nothwendigen Geſetze gebundene Verfahrungsweiſe die wahre Wiſſenſchaft gewähren ſollte, welche vielmehr nur in einem freien Geiſte wohnen und nur durch eine freie Auffaſſung der Gegenſtände gewonnen werden könnte [5]; er bemerkt auch, daß unſere Erkenntniß nicht ſo methodiſch und ſyſtematiſch zu Stande komme, wie Ariſtoteles annehme. [6]. Aber dennoch dringt er ſehr ſtark auf eine richtige Methode in unſern Wiſſenſchaften; er weiß, daß in Lehren nichts von größerer Wichtigkeit iſt, als ſie; ſie zu erforſchen und zu gebrauchen hält er für eben ſo nothwendig als ſchwer [1]). Er verwirft alſo nur die falſche Methode, welche im Gebrauch iſt. Was er an dieſer tadelt läuft weſentlich auf dasſelbe hinaus, was ſchon die Philologen zu ihrer Reform der Logik geführt hatte. Wir ſollen uns weniger an die Worte als an die Sachen halten, der Natur folgen und in unmittelbarer Erkenntniß uns des Wahren zu bemeiſtern ſuchen [2]).

---

[1] Quod nih. sc. p. 69.

[2] Ib. p. 129.

[3] Ib. p. 30 sqq.

[4] Ib. p. 14 sq.; 20; 23.

[5] Ib. p. 34. Vera scientia, si quae esset, libera esset et a libera mente, quae si ex se non percipiat rem ipsam, nullis coacta demonstrationibus percipiet.

[6] Ib. p. 67.

Aber eben dies findet er ſchwer, die Natur der Sachen zu erforſchen. Der Dinge ſind gar zu viele und nur an das Allgemeine derſelben ſich zu halten, das ſcheint ihm unerlaubt. Denn den meiſten unter den Philologen ſchließt er ſich auch im Streite gegen den Realismus an. Er bezweifelt wohl ſogar die Beſtändigkeit der Arten in der Natur [3]), läßt aber ohne alle Zweifel keine andere Dinge zu als Individuen und bekämpft wie Nizolius beſonders die falſche Abſtraction, welche ein Allgemeines mit Ausſchluß des Beſondern annimmt. Daher ſcheint ihm jede allgemeine Regel unſtatthaft, welche Ausnahmen zuläßt [4]). Eben hierauf beruht der Unterſchied ſeiner Denkart von der Lehre der Philologen. Dieſe glaubten mit dem Verſtändniß der Sprache abzukommen und waren damit zufrieden den Sinn der gewöhnlichen Meinung zu treffen; der geſunde Menſchenverſtand, wie er ſeine Worte zu allgemeiner Verſtändigung ausprägt und einer wahrſcheinlichen Meinung ihren Lauf läßt, ſchien ihnen zu genügen. Ähnlich dachten auch noch Montaigne und Charron, wenn ſie an den geſunden, natürlichen Menſchenverſtand uns zu halten den Rath gaben. Dadurch läßt ſich Sanchez nicht befriedigen. Die Schule, lehrt er, wie ſie im Schwange iſt, will uns Erklärungen der Sachen geben, aber das ſind alles oder faſt alles nur Worte. Ein jedes Wort wird wieder durch ein anderes Wort erklärt, zuletzt kommt man auf den allgemeinſten Begriff des Seienden, welchen man nicht weiter erklären kann, ſo daß mit dem Unerklärbaren der Schluß gemacht wird. Überdies wird in den Erklärungen ein jedes Wort durch mehrere Wörter erklärt, wärend das Wort doch nur eine Sache ausdrücken ſoll. Die eine Sache ſollte doch wohl nur durch einen Gedanken ausgedrückt werden. Alle Worte aber ſind aus der Meinung des Volkes genommen und die Meinung des Volkes iſt trügeriſch. Verſchiedene Schriftſteller gebrauchen dasſelbe Wort in verſchiedenem Sinn. Auf dieſem Wege wird man zu keiner Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Er giebt nur eine lange Reihe von Worten ab, über welche man ſtreiten kann [1]). Man wird nicht verkennen, daß ſeine Zweifel in dieſer Richtung den Schritt in der neuern Entwicklung der Wiſſenſchaften beginnen, durch welchen man von den Meinungen des geſunden Menſchenverſtandes zur gelehrten Erforſchung der Natur ſich hinwendete.

---

[1]) Ib. p. 151. Nihil enim tantum in docendo momentum habet, quantum methodus, — — quaque uti scire non minus laboriosum ingenioque plenum est, quam utile, nec minus rarum, quam necessarium.

[2]) Ib. p. 14; 16 sq.; 27, 160.

[3]) Ib. p. 90.

[4]) Ib. p. 67 sqq. Respondebis unam hirundinem non facere ver, nec unum particulare destruere universale. Ego contra contendo universale falsum omnino esse, nisi omnia, quae sub eo continentur, ita ut sunt, et complectatur et affirmet.

---

[1]) Ib. p. 14 sqq.; 18. In vulgo autem an aliqua certitudo et stabilitas? Nequicquam. Quomodo ergo in verbis quies

Um nun an die Sache ſich zu halten, mit welcher er beſchäftigt iſt, frägt er, was die Wiſſenſchaft ſei. Spottend ſagt er, die Natur wolle er bei Seite ſetzen und an die Definition des Ariſtoteles ſich halten. Er findet ſie dunkler als die Sache ſelbſt [1]. Seine kritiſchen Bemerkungen über ſie ſind nicht ohne Werth; ſie heben bedeutende Fragen hervor. Er ſieht eine Schwierigkeit darin, daß durch die Verbindung mehrerer Gedanken eine Wiſſenſchaft erworben werden ſoll. Wie laſſen ſich mehrere mit einander verbinden, da doch immer nur ein Gedanke der Seele gegenwärtig ſein kann [2]? Zwar ſcheine die Häufung der Erkenntniſſe in unſerem Gedächtniß uns die Möglichkeit einer Verbindung mehrerer Gedanken anſchaulich zu machen. Aber das Gedächtniß würde doch nur eine Häufung der Erkenntniſſe darbieten können, wenn der einzelne Gedächtnißeindruck eine Erkenntniß ſein ſollte. Daß aber die Wiſſenſchaft ein Gedächtnißwerk wäre, geſteht ſelbſt Ariſtoteles nicht zu, wie es denn Sanchez nicht weniger beſtreitet, indem er auch die Platoniſche Erklärung unſerer Erkenntniß durch die Wiedererinnerung

---

unquam erit? Jam non est, quo fugias. Dices forsan quaerendum esse, qua significatione, qui primum imposuit, usus fuerit. Quaere igitur; non invenies. Dieß iſt offenbar gegen die Meinung des Nizolius gerichtet. Ib. p. 20; 25.

[1] Ib. p. 19 sqq.

[2] Ib. p. 35 sqq.

als eine leere Träumerei verwirft [1]. Eine Verbindung der Gedanken zur Wiſſenſchaft würde erſt zu Stande kommen können, wenn es einzelne Erkenntniſſe, ein Wiſſen im Beſondern, gäbe. Aber was iſt das Wiſſen im Beſondern? Es ergeben ſich hier dieſelben Schwierigkeiten, welche die Erklärung der Wiſſenſchaft treffen. Das beſondere Wiſſen ſoll die Erkenntniß der Urſachen ſein. Als wenn es nicht ein Wiſſen im Beſondern gäbe. Führt nicht auch die Erkenntniß der Urſachen eines jeden einzelnen Dinges in das Unendliche? Um ſolchen Schwierigkeiten zu entgehn meint man, das Wiſſen hätte nicht mit dem Einzelnen, ſondern nur mit dem Allgemeinen zu thun; aber das Allgemeine ohne das Einzelne iſt nur eine leere Erfindung des Geiſtes. Oder man nimmt zur Erkenntniß Gottes als der letzten Urſache ſeine Zuflucht, ſtößt aber auch dabei nur auf das Unerkennbare [2]. Genug dieſe Erklärungen der Wiſſenſchaft und des Wiſſens bieten nur Schwierigkeiten dar, welche ſich nicht löſen laſſen.

Die Kritik der Ariſtoteliſchen Erklärung bildet nur die Einleitung zu ſeiner eigenen Erklärung, welche er wieder der Kritik unterwirft. Er will ſeine Erklärung geben, damit er nicht allein etwas zu wiſſen ſcheine. Seine Erklärung ſcheine ihm wahr; andern würde ſie vielleicht anders erſcheinen. Sie lautet, die Wiſſenſchaft ſei die vollkommene Erkenntniß der Sache [3]. Hierauf ſtützt er ſeine Zweifel. Die Erklärung iſt eine Worterklärung;

---

[1] Ib. p. 40 sqq.

[2] Ib. p. 44 sqq.

[3] Ib. p. 51. Scientia est rei perfecta cognitio.

ſie ſetzt drei andere Worte voraus, die Sache, die Erkenntniß und das Vollkommene. Jedes dieſer Worte verlangt eine weitere Erklärung. Hierdurch ſind drei Theile ſeiner Unterſuchung angegeben, welche er im weitern Verlaufe ſeiner ſkeptiſchen Betrachtungen im Weſentlichen inne hält.

Bei Betrachtung der Sache drängt ſich ihm ſogleich die Frage auf, ob die Sache, der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, unendlich ſei oder endlich. Er überlegt dieſe Frage in verſchiedenen Beziehungen. Es kommt dabei die Unendlichkeit der Welt in ihrer räumlichen Ausdehnung in Betrachtung; ſoll ſie bejaht oder verneint werden? Auch die Möglichkeit einer Vielheit der Welten wird berührt und die unendliche Theilbarkeit der Dinge erwähnt. Nicht weniger iſt dabei die Frage nach der unendlichen Dauer oder nach dem Anfange und dem Ende der Welt, nach der Einerleiheit der Materie oder der unendlichen Verſchiedenheit derſelben. Daran ſchließt ſich auch die Frage nach der unendlichen Reihe der Urſachen an oder ob wir eine letzte Urſache, einen Gott, anzunehmen haben, deſſen Gedanke unſere Forſchung abſchließen, aber auch wieder auf das Unendliche uns verweiſen würde. Sanchez geſteht uns ein, daß er geneigt ſei die Unendlichkeit der Gegenſtände anzunehmen, obgleich er ſie nicht geſehn habe; aber er behauptet ſie auch nur als eine Muthmaßung. Die Philoſophen lehrten die unendliche Dauer der Welt und nach menſchlicher Vernunft möchte man wohl dieſer Meinung beiſtimmen; aber der Glaube behaupte den Anfang der Welt und das Ende derſelben nach ihrer gegenwärtigen Weiſe zu ſein; darüber könne man nur durch

Offenbarung etwas wiſſen; doch will er ſich auch dieſen Glauben nicht nehmen laſſen [1]). Wenn nun aber der Gegenſtand der Erkenntniß unendlich ſein ſollte, möge er in Gott oder in der Welt geſucht werden, würden wir dann nicht geſtehn müſſen, daß wir ihn nicht erkennen könnten? Der Zuſammenhang der Dinge, über welchen Sanchez weitläuftiger ſich ausbreitet, indem er die Sympathie und Antipathie der Dinge behauptet, die Verwandtſchaft der Wiſſenſchaften und ihr gegenſeitiges Ineinandereingreifen nicht aufgeben will, führt ihn zu dem Satze, daß nichts erkannt werden könne, wenn nicht alles erkannt ſei [2]). Aber alles zu erkennen verſtattet uns die Beſchränktheit unſeres Sinnes nicht und doch geht, wie unſere Philoſophen lehren, alles Erkennen vom Sinn aus [3]). Die Veränderlichkeit der Gegenſtände bietet für Sanchez einen andern Zweifelsgrund dar. Man wird die Frage nicht umgehn können, ob nicht auch die Accidenzen der Gegenſtände erkannt werden müßten, wenn es ſolche Accidenzen giebt. Sie ſind aber wandelbar und bieten keinen beſtändigen Haltpunkt für das Denken dar. Daher haben viele die Accidenzen nur für Erſcheinung und Täuſchung gehalten und doch greift ihre Erkenntniß tief in unſere Beurtheilung der Dinge ein [4]). Die Accidenzen ſchreibt man den Individuen zu; aber indem ſie auf die Individuen übergehn, ſcheinen ſie die Individuen ſelbſt aufzuheben; ſie fügen ihnen etwas zu, ſo daß ſie

---

1) Ib. p. 57; 82 sqq.
2) Ib. p. 60 sqq.
3) Ib. p. 80 sq.
4) Ib. p. 56; 85 sq.

nicht dieſelben Individuen bleiben; daher darf auch der Zweifel an der Identität der Individuen nicht ohne Weiteres verworfen werden [1]). Man ſucht ſich gegen dieſen Zweifel dadurch zu ſchützen, daß man die Identität des Individuums in der bleibenden Form ſucht; aber das Individuum beſteht nicht allein in der Form; ich bin dieſer Menſch nicht allein, weil ich Seele bin, ſondern zu meiner Perſon gehört auch der Leib, welcher beſtändig wechſelt. Überdies aber wäre hier die Frage nach der Beſtändigkeit der Formen und nach der Einführung der Form in die Materie zu erheben, welche ſo viele Unterſuchungen der Philoſophen veranlaßt hat und niemals gelöſt werden wird [2]). Aber wenn man auch die Identität der Individuen zugeben wollte, ſo ſind doch die Individuen unerkennbar für die Wiſſenſchaft, wie man einzugeſtehn pflegt, weil ſie von unendlicher Zahl und von unendlicher Verſchiedenheit ſind. Man will daher die Wiſſenſchaft allein auf das Allgemeine richten, welches doch ohne die Individuen nichts und eine bloße Fiction iſt [3]).

In die Unterſuchung über die Gegenſtände des Erkennens miſcht ſich die zweite Frage nach dem Erkennen natürlich ein, weil beide zu einander wechſelſeitig gehören. Auch ſind das Erkennen und ſein Subject, die Seele, ſelbſt Gegenſtände des Erkennens und gehören zu den ſchwierigſten Gegenſtänden unſerer Unterſuchung [1]. Die Seele aber können wir von unſerm Körper nicht trennen; beide bilden den ganzen Menſchen. Zum geſunden Erkennen wird daher auch die Geſundheit des Körpers wie der Seele verlangt, nicht allein die Geſundheit des Gehirns, welches mit dem übrigen Leibe zuſammenhängt. Wenn auch die Seele die Haupturſache, das Princip des Lebens, und der Leib nur ihr Werkzeug iſt, ſo haben doch beide nur in ihrer Verbindung mit einander ihr Leben [2]. Die Frage über die Möglichkeit einer Verbindung des Leibes und der Seele hebt Sanchez nicht beſonders hervor, vielleicht weil ſeine Anſichten hie und da an Materialismus ſtreifen; dagegen beſchäftigt ihn in Beziehung auf das Erkennen der Gegenſatz zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand. Zuweilen klingen ſeine Sätze ſehr ſenſualiſtiſch. Alles Erkennen geht von den Sinnen aus; die Vergleichung der Seele mit einer unbeſchriebenen Tafel ſcheint nicht unpaſſend; was über die Sinne hinausgeht, iſt nur verworrene Muthmaßung, nichts Sicheres; das Geiſtige der Dinge, das Einfache, Himmliſche können wir nicht erkennen [3]. Aber dieſe Sätze dienen ihm nur dazu ſeine Zweifel zu begründen; denn darüber iſt er nicht in Zweifel, daß alle unſere ſinnliche Erkenntniß die Wahrheit der Dinge nicht ergreifen könne. Sie faßt nur das Äußere auf und bleibt an den Bildern der Dinge hangen. Der Sinn erkennt nichts; er nimmt nur auf. Sollten auch die Eigenſchaften der Dinge richtig von ihm unterſchieden werden, ſo würden wir doch alle Dinge durch ihn nicht wiſſen, ſondern nur kennen, wie der Bauer ſeinen Eſel kennt[1]. Auf ein ſolches Kennen will nun Sanchez unſere Fähigkeit zu erkennen doch nicht beſchränkt wiſſen. Daher behauptet er, es möchten wohl nur die Anfänge unſeres Erkennens vom Sinne ausgehn, und es beunruhigt ihn nur, daß unſere ſinnlichen Wahrnehmungen uns täuſchen und nur beſchränkte Fingerzeige uns geben, alſo nur ungenügende Anknüpfungspunkte für das Erkennen darbieten möchten. Der leidenden Fähigkeit unſerer Seele ſinnliche Eindrücke aufzufaſſen ſteht eine Unfähigkeit derſelben Art zur Seite[2]. Von ihr wird eine active Fähigkeit zu erkennen unterſchieden, welche nur dem Menſchen zukommt, den Thieren fehlt, die Vernunft oder der Verſtand. Ihr kommt die Erfindung der Wiſſenſchaften und Künſte zu[3]. Sie wird ihm beglaubigt, wenn er auf ſein Inneres blickt. Zur Erkenntniß der Wahrheit gehört es unſtreitig, nicht allein das Äußere zu kennen, ſondern auch das Innere zu durchſchauen[4]. Die Wiſſenſchaft iſt ein inneres Schauen[5]. Eine unmittelbare Erkenntniß muß der mittelbaren zum Grunde liegen; die Werke des Verſtandes, welche in uns ſind, erkennen wir nicht durch äußere Bilder, ſondern ſie offenbaren ſich unſerm Verſtande unmittelbar durch ſich ſelbſt; was recht erkannt werden ſoll, muß der Erkennende unmittelbar in ſich erkennen [1]). Daher will Sanchez, daß wir weiter nicht fragen ſollen, was Erkennen ſei; durch Worte derſelben Bedeutung können wir wohl darüber etwas ſagen, aber innerlich wird es in uns erfahren, dann werden wir es wiſſen [2]). So wie Montaigne und Charron auf die Selbſterkenntniß uns zunächſt verwieſen hatten, und in ähnlicher Weiſe, wie Campanella das Erkenne dich ſelbſt uns zurief, will auch Sanchez die Selbſterkenntniß zum Ausgangspunkte unſeres Erkennens machen. Sie iſt die gewiſſeſte Erkenntniß, an welcher wir nicht zweifeln können. Aber er beſchränkt auch dieſe Erkenntniß auf die Gewißheit der Erſcheinungen, welche in uns ſind; ſie beglaubige uns das Daſein, in welchem wir ſo eben ſind, viel ſicherer, als das Daſein der Außenwelt uns beglaubigt werden kann; was aber dieſe Erſcheinungen bedeuten, darüber gebe ſie keine Auskunft [3]). Daher

---

[1]) Ib. p. 88. Tanta quippe est identitatis indivisibilitas, ut si punctum solum vel addas vel detraxeris a re quapiam, jam non omnino eadem sit; accidentia vero de individui ratione sunt, quae cum perpetuo varientur, subinde et individuum variari contingit.

[2]) Ib. p. 89.

[3]) Ib. p. 67 sqq.

---

[1] Ib. p. 103 sq.

[2] Ib. p. 70; 130; 139 sq.; physiogn. p. 300 sq.; de long. et brev. vit. 5; 9.

[3] Quod nih. sc. p. 80; 99; 101; 128.

---

[1] Ib. p. 99; 106; 126; de long. et brev. vit. 5. p. 346.

[2] Quod nih. sc. p. 99. Mens a sensu accepta considerat. Si hic deceptus fuit, illa quoque; sin minus, quid assequitur? Imagines rerum tantum respicit, quas oculus admisit. Ib. p. 128 sq. Est haec passiva potentia tantum, cui opponitur passiva alia impotentia, qua quis pluribus vel paucis, his vel illis omnino ineptus est.

[3] Ib. praef. p. 8; p. 105 sq.; p. 129.

[4] Ib. p. 105 sq.; p. 111.

[5] Ib. p. 35. Scientia autem nihil aliud est, quam interna visio.

---

1) Ib. p. 107. Quae autem ab intellectu ipso omnino fiunt quorumque ille pater est et quae intus in nobis sunt, non per alias species, sed per se ipsa se produnt et ostendunt intellectui. Ib. p. 112. Non per aliud cognosci debet, quod perfecte cognosci debet, sed per ipsum ab ipsomet cognoscente immediate.

2) Ib. p. 105.

3) Ib. p. 109 sq. Certus quidem sum, me nunc haec, quae scribo, cogitare, velle scribere etc., — — sed cum considerare nitor, quid sit haec cogitatio, hoc velle etc., — — sane deficit

findet er zwar in der Erkenntniß unſeres Innern einen ſichern Haltpunkt für unſer Forſchen, aber er überlegt auch, daß vieles in uns ſich findet, was von uns nicht gewußt wird; vieles kommt nur als unverſtandenes Bild oder als Sache des Gedächtniſſes in uns vor; wir nehmen auch Falſches in uns auf ohne es für das zu erkennen, was es iſt [1]; daher kann nur eine ſehr vage Vorſtellung von uns ſelbſt uns zugeſchrieben werden. Sanchez erinnert uns daran, daß die Vorſtellung, welche wir von unſerer Seele haben, in das Unbeſtimmte ſich ausdehnt. Hierin haben die ſinnlichen Bilder, welche wir von den äußern Dingen haben, einen Vorzug vor unſerer Erkenntniß von uns ſelbſt; jene zeigen beſtimmte Umriſſe; wenn wir aber das Geiſtige oder Überſinnliche zu denken ſtreben, ſo ſchweift unſer Gedanke in das Unbeſtimmte aus; es wird von uns in beſtimmten Vorſtellungen gedacht, aber wir meinen, es könne noch mehr ſolcher Vorſtellungen faſſen, und es ſcheint uns daher als unendlich und unbegreiflich; zu einem Wiſſen desſelben gelangen wir nicht [2]. So mögen wir wohl unſerer Vernunft vertrauen; aber welcher Vernunft vertrauen wir alsdann?

---

cogitatio etc. — — Certitudine vincitur cognitio, quae de externis per sensus habetur, ab ea, quae de internis, quae aut in nobis sunt, aut a nobis fiunt, trahitur.

[1] Ib. p. 39; p. 105.

[2] Ib. p. 108 sqq. Sic speciem fingo terminatam quidem, sed cujus neutra extremitas terminata et perfecta est, sed quasi defectuosa, cum hac notione, quod non terminata sit nec terminabilis, quia ei in aeternum addi possunt partes infinitae ex utroque extremo.

So viele verſchiedene Menſchen es giebt, ſo viele Arten der Vernunft ſcheint es zu geben[1].

Doch erſt bei dem dritten Punkte in der Erklärung der Wiſſenſchaft erwachen die Zweifel des Sanchez in ihrer vollen Stärke. Die Wiſſenſchaft ſoll die vollkommne Erkenntniß der Sache ſein. Hier treten beide zuvor betrachteten Punkte zuſammen und ſteigern ſich zum höchſten Grade. Zum Erkennen gehört Proportion des Erkannten und des Erkennenden. Wie würden wir nun aber eine ſolche Proportion für uns in Anſpruch nehmen können, wenn die zu erkennende Sache das Größte, das Unendliche der Philoſophen oder unſer Gott ſein ſollte? Das Unendliche entflieht unſern Gedanken, weil wir ihm nicht gleichen. Eben ſo ergiebt es ſich, wenn wir das Kleinſte erkennen wollen. Größtes und Kleinſtes können wir nicht faſſen. Dürfen wir ſie aber deswegen in unſerer Wiſſenſchaft übergehn, als wenn ſie nicht vorhanden wären? Die vollkommne Erkenntniß würde einen vollkommnen Erkennenden und eine vollkommne Sache vorausſetzen. In der Natur aber iſt keins von beiden zu finden[2]. In ihr iſt nur Vergängliches, welches in beſtändigem Wandel begriffen unſerer Erkenntniß ſich nicht ſtellen will, und wir ſelbſt gehören der veränderlichen Natur an und ſind in unſerm Erkennen an ihre Mittel gewieſen. Daraus ergiebt ſich keine beſtändige Wiſſenſchaft, viel weniger eine vollkommne Wiſſenſchaft. Um eine ſolche zu haben müßten wir vollkommen ſein. Wenn es daher nur bewieſen wer-

---

1) Ib. p. 79.

2) Ib. p. 84 sq.; 180 sq. Perfecta cognitio perfectum requirit cognoscentem debiteque dispositam rem cognoscendam.

den könnte, daß wir etwas wüßten, ſo würden wir beim Zuſammenhange aller Dinge eingeſtehn müſſen, daß wir alles wüßten und daß alles in uns wäre, weil wir alles nur in uns wiſſen können. Aber dies ſind leere Einbildungen. Die Lehre, daß der Menſch die kleine Welt ſei, würde eine nothwendige Folgerung aus der Annahme ſein, daß wir eine vollkommne Erkenntniß hätten. Aber dürfen wir dieſe Folgerung zugeben, dürfen wir annehmen, daß im Menſchen der Eſel und der Löwe ſei? Eine ſolche Annahme läßt uns im Menſchen nur eine Chimäre erblicken[1]. Die vollkommene Thätigkeit des Erkennens müſſen wir daher dem Weſen vorbehalten, welches ohne Mittel alles hervorbringt und die Wahrheit alles Seins in ſich trägt. Gott allein, welcher alles ſchafft, kann auch alles wiſſen[2]. Gott lebt das wahre Leben der Ruhe, ja er iſt das Leben, wir aber haben nur einen Schatten des Lebens[3].

Man ſieht, welches hohe Ideal der Wiſſenſchaft Sanchez im Sinn hat. Über die Geringfügigkeit der menſchlichen Einſicht ſcheint es ihm weit hinaus zu gehen und daher findet er ſich zum Zweifel gedrungen. Sein Skepticismus iſt in einem ähnlichen Sinn gefaßt, in welchem zu Anfang unſeres Zeitabſchnitts Nicolaus Cuſanus die gelehrte Unwiſſenheit geprieſen hatte. Selbſt einige Sätze laſſen die Verwandtſchaft beider Lehren erkennen. Nur hatte Sanchez nicht die hohe Meinung vom menſchlichen Verſtande, welche der Cuſaner hegte. Vom Mikrokosmus im Menſchen will er nichts wiſſen. Nach dem hohen Fluge der Platoniker, welche die neuere Philoſophie begannen, hatten die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſich bedeutend herabgeſenkt. Uns fehlt, ſagt Sanchez, das Feuer des Geiſtes, welches in vollkommner Erkenntniß der Sache allen Zweifeln des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens aufzuſproſſen verbieten könnte 1). In Geheim müßte uns ein neuer Geiſt zuwachſen, wenn wir vollkommen erkennen ſollten; es iſt dies vielleicht möglich; aber ich habe es noch nicht erlebt. Darum will nun Sanchez die Möglichkeit des Wiſſens nicht beſtreiten; aber die Wirklichkeit desſelben kann er nicht zugeben. Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu beweiſen iſt nicht ſeine Sache; er ſpricht von der Erfahrung 2). Daher giebt er nun auch nicht gänzlich auf eine Erkenntniß zu gewinnen, nur nicht eine vollkommne. Sie ſoll ſicher und leicht ſich entwickeln; denn die verwickelten ſpitzfindigen Unterſuchungen haßt er; ſie ſind weniger Unterſuchungen als Betrug und Pralerei; ſie ziehen von den Sachen ab, welchen wir unſern Geiſt zuwenden ſollen 3).

---

[1] Ib. p. 38 sq. Atque o utinam probarent, nos aliquid scire; tunc enim concederemus illis consequentiam, scilicet, nihil sciri potest, quin sit in nobis, omnia sciuntur, ergo omnia sunt in nobis. Nunc autem major dubia est, falsa minor.

[2] Ib. p. 103; 132 sqq.

[3] De long. et brev. vit. 3 p. 334.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Wiſſenſchaft, welche, und auf die Methode, in welcher er ſie begründen möchte. Auf die Medicin, auf die Erforſchung der Natur hat er ſein Auge geworfen. Gegen die bisherigen

---

1) Quod nih. sc. p. 99.

2) Ib. 101 sq.

3) Ib. p. 181 sq. Mihi namque in animo est firmam et facilem, quantum possim, scientiam fundare etc.

Mängel dieſer Lehren iſt er nicht blind. Mit verborgenen Qualitäten der Dinge mag er ſich nicht abſpeiſen laſſen. Die Behauptung derſelben iſt nur ein Bekenntniß der Unwiſſenheit [1]. Eben ſo wenig mag er von den Einflüſſen der Dämonen auf unſer Leben hören. Wir haben unſern Dämon in uns, unſern Geiſt, guten und böſen; was ſuchen wir ihn außer uns [2]? Aber auch die Erkenntniß der ſinnlichen Eigenſchaften der Dinge, welche nur Accidenzen ſind, genügt ihm nicht [3]. Er möchte die innere Natur der Dinge erforſchen. Was er nun darüber erforſcht zu haben glaubt, beſonders in Beziehung auf unſer menſchliches Leben, das erinnert uns freilich nur an die Meinungen ſeiner Zeit und erhebt ſich über dieſelben in nichts Weſentlichem. Als Beſtandtheile der Welt nimmt er Warmes und Feuchtes an; beide ſind auch in uns; eine eingeborne Wärme und Feuchtigkeit ſind Grundbeſtandtheile unſeres Leibes; jene giebt die Form, dieſe die Materie desſelben ab. Um unſer leibliches Leben, über welches die Seele die Herrſchaft führt, zu nähren ſollen beide in einer beſtimmten Proportion erhalten werden [4]. Man wird darüber lächeln können, daß er dieſe Theorie doch mit großer Zuverſicht der alten Elementenlehre entgegenſetzt [5]; man wird aber darin, daß er nicht weiter zu kommen, nichts Beſſeres anzugeben weiß, den Hauptgrund ſeiner Zweifel erkennen. Über

---

1) Ib. p. 176; de divin. p. 243.
2) De divin. p. 206 sqq.
3) Quod nih. sc. p. 175.
4) De long. et brev. vit. 11 sqq.
5) Ib. 12 p. 366.

viele andere Naturforſcher ſeiner Zeit erhebt er ſich nur dadurch, daß er ſeine Hypotheſen nur mit Zweifel betrachtet und auf eine genauere Methode in der Erforſchung der Dinge dringt. Der Philoſoph unterſcheidet ſich ſeiner Meinung nach vom Unwiſſenden nur dadurch, daß er ſeine Unwiſſenheit kennt und in den Mittelurſachen, welche er nachweiſen kann, nur etwas Vorläufiges ſieht; denn alles führt er auf Gott zurück, aber nicht unmittelbar, ſondern hält ſich dadurch nicht für entbunden die mittlern Urſachen aufzuſuchen, weil er weiß, daß Gott ohne dieſelben in natürlichem Wege nichts vollbringt [1]. Wenn nun aber Sanchez in der Erforſchung der Mittelurſachen als Naturforſcher ſein Geſchäft ſucht, ſo iſt ſchon früher bemerkt worden, daß er den Methoden der Ariſtoteliſchen Schule, dem Beweiſe, der Definition, der Diviſion und was dahin weiter einſchlägt, ſein Vertrauen entzogen hat. Er ſucht eine andere Methode, welche ſich weniger an Worte, mehr an Sachen und die Erſcheinungen der Natur hält. An zweierlei verweiſt er uns in dieſer Methode, an den Verſuch oder die Beobachtung und an das Urtheil der Vernunft, welches die beobachteten Erſcheinungen auslegt und zur Erkenntniß der Dinge gebraucht. Beide Mittel ſind ſchwierig und daher hatte Sanchez im Sinn genauer ihre Verfahrungsweiſe zu unterſuchen. Wir ſehen wohl, daß er damit beabſichtigte die Wege zu erforſchen, welche die neuere Naturwiſſenſchaft eingeſchlagen hat. Doch läßt er dadurch ſich nicht abhalten auch dieſe Methoden mit ſeinen Zweifeln zu begleiten. Der Verſuch kann uns doch nur das Äußere der Dinge zeigen; das Urtheil, welches an ihn ſich anſchließt, trifft alsdann auch nur das Äußere oder, wenn es darüber hinausgehen wollte, würde es nur eine Conjectur darbieten [1]).

---

[1] Ib. 11 p. 360 sqq.; 12 p. 363.

Wir ſehen, der Naturwiſſenſchaft zugewandt in der Richtung, welche die neuere Zeit genommen hatte, entwirft er ſich nach dem methodiſchen Geiſte, welcher in ihm lebt, im voraus den Plan für ſein Verfahren; aber er kann ſich dabei doch nicht enthalten auf die Beſtrebungen der frühern Philoſophie zurückzuſehn, welche ein viel höheres Ziel im Auge gehabt hatten. Mit ihm, welches die Erkenntniß Gottes und der ganzen Welt umfaſſen ſollte, vergleicht er nun ſein eignes Vorhaben und kann ſich nicht verhehlen, daß es dem Ideal der Wiſſenſchaft weder dem Inhalte noch dem Verfahren nach entſpricht. Noch nicht ganz hat Sanchez die theoſophiſche Phyſik vergeſſen, welche das Innere aller Dinge durchſchauen, alles mit allem im Zuſammenhang erkennen und die Quelle aller Dinge in Gott erſchauen wollte; aber nur um einen wehmüthigen Abſchied von ihr zu nehmen wendet er ihr ſeine Gedanken zu; er findet, daß ihr Unternehmen zu groß für die menſchliche Kraft iſt und bequemt ſich nun zu einer nüchternen Forſchung auf dem Wege der Erfahrung. Zwei Zeitalter ſcheiden ſich in ihm, das eine voll von jugendlicher Kühnheit, das andere im Bewußtſein geſcheiterter Hoffnungen, mit beſcheidener Schätzung ſeiner Kräfte, ſogar etwas gedehmüthigt, nicht ohne allen Muth zu neuen Unterſuchungen, aber doch voll von Zweifeln und gering von der menſchlichen Kraft denkend. Nicht nach unſerm Zwecke mißt Sanchez unſere Kräfte, ſondern nach unſern Kräften ſteckt er ſich ſeine Aufgabe. Auch bei ihm ſtellt ſich daher ein Dualismus heraus, in welchem er die erkennende Seele mit ihrem Gegenſtande vergleicht, und in jener den ſichern Ausgangspunkt für unſer wiſſenſchaftliches Denken ſieht, dieſen aber weit über die Faſſungskraft unſerer Seele findet. Hierauf beruht überhaupt die Denkweiſe dieſer Franzöſiſchen Skeptiker. Von den überſchwänglichen Hoffnungen der frühern Zeiten waren ſie hergekommen, ſie konnten dieſelben aber nicht mit unſern Kräften in Einklang finden. Da wandten ſie ſich den nächſten Aufgaben unſeres praktiſchen Lebens und unſerer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zu.

---

[1]) De divin. p. 226. Observatio, discursus et ingenium, cogitatio. Ib. p. 294. Ratio cum experimento. Quod nih. scit. p. 165 sq. Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis, quando quidem res per se scire non possunt, quas si intelligere, ut deberent, possent, nullo alio indigerent medio, sed cum hoc nequeant, adjumenta ignorantiae suae adinvenere, quibus praeterea nihil magis sciunt, perfecte saltem, sed aliquid percipiunt discuntque. Ea vero sunt experimentum judiciumque, quorum neutrum sine alio stare potest. — — Experimentum fallax ubique difficileque est, quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsecce fiat ostendit, naturas autem rerum nullo modo. Judicium super ea, quae experimento comperta sunt, fit, quod proinde et de externis solum utcunque fieri potest et id adhuc male, naturas autem rerum ex conjectura tantum, quas quia ab experimento non habuit, nec ipsum adipiscitur, sed quandoque contrarium aestimat.

Dies war nun im Allgemeinen der Gang der philoſophiſchen Unterſuchungen im erſten Abſchnitte der neuern

Zeit geweſen. In einer gewaltſamen Aufregung der Geiſter, von verſchiedenen Seiten in Bewegung geſetzt und daher mit einem nicht verächtlichen Reichthum von Gedanken ausgeſtattet, war man zuletzt zu dem Ergebniß gekommen, daß man ſich zu beſchränken habe, ſeine Anſprüche mäßigen müſſe, daß es gerathen ſei zunächſt nur nach einem ſichern Ausgangspunkte und einer ſichern Methode für die Unterſuchung ſich umzuſehn. Wir werden finden, daß der folgende Abſchnitt unſerer Geſchichte von eben dieſen beiden Punkten ausging. Die gegen einander ankämpfenden Bewegungen der Wiſſenſchaft, welche wir durchlaufen haben, hatten die alte Lehrweiſe der Scholaſtiker ſo gut wie beſeitigt, an ihre Stelle andere Lehrweiſen des Alterthums, andere neu erſonnene Syſteme zu ſetzen verſucht, weil aber keine dieſer Lehrweiſen vom erſten leidenſchaftlichen Eifer des Kampfes frei war, hatte auch keine zur Herrſchaft ſich erheben können; ſie mußten nun zu einer Verſtändigung unter einander ſchreiten und zu einer Unterſuchung der bisherigen Ergebniſſe und des bisherigen Verfahrens auffordern. Da konnte man ſich nicht verhehlen, daß man doch bis jetzt glücklicher in der Erſchütterung der alten Schule, als im Aufbau einer neuen Wiſſenſchaft geweſen war. Es war ein Gefül der Beſchämung, doch nicht der Entmuthigung, was die ſkeptiſchen Gedanken der Franzöſiſchen Philoſophen ausſprachen. Den Ariſtoteles hatte man zum Überdruß geleſen, an den Blumen der Rhetorik hatte man ſich überſättigt, mit einer wüſten Gelehrſamkeit aus dem Alterthum ſich erfüllt, dem Platoniſchen Ideal der Wiſſenſchaft, den Schwärmereien der Theoſophie allzu lange nachgeſonnen;

auch die Streitigkeiten der theologiſchen Schulen wollten keine Befriedigung gewähren; ſie hatten nur den verheerenden Bürgerkrieg, die Zerrüttung des Staats, der Kirche, der Sitten, die Verläugnung der Menſchlichkeit zur Folge gehabt. Da wurde man die Zerriſſenheit der bisherigen Bildung gewahr; man bemerkte, daß man nur zu häufig mit leeren Worten ſich geſpeiſt hatte, gab aber die Hoffnung nicht auf allmälig weiter zu kommen, wenn man nur ſich entſchließen könnte an eine ſtrenge Methode im Denken und an die Natur der Sachen ſich zu halten. Sollte dies auch nicht ſogleich zu glänzenden Erfolgen führen und das Innere der Dinge eröffnen, ſo würde es doch genügen eine Erkenntniß zu gewähren, welche für unſer praktiſches Leben, für unſere Lage und Bedürfniſſe das Nöthige leiſtete und zu der Faſſungskraft des Menſchen im richtigen Verhältniß ſtände.

Man iſt geneigt geweſen dieſen erſten Zeiten der neuern Philoſophie nur das negative Verdienſt zu leihen die ſcholaſtiſche Lehre mit Erfolg beſtritten zu haben, um dagegen alle poſitive Verdienſte den folgenden Zeiten vorzubehalten. Es iſt dies der gewöhnliche Irrthum derer, welche nur um den Abſchluß der Ergebniſſe, nicht um die Geſchichte des Geiſtes ſich kümmern, in welcher ſie ſich gezeitigt haben. Nicht alle Zeiten haben den Geiſt, welcher in das Verſtändniß früherer geiſtiger Entwicklungen einzudringen weiß. Nur durch poſitive Beſtrebungen ließen die eingewurzelten Vorurtheile der Scholaſtik ſich beſeitigen, eine bloß verneinende Kritik würde das nicht vermocht haben. Was die berühmteſten Philoſophen der neuern Zeit gelehrt haben, iſt großentheils nur das abgeklärte und ausführlich entwickelte Ergebniß der vorangegangenen Bewegungen geweſen, und nur als ſolches wird man es in ſeiner geſchichtlichen Bedeutung begreifen können. An Reife der Überlegung iſt die folgende Zeit dem betrachteten Abſchnitte überlegen; nicht aber ſo an Fülle der Gedanken, an urſprünglicher Kraft, welche im Kampf mit feindlichen Gewalten ſich bewähren ſollte. Die folgende Zeit kam dazu ſich ſelbſt zu beſchränken; man wird es nicht wunderbar finden, daß die ihr vorausgehende Lehrweiſe, ehe ſie zu ſolchen Beſchränkungen kam, einen größern Reichthum der Gedanken zu umfaſſen ſtrebte. Wir haben in unſern neueſten Kämpfen die Schwächen und Beſchränktheiten der neuern Philoſophie kennen gelernt und dabei manchen Gedanken wieder erneuern gelernt, welcher in der Entwicklungsperiode der neuern Zeit ſchon ſehr lebendig ſich geregt hatte.

Was aber in dieſer Periode im Allgemeinen mit Recht vermißt wird, iſt das ruhige, methodiſche Fortſchreiten. Muthmaßungen, Phantaſien, theoſophiſche Schwärmereien machen ſich breit; die Logik wird nicht ſelten verſpottet; dem geregelten Verfahren der Scholaſtik ſetzt man häufig nur abſpringende witzige Einfälle entgegen; es ſind oft nur Vorahndungen künftiger Beweiſe, welche uns hier begegnen. Es gehört ſchon ein tieferer Blick dazu um in den umherſchweifenden Gedankenwindungen dieſer Zeit die Beweggründe zu entdecken.

Dennoch wird man ſie nicht verkennen, wenn man nur einigermaßen Ausgangspunkte und Endpunkte dieſer Zeit zuſammenzurechnen weiß. Stellen wir neben einander die Gedanken des Nicolaus Cuſanus, mit welchen wir begonnen, und die Gedanken das Sanchez, mit welchen wir geſchloſſen haben, ſo werden wir ihre Verwandtſchaft nicht überſehen können. Sie bringen beide darauf, daß zum Wiſſen die Erkenntniß des ganzen Weltzuſammenhangs, das innerliche Durchſchauen der Dinge in einem Blick, der alles auf ſeinen letzten Grund zurückführe, gehören würde; ſie zweifeln beide, ob ein ſolcher Blick in voller Allgemeinheit uns verſtattet ſein möchte, nur iſt der Zweifel bei Sanchez viel ſtärker ausgedrückt, als beim Cuſaner. Wärend der letztere uns wenigſtens eine Annäherung an das Ideal der Wiſſenſchaft in einem unendlichen Streben geſtattet und eine myſtiſche Ergänzung unſerer perſönlichen Unfähigkeit durch den Glauben und die Gnade Gottes uns hoffen läßt, erblickt der erſtere uns nur in weiteſter Ferne von unſerm Ziel und verſchmäht jedes unwiſſenſchaftliche Hülfsmittel, um uns nur auf die natürlichen Mittel anzuweiſen, durch welche wir eine menſchliche Wiſſenſchaft von der Natur in der Arbeit des Verſuchs und des Urtheils über ihn wenigſtens vermuthungsweiſe gewinnen könnten. Die Anſicht vom Ziele iſt dieſelbe geblieben; aber das Vertrauen auf menſchliche Kräfte und menſchliche Mittel hat ſich geſchwächt und daraus hat ſich ergeben, daß wir uns beſchränken und mit unſern Mitteln haushalten müſſen. Auf dieſen Erfolg hatte die ganze Entwicklung der zwiſchen dem Cuſaner und Sanchez liegenden Zeit hingearbeitet. Er beruht weſentlich darauf, daß die religiöſen, ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Forderungen der Vernunft mehr und mehr an die natürlichen Bedingungen, unter welchen wir in der Welt ſtehen, herangezogen wurden. Unter Berückſichtigung derſelben mußte man lernen, daß der denkende Geiſt, wie gern er die Bande der Natur ſprengen möchte, doch im Gehorſam derſelben ſich fügen müſſe, ſelbſt wenn er ſie zu überwinden lernen ſollte. Die Naturanſicht der Dinge machte ſich auch in Beziehung auf den Menſchen geltend. Man bemerkte die tauſend Fäden, welche uns an das irdiſche Leben heranziehn; in einem religiöſen Fluge uns über dasſelbe zu erheben, konnte man nicht ohne Weiteres geſtatten; wir gehören der Welt an; ihr Werk müſſen wir betreiben helfen; daß wir ihr alleiniger Zweck, nicht auch als Mittel ihr dienſtbar ſein ſollten, glaubte man nicht mehr behaupten zu können.

Dieſer Zug den Menſchen und ſeine Wiſſenſchaft an die Natur heranzuziehen geht durch dieſen ganzen Abſchnitt unſerer Geſchichte hindurch; ihm hat nichts widerſtehen können. Auch die Philologie und die Theologie dieſer Zeiten, welche neben der Naturforſchung den größten Einfluß behaupteten, haben ſich ihm anſchließen müſſen.

Was die Theologie betrifft, ſo mußte die katholiſche Partei zugeſtehn, daß alles, was dem weltlichen Leben ſich anſchließt, ſeine eigenen Geſetze habe; ſie mußte dem leiblichen Leben und allem, was ihm dient, alſo auch der Naturforſchung, ſeinen Lauf laſſen; ſie konnte nicht vermeiden, daß von der Betrachtung dieſer Dinge aus Grundſätze aufgeſtellt wurden, welche mit den Lehren der Theologie in Widerſpruch ſtanden, wenn man ſich nur dazu bequemte einzugeſtehn, daß über die weltliche Forſchung hinaus ein höheres Gebiet des geiſtigen Lebens liege und daß zu deſſen höhern Zwecken die Geſetze der Natur durchbrochen werden könnten, ein Eingeſtändniß, welches nicht zu ſchwer halten konnte, wenn man im Bewußtſein unſeres beſchränkten Erkennens weniger auf den allgemeinen Zuſammenhang aller Dinge als auf die Forſchung im Einzelnen ſein Augenmerk gerichtet hatte. Die proteſtantiſche Theologie, viel weniger als die katholiſche bemüht das Weltliche Leben in Unterwürfigkeit unter der geiſtigen Gewalt zu erhalten, konnte dem Zuge nach allgemeiner Bildung, nach der Erkenntniß der Welt und der Natur nicht widerſtehn; ihre eigenen Kräfte hatte ſie aus dieſem Zuge verſtärkt; wir ſehen ſie daher ſelbſt die Phyſik pflegen und in den natürlichen Trieben, in den eingebornen Begriffen der Vernunft eine Stütze für die Religion ſuchen. Es gehen daraus die Anſichten hervor, welche wir bei Taurellus gefunden haben, daß die Philoſophie der Grund der Theologie ſei, daß ſie Gottes Macht und Eigenſchaften, wie ſie in der Natur ſich zeigen, aber nicht ſeinen Rathſchluß über die Menſchen erkunde, daß die Natur, ein für allemal von Gott geſchaffen und geordnet keiner Leitung durch die Vorſehung bedürfe, ſondern ihren unwandelbaren Geſetzen folge, wärend nur der ſchwache Menſch die Beihülfe Gottes in Anſpruch zu nehmen habe und nur durch ſie ſeiner Beſtimmung zum ewigen Heil theilhaftig werden könne. Durch allen Einfluß, welchen die Theologie gegenwärtig noch ausübte, ließ ſich nur ſo viel behaupten, daß außer dem Gebiete des natürlichen Lebens, welchem man ſeine Selbſtſtändigkeit und ſein eigenes Geſetz zugeſtehn mußte, noch ein höheres geiſtliches Leben und Sein anzuerkennen ſein, ein Dualismus zweier von einander abgeſonderter und durch nichts höheres verbundener Gebiete, welcher noch geraume Zeit in der neuern Denkweiſe ſich behauptete. Von dieſen Bahnen lenkte nun freilich die volksthümliche Richtung der Theologie bei den Proteſtanten ab, aber nur um eine theoſophiſche Anſicht zu begünſtigen, welche die Religion mit einem Naturproceß zu verwechſeln in Gefahr war und ohne Zweifel das ſittliche Leben in das Gebiet des Natürlichen zog und den natürlichen Gegenſätzen unterwarf.

In dem Einfluſſe, welchen die Philologie auf den allgemeinen Gang der Wiſſenſchaften ausübte, kann man zwei Richtungen unterſcheiden, eine vorherſchend reale und eine vorherſchend formale. Die letztere, überwiegend bei den Lateiniſchen Philologen, beſtritt die alte Logik und Metaphyſik um an deren Stelle eine Anſicht der Dinge zu ſetzen, welche dem geſunden Menſchenverſtande, der natürlichen oder gewöhnlichen Denk- und Redeweiſe ſich anſchließen ſollte. In der Übung des Redens und des Schreibens, in welcher die Alten uns die beſten Muſter darböten, hoffte ſie eine einfache Logik auszubilden, welche uns fähig mache über alles zu urtheilen. Aber dieſe Logik erſchien ihr doch nur als ein Werkzeug zur Erkenntniß der Sachen, in welcher wir uns an die Erfahrung zu halten und durch Induction vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen hätten. Hierüber gerieth ſie, wie wir an Nizolius ſehen, in die Gefahr in Materialismus zu verfallen, weil ſie durch die Erfahrung an das Sinnliche ſich gewieſen ſah. Es iſt offenbar genug, wie dieſe Richtung der Philologie an die Schranken unſeres Verſtändniſſes uns gemahnen mußte, ja den Skepticismus begünſtigte, indem ſie von der ſchwankenden Grundlage der gewöhnlichen Denk- und Redeweiſe ausgehend, der Rhetorik ſich zuwendend nur Wahrſcheinlichkeit in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen uns verſprechen konnte. Vom Skepticismus trennte ſie nur der Glaube an die Weisheit der Sprache und an die Vortrefflichkeit der Schulbildung in den philologiſchen Übungen, wärend eben jene Weisheit und dieſe Schulbildung praktiſchen Menſchen und Naturforſchern ſehr ungenügend zu ſein ſchienen. Einen höhern Schwung nahm die reale Richtung der Philologie, welche in ihrem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Einfluß den Platon und den Ariſtoteles zu Muſtern ſich genommen hatte. So lange die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie in ihr vorherrſchte, begünſtigte ſie unſtreitig eine Forſchung, welche die höchſten Aufgaben der Wiſſenſchaft nicht zu ſchwer fand. Wir haben geſehn, wie Ficinus die mittlere Stelle, welche die unſterbliche Seele des Menſchen inne hat, wie Pico die Würde des Menſchen über alles prieß. Der Gedanke an unſere Verwandtſchaft mit der ganzen Welt, welche mit uns in allen ihren Theilen das Leben gemein haben ſollte, ja an unſere Verwandtſchaft mit Gott ſchien zu den kühnſten Hoffnungen für unſere Wiſſenſchaft zu erheben. Aber wie alle Überlieferung aus früherer Zeit die Farbe der Gegenwart annimmt, ſo war auch der Platonismus der neuern Zeit nicht bei den metaphyſiſchen Fragen feſtzuhalten. Erkenntniß der Welt, der Natur und Macht über die Natur ſollte er gewähren; nur unter dieſer Bedingung konnte man ſich ihm ergeben. Da geſellte ſich die Theoſophie zu den geheimen Überlieferungen der Platoniſchen und der Vorplatoniſchen Schule. Der Ariſtoteliſchen Phyſik ſchien man nur dadurch gewachſen zu ſein, daß man ihr eine tiefere, die Geheimniſſe der Natur eröffnende Phyſik zur Seite ſtellte. Wer jedoch mit der Natur ſich einläßt, der bereite ſich vor die Macht ihrer Rückwirkung zu empfinden. Gar bald mußten da die ſchwärmeriſchen Hoffnungen ſchwinden, in unmittelbarer Anſchauung oder in einer geheimen Überlieferung den Schlüſſel zum Innern der Natur zu finden. Wir ſind zwar verwandt mit Gott, aber ſeine unmittelbare Erleuchtung können wir nicht ertragen; wir ſind verwandt mit den natürlichen Dingen, eine ſympathetiſche Liebe verbindet uns mit ihnen; aber wir haben auch den Haß zu überwinden, welcher die Dinge und uns untereinander entzweit. In dieſen Betrachtungen entging man der Verzweiflung an aller menſchlichen Wiſſenſchaft nur dadurch, daß man die Arbeit des Verſuchs übernahm, welche uns einen Blick in die Geheimniſſe der Natur vermitteln könnte. Wir ſehen nun die Platoniker allmälig mehr von der metaphyſiſchen Forſchung abkommen und zu phyſiſchen Unterſuchungen ſich bequemen. In einer ähnlichen Bewegung finden wir auch die reale Richtung der Philologen, welche der Wiederherſtellung der echten peripatetiſchen Lehre ſich befliß. In ihr bildete ſich immer ſtärker die Anſicht aus, daß der Menſch in ſeiner Philoſophie nur die Natur erforſchen ſolle, ſo wie er in ſeinem Leben an die Bedingungen der Natur gebunden ſei. Schon Pomponatius drang mit Nachdruck auf die Abhängigkeit des Menſchen von ſeinem Leibe, durch welchen er mit der übrigen Welt im Zuſammenhang ſtehe. Nicht minder behaupteten dieſelbe Cäſalpinus, Zabarella, Cremoninus, indem ſie nur noch hinzufügten, daß alle weltliche Dinge ihr geiſtiges Leben nur in Verbindung mit dem

Materiellen haben können. Zuletzt kam man ſogar zu der Meinung, daß auch Gott in philoſophiſchem Wege nur in Verbindung mit der Welt und der ewigen Bewegung der Materie ſich denken laſſe, daß ihn aber als ewigen Zweck und reine Intelligenz zu denken nur der Theologie zukomme. So hatte ſich aus den zwieſpältigen Meinungen der Zeit eine dualiſtiſche Anſicht herausgebildet, welche in verſchiedenen Lehrweiſen ſich zu erkennen gab. Um den Hader zwiſchen Philoſophie und Theologie zu entgehn trennte man beide von einander, ohne eine höhere Einheit für beide zu ſuchen; in der philoſophiſchen Lehre nahm man wieder ein Doppeltes an, Geiſt und Körper, Gutes und Böſes, Liebe und Haß, deren Verbindung unter einander als Problem vorlag. So wie am Ende unſeres Zeitraums die Lehre des Campanella dieſen Dualismus offen in dogmatiſcher Weiſe ausſprach, ſo lag er den Zweifeln der Franzöſiſchen Philoſophen zum Grunde und ſelbſt in der Theoſophie Böhme's und Helmont's fand er nach verſchiedenen Seiten zu ſeine Vertretung.

Dualiſtiſche Lehren ſind zu verſchiedenen Zeiten aufgetreten; der beſondere Charakter derſelben hängt von der verſchiedenen Miſchung ihrer Beſtandtheile ab. In dieſer liegen auch die Keime zu der ſpätern Entwicklung, welche aus dem Dualismus hervorgehen muß, weil die Wiſſenſchaft Einheit ihres Princips zu ſuchen hat. Wir dürfen es nicht unterlaſſen die beſondern Lehren in das Auge zu faſſen, welche in dieſem neuern Dualismus ſich begegneten. Wir wollen hierbei zuerſt das Verhältniß betrachten, in welches die verſchiedenen Zweige der Wiſſenſchaft ſich zueinander ſtellten.

Von dieſer Seite zieht kein charakteriſtiſcher Zug der Zeit unſern Blick ſtärker auf ſich als die Abſonderung der Philoſophie von der Theologie. Von der Scholaſtik, welche alles Wiſſen auf die Theologie bezogen und die weltliche Erkenntniß vernachläſſigt hatte, war man immermehr abgekommen. Man hatte aber auch noch nicht aufgegeben für die menſchliche Vernunſt eine endliche Befriedigung zu ſuchen und da die Philoſophie ſie nicht zu gewähren ſchien, vertraute man noch den Verheißungen der Theologie. Dieſe Trennung zweier Lehren, die in ihren Ausgangs- und Endpunkten auseinandergehen ſollten, hat ſich doch nur allmälig vollzogen. Unſtreitig hatten die erſten Bewegungen der neuern Philoſophie, wie Nicolaus Cuſanus und die Platoniſche Schule ſie einleiteten, noch nicht das Beſtreben Theologie und weltliche Wiſſenſchaft von einander abzuſondern. Nur das war in ihnen ausgeſprochen, daß die rechte Theologie nur durch die Erkenntniß der Welt hindurchgehn könne. Auch die Theoſophie, welche aus ihnen hervorging, ſuchte Philoſophie und Theologie in Vereinigung zu erhalten. Aber dieſe Vereinigung beider unterſchied ſich weſentlich von der, welche die Scholaſtiker im Sinn getragen hatten. Die Erforſchung des innern Lebens und der Natur trat an die Stelle der Unterſuchungen, welche abſtracte Begriffe zu beſtimmen ſuchten oder an Ueberlieferungen der heiligen Schrift und der Kirche ſich anſchloſſen. Dabei laſſen ſich freilich noch ſehr bedeutende Schwankungen bemerken. In den Gedanken eines Paracelſus, eines Jacob Böhme, welche noch ſpäter große Nachwirkungen gehabt haben, werden wir das Beſtreben gewahr die ganze Welt als eine Offenbarung des göttlichen Willens und als eine heilige Geſchichte zu begreifen; aber wir ſehen in ihnen auch ſehr entſchieden die Anſicht vertreten, daß alles in dieſer Welt nur in einem Naturproceſſe ſich entzweit und verbindet und dieſer Streit der weltlichen Kräfte doch nur ein Symbol des ewigen Friedens iſt. Der Dualismus dieſer Anſicht läßt ſich nicht verkennen, welche Beſtrebungen auch gemacht werden ihn zu überwinden. Vergleicht man damit Helmont's Lehre, welche aus denſelben Quellen gefloſſen war, ſo findet ſich als Ergebniß dieſer Beſtrebungen deutlich ausgeſprochen, daß wir doch in das innerſte Heiligthum Gottes auf dem Wege phyſiſcher Forſchung nicht eindringen können, daß dies vielmehr der Theologie oder der Religion vorbehalten ſei. Und müſſen wir nicht ſagen, daß dieſer gelehrte Zweig der Theoſophie, welchem Helmont angehörte, doch einen großen Vorzug vor ihrem Deutſchen Zweige hatte, weil er zu einer genaueren Beobachtung der Natur gekommen war? Die Schwäche der Theoſophie, an welcher ſie zu Grunde gehen mußte, beruht hauptſächlich auf ihrem Mangel an Methode; als ſie nun zu einer Ahndung der Methode in der Erforſchung der Natur kam, mußte ſie ſich zu dem Dualismus bekennen, welcher in der Phyſik nur einen Schatten und eine Vorbereitung für die Theologie oder die höhere Weisheit ſieht. Dies Endergebniß finden wir in der Platoniſchen Schule überall mehr oder weniger ausdrücklich anerkannt. Auch Patritius, auch Giordano Bruno ziehen ſich von der Metaphyſik zurück, bezeichnen die phyſiſche Unterſuchung als den Zweck der Philoſophie und die Theologie als das Bewußtſein der höhern Eintracht, welche die Philoſophie nicht gewähren könne. Von den philologiſchen Beſtrebungen um die Form der Philoſophie war nicht zu erwarten, daß ſie einer Vereinigung der Philoſophie mit der Theologie ſich günſtig erweiſen würden; die entſchiedenſte Entwicklung derſelben, welche Nizolius vertritt, trug vielmehr auf eine gänzliche Trennung beider an. Daſſelbe Ergebniß hatten aber auch die philoſophiſchen Unterſuchungen, welche an die proteſtantiſche und katholiſche Theologie ſich anſchloſſen, aus Gründen, welche in ihrer Natur lagen und von uns hinlänglich erörtert worden ſind. Am deutlichſten ſprachen die Lehren des Campanella und des Taurellus ſie aus. Wenn jener die Forſchungen der Philoſophie empfal, ſo geſchah es nur, weil er dieſelben als eine Pflicht unſeres weltlichen Lebens anſah, welches zu unſerer Erhaltung dienen und auf uns ſelbſt uns zurückführen ſollte, aber doch nicht im Stande wäre ſich ſelbſt von ſeinen natürlichen Störungen zu befreien. Unter den Entwicklungen unſeres weltlichen und ſinnlichen Lebens ahndet er alsdann einen verborgenen Plan Gottes, welchen wir nur muthmaßten und über welchen nur die Theologie Aufſchluß geben könnte. Taurellus dagegen bemüht ſich uns zu zeigen, daß die Philoſophie zwar die Geſetze der Natur und in ihnen die Allmacht und Vollkommenheit Gottes uns erkennen laſſe, daß ſie aber doch den Willen Gottes mit uns Menſchen, das Werk ſeiner Vorſehung uns nicht verkünden könne. So bleibt ihr, was die Theologie allein weiß, der Weg zu unſerm Heile verborgen und in richtiger Folgerung zieht hieraus Taurellus den Schluß, daß die Philoſophie uns nur der Verzweiflung überlaſſe. Die Reinigung der peripatetiſchen Lehre erwähne ich nur um daran zu erinnern, daß ſie in immer ſtärkern Zügen den Gegenſatz zwiſchen theologiſcher und philoſophiſcher Lehre aufzudecken geſucht hatte.

So wie die Theologie von der Philoſophie ausgeſchieden worden war, ſo konnte auch die Metaphyſik nicht mehr auf der Höhe ſich erhalten, welche ſie früher angeſtrebt hatte. Sie wurde immer mehr nur als ein Mittel betrachtet, durch welches die Unterſuchungen über die Welt, beſonders über die Natur betrieben und die Grenzen zwiſchen Philoſophie und Theologie feſtgeſtellt werden könnten. Dieſe Richtung verfolgten vornehmlich die neuern Peripatetiker, welche in Gott zwar den Zweck, aber nicht die bewegende Urſache der Welt ſahen, die Erforſchung des Göttlichen von der Phyſik und das Sein Gottes von der Ewigkeit der Welt abhängig machten. Demſelben Ziele zu, nur in einer andern Richtung ſtrebten die Gedanken der Platoniker, wenn Patritius und Giordano Bruno zwar das Unendliche der Welt und des natürlichen Werdens zum Gegenſtande ihrer philoſophiſchen Forſchung machten, aber doch zugeſtanden, daß dieſe Unendlichkeit der Unendlichkeit und Ewigkeit Gottes nicht gleich komme und daß unſere weltliche Forſchung keine endliche Befriedigung in dem Fluſſe der Erſcheinung finden könne. Von allen Seiten tritt hierbei der Gedanke hervor, daß die Geſetze der Welt oder der Natur keine Eingriffe aus einem höhern Gebiete verſtatten und keiner weitern Fortbildung bedürftig ſind. Höchſtens giebt man zu, daß die Natur zu ihrem Beſtehn des Beiſtandes Gottes bedürfe; eine der Natur gegenwärtige Macht Gottes über ſie finden nur die erträglich, welche geneigt ſind Gottes Macht mit der Macht der Natur in gleicher Bedeutung zu nehmen. Sehr allgemein ſind die Grundſätze verbreitet, welche Teleſius und Campanella deutlich ausſprachen, daß die Natur ſich ſelbſt erhalte, daß ſie weder einer Vermehrung, noch einer Verminderung fähig ſei. Zwar pflegte man noch Zwecke der Natur anzunehmen; aber in der ſich gleichbleibenden oder nur im Kreislaufe ſich erneuenden Natur mußte es ſchwer halten ſolche Zwecke nachzuweiſen. Der Zweckbegriff wurde daher immer mehr fallen gelaſſen oder nur im verborgenen Hintergrunde des weltlichen Lebens geahndet.

Unter der Herrſchaft dieſer Denkweiſe konnte die Ethik keine günſtige Pflege erwarten. Die Peripatetiker ſetzten ſie zu einer praktiſchen Kunſt herab oder glaubten von phyſiſchen Grundſätzen aus über ſie Licht verbreiten zu können. Teleſius und Campanella ſtimmten hierin bei und wollten das weltliche Begehren auf die ſinnlichen Triebe und Affecte der Seele und zuletzt auf Selbſterhaltung zurückführen. Auch Giordano Bruno und die Theoſophen waren geneigt das ſittliche Leben nach Analogie des Naturproceſſes ſich zu denken. In vielen Gedanken klangen auch die Anſichten wieder an, welche das Gute mit dem Angenehmen verwechſelten und die Theologen brachen dem weltlichen Leben ſeine Spitze ab, indem ſie das höchſte Gut außer Verbindung mit demſelben ſetzten. Am unverkennbarſten äußerte ſich dies in den politiſchen Theorien der katholiſchen Theologen. Die Herrſchaft über das weltliche Leben wollten ſie dem Staate überlaſſen, aber den Staat betrachteten ſie nur als das Ergebniß eines willkürlichen Vertrages und nur durch ſeine Unterwerfung unter die Kirche ſollte ihm ſeine Bedeutung für den letzten Zweck unſeres Lebens vermittelt werden. Es iſt ein Zeichen der Zeit, daß niemand in dieſem Abſchnitte der Geſchichte die Rechte des ſittlichen Lebens kräftiger vertrat, als die Franzöſiſchen Skeptiker, Montaigne und Charron. Wenn der letztere in dem Bilde, welches er von der Weisheit entwarf, noch den Verſuch einer ſyſtematiſchen Ethik machte, ſo zeigt ſeine ſkeptiſche Denkweiſe deutlich genug, daß man in dieſer Zeit die menſchliche Wiſſenſchaft für unfähig hielt uns den richtigen mittlern Weg durch den Gehorſam gegen Sitte und Geſetz und durch die perſönliche Freiheit hindurch zu zeigen. Nur indem er dieſe der innern Denkweiſe vorbehielt, jener das äußere Leben unterwarf, glaubte er eine Auskunft gefunden zu haben, verrieth aber dadurch zugleich den Zwieſpalt, welchen ſeine Zeit zwiſchen äußerm und innerm Leben ſah. Im Hintergrunde dieſer Lehre konnte man wohl die Hoffnung auf eine weitere Ausgleichung erblicken, wenn ſie auch die verdorbenen Sitten auf einen Trieb der Natur zurückzuführen geneigt ſchien; aber es zeigte ſich auch hierin die weit verbreitete und ſtarke Neigung mehr der Natur als der Vernunft zu vertrauen.

In allen dieſen Gedanken über die Haupttheile der Wiſſenſchaft giebt ſich das Beſtreben nach einer gänzlichen Umgeſtaltung derſelben zu erkennen; ihm ſetzte aber die Krone auf, was man in der Logik unternommen und ſchon zu einem beſtimmten Ziele durchgeführt hatte. Man wird das Gewicht nicht verkennen, welches die Beſtrebungen der Philologen nach Vereinfachung der Logik hatten. Alle die Gedanken, welche in der Ariſtoteliſchen Logik die Erkenntnißlehre betreffen, hatte man der Pſychologie zugewieſen; die Kategorien waren der Metaphyſik vorbehalten worden; für die Logik blieb nichts übrig als die Unterſuchungen über die Formen des Denkens, welche man aus einer Beobachtung über die Formen unſerer ſprachlichen Ausſagen zu entnehmen ſuchte. So iſt die Logik zu der Geſtalt gekommen, welche ſie durch den Verlauf der neuern Philoſophie beibehalten hat. Sie iſt ein Erzeugniß des von uns betrachteten Zeitabſchnittes; der Nominalismus hatte ihr vorgearbeitet und mit ihr übertrug ſich auch der Nominalismus auf die neuere Philoſophie faſt ohne Beſchränkung. Durch ihre Vereinfachung jedoch verlor die Logik auch an ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung. Die Stimmen erhoben ſich, welche ſie für keinen Theil, ſondern nur für ein Werkzeug der Philoſophie erklärten; auch die einflußreiche peripatetiſche Schule und Campanella wollten ihr nur dieſen Rang zugeſtehn. Schon hatte ſich die Meinung erhoben, daß ſie nur für Wortgefechte brauchbar ſei. Daß man nun bei dieſem Ergebniſſe hätte ſtehen bleiben können, daran wäre freilich nicht zu denken geweſen. Man bedurfte einer philoſophiſchen Unterſuchung über die Methode der Wiſſenſchaften, welche auch die Gründe des Erkennens nicht unberührt laſſen konnte. Aber die Ariſtoteliſche Logik, die Theorie des Beweiſes vom Allgemeinen aus, wollte hierzu nicht genügen. Die Lulliſche Kunſt, welche man wieder hervorzog, gab noch weniger Befriedigung. Der Gang der Unterſuchungen, in welchen man ſich verſetzt ſah, mußte weiter leiten. Dieſe hatten ohne Zweiſel vorherſchend ihr Abſehn auf die Phyſik genommen, da die Theologie von der Philoſophie ausgeſchieden, die Metaphyſik abgeſchwächt, Ethik und Logik faſt ganz beſeitigt waren. Von den Forſchungen in der Naturlehre mußten daher auch die Unterſuchungen ausgehn, welche eine neue Methodenlehre begründen ſollten. Im Gange dieſer Zeit ſehen wir nun immer ſtärker die Gedanken hervortreten, welche uns in der Entwicklung unſeres Geiſtes an unſer leibliches und ſinnliches Leben binden wollen. Nicht allein Peripatetiker, wie Pomponatius, wieſen auf dieſe Verbindung hin, ſelbſt die Theoſophen konnten ſie nicht verkennen. In ihrem Beſtreben die Natur zu durchſchauen ſahen ſie ſich an die Erfahrung verwieſen, wie dies ſchon Agrippa und Paracelſus begriffen. Wenn man auch in der Weiſe der Platoniker den Ideen der Vernunft vertrauen wollte, ſo konnte man doch davon nicht abkommen, daß äußere Anregungen wenigſtens Veranlaſſung zur Erkenntniß der Natur uns darbieten müßten. Wenn nun ſchon Platoniker und Peripatetiker auf die Erfahrung als auf den Ausgangspunkt des Erkennens hinwieſen, ſo betrachteten es die Skeptiker als einen allgemein zugeſtandenen Satz, daß alle unſere Erkenntniß von den Sinnen beginne. Stärker und ſtärker trat die Neigung zum Senſualismus hervor; bis zu den äußerſten Folgerungen ſchritt ſie fort. Nicht allein konnte Cremoninus es als ein allgemeines Ergebniß der wiſſenſchaftlichen Bildung ausſprechen, daß es keine angeborne Begriffe gebe, ſondern Teleſius und Campanella entwickelten auch ſchon eine zuſammenhängende Lehre darüber, daß unſere weltliche Erkenntniß überall von der Natur,

d. h. vom Sinn ſich belehren laſſen müſſe, daß unſer weltlicher Verſtand nur auf einem Empfinden gleichſam aus der Ferne, auf einer Nachwirkung abgeſchwächter ſinnlicher Empfindungen beruhe und unſere weltliche Wiſſenſchaft auf Geſchichte, d. h. auf Empirie hinauslaufe, ja die Meinung, welche Campanella ausſprach, war in Umlauf gekommen, daß wir im Gedanken der Subſtanz nichts anderes als nur eine Sammlung der Theilvorſtellungen ſetzen, welche die ſinnlichen Eindrücke uns gebracht haben. Hiermit ſtimmt auch im Weſentlichen die Meinung des Nizolius überein, daß die wahren Einheiten der Natur nur in der Sammlung der beſondern Gegenſtände unſeres Denkens beſtehn. Es läßt ſich erwarten, daß die Philoſophen, welche dieſer Richtung folgten, für das methodiſche Verfahren in Entwicklung unſerer natürlichen Erkenntniſſe die Induction empfalen. Was Ariſtoteles über ſie mehr angedeutet als entwickelt hatte, wurde jetzt mit Vorliebe hervorgeſucht, beſonders von den naturforſchenden Peripatetikern, die von der Erfahrung zur Erkenntniß allgemeiner Geſetze aufſteigen wollten. Sie empfalen neben dem abſteigenden das aufſteigende, wie Cäſalpinus, oder neben dem analytiſchen das ſynthetiſche Verfahren, wie Zabarella, mit dem Anſpruche ſogar als das alleinige Verfahren der ſpeculativen Wiſſenſchaften zu gelten. Noch weiter ging Nizolius, deſſen Methode der Zuſammenfaſſung nichts anders als Induction bezweckte, der um dieſer Methode Bahn zu machen die Abſtraction vom Beſondern beſtritt und zu dem Ergebniſſe gelangte, daß die Wahrheit der allgemeinen Sätze nur auf der Feſtſtellung der Sprache beruhte. Mit einer ſolchen Allgemeinheit, welche durch die Erfinder der Worte feſtgeſtellt werde, mochten ſich nun wohl die Philologen begnügen, aber gewiß nicht die Richtung der Zeit, welche nicht an die Sprache, ſondern an die Sachen ſich halten wollte, welche, wie Sanchez es ausſprach, die philologiſchen, durch Ausnahmen beſchränkten Regeln verſchmähte um die unverbrüchlichen Regeln der Natur zu finden. Wenn nun in allem dieſem das Streben nach Umgeſtaltung der wiſſenſchaftlichen Methode ſich verkündet, ſo hatte man auch bereits die Wege im Auge, durch welche eine fruchtbare Induction ſich durchführen laſſe. Wie überfliegend auch die Gedanken der naturforſchenden Theoſophen ſein mochten, ſo kann man doch einem Paracelſus, einem Helmont, einem Fludd nicht abſprechen, daß ſie auf Beobachtung und Verſuch als auf die rechten Wege die Geheimniſſe der Natur zu belauſchen ausdrücklich hinwieſen. Daß aber die ungeregelte Art, in welcher ſie ſelbſt zu Werke gingen, ſich abklären würde, ließ ſich von dem ſkeptiſchen Geiſte erwarten, welcher in ſteigendem Maße um ſich griff. Wir ſehen dies wirklich geſchehen an der beſonnenen Vorſicht, mit welcher Sanchez vor allen Dingen eine richtige Methode für die Naturforſchung forderte und aufſtellen wollte, indem er Beobachtung und Verſuch zu Grundlagen des verſtändigen Urtheils zu machen gebot.

Mit den Umwandlungen in der Erkenntnißlehre ſtehen Umwandlungen in den Anſichten über das Sein der Dinge im natürlichen Zuſammenhange. Das Gewicht, welches man auf Erfahrung und ſinnliche Empfindung legte, die Aufmerkſamkeit, welche man den Methoden der Naturforſchung zuwandte, mußte dazu führen, daß man dem Werden, dem Sinnlichen und Materiellen, der Nothwendigkeit des Naturproceſſes die größeſte Bedeutung beilegte. Wir haben bemerkt, daß ſchon Nicolaus von Cuſa und Pico den Grundſatz ausſprachen, daß alles Geſchaffene durch das Werden hindurchgehn müſſe. Immer mehr war dieſer Satz zur Anwendung gekommen, wenn er auch vornehmlich nur in Beziehung auf den Menſchen gebraucht wurde und einige ihn nur unter der Bedingung des Sündenfalls gelten ließen. Die Lehren, welche die Nothwendigkeit der Gegenſätze in der Welt behaupteten und alles Weltliche im Streit ſtehen ließen, ſtanden dieſem Grundſatze zur Seite. Aber ſchon hatte auch Plethon behauptet, daß alles auch im Einzelſten nach Nothwendigkeit werde, und die Lehre vom allgemeinen Zuſammenhange aller Dinge, welche faſt allgemein anerkannt wurde, ſchien dem beizuſtimmen. Da war es nicht zu verwundern, daß man die Sittenlehre entweder ganz aus der Philoſophie entfernte oder das ſittliche Leben nach Analogie des Naturproceſſes ſich dachte um den fataliſtiſchen Anſichten Raum zu laſſen. Wir haben daher auch bemerken müſſen, daß ſchon Valla und Pomponatius nur mit Mühe die Freiheit des Willens zu behaupten wußten, daß Helmont nur dadurch das ſittliche Leben retten zu können glaubte, daß er es von den natürlichen Geſetzen abſchied und in ein höheres myſtiſches Gebiet hinüberflüchtete, daß Charron, obwohl er einſah, daß alles, was uns wahrhaft angehört, auf unſerer Freiheit beruhe, doch unſern Willen von der Natur leiten ließ, das Äußere unſerer Handlungen dem allgemeinen Geſetze Preis gab und nur unſer Inneres uns frei bewahren wollte. Ähnliche Grundſätze, wie ſie für die Betrachtung der menſchlichen Dinge geltend gemacht wurden, mußten auch in der Theologie ſich erheben. Zwar wurde die Schöpfungslehre noch im Allgemeinen beibehalten und wenn auch Anklänge der Emanationslehre ſich nicht ſelten vernehmen ließen, ſo wurde ſie doch in ihrem ganzen urſprünglichen Sinne nicht erneuert; aber ſehr entſchieden machte ſich die Meinung geltend, welche Bruno, Weigel, Böhme vertheidigten, daß Gott nothwendig ſchaffe und ohne Schöpfung gar nicht gedacht werden könne; ja Cremoninus, obgleich er behauptete, daß alles Immaterielle nur nach Analogie mit unſerer Seele gedacht werden könnte, fand es doch unwürdig für Gott ihm einen Willen beizulegen. Dieſe Denkweiſe finden wir im Allgemeinen bei den ſpätern Peripatetikern in Italien herſchend; ſie ergiebt ſich aus der Lehre, daß Gott nur Zweck, aber nicht wirkende Urſache der Welt ſei. Noch ſtanden ihr freilich andere Lehren zur Seite, die Gottes freien Willen in der Weltſchöpfung behaupteten; aber auch bei ihnen finden wir die Neigung ſich erheben die Wirkſamkeit Gottes in der Regierung der Welt zu beſchränken. Wie Sanchez und die gemeine Meinung der Philoſophen behaupten, daß wir nur durch Mittelurſachen zu Gott aufſteigen ſollen, ſo ſoll auch von der andern Seite Gott in ſeiner Herrſchaft über die Welt der Mittelurſachen ſich bedienen; die Natur wenigſtens bedarf, wie Teleſius lehrte, keiner göttlichen Mitwirkung und in die Natur, wie Taurellus ſagte, greift die Vorſehung Gottes nicht ein. Das Beſtreben die Natur methodiſch und nach unverbrüchlichen Geſetzen zu erforſchen ſchien darauf führen zu müſſen, daß die natürliche

Welt ungeſtört und unabhängig von fremdartigen Einflüſſen ihren geſetzmäßigen Verlauf habe.

Hierbei konnte es nicht ausbleiben, daß man anfing das ſittliche Leben nach Grundſätzen zu beurtheilen, welche den Geſchmack der Naturanſicht an ſich trugen. Selbſt bei edel geſinnten Naturen, wie bei Thomas More, bei Melanchthon, bei Montaigne, haben wir eine Neigung zur Glückſeligkeitslehre angetroffen. Man glaubte dem natürlichen Leben des Menſchen nachgeben zu müſſen, daß es ſeine Befriedigung ſuchen dürfe. Die Natur ſchien ein göttliches Recht zu haben, welches man gegen Willkür und Verbildung in Schutz nehmen müßte. So vertheidigten die katholiſchen Theologen die unveräußerlichen Rechte der Natur gegen die Willkür des Staatsvertrages; ſo vertheidigten Montaigne und Charron die natürliche Erziehung gegen den Zwang der gelehrten Schule und hielten das Leben nach dem Geſetze der Natur für das weiſe Leben. Nicht fern lag die Folgerung, welche Bruno zog, daß wir das wahre Gut nur in dem Sichausleben einer jeden natürlichen Kraft durch den Wandel aller Geſtalten hindurch zu ſuchen hätten. Bei der geringen Sorgfalt, mit welcher man in dieſer Zeit die ſittlichen Begriffe ausbildete, konnte dieſer Denkweiſe noch eine uneigennützige Sittenlehre zur Seite gehen, wie Pomponatius und Charron eine ſolche im Sinn trugen; aber es blieb zu beſorgen, daß bei genauerer Forſchung die Folgerungen nicht ausbleiben würden, welche aus der Zurückführung des ſittlichen Lebens auf den natürlichen Trieb ſich ziehen ließen, und bei der Lockerung der ſittlichen Bande, welche eingetreten war, konnten ſie nicht lange auf ſich warten laſſen. Wie bedenklich ſind ſo manche Äußerungen der Franzöſiſchen Skeptiker in dieſer Richtung; aber noch lange nicht kommen ſie dem gleich, was in derſelben Richtung die Italieniſchen Phyſiker behaupteten, wenn Teleſius und Campanella in dem Streben nach Selbſterhaltung den Grund aller unſerer weltlichen Affecte und Begehrungen erblickten und Cremoninus alle wiſſenſchaftliche Moral auf die Grundſätze der Naturwiſſenſchaft zurückführen wollte. Es iſt wahr, daß Campanella dabei in der Liebe unſeres beſondern Seins auch die Liebe des allgemeinen Seins nachweiſen zu können glaubte; es iſt wahr, daß in dieſer Zeit man das geiſtliche Leben noch dem weltlichen Leben zur Seite zu ſtellen pflegte; aber dies konnte wenig für die Philoſophie verſchlagen, da die, welche ſo thaten, die Unterſuchung des geiſtlichen Lebens von ihr fern halten wollten.

Die Folgerungen aus dem eingeſchlagenen Wege ergeben ſich jedoch noch viel reichlicher nach der Seite der phyſiſchen Lehren. Um es kurz zu ſagen, wenn man auch nach dieſer Seite zu noch nicht zu einem entſchiedenen Materialismus kam, ſo zeigte ſich doch eine Neigung zur materialiſtiſchen Denkweiſe ohne allen Zweifel. Schon Nicolaus Cuſanus hatte das materielle Sein aller weltlichen Dinge behauptet, indem er demſelben nur eine geiſtige Grundlage in dem ſchöpferiſchen Vermögen Gottes unterzog; hierin folgte ihm Bruno, der nur noch weiter in einem enthuſiaſtiſchen Lobe der Materie, der allgemeinen, der göttlichen Mutter aller Dinge, ſich erging. Das alte Beinahe-nichts der Materie zu behaupten, lag nicht in der Richtung dieſer Zeit; Pico warnte davor die Materie zu verachten. In den Lehrweiſen der Phyſiker war der Satz zur Geltung gekommen, daß alles in dieſer Welt im Zuſammenhang ſtehe, daß alles im Raume verbunden ſei; ſelbſt die himmliſchen Intelligenzen wagte man von dieſem Geſetze nicht zu entbinden, ſollten ſie auch nur, wie Cäſalpinus lehrte, mit der reinen, von jeder beſondern Beſchaffenheit freien Materie, verbunden ſein. Aus den Lehren der Theoſophen, welche Geiſtiges und Körperliches immer in Vergleichung ſtellten, konnte eben ſo leicht die Neigung gezogen werden alles auf das Körperliche wie alles auf das Geiſtige zurückzuführen. Auf das entſchiedenſte aber wandten ſich den materialiſtiſchen Vorſtellungen die Lehren zu, welche von der Erkenntniß und dem Willen des Menſchen ausgehend zu der Anſicht geführt wurden, daß ohne körperliche Beihülfe uns kein Wiſſen und kein Werk gelingen könne, daß eine Gemeinſchaft unſeres geiſtigen Lebens mit der Materie anzunehmen ſei und daß dieſe nur unter der Bedingung uns zukommen könne, daß unſer Geiſt mit dem Körper in Berührung ſtehe. Hierdurch kam die Anſicht zur Geltung, daß der Geiſt, welcher mit dem Körper in Berührung ſtehe, nichts anderes als ein feiner Körper ſein könne, weil nur ein Körper den andern zu berühren vermöge. Die Theorien der Ärzte, welche in dieſer Periode den größten Einfluß ausübten, zogen nach dieſer Seite hin. Haben wir doch geſehn, daß ſelbſt Melanchthon dieſer Einflüſſe ſich nicht erwehren konnte. Da begegnen uns an allen Stellen in den Lehren dieſer Zeit die Äußerungen, welche die Belebung der Materie von der eingebornen Wärme ableiten oder die Seele und den Geiſt mit einem Flämmchen, einem warmen Hauch, einem Lichte vergleichen, oder in irgend einer Weiſe die Verbindung des Geiſtes oder der Seele mit dem groben Leibe durch eine feinere Materie vermitteln wollen, aber dies immer nur können, indem ſie von dem Unkörperlichen die Vorſtellung eines Körperlichen ſich machen.

Doch der Richtung der Gedanken, welche alles Erkennen und alles Sein auf die Natur, auf die Methode der Erfahrung, ja auf das Sinnliche zurückführen wollte, hielt ſich eine andere zur Seite. Die Lehre von den angebornen Begriffen wurde noch von den Platonikern vertreten und von den Ariſtotelikern war ſie noch nicht aufgegeben. Neben der Methode des Aufſteigens vom Beſondern zum Allgemeinen nahmen noch ſo bedeutende Lehrer wie Cäſalpinus, Zabarella und Nizolius auch die entgegengeſetzte Methode des Abſteigens vom Allgemeinen zum Beſondern an und dagegen, daß mit dem Beſondern zugleich das Allgemeine erkannt werde, wie Zabarella behauptete, hatte nicht einmal Cremoninus etwas einzuwenden. Die, welche der Naturforſchung ſich zugewendet hatten, waren doch über ihre Methode noch keinesweges ſicher. Neben dem Natürlichen hielt man auch das Übernatürliche in Ehren; ſelbſt ſo entſchiedene Phyſiker, wie Teleſius, Cäſalpinus, Helmont, mochten es nicht aufgeben, wenn ſie es auch für keinen Gegenſtand der philoſophiſchen Forſchung hielten. Wenn die Verbindung unſeres Geiſtes mit dem Körper unſer ganzes Weſen an das Körperliche heranzuziehen ſchien, ſo ſchien nicht weniger unſere Verwandſchaft mit Gott uns des Göttlichen theilhaftig zu machen. Dieſe Würde des Menſchen, welche man behaupten zu müſſen glaubte, ſchien ihn zu befähigen ſelbſt Gott zu ſchauen; um wie viel mehr mußte ſie es möglich machen, daß er in ſich die Ideen der Dinge fände und das Innere der Dinge durchſchaute. So lange man im Menſchen das Ebenbild Gottes ſah, konnte man ihm auch zutrauen, daß er in anderem Wege als durch ſeine ſinnliche Empfindung zur Erkenntniß gelange. Es kam hinzu, daß die Überzeugung ſehr allgemein verbreitet war, daß die Einheit der Welt in ihrem Principe, das Syſtem aller Dinge und aller Begriffe von uns erkannt werden müſſe und daß unſere Vernunft nach dieſer Erkenntniß ſtrebend auch das Vermögen zu ihr uns beglaubige. Nicht allein die Platoniker und Theoſophen, auch die Peripatetiker und Phyſiker waren hiervon erfüllt und ſelbſt die Skeptiker mochten nicht leugnen, daß alles in allem ſei und in allem erkannt werden müſſe, daß der Zuſammenhang aller Urſachen, die Sympathie aller Dinge uns auffordere jedes Einzelne in ſeiner Gemeinſchaft mit dem Ganzen zu denken. Wir haben geſehn, daß noch Sanchez dieſe Anſicht als eine allgemein zugeſtandene anſah.

Aber es iſt auch nicht zu verkennen, daß die Überzeugung von der hohen Würde des Menſchen im Sinken begriffen war. Mit wie lebhaften Farben hatte im Anfang unſerer Periode Pico die Hoheit des Menſchen geſchildert; wie er frei ſei von jeder Beſonderheit der Natur und zu allem ſich machen könne. Wenn Nicolaus Cuſanus auch eingeſtand, daß alles in der Welt durch Beſonderheiten contrahirt ſei, ſo ſtand ihm dabei doch ſein Satz zur Seite, daß alles in allem ſei, und die Macht Gottes in ſeinen Geſchöpfen das Höchſte zu verwirklichen hätte er ſich nicht entreißen laſſen. Wie großen Nachdruck auch die Theoſophen auf die Eigenthümlichkeit der Dinge legten, ſo erblickten ſie doch in ihr etwas Wunderbares, eine myſtiſche Gemeinſchaft mit Gott, und die Lehre von der kleinen Welt im Menſchen, welche alles in ſich darzuſtellen und zu umfaſſen beſtimmt ſei, galt ihnen, wie faſt allen Philoſophen dieſer erſten Entwicklung, als ein allgemeiner Glaubensartikel. Der Nachhall dieſer Gedanken iſt nun freilich auch am Ende unſeres Abſchnitts noch nicht verklungen. Weigel vertheidigte noch mit feſter Überzeugung die Allmacht Gottes in ſeinen vernünftigen Geſchöpfen; wenn die wahren Subſtanzen der Welt auch im Äußern verſchieden ſind, ſo iſt doch im innern Weſen alles dasſelbe und im einzelnen Sein liegt keine Beſchränkung, weil jedes ohne den übrigen Dingen etwas zu rauben das Ganze in ſich umfaſſen kann. Aber was hätte wohl die Meinung dieſes unſcheinbaren und in Dunkelheit verhüllten Theoſophen zu bedeuten gehabt gegen die Behauptungen ſo vieler anderen berühmtern Philoſophen. Behauptete doch ein anderer Theoſoph, Helmont, daß die Creatur als ſolche unvollkommen ſein müßte, und hierin hatte er unſtreitig eine weit verbreitete Meinung für ſich. Zwar behauptete noch Bruno die Vollkommenheit der Welt und jedes einzelnen Dinges in ihr, weil Gott nichts unvollkommenes hervorbringen könne; aber er mußte auch ſeine Beſchränkungen hinzuſetzen; in jedem Geſchöpfe iſt zwar alles, aber nicht, wie in Gott, zuſammen und in ewiger Einheit; ſondern nur nach einander und in beſtändigem Kampfe der Gegenſätze wachſen alle Vollkommenheiten einem jeden Dinge zu. Zwar wollte auch Cäſalpinus unſere Hoffnungen auf ein unſterbliches Leben und auf ein reines Daſein der vernünftigen Seele in der Welt nicht aufgeben; aber daß ein ſolches durch unſere eigene freie Thätigkeit gewonnen werden könnte, vermochte er nicht einzuſehn; ein Naturproceß, der Tod, ſollte es herbeiführen und dabei doch eine Vereinigung der Seele mit der reinen Materie bleiben. Der Annahme, daß die Geſchöpfe der Welt unvollkommen ſein und bleiben müßten, ſtanden ſehr allgemein verbreitete Anſichten zur Seite. Für ſie ſprach die Lehre von der Nothwendigkeit der Gradunterſchiede in der Welt, die Lehre vom Sündenfall, einem Grunde nicht allein, ſondern auch einem Zeichen der Unvollkommenheit der gefallenen Geſchöpfe, nicht minder die Lehre von der Nothwendigkeit der Gegenſätze und ihres Kampfes unter einander in einem beſtändigen Werden. Je mehr man der Erfahrung der weltlichen Dinge ſich zuwandte, um ſo weniger konnte man dem Glauben der Vernunft an die Vollkommenheit ihrer Beſtimmung vertrauen. Das körperliche Daſein ſchien als eine nothwendige Schranke mit dem Daſein der Vernunft in der Welt verbunden zu ſein. Schon Pomponatius hatte hierauf in Bezug auf den Menſchen verwieſen; mit immer größerer Macht drangen die ſpätern Peripatetiker darauf, daß dies für alle Dinge der Welt gelte. Da traten die Zweifel gegen die Lehre vom Mikrokosmus immer ſtärker hervor. Wenn auch Charron in unſerer Seele ein verkürztes Bild der Natur ſieht, auf eine vollſtändige Entwicklung deſſelben in unſerm Wiſſen hat er die Hoffnung aufgegeben;

er findet, daß der Menſch eine praktiſche Weisheit ſuchen ſoll, weil die Wiſſenſchaft ſeine Kräfte überſteigt. Wenn auch Sanchez nicht leugnen mag, daß wahres Wiſſen nur in der Erkenntniß des Zuſammenhangs aller Dinge gewonnen werden könnte, ſo kann er doch nicht begreifen, daß in der beſondern Form des Menſchen alle Formen der Dinge ſich darſtellen ſollten. Er giebt daher das Wiſſen in ſeiner Vollkommenheit auf. Die Philologen, welche der Rhetorik geneigter waren als der Logik, hatten ſchon lange daran gewöhnt für die Menſchen, welche wie die Nachteulen das volle Licht der Wahrheit nur blendet, nur einen Schein der Wahrheit, nur eine Wahrſcheinlichkeit in Anſpruch zu nehmen.

Doch hätte man in dieſen Zeiten dem Gedanken nicht Raum geben mögen, daß alles in dieſer Welt nur ein Spiel der lebloſen und bewußtlos wirkſamen Materie ſei. Vielmehr die, welche der Materie das größte Lob zollten, wie Bruno, gingen nur darauf aus ſie mit Leben auszuſtatten und an die mit Vernunft wirkende Form heranzuziehen. Überall ſind wir in dieſem Zeitraum auf den Gedanken geſtoßen, daß Leben durch die ganze Welt ſich verbreite, und in dieſem Gedanken lag etwas, was von dem ausſchließlichen Wege einer dem Empirismus und Senſualismus, dem Materialismus und Mechanismus ſich zuneigenden Naturforſchung zurückhalten mußte. Denn in der Erfahrung lag eine allgemeine Verbreitung des Lebens nicht vor und in dem Leben der Dinge ſuchte man eine urſprüngliche Thätigkeit derſelben. Nur finden wir freilich, daß auch dieſe Lehre von der allgemeinen Belebung und Beſeelung der Natur und von der in ihr herrſchenden Vernunft von ihrer urſprünglichen Kraft nachgelaſſen hatte und zu Beſchränkungen ihrer Allgemeinheit gekommen war. Nicolaus Cuſanus und die Platoniker hatten ſie zu verbreiten gewußt; den erſten Theoſophen war ſie Mittelpunkt ihrer Lehre geweſen; auch bei den Deutſchen Theoſophen erhielt ſie ſich fortwärend. Weigel dachte ſich die Natur noch in einer ganz idealiſtiſchen Weiſe und wenn auch Böhme Geiſtiges und Körperliches in einander miſchte, ſo konnte doch das verklärte Licht, in welchem ihm alles erſchien, für einen Vertreter derſelben Denkweiſe gelten. Aber wir haben auch nicht unbemerkt laſſen können, daß die theoſophiſchen Lehren in ihrer volksthümlichen Geſtalt allmälig von ihrem Einfluß verloren hatten, und in der gelehrten Form, welche ſie bei Helmont und Fludd annahmen, wurde ſchon der Erfahrung und dem körperlichen Daſein viel größeres Gewicht beigelegt. Konnte doch Helmont ſich nicht verleugnen, daß zwar das Natürliche von innen, das Künſtliche aber von außen gebildet werde, und wenn er auch ſeinen natürlichen Principien, den Fermenten und Samen, eine innerlich bildende Kraft zuſprach, ſo ſollte ſie doch an eine materielle Grundlage gebunden ſein und nur ein dumpfer Naturtrieb war es, was er ihnen als wirkende Kraft beilegen konnte. Noch entſchiedener wandte ſich die einflußreiche Schule der Peripatetiker den Meinungen zu, welche das Seelenartige und Verſtändige nur in einem beſchränkten Kreiſe der Welt zulaſſen wollten. Die Lehre des Cäſalpinus, daß obgleich alles in der Welt belebt ſei, doch nicht alles Seele habe, bezeichnet hierin einen deutlichen Wendepunkt. Nur in den herſchenden Theilen der Welt glaubte man Seele annehmen zu dürfen, noch weniger aber ſchien der Verſtand in der Welt verbreitet zu ſein. Wenn man nun bedenkt, wie ſehr dagegen die Lehren im Vorſchreiten waren, daß alles an die Materie ſich anſchließen müſſe, daß die Seele oder der Geiſt nur ein feinerer Körper ſei, daß die materiellen Dinge in der ſinnlichen Empfindung ihrer ſelbſt lebend nur nach Selbſterhaltung ſtrebten und ihr weltlicher Verſtand nur in der Sammlung und Verwandlung ihrer Empfindungen beſtehe, ſo dürfte man wohl die Beſorgniß für gegründet halten, daß dieſe Richtung der Lehre über die vorher bezeichnete bald das Übergewicht gewinnen würde. Man füge dann noch hinzu, daß die Lehren von der Idee, von dem allgemeinen Leben der Welt, von dem Mikrokosmus und was ſonſt im Geſichtskreiſe der Platoniſchen Schule und der Theoſophen liegt, mit Aberglauben ſich vergeſellſchaftet und mehr in einem kühnen Fluge der Phantaſie, als in methodiſcher Weiſe ſich begründet hatten. Je mehr nun der Aberglaube ſank, je ſtärker dagegen das Streben nach methodiſcher Erforſchung der Dinge hervortrat, um ſo weniger war die Hoffnung vorhanden, daß jene Lehren gegen ihre mächtigen Gegner ſich würden behaupten können. Sollten ſie es dennoch unternehmen, ſo mußten ſie unſtreitig nach feſtern Grundſätzen ſich umſehn und in einer methodiſchern Weiſe ſich zu begründen ſuchen. Und hierzu war denn auch ein Anfang gemacht worden.

Sehr allgemein wurde der Satz anerkannt und von Agrippa, von Charron, von Campanella ausdrücklich ausgeſprochen, daß Gott wahrhaft ſei und uns nicht täuſchen könne. Er konnte als der Ausdruck der Überzeugung gelten, daß wir allen nothwendigen Grundſätzen unſerer Vernunft vertrauen dürften. Was aber für Grundſätze unſerer Vernunft man nothwendig anzuerkennen habe, darüber herſchte Streit; bei der Neigung für den Empirismus und Senſualismus tauchten die Meinungen auf, daß Gott in weltlicher Weiſe nur durch die Sinne ſich offenbare und wir nur dem einen Grundſatze zu vertrauen hätten, daß die ſinnlichen Erſcheinungen uns nicht täuſchten. Mit dem Senſualismus machte auch der Materialismus ſich geltend und es ſchien vielen, als würde durch die Sinne nur die Wahrheit der Körperwelt uns beglaubigt. Dagegen wußte ſich aber doch eine andere Betrachtungsweiſe zu behaupten. Ficinus hatte von Proculus gelernt auf die reflexive Thätigkeit der Seele zu achten. Der Körper bewegt ſich nicht; theilbare Dinge können von einem ihrer Theile auf den andern wirken; dies iſt aber keine reflexive Thätigkeit; die Seele dagegen, ein untheilbares Weſen, wirkt auf ſich ſelbſt zurück. Die Berückſichtigung dieſer reflexiven Thätigkeit mußte den Platonikern und Theoſophen am Herzen liegen. Nur unter ihrer Vorausſetzung ließ ſich die Rückkehr, die Reflexion der Dinge auf ihr Princip, die lebendige Entwicklung eines jeden Samens aus ſich ſelbſt behaupten. Die reflexive Thätigkeit im Innern des thätigen Dinges ſelbſt ſchien dieſer Betrachtungsweiſe viel begreiflicher als die tranſitive Thätigkeit, welche aus dem Innern des thätigen Dinges heraus auf ein anderes übergeht, und wenn Agrippa dieſe als ein wunderbares Werk betrachtete und forderte, ſo kann dies als eine erſte Anregung des Zweiſels angeſehn werden, welchen ſpätere Zeiten gegen die urſachliche Verbindung der Dinge unter einander erhoben. In demſelben Sinn ſprach Paracelſus den Grundſatz aus, daß alles nur von innen aus ſich entwickle, und Weigel bildete ihn zu der idealiſtiſchen Anſicht aus, daß alles Leben und Weſen der Dinge nur im Innern derſelben wurzele und ſelbſt die ſinnliche Empfindung nur als eine innere Entwicklung des empfindenden Weſens zu betrachten ſei. An den Zug ſolcher Gedanken ſchließt auch die Lehre von der Trägheit des Körpers ſich an, welche in Gegenſatz gegen die Thätigkeit der Seele von Ficinus an bis zu Campanella mit immer ſtärkeren Folgerungen behauptet wurde. Schon Agrippa und Patritius hatten daraus geſchloſſen, daß der Körper als unwirkſam angeſehn werden müſſe; Teleſius hatte es zum Grundſatze ſeiner Naturlehre gemacht, daß die Materie und auch die Kräfte der Natur unveränderlich wären und Cäſalpinus war ſogar zu der Folgerung gekommen, daß die Natur nur als ein Princip des Leidens betrachtet werden dürfe. Unbeſtreitbar ſchien daraus hervorzugehn, daß wenn Bewegung und Thätigkeit in der Welt ſein ſollten, ſie von einem rein materiellen Daſein nicht ausgehn könnten, daß wenn eine fortſchreitende, auf einen Zweck gerichtete Entwicklung anzunehmen wäre, noch andere als die natürlichen Kräfte in Bewegung geſetzt werden müßten. Daher finden wir auch die Peripatetiker bereit die bewegende und die Zweckurſache noch immer von der materiellen Welt zu unterſcheiden, wie wenig ſie auch ein materienloſes Daſein in der Welt zugeben wollten. Wie wenig nun auch dieſe Lehren frei von Vorausſetzungen waren, welche zu beſtreiten man nicht verfehlte, ſo bot doch die Lehre von der Trägheit des Körpers einen Haltpunkt dar, welcher nicht geſtattete die Nothwendigkeit des Unterſchiedes zwiſchen Körper und Seele außer Augen zu ſetzen. In Beziehung auf ihn ſchien es als allgemeiner Grundſatz feſtzuſtehen, daß ohne Sinn, ohne Empfindung ſeiner ſelbſt kein Ding Princip einer Thätigkeit oder Veränderung werden würde. In dieſem Sinn legte ſelbſt Teleſius den thätigen Kräften in der Natur Empfindung ihrer ſelbſt bei. Man bemerkte nun aber auch, daß die reflexive Thätigkeit der Seele ihrer Natur nach auf das reflectirende Weſen beſchränkt bleibe. Eben hieraus gingen jene Lehren des Agrippa von dem Wunderbaren in der tranſitiven Thätigkeit, des Paracelſus und Weigel's von der Entwicklung aller weltlichen Dinge nur in ihrem Innern hervor. In völliger Allgemeinheit ſprach daher auch Cäſalpinus den Satz aus, daß der Verſtand Gottes und der weltlichen Dinge immer nur ſich und ſeine eigenen Gedanken zu erkennen vermöge und Cremoninus zögerte nicht ihm hierin beizuſtimmen. Dieſe Erkenntniß ſeiner ſelbſt, wie beſchränkt ſie auch ſein möchte, galt nun für das uns zunächſt liegende, für das wichtigſte Fundament unſerer Erkenntniß. Montaigne und Charron hoben ſie hervor als Anfangspunkt unſerer Weisheit. Wenn auch Sanchez zweifelte, ob wir einen beſtimmten Begriff von unſerer Seele uns machen könnten, ſo war es ihm doch unbedenklich gewiß, daß die Erſcheinungen unſeres Innern uns näher lägen, als alle Erkenntniſſe des Äußern, daß von der Erkenntniß unſer ſelbſt alle Unterſuchung ausgehn müſſe. Eben ſo ſprach es Weigel nach dem Vorgange des Paracelſus aus, daß wir in uns alle Wahrheit finden müßten und alles Lernen nichts anders ſein könnte als ſich ſelbſt erkennen. Wenn wir dieſe Reihe übereinſtimmender Ausſagen überſehn, ſo werden wir es nicht als einen vereinzelten Einfall des Campanella, ſondern als eine Frucht der Zeiten erkennen, daß er den alten Satz des Auguſtinus, ich denke, alſo bin ich, als den oberſten, jedem Zweifel enthobenen Grundſatz der Philoſophie aufſtellte.

Es war nun aber nicht die unbeſchränkte Vernunft, welcher man vertraute, ſondern der beſchränkte Standpunkt unſerer denkenden Seele ſollte die ſichere Grundlage für unſere wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen abgeben. Die denkende Seele oder den individuellen Geiſt hatte man in ſeinen Beſchränkungen kennen gelernt; ſeine Schranken ſtanden ihm in der unendlichen und in das Unendliche theilbaren Welt der Körper entgegen. Den Gegenſatz zwiſchen beiden hatte man immer feſter in das Auge zu faſſen begonnen. Vom Körper hatte ſchon Ficinus bemerkt, daß die Ausdehnung im Raume ſeine unterſcheidende Eigenſchaft ſei. Patritius wiederholte dies; die Peripatetiker, Cäſalpinus, Zabarella, Cremoninus ſtimmten bei. Es war zur herrſchenden Denkweiſe geworden, daß alles, was in der Welt ſein Daſein in der Wechſelwirkung der Dinge bethätige, im Raum ſeine Ausdehnung haben müſſe. Unter dieſen Dingen hielt es ſchwer der Seele ihre Stellung zu ermitteln. Nur ſo viel ſchien gewiß, daß ſie denkend in ſich ihr Sein und Leben habe. Dieſen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt drückte Cremoninus am beſtimmteſten aus, indem er dem

Körper die Ausdehnung, dem Geiſte das Denken als Eigenſchaft beilegte. Mit der Ausdehnung aber kommt dem Körper Theilbarkeit zu; dem Geiſt dagegen, welcher nur in ſich denkt, wird Untheilbarkeit zugeſchrieben; er wird als Individuum gedacht. Schon Ficinus hatte dies hervorgehoben; immer ſtärker aber war man hierauf hingetrieben worden, je mehr man die Natur des Zuſammengeſetzten zu bedenken anfing und davon ſich überzeugte, daß man nun auch nach untheilbaren Beſtandtheilen des Zuſammengeſetzten ſuchen müſſe. Mit der Einfachheit der alten Elemente konnte man ſich nicht mehr zufrieden geben. Die Lehre von körperlichen Atomen im Sinn der Alten tauchte wohl wieder auf, aber bis jetzt ohne wiſſenſchaftlichen Nachhalt zu finden. Dagegen die Theoſophen beriefen ſich in ihrer Naturlehre auf die Samen als auf die einfachen Kräfte in der Natur und Helmont ſprach es aus, daß die Fermente, die Grundlagen der Samen, als durchaus untheilbar angeſehn werden müßten. Nach demſelben Ziele ſtrebte die Lehre des Giordano Bruno von den Monaden, welche die untheilbaren, ihrem Begriffe nach beſtimmten Einheiten in der Zuſammenſetzung der wandelbaren körperlichen Erſcheinung abgeben ſollten. Freilich dieſe Gedanken über das Untheilbare in der Welt waren nur wenig wiſſenſchaftlich feſtgeſtellt; ſie ſchwankten noch darüber, ob die untheilbaren Elemente als körperlich oder als geiſtig gedacht werden ſollten. Aber die Meinung neigte ſich unſtreitig zu dem letztern. Wenn Bruno ſeine Monaden auf Begriffe zurückführte, ſo hatte er dabei wohl gewiß etwas Geiſtiges im Sinne. Die Fermente Helmon'ts aber waren aus der Lehre des Paracelſus hervor gegangen, daß der Geiſt aus vielen Geiſtern zuſammengeſetzt ſei; ſeine Fermente betrachtete er nun wohl als phyſiſche Kräfte, aber erſt durch ihre Zuſammenſetzung unter einem herſchenden Archeus ſollten ſie körperliche Ausdehnung gewinnen. Und in ähnlicher Weiſe wollte auch Bruno den Unterſchied zwiſchen Körper und Seele darauf zurückführen, daß jener die Zuſammenſetzung der beherſchten Monaden, dieſe die herſchende Einheit in dieſer Zuſammenſetzung ſei. Noch entſchiedener drang Cäſalpinus darauf, daß wir der Seele nur ein punktuelles Daſein beilegen dürften und auch Helmont wendete dieſer Annahme ſich zu, indem er für nöthig hielt vom Archeus, der über viele Fermente ſich ausdehnen müſſe, die Seele zu unterſcheiden.

Wir werden nun freilich in dieſen Gedanken der Zeit noch nichts zum Abſchluß Reifes erkennen; aber ſie enthielten fruchtbare Keime für die künftige Unterſuchung. Die ſpätere Philoſophie iſt auf ſie zurückgekommen. Ihren Grund hatten ſie in dem Gegenſatze zwiſchen dem Körperlichen und dem Geiſtigen, welche als zwei durchaus verſchiedene Arten von Subſtanzen angeſehn wurden und doch im Menſchen und in der Welt miteinander in Verbindung ſtehn ſollten. Das Problem, welches hierin liegt, trat mit immer ſtärkerer Kraft hervor. Anfangs, als man die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt noch mehr aus einem allgemeinen weltlichen Geſichtspunkte betrachtete, wurde es zwar anerkannt, aber man dachte es leicht beſeitigen zu können. Man hielt ſich, wie Ficinus, wie Leonicus, an den allgemeinen Gedanken, daß Gradunterſchiede in der Welt nöthig wären, daß zwiſchen dem Bewegten und dem unbeweglichen Princip der Bewegung ein Sichſelbſtbewegendes, alſo eine reflectirende Seele, in der Mitte liegen müſſe. Je mehr aber die Unterſuchung auf das Beſondere einging und bei der Frage die beſondere Natur des Menſchen in das Auge faßte, der aus Körper und Geiſt zuſammengeſetzt doch eine einige Subſtanz ſein ſollte, je mehr man dabei den vollkommenen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt bedachte, um ſo weniger konnten ſolche allgemeine Annahmen über die Grade des weltlichen Daſeins als ausreichend erſcheinen. Die Anſichten der Platoniker und der Theoſophen, daß die Seele als Mittleres zwiſchen Körper und Geiſt oder der Geiſt als Mittleres zwiſchen Körper und Seele den Zuſammenhang zwiſchen beiden Gliedern des Gegenſatzes herſtellen könnte, mußten ſich um ſo mehr als ungenügend erweiſen, je geneigter man war in dem vermittelnden Gliede ſelbſt nur einen feinen Körper zu erkennen. Schon hatte Patritius es ausgeſprochen, daß der träge Körper, welcher für ſich keine Thätigkeit hat, auf den Geiſt nicht wirken könne, ſchon hatte er darauf gedrungen, daß der Körper nur Körperliches berühren und nur durch Berührung, alſo auch nur auf Körperliches wirken könne und Cremoninus und Campanella hatten dieſem Satze beigeſtimmt. Nur als ein Auskunftsmittel der Verzweiflung konnte man es anſehn, wenn Nizolius die Zuſammenſetzung des Menſchen aus Leib und Seele als ein Quaſicontinuum bezeichnete. Auch die Annahme der Peripatetiker, daß die Seele die Form des organiſchen Körpers ſei, wollte den Peripatetikern ſelbſt nicht mehr genügen. Zabarella hatte um die Thätigkeiten der Seele zu erklären zu der Unterſcheidung der aſſiſtirenden von der informirenden Form ſeine Zuflucht nehmen müſſen; Cremoninus war genöthigt geweſen um die Verbindung des Körpers mit der Seele ſich vorſtellbar zu machen zwiſchen beide das eingeborne Warme des körperlichen Temperaments einzuſchieben. Solche Unterſcheidungen konnten nur darauf hinweiſen, daß hier ein Problem vorlag, welches ſeine Löſung noch erwartete und ſtark genug angeregt war um zu immer neuen Verſuchen es zu löſen aufzufordern.

Wir haben eine Reihe von Gedanken angeführt, welche die Grundlage für den ſpätern Gang der neuern Philoſophie abgaben. Mehr und mehr hatte ſich das Bedürfniß geltend gemacht der Erfahrung und den Sinnen in unſerer Erkenntniß ihr Recht widerfahren zu laſſen; mehr und mehr hatte man einſehen gelernt, daß wir in unſerm weltlichen Leben von der Natur abhängig und an die Bedingungen des körperlichen Daſeins gebunden ſind; aber den Forderungen der Vernunft, welche auf ein allgemeines und inneres Verſtändniß der Dinge dringt, hatte man doch nicht entſagen können. Dem Drange nach Erweiterung unſerer Erfahrung und nach ſinnlicher Befriedigung ſetzte ſich das Bewußtſein entgegen, daß wir in uns unſern feſten Haltpunkt zu ſuchen hätten; das Bedürfniß der Beſinnung auf ſich ſelbſt wirkte der Zerſtreuung entgegen, welche uns in die Weite und unbeſtimmte Maſſe der Erfahrungen verlockt; es führte auf den Gedanken eines einfachen Mittelpunktes für unſere Forſchungen. Beide Richtungen in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung hatten ſich noch nicht weder völlig abgeſondert, noch gegenſeitig ausgeglichen, weil noch keine Sicherheit über die einzuſchlagende Methode herſchte, wenn auch das Streben nach einer ſolchen immer deutlicher zu Tage getreten war. Bei dieſer Lage der Dinge mußte eine dualiſtiſche Anſicht vorherſchen, wenn auch die Hoffnung alles auf ein einiges Princip zurückführen zu können nicht aufgegeben war. Am wenigſten waren gewiß die Theoſophen dem Dualismus geneigt; aber wie üppig ſchießen einem Böhme, einem Fludd die Gegenſätze empor; wie zwingen ſie die nothwendige Wurzel derſelben bis in Gott zu verfolgen. Wenn Helmont den Frieden der Natur, des vollkommenen Werkes Gottes, zu behaupten ſuchte, ſo konnte er doch die Welt der Menſchen, die am Sündenfall und ſeinen Folgen erkrankt ſind, dieſem Frieden nicht anſchließen und daher ſtellen ſich ihm die Gebiete des Natürlichen und des Sittlichen, des Philoſophiſchen und des Theologiſchen wie zwei Wiſſenſchaften, die keine Gemeinſchaft unter ſich haben, einander entgegen. Auch die Theologen hatten wohl ein Intereſſe daran alles unter ein Princip und unter die Fahne der Kirche zu vereinigen, vor allen die katholiſchen. Wir ſehen es an den hierarchiſchen Gedanken des Campanella. Aber nicht allein die Klugheit rieth ihnen die weltliche Macht und Wiſſenſchaft zu ſchonen; ſie konnten ſich auch des Gedankens nicht erwehren, daß die Natur und das weltliche Leben ihre eigenen Geſetze hätten, welche die Theologie weder erforſchen, noch leiten könnte; da überließen ſie denn die weltliche Wiſſenſchaft ihrem Lauf und wagten nur zu hoffen, daß er den verborgenen Rathſchlägen Gottes ſich fügen werde. Und hätten nun wohl die proteſtantiſchen Theologen mehr zu leiſten vermocht? Wir ſehen vielmehr, daß ſie den Anſichten des Taurellus nicht widerſtehen konnten, welcher die Natur ihren eigenen Geſetzen überließ und ihre Erforſchung der Philoſophie anvertraute, wärend die Theologie nur die Rathſchläge Gottes über die Menſchen und das Werk ſeiner Vorſehung in der Leitung dieſes abgeſonderten Gebietes, ſo weit ſie uns durch Offenbarung bekannt geworden, zu erforſchen habe. In dieſer Abſonderung der Philoſophie und der Theologie von einander liegt der tiefſte Grund des Dualismus, welcher in dieſer Zeit ſich verbreitete. Auf das deutlichſte ſprachen ihn die Peripatetiker aus, welche meinten in der Philoſophie nur vordringen zu können unter der Vorausſetzung, daß Gott und Welt von Ewigkeit her neben einander beſtänden, daß jener der Zweck dieſer ſei, welcher aber nie von uns erreicht würde. Wenn nun auch die Platoniker, ein Patritius, ein Bruno, eine innigere Verbindung der Welt mit Gott im Sinn trugen, in einer ähnlichen Weiſe ließen ſie doch die Vereinigung beider zu keinem Ende kommen. Die Welt hatte man vor ſich, in der Seele ſollte ſie ſich abbilden; aber auch hier glaubte man einen unüberwindlichen Unterſchied zu erkennen. Denn die Welt erblickte man im Raume; man ſah ſie nur als Körperwelt an, welcher die innere Welt der Seele, die Welt des Denkens, als ein durchaus Verſchiedenes ſich entgegenſtellte. Wie Theologie und Philoſophie ſich von einander abgeſondert hatten, wie Gott und Welt neben einander getreten waren, ohne daß man über ihr Verhältniß eine Entſcheidung gefunden hätte, wie man den Streit der Gegenſätze in der Welt zu verewigen geneigt war, ſo bot nun dieſer Gegenſatz zwiſchen Körperwelt und Geiſterwelt das allgemeinſte Problem für die Unterſuchung dar. Ein ſolcher Dualismus konnte denn freilich nicht befriedigen; man konnte ſich durch ihn nur aufgefordert fühlen feſtere Grundſätze und Methoden für das wiſſenſchaftliche Denken zu ſuchen und den Übergang hierzu mußte der Zweifel machen, welchen wir in verſchiedenen Geſtalten an dem Ende unſeres Zeitabſchnitts hervorbrechen ſehen, ſo wie er ſchon lange im Verlauf desſelben ſich genährt hatte.

Nur die wichtigſten Punkte haben wir hier zuſammengeſtellt, welche in dem abgelaufenen Zeitraume zur Sprache gekommen waren um für die ſpätere Forſchung die allgemeinſten Anregungen abzugeben. Noch andere Gedanken hätten wir erwähnen können, die ſocialiſtiſche Denkweiſe, welche Morus angeregt, welche Campanella fortgeführt hatte, die Lehre vom Staatsvertrage, welche wir bei Mariana in ihren erſten Keimen bemerkt haben, die Anſichten, welche Montaigne und Charron über die Erziehung in Anſchluß an die Natur ausgeſprochen hatten. Wir werden dieſe und andere vereinzelte Gedanken ähnlicher Art nicht überſehn dürfen, eben ſo wenig als die tiefern, mehr auf die Einheit der Wiſſenſchaft vordringenden Beſtrebungen, welche wir bei einem Nicolaus Cuſanus, bei den Platonikern und bei den Theoſophen gefunden haben. Auch ſie weiſen auf die Zukunft hin. Aber wenn jene doch nur als vereinzelte Beſtrebungen untergeordneter Art angeſehn werden können, ſo trat dagegen das theoſophiſche Element in der Denkweiſe dieſer Zeit nur als eine phantaſtiſche Ahndung eines höhern Zuſammenhangs der Dinge und der Wiſſenſchaften auf, welche erſt in weiterer Ferne eine wiſſenſchaftliche Form gewinnen ſollte. Zunächſt hatte ſich das Beſtreben immer mehr auf eine faßliche, der Anſchauung zugängliche Erkenntniß gerichtet. Der Zweifel trieb dazu an eine ſichere Methode für dieſe Erkenntniß zu ſuchen; man wollte lieber wenig, aber ſicher das Einzelne, das Zunächſtliegende wiſſen, als mit hochfliegenden und weiten, aber nur in unbeſtimmter Geſtaltung zerrinnenden Gedanken ſich anſchwellen. Dabei konnten die Gedanken des Cuſaners, der Platoniker, der Theoſophen nur in den Hintergrund zurücktreten, weil man nur wenig ſein Augenmerk darauf richtete, daß für die Wiſſenſchaft die Erkenntniß des Allgemeinen, das Streben nach dem letzten Grunde und nach dem letzten Zweck eben ſo ſicher, nahe liegend und nothwendig iſt, als die Handgreiflichkeit des Einzelnen. Daher iſt das Beſtreben der tiefern Denker des von uns geſchilderten Zeitraums von weniger unmittelbarer Nachwirkung geweſen, als der Dualismus, welcher an die einzelnen Geſtalten der Körperwelt und an das unmittelbare Bewußtſein unſeres Ich ſich feſthielt, und es war viel ſpätern Zeiten vorbehalten das Recht der Philoſophie an den Gedanken der Einheit aller Wiſſenſchaften zu vertheidigen. Es möge uns vergönnt ſein dies noch an einem beſondern Punkt zu veranſchaulichen. Der großartige Gedanke des Nicolaus von Cuſa alle Gebiete des Denkens vom Begriffe des Wiſſens aus einer Kritik zu unterwerfen iſt gewiß nicht verloren geweſen, aber in wie unſcheinbarer Weiſe hat er anfangs nachgewirkt, bis er in Kant's Kritik eine vollſtändigere Vertretung fand. Zwei entgegengeſetzte Punkte faßte er zuſammen um das Ganze zu umſchreiben, auf der einen Seite das Verlangen unſerer Vernunft nach dem Wiſſen und die Aufgabe der Wiſſenſchaft alles in allem zu denken, auf der andern Seite die Nothwendigkeit von uns ſelbſt auszugehn und die Beſchränktheit des Allgemeinen in dem beſondern Sein des denkenden Individuums. Beide Seiten ſprach der Cuſaner in allgemeinen Grundſätzen aus, die eine in dem Satze, daß überall alles in allem ſei, die andere in dem Satze des Nichtzuunterſcheidenden, daß alles in jedem nur in beſonderer und beſchränkter Weiſe ſei. Beide Sätze hören wir durch den ganzen Verlauf dieſer Zeiten nachklingen; aber immer mehr wird der letztere vor dem erſtern vorherſchend, immer dringender werden wir auf die Beſchränktheit unſeres Seins und unſeres Erkennens hingewieſen. Bekanntlich hat Leibniz beide Sätze in ſeine Philoſophie aufgenommen; aber viel beſtimmter und nachdrücklicher dringt er doch auf die Nothwendigkeit der Beſchränktheit für alle Geſchöpfe und der Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt in ſeinem Munde viel berühmter geworden, als der Satz, daß in jeder Monade die ganze Welt ſich abſpiegele.

Viertes Buch.

Bacon's Reform der Philoſophie und die ihr zunächſt liegenden Zeiten.

Erſtes Kapitel.

Bacon's Reform der Philoſophie.

Bisher hatten die Engländer nur einen geringern Antheil an den Entwicklungen der neuern Philoſophie genommen. Auf ihren Schulen ſtand die ſcholaſtiſche Philoſophie, namentlich die nominaliſtiſche Logik, noch in vollem Anſehn; die Platoniſche Philoſophie, die alchimiſtiſche Theoſophie hatten einen Eindruck bei ihnen gemacht; ſie hatten Theil genommen an den Beſtrebungen in der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften; die Unterſuchungen über die Phyſik machten bei ihnen Fortſchritte und trieben ſelbſt zu allgemeinen Theorien über die Natur an; es waren aber bis zu Anfange des 17. Jahrhunderts bei ihnen keine Verſuche hervorgetreten, welche an allgemeinem Einfluß auf die philoſophiſchen Beſtrebungen der neuern Völker mit den Werken der Italiener, der Deutſchen und der Franzoſen ſich hätten meſſen können. In dem Hin- und Herfluthen der Meinungen hatten ſie ſich zurückgehalten um auf einmal in der Entſcheidung der Zeiten ihr Urtheil in die Wagſchale zu legen. Mit Recht ſieht man die Reform der Philoſophie, welche Bacon beabſichtigte und in Gang brachte, als das Werk an, welches zuerſt Epoche in der Entwicklung der neuern Philoſophie gemacht hat.

Franz Bacon, der zweite Sohn des Nicolaus Bacon, welcher unter der Königin Eliſabeth das Amt des Großſiegelbewahrers lange Zeit und mit Ruhm verwaltet hatte, wurde zu London am 22. Januar 1561 geboren. Von einem frühreifen Verſtande ſah er ſchon als Schüler der Cambridger Univerſität die Gebrechen der bisherigen Philoſophie ein. Kaum hatte er die Univerſität verlaſſen, als er bei den Geſchäften der Engliſchen Geſandtſchaft zu Paris verwandt wurde. Ein Jüngling von 19 Jahren entwarf er hier ſeine Bemerkungen über den Zuſtand Europa's. In ſeiner Laufbahn als Staatsmann wurde er jedoch durch den Tod ſeines Vaters unterbrochen, welcher für ſeinen jüngern Sohn zu ſorgen verſäumt hatte. Er mußte die Laufbahn eines Advocaten ergreifen um ſich ſelbſt ſeinen Weg zu eröffnen. Durch ein umfaſſendes Studium der Engliſchen Geſetze und durch Beredtſamkeit, in welcher ihn unter ſeinen Landsleuten keiner ſeiner Zeitgenoſſen zu übertreffen ſchien, zeichnete er ſich in dieſer Laufbahn aus, indem er zugleich in den Wiſſenſchaften fortarbeitete und von dem lebhaften Bewußtſein ihrer gegenwärtigen Gebrechen zu dem Plan ihrer völligen Umgeſtaltung ſich erhob. Noch gegen das Ende ſeines Lebens erwähnte er eine Jugendſchrift, welche er vor 40 Jahren unter dem Titel die größte Geburt der Zeit in demſelben Sinn verfaßt hätte, in welchem er durch ſein ganzes Leben ohne Nachlaß an der großen Inſtauration der Wiſſenſchaften arbeitete [1]. Die Wahrheit dieſer Angabe iſt nicht zu bezweifeln; ſeinen unabläſſigen in gleichmäßiger Richtung fortgeſetzten Fleiß bezeugen die umfaſſenden Arbeiten ſeiner Schriften. Von einem hohen Ehrgeiz erfüllt, legte er den Werken ſeines Geiſtes die höchſte Bedeutung bei. Selbſt ſeine Reden und ſeine Briefe wollte er nach dem Beiſpiele der Alten aufbewahrt wiſſen [1]). Er hoffte die Alten zu übertreffen, weil die gegenwärtige Zeit dem Alterthum weit vorausgeeilt ſei durch Erfindungen und Entdeckungen der größten Art, durch die Buchdruckerkunſt, die Entdeckung der neuen Welt, eine gereinigte Religion, eine lange Erfahrung; durch Frieden in Staat und Kirche begünſtigt ſieht er ein neues Blüthenalter der Wiſſenſchaft herannahen. Den Beſchäftigungen mit der Wiſſenſchaft hat er ſein Leben gewidmet; er findet in ihnen ſeinen Beruf; er bezeichnet ſich als einen Mann, welcher dem Gelehrtenſtande angehört. Doch war ſein Leben und ſein Geiſt getheilt. Nicht allein ſeine Bedürfniſſe, welche durch Prunkſucht übermäßig anwuchſen, ſondern auch ſein Ehrgeiz zogen ihn zu den öffentlichen Geſchäften und ließen ihn Staatsämter ſuchen. Nach dem Tode ſeines Vaters war ihm eine vornehme Verwandtſchaft geblieben. Der berühmte und einflußreiche Lord Schatzmeiſter Burleigh war ſein Oheim; deſſen Sohn Robert Cecil ſtrebte mit ihm im Staatsdienſte empor und hatte ihn ſchnell überflügelt. Eine ähnliche Laufbahn nach dem Beiſpiele ſeines Vaters mußte ihn locken. Er wurde auch bald, in ſeinem 28. Jahre, unter die außerordentlichen Advocaten der Krone und in den Rath der Königin aufgenommen. Im Unterhauſe verſchafften ihm ſeine Beredtſamkeit, ſein Witz und ſeine gewinnenden, gefälligen Sitten einen bedeutenden Einfluß. Aber ein getheillter Charakter, wie der ſeinige, voll von Ehrgeiz, der doch ohne Kraft großer Entſchlüſſe war, konnte kein Vertrauen erwerben. Eine Oppoſition, welche er gegen die Vorſchläge der Krone im Unterhauſe unterſtützt hatte, zog ihm die Ungnade der Königin zu. In ſeinen Briefen ſehen wir ihn ſich demüthig entſchuldigen, in Unterwürfigkeit Beförderungen nachſuchen, dann wieder in Vorwürfe gegen ſeine Verwandten ausbrechen, weil er von ihnen ſich verlaſſen ſah. Da wandte er ihrer Gegenpartei ſich zu; in dem Günſtlinge der Königin, dem Grafen Eſſex, ſchien ihm ein neuer Glücksſtern aufzugehn. Er unterſtützte ihn mit ſeinen Rathſchlägen, welche zeugen, wie wenig bedenklich er im Gebrauch der Mittel war [1]). Eſſex erwies ſich gegen ihn als einen eifrigen und treuen Gönner, als einen großmüthigen Freund; aber die Abneigung der Königin gegen Bacon und das Gewicht der Gegenpartei konnte er nicht überwinden. Die Unbeſonnenheiten, der Trotz und die Empörung des königlichen Günſtlings ſtürzten Bacon nur noch tiefer. Als Eſſex von ſeinem Verhängniß ereilt worden war, da ließ ſich Bacon dazu gebrauchen den Prozeß gegen ihn einzuleiten und nach Eſſex's Hinrichtung auch noch dazu durch eine öffentliche Schrift das Verfahren gegen ihn zu rechtfertigen. Wenn ſeine Feinde beabſichtigten Bacon in der öffentlichen Meinung herabzuſetzen, ſo konnten ſie hierzu kein geſchickteres Mittel wählen. Für den Verrath der Freundſchaft, welchen man ihm vorwarf, konnte eine Apologie ſeines Verfahrens, welche er ſpäter veröffentlichte, keine genügende Entſchuldigung aufbringen. Unter der Regierung Eliſabeths blieb Bacon ohne Beförderung. Um ſo eifriger wandte er ſich der aufgehenden Sonne zu als Jacob I. den Thron beſtieg. Bei dieſem Könige empfal er ſich durch ſeine Gelehrſamkeit und ſeine Schriften und durch ſeine gewandte und fügſame Geſchäftsführung. Nicht ohne Hülfe unwürdiger Ränke ſtieg er nun allmälig in Staatsämtern empor, beſonders ſchnell, nachdem ſein Vetter Robert Cecil geſtorben war und er in dem Günſtlinge des Königs Georg Villiers, der zum Herzoge von Buckingham erhoben wurde, einen neuen Gönner gefunden hatte. Im Sinn der unbeſchränkten Monarchie war er der eifrigſte Vertheidiger der Vorrechte der Krone. Die Belohnung für ſeine geſchickten Dienſte war das Amt des Großſiegelbewahrers, zu welchem bald die Würden des Lord Kanzlers, des Barons von Verulam und Vicegrafen von St. Alban gefügt wurden. Aber ſo wie er ſich als Werkzeug einer ſchwachen und willkürlichen Regierung hatte gebrauchen laſſen, ſo wurde er auch von ihr aufgeopfert. Bacon war vier Jahre in den höchſten Ämtern geweſen, als Jacob gezwungen wurde ein Parliament zuſammenzurufen. Da erhoben ſich die Beſchwerden der Gemeinen. Die Klagen erſtreckten ſich nicht allein auf Maßregeln, ſondern auch auf Perſonen. Einer der Hauptangriffe wurde gegen die Beſtechlichkeit Bacon's gerichtet. Der große Juriſt Englands, Eduard Coke, welchen Bacon durch Ränke von ſeinen hohen Stellen verdrängt, den gänzlich zu beſeitigen es ihm nicht an Willen, aber an Macht gefehlt hatte, war ſein Hauptgegner. Die Gemeinen brachten gegen ihn eine Unterſuchung im Oberhauſe zu Stande, welche bald von einigen Fällen zu einer immer größern Zahl ſich anhäufte. Als Bacon zum Verhör gefordert wurde, erſchien er nicht und entſchuldigte ſich durch den ganzen Verlauf der Verhandlung mit Krankheit. Er hoffte, der König würde die Sache niederſchlagen; dann ſuchte er mit einem allgemeinen Geſtändniß und der Entſagung auf ſein Amt abzukommen, ſah ſich aber doch zuletzt zu einem Geſtändniſſe im Einzelnen gezwungen, in welchem er ſich in 28 Fällen für der Beſtechung ſchuldig bekannte. Er wurde verurtheilt zu einer hohen Geldſtrafe, zur Haft im Tower, ſo lange es dem König gefallen würde; für immer wurde er für unfähig erklärt ein öffentliches Amt zu bekleiden oder im Parliament zu ſitzen und aus dem Bereich des Hoflagers verbannt. Man hat Entſchuldigungsgründe für den großen Denker geſucht. Man meint, wenn er ſich hätte vertheidigen dürfen, würde ſeine Schuld geringer erſcheinen; aber der König hätte ihm die Vertheidigung verboten um ihn für Buckingham, den größern Verbrecher, büßen zu laſſen; man meint, die Verbrechen, welche ihm zur Laſt gelegt wurden, hätten nur in zu großer Nachſicht gegen Unterbediente beſtanden. Aber alles dies reicht nicht im Geringſten aus. Sein Bekenntniß, daß er ſich ſelbſt habe beſtechen laſſen, liegt in unzweideutigen Worten vor uns; daß ihm zu Gunſten Buckingham's Unrecht geſchehen ſei, darüber findet ſich keine Spur ſeiner Klage.

---

[1] Epistola ad Fulgentium. In der Ausgabe ſeiner Werke von Mallet, welche ich citire, II p. 404.

---

[1]) Letters 293 p. 737.

---

[1]) Seine Rathſchläge ſind ſchriftlich erhalten. Machiavell's Grundſätze ſind zwar nicht ganz die ſeinigen; doch führt er ſie öfter an und meint, daß in ihnen die Menſchen geſchildert werden, wie ſie ſind.

Seine eigene Entſchuldigung lautet ganz anders; er habe nie im Rufe eines geizigen oder habſüchtigen Mannes geſtanden; nie zu Gewaltmaßregeln, ſondern nur zu ſanften Mitteln gerathen; er hoffe kein verdorbenes, kein beſtochenes Herz, keine Gewohnheit in Beſtechlichkeit zu haben, wenn er auch gebrechlich ſei und theilhaben ſollte an den Misbräuchen der Zeit [1]. Beſtechlichkeit war ohne Zweifel häufiger zu ſeiner Zeit als gegenwärtig; auch die Härte, welche er in einigen Fällen zeigte, muß man ſich hüten nach unſern jetzigen Sitten zu beurtheilen; überhaupt würden wohl wenige ſeiner Verbrechen oder ſeiner politiſchen Künſte ſein, welche nach den gewöhnlichen Grundſätzen der damaligen Politiker ſich nicht rechtfertigen oder in ein milderes Licht ſetzen ließen. Aber es empört uns einen Mann in ihm zu ſehen, welcher in wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſich ſelbſtändige Bahnen brach und die Grundſätze der Religion und der Tugend im Munde führte, wärend er in ſeinem öffentlichen Leben der breitgetretenen Straße des Laſters folgte und ſchamlos ſich erniedrigte um eine glänzende Rolle ſpielen zu können [2]. Seinen politiſchen Ehrgeiz hatte er hart ge-

---

1) Lett. 253. An den König. I hope I shall not be found to have the troubled fountain of a corrupt heart in a depraved habit of taking rewards to pervert justice, however I may be frail and partake of the abuses of the times.

2) Gegen die ſchwachen Entſchuldigungen, mit welchen man Bacon's Charakter hat retten wollen, ſtechen die Urtheile ſehr ſcharf ab, welche die neueſte ausführliche Beſchreibung ſeines Lebens enthält. J. Campell's Lives of the Lord Chancellors II p. 266—433. Ihnen ſtimmt Macaulay in Edinburgh Review LXXXIII p. 311 sqq. bei. Aus der erſten Schrift führe ich einige Stellen an, um zu zei-

büßt; aber doch war er nicht geheilt worden. Die Reue, welche er über ſeine Verbrechen bekennt, läßt keine tiefe Erkenntniß derſelben ahnden. Nach ſeiner Verurtheilung wurde er von ſeiner Haft im Tower ſogleich und bald auch von ſeiner Geldſtrafe durch die Gnade des Königs entbunden. Er bot dieſem ſeine Dienſte als Schriftſteller an, erhielt wieder Zutritt zu ihm und erwirkte zuletzt einen allgemeinen Erlaß ſeiner Strafe. Von der öffentlichen Schande, welche er auf ſich geladen hatte, ſehen wir ihn wenig berührt. Mehr drückten ihn die Schulden, welche er durch verſchwenderiſches Leben auf ſich gehäuft hatte. Er iſt unabläſſig bemüht dieſe Laſten durch die Gunſt des Königs und Buckingham's ſich zu erleichtern und ſeinen alten Einfluß bei ihnen wieder zu gewinnen. Entmuthigt zeigt er ſich weder in ſeinen politiſchen Plänen noch in den gelehrten Arbeiten, welche er jetzt nicht mit größerm Eifer, aber mit größerer Muße wieder vornahm. Von dieſen erwartete er doch einen größern Ruhm als von ſeinem politiſchen Leben. Nur kurz vor ſeinem Tode ſcheint er politiſchen Plänen entſagt zu haben, doch ſchwerlich ſeiner Eitelkeit, da er noch die Bewahrung ſeiner Briefe empfal, die am ſtärkſten von ſeiner Schande

---

gen, daß auch Engländer ihren berühmten Landsmann nur noch ſtrenger beurtheilen als ich. P. 424. He had no moral courage and no power of self-sacrifice or self-denial. P. 428. He was without steady attachments as well as aversions, — — regardless of friendship or gratitude, he was governed by a selfish view of his own interest. P. 432. To gain professional advancement, official station and political power, there was no baseness to which he was not ready to submit and hardly any crime which he would not have been willing to perpetrate.

zeugen. Durch unvorſichtige Verſuche beſchleunigte er 1626. ſeinen Tod.

Über den getheilten und ſchwachen Charakter Bacon's kann man nicht in Zweifel ſein. In einem Briefe an Thomas Bodley geſteht er den großen Irrthum ſeines Lebens, daß er durch innern Beruf zu den Wiſſenſchaften gezogen in die Geſchäfte des öffentlichen Lebens ſich geworfen habe, bei welchen ſein Geiſt nicht war [1]. Nicht ohne Trauer kann man bemerken, daß er dieſe Untreue gegen ſeinen Beruf einem Gelehrten bekennt ohne die Stärke in ſich zu finden ſie zu beſiegen. Sein Bekenntniß iſt auf der Zunge, aber nicht in ſeinem Herzen. Ehrgeiz und Eitelkeit waren die herſchenden Leidenſchaften dieſes Mannes, welcher ſehr weiſe Lehren auf den Lippen führte, wärend er den Thorheiten der Welt frönte, von ihnen zu den niedrigſten Worten, zu verbrecheriſchen Thaten ſich fortreißen ließ. So eitel waren ſeine Gedanken, daß er das Schimpfliche ſeines Lebens nicht fühlte. Seine Seele iſt zur Milde geneigt, aber er läßt ſich zu den härteſten Maßregeln gebrauchen; ohne Anhänglichkeit an Perſonen oder an ſein Volk ſucht er nur ſeinen Glanz, einen Glanz in den nichtigſten Dingen. Seinen Worten iſt nicht zu trauen, kaum wenn er im Namen der Wiſſenſchaft zu ſprechen ſcheint. Für die Kirche England's giebt er ſeine

---

[1] Lett. 77. I do confess, since I was of any understanding, my mind hath in effect been absent from that I have done. — — Knowing my self by inward calling to be fitter to hold a book than to play a part, I have led my life in civil causes, for which I was not very fit by nature and more unfit by the preoccupation of my mind.

Liebe zu erkennen, wie für den chriſtlichen Glauben; aber ſeine Liebe zum Chriſtenthum wird ſehr verdächtig, wenn man ſeine chriſtlichen Paradoxen lieſt [1]. Zu ſeinen Gunſten dürfen wir wohl annehmen, daß dieſes Werkchen nur ein unreifer Ausbruch eines ſpäter unterdrückten Zweifels ſei, weil er ſonſt ein vollendeter Heuchler ohne Zweck, ſelbſt in den vertraulichſten Äußerungen, ſelbſt in den Spielen ſeines Geiſtes geweſen ſein müßte [2]. Nur ſeinen Thaten, ſeinen Werken kann man trauen. Dieſe bezeugen eine aufrichtige Liebe zur Naturwiſſenſchaft, welche mit ſeinem Talente und ſeinem Ruhme verwachſen iſt. Bei allen ſeinen Staatsgeſchäften, bei ſeinen Arbeiten für die Geſchichte England's, die Gerichte und die Verbeſſerung des Gerichtsweſens hat er noch Zeit gefunden die umfaſſendſten Sammlungen und Entwürfe für die Phyſik zu unternehmen und auszuführen. Sein neues Organon hat er wohl zwölfmal umgearbeitet. Wir können nicht daran zweifeln, daß bei dieſen Arbeiten ſein Geiſt und ſeine Liebe gegenwärtig war. Da war er mit großen Plänen und weiten Ausſichten beſchäftigt. Aber wir ſuchen dabei vergeblich nach einer tiefern Erregung ſeiner Seele. Das Äußere und die Weite der Naturerſcheinungen ziehen ſeinen Blick an; aber er kann ſich nicht zuſammennehmen; er iſt in Gefar über das Äußere ſich ſelbſt zu verlieren. Die Wahrheit lockt ihn; aber es lockt ihn nicht minder der Schein.

---

[1] Die christian paradoxes erſchienen nach ſeinem Tode 1645; ſie ſtellen die ſcheinbaren Widerſprüche des chriſtlichen Glaubens im grellſten Lichte dar. Daß er dieſe abſichtlich gehäuften und unverdauten Widerſprüche mit dem credo, quia absurdum est (de augm. scient. IX, 1 p. 263) niedergeſchlagen habe, iſt nicht glaublich. Die Echtheit der paradoxes iſt doch ohne Grund bezweifelt worden.

[2] Man vergleiche ſein Glaubensbekenntniß, ſeine Gebetformeln, ſeine Überſetzung der Pſalmen.

Unſtreitig hat hierauf ſeine Anſicht von der Wahrheit, welche er erforſchen wollte, den ſtärkſten Einfluß ausgeübt und wir können es daher nicht unterlaſſen, hier ſogleich ſeine Äußerungen über dieſen Punkt zu erwähnen, welche freilich eben ſo ſchwankend ſind, wie ſeine Handlungsweiſe uns als unzuverläſſig erſchien. Er giebt uns öfters zu erkennen, daß die Wiſſenſchaft nicht des Nutzens wegen geſucht werden ſollte; auch Glanz und Ruhm ſollen bei ihr unbeachtet bleiben 1); er erinnert uns daran, daß Verſtand und Wille, Wahres und Gutes zuſammengehören 2) und ſo möchte er die unbedingte Würde der Wiſſenſchaft zu vertheidigen ſcheinen. Aber er hat doch an der falſchen Philoſophie der frühern Zeiten auch dies auszuſetzen, daß ſie für das Leben der Menſchen keine Frucht getragen habe, und fordert von der Wiſſenſchaft, daß ſie keine müſſige Forſchung ſei; ſie ſoll zum Gebrauch und zur Handlung führen, nicht allein Erkenntniß, ſondern auch Macht über die Natur gewähren 3); dieſe beiden ſcheinen ihm zuſammenzufallen 4), und er ſetzt nun ohne Bedenken den Zweck der Wiſſenſchaften nicht in die Erkenntniß, ſondern darin, daß ſie das menſchliche Leben

---

1) De dign. et augm. scient. I p. 45; VII, 1 p. 196; org. nov. I, 119.

2) De dign. et augm. sc. V, 1.

3) Ib. II praef. p. 62; inst. magna p. 18.

4) Inst. magna p. 19; nov. org. I, 3.

mit neuen Erfindungen und Hülfsmitteln bereichern[1]. Aus einer Vergleichung ſeiner nicht ſehr genauen und nicht ſehr gleichmäßigen Äußerungen wird man gewahr, daß es ihm wenigſtens eben ſo ſehr auf das Nützliche als auf das Wahre in der Wiſſenſchaft ankommt. Gegen den Ariſtoteles bemerkt er, daß nur Gott und den Engeln das beſchauliche Leben und die Wiſſenſchaft zukommen; der Menſch dagegen ſei auf das gemeinnützige Leben angewieſen[2]. Daher empfielt er uns auch Demuth und einen beſcheidenen Zweifel[3] und es beruhn hierauf ſeine Äußerungen, welche Verehrung für die Religion zur Schau tragen. Die Erkenntniß des Menſchen ſoll durch Religion beſchränkt und auf Nutzen und Handlung bezogen werden[4]. Unſer Wiſſen iſt nur unvollkommen; es beruht auf einem Leiden unſeres Geiſtes durch den Sinn; anders freilich iſt es im Stande der Glorie, aber ihn können wir nur hoffen; jetzt ſind wir auf den Glauben angewieſen, welcher beſſer iſt als unſer gegenwärtiges Wiſſen, weil er uns mit Gott in Verbindung ſetzt; da ſollen wir unſere Vernunft unterwerfen und je abgeſchmackter und unglaublicher uns etwas erſcheint, um ſo mehr ſollen wir es glauben[5]. Den Atheismus verwirft Bacon, weil er der Würde des Menſchen zu nahe trete; denn er leugne die Verwandtſchaft des menſchlichen Geiſtes mit Gott, durch welche allein doch der Menſch über die Thiere und über ſich ſelbſt erhoben werde. In dieſem Sinn ſetzt er nun auch unſer ſittliches Streben, welches auf unſere Ähnlichkeit mit Gott gehe, viel höher als unſer Streben nach Erkenntniß und treibt uns an unſer Heil, unſere verlorene Unſchuld durch die Religion zu ſuchen, ſo wie wir unſere verlorene Herrſchaft über die Natur durch Kunſt und Wiſſenſchaft wiederzugewinnen ſtreben ſollen [1]. Aber wenn ihn ſolche Gedanken zu Gott, zum ſittlichen und religiöſen Leben führen, ſo läßt er von ihnen ſich doch nicht fortreißen auf eine wiſſenſchaftliche Erörterung dieſer Dinge einzugehn, vielmehr ſchiebt er alles dies der Theologie zu, wärend er nur die weltliche Wiſſenſchaft in ſeine Unterſuchung ziehen will. Da vergißt er ſeinen Spruch, daß des Menſchen Werth nur auf ſeinem Geiſt, ſein Geiſt nur auf ſeinem Wiſſen beruhe [2], und überläßt ſich dem Glauben, in welchem er noch einen andern Werth und eine andere Würde des

---

[1] Nov. org. I, 81. Meta autem scientiarum vera et legitima non alia est, quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis.

[2] De dign. et augm. sc. VII, 1 p. 198.

[3] Inst. magna p. 10; nov. org. I, 66.

[4] Of the interpretation of nature p. 72. All knowledge is to be limited by religion and to be referred to use and action.

[5] Ib. p. 72 sq.; de dign. et augm. sc. IX, 1 p. 263. Quanto igitur mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum

---

et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior. — — Dignius quidem est credere, quam scire, qualiter nunc scimus. In scientia enim mens humana patitur a sensu, qui a rebus materiatis resilit, in fide autem anima patitur ab anima, quae est agens dignius. Aliter se res habet in statu gloriae; tunc siquidem cessabit fides atque cognoscemus, sicut et cogniti sumus. Christian paradoxes 1.

[1] Essays civil and moral 17 p. 324 (sermones fideles 16).

[2] In praise of knowledge p. 69. The mind is the man and the knowledge of the mind. A man is but what he knoweth.

Menſchen anerkennt, ohne irgend ein Bemühn ihn zum Wiſſen zu erheben. Die Wiſſenſchaft führt nur zur Bewunderung Gottes; ſeine Geheimniſſe läßt ſie unerforſcht [1]. Die Unterſuchungen über das höchſte Gut hat das Chriſtenthum beſeitigt; wir ſind Kinder und können es nur in der Hoffnung beſitzen [2]. Auch die Unterſuchung über die vernünftige Seele wird weſentlich der Theologie zugewieſen [3]. In der Religion und im ſittlichen Leben ſollen wir uns an den poſitiven Ausſpruch, an das Geſetz halten, welches willkürlich feſtgeſtellt wird, wie die Geſetze des Staats, ja wie die Geſetze des Schachſpiels. Was wir über das Sittengeſetz durch das Licht der Natur wiſſen können, iſt unzureichend und läßt ſich nicht weiter wiſſenſchaftlich verfolgen, weil es nicht durch die Sinne und die Vernunft in wiſſenſchaftlicher Methode erörtert werden kann, ſondern nur durch einen Funken gleichſam unſerer urſprünglichen Reinheit, durch das Gewiſſen oder einen innern Inſtinkt erleuchtet [4]. Hierdurch läßt ſich Bacon nun freilich nicht abhalten auch philoſophiſche Betrachtun-

---

1) De dign. et augm. sc. I p. 30.

2) Ib. VII, 1 p. 196.

3) Ib. IV, 3 p. 132.

4) Ib. IX, 1 p. 263 sq. Die natürliche Sittlichkeit beruht auf einem eingebornen Beſtreben nach dem Guten ſowohl für die Individuen, als für die Gemeinſchaft der Menſchen. Ib. VII, 1 p. 197. Die Pflichtenlehre gegen die Einzelnen wiſſenſchaftlich auszuführen wird beſonders abgelehnt; zerſtreute Bemerkungen über ſie wären gegeben worden und ſo wäre es auch beſſer als ein Syſtem zu ſuchen; denn die Erfahrung müſſe lehren; allgemeine Betrachtungen aber brächten keinen Nutzen. Ib. 2 p. 203.

gen über das ſittliche Leben des Menſchen anzuſtellen; aber er entſchuldigt ſich deswegen gegen die Theologie, welche dies als einen Eingriff in ihr Gebiet betrachten könnte; er meint, die Philoſophie ſollte ſich als eine geſchickte Magd der Theologie erweiſen und müßte daher auch etwas betreiben, was ihrer Gebieterin in die Hand arbeiten könnte [1]). So wenig will er es Wort haben, daß ſeine Lehre auf eine Befreiung der Philoſophie von ihrer theologiſchen Knechtſchaft ausgehe. Ihm ſcheint nun Ketzerei doch noch ſchlimmer als Sittenloſigkeit [2]). Er eifert gegen jene beſonders, weil ſie den Frieden der Kirche ſtöre, und die kirchlichen Streitigkeiten gelten ihm für eins der größten Übel, beſonders weil ſie die Fortſchritte der Wiſſenſchaften hindern [3]). In dieſer Betrachtung geht er nun wieder ſo weit, daß er, alle Würde des Menſchen unbeachtet, den Aberglauben doch noch für ſchlimmer hält als den Atheismus, denn der letztere ſtöre weder Sitten noch Staaten und laſſe die natürliche Philoſophie ihre ruhigen Fortſchritte machen, wärend der erſtere nicht allein alles dies in Gefar bringe, nicht allein aller Meinung über Gott ſich enthalte, ſondern auch gegen die göttliche Majeſtät und Güte ſtreite [4]). Dieſe Äußerungen ſtehen nicht in der genaueſten Übereinſtimmung; im Allgemeinen aber leuchtet aus ihnen hervor, daß Bacon die menſchliche Wiſſenſchaft doch nicht bis in ihre höchſten Aufgaben verfolgen will, daß er gering von ihr denkt, weil in ihre Tiefen einzugehn ihm der Muth fehlt, wie umfaſſend er auch ſie in der Breite ausdehnen möchte. Hierin werden wir eine neue Quelle ſeines geſpaltenen Sinnes finden. Nicht allein das wiſſenſchaftliche und das auf den Nutzen gerichtete praktiſche Leben fallen ihm auseinander, ſondern auch ſeine religiöſen Überzeugungen haben nicht die Kraft ſeinen ganzen Menſchen zu durchdringen; ſeine Erkenntniß läßt er faſt ohne Berührung mit ſeinem religiöſen und ſittlichen Bewußtſein dahingehn. Man wird ſich nicht darüber wundern können, daß er für eine Wiſſenſchaft, die ihm nicht allein tief unter dem Glauben ſteht, ſondern auch nur eine Magd der Theologie und der nützlichen Künſte abgeben ſoll und in die Tiefen des ſittlichen Lebens nicht einzudringen vermag, keinen Wunſch ſeines Ehrgeizes aufzuopfern im Stande war.

---

[1] Ib. VII, 3 p. 206.

[2] Essays civil and mor. 3 p. 303.

[3] Lett. 99 p. 583.

[4] Ess. civ. and mor. 18 (serm. fid. 17); lett. 92; nov. org. I, 89.

Seine Werke tragen den Charakter des Mannes an ſich. Der mannigfaltigſten Art verbreiten ſie ſich über alles. Man erſtaunt über den Umfang ſeiner Arbeiten, über die Gewandtheit und Selbſtändigkeit, mit welcher er in jedem Fache ſich bewegt. Aber viele von ſeinen Unternehmungen ſind unſtreitig nicht aus ſeinem eigenen Geiſte hervorgegangen, ſondern es iſt in ihnen ein Nachklang jener philologiſchen Redekunſt, welche über alles ſich zu verbreiten, über alles ein Urtheil zu haben ſich vermaß. Er hatte den Ruhm eines beredten Schriftſtellers und da bediente ſich denn die Königin Eliſabeth, wie er ſagt, gern ſeiner Feder und nach ſeinem Fall trug er ſelbſt dem Könige ſeine Feder zum Gebrauch an und hat ihm die Aufgaben zu ſtellen, welche er ausführen ſollte [1]. Vieles, was er unternommen hat, ſeine Arbeiten über die Geſchichte Englands, ſeine Entwürfe für ein Digeſtum der Engliſchen Geſetze, hängt nur mit den Verhältniſſen ſeines praktiſchen Lebens zuſammen. Anderes, wie ſeine theologiſchen Abhandlungen, ſeine religiöſen Betrachtungen, ſeine Überſetzungen einiger Pſalmen in Engliſche Verſe, berührt ſein religiöſes Leben, welches nur in ſehr lockerem Zuſammenhange mit ſeiner Wiſſenſchaft ſtand. Nur die Werke, welche zu der großen von ihm beabſichtigten Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften gehören, ſind als die Fundgruben ſeiner Philoſophie anzuſehn. Von ſeinen übrigen Schriften haben ſeine politiſchen und moraliſchen Verſuche (sermones fideles) den größten Beifall gefunden; er ſelbſt legte auf ſie den größten Werth. Man könnte erwarten, in ihnen am meiſten den ganzen Mann hervortreten zu ſehn; denn ſie haben Montaigne's Verſuche zu ihrem Muſter genommen; aber ihrem Muſter kommen ſie bei weitem nicht gleich; die allgemeinen Betrachtungen, welche ſie enthalten, laſſen kalt, wie ein Werk der Nachahmung; weder durch einen wiſſenſchaftlichen Faden, noch durch den Ausdruck einer belebenden Perſönlichkeit werden ſie zuſammengehalten. Wie Bacon auch mit andern Werken zu thun pflegte, hatte er dieſe Lieblingsſchrift zuerſt in Engliſcher Sprache aufgeſetzt, alsdann aber überſetzte er ſie in das Lateiniſche, wobei er auch wohl fremder Hülfe ſich zu bedienen pflegte; denn er war der Überzeugung, daß Werke in den neuern Sprachen nicht lange dauern würden; ſeinen Werken dagegen in der allgemeinen Gelehrtenſprache verſprach er Unſterblichkeit [1]. Seine Schreibart iſt nicht ſehr gewählt, zuweilen ſogar nachläſſig; ſie verbindet aber eine leichte und klare Beredtſamkeit mit Reichthum an Gedanken. Er liebt allgemeine Bemerkungen, welche in treffenden Gegenſätzen, in witzigen Wendungen ihren Gegenſtand in das Licht ſetzen und ſehr häufig eines bildlichen Ausdrucks ſich bedienen. Solche Bilder wiederholen ſich bei ihm öfters faſt mit denſelben Worten; aber auch in ſeinen Wiederholungen ermüdet er nicht, weil man überall in ſeinen Schriften den umfaſſenden Geiſt gewahr wird, welcher in einer großartigen Überſicht das Feld der Wiſſenſchaften ermeſſen hat.

---

[1] Lett. 270.

Wir haben erwähnt, daß Bacon ſchon in früher Jugend den Plan zu einer Reform der Wiſſenſchaften entworfen hatte. Eine lange Zeit ließ er vergehen, ehe er ihn veröffentlichte. 1605 gab er ſeine Schrift über die Würde und die Fortſchritte der Wiſſenſchaften in Engliſcher Sprache heraus, welche mit großen Vermehrungen 1623 in Lateiniſcher Sprache erſchien. Das neue Organum ließ er 1620 erſcheinen und kurz darauf folgte ſeine große Inſtauration, welche den ganzen Plan ſeiner Arbeiten vor Augen legte. Dieſe Werke ſtehen im Zuſammenhang unter einander und aus ihrem Inhalt wie aus gegenſeitigen Berufungen auf einander erſieht man, daß ſie zu gleicher Zeit in Angriff genommen und weiter gefördert wurden. Von ſeinem ganzen Plane bilden die erwähnten Werke nur den erſten und zweiten Theil eines Ganzen, welches auf ſechs Theile berechnet war, und auch der zweite Theil, das neue Organum, iſt nicht vollendet [1]). Zu allen übrigen Theilen hat Bacon nur Anfänge, zu der Naturgeſchichte zwar ziemlich ausführliche, aber doch gegen das Ganze des Unternehmens gehalten nur den kleinſten Theil gegeben. Sein Plan war zu umfaſſend, als daß er ihn auszuführen die Hoffnung hätte hegen können; zur Ausführung verlangt er Jahrhunderte; er wünſcht für dieſelbe die Hülfe der Könige und Großen; er möchte, daß zu ihrem Zwecke die Lehranſtalten von ganz Europa ſich umgeſtalteten und in eine engere Verbindung unter einander träten; er ſeinerſeits will nichts vollenden, nur anregen; er vergleicht ſich mit dem Glockenläuter, welcher andere zur Kirche zuſammenruft [2]). So wie er vor voreiliger Syſtemmacherei warnt, ſo will er keine Theorie aufſtellen, keine Schule ſtiften; zu einer allgemeinen Theorie ſcheint ihm ſeine Zeit noch nicht reif [3]). Daher begnügt er ſich damit eine ſichere Grundlage für das künftige Syſtem zu ſuchen, eine Methode für die weitere Forſchung anzugeben und Geſichtspunkte aufzuſtellen, welche bei der Anwendung der Methode im Auge zu behalten ſein würden.

---

[1] Serm. fidel. in der Dedication an Buckingham; Rawley in d. Vorrede zu Bacon's WW. v. Mallet p. 20.

---

1) Dieſer Punkt, welcher gewöhnlich nicht beachtet wird, geht aus org. II, 21 hervor, wo der Plan der weiteren Unterſuchung gegeben wird. Nur der erſte Theil dieſes Planes iſt ausgeführt worden. Vergl. auch historia naturalis et experimentalis b. Mallet p. 23.

2) De dign. et augm. sc. II praef. p. 62 sq.; IX, 1 p. 267; hist. nat. p. 23; lett. 78; 82 p. 567.

3) De dign. et augm. sc. I p. 44; nov. org. I, 66.

Sein Plan iſt auf eine gänzliche Umgeſtaltung der weltlichen Wiſſenſchaft abgeſehn, dem Charakter unſeres Zeitabſchnitts gemäß, welcher entſchloſſen war ganz von vorn anzufangen, nachdem man lange vergeblich, bei den Alten ſichere Grundlagen für die Philoſophie zu finden gehofft hatte. Bacon meint, ihm werde man es, gleich wie dem Alexander, zum Ruhm anrechnen, daß er gewagt habe das Eitele zu verachten und an eine völlige Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften von ihren erſten Grundlagen aus zu denken 1). Die alte Philoſophie hält er nur für eine knabenhafte Wiſſenſchaft. Glücklich würden wir ſein, wenn wir eine leere Tafel wären um die Wahrheit aufnehmen zu können ohne von dem Unſrigen beizumiſchen; aber wir haben es mit angebildeten Vorurtheilen zu thun und mit den angebornen Neigungen unſeres Geiſtes zu kämpfen 2). Da kämpft nun Bacon gegen voreiliges Urtheil, gegen die Einbildungen, welche uns täuſchen. Es iſt ein Hauptfehler, daß wir geneigt ſind zum Allgemeinen zu eilen und aus wenigen Fällen ſogleich eine allgemeine Regel zu ziehen 3). Bacon will dem Geiſte nicht Flügel leihen, ſondern ihm ein bleiernes Gewicht anhängen. Nur ganz allmälig, in einem ruhigen und ununterbrochenen Fortſchritte vom Niederen zum Höhern, vom Beſondern zum Allgemeinen ſollen wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen 4). Er bekämpft nun

---

1) Inst. magna p. 3; 5. Missis philologicis. Ib. p. 7; org. nov. I, 31. Instauratio facienda est ab imis fundamentis. Ib. 97. Non est spes nisi in regeneratione scientiarum.

2) Inst. magna p. 15.

3) De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141.

4) Org. nov. I, 19; 104. Hominum intellectui non plumae

alle Vorurtheile, die Idole unſeres Geiſtes; wir ſollen ſie nicht mit den Ideen verwechſeln, welche Gott ſeinen Geſchöpfen eingedrückt habe [1]). Nach ſeiner Weiſe ſucht er ſie ſorgfältig einzutheilen; er unterſcheidet die allgemeinen Vorurtheile der menſchlichen Art, die beſondern Vorurtheile der Individuen und fügt noch andere hinzu, welche theils aus den Täuſchungen der Sprache, theils aus den falſchen Theorien der Schule entſpringen [2]). Die beiden letzten Arten hat er beſonders im Auge, indem er die Philologen und die abergläubiſche Verehrung der alten Philoſophie beſtreitet. Er möchte reine Bahn machen. Alte und Neuere haben die Natur verfälſcht; Platon hat Theologiſches, Ariſtoteles Logiſches, Proculus Mathematiſches in ſie eingemiſcht; die Chemiker ſind von wenigen Erfahrungen aus ſogleich zu einer allgemeinen Theorie fortgeſchritten; ebenſo haben auch Teleſius und Gilbert gefehlt. Wir dagegen ſollen uns an die reine Natur halten, an das Licht der Natur und die Erfahrung [3]). Bacon nennt daher ſein Verfahren die Auslegung der Natur im Gegenſatz gegen das alte Verfahren, welches nur ein Vorausgreifen des Geiſtes geweſen ſei [4]).

So ſcheint es, als wollte Bacon ganz reine Tafel machen, ganz von vorn anfangen und nichts als Wiſ-

---

addendae, sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum. Ib. II, 37.

1) Ib. I, 23.

2) Idola tribus, specus, fori, theatri. De dign. et augm. sc. V, 4 p. 153 sqq.; org. nov. I, 38 sqq.

3) Org. nov. I, 51; 127.

4) Ib. praef. p. 273. Altera ratio sive via anticipatio mentis, altera interpretatio naturae a nobis appellari consuevit.

ſenſchaft anerkennen, was ſeine Vorgänger geleiſtet hätten. Aber er gleicht doch nicht jenen Geiſtern, welche um von Grund aus alles zu beſſern für nöthig halten alles Vergangene zu verneinen. Vielmehr bei einer ſolchen Neuerung, wie er ſie beabſichtigt, iſt die Mäßigung zu bewundern, welche ihm ſein welterfahrener Sinn eingiebt. Nicht allein im Allgemeinen geſteht er ein, daß nicht alles Alte zu verwerfen ſei, daß auch die Frühern als tüchtige Führer ſich erwieſen hätten; nicht allein beſchränkt er ſeine vorher angeführten Sätze dahin, daß man bisher nur nicht mit Einſicht in den richtigen Weg geforſcht habe, ſo daß auch keine ganz ſichere Wiſſenſchaft habe zu Stande kommen können ¹); ſondern er ſchreitet auch ſogleich dazu das bisher in den Wiſſenſchaften Geleiſtete zu unterſuchen um es, ſoweit es irgend tauglich, zu ſeinem Werke zu benutzen. Sein ausführlichſtes Werk über die Würde und Fortſchritte der Wiſſenſchaften iſt größtentheils dieſem Zwecke gewidmet. Es ſoll eine Eintheilung der Wiſſenſchaften geben, aufzeichnen, was in jedem Zweige derſelben bisher geleiſtet worden, was noch vermißt werde, und dabei Proben von dem geben, was zur Ausfüllung der Lücken gethan werden könne. Dabei kann er nun freilich die Schwächen der bisherigen Wiſſenſchaft nicht übergehn. Beſonders den Ariſtoteles als den Beherſcher der Schule mit ſeinen ſcholaſtiſchen Genoſſen muß er bekämpfen. Er wirft ihm vor, er habe nach Weiſe der Ottomanen geglaubt nicht ſicher herſchen zu können, wenn er nicht ſeine Brüder getödtet hätte; aber er giebt auch

---

1) Inst. magna p. 10.

eben hierdurch zu erkennen, daß er in der Weisheit der alten Philoſophen noch manche Schätze für verborgen halte [1]; er ſucht dieſelben ſogar in der Mythologie der Griechen auf, welche er für eine in Bildern verhüllte Phyſik und Moral hält [2]; er lobt beſonders die Methode des Demokrit, welche uns die Natur zu zerlegen anweiſe, wenn er auch deſſen allgemeine Grundſätze über die Principien der Natur nicht billigt und ihn tadelt, weil er die Verbindung des Zerlegten vernachläſſige [3]; und ſo iſt er überhaupt bemüht die Lehren des Alterthums für ſeine neuen Unternehmungen zu benutzen. Seine Kritik der bisherigen Leiſtungen wird man im Allgemeinen nicht zu ſtreng, eher zu nachſichtig finden. Eben ſo entſchieden wie die Dogmatiker tadelt er die Skeptiker. Er erwähnt zuweilen die Ähnlichkeit, welche ſein Unternehmen alle bisherige Wiſſenſchaft in Zweifel zu ziehen mit der Weiſe der Skeptiker habe; aber wir ſollen weder alles behaupten, noch alles bezweifeln, wir ſollen nicht zweifeln um zu zweifeln, ſondern um Sicheres zu finden [4].

In ſeiner Muſterung des gegenwärtigen Standpunktes der Wiſſenſchaften können wir jedoch nicht umhin viel Auffallendes zu finden. Wie ſehr er auch gegen ein allzuſchnelles Auffliegen zum Allgemeinen ſich erklärt, dennoch will er der erſten Philoſophie und der allgemeinen Wiſſenſchaft, welche wie von einem hohen Thurme alles überblicke, ihr Recht bewahrt wiſſen. Nur von einer hohen Warte könne man die entferntern und die innern Theile der Wiſſenſchaft erblicken [1]) Seine Eintheilung der Wiſſenſchaften konnte nur durch eine allgemeine Überſicht begründet werden. Daher iſt er auch gegen die Zerſplitterung der Wiſſenſchaft, gegen die Abſonderung der einen Wiſſenſchaft von der andern, als wenn die eine ohne die andere nicht beſtehn könnte. Er iſt ſich der Einheit aller Wiſſenſchaften bewußt, welche von der Philoſophie vertreten werden ſoll, und weiſt auf die gemeinſame Quelle aller Erkenntniß zurück [2]). Er will daher auch Sittenlehre und Naturphiloſophie mit einander verbunden wiſſen [3]). Dies würde vortrefflich klingen, wenn wir nicht beſorgen müßten, daß Bacon ſeinen eigenen Grundſätzen ungetreu würde, indem er die Theologie von der Philoſophie ſcheidet und beide auf verſchiedene Quellen der Erkenntniß zurückführt [4]). Noch beſorgter werden

---

[1] De dign. et augm. sc. III, 4 p. 107.

[2] Ib. II, 13 p. 81 sqq.; de sapientia veterum.

[3] Org. nov. I, 51; 57.

[4] De dig. et augm. sc. I p. 45; III, 4 p. 106; org. nov. praef. p. 271.

---

1) De dign. et aug. sc. I p. 44. Prospectiones fiunt e turribus aut locis praealtis et impossibile est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stet super plano ejusdem scientiae neque altioris scientiae velut speculum conscendat.

2) Ib. III, 1 p. 93 sq.; IV, 1 p, 117. Hoc pro regula ponatur generali, quod omnes scientiarum partitiones ita intelligantur et adhibeantur, ut scientias potius signent, quam secent et divellant, ut perpetuo evitetur solutio continuitatis in scientiis. Hujus enim contrarium particulares scientias steriles reddidit et erroneas, dum a fonte et fomite communi non aluntur, sustentantur et rectificantur. Org. nov. I, 107; of the interpr. of nat. p. 85.

3) De dign. et augm. sc. I p. 45.

4) Ib. III, 1 p. 93.

wir um ſeinen Weg, wenn Bacon uns ſeine Anſicht von der erſten Philoſophie auseinanderſetzt. Denn die allgemeinen Grundſätze mehrerer oder aller Wiſſenſchaften, welche er aufſtellt, finden wir zwar mit Verſtand entworfen und bemerken mit Vergnügen, wie ſie darauf ausgehn mehr als die alte Metaphyſik fruchtbare Begriffe für die Unterſuchung des Einzelnen geltend zu machen [1]); aber wir ſehen doch auch gar keinen Verſuch von ihm gemacht dieſe allgemeinen Lehren mit ſeinem Begriffe von der Wiſſenſchaft überhaupt in Verbindung zu ſetzen. Eine Erklärung der Wiſſenſchaft fehlt bei ihm nicht; ſie bedeutet ihm das Bild der Wahrheit; die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens ſind ihm dasſelbe, nur daß dieſe in reflexivem Stral auffaſſe, was jene in directem Stral zu erkennen gebe [2]); aber ſie bleibt unbenutzt; keiner der allgemeinen Grundſätze für die Wiſſenſchaft, welche er aufſtellt, wird von ihr aus abgeleitet. Und ſo ſehen wir in der That keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dieſen oberſten Grundſätzen, welche Bacon als leitende Gedanken für ſeine Unterſuchungen gebraucht, und zwiſchen den erſten Begriffen der Metaphyſik, vor deren Annahme er uns nicht dringend genug warnen kann, weil ſie auf voreiliger, verwegener Abſtraction beruhten [1]).

---

[1]) Dies gilt beſonders von der Weiſe, wie er die Lehren über die conditiones rerum adventitiae oder transcendentes, die er als modale Betrachtungsweiſen anſieht, behandelt wiſſen will. Ib. III, 1 p. 95; 4 p. 99. Es iſt dies ein Gedanke, welcher bei ihm noch ſehr unentwickelt iſt.

[2]) Ib. I p. 41. Quae (sc. scientia) nihil aliud est, quam veritatis imago. Nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et reflexus.

Genau genommen mag nun hierin wohl ein unaufgelöſter Widerſpruch in Bacon's Denkweiſe liegen; aber es verrathen ſich doch Mittelglieder, durch welche er erklärlich wird. Seine ganze Eintheilung der Wiſſenſchaft nemlich und die daran ſich anſchließenden Gedanken über den gegenwärtigen Zuſtand der Wiſſenſchaften und was für ſie weiter zu leiſten ſein möchte, haben wir nur als etwas Vorläufiges anzuſehn. Darüber ſpricht er ſich ſelbſt deutlich genug aus [2]); es liegt dies aber auch ſeinem ganzen *Plane zur Reform der Wiſſenſchaften* zum Grunde. Denn dieſe ſoll erſt beginnen und zuerſt eine ſichere Wiſſenſchaft begründen, nachdem der Boden der bisherigen Denkweiſe unterſucht worden iſt. Wir haben daher auch die allgemeinen Grundſätze der erſten Philoſophie, welche er aufzählt, nur als vorläufige Annahmen anzuſehn. Bacon hegt die richtige Anſicht von dem Verhältniſſe der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß zu der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe; aus dieſer heraus bildet ſich jene; man kann dieſe nicht ſchlechthin beſeitigen ohne jener ihren natürlichen Boden und den Stoff ihrer Nahrung zu entziehn; aber dennoch werden alle Vorſtellungen des gemeinen Lebens und auch der gelehrten Bildung von der wiſſenſchaftlichen Forſchung nur als vorläufige Annahmen behandelt werden können, weil ſie erſt die Wiſſenſchaft aus den Schwankungen der Meinung herauszieht. Es wird nur darauf ankommen, ob Bacon nun auch wirklich alle

---

[1] Inst. magna p. 3.

[2] De dign. et augm. sc. VI, 4 p. 194.

Vorſtellungen der gemeinen Meinung und der gelehrten Bildung bei ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen nur als etwas Vorläufiges behandelt.

Hieran jedoch muß man zweifeln. Wir wollen es ihm nicht zum Tadel anrechnen, daß er von vornherein die Einheit der Wiſſenſchaft vorausſetzt, denn die Philoſophie wird ſie anerkennen müſſen; aber ſo wie er ſie annimmt, iſt ſie doch nur eine Vorausſetzung, welche als ſicher von ihm angeſehn wird, ohne daß ſie eine weitere Rechtfertigung gefunden hätte. Noch ſchwerer iſt unſtreitig der Fehler, daß er trotz der Einheit der Wiſſenſchaft annimmt, daß ſie in Theologie und Philoſophie ſich ſpaltet, und nachher glaubt die letztere ohne die erſtere durchführen zu können, als wenn ſie die einzige Wiſſenſchaft wäre. Man könnte dies als einen Nothbehelf anſehn um ſich gegen die theologiſchen Vorurtheile der Zeit zu ſchützen. In dieſem Sinn ſcheint er ſich zu äußern, wenn er meint, das menſchliche Wiſſen ſolle der Theologie keinen Schaden thun und die Religion verbiete die Naturforſchung nicht [1]. Aber ſeine Vorausſetzungen über die Theologie gehn in der That weiter. Er gebraucht die theologiſchen Sätze um philoſophiſche Vorausſetzungen zu rechtfertigen und um das Gebiet der Philoſophie zu beſchränken. Das erſtere geſchieht, wenn er den Grundſatz, daß die Größe der Materie immer dieſelbe bleibe [2]) durch die Behauptung unterſtützt, daß Gott die Materie auf einmal ganz geſchaffen, aber erſt nachher allmälig ge-

---

1) Inst. magna p. 11.

2) De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94. Omnia mutantur, nil interit. — — Quantum naturae nec minuitur nec augetur.

bildet habe [1]). Das andere giebt ſich in noch auffallenderer Weiſe zu erkennen. Seine Erklärung der Wiſſenſchaft, daß ſie das Bild der Wahrheit ſei, wird nur dazu gebraucht die Hoffnung auf die natürliche Erkenntniß der Wahrheit uns zu benehmen. Die Anſchauung der Wahrheit ſoll uns Gott doch nur durch die Mittel der Religion verleihen, unſere menſchliche Wiſſenſchaft iſt weit davon entfernt ſie erreichen zu können [2]). Wenn Bacon zum wiſſenſchaftlichen Forſchen uns ermuntern will, ſo äußert er zwar, Gott habe den menſchlichen Geiſt zum Spiegel ſeiner Werke gemacht [3]); aber er bedenkt auch die Unvollkommenheit der menſchlichen Erkenntniß und rechnet es zu den verderblichſten Vorurtheilen, daß der Menſch gleichſam Norm und Spiegel der Natur ſei, und alsdann iſt nicht mehr davon die Rede, daß Erkennen und Sein nur wie reflectirter und directer Stral zu einander ſich verhielten, ſondern die Unähnlichkeit zwiſchen der Welt und dem Geiſte des Menſchen kann kaum hoch genug angeſchlagen werden [4]). *Nun will zwar Bacon die natürliche Wiſſenſchaft nicht ganz von der Erfahrung des Göttlichen zurückhalten, aber es iſt doch nur ein Funke der Wiſſenſchaft, welcher ihm bis zu dieſer Höhe hinanzureichen ſcheint. Sein Ausſpruch iſt berühmt, daß ein leichtes Koſten der Philoſophie wohl zum Atheismus führen könnte, daß aber ein tieferes Erſchöpfen derſelben zur Religion zurückführe [1]. Denn die Unterſuchungen der Natur könnten uns lange bei den Mittelurſachen feſthalten, aber je tiefer wir in ihre Kenntniß eindrängen, um ſo mehr würden wir gewahr werden, daß in der Naturordnung göttliche Weisheit und Vorſehung walteten. Der Atheismus ſei auch mehr auf den Lippen der Menſchen als in ihren Herzen und Gott habe keine Wunder gethan um ihn zu widerlegen, ſondern das Wunder der ganzen Welt habe hierzu ausgereicht. Aber alles dies leitet ſeiner Meinung nach doch nur zur Bewunderung Gottes an, zur Anerkennung ſeines Ruhmes, ſeiner Macht und ſeiner Weisheit und die natürliche Theologie reicht nur zur Widerlegung des Atheismus aus und zur Behauptung des Naturgeſetzes, aber nicht zur Begründung der Religion und zur Erkenntniß des Willens Gottes [2]. Wir haben dieſe Anſicht ſchon bei Taurellus gefunden; mit ihr ſtimmt das überein, was Bacon im Allgemeinen von den menſchlichen Wiſſenſchaften vorausſetzt. Er vergleicht ſie mit Pyramiden, welche zu ihrem Erdgeſchoſſe die Erfahrung oder die Geſchichte hätten. Die Grundlage der natürlichen Philoſophie würde daher die Naturgeſchichte ſein. Auf ſie folgten zwei höhere Geſchoſſe, die Phyſik und die Metaphyſik und die Spitze der Pyramide bildete zuletzt das höchſte Naturgeſetz, das Werk, welches Gott von Anfang bis zu Ende wirke. Dies ſei die Lehre

---

[1] Ib. I p. 46.

[2] Inst. magna p. 19.

[3] De dign. et augm. sc. I. p. 29.

[4] Ib. V, 4 p. 155 sq.; natural history cent. X in.

---

1) De dign. et augm. sc. I p. 30. Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Essays civ. and mor. 17 (serm. fid. 16).

2) De dign. et augm. sc. I p. 30; 49; III, 2 p. 96; 4 p. 111; IX, 1 p. 263; ess. civ. and mor. 17; medit. sacrae p. 401 sq.

des Parmenides und des Platon, daß alles in einer Stufenleiter zur Einheit aufſteige. Die drei erwähnten Geſchoſſe bildeten nun für die, welche von eigener Wiſſenſchaft aufgeblaſen wären, gleichſam die drei Berge, welche die Giganten aufeinanderthürmten um den Himmel zu ſtürzen; für die aber, welche ihrer Eitelkeit ſich bewußt wären und alles auf den Ruhm Gottes zurückführten, wären ſie wie der dreimalige Ausruf: heilig, heilig, heilig. Dieſe Anſicht ſtimmt auf das Beſte mit ſeiner Behauptung, daß die Wiſſenſchaft nur eine ſei; aber eingedenk des Vorzuges, welchen die Theologie vor den übrigen Wiſſenſchaften haben ſoll, und der Beſchränktheit unſerer natürlichen Erkenntniß, ſchließt Bacon ihr auch die Meinung an, daß man mit Recht zweifle, ob die menſchliche Forſchung bis zum Gipfel der Wiſſenſchaft gelangen könne [1]. Die hierin ausgedrückte Beſchränkung der natürlichen Wiſſenſchaft durch die Theologie bleibt natürlich auch nicht dabei ſtehn uns von der Erkenntniß des Gipfels der Natur auszuſchließen; ſie dehnt ſich auch auf die Erkenntniß unſer ſelbſt aus. Bacon unterſcheidet die ſinnliche Seele, welche nur durch die Elemente hervorgebracht werde, von der vernünftigen Seele des Menſchen, welche göttlicher Art und von Gott eingeblaſen ſein ſoll; jene hält er nur für einen Körper, welcher durch Wärme unſichtbar gemacht werde; in dieſer ſucht er den Vorzug des Menſchen. Aber er entſcheidet ſich auch dafür, daß die Unterſuchung über die vernünftige Seele weſentlich der Theologie angehöre [1]). So macht er denſelben Unterſchied geltend, welcher dem Teleſius dazu gedient hatte die phyſiſchen und die theologiſchen Unterſuchungen getrennt zu halten; auch iſt Bacon mit dieſem Philoſophen der Überzeugung, daß die Wege, in welchen Gott unſer ewiges Heil betreibt, den Geſetzen der Natur nicht unterworfen ſind [2]). Dieſe Vorausſetzungen dienen nun allen ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zur Richtſchnur; er nimmt ſie nicht vorläufig an um ſie durch weitere Forſchung zu berichtigen oder feſtzuſtellen; ſondern ſie gelten ihm als Grundlage ſeiner Unternehmungen.

---

[1] De. dign. et augm. sc. III, 4 p. 109. Sunt enim scientiae instar pyramidum, quibus historia et experientia tanquam basis unica substernuntur; ac proinde basis naturalis philosophiae est historia naturalis; tabulatum primum a basi est physica, vertici proximum metaphysica; ad conum quod attinet et punctum verticale (opus quod operatur deus a principio usque ad finem, summariam nempe naturae legem) haesitamus merito, an humana possit ad illud inquisitio pertingere. Caeterum haec tria — — sunt apud homines propria scientia inflatos et theomachos tanquam tres moles giganteae, — — apud eos vero, qui se ipsos exinanientes omnia ad dei gloriam referunt, tanquam trina illa exclamatio, Sancte, Sancte, Sancte.

Wenn er daher der Reform der weltlichen Wiſſenſchaft ſich zuwendet, ſo giebt er ſich allein der Naturwiſſenſchaft hin. Seine Eintheilung der weltlichen Wiſſenſchaften ſcheint zwar etwas anderes zu verſprechen, aber im Verlauf der Unterſuchung tritt überall das Beſtreben hervor die Theile der Wiſſenſchaft, welche der Natur nicht anzugehören ſcheinen, entweder fallen zu laſſen oder an die Erkenntniß der Natur heranzuziehn. Bacon theilt die Wiſſenſchaften nach den Vermögen der menſchlichen Seele ein, dem Gedächtniß, der Phantaſie und der Vernunft, in Geſchichte, Poeſie und Philoſophie [1]. Aber die Poeſie läßt er bald fallen, indem er ſie mehr für einen Traum, für ein Spiel der Phantaſie als für eine Wiſſenſchaft erkennt [2], und die Geſchichte iſt nur ein Vorſpiel der Wiſſenſchaft; ſie gewährt kein Licht, ſondern führt nur zum Lichte [3]; wir ſahen ſchon, daß ſie nur die Grundlage der Wiſſenſchaft abgeben ſollte. Die Philoſophie alſo allein behauptet den Rang der Wiſſenſchaft. Drei Gegenſtände der Unterſuchung werden ihr zugewieſen, der Menſch, die Natur und Gott [4]. Aber mit Gott ſich zu beſchäftigen kommt der Philoſophie doch entweder gar nicht oder nur in einem äußerſt beſchränkten Sinne zu. Mit dem Menſchen ſcheint ſie tiefer ſich einlaſſen zu ſollen. Bacon zählt uns eine Reihe von Wiſſenſchaften auf, welche theils den Körper, theils die Seele des Menſchen betreffen und unter dem, was er als noch vermißte Wiſſenſchaft unſerer Unterſuchung empfielt, ſtehen ſehr bedeutende Aufgaben dieſer Art [5]; auch werden faſt alle Unterſuchungen der ältern Philoſophie, beſonders Logik und Ethik, unter dieſe weitſchichtige Abtheilung gebracht. Unterſuchen wir jedoch ſeine Gedanken über die Anthropologie genauer, ſo ſehen wir nicht ab, wie er dazu gelangen will ſie von der Naturphiloſophie abzuſondern. Wenn er zur Unterſuchung über den Menſchen übergeht, erinnert er ſelbſt an die Einheit aller Wiſſenſchaften; die Erkenntniß des Menſchen könnte als Zweck aller Wiſſenſchaft gelten; ſie würde aber doch nur ein Theil der Erkenntniß der Natur ſein 1). Daſſelbe ergiebt ſich für die Ethik, weil ſie in den natürlichen Geſetzen, welche die Erhaltung, Fortpflanzung und Fortentwicklung der Dinge zu ihrem Zweck haben, ihre natürliche Begründung finden würde, weil ſie daher von der Naturphiloſophie nicht getrennt werden dürfe 2). Durch den Rückblick auf die Geiſter, welche den Geſetzen der Natur nicht unterworfen ſind, würde er vielleicht in dieſer Anſicht geſtört werden können; denn in der Entwicklung der menſchlichen Dinge herſcht der Zufall, wie er ſagt, unter der Leitung der Vorſehung Gottes 3); aber ſeine Philoſophie hat es doch ausſchließlich mit der Auffindung der Geſetze der Welt oder der Natur zu thun. Wie die Ethik ſo will er auch die Logik an die Naturphiloſophie heranziehn. Daſſelbe gilt von den mathematiſchen Wiſſenſchaften. Er tadelt es, daß die Mathematiker der Aſtronomie ſich bemächtigt hätten; auch Optik

---

[1]) Ib. IV, 3 p. 131 sq.; org. nov. II, 40 p. 361 sq. Der Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Unkörperlichem wird von Bacon nicht ſtreng gehalten, wie man am ausführlichſten aus nat. history cent. X ſieht.

[2]) A confession of faith p. 454. The ways and proceedings of God with spirits are not included in nature, that is in the laws of heaven and earth.

---

[1] De dign. et augm. sc. II, 1 p. 64.

[2] Ib. III, 1 p. 93; V, 1 p. 138.

[3] Ib. III, 1 p. 93. Humi incedit et ducis potius officio, quam lucis perfungitur.

[4] L. l.

[5] So eine anatomia comparata (ib. IV, 2 p. 124), freilich nicht ganz im Sinn ſpäterer Forſcher, eine philoſophiſche vergleichende Grammatik (ib. VI, 1 p. 160 sq.), nicht ohne ſeine Bemerkungen.

---

1) Ib. IV, 1 p. 117. Haec scientia homini pro fine est scientiarum, at naturae ipsius portio tantum.

2) Of the interpr. of nat. p. 86.

3) Instaur. magna p. 5.

und Muſik wären durch den vorherſchenden Einfluß der Mathematik verdorben worden. Die Mathematik ſoll nur als ein Anhängſel der Phyſik betrachtet werden und wie die Logik der Naturphiloſophie dienen [1]). Wir lernen nun die Naturphiloſophie als die Mutter und die Wurzel aller Wiſſenſchaften kennen. Das Verderben der Wiſſenſchaften iſt es geweſen, daß ſie von ihrer Wurzel ſich losgelöſt haben, als wenn ſie für ſich gedeihen könnten. Dahin lauten ſeine Klagen, daß der Naturphiloſophie bisher zu wenig Fleiß zugewendet worden. Die Naturphiloſophie wird nun als die allgemeine Wiſſenſchaft den beſondern Wiſſenſchaften entgegengeſetzt [2]). Wir können nicht zweifeln, ſeine Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften geht nur auf eine Reform der Naturwiſſenſchaft aus. Das will es ſagen, wenn er in der Weiſe der philoſophirenden Philologen auf die Erkenntniß der Sachen dringt und uns auffordert, den urſprünglichen Verkehr des Gei-

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 101; 6. Nescio enim, quo fato fiat, ut mathematica et logica, quae ancillarum loco erga physicam se gerere debeant, nihilo minus certitudinem prae se jactantes dominatum contra exercere praesumant. Ib. IV, 1 p. 117. Die Mathematik hält Bacon hoch, aber nur als ein Werkzeug der Phyſik, welche ſie nicht hervorbringen könne; ſie ſoll nur zur Beſtimmung der phyſiſchen Erſcheinungen dienen. Org. nov. I, 96; II, 8.

2) Org. nov. I, 74; 79. Atque haec ipsa (sc. naturalis philosophia) nihilo minus pro magna scientiarum matre haberi debet. Omnes enim artes et scientiae ab hac stirpe revulsae poliuntur fortasse et in usum effinguntur, sed nihil admodum crescunt. Ib. 80. Nemo exspectet magnum progressum in scientiis, — — nisi philosophia naturalis ad scientias particulares producta fuerit et scientiae particulares rursus ad naturalem philosophiam reductae. Of the interpr. of nat. p. 86.

ſtes mit den Sachen wiederherzuſtellen 1); unter den Sachen verſteht er die Natur.

Man wird nun weiter fragen müſſen, ob Bacon wenigſtens in dem Theile der Philoſophie, welchen er umzugeſtalten unternahm, in der Naturwiſſenſchaft, von Vorurtheilen ſich frei gehalten habe. Dieſe Frage kann unabhängig von der Frage, ob er mit Aufrichtigkeit angenommen habe, daß die Natur von Gottes Vorſehung geſchaffen ſei und regiert werde, beantwortet werden; denn ein oberſtes Naturgeſetz, durch welches alles geleitet werde, gleichgültig ob es von Gott ſtamme oder nicht, nimmt er unſtreitig an. Ein ſolches Naturgeſetz zu erforſchen, darauf iſt der Zweck ſeines ganzen Werkes gerichtet. Es hält dieſen Zweck nur für höher, als daß er nicht verzweifeln ſollte ihn zu erreichen; aber ſein Verfahren ſetzt ihn überall voraus. Denn von der Baſis des Mannigfaltigen und Beſondern will er zum Gipfel der Einheit und des Allgemeinen vordringen. Daher warnt er uns davor, daß wir die Natur nicht als urſprünglich geſpalten uns denken möchten. Das höchſte Naturgeſetz ſollen wir nicht für eine Abſtraction halten 2). Eben deswegen verwirft er die Atomenlehre, weil ſie die Zuſammenfaſſung der Natur zu einer Einheit vernachläſſigt, und beſtreitet die abſtracte Materie der Peripatetiker, weil ſie das

---

1) Inst. magna p. 3; 5.

2) Org. nov. II, 26 p. 341. Verum in his diligens est adhibenda cautio, ne intellectus humanus — — praesupponat naturam velut a radicibus esse multiplicem et divisam atque ulteriorem naturae unionem tanquam rem supervacuae subtilitatis et vergentem ad merum abstractum fastidiat et rejiciat.

eine Princip, welches er annimmt, in Materie und bewegende Urſache oder in Materie und Form zertheilt [1]). Daher findet er in der Materie die unzerſtörbare Kraft, welche weder vermehrt noch vermindert werden könne, gleichſam die reine Nothwendigkeit [2]), und ſchließt ſich an den Grundſatz Machiavelli's an, daß der Untergang der Dinge durch die Zurückführung auf ihre Principien abgehalten werde [3]). Es liegt in dieſer Denkweiſe, daß er der Trägheit der Materie widerſpricht und gegen die Peripatetiker den Lehren anderer Vorgänger und Zeitgenoſſen ſich anſchließt, welche in die Materie ein Princip der Bewegung legten. Er iſt aber deswegen auch gegen die ſtrenge Unterſcheidung zwiſchen Körper und Geiſt, welche die Peripatetiker geltend gemacht hatten, und nimmt an, es wohne ein eingeborener Geiſt in todten wie in lebendigen Dingen, welcher der Werkmeiſter alles

---

1) Parmenidis, Telesii et Democriti philosophia p. 323. Primum autem ens non minus vere debet existere, quam quae ex eo fluunt, quodammodo magis; authypostatum enim est et per hoc reliqua. — — Omnes fere antiqui — — in hoc convenerunt, quod materiam activam forma nonnulla et formam suam dispensantem atque intra se principium motus habentem posuerunt. Neque aliter cuiquam opinari licebit, qui non experientiae plane desertor esse velit. Ib. p. 328. Tam enim est principii, ut res in illud solvantur, quam ut res ex illo gignantur.

2) Ib. p. 339 sq. Omnium virtutum longe potentissima et plane insuperabilis et veluti merum fatum et necessitas. Org. nov. II, 48 p. 373. Vergl. über die ganze Vorſtellungsweiſe die Erklärung der Geſchichte des Pan. De dign. et augm. sc. II, 13 p. 81 sqq; de sap. vet. 6.

3) De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94.

deſſen ſei, was im Körper ſich bilde [1]. Wie Teleſius und andere ſchließt er aus der Anziehungs- und Abſtoßungskraft der Körper, daß allen Dingen Begehren und Verabſcheuen und alſo auch Empfindung beiwohnen müſſe, wiewohl er deswegen nicht auch Sinn und Seele ihnen beilegen will [2], ähnlich wie Cäſalpinus, welcher zwar überall in der Natur belebte Materie, aber nicht Seele geſetzt hatte. So vereinigt Bacon die materielle, die formelle und die bewegende Urſache im Begriff des oberſten natürlichen Princips und will, daß wir dieſe drei Urſachen als mit einander verbunden in der Natur erforſchen ſollen. Dagegen entſcheidet er ſich gegen die Aufſuchung der Endurſachen in der Natur. Er rechnet ſie zu den Vorurtheilen des gelehrten Dünkels. Zwecke gehören mehr der Natur des Menſchen, als des Weltalls an; ſie mögen wohl in der Natur vorhanden ſein und ſind den phyſiſchen Urſachen nicht zuwider; aber wir können mit ihnen nichts anfangen, nichts durch ſie bewirken; an die materiellen, formellen und bewegenden Urſachen müſſen wir uns halten, wenn wir Wirkungen in der Natur hervorbringen oder die Wege, in welchen die Natur wirkt, erkennen wollen. Daher dürfen Zweckurſachen wohl in der

---

1) Hist. vitae et mortis p. 111. Spiritus innatus, qui omnibus tangibilibus sive vivis sive mortuis inest. Ib. p. 145. Spiritus omnium, quae in corpore fiunt, fabri sunt atque opifices. Das tangibile und der spiritus werden einander entgegengeſetzt. Org. nov. II, 7.

2) Org. nov. II, 48 p. 379. Sumus enim in ea opinione inesse corporibus omnibus desiderium assimilandi non minus quam coeundi ad homoginea. De dign. et augm. sc. IV. 3 p. 135 sq.; nat. hist. cent. IX in.

Metaphyſik, aber nicht in der Phyſik zugelaſſen werden; ſie gehörten nicht der natürlichen Philoſophie, ſondern der Theologie an, weil ſie unter den Begriff der Vorſehung Gottes fielen [1]).

Unſtreitig iſt dieſe Annahme eines oberſten Naturgeſetzes und die Weiſe, wie Bacon ihr gemäß das Princip der Natur ſich denkt, voll von unbegründeten Vorausſetzungen, welche mehr durch gelehrte Abneigungen als durch eine unbefangene Naturanſicht eingeflößt werden. Sie geht davon aus, daß die Natur aus ihren Urſachen erklärt werden müſſe, nimmt auch die Ariſtoteliſche Eintheilung der Urſachen an [2]), wendet ſich aber von der Erforſchung der Zweckurſachen ab. Der materialiſtiſchen Erklärung iſt ſie günſtig, indem ſie jede Wirkſamkeit der Dinge aus der allgemeinen in der Materie liegenden Kraft ableitet [3]) und dabei die ſpecifiſchen und verborgenen Qualitäten der Dinge beſtreitet [4]). Dagegen entſcheidet ſie ſich gegen die rein mechaniſche Erklärungsweiſe und gegen den Atomismus, denn jeder kleinſte Materientheil enthält nach Bacon's Anſicht vom oberſten Princip der Natur eine geiſtige Kraft in ſich, welche durch Abneigung oder Zuneigung Veränderungen hervorbringt; die Annahme unveränderlicher Elemente der Natur erſcheint ihm daher als völlig der Natur zuwider [1]; man müſſe daher nicht darauf ausgehn alles auf den Stoff zurückzubringen oder nachzuweiſen, daß die Natur alles nur durch mechaniſche Bewegung nach Weiſe der menſchlichen Kunſt hervorbringe [2]. Die Annahme von Atomen verwirft er als eine müſſige Speculation, ohne zu berückſichtigen, daß ſeine Annahme des oberſten Naturprincips auch nur eine müſſige Speculation iſt; wenn er auch der Zerlegung der Natur und der Erforſchung des Kleinſten ein großes Gewicht beilegt, ſo ſchreckt ihn doch ſeine Scheu vor dem Unendlichen ab die letzten und kleinſten Beſtandtheile der körperlichen Dinge erforſchen zu wollen [3].

---

[1]) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 109 sq.; 5 p. 111; org. nov. I, 48; 65; II, 2. Causa finalis tantum abest, ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. Metaphyſik und Theologie, welche Bacon ſonſt unterſcheidet, fallen hier zuſammen.

[2]) Org. nov. II, 2.

[3]) Hist. gravis et levis p. 106.

[4]) De dign. et augm. sc. III, 5 p. 112; org. nov. I, 66.

Doch Vorausſetzungen über die Principien der Natur, welche den letzten Zweck der Naturforſchung abgeben, konnte Bacon nicht vermeiden, wenn er einen Plan für ſein ganzes Werk ſich entwerfen wollte. Ein ſolcher war nicht möglich ohne den Zweck im Auge zu haben, ſelbſt auf die Gefar hin, daß der Gedanke des Zwecks zu den Anticipationen des Geiſtes gehören dürfte, welche Bacon fürchtete. In einer ſeltſamen Weiſe iſt hierin ſeine Kühnheit mit ſeiner Vorſicht gepart. Vor allen Dingen will er eine ſichere Grundlage gewinnen und ein voreiliges Aufſteigen vermeiden; ſeinen Zweck möchte er deswegen auch nicht zu hoch ſich ſtecken. Sein Plan nimmt nun folgende Geſtalt an. Zuerſt nach der vorläufigen

---

1) Org. nov. II, 8.

2) De dign. et augm. sc. III, 5 p. 105.

3) Ib. III, 1 p. 94. Natura se potissimum prodit in minimis. Nov. org. I, 48; 51. Melius est secare naturam, quam abstrahere. Ib. I, 66.

Eintheilung der Wiſſenſchaften will er ſich Vorſchriften für die Methode in Erklärung der Natur entwerfen, dann die breite Baſis der Naturphiloſophie in der Naturgeſchichte legen. Nachdem ſie gelegt iſt, denkt er doch nicht ſogleich daran das zweite Geſchoß ſeiner Pyramide zu beſteigen und die Phyſik auszuführen, ſondern er ſchiebt noch zwei mittlere Stufen ein, von welchen eine (scala intellectus) an ausgezeichneten Beiſpielen die Anwendung ſeiner Methode auf die Naturgeſchichte zeigen, die andere eine Probe der Phyſik gleichſam in Vorahndungen geben ſoll (anticipationes philosophiae secundae). Erſt nach allen dieſen Vorbereitungen denkt er zur Phyſik oder zur zweiten Philoſophie aufzuſteigen, von welcher er jedoch geſteht, daß er keine Hoffnung habe ſie ausführen zu können; er überläßt es den weiteren Fortſchritten der Menſchheit die Grundlagen der Wiſſenſchaft, welche er zu legen denkt, zu weiterem Aufbau zu benutzen [1]. So iſt ſein Plan beſchaffen; nicht einmal bis zur Metaphyſik, dem dritten Geſchoſſe ſeiner Pyramide, viel weniger zur Erkenntniß des allgemeinen Naturgeſetzes, der Spitze des Ganzen, will er ſich erheben, ja er zweifelt, ob dieſe Spitze überhaupt menſchlichen Kräften erreichbar ſei. Er entwirft einen Plan, weiß über den Zweck deſſelben manches zu bejahen, manches zu verneinen, geſteht aber, daß er ihn nicht kenne, ja daß er dem Menſchen überhaupt unerkennbar ſei. Können wir uns darüber wundern, daß die Zeichnung ſeines Plans nur ſchwankende Umriſſe zeigt? In der That ſeine Unterſcheidung der Phyſik von der Metaphyſik kann uns ſchwerlich über das Verhältniß beider Wiſſenſchaften aufklären. Die Phyſik ſoll nur die materiellen Dinge unterſuchen, welche in Bewegung und veränderlich ſind, daher nur mit der materiellen und bewegenden Urſache zu thun haben, die Metaphyſik das mehr Abſtracte und Beſtändige in der Natur zeigen, ſie ſoll die Idee und den Geiſt bedenken, die Formen der Dinge und die Endurſachen[1]. Wir haben aber früher geſehn, daß er die Endurſachen in der Natur ganz bei Seite legen zu laſſen empfal und das er die formelle Urſache in der genaueſten Vereinigung mit der bewegenden und materiellen gedacht wiſſen wollte. Unſer Erſtaunen über dieſe Verwirrung kann nur geſteigert werden, wenn wir finden, daß Bacon trotz ſeiner Erklärung der Phyſik dieſe Wiſſenſchaft weſentlich auf die Erkenntniß der Formen richtet, unter welchen er die allgemeinen Naturgeſetze verſteht, und demzufolge auch gegen die Verzweiflung eifert, welche die Erkenntniß derſelben aufgiebt, ja daß er die Form ohne Weiteres für die Sache ſelbſt oder die Sache nur für die Erſcheinung der Form erklärt[2]. Faſt noch ſchwieriger

---

[1] Inst. magna p. 12 sqq.; p. 18.

---

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p. 99; org. nov. II, 9.

2) Nov. org. II, 2. Licet enim in natura nihil vere existat praeter corpora individua edentia actus puros individuos ex lege, in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio pro fundamento est tam ad sciendum, quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. Ib. 3. Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur. — — Ex formarum inventione sequitur contemplatio vera et operatio libera. Ib. 13 p. 325. Cum enim forma rei sit ipsissima res, neque differat res a forma aliter, quam differunt apparens et existens aut exterius et interius aut in ordine ad hominem et in ordine ad universum etc.

möchte es alsdann ſcheinen das Verhältniß zu entwirren, in welchem Phyſik und Metaphyſik zur erſten Philoſophie, d. h. zu den allgemeinen Grundſätzen aller Wiſſenſchaften, ſtehen ſollen; denn es wird wohl aus allen dieſen Unbeſtimmtheiten hervorleuchten, daß ihr Grund eben darin liegt, daß Bacon verſchmäht hat über die oberſten Grundſätze der Wiſſenſchaft eine methodiſche Rechenſchaft ſich zu geben.

Hätte er nicht in der Entwerfung ſeines Planes an den berühmten Spruch denken ſollen, welcher aus ſeinem eigenen Munde iſt, daß die Wahrheit leichter aus dem Irrthum als aus der Verwirrung emportaucht 1)? Doch ſeine Weiſe dieſen Spruch zu gebrauchen kann uns über ſeinen Plan aufklären. Er macht ihn geltend für eine vorläufige Induction, welche er für nöthig hält, weil wir nur durch den Verſuch weiter kommen können 2). Für etwas anderes können wir auch ſeinen Plan nicht anſehn. Er ſtellt vorläufig gewiſſe Formen oder Begriffe auf; die weitere Unterſuchung ſoll ſie prüfen. Beſonders der fünfte Theil ſeines Plans geht von ſolchen Axiomen oder Anticipationen aus, welche nur als vorläufige Ruheplätze angeſehn und allmälig verbeſſert werden ſollen 3); auch ſeine Naturgeſchichte will er nach einer weder zu ſtrengen noch zu laxen Methode ausführen; beides mache nur

---

1) Ib. II, 20. Citius emergit veritas ex errore, quam ex confusione.

2) L. l. Quod genus tentamenti permissionem intellectus sive interpretationem inchoatam sive vindemiationem primam appellare consuevimus.

3) Inst. magna p. 18; opp. II p. 344 sq.

weitläuftig; er betrachtet ſie als einen Entwurf, welcher im Fortgange der Forſchung von ſelbſt ſich verbeſſern werde[1], und ſelbſt ſeine Methodenlehre giebt er nicht für vollkommen aus; die Kunſt zu erfinden muß mit den Erfindungen wachſen[2]. So iſt es nun unſtreitig auch mit ſeiner Unterſuchung über das Verhältniß der Wiſſenſchaften zu einander beſchaffen. Die bisherigen Eintheilungen nimmt er an um an ihnen weiter ſich zurecht zu finden; die Erfahrung wird ſie berichtigen. Aus der Mitte der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe heraus will er ſich weiter helfen[3]. Zwar ſagt er, die Übereinſtimmung der Völker könne nur in der Theologie als ein gültiger Beweis angeſehen werden[4]; aber er läßt ſich doch wenigſtens anfangs von dieſer Übereinſtimmung oder von der geſunden Vernunft der Philologen leiten.

Dabei iſt er ſich wohl bewußt, daß ſein Ausgangspunkt keine vollſtändige Sicherheit biete und er giebt daher als Zweck ſeiner Unternehmung nur an, daß er die Grade der Gewißheit feſtſtellen wolle[5]. Dies hofft er durch eine ſichere Methode in der Ausbildung der Erfahrung zu gewinnen, welche er den ſpielenden Verſuchen und der vagen Erfahrung als die gelehrte und mit den Mit-

---

1) Parasceue ad hist. nat. p. 3.

2) Nov. org. I, 130.

3) Opp. II p. 344. Neque enim homines aut omnes aut omnino aut statim a receptis et creditis abducere conamur. Sed — — dum ad altiora rapimur, in receptis et cognitis volvimur et circumferimur.

4) Redargutio philosophiarum p. 113.

5) Nov. org. praef. p. 271. Nostra autem ratio, — — ut certitudinis gradus constituamus.

teln der Kunſt erworbene Erfahrung entgegenſetzt [1]. Dies iſt die Reform der Philoſophie, welche er betreibt, daß er nicht in das Unbeſtimmte hinein taſten, ſondern voraus den Weg ſehen will, welchen wir zu gehen haben. Erſt muß man das Licht anzünden und alsdann mit deſſen Hülfe den Weg ſuchen [2]. Daher iſt der erſte Theil ſeiner Arbeit auf eine neue Logik gerichtet auf ein neues Organon, welches das Ariſtoteliſche verdrängen ſoll [3].

Der alten Logik ſpricht er nicht alle Brauchbarkeit ab. Er findet ſie brauchbar für die gewöhnlichen Geſchäfte des praktiſchen Lebens, auch für die Theologie und für das Disputiren. Aber die Natur iſt feiner als der praktiſche Verſtand des Menſchen; die Freiheit und die Tiefe der Natur zu ergründen iſt die bisherige Logik nicht im Stande [4]. Sie beſchäftigt ſich nur mit dem Syllogismus, mit der Auffindung der Beweiſe vermittelſt der Mittelbegriffe; dies nennt man Erfindung; aber die wahre Erfindung beſteht hierin nicht; man beweiſt dadurch nur Sätze, welche ſchon gefunden worden waren, und bringt keine neue Erkenntniſſe hervor; nur eine geſchickte Anordnung des Gewußten wird dadurch erzielt. Der Syllogismus beſteht aus Sätzen, die Sätze aus Worten und Worte bezeichnen Begriffe; wenn nun die Begriffe, aus welchen die Syllogismen ſich aufbauen, falſch von den

---

[1] L. l.; ib. I, 100. Vaga enim experientia — — mera palpatio est et homines potius stupefacit, quam informat. Ib. 103; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 142.

[2] Nov. org. I, 82. Verus experientiae ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat.

[3] Inst. magna p. 13.

[4] Ib. p. 10; 14; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 141.

Sachen abſtrahirt ſein ſollten, ſo würde das ganze Gebäude zuſammenſtürzen [1]. Es liegt hierin der Hauptvorwurf, welchen Bacon der Ariſtoteliſchen Logik macht, daß ſie nemlich nicht zeige, wie die allgemeinen Begriffe ſich bilden und allmälig von den Sachen abgenommen werden. Sie ſpringe ſogleich von den beſondern Erfahrungen zu allgemeinen Grundſätzen über. Zwar erwähne ſie die Induction als die Grundlage aller unſerer wiſſenſchaftlichen Grundſätze, aber ſie zeige nicht, wie ſie geſchehn müſſe, allmälig von den niedern zu den mittlern Begriffen aufſteigend um erſt zuletzt die allgemeinſten Begriffe und Grundſätze zu erreichen. Dieſes fehlerhafte Verfahren hält Bacon für den Grund alles Unheils in den Wiſſenſchaften [2]. Vom Allgemeinen oder von Begriffserklärungen ſollen wir nicht ausgehn; wenn dies auch in der Mathematik Sicherheit gewähren könnte, ſo iſt dies Verfahren in der Phyſik doch nicht anwendbar [3].

Hiermit iſt über den Weg entſchieden, welchen Bacon uns zeigen will. Die rechte Induction allein kann uns helfen [4]. In ihr allein ſieht er die wahre wiſſenſchaftliche Methode, von ſeiner Anſicht geleitet, daß die Wiſ-

---

1) L. l. Nam syllogismi ex propositionibus constant, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Quare si notiones ipsae, quae verborum animae sunt, male et varie a rebus abstrahantur, tota fabrica corruit. Ib. V, 3 p. 147 sq.; nov. org. I, 14; inst. magna p. 14.

2) Nov. org. I, 19; 22; 69. Modus ille inveniendi et probandi, ut primo principia generalia constituantur, deinde media axiomata ad ea applicentur et probentur, errorum mater est et scientiarum omnium calamitas. Inst. magna p. 14.

3) Nov. org. I, 59.

4) Ib. I, 14. Itaque spes est una in inductione vera.

ſenſchaften den allmälig aufſteigenden Pyramiden gleichen. Zwar erwähnt er neben dem aufſteigenden auch das abſteigende Verfahren, aber nur in einer ähnlichen Weiſe wie Zabarella, als das Verfahren der praktiſchen Wiſſenſchaften, wo von den allgemeinen Grundſätzen zu den Werken, zu ihrer Anwendung im Einzelnen, fortgeſchritten werden ſoll um von ihnen aus neue Beſtätigungen für die Induction zu gewinnen [1]; was alſo die wiſſenſchaftliche Bedeutung betrifft, ſo ſoll das abſteigende Verfahren dem aufſteigenden nur als Mittel dienen. Nachdem er aber mit manchen ſeiner Vorgänger in der Vernachläſſigung der Induction den Mangel der Ariſtoteliſchen Logik erkannt hat, und in der Überzeugung derer, welche der Erfahrung allein vertrauen, rüſtet er ſich nun auch genaue Vorſchriften für die Induction zu geben. Hierin erkennt man das, was ſeine Philoſophie vor allen andern auszeichnet, daß er eine Induction will, welche mit Nothwendigkeit ſchließt, welche vollſtändig iſt und alles bedenkt, was bei Unterſuchung eines Naturgeſetzes zu bedenken iſt [2]. Die gewöhnliche und kunſtloſe Induction taugt eben ſo wenig wie der Syllogismus; eine Induction durch bloße Aufzählung weniger Fälle iſt eine kindiſche Sache; ſie kann durch ein jedes Beiſpiel vom Gegentheil widerlegt werden. Zur rechten Induction gehören aber Mittel, welche bisher keinem Sterblichen in den Sinn gekommen ſind [3].

---

[1] Ib. I, 103; de dign. et augm. sc. III, 3.

[2] Inst. magna p. 14.

[3] Nov. org. I, 69. Inductio mala est, quae per enumerationem simplicem principia concludit scientiarum. Ib. 105. In-

Die Grundlage dieſes neuen Verfahrens, welches er lehren will, wird man aber nicht unterſuchen können ohne einen Blick auf die Naturgeſchichte zu werfen, den folgenden Theil ſeiner großen Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Denn es wird niemanden entgehn, daß ſeine Beſchreibung der Methode im neuen Organon doch nur eine Anticipation ſeines Geiſtes iſt. Die wahre Induction muß natürlich von dem Beſondern, von dem niedrigſten Geſchoß der Wiſſenſchaft ausgehn; die Geſchichte der Natur bleibt ihm die erſte Grundlage aller natürlichen Philoſophie. In dem Entwurfe nun, welchen Bacon von ihr giebt, tritt er nicht weniger als in andern Zweigen der Wiſſenſchaft als Reformator aus. Der bisherigen Naturgeſchichte wirft er vor, daß ſie weniger auf den Zuſammenhang der Natur, als auf die beſondern Arten der Dinge geſehn, mehr die Verſchiedenheit der Dinge als ihre Zuſammenfaſſung zu einem Ganzen bedacht habe. Die großen Maſſen der Natur, welche man mit dem Namen der Elemente bezeichne, ſoll ſie zuerſt unterſuchen; unter dem Namen der großen Sammlungen ſtellt er ſie den Arten der Dinge, den kleinen Sammlungen (collegia majora, minora) entgegen. Denn die Naturgeſchichte hat ein Bild der ganzen Welt zum Zweck. Dabei will Bacon auch nicht überſehen haben neben den regelmäßigen Bildungen der Natur (generationes) die unregelmäßigen Bildungen der Misgeburten (praetergenerationes)

---

ductio enim, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est et precario concludit et periculo exponitur ab instantia contradictoria. Nur Platon hat die wahre Induction verſucht, aber nur im Gebiete der Ideen. Inst. magna p. 14.

und die Werke der Kunſt. Er lobt den Plinius, daß er dieſe in die Naturgeſchichte aufgenommen habe. Es iſt eine ſeiner feinen Bemerkungen, welche ihn hierin leitet. Die freie Natur ſetzt er der unfreien, durch Zwang gepreßten Natur entgegen und macht darauf aufmerkſam, daß in dieſer, in den Ausnahmen von der Regel, das Geſetz, in dem Widerſtande gegen die Gewalt die Kraft der Natur am ſtärkſten ſich verrathe [1]). Aber vor allen Dingen werden wir es doch an dieſem ſeinem Plane der Naturgeſchichte loben müſſen, daß er in ihm ſeinem Gedanken an die Einheit der Wiſſenſchaft getreu bleibt, wenn es uns auch bedenklich machen ſollte, ob er nicht durch die Einmiſchung der Werke der Kunſt die ganze menſchliche Geſchichte in ſeine Abſchilderung der Welt einzuflechten im Werke habe.

Wenn es auf eine Prüfung ſeiner Methode ankommt, ſo liegt eine andere Bedenklichkeit noch näher. Wir bemerkten früher, daß er in der Naturgeſchichte keine zu ſtrenge Methode beobachtet wiſſen will. Und doch ſollte man glauben, in ihr beginne ſchon die Induction, das methodiſche Verfahren, wie er auch ſelbſt der gewöhnlichen, nur erzählenden ſeine beſſere Naturgeſchichte als die inductive entgegenſetzt [2]). Sollten wir nun nicht glauben, daß eine ſolche nur durch Hülfe genauer Unterſchiede, einer genauen Claſſeneintheilung durchgeführt werden könnte? Bacon berechtigt uns ſelbſt zu dieſem Glauben, indem er ſolche Eintheilungen der Natur, wie ſie ſo eben von uns angeführt wurden, geltend macht, überall in ſeinen Werken Eintheilungen zum Grunde legt und ſeinem Plane der Reform eine Eintheilung der Wiſſenſchaften vorausſchickt. Woher ſind nun dieſe Eintheilungen? Man wird nicht ſagen können, daß ſie durch die Induction begründet wären, da ſie der Induction zum Grunde gelegt werden.

---

[1]) Parasc. ad hist. nat. p. 3 sqq; de dign. et augm. sc. II, 2; nov. org. I, 98.

[2]) De dign. et augm. sc. II, 3.

Um dieſe Bedenklichkeit zu würdigen müſſen wir die Quellen unterſuchen, aus welchen Bacon die Geſchichte der Natur ſchöpfen will. Er betrachtet dieſe Geſchichte als die Materie zum Aufbau ſeiner Wiſſenſchaft [1]), von den Sinnen ſoll ſie uns dargeboten werden. Bacon ſchließt ſich hierin an die ſenſualiſtiſche Richtung an, welche Teleſius und andere Philoſophen eingeſchlagen hatten. Den Sinn kann er nicht genug preiſen; von ihm haben wir alles zu entnehmen, was wir von natürlichen Dingen wiſſen; er iſt das Licht, welches uns Gott verliehen hat [2]). Was von den natürlichen Dingen gilt, gilt auch von geiſtigen Dingen und aller Wiſſenſchaft [3]); denn Bacon unterſcheidet zwei Arten des Sinnes, die Wahrnehmungen des äußern Sinnes und die Wahrnehmungen des Geiſtes [4]). Seine ganze Reform ſoll nur darauf ausgehn von den beſondern Wahrnehmungen der Sinne allmälig zur Erkenntniß des Allgemeinen aufzuleiten [5]). Den

---

1) L. l. Materia prima philosophiae; sylva atque supellex. Nov. org. I, 98.

2) Inst. magna p. 15. Sensus, a quo omnia in naturalibus petenda sunt, nisi forte libeat insanire. Nat. hist. cent. X p. 169. The sense, which is God's lamp.

3) De dign. et augm. sc. II, 1.

4) Nov. org. I, 41.

5) Ib. I, 19.

von Täuſchungen gereinigten Sinn will er frei machen und in ſeine Rechte wieder einſetzen [1]. Der Unterricht, welchen die Sinne uns geben, iſt ihm der Unterricht durch die Sachen ſelbſt; der Verſtand ſoll nur die Eindrücke reflectiren, welche die Sachen auf ihn gemacht haben [2]. Wer in der Weiſe der Akademiker die Gewißheit der menſchlichen Wahrnehmungen angreifen wollte, der würde die Wiſſenſchaft ihrer Wurzeln berauben [3]. Der Sinn ergreift das Bild ſeines Objects unmittelbar und giebt uns die Gewißheit ſeiner Wahrheit [4].

Freilich auch die Hülfe des Verſtandes will Bacon in den Wiſſenſchaften nicht ganz entbehren. Er will ſie zur Induction gebrauchen, welche allein ihm ein richtiges Urtheil verſchafft [5]. Aber er verwechſelt ihn unſtreitig mit der Phantaſie, wenn er ſeine umherſchweifende Willkür durch eine feſte Regel binden will; wenn er ihn ſelbſt, nicht aber den phantaſtiſchen Misbrauch ſeiner Begriffe durch mechaniſche Mittel verbeſſern will. Bacon vergleicht ſein Unternehmen mit dem Verfahren, welches durch künſtliche Werkzeuge die Geſchicklichkeit der Hand zu unterſtützen weiß; durch daſſelbe ſoll der Verſtand vermittelſt mechaniſcher Hülfen erſetzt, regiert und meiſtens überflüſſig gemacht werden. Dem ſcharfſinnigen Blick des Genies will er nichts überlaſſen; der augenſcheinliche Beweis durch den Sinn und den Verſuch ſoll die Höhen und Tiefen der geiſtigen Verſchiedenheiten ebnen [1]. Aus dieſer Verwechslung des Verſtandes mit der Phantaſie entſpringt ihm ein tiefer Verdacht gegen alles, was der Verſtand in der Deutung der Natur leiſtet. Er verklagt daher den Verſtand, daß er einem unebenen Spiegel gleiche, welcher die aufgefangenen Stralen nicht getreu wiedergebe, ſondern ſeine Natur der Natur der Dinge einmiſche [2]. Man kann ſich nur darüber wundern, daß ein ſo geiſtreicher Mann, wie Bacon war, ſo ſehr die Kraft des Geiſtes in der Deutung der Natur, in der Entwicklung der Wiſſenſchaft verkannte. Wenige Jahre, meinte er,

---

[1] Scripta in naturali et universali philosophia praef. p 217. Nos vero sensum nec contradictione violavimus nec abstractione destruimus, — — ut alii professione quadam, nos re ipsa sensum tueri videamur atque philosophia una fere eademque sit cum sensu restituto et liberato.

[2] Nov. org. I, 41.

[3] De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141 sq. Sensuum perceptiones calumniabantur, unde scientias radicitus evellebant.

[4] Ib. 4. Sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit.

[5] Inst. magna p. 15. Intellectum nisi per inductionem ejusque formam legitimam judicare non posse.

---

1) Nov. org. praef. p. 271; I, 61. Nostra vero inveniendi scientias ea est ratio, ut non multum ingeniorum accumini et robori relinquatur. Ib. 122. Nostra enim via inveniendi scientias exaequat fere ingenia et non multum excellentiae eorum reliquit, cum omnia per certissimas regulas et demonstrationes transigat. Intellectum non contemnimus sed regimus. De interpr. nat. p. 244. Nostra autem ratio — — est, — — ut mentis opus, quod sensum subsequitur, — — plerumque rejiciamus. — — Restat unica salus ac sanitas, ut — — mens jam ab ipso principio nullo modo sibi permittatur, sed perpetuo regatur ac res veluti per machinas conficiatur. Nicht nach ſeiner eigenen Regel ſoll der Verſtand geleitet werden, ſondern wie die Hand durch den Cirkel oder das Lineal.

2) Nov. org. I, 41. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet eamque detorquet et inficit.

würden genügen, wenn eine nach ſeinen Vorſchriften angelegte Naturgeſchichte gewonnen wäre, durch den verſtändigen Gebrauch derſelben die Naturphiloſophie zu vollenden [1]). Und dennoch rühmte er ſeinem Werke nach, daß es eine wahre und dauerhafte Ehe zwiſchen der empiriſchen und der rationalen Kraft der Seele ſtifte [2]).

Wenn Bacon in dieſer parteiiſchen Entſcheidung des alten Streites zwiſchen Sinn und Verſtand dem letztern doch noch einigen Antheil an dem wiſſenſchaftlichen Geſchäfte einräumen wollte, ſo beruht dies hauptſächlich darauf, daß er dem Sinn zwar weniger mistraut als dem Verſtande, ihm aber doch nicht völlig vertrauen kann [3]). Es ſind zwei Mängel, welche er ihm vorwirft. Dasſelbe, was dem Verſtande vorgeworfen wurde, fällt ihm zur Laſt, die Einmiſchung nemlich vom Seinigen oder daß er alles nur nach der Analogie des Menſchen, aber nicht des Weltalls auffaſſe; hieraus geht ſein Irrthum hervor; überdies aber findet ihn Bacon zu wenig ſcharfſinnig um die Feinheiten der Natur zu überwinden [4]). In der Weiſe, wie Bacon dieſen Mängeln zu begegnen hofft, zeigt ſich ſeine Parteilichkeit für die ſinnliche Erkenntniß ſehr deutlich.

Was zuerſt die ſogenannten Sinnentäuſchungen be-

---

1) Parasc. ad hist. nat. p. 2.

2) Inst. magna p. 11; nov. org. I, 95.

3) Inst. magna p. 15. Magno prorsus errore asseritur sensum esse mensuram rerum. — — Intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur, quam sensus.

4) L. l. Duplex autem est sensus culpa, aut enim destituit nos aut decipit. — — Nam testimonium et informatio sensus semper est ex anologia hominis, non ex analogia universi. Nov. org. I, 41; 50; 69.

trifft, ſo findet Bacon, daß in ihnen der Fehler nicht ſowohl an der Wahrnehmung als am Verſtande liege, welcher aus der richtigen Wahrnehmung voreilige und falſche Schlüſſe ziehe [1]. Die unmittelbaren Wahrnehmungen ſpricht er daher von Verdacht frei oder will ihnen wenigſtens keinen großen und unheilbaren Betrug aufbürden [2]. Zuweilen könnte der Sinn zwar täuſchen; aber er zeige auch ſeine Täuſchungen an und verbeſſere ſich ſelbſt, indem er auf untrügliche Wahrnehmungen ſich zurückführen laſſe [3]. Dies ſoll durch Vernunft und allgemeine Philoſophie geſchehn [4]; aber es ſcheint, daß Bacon den Gebrauch der Vernunft und der allgemeinen Philoſophie auf den Verſuch und auf den Vergleich ähnlicher Fälle beſchränken will, und beſonders auf den erſten legt er das größte Gewicht, indem er unſerer ſinnlichen Wahrnehmung einen ſichern Maßſtab des Wahren an die Hand geben ſoll. Da würde der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über die Natur richten [5]. Gleichſam als wäre die ſinnliche Wahrnehmung des Verſuchs den Mängeln menſchlicher Auffaſſungsweiſe überhoben. Die Prüfung und Verbeſſerung der ſinnlichen Auffaſſung wird dadurch nur auf andere ſinnliche Eindrücke zurückgeführt.

---

[1] De dign. et augm. sc. V, 2 p. 141 sq. Debuerant autem (sc. Academici) potius defectum hac in parte imputasse mentis tum erroribus, tum contumaciae et pravis demonstrationibus et modis ratiocinandi et concludendi ex perceptione sensuum perperam institutis.

[2] Nov. org. I, 16.

[3] Ib. praef. p. 271. Ut sensum per reductionem quandam tueamur. Inst. magna p. 15.

[4] Nov. org. II, 40 p. 365. Magna fallacia sensuum, nimirum quod constituant lineas rerum ex analogia hominis et non ex analogia universi, quae non corrigitur, nisi per rationem et philosophiam universalem.

[5] Ib. I, 50. Omnis verior interpretatio naturae conficitur

So wie den Irrthum, ſo auch die Ungenauigkeit des Sinnes hofft er vorzüglich durch den Verſuch zu überwinden. Auf ihn ſetzt er viel größere Hoffnungen als auf die Inſtrumente der Beobachtung [1]), ohne daß er die Gleichartigkeit und den Unterſchied beider genauer entwickelte. Beide fallen ihm unter den Begriff der menſchlichen Kunſt und Bacon legt deswegen auch der Unterſuchung der Kunſtwerke, wie wir ſahen, für ſeine Naturgeſchichte einen großen Werth bei. Die Natur ſollen wir durch unſere Werke überwinden; wir überwinden ſie aber nur, indem wir uns an ihre Geſetze anſchließen und ihr gehorchen [2]). Daß nun dieſe Überwindung der Natur durch die Kunſt nicht ohne den Verſtand und die Erfindung des Menſchen geſchehen könne, verſteht ſich von ſelbſt [3]). Auch hier finden wir den Verſtand im Bunde mit der erfinderiſchen Einbildungskraft; aber Bacon mistraut ihm in dieſem Gebiete nicht, weil er in den Werken der Kunſt an die Natur ſich anſchließen muß; der operative

---

per instantias et experimenta idonea et apposita, ubi sensus de experimento tantum, experimentum de re ipsa judicat.

[1] Inst. magna p. 15; de dign. et augm. sc. V, 2 p. 142; nov. org. I, 50; 69.

[2] Inst. magna p. 19. Natura — — parendo vincitur. Nov. org. I, 3.

[3] De dign. et augm. sc. V, 2 p. 142. Haec igitur res ipsa est, quam paramus, — — ut scilicet mens per artem fiat rebus par.

Weg ſcheint ihm deswegen ſicherer als der rein wiſſenſchaftliche Gebrauch des Verſtandes, welcher leicht von Vorurtheilen und leeren Einbildungen ſich leiten läßt [1]. Von den Werken der Kunſt, welche in die Erforſchung der Natur eingreifen, giebt aber Bacon dem Verſuche den Vorzug vor den Werkzeugen der Beobachtung, weil die Natur der Materie gedrückt, eingezwängt, gereizt und geneckt ſein will, wenn ſie ihre Geheimniſſe uns verrathen ſoll. Er vergleicht ſie mit dem Proteus, welcher nur gebunden ſeine Orakel abgab [2]. Der Widerſtand der Materie gegen die Vernichtung iſt hierbei das Mittel, durch welches wir ihrer Geheimniſſe uns bemächtigen können. Indem wir ſie preſſen, möchten wir ſie vernichten; ſie aber muß ſich dem widerſetzen, indem ſie zu ihrer Erhaltung auf ihre Principien zurückgeht; da offenbart ſie nun ihre Empfindlichkeit; da zeigen ſich die feinern Samen, welche in ihr liegen, die Formen, welche in ihr verborgen ſind [3]. Dieſe Anſicht von der Macht des Verſuches hängt mit einer der feinen Unterſcheidungen Bacon's zuſammen, welche er zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung des Sinnes macht. Sie beruht auf ſeiner ſchon erwähnten Behauptung, daß auch unbeſeelte Dinge Empfindung zeigten in Anziehung und Abſtoßung, in Begehren und Flucht, daß der Materie eine thätige Kraft beiwohne, welche in ihrem Widerſtande gegen die Vernichtung ſich zeige und auf der Empfindung ihres Seins ſich gründe 1). Eine ſolche Empfindlichkeit, eine immaterielle Kraft in der Materie, findet Bacon in unzähligen Naturerſcheinungen angezeigt, in der chemiſchen Wahlverwandtſchaft, in der Schwere, im Magnetismus, in der Electricität; es iſt eine Sympathie unter den natürlichen Dingen, welche ihre Geheimniſſe verräth 2). Die Empfindung, welche allen Dingen beiwohnt, iſt viel feiner als die Wahrnehmung der Sinne; Bacon bemerkt an manchen Verſuchen, wie ſie Unterſchiede entdecken laſſe, welche der Wahrnehmung entgehn; er behauptet, daß ſie ſelbſt in die Ferne dringe und die Zukunft vorherſage; als ein klares Beiſpiel dient ihm beſonders die Empfindlichkeit des Wetterglaſes. Hierin offenbart ſich ihm alsdann ein neues Mittel, welches uns beſſer als der Sinn in die Geheimniſſe der Natur einführe und uns die feinen Unterſchiede derſelben eröffne 3). Wenn er hierdurch

---

[1] Nov. org. II, 4.

[2] De dign. et augm. sc. II, 2 p. 68. Neque Protheus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam natura arcte irritata et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur. De sap. vet. 13; inst. magna p. 14; 17.

[3] De sap. vet. 13. Nihilominus, si quis peritus naturae minister vim adhibeat naturae — — tanquam hoc ipso destinato et proposito, ut illam in nihilum redigat, illa contra, cum annihilatio — — fieri non possit, in tali necessitate posita in miras rerum transformationes et effigies se vertit, adeo ut tandem veluti in orbem se mutet et periodum impleat et quasi se restituat, si vis continuetur. Nat. hist. 800. Matter is like a common strumpet, that desires all forms. Ib. 907. The primitive nature of matter and the seeds of things.

---

1) De dign. et augm. sc. IV, 3. Differentiam inter perceptionem et sensum bene enucleatam debuerant philosophi tractatibus suis de sensu et sensibili praemittere, ut maxime fundamentalem. Nat. hist. cent. IX in. p. 165.

2) Nat. hist. 800; 906; 907.

3) Ib. cent. IX in. And sometimes this perception in some

die Schwäche des Sinnes zu überwinden hofft, ſo iſt es offenbar, daß er hierbei nicht dem Verſtande, ſondern einer feinern ſinnlichen Empfindung vertraut.

Wenn man alles dies überlegt, ſo wird man nicht verkennen, daß Bacon die Begründung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft durch die Geſchichte oder die Erfahrung [1] nur auf die ſinnliche Wahrnehmung zurückführen will. Der Verſuch ſoll nur zu ſicherern und feinern Wahrnehmungen führen, indem er die Empfindlichkeit der Materie dazu erweckt ihre Geheimniſſe den Sinnen offen darzulegen. Dies ſtimmt mit ſeiner Anſicht von der Phyſik, welche er ausbilden will, auf das Beſte überein. Denn dieſe Wiſſenſchaft hat es mit zwei Aufgaben zu thun, nemlich die Geſtaltungen und die Umwandlungen der Materie zu entdecken, welche beide im Fluſſe der Dinge verborgen ſind [2], nicht wie die Chemiker durch den Vulcan, ſondern durch die Minerva, durch den verſtändigen Verſuch, will er dieſe verborgenen Sachen an den Tag bringen [3]. Es wird dabei der Grundſatz geltend gemacht, daß jede

---

kind of bodies is far more subtile than the sense, so that the sense is but a dull thing in comparison of it. — — It is another key to open nature as well as the sense and sometimes better. Bacon nimmt auch eine unmittelbare Empfindung der immateriellen Geiſter in der Materie an und mehr als fünf Sinne. Ib. 694.

1) De dign. et augm. sc. II, 1 p. 65. Historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias.

2) Ib. III, 4 p. 105; nov. org. II, 9. Inquisitio — — et latentis processus et latentis schematismi — — constituat physicam.

3) Nov. org. II, 6 sqq.

Wirkung der Natur im kleinſten oder wenigſtens in ſo kleinen Fortſchritten geſchehe, daß ſie den gewöhnlichen Wahrnehmungen der Dinge ſich entziehen [1], ein Grundſatz, welcher von entſcheidender Wichtigkeit für Bacon's Verfahren iſt und unſtreitig die fruchtbarſten Anwendungen in der neuern Phyſik gefunden hat. Es wird aber niemanden entgehn, daß er nur zu genauerer Erforſchung der ſinnlichen Erſcheinungen antreibt.

Was nun aber Bacon von der Naturgeſchichte für die Begründung der Induction erwartet, entſpricht ſehr wenig den Grundlagen, welche er ihr gegeben hat. Seine eigene Verfahrungsweiſe durch den Verſuch die Erſcheinungen der Dinge hervorzulocken hätte ihn darauf aufmerkſam machen ſollen, daß wir nicht Individuen, ſondern nur ihre Erſcheinungen wahrnehmen. Er aber meint annehmen zu dürfen, daß unmittelbar Individuen durch den Sinn von uns erkannt würden [2], und gelangt von dieſem Satze aus zu der Behauptung, daß die Geſchichte im eigentlichen Sinn es nur mit Individuen zu thun habe [3].

Dieſe Annahme jedoch zieht ihn noch keineswegs aus ſeiner Verlegenheit um eine genügende Grundlage für ſeine Induction. Er kann den Einwurf nicht überſehn, daß die Individuen unüberſehbar ſind und daß wir daher im Aufſteigen von ihnen zu allgemeinen Ergebniſſen nur in einen unendlichen Proceß verwickelt werden würden. Gegen ihn erklärt er ſich ſehr entſchieden als gegen eine durchaus falſche und verderbliche Annahme; aber ſeine Äußerungen ſind dunkel und laſſen in der That kaum eine Spur des Grundes entdecken [1]).

---

[1] L. l. Cum enim omnis actio naturalis per minima transigatur aut saltem per illa, quae sint minora, quam ut sensum feriant. De dign. et augm. sc. III, 1 p. 94. Natura se potissimum prodit in minimis, ein Satz der erſten Philoſophie, welcher als Norm für die Phyſik gilt.

[2] De dign. et augm. sc. II, 1 p. 65. Individua sola sensum percellunt.

[3] Ib. p. 64. Historia proprie individuorum est.

Noch von einer andern Seite her kommt er hierbei in das Gedränge. Er kann es nicht überſehn, daß die Naturgeſchichte nicht ſowohl um die Individuen, als um die Arten der natürlichen Dinge ſich bekümmert. Um dagegen ſeine Anſicht von der Geſchichte zu vertheidigen führt er an, daß die Unterſuchung der Misgeburten, alſo auch der Individuen nicht vernachläſſigt werden dürfe, gleichſam als wenn dieſe Unterſuchung nicht doch nur zur Kenntniß der Arten verwendet würde; er bringt auch in Anſchlag, daß wir Individuen, welche in der Natur einzig in ihrer Art ſind, wie die Sonne und der Mond, beſonders zu erforſchen hätten, obgleich er ſonſt richtiger bemerkt, daß wir nicht ablaſſen dürften ſolche individuelle Dinge (instantiae monadicae) unter ein allgemeines Geſetz zu bringen [2]). Aber troß aller dieſer Einwürfe kann

---

1) Hist. nat. praef. p. 18. Ut mittant illam cogitationem, quae facile hominum mentes occupat et obsidet, licet sit falsissima et perniciosissima, eam videlicet, quod rerum particularium inquisitio infinitum quiddam sit et sine exitu. — — Particularia autem et informationes sensus (demtis individuis et rerum gradibus, quod inquisitioni veritatis satis est) comprehensionem pro certo nec eam sane vastam aut desperatam patiuntur.

2) Nov. org. II, 28.

er es nicht unterlaſſen dem gewöhnlichen Verfahren der Naturgeſchichte ſich anzuſchließen. Wenn ſie von den Individuen ſogleich zu den Arten aufſpringt, ſo glaubt er dies daraus rechtfertigen zu können, daß in der Natur alles in ähnlicher Weiſe ſich geſtalte, ſo daß man alle Dinge derſelben Art kenne, wenn man ein Individuum kenne[1]. Worauf dieſer allgemeine Grundſatz beruhe, finden wir bei ihm nicht weiter ausgeführt.

Man wird bemerken, daß Bacon hierbei die Begriffe der Arten, welche durch eine genaue Induction erſt gefunden werden ſollten, als ſchon feſtgeſtellt vorausſetzt. Er bleibt aber auch hierbei nicht ſtehen. Er will vielmehr zwei Arten der Begriffe ſeiner Induction zu Grunde legen, weil er meint annehmen zu können, daß ſie wenigſtens nicht ſehr täuſchten; es ſind dies die Begriffe der niedrigſten Arten und deſſen, was er unter den Namen unmittelbarer Wahrnehmungen zuſammenfaßt. Wenn er von den letztern auch zugiebt, daß ſie zuweilen täuſchten, ſo meint er doch, in Vergleich mit den abſtracten Begriffen der bisherigen Phyſik dürften ſie für ſicher gehalten werden[2]. Es liegt hierin ein deutliches Geſtändniß, daß die Induction auch nicht einmal begonnen werden kann ohne die Vorausſetzung allgemeiner Begriffe, welche nur aus der gemeinen Meinung ſich herausgreifen laſſen, wenn nicht die Induction durch ein anderes wiſſenſchaftliches Verfahren ergänzt wird.

---

[1] De dign. et augm. sc. II, 1 p. 64 sq. Etsi enim historia naturalis circa species versari videatur, tamen hoc fit ob promiscuam rerum naturalium (in plurimis) sub una specie similitudinem, ut si unam noris, omnes noris.

[2] Nov. org. I, 16. Notionum infimarum specierum, hominis, canis, columbae, et prehensionum immediatarum sensus, calidi, frigidi, albi, nigri, non fallunt magnopere. Ib. 60 werden doch Beiſpiele täuſchender Begriffe der letztern Art zugegeben. De dign. et augm. sc. III, 4 p. 108 werden dieſelben als formae primarae classis, de interpr. naturae p. 256 als naturae simplices

Die Vorausſetzung der niedrigſten Arten erklärt ſich aus dem Verfahren der Naturgeſchichte, wie Bacon ſie vorfand und wie ſie noch immer betrieben wird. Daß aber Bacon bei dieſer Vorausſetzung nicht ſtehn bleibt, ſondern die Begriffe der unmittelbaren Wahrnehmungen hinzufügt, dazu bewegt ihn die Bemerkung, daß die Formen der niedrigſten Arten zu verwickelt, zu wenig einfach ſind, um ſie ſogleich einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung zum Grunde legen zu können. Die Natur will zunächſt im Kleinſten, im Einfachſten erkannt ſein. Es wird daher den weitern Fortſchritten der Naturerkenntniß vorbehalten auch die zuſammengeſetztern Formen, zu welchen die Arten der Dinge gehören, zu unterſuchen und zu erkennen[1]). Deswegen will er in der Induction zunächſt darauf ausgehn die einfachen Formen der Natur zu erforſchen. Was dies zu bedeuten habe, kann niemanden entgehn. Bacon wendet ſich dadurch von der Erforſchung der organiſchen Natur ab, welche in der Naturgeſchichte

---

bezeichnet; ſie ſollen zuerſt populari ratione angenommen, nachher durch die Kunſt zu wahrerer Einfachheit gebracht werden.

1) De dign. et augm. sc. III, 4 p 108. Substantiarum enim formae, — — species inquam creaturarum, — — ita perplexae sunt et complicatae, ut aut omnino de iis inquirere frustra sit, aut inquisitio earum, qualis esse potest, seponi ad tempus et postquam formae simplicioris naturae rite exploratae sint et inventae, tum demum institui debeat.

vorherſcht, und fordert uns auf in der Phyſik vorherſchend der todten Natur unſer Augenmerk zuzuwenden.

Dies geſchieht nun aber in einer Weiſe, welche uns darauf aufmerkſam macht, daß Bacon keinesweges mit ſeiner Polemik gegen die abſtracten Begriffe es darauf abgeſehn hat ſie ganz aus der Philoſophie zu verbannen; vielmehr die Unterſuchung der abſtracten Begriffe, welche aus unmittelbarer Wahrnehmung uns bekannt würden, ſoll ſeine Phyſik hauptſächlich beſchäftigen. In dieſen abſtracten Formen, behauptet er, beſtehe das Geſetz der Natur; er ſieht ſie für die Sache ſelbſt an [1]). Nur die Unbeſtimmtheit der Grenzen, in welcher die abſtracten Begriffe gewöhnlich gehalten würden, möchte er vermieden ſehen und dringt daher darauf, daß wir unſere abſtracten Axiome immer durch allmäliges Aufſteigen in der Stufenleiter der Begriffe in gehörigen Grenzen halten ſollten [2]). Wenn wir nur ſagen könnten, daß die Weiſe, wie er ſein Verfahren begründet, uns hierzu die Ausſicht eröffnete. Aber die unmittelbaren Wahrnehmungsbegriffe, von welchen wir ausgehen ſollen, des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen und wie ſie weiter heißen, ſind doch keinesweges durch ein ſolches allmäliges Aufſteigen von ihm gehörig begrenzt worden, und die Weiſe, wie er ſie angewandt wiſſen will, verſpricht noch weniger Sicherheit. Ihren Nutzen ſieht er nemlich hauptſächlich darin, daß ſie zu einem abgekürzten Weg in den langen Umſchweifen der Erfahrungswiſſenſchaften gebraucht

---

1) Nov. org. II, 13; 17.

2) Nov. org. I, 104.

werden könnten [1]. Man ſieht wohl, die Menge der beſondern Fälle der Erfahrung weiß er doch nicht zu bewältigen und er iſt daher genöthigt auf ein abgekürztes Inductionsverfahren zu ſinnen.

Seine Beſchreibung des Inductionsverfahrens geht nun von der Vorausſetzung der vorher erwähnten unmittelbaren Wahrnehmungsbegriffe aus. Die Unterſuchung der Natur bezieht ſich immer auf eine beſtimmte Form oder auf ein beſtimmtes Geſetz der Natur, welches in Frage kommt oder als ein Problem für weitere Unterſuchung vorliegt. Dies Geſetz kann nur als eine Vorausſetzung gelten. Bacon bemerkt aber doch ſehr richtig, daß in der Unterſuchung ſehr viel darauf ankomme der Natur die rechten Fragen vorzulegen und fordert zu dieſem Zwecke eine ſpecielle Logik. Die verſtändige Frage ſei die Hälfte der Wiſſenſchaft und Platon habe ſehr richtig bemerkt, daß der, welcher frage, ſchon in einem allgemeinen Begriffe das, was er erforſchen wolle, im Geiſte tragen müſſe um nachher einſehn zu können, daß ſeiner Frage Genüge geſchehn ſei. Daher ſei ohne eine Anticipation der Antwort eine geſchickte Unterſuchung nicht möglich [2].

Wenn nun hierin deutlich ausgeſprochen iſt, daß die

---

[1] De dign. et augm. sc. III, 4 wird der erſte und wichtigſte Nutzen dieſer phyſiſchen oder auch metaphyſiſchen Begriffe darin gefunden, quod scientiarum omnium officium sit et propria virtus, ut experientiae ambages et itinera longa, quantum viritatis ratio permittit, abbrevient.

[2] De dign. et augm. sc. V, 3 p. 148 sq. At prudens interrogatio quasi dimidium scientiae. — — Idcirco quo amplior et certior fuerit anticipatio nostra, eo magis directa et compendiosa erit investigatio.

Induction nicht ohne die Vorausſetzung eines allgemeinen Begriffs ins Werk gehen kann, ſo iſt ihr weiterer Verlauf von weiteren Vorausſetzungen auch nicht unabhängig. Es kommt bei ihr darauf an durch Unterſuchung der beſondern Fälle, welche unter den vorausgeſetzten allgemeinen Begriff fallen, dieſen genauer zu beſtimmen. Bacon aber will dieſe Fälle nicht in der zufälligen Weiſe faſſen, in welcher ſie in unſerer Erfahrung ſich darbieten, ſondern er geht auf eine Ordnung derſelben unter gewiſſe vorausgeſetzte allgemeine Claſſen aus. Zuerſt ſoll eine Tafel der Fälle aufgeſtellt werden, in welchen der vorausgeſetzte Begriff oder die Form und Natur des zu unterſuchenden Gegenſtandes in den verſchiedenſten Materien vorkomme [1]). Hierauf ſoll eine andere Tafel folgen, in welcher die Fälle verzeichnet werden, welche dieſer Form oder Natur beraubt ſind. Um jedoch hierbei nicht in das Unendliche geführt zu werden, will Bacon, daß wir nur die auffallenden Verneinungen hervorheben, indem wir die verneinenden Fälle den bejahenden zur Seite und mit ihnen in Vergleich ſtellen [2]). Zuletzt ſoll noch eine dritte Art der Fälle bemerkt werden, in welcher der Grad des Vorhandenſeins oder der Abweſenheit der vorausgeſetzten Natur zur Frage kommt [3]). Man wird es an dieſen Anforderungen, welche für die Induction geſtellt werden, lobenswerth finden, daß Bacon das wiſſenſchaftliche Verfahren nicht leicht macht, ſondern eine ſo große Vollſtändigkeit erreichen möchte, wie nur immer möglich ſein dürfte.

---

[1] Nov. org. II, 11. Tabula essentiae et praesentiae.

[2] Ib. 12. Tabula declinationis et absentiae.

[3] Ib. 13. Tabula graduum sive comparativae.

Deswegen legt er auf das negative Verfahren das größte Gewicht. Er ſah ein, wie ſchon bemerkt, daß eine Induction nichts tauge, welche durch den erſten beſten Fall des Gegentheils über den Haufen geworfen werden könnte. Er fordert daher eine Induction, gegen welche kein Fall aufgebracht werden könnte, und die Vollſtändigkeit ſeines Verfahrens beruht daher auf der Ausſchließung aller verneinenden Fälle. Wo in einer Induction die widerſprechenden Fälle nicht berückſichtigt und beſeitigt würden, da leiſte ſie nichts; die Macht der verneinenden Inſtanz ſei größer als die der bejahenden; nur nach einer vollkommenen Beſeitigung aller übrigen Formen oder allgemeinen Begriffe könne man zu einem bejahenden Ergebniſſe gelangen [1]. Er bezeichnet hierdurch ſehr richtig das indirecte Verfahren, welches er zur Prüfung der allgemeinen Grundſätze durch die Erfahrung einſchlagen will. Aber er bemerkt nicht, daß um alle mögliche Fälle des Gegentheils ausſchließen zu können, es nöthig ſein würde eine Eintheilung zu haben, welche von einem ſchon feſtſtehenden allgemeinern Begriff aus alle mögliche Fälle beſtimmte, und daß ohne eine ſolche Eintheilung die möglichen Fälle des Gegentheils in das Unendliche gehn würden. Daher läßt er auch wieder in ſeinen Vorſchriften von der Strenge ſeiner eigenen Forderung nach und verlangt nur eine ſo viel als möglich vollſtändige Beſeitigung der widerſprechenden Fälle [1], oder macht die verneinenden Fälle, damit ſie nicht in das Unendliche gehen, von den bejahenden Fällen abhängig, indem nur einem jeden bejahenden Falle ein verneinender Fall zur Seite geſtellt werden ſoll [2]. Hierin liegt offenbar ein Cirkel im Beweiſe, indem die Vollſtändigkeit des ausſchließenden von der Vollſtändigkeit des bejahenden Weges, welche durch jenen bewieſen werden ſoll, abhängig gemacht wird.

---

[1] De dign. et augm. sc. V, 2 p. 140. Ubi non invenitur instantia contradictoria, vitiose concluditur. Nov. org. I, 46. In omni axiomate vero constituendo major est vis instantiae negativae. Ib. 105; II, 15; de interpr. nat. p. 255. Post rejectionem aut negationem completam manet forma et affirmatio.

Wir werden nicht nöthig haben genauer in die einzelnen Vorſchriften einzugehn, welche Bacon für die Auslegung der Natur durch die Induction giebt. Sie laufen darauf hinaus eine möglichſt vollſtändige und nach beſtimmten Claſſen geordnete Aufzählung der Fälle zu gewinnen, welche bei der Unterſuchung eines beſtimmten Naturgeſetzes in Frage kommen dürften. Die Aufſtellung der Claſſen, wenn ſie wiſſenſchaftlichen Werth haben ſollte, würde einen allgemeinen Begriff, von deſſen Eintheilung ſie ausginge, vorausſetzen; einen ſolchen aufzuweiſen unterläßt aber Bacon; er zählt ſeine Claſſen nur auf; ſie treten überdies oft unter ſehr unbeſtimmten und figürlichen Namen auf, als Inſtanzen z. B. des Kreuzes, der Eheſcheidung, der Pforte, der Wege. Bacon hat ſie ohne Zweifel aus ſeinen Erfahrungen in der Naturforſchung entnommen; wir wollen nicht leugnen, daß ſie nach der

---

1) Nov. org. I. 105. Per rejectiones et exclusiones debitas; — — post negationes tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere.

2) Ib. II, 12. Hoc vero infinitum esset in omnibus. Itaque subjungenda sunt negativa affirmativis et privationes inspiciendae tantum in iis subjectis, quae sunt maxime cognata illis alteris, in quibus natura data inest et comparet.

Analogie ſeiner Erfahrungen nützliche Winke für das, was in der Beobachtung zu beachten wäre, abgeben konnten; daß ſie aber der neuern Naturforſchung den Weg gewieſen hätten, wird niemand erwarten; noch weniger konnten ſie derſelben eine unfehlbare Bahn vorſchreiben. In ihrer Aufſtellung herſcht nur der allgemeine Gedanke, daß eine Auswahl unter der unendlichen Menge der Fälle getroffen werden müſſe. Daher wird auch die ganze Abtheilung des neuen Organon, welche über dieſe Claſſen der Inſtanzen handelt, die Lehre von den Prärogativen der Inſtanzen genannt 1) und es leuchtet daraus die Abſicht hervor die Natur nicht als eine ungeſonderte Maſſe, ſondern als ein geordnetes Gemeinweſen aufzufaſſen. Wir lernen hieraus, was Bacon unter dem abgekürzten Wege der Erfahrung verſtand, welchen er uns leiten wollte. Seine Verfahrungsweiſe veranſchaulicht den Gedanken, daß man nicht ohne Vorüberlegung und ohne Plan beobachten und Verſuche anſtellen ſolle; woher aber der Plan zu entnehmen ſei, darüber ertheilt er keine Auskunft.

Man wird wohl nicht ſagen können, daß Bacon's Beſchreibung ſeiner Methode es uns verſchmerzen laſſe, daß ſein Zeitgenoſſe Sanchez dieſelbe Aufgabe, welche er ſich geſtellt hatte, nicht zur Ausführung brachte. Sie iſt ſehr überſchätzt worden, wenn man ſie als die Vollendung der Theorie über die inductive Methode geprieſen hat. Er ſelbſt hat ſie dafür nicht ausgegeben. Denn ſelbſt ſein Organon iſt in der Mitte abgebrochen. Man hat es übermäßig bedauert, daß Bacon durch ſeinen po-

---

1) Ib. II, 21 sq.

litiſchen Ehrgeiz ſich abhalten ließ ſeine große Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften zu vollenden; denn ſo groß auch ſein wiſſenſchaftlicher Ehrgeiz war auf eine Vollendung ſeiner Wiederherſtellung hatte er es doch nicht abgeſehn. Bedauern kann man nur, daß ſein Organon nicht ausgeführt wurde und daß er auch die übrigen Theile der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften nicht ſo weit förderte, wie er es wohl gekonnt hätte. Wenn auch die Proben, welche er von ſeiner Naturgeſchichte gegeben hat, nicht ſehr viel verſprechen 1); wenn es auch anerkannt iſt, daß ſeine Verſuche und Beobachtungen wenig Werth haben, daß die erſten Grundſätze der neuern Naturlehre von ihm verkannt oder nur ſehr ungenau aufgefaßt wurden, daß er noch weniger ein erfinderiſcher Geiſt in der Phyſik war, ſo wäre doch von ihm zu erwarten geweſen, daß er uns eine genauere Rechenſchaft über die Weiſe gegeben hätte, wie er den Verſtand zwar leiten, aber doch eingreifen laſſen will in die Ausbildung der Erfahrung. So wie uns die Beſchreibung ſeiner Methode vorliegt, giebt ſie über dieſen entſcheidenden Punkt keine genügende Auskunft.

Und dennoch müſſen wir in dieſer Beſchreibung das Hauptverdienſt Bacon's und ſeine epochemachende Wirkſamkeit ſuchen. Denn alles, was er ſonſt für die Philoſophie oder im Beſondern für die Phyſik in Anregung

---

1) Sie gleichen ſehr den Problemen des Ariſtoteles, welche er ſelbſt lobt. De dign. et augm. sc. III, 4 p. 106. Der Plan in ihnen iſt nicht ſtreng gehalten; denn an mehreren Stellen ſagt er, er wolle nur erzählen und zur Prüfung vorlegen; an vielen andern Stellen entſcheidet er ſich doch für Dinge, welche wir jetzt als Aberglauben erkannt haben.

gebracht hat, bietet wenig Entſcheidendes und Bedeutendes dar. Seine Eintheilung der Wiſſenſchaften iſt verworren und leidet an einem innern Widerſpruch, indem ſie auf der einen Seite die Einheit aller Wiſſenſchaften ſich zum Ziele ſetzt, auf der andern Seite darauf ausgeht die Theologie und mit ihr den wahren Gehalt des ſittlichen Lebens von der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung auszuſchließen. Zwar läßt ſich in den allgemeinen Betrachtungen, welche Bacon über die Wiſſenſchaft anſtellt, die Neigung nicht verkennen alles an die Naturwiſſenſchaft heranzuziehn und die Grundſätze, welche in dieſer geltend gemacht werden, würden in folgerichtiger Durchführung unſtreitig ergeben haben, daß ihr die Entſcheidung über alle theoretiſche Aufgaben zufallen müſſe; aber eine ſolche Folgerichtigkeit iſt auch von Bacon nicht zu erwarten, weil er es aufgiebt die letzten Ergebniſſe ſeiner Unterſuchungen ziehen zu können. Um ſo weniger kann er beabſichtigen die Phyſik zur unbedingten Herrſchaft über alle Wiſſenſchaften zu erheben, je mehr er ſich davon zurückhält den Zweckbegriff in die Naturforſchung einzumiſchen, wärend er ihn doch dem menſchlichen Leben und dem Walten der Vorſehung über die Natur vorbehält. Verworren iſt ſeine Eintheilung der Wiſſenſchaften auch, weil ſie das Verhältniß der erſten Philoſophie zur Naturwiſſenſchaft nicht genauer zu beſtimmen weiß. Er ſchwankt über dasſelbe, weil er in ſeiner Methode der Naturforſchung allgemeine Grundſätze nicht entbehren kann und doch von eben dieſer Methode verlangt, daß ſie keine Vorurtheile hege und alle allgemeine Grundſätze mit Mißtrauen betrachte. Was ſeine Leiſtungen für die Phyſik betrifft, ſo wollen wir nicht verkennen, daß er fruchtbare Gedanken in Anregung gebracht hat. Wir rechnen dahin, daß er die Anwendung der Analogie in der Unterſuchung der Natur empfal [1], daß er gegen alle vereinzelte Fälle ſtritt, welche der allgemeinen Regel ſich zu entziehen ſcheinen, mithin auch gegen die ſpecifiſchen oder verborgenen Eigenſchaften der Dinge, welche unter kein allgemeines Geſetz ſich vereinigen ließen [2], daß er auf die Erkenntniß der Natur im Kleinen drang, ſowohl was ihre Geſtalt als was ihre Veränderung betreffe, daß er empfal zunächſt die einfachen Formen, die Geſetze der unorganiſchen Natur zu unterſuchen und die Phyſik auf dem operativen Wege des Verſuchs zu betreiben. Hierdurch beſonders hat er der mechaniſchen Vorſtellungsweiſe der ſpätern Zeiten einen mächtigen Vorſchub geleiſtet und man wird auch nicht leugnen können, daß ihm hiervon ein Bewußtſein beiwohnte, indem er einſah, daß der Verſuch und die menſchliche Kunſt nichts anderes vermöge als die Dinge durch Bewegung in neue Verknüpfungen zu bringen [3]. Aber man kann ihm doch in allen dieſen Beziehungen nur zugeſtehn, daß er durch ſeine geiſtreichen Bemerkungen vielfach angeregt habe; was er in ihnen ausſprach, war nicht neu, ſondern ſchon lange hatten die Phyſiker alter und neuerer Zeit dieſelben Grundſätze ausgeſprochen und in ihren Unterſuchungen geltend gemacht. Er ſteht in dieſen Dingen nicht höher als etwa ein Teleſius, Cäſalpinus oder Cremoninus. Seine allgemeine Naturanſicht ſchließt ſich den Lehren des 15 und 16. Jahrhunderts im Weſentlichen an, wenn ſie auch nach Anleitung früherer Forſcher manches Übertriebene und Abergläubiſche beſeitigt hat. Die Lehren von der empfindlichen und begehrlichen Materie, von den inwohnenden Geiſtern, welche in Sympathie und Antipathie wirken, leiten ſeine Anſichten im Guten und im Böſen und das Wahre und das Irrige, welches ihnen zum Grunde liegt, wird von ihm ziemlich bunt durch einander gewirrt.

---

[1] Nov. org. II, 27.

[2] Doch hält er individuelle Sympathien nicht für unmöglich. Natur. hist. 911.

[3] De dign. et augm. sc. II, 2 p. 66. Homini quippe in naturam nullius rei potestatem esse praeterquam motus, ut scilicet corpora naturalia aut admoveat aut amoveat. Descr. glob. intell. 2 p. 290.

Was nun aber Bacon's Beſchreibung ſeiner Methode, der Induction, betrifft, ſo werden wir von vorn herein darauf verzichten müſſen in ihr eine erſchöpfende Unterſuchung über ihren Gegenſtand zu finden. Aus doppelten Gründen konnte ſie dies nicht werden, theils weil er ſie dazu nicht machen wollte, theils weil er in ihr allein die richtige Methode der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß erblickte.

Was das Erſte betrifft, ſo hielt er zwar die Induction für das einzig richtige Verfahren in allen Wiſſenſchaften, aber ſeine Vorſchriften berückſichtigten doch nur die Naturwiſſenſchaft. Hieraus ergab ſich ihm, daß er die Beſonderheiten, von welchen die Induction ausgehen muß, ohne Weiteres zu Allgemeinheiten erhob. Wer ein Individuum kennt, kennt alle Individuen derſelben Art. Die allgemeinen Formen der Natur, die Begriffe des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen, ſollen uns unmittelbar durch beſondere Wahrnehmungen bekannt werden. Dies iſt unſtreitig nicht der gründlichſte

Weg der Unterſuchung; Bacon ſelbſt verdammt ihn in ſeinen allgemeinen Forderungen, welche er an die Induction ſtellt; in den Wiſſenſchaften, welche die Werke und Entwicklungen der Vernunft erforſchen, verfahren wir gründlicher; wir halten da jeden beſondern Fall für werth der Beachtung. Aber die Naturwiſſenſchaft kümmert ſich nicht um die Kenntniß der Individuen und ihrer beſondern Lebensacte, ſondern faßt ſogleich das allgemeine Geſetz in das Auge, weil ſie mit Dingen zu thun hat, in welchen nur der allgemeine Zuſammenhang der Erſcheinungen ein wiſſenſchaftliches Intereſſe darbietet. Von dieſem Beiſpiele läßt Bacon ſich leiten; ſeine Unterſuchung der Methode unſeres Denkens iſt von ſeinem beſondern Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft befangen und ſeine Methodenlehre kann daher auch nur für eine beſondere Art der Wiſſenſchaften von Werth ſein.

Unſern zweiten Grund wird man anerkennen müſſen, wenn man beachtet, wie Bacon durch ſein Mistrauen gegen die allgemeinen Grundſätze in der Wiſſenſchaft dazu geführt wurde nur das für richtig anzuerkennen, was durch beſondere Erfahrungen ſich beglaubigen ließe, aber dennoch in ſeinem Verfahren vom Beſondern aus überall ſich genöthigt ſah allgemeine Grundſätze und Begriffe vorauszuſetzen. Das ganze Unternehmen Bacon's geht darauf aus vor der Unterſuchung des Einzelnen eine allgemeine Regel für das wiſſenſchaftliche Verfahren aufzuſtellen. Es würde dies etwas durchaus Widerſinniges ſein, wenn nicht vorausgeſetzt würde, daß allgemeine Regeln allen beſondern Unterſuchungen zum Grunde liegen. Daher verwirſt Bacon auch nicht ſchlechthin die erſte Philoſophie, ſondern will ſie nur näher an die Erfahrung heranziehn. Daher gilt es auch als allgemeine Regel für ſeine Naturforſchung, daß die Natur überall geſetzmäßig verfahre. Seine Unterſuchung der Induction ſucht alſo zwar eine Lücke in der bisherigen Logik auszufüllen, indem ſie aber das Eingreifen des Allgemeinen in die Erkenntniß vom Beſondern aus unberückſichtigt läßt, deckt ſich nur eine andere Lücke in der Erkenntniß der wiſſenſchaftlichen Methode auf. Dieſe wird am fühlbarſten darin, daß ſeine Induction überall Eintheilungen vorausſetzt, welche nur von dem eingetheilten allgemeinen Begriffe aus gerechtfertigt werden könnten. In ſeiner Beſchreibung der Induction iſt einer der wichtigſten Punkte das große Gewicht, welches er auf die Beſeitigung aller negativen Inſtanzen legt. Nur durch ſie würde das voreilige Aufſteigen zu allgemeinen Ergebniſſen vermieden werden können und es zeigt ſich hierin auf das entſchiedenſte der Ernſt, mit welchem er auf Vollſtändigkeit der Induction dringt. Die Beſeitigung aller negativen Inſtanzen ſetzt aber ohne Zweifel eine vollſtändige Eintheilung des allgemeinern Begriffs voraus und daß Bacon es nicht für nothwendig gehalten hat ſeiner Theorie der Induction eine Theorie der Eintheilung zur Seite zu ſtellen, muß als ein Mangel ſeiner Methodenlehre angeſehn werden, welcher ſich nothwendig daraus ergab, daß er nur das aufſteigende, aber nicht auch das abſteigende Verfahren unterſuchen wollte.

Dieſe Mangelhaftigkeit ſeiner Methodenlehre fließt ihm aus ſeiner Neigung zum Senſualismus und ſeine Neigung zum Senſualismus hängt mit ſeiner einſeitigen

Vorliebe zur Naturwiſſenſchaft zuſammen. Wie es allen einzelnen Wiſſenſchaften geht, wenn ſie aus ihrem natürlichen Zuſammenhange mit dem allgemeinen wiſſenſchaftlichen Leben herausgeriſſen werden, daß ſie die Bedeutung ihres Geſchäfts nicht zu durchſchauen wiſſen, ſo begegnet es auch der Phyſik Bacon's. Er begreift, daß die Wiſſenſchaft es ſich zum Zweck machen muß die Dinge nach ihrer abſoluten Wahrheit, nach der Analogie des Weltalls, wie er ſagt, zu erkennen. Er will ſie aber doch nur durch den Sinn erforſchen. Daß die Phyſik, welche die Natur in ihren ſinnlichen Erſcheinungen auffaßt, die Welt nur wiedergiebt, wie ſie im Menſchen ſich abbildet, daß ſie ohne die Phyſiologie des Menſchen nicht verſtanden werden kann, iſt ihm wie ſo manchen andern Phyſikern entgangen. Er hat ſein Abſehn auf die einfachen Formen der unorganiſchen Natur genommen, weil die zuſammengeſetzten Formen der organiſchen Natur ihm als unbegreiflich oder wenigſtens als eine ſpätere Aufgabe der Forſchung erſchienen. Wie hätte es anders ſein können, da die organiſche Natur ohne Zwecke nicht gedacht werden kann und er die Zwecke der Natur von ſeiner Unterſuchung ausſchloß. Wenn er alsdann die einfachen Formen der Natur unterſucht, ſo achtet er wenig darauf, daß ſie nach allgemeinen Geſetzen der Mathematik, welche wir nach den Geſetzen unſeres Verſtandes entdecken, von uns beurtheilt werden müſſen. Daher kommt es, daß ſeine Phyſik uns die Geſetze der Erſcheinungen in unſerm Innern für Geſetze des Weltalls verkauft und nur darum bemüht iſt die Weiſe zu beobachten, wie in unſern Sinnen und in unſerm Verſtande die Erſcheinungen ſich reflectiren. Seltſam genug hat dieſer Meiſter der Beobachtung nicht beobachtet, daß der Verſtand, indem er die Wiſſenſchaft will, nicht ohne Zwecke arbeitet. Bacon ſelbſt kann dieſe dem wiſſenſchaftlich Denkenden zunächſt liegenden Zwecke nicht unbeachtet laſſen; an ſie knüpft er ſeine Methode an; und dennoch ſollen die Zweckbegriffe der Naturforſchung fremd bleiben, dennoch möchte er den Verſtand zu einem mechaniſchen Verfahren zwingen und ihm wo möglich nichts der ſinnlichen Faßlichkeit gegenüber einräumen.

Bei allen dieſen Mängeln ſeiner Methodenlehre werden wir nicht leugnen wollen, daß ſie von entſcheidendem Einfluß auf die Entwicklung der neuern Philoſophie und Wiſſenſchaft geweſen iſt. Schon der Gedanke Bacon's iſt von mächtigem Gewichte, daß man an einer vollſtändigen Induction nicht verzweifeln dürfe. Er bezeichnet den Entſchluß der empiriſchen Wiſſenſchaft ihre Aufgabe, wie unabſehlich ſie auch ſcheinen möchte, ungeſtört von allen philoſophiſchen Bedenklichkeiten, mit eiſernem Fleiße durchzuführen. Wenn man eine Vereinigung der Empirie und der Philoſophie hofft, wenn man beiden irgend eine Verbindung unter einander zugeſteht, ſo wird man nicht leugnen können, daß ein ſolcher Entſchluß vom größten Einfluſſe auf die Philoſophie ſein mußte. Aus ihm geht der Überblick Bacon's über alle Wiſſenſchaften hervor, welcher freilich ſeine Schwächen hat, aber doch einen Verſuch machte aus der alten Verwirrung durch einen neuen Irrthum herauszukommen. Man wird nicht überſehen können, wie die Methode Bacon's in dieſer Beziehung einen ſehr großen Einfluß auf die Erweiterung des wiſſenſchaftlichen Blickes ausgeübt hat. Von der andern Seite aber hat ſeine Methode auch darauf hingewirkt den Blick in der Beſchränkung zu ſchärfen. Hierauf geht er aus, indem er Theologie und Sittenlehre von ſeinem Unternehmen ausſchließt, auf die Naturphiloſophie ſich beſchränkt, in der Naturphiloſophie wieder empfielt zum Behufe der Induction einen beſondern Begriff, ein Geſetz der Natur zur Erforſchung ſich vorzulegen, in der Unterſuchung desſelben die Fälle zu theilen und nach einem beſtimmten Schema die Erfahrungen zuſammenzuſtellen, eben ſo einen beſtimmten Plan beim Verſuche ſich vorzuſtecken und in dem beſtimmten Kreiſe ſeiner Unterſuchungen überall auf das Kleinſte in den Geſtalten und in den Verwandlungen der Dinge zu achten. Dieſe allgemeinſten Vorſchriften für alles wiſſenſchaftliche Forſchen, daß wir unſern Blick zu einer allgemeinen Umſchau über die ganze Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen erweitern und daß wir unſern Blick ſchärfen ſollen in der charakteriſtiſchen Auffaſſung eines jeden beſondern Gegenſtandes, hat ſeine Methode auf eine ſehr eindringliche Weiſe uns vergegenwärtigt.

Dieſe Verdienſte Bacon's werden auf das deutlichſte in das Licht treten, wenn man ſein Verfahren mit der Weiſe anderer Philoſophen ſeiner Zeit vergleicht. Man hat ihm beſonders zum Verdienſt angerechnet, daß er von der Autorität der alten Phyſik befreite. Hierin hatte er jedoch viele Vorgänger, vor allen andern die Chemiker, die Theoſophen, welche eben ſo, wie er, auf die Erfahrung, die Beobachtung und den Verſuch drangen. Aber ſeine Umſicht führt ihn zur Vorſicht in dem Aufbau ſeiner Lehre. Mit ſeinem Landsmann und Zeitgenoſſen

Fludd hat er es gemein, daß er handgreifliche und augenſcheinliche Beweiſe verlangt; aber Fludd begnügt ſich mit einem Experiment um ſeine allgemeinſten Behauptungen zu beſtätigen, Bacon dagegen verlangt um ein Ergebniß für ein beſchränktes Gebiet der Natur feſtzuſtellen die weiteſte Umſchau, welche alles ſcheinbar Widerſprechende, das gehoffte Ergebniß Beſtreitende unſerer ſorgfältigſten Beachtung empfielt. Wenn auch ſeine Eintheilung der Inſtanzen ſonſt keinen wiſſenſchaftlichen Werth haben ſollte, ſo hat ſie doch das Verdienſt die weite Aufgabe eines ruhig abwägenden Verfahrens in den Erfahrungswiſſenſchaften uns zu veranſchaulichen. Daß Bacon uns an die Natur verwieß, hat er mit vielen ſeiner Vorläufer und Zeitgenoſſen gemein, unter andern mit den Franzöſiſchen Ethikern, einem Montaigne und Charron, mit welchen er auch den ſkeptiſchen Geiſt und vieles in der moraliſchen Betrachtung der Dinge theilte. Wie ſie machte er das Natürliche auch im Menſchen geltend, aber er zieht ſich davon zurück dieſe Unterſuchungen weiter zu verfolgen, weil ſie ihm zu verwickelt ſcheinen; er ſetzt die menſchliche Kraft und Kunſt gewiſſermaßen im Gegenſatz gegen die einfache Natur, welche er erforſchen möchte, wärend die Franzöſiſchen Ethiker die Natur im menſchlichen Leben unterſuchen und ſie zur ſittlichen Macht erheben wollten. Dieſe Beſchränkung ſeines Blicks hat er mit der Einſeitigkeit, ja mit der Roheit ſeiner ſittlichen Bildung gebüßt; aber eben hierdurch gelang es ihm den Zweifel jener Franzoſen zu überwinden, welcher daran ſich anſchloß, daß ſie in den Entwicklungen der Sitten und den mit ihnen beſchäftigten Wiſſenſchaften kein Geſetz und keinen ſichern

Fortſchritt finden konnten. In der Unterſuchung der mechaniſchen Geſetze, der einfachſten Vorgänge in der Natur, und der Künſte, welche durch die Mechanik der Natur Herr werden, findet er einen immer weitergreifenden Fortſchritt, auf ihn gründet er ſeine Hoffnung, daß wir auch in den Wiſſenſchaften immer weiter kommen werden, weil mit unſerer Macht über die Natur auch unſere Einſicht in ihre Geſetze im Wachſen begriffen ſein muß 1).

In einem ungewöhnlichen Grade vergegenwärtigt uns das ganze Weſen dieſes außerordentlichen Mannes eine ſonſt wohlbekannte Erfahrung. In ſeiner Theologie und ſeinen ſittlichen Grundſätzen iſt er nicht allein ſchwach, ſondern auch roh, noch über das Maß, welches von ſeiner Zeit erwartet werden konnte; dagegen hat er in ſeinem Beſtreben die Reform der Naturwiſſenſchaften einzuleiten mit der äußerſten Beharrlichkeit gearbeitet; ſein ſchmiegſamer Geiſt weiß ſich der Natur zu fügen, aber um ſie zu bewältigen. Hierin entfaltet ſich die ganze Stärke ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters. Er gehört zu den Menſchen, welche die Harmonie ihres Weſens einer einſeitigen Wirkſamkeit zum Opfer gebracht haben. In ihm ſpricht ſich die Regel aus, daß man einſeitig verfahren müſſe, wenn man die ſtärkſte Wirkſamkeit gewinnen will. Eine große Wirkſamkeit hat er in der That gewonnen, indem er als

---

1) De dign. et augm. sc. I p. 42. Hinc nempe factum est, ut in artibus mechanicis primi inventores pauca excogitaverint, tempus reliqua suppleverit et perfecerit, at in scientiis primi autores longissime penetraverint, tempus plurima detriverit et corruperit. Derſelbe Gedanke wiederholt ſich bei ihm öfters.

ein wiſſenſchaftliches Parteihaupt den Weg bezeichnet hat, welchen die Neigung ſeiner Zeit einſchlagen wollte. Er hat ſeine Partei geleitet und den allgemeinen Plan entworfen, nach welchem nun die einzelnen Glieder derſelben im Einzelnen zu arbeiten haben würden.

Zweites Kapitel.

Die natürliche Religion und das Naturrecht.

Eine Reform der Philoſophie, wie ſie Bacon wollte, welche den Sinn allein zum Richter der Wahrheit und die Natur allein zum Gegenſtande der philoſophiſchen Forſchung zu machen beabſichtigt, konnte zu keiner Zeit unſerer neuern Philoſophie ohne Widerſpruch bleiben. Der Senſualismus fand noch immer ſeinen Widerſacher im Rationalismus und die Anſprüche, welche Theologie und Moral auf philoſophiſche Begründung machten, waren zu tief eingewurzelt, als daß ſie durch bloße Ablehnung ſich hätten beſeitigen laſſen. Die ſchonenden Formen, in welchen Bacon ſeine Lehren vortrug, konnten den Widerſpruch gegen ihn mäßigen, aber gegen ſeine Meinungen konnte er nicht ausbleiben. Wir werden jetzt die Lehren unterſuchen müſſen, in welchen er ſich ausſprach, freilich in einer nur ſehr bedingten Weiſe, ſo daß man aus ihr hätte abnehmen können, daß der ſenſualiſtiſche Naturalismus bald in noch ſtärkerer Weiſe ſich geltend machen würde.

Wenn man auch davon überzeugt war, daß die Philoſophie das Übernatürliche zu meiden habe, ſo folgte doch hieraus nicht, daß jede theologiſche und moraliſche Unterſuchung der Philoſophie fremd bleiben müſſe. Es ſchien vielmehr einleuchtend, daß in der Religion und im ſittlichen Leben auch etwas Natürliches walte und die Erforſchung desſelben mußte als Aufgabe der Philoſophie erſcheinen. Nur der ſkeptiſche Sinn Bacon's konnte davor zurückſchrecken dieſe freilich ſehr verwickelten Geſetze zu ergründen. In dem Streite, welcher über die Grundſätze der Religion und der Politik herſchte, forderten Theologie und Rechtswiſſenſchaft dazu auf die allgemeinen Entſcheidungsgründe aus der Natur der Dinge in der Philoſophie zu ſuchen. Nicht allein kühnere Geiſter verzweifelten nicht daran ſolchen Aufforderungen zu genügen; es mußte auch einleuchten, daß wir für die Bedürfniſſe des praktiſchen Lebens ſie nicht aufgeben dürften.

Wir ſtehen hier an den erſten Urſprüngen zweier beſonderer philoſophiſchen Wiſſenſchaften, wie ſie auch in noch größerer Anzahl aus den Bedürfniſſen der neuern Zeit und aus den Überlieferungen der alten Bildung heraus ſich bildeten. Das Alterthum hatte keine Abſonderung der Theile der Philoſophie von ihrem ganzen Körper gekannt. Nachdem aber einzelne philoſophiſche Lehren dem Ganzen entwachſen waren, ſchien es nicht unmöglich ſie als beſondere Wiſſenſchaften zu behandeln, wie Grammatik, Rhetorik und andere früher mit der Philoſophie verbundene Wiſſenſchaften zu einer ſelbſtſtändigen Behandlung gekommen waren. Bacon ſelbſt ſchien hierzu das Beiſpiel gegeben zu haben, indem er bei allem ſeinem Dringen auf Einheit der Wiſſenſchaft doch die Phyſik beſonders als philoſophiſche Wiſſenſchaft zu behandeln unternahm. Die Neigung der Zeit der Erfahrung nachzugehn ſtimmte hiermit zuſammen; denn die Erfahrung kennt ſogleich bei ihrem Beginn verſchiedene Gebiete der Unterſuchung. Für die genauere Erforſchung einzelner Aufgaben der philoſophiſchen Unterſuchung waren ſolche Abſonderungen nicht ohne Erfolg, aber unſtreitig waren ſie auch der Verſuchung ausgeſetzt über die beſondern Bedürfniſſe der Erfahrung den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften außer Auge zu verlieren.

Es kann nicht auffallen, daß vor allen übrigen einzelnen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, welche in der Folge der Zeit hervortreten ſollten, die Unterſuchungen über die Religion und über das Recht hervortraten. Theologie und Jurisprudenz mußten zur Ausbildung dieſer Lehren auffordern.

Man wird auch nicht überſehen, daß in den Unterſuchungen dieſer beiden halb philoſophiſchen, halb empiriſchen Wiſſenſchaften ein gemeinſchaftliches Princip ſich regte. Die natürliche Theologie und das Naturrecht gingen beide darauf aus Erzeugniſſe der vernünftigen Bildung auf die Natur zurückzuführen. Auch theilen ſie das Beſtreben das Theologiſche und das Politiſche, welche in dieſer Zeit noch ſehr genau verbunden waren, von einander abzuſondern, weil ſie beide in abgeſonderten Lehren unterſuchten. Sie haben dadurch der religiöſen Duldung und der Trennung des Staats von der Kirche Vorſchub geleiſtet; es war aber nicht zu erwarten, daß ſie den Anforderungen ihrer Zeit hierin genügen würden, welche von einer ſolchen Trennung noch weit entfernt war.

Faſt zu gleicher Zeit erhielten dieſe beiden Theile der Philoſophie eine Geſtalt, in welcher ſie nachher lange nur mit Abänderungen im Einzelnen ſich erhalten haben. Kaum hatte Bacon 1620 ſein neues Organum bekannt gemacht, als 1624 Eduard Herbert in ſeiner Schrift über die Wahrheit die Grundſätze der natürlichen Religion und 1625 Hugo Grotius in ſeiner Schrift über das Recht des Krieges und des Friedens die Grundſätze des Naturrechts entwickelte.

1. Eduard Lord Herbert von Cherbury.

Er ſebſt hat ſein Leben beſchrieben, zwar nur für ſeine Familie, aber mit um ſo ſtrengerer Wahrheitsliebe [1]. Die Schilderung, welche er von ſich giebt, läßt einen der ſeltſamſten Menſchen in ihm erkennen. Geboren 1581 auf einem Landgute Eyton in Shropſhire gehörte er einer adligen Familie an, welche durch Reichthum, Macht und Tapferkeit in der Geſchichte Englands ſich ausgezeichnet hatte. Der älteſte Sohn, früh in Wiſſenſchaften und ritterlichen Künſten erzogen, mit einer reichen Erbin ſeines Hauſes verheirathet, war er bereits in einer zufriedenen Ehe Vater mehrerer Kinder, und hatte in ſeiner Grafſchaft die gewöhnlichen Ämter und vom Hofe die gewöhnlichen Ehren empfangen; mit den Wiſſenſchaften beſchäftigt, doch nicht als Gelehrter, ſondern wie es einem Manne von adligem Stande zu geziemen ſchien, verſprach ihm ſein Leben einen ruhigen Verlauf. Aber ihm ſchien es unwürdig in der Dunkelheit und in der Unkunde der weiten Welt zu bleiben; daher entſchloß er ſich fremde Länder zu ſehn und den Ruhm der Tapferkeit auf dem feſten Lande zu ſuchen. Acht Jahre hat er ſo vollbracht, iſt durch Frankreich, Holland, Deutſchland, die Schweiz und Italien gezogen, im Verkehr mit Gelehrten, an Höfen, im Feldlager und in Zweikämpfen faſt ohne andern Zweck als um ſeiner Thatkraft Raum zu geben und den Ruhm eines tadelloſen Ritters zu bewähren. Wer die Schilderung eines Don Quixote zu übertrieben findet, kann in ſeinem Leben die Züge leſen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt [1]. Gegen die Ungläubigen hätte er gern ſeine Waffen verſucht; er war im Begriff ein Regiment für Venedig zu werben, als er von Jacob I. zu ſeinem Geſandten in Frankreich beſtimmt wurde. Er vertrat in Paris das Intereſſe ſeines Königs, ſeines Volkes und des proteſtantiſchen Bekenntniſſes mit Muth und nicht ohne glückliche Erfolge. Im Sinn des friedfertigen Königs war ſein Hauptauftrag den Frieden aufrecht zu erhalten und dies war nicht weniger im Sinn des Geſandten, welcher in einer kaum verträglichen Miſchung Liebe zum Frieden mit kriegriſchem Thatendurſt, pedantiſchem Ehrgefül und praleriſcher Selbſtgefälligkeit verband. Schon immer hatte er eine lebhafte Betrübniß über die Entzweiungen empfunden, welche die Verſchiedenheit der Religion in Europa entflammte; in Frankreich, da er gegen die Reſte des Bürgerkrieges zu wirken hatte, ſteigerte ſich dieſes Gefül und erregte ſein wiſſenſchaftliches Nachdenken. Hieraus iſt ſeine Schrift über die Wahrheit hervorgegangen, welche er 1624 zu Paris herausgab. Er hatte ſie dem Hugo Grotius und dem proteſtantiſchen Theologen Daniel Tilenus mitgetheilt und war von ihnen zum Druck ermuntert worden. Doch konnte dies ſeine Zweifel, ob er mit einem ſo paradoxen Werke hervortreten dürfe, nicht ganz beſeitigen. Er wandte ſich daher in Gebet zu Gott, dem Geber des äußern und des innern Lichtes, ihm ein Zeichen zu geben. Ein donnerartiges Gekrach von heiterem Himmel ſchien ihm ſein Vorhaben zu billigen. Die Gedanken, welche er in dieſer ſeiner Hauptſchrift entwickelte, hat er nachher noch in andern Schriften ausgeführt und beſonders auf die Beurtheilung der heidniſchen Religion angewendet. Nachdem er von ſeiner Geſandtſchaft zurückgekehrt war, blieb er den wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen getreu; außer jenen philoſophiſch-theologiſchen Schriften ſchrieb er das Leben Heinrichs VIII. und ſein eigenes Leben. Die unduldſame Regierung Karls I. trieb ihn in das Lager des Parliaments und zur Vertheidigung der unterdrückten Presbyterianer. Doch muß er noch, ehe er 1648 ſtarb, erfahren haben, daß die Partei, für deren Duldung er gewirkt hatte, nicht weniger unduldſam als ihre Gegner ſich erweiſen würde.

---

[1] The life of Edward Lord Herbert of Cherbury. Written by himself. London 1770. 4. Von Horaz Walpole herausgegeben.

---

[1] Walpole ſagt von ihm: the history of Don Quixote was the life of Plato.

Von ſeinen Schriften kommt hier hauptſächlich nur ſeine Schrift über die Wahrheit in Betrachtung 1). Ziemlich ausführlich ſetzt ſie ſeine Gedanken auseinander, mit vie-

---

1) Sie iſt in wiederholten Auflagen verbreitet worden. Ich gebrauche die dritte Auflage: De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso. 1656. 12. Ihr iſt

len Wiederholungen, nicht in der beſten Ordnung. Zwar läßt ſie eine Mannigfaltigkeit gelehrter Kenntniſſe durchblicken, trägt aber doch den Charakter eines bloßen Liebhabers der Wiſſenſchaften an ſich, welcher von der Schulgelehrſamkeit wenig hält und mit den zu ſeiner eigenen Beruhigung ausgebildeten Überzeugungen an die allgemeine Bildung der höhern Stände ſich wendet. Im Charakter der jetzt angebrochenen Periode ſucht er eine durchgängige Reform der Wiſſenſchaft zu begründen und die Haltung ſeiner Schrift iſt daher ſehr polemiſch, aber wie ein Mann, welcher nicht darauf ausgeht Gegner in der Litteratur zu überwinden, hat er es nicht mit Einzelnen, ſondern nur mit der herſchenden Denkweiſe ſeiner Zeitgenoſſen zu thun; er nennt daher faſt nie ſeine Gegner. Wie Bacon will er auch nicht die ältere Denkweiſe ganz verwerfen, ſondern nur die Wurzeln ihrer Irrthümer. Obgleich er an der Naturwiſſenſchaft Antheil nimmt und die neuern Forſchungen in ihr empfielt 1), trifft ſeine Reform doch nicht die Phyſik, ſondern die Theologie und die Grundſätze des ſittlichen Lebens. In ſeinen Unterſuchungen ſpricht ſich eine aufrichtige und einfache Wahrheitsliebe aus.

Vorurtheile, wie Bacon, beſtreitend muß er mit Zweifeln beginnen. Aber ſeine Zweifel ſind nicht ſo allgemein

---

beigedruckt de causis errorum, de religione laici, überdies einige Gedichte, von welchen die erſten auch in Herbert's Leben ſtehen. Für die Schrift de religione gentilium errorumque apud eos causis gebrauche ich die Ausgabe Amstelod. 1663. 4.

1) Aus ſeiner Lebensbeſchreibung S. 31 ſieht man, daß er den Paracelſiſchen Lehren des Dänen Severinus beſonders zugethan iſt, und ſeine allgemeinen Lehren zeigen auch, daß die Vorſtellungsweiſe der Theoſophen einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat.

ausgedehnt wie Bacon's. Mit Zweifeln, welche in das Unendliche gehen, will er nichts zu thun haben; alle Zweifel ſind auf beſtimmte Fragen zu beſchränken [1]). Sein ſchlichter Wahrheitsſinn findet, daß die Wahrheit natürlich, der Irrthum und das Falſche nur Abirrungen von der Natur ſind. Daher hat ihm das Falſche enge Grenzen; weder die Sachen, noch der Verſtand können falſch ſein; jedes Ding iſt wahr; nur der Unverſtand irrt, wenn auch der Verſtand nicht wiſſen kann; nur in der Erſcheinung der Dinge oder in den Schlüſſen, welche wir aus ihr ziehen, kann Täuſchung obwalten [2]), und überall geht das Falſche von einem Wahren aus, wie die Erſcheinung von einer Sache und die Schlüſſe von einem Grundſatze. Daher gilt es ihm als ein allgemeiner Grundſatz für ſeine Forſchung, daß jeder Irrthum, ſei es in der Religion, ſei es in der Philoſophie, auf Wahrheit beruhe und keine noch ſo widerſinnige Meinung ohne Wahrheit ſein könne [3]).

Kein Büchergelehrter hat er weniger als Bacon in der Beſtreitung des Vorurtheils gegen die Philoſophie der Schule zu kämpfen; er läßt ſie gelten ohne viel auf ſie zu halten; als ein Mann der vornehmen Welt und des praktiſchen Lebens hat er es mit zwei Feinden zu thun, mit ſolchen, welche alles auf die Sinnlichkeit zurückführen wollen und die höhern Zwecke des Lebens verachten, und mit ſolchen, welche durch Aberglauben und das gegenwärtige praktiſche Leben verderben oder von ihm abziehen wollen. Er iſt eben ſo weit davon entfernt ſich an das Sinnliche feſſeln zu laſſen, als durch die höhern Beſtrebungen unſeres Geiſtes dem Sinnlichen und Irdiſchen ſich entrücken zu wollen. Er muß daher zuerſt nachweiſen, es gebe für uns etwas Höheres, als das Sinnliche; alsdann kann die weitere Frage eintreten, wie unſer Verhalten gegen dasſelbe ſein ſoll.

---

[1] Facultates zeteticae. De verit. p. 202.

[2] Ib. p. 305; 318; 320 sq.

[3] Ib. p. 50; 76; 202.

Den Senſualiſten geſteht er zu, im Sinn hätten wir einen Zeugen der Wahrheit. Der äußere Sinn eröffnet uns die äußere Wahrheit. Aber ſollen wir nicht auch eine Norm für die innere und für die ewige Wahrheit in uns haben [1])? Zur Erkenntniß der Wahrheit gehört dreierlei, ein Vermögen zu erkennen, ein Gegenſtand des Erkennens und ein Mittel, welches das Verhältniß zwiſchen dem Vermögen des Erkennenden und dem Gegenſtande herbeiführt [2]). Von dieſen dreien kommt aber das Vermögen zu erkennen zuerſt in Frage, denn von unſerm Vermögen muß unſer Erkennen ausgehn. Daher nimmt der Zweifel Herbert's überhaupt die Geſtalt an, daß er die Frage vorlegt, aus welchem Vermögen beweiſt du deine Erkenntniß [3])? Er geht alſo auf eine Lehre vom Erkenntnißvermögen aus, wie man zu unſern Zeiten geſagt haben würde. In der Unterſuchung jener Frage findet er das Neue ſeiner Lehre. So viel er wiſſe, meint er, habe er zuerſt die Grenzen und Zwecke aller menſchlichen Vermögen beſtimmt [4]).

---

1) Ib. praef.
2) Ib. p. 4 sqq.
3) Ex qua facultate probas?
4) Ib. praef.; p. 195.

Daß jedoch ſeine Forſchungen über dieſen Punkt in guter Ordnung durchgeführt wären, können wir nicht behaupten. Er unterſcheidet die Wahrheit der Sache, welche der Gegenſtand der Erkenntniß iſt, die Wahrheit der Erſcheinung, welche die Erkenntniß der Sache vermittelt, die Wahrheit der Vorſtellung (conceptus), in welcher wir die Erſcheinung auffaſſen, und die Wahrheit des Verſtandes, welcher die Sache erkennt [1]), und findet, daß die Wahrheit überhaupt auf Übereinſtimmung (conformitas) beruht, auf Übereinſtimmung des Dinges mit ſich ſelbſt, der Erſcheinung mit der Sache, der Vorſtellung mit der Erſcheinung und des Verſtandes mit allen dieſen Gegenſtänden, welche er beurtheilt [2]). Von allen dieſen Beſtimmungen ſpringt er aber alsbald zu einer ganz allgemeinen Betrachtung ab, welche nur zeigt, daß ſeine Lehre über die menſchlichen Vermögen von Vorausſetzungen der frühern Philoſophie nicht unabhängig iſt. Er iſt davon überzeugt, daß in uns Vermögen liegen, welche weit über alles Irdiſche hinausgehn, das Vollkommene, Ewige und Unendliche umfaſſen, daß Gott das wahre Object unſerer Erkenntniß iſt [3]). Gott hat uns eine Sehnſucht nach dem ewigen Leben eingepflanzt und dadurch ſich ſelbſt, welcher das ewige Leben iſt, ſchweigend angedeutet, alsdann aber auch, weil keine menſchliche Vernunft ihn in ſeiner Unendlichkeit faſſen kann, ſich in dieſer Welt deutlich offenbart [4]). Denn das Unendliche überſteigt unſere Vorſtellung und wird nur im Endlichen und unter den Verhältniſſen der Zeit gefaßt [1]. Die göttlichen Kräfte aber ſind unbeſchränkt und durchdringen deswegen alles, ſelbſt das Körperliche [2]. Wie ſollten ſie nicht in der Welt offenbar werden und unſern Geiſt erreichen können. So wie alles Endliche im Unendlichen umfaßt ſein muß, ſo werden wir auch ein Zeugniß, ein Bild oder Zeichen des Unendlichen in allem Endlichen annehmen müſſen, beſonders im Menſchen, welcher das höchſte aller lebendigen Weſen iſt [3]. Die Religion, die Verehrung des unendlichen Gottes, iſt der letzte Unterſchied des Menſchen und Herbert zweifelt daher, ob es wahre Atheiſten geben könnte; ſie würden nicht anders als Wahnſinnige oder Vernunftloſe ſein [4]. Überall verkündet ſich die Vorſehung Gottes; nichts iſt umſonſt, nichts ohne Zweck und je tiefer wir in die Unterſuchung unſer ſelbſt eingehn, um ſo mehr erkennen wir die Spuren der göttlichen Weisheit. Der menſchliche Leib iſt das größte Wunder und Herbert empfielt daher die Anatomie, weil ſie am deutlichſten die göttliche Weisheit zeige; er meint, kein Anatom könne Atheiſt ſein [5]. In unſerm Verſtande wird nun auch das Vermögen liegen müſſen die Werke dieſer Weisheit zu erkennen. Es iſt etwas Analoges zwiſchen unſerm Vermögen zu erkennen und zwiſchen den Gegenſtänden der Erkenntniß; in ſeinen Geſetzen entſpricht der Mikrokosmus dem Makrokosmus. Eben ſo viele Wahrheiten giebt es, als es Unterſchiede der Dinge giebt, und ſo viele Unterſchiede der Dinge es giebt, eben ſo viele Vermögen des Erkennens giebt es in uns [1]).

---

[1] Ib. p. 7.

[2] Ib. p. 4 sq.; 16.

[3] The life p. 22.

[4] De relig. gent. 2 p. 5.

---

[1] De verit. p. 34.

[2] Ib. 46 sq.

[3] Ib. p. 73; 86; 316 sq.

[4] Ib. p. 223; 273. Religio hominis ultima differentia.

[5] The life p. 36.

Wir ſehen, es ſind metaphyſiſche Grundſätze, welche ſeine Unterſuchungen leiten, im weſentlichen dieſelben Grundſätze, welche ſeine ſchon bemerkte Vorliebe für die Theoſophie erwarten ließ. Von einem oberſten Princip, von Gott, einem unkörperlichen unendlichen Weſen, geht alles aus; aus der Einheit entfaltet ſich alles zur Mannigfaltigkeit. Das Niedere iſt dem Höhern, das Mannigfaltige dem Einen in allen Graden des Seins unterworfen; die Materie wird vom Leibe, der Leib vom Geiſte, der Geiſt von Gott beherſcht [2]). Das iſt der Weg der Vorſehung, welche vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreitet, in welchem aus dem Einen das Viele emanirt; umgekehrt iſt der Weg unſerer Erkenntniß, welche vom Beſondern zum Allgemeinen gelangt [3]). Daher iſt der Körper von Natur weniger erkennbar, als die Seele; der Körper verhüllt den wahren Geiſt und das Sinnliche kann als ein Hinderniß der Erkenntniß angeſehn werden. Der Geiſt, deſſen nacktes Weſen in Verſtand und Glauben beſteht, ſtrebt über alle Schranken hinaus, verachtet den Tod oder ſehnt ſich nach ihm; ſeine Hoffnung iſt, daß ſelbſt das Unendliche ſich ihm eröffnen werde [4]). Mit ſtiller Macht werden wir von Gott regiert, da wir unſerer Freiheit noch nicht völlig mächtig ſind. Denn wie das Embryo ſich ſelbſt nicht kennt, ſo liegen wir uns ſelbſt verborgen in dieſer Welt eingeſchloſſen und harren des Tages, der uns von dieſem Körper und dieſer Welt befreien und die Erkenntniß unſer ſelbſt und unſeres Grundes bringen ſoll[1]. Wir werden nicht nöthig haben dieſe theoſophiſchen Gedanken Herbert's weiter zu verfolgen, unſere Aufmerkſamkeit hat ſich vielmehr dem Neuen zuzuwenden, welches er an ſie anſchließt.

---

[1]) De verit. p. 10; 13; 38. Tot sunt facultates, quot rerum differentiae et vice versa. Ib. p. 39.

[2]) Ib. p. 89; 111; 116; 270.

[3]) Ib. p. 72.

[4]) Ib. p. 314 sqq. Recludetur demum — — etiam ipsum infinitum.

Hierbei werden wir nun bemerken müſſen, daß er die theoſophiſchen Lehren von Schwärmerei frei hält, indem er uns anweiſt vom Niedern zum Höhern, vom Beſondern zum Allgemeinen aufzuſteigen. Dies ſtimmt mit Bacon's Methode überein, doch kann Herbert den ſenſualiſtiſchen Neigungen ſeiner Zeitgenoſſen ſich nicht ergeben. Er erklärt ſich gegen die Lehre von der leeren oder von der abgeſchabten Tafel, indem er weder zugeben kann, daß wir von Natur leer, noch durch die Sünde ausgeleert ſind. Unſer Vermögen zu erkennen müſſen wir bei uns tragen, wenn auch die äußern Objecte es zur Thätigkeit anregen mögen, ſo liegt doch das Vermögen über Wahres und Falſches zu entſcheiden in unſerm Geiſte und wenn wir alles, was von außen empfangen wird, von uns abziehen, ſo bleibt uns noch immer unſere eigene Natur[2]. Der Sinn iſt zwar ein Zeuge, aber nicht der Richter der Wahrheit [1]). Hierbei ſtützt ſich Herbert auf allgemeine Begriffe oder Grundſätze, gegen welche niemand ſtreiten dürfe und welche er als Ausſprüche des natürlichen Inſtinkts in uns betrachtet [2]). Weit gefehlt, daß ſie als Ergebniſſe der Erfahrung angeſehn werden könnten, kann vielmehr keine Beobachtung oder Erfahrung ohne ſie vollzogen werden. Verſuche und Schlüſſe folgen ſolchen Grundſätzen, welche als Gebote der Natur von uns nach ſicherem Inſtinkt anerkannt werden müſſen [3]). Wenn wir das, was Herbert hierüber vorbringt, als gerichtet gegen die Lehren Bacon's uns denken, ſo werden wir es nicht ohne Gewicht finden. Er macht darauf aufmerkſam, daß allen unſern Erfahrungen, Beobachtungen und Verſuchen unſere eigene Natur vorausgeht, in die Ergebniſſe des empiriſchen Verfahrens ſich einmiſcht, ja die Entſcheidung über dieſelben abgeben muß. Anſtatt uns nun Beſorgniß über ſolche Einmiſchungen von unſerm Eigenen zu erregen, wie Bacon gethan hatte, ſtützt Herbert vielmehr alle Sicherheit unſeres Geiſtes auf ſie. Was urſprünglich in unſerer Natur liegt, muß uns begleiten, daher in uns allgemein ſein und in allen unſern beſondern Thätigkeiten ſich geltend machen. So iſt es mit den allgemeinen Grundſätzen, welche uns in allen Erfahrungen, unter

---

[1] Ib. p. 314. Numinis vi tacita regimur in nostrum jus non satis asserti, donec isto excludemur et corpore et mundo.

[2] Ib. p. 68. Quod tecum ad objecta ducis, dos naturae est. — — Apage igitur istos, qui mentem nostram tabulam rasam sive abrasam esse praedicant, quasi ab objectis haberemus, ut in illa denuo agere possimus.

---

1) Ib. p. 40.

2) Ib. elenchus verborum zu Anfang der Schrift.

3) Ib. p. 2; 35. Tantum abest interea, ut ab experientia et observatione deducantur elementa sive principia ista sacra, ut sine eorum aliquibus sive saltem aliquo neque experiri neque quidem observare possimus. Ib. p. 37; 60; 68.

jedem Sinneneindrucke begleiten [1]. Der Sinn kann uns immer nur Zeitliches und Beſonderes lehren, wir tragen aber auch etwas bei uns, welches uns ewig und in allgemeiner Weiſe beiwohnt, unſere eigene Natur [2]. Dieſem uns urſprünglich beiwohnenden Vermögen haben wir vor allem andern Glauben zu ſchenken, vor allem übrigen, was durch den Sinn oder durch Überlegung und Schluß in uns eingetragen wird; es beglaubigt ſich ſelbſt [3]. Daher kann Herbert auch den Zweifeln gegen die allgemeinen Grundſätze nicht beiſtimmen, vielmehr ohne eine genauere Unterſuchung derſelben im Beſondern anzuſtellen iſt er davon überzeugt, daß es ſolche Grundſätze giebt, welche die Natur alle Menſchen, ja alle lebendige Weſen gelehrt hat. Über ſie muß eine allgemeine Übereinſtimmung ſtattfinden und die Aufſuchung ſolcher Sätze, welche alle Welt anerkennt, iſt ihm deswegen auch von großer Wichtigkeit. Er glaubt, daß man in dieſem Wege zu mathematiſcher Gewißheit würde gelangen können [4]. Er unterſcheidet dabei allgemeine Kenntniſſe, welche urſprünglich vom Inſtinkt uns gelehrt werden, und andere, welche nur durch Folgerungen uns einleuchten, und giebt jenen den Vorzug vor dieſen in Beziehung auf ihren Vorrang der Entſtehung nach und auf ihre Sicherheit [1]. Denn alle Folgerungen ſcheinen ihm der menſchlichen Schwachheit unterworfen zu ſein, wärend die allgemeine Natur uns ſicher leitet [2]. Dieſer Unterſcheidung folgend iſt er zwar nicht ohne alles Mistrauen gegen allgemeine Sätze, aber doch keinesweges in dem Umfange, in welchem die Franzöſiſchen Skeptiker und Bacon es ausgeſprochen hatten. Beſonders den allgemeinen Grundſätzen der Sittenlehre vertraut er; in ihnen findet er bei vielen Abweichungen des Urtheils im Beſondern die größte Übereinſtimmung im Allgemeinen, welche in demſelben Grade keine andere Wiſſenſchaft außer der Mathematik aufzuweiſen habe [3]. In einem völligen Gegenſatz gegen die Anſicht Bacon's meint er daher, daß die religiöſen und ſittlichen Wahrheiten unſerm Weſen näher und ſicherer wären, als die phyſiſchen Wahrheiten, obgleich auch dieſe mit jenem in einer ſichern und ſtetigen Verbindung ſtänden [4]. Die urſprünglichen allgemeinen Erkenntniſſe ſind ihm als unſerm Weſen an-

---

[1] Ib. p. 57; 85. Post communes igitur notitias sive doctrinam instinctus naturalis in homine gradatim et successive sese ad objecta explicantes particulares quaedam notitiae et sensus suboriuntur, a suis facultatibus particularibus conformatae.

[2] Ib. p. 65; 112.

[3] Ib. p. 195 sq. Instinctus naturalis sive notitiae communes a se ipsis unice fidem obtinent et supra rationem, i. e. discursum credi postulant. Idem de facultatibus reliquis existimandum est, quae imprimis ab inferioribus facultatibus informari dedignantur. Ideo sensui interno circa objectum suum potius quam sensui externo et sensui externo denique potius quam dicursui credendum est. Ib. p. 208.

[4] Ib. p. 49. Summa igitur veritatis norma erit consensus universalis. Ib. p. 55; 62. Nunquam satis interea hortari pos-

---

sumus lectorem nostrum, ut ex consensu universali communia illa principia — — seligant, in ordinem denique digerant et tanquam providentiae divinae universalis ideam et typum optimum habeant. Ib. p. 72; 271.

[1] Ib. p. 62; 76 sqq.

[2] Ib. p. 77.

[3] Ib. p. 143. De morali philosophia summus consensus; tota enim est notitiae communis, quod in reliquis scientiis, nisi fortasse mathematicas excipias, non datur.

[4] Ib. p. 54.

gehörig auch der Zweck unſerer Wiſſenſchaft, wärend die ſinnlichen Eindrücke nur als Mittel angeſehn werden dürfen, durch welche wir zur Erkenntniß der Objecte gelangen ſollen, und er kann ſich nicht genug darüber wundern, daß ſo viele, welche nur dem Sinn vertrauen wollten, beim Mittel ſtehen geblieben ſind 1). Der Sinn gehört nur zu den Thätigkeiten und kann daher auch nur Thätigkeiten zur Erkenntniß bringen, nicht aber Dinge oder die Vermögen der Dinge, aus welchen ihre Thätigkeiten hervorgehn. Er bezeugt nur ein Ergebniß aus der Wechſelwirkung zwiſchen unſerm innern Vermögen und dem äußern Objecte 2). Daher achtet auch Herbert die Geſchichte, welche Bacon zur Grundlage unſerer Wiſſenſchaften machen wollte, nur für ein geringeres Werk; ſie kann ſich der Überlieferungen nicht entſchlagen und gewährt nur Wahrſcheinlichkeit 3).

Dieſe Anfänge des Streites zwiſchen dem neuern Senſualismus und Rationalismus enthalten freilich viel Unklares und ſetzen meiſtens der einen Behauptung nur eine andere entgegen; aber einen Hauptpunkt ſtellt doch Herbert an die Spitze ſeiner Unterſuchungen, welcher geeignet war ſelbſt ſeine Gegner für ſich zu gewinnen. Montaigne und Charron waren geneigt geweſen in den allgemeinen Grundſätzen unſeres Denkens Ausſprüche des na-

---

1) Ib. p. 94. Mirum est interea, quomodo in sensu, i. e. in media via, haeserint plurimi. Ib. p. 106.

2) Ib. p. 56. In actum i. e. in sensum. Ib. p. 93. sq. Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans neque objectum, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda.

3) Ib. p. 296.

türlichen Inſtinkts anzuerkennen; auch Bacon hatte ihnen hierin beigeſtimmt, wenigſtens in Beziehung auf die allgemeinen Grundſätze unſeres Handelns. Dieſelbe Denkweiſe macht Herbert geltend zur Vertheidigung der allgemeinen Grundſätze überhaupt. Ein urſprünglicher natürlicher Inſtinkt, welcher uns zur Wahrheit führt, iſt ihm das oberſte Vermögen, welches uns in allen unſern Thätigkeiten leitet; alle übrige Vermögen für die Erkenntniß, der innere, der äußere Sinn und das Schließen, gehen von dieſem Inſtinkte aus und werden von ihm regiert [1]. Dieſe Behauptung unterſtützt Herbert durch eine Bemerkung, welche ganz im Sinn der neuern Senſualiſten und der herſchenden Neigung zur Phyſik iſt. Die allgemeinſte Thätigkeit dieſes Inſtinkts, in welcher Menſchen, Thiere, Pflanzen und alle natürliche Weſen übereinſtimmen, iſt das Streben ſich ſelbſt zu erhalten. Darin liegt das oberſte Geſetz der Natur, welches im Inſtinkt aller lebendigen Weſen ſich verkündet, welches ſelbſt die Elemente zum Widerſtand gegen feindliche Kräfte aufruft; wo Bewußtſein ſich regt, da wird das Bewußtſein dieſes Geſetzes nicht fehlen können, durch die Objecte nur erregt, aber nicht von ihnen in die leere Tafel der Seele eingeſchrieben, ſondern aus der innern Natur aller Dinge hervorquellend [2]. Wir haben geſehn, wie allgemein verbreitet in dieſer Zeit die Berufung auf dieſes Naturgeſetz war; wir werden finden, daß ſie noch immer ſtärker ſich ausſprach.

---

[1] Ib. p. 46 sq.; 262.

[2] Ib. p. 49; 54; 81; 140. Cujus (sc. instinctus naturalis) summa lex propria illa conservatio, quae in omnibus describitur.

Herbert rief, indem er auf daſſelbe ſich bezog, die Verehrung des allgemeinen Naturgeſetzes zur Beſtätigung der allgemeinen Geſetze des Verſtandes auf.

Der Begriff des natürlichen Inſtinkts, welcher zunächſt auf die Erhaltung ſeiner ſelbſt geht, findet nun aber in einer ungezwungenen Weiſe noch eine viel weitere Ausdehnung und hierauf gründet ſich das Vertrauen Herbert's auf die allgemeinen Begriffe überhaupt. Wenn man nicht zu leugnen Willens war, daß die Geſetze der Natur von Gott abhangen, ſo konnte es keine Schwierigkeit haben in dem natürlichen Inſtinkt ein Werk der Vorſehung Gottes zu erblicken. Das Streben nach Erhaltung ſeiner ſelbſt iſt eine Erweiſung der allgemeinen Vorſehung, welche Herbert die Natur nennt, im Gegenſatz gegen die beſondere Vorſehung oder die Gnade [1]. Die Erhaltung ſeiner ſelbſt treibt aus den Dingen ihre Thaten heraus, ſie iſt daher praktiſcher Art und deswegen konnte Herbert die praktiſchen oder ſittlichen Grundſätze als die erſten, dem Inſtinkt zunächſt liegenden betrachten. An das Geſetz der Selbſterhaltung ſchließen ſich alsdann noch andere praktiſche Geſetze an. Der Inſtinkt treibt zuerſt die innern Thätigkeiten heraus, die innern Thätigkeiten führen aber auch zu körperlicher Äußerung und alles dies geht auf einen Zweck, im Allgemeinen auf das allgemeine Gut, welches die ewige Seligkeit iſt [2]. Eine bedeutende Erweiterung erhält aber dieſe Lehre noch durch die Betrachtung, daß der Inſtinkt um die Erhaltung des einzelnen Dinges zu betreiben auch die Erhaltung der übrigen Dinge, mit welchen das einzelne Ding zuſammenhängt, nicht vernachläſſigen darf. Daher dehnt er ſich auf die Erhaltung der Art, der Gattung und der ganzen übrigen Welt aus, nur in der Weiſe, daß die Vorſehung Gottes ihn zunächſt auf das Nächſte gerichtet hat um mit der Vorſehung für das Ganze auch die Vorſehung für das Beſondere zu verbinden. So ergiebt es ſich, daß der natürliche Inſtinkt auch die allgemeinen Begriffe beglaubigt, welche der Zuſammenhang des Ganzen fordert, die Begriffe des Schönen und des Guten, ſo wie aller natürlichen Ordnungen, in welchen wir uns an das Weltall anſchließen [1]).

---

[1] Ib. elench. verb.

[2] Ib. p. 81; 140. Proximo sequuntur loco internae facultates, quae ea ratione instinctui naturali subjiciuntur, qua omnia in beatitudinem aeternam tanquam finem ultimum, relata sunt. — — Quemadmodum igitur sub instinctu naturali facultates

Man ſieht, daß dieſer Betrachtungsweiſe die Ordnung des Erkennens in ganz entgegengeſetzter Weiſe ſich darſtellt, als wie ſie im Sinne der Senſualiſten gedacht wurde. Nicht vom äußern Sinn geht das Erkennen aus, ſondern von innen heraus bildet es ſich unter der Herrſchaft ei-

---

internae — — ita sub istis facultates corporeae militant. — — Hanc igitur (sc. beatitudinem aeternam) suo more sub ratione scilicet conservationis propriae consectantur omnia. Ib. p. 262.

2) Ib. p. 56. Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cujusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum, bonum, malum, pulchrum, gratum etc., maxime ad individui, speciei, generis et universi conservationem facientes, per se etiam sine discursu conformantur. Ib. p. 72 sq. Nisi enim ex communi illa sapientia naturae lex intus rogata mutuum rerum vetaret interitum, in se alternis vicibus ita saevirent omnia, ut nihil non subito periret.

nes allgemeinen Naturgeſetzes, welches alles zuſammenhält und dem natürlichen Inſtinkte die Kenntniß des Allgemeinen entlockt. Dieſem allgemeinen Beſtreben, welches auf die Erhaltung des Einzelnen als eines Gliedes im großen Ganzen ausgeht, ſchließen ſich alsdann der innere und der äußere Sinn und zuletzt auch die Folgerungen des Schlußverfahrens an, welche die allgemeinen Grundſätze des natürlichen Inſtinkts auf die beſondern Erfahrungen der Sinne anwenden. Hierdurch ſoll ein allgemeines und höchſtes Gut gewonnen werden. In der Verfolgung desſelben können uns die Sinne ſtören; auch die Freiheit in unſern Folgerungen kann irren; aber zuletzt bleibt doch alles unter dem allgemeinen Geſetze der Vorſehung, welches den endlichen Frieden herbeizuführen verſpricht [1]).

Man wird aber auch bemerken, daß dieſe Lehre die Natur in Beziehung auf einen Zweck ſich denkt. Hierin iſt ſie den Lehren Bacon's durchaus entgegengeſetzt. Sie ſtützt ſich auf die allgemeinen Sätze, daß nichts umſonſt ſei, daß weder die Natur noch Gott im Nothwendigen etwas verabſäumen oder im Zufälligen etwas Überflüſſiges herſtellen könne. Der Zweck aber, welcher im Allgemeinen verfolgt wird, die ewige Seligkeit, liegt weit über das hinaus, was durch die Erhaltung ſeiner ſelbſt, ſeiner Art und Gattung, ja der Ordnung des Weltalls erreicht werden könnte. Es iſt vielmehr alles auf eine weitere Entwicklung und ein Fortſchreiten im Leben der Dinge angelegt, ſo daß ſogar die Hoffnung auf die Erkennt-

---

1) Ib. p. 104.

niß des Unendlichen, wie wir ſahen, uns nicht abgeſchnitten werden ſoll. Daher betrachtet Herbert die Natur nicht als eine mechaniſche Zuſammenſetzung todter Maſſen, ſondern nach der Weiſe der Theoſophen ſieht er überall lebendige Samen oder, wie er ſich auszudrücken liebt, eine plaſtiſche Kraft, welche unzerſtörbar den Dingen beiwohne und die Keime eines viel vollkommenern Lebens in ſich enthalte, als das iſt, welches dieſe Erde uns gewähren kann. Hierin iſt ſeine Hoffnung auf ein unſterbliches Leben gegründet, welches in der Erhaltung ſeiner ſelbſt nur ſeine unvergängliche Grundlage hat [1]. Von der plaſtiſchen Natur, welche wenigſtens vermuthungsweiſe auch mit der Weltſeele gleich geſetzt wird, leitet Herbert den Zuſammenhang der Seele mit dem Körper ab [2]; aber nur der Körper geht uns im Tode verloren; die plaſtiſche Kraft bleibt uns, in Verſtand und Willen ſich entfaltend; ſie wird auch den Zuſammenhang mit der übrigen Welt wiederherſtellen; einem neuen Körper, eine beſſere Materie, welche uns dargeboten werden dürfte, wird ſie mit ſich zu vereinigen wiſſen [3]. Hierbei ſchließt nun Herbert die Entwicklungen der Freiheit nicht aus. Von einem natürlichen Inſtinkt zwar leitet er alles ab; an ihm und ſeinem Streben nach der ewigen Seligkeit bleiben wir zu jeder Stunde gebunden und unſere Freiheit kann dieſen Zweck nicht verrücken; aber unſer innerer Sinn beglaubigt uns doch unſern freien Willen in ſo weit, daß wir Gewalt über die Mittel zu unſerm Ziele haben [1]), vom Anfang bis zu Ende. Der Anfang iſt der natürliche Inſtinkt, das Ende die Freiheit; denn in ihr finden wir das Bild der Unendlichkeit Gottes und nur durch ſie haben wir etwas, was wir mit Recht das Unſrige nennen können. Alle übrige Vermögen des Menſchen liegen daher zwiſchen dem Inſtinkt und der Freiheit des Willens und dienen nur als Mittel von jenem zu dieſer zu gelangen [2]). So will er von der Natur zur Freiheit uns führen; aber wie ſehr auch ſeine Sätze über die Freiheit nach der Lehre der Nominaliſten ſchmecken [3]), von der Natur, welche zum Ziele führt, macht er doch die Entwicklungen unſerer Freiheit abhängig; denn von dem Unendlichen, der Macht Gottes, welche in der Natur waltet, wird alles Endliche umſchloſſen.

---

[1] Ib. p. 117; 281; 313; the life p. 22.

[2] De verit. p. 113.

[3] Ib. p. 117 sq.

Hierin verkündet ſich die ſittliche Richtung, welche durch Herbert's Lehren hindurchgeht. Sie wendet ihn der Religion zu; denn die Religion beſteht ihm im ſittlichen Le-

---

1) Ib. p. 106. Circa finem non sumus liberi. — — Circa media tamen — — libere nosmet ipsos habemus, quod quidem ex sensu interno constat.

2) Ib. p. 105 sqq. Quatenus igitur homo liber est, infinitus est. — — Est igitur instinctus naturalis et in homine et in animalibus reliquis prima facultatum, libertas arbitrii ultima. Inter quas cunctae facultates reliquae ita intercedunt, ut actiones maxime necessariae proximo post instinctum naturalem sequantur loco. — — Necessariae actiones nostrae non sunt. — — Quae spontaneae actiones, solummodo sunt nostrae.

3) Gegen die Determination des Willens durch den Verſtand ſtreitet er, weil jede Facultät ihre eigenen Thätigkeiten habe und der Wille iſt ihm eine beſondere Facultät. In der Wahl der Mittel herſcht Willkür und libertas ad opposita. Ib. p. 106.

ben, welches nach Gott als dem höchſten Gute ſtrebt. Jede Tugend iſt zum Preiſe Gottes; alle Tugenden gehören zuſammen und müſſen ſich gegenſeitig mäßigen; in jeder einzelnen würden wir Übertreibung zu fürchten haben; ſie haben eine jede für ſich nur einen beſchränkten Werth; dies gilt ſelbſt von der religiöſen Verehrung Gottes, welche auch übertrieben werden kann; nur in der Gemeinſchaft mit allen übrigen Tugenden iſt ſie wahre Religion [1]. So wie die Erkenntniß aller Wahrheit leitet nun Herbert die Religion von der Natur und dem Inſtinkte ab. Denn in ihnen findet er, wie wir ſahen, die allgemeine Verehrung Gottes, welche in allen Dingen uns leiten ſoll. Die beſondere Gnade, welche uns in irgend einer Offenbarung zu Theil werden kann, darf die allgemeine Gnade oder Vorſehung Gottes nicht verdecken [2]. Es iſt gottlos die Natur, welche die allgemeine Vorſehung Gottes iſt, anzuklagen [3]. Wir wiſſen, daß es auch falſche Religionen giebt; wir bedürfen daher auch eines Prüfſteins der Religionen. Einen ſolchen werden wir nur im Prüfſtein aller Wahrheit finden können, d. h. in den allgemeinen Grundſätzen, welche uns der Inſtinkt an die Hand giebt [4]. Auf ihnen beruht die katholiſche, d. h. die allgemeine Kirche, deren Urtheil Herbert alle ſeine Lehren unterwirft [5]. Nichts kann wahr ſein, was

---

1) The life p. 37 sqq.

2) De verit. p. 268 sq.; 287.

3) Ib. p. 73.

4) Ib. p. 265; 282.

5) Ib. p. 267; 283. Hae autem sunt omnino notitiae communes, ex quibus vera ecclesia catholica sive universalis constat. De rel. gent. 16 p. 231.

unſern allgemeinen Grundſätzen widerſpricht. Über die Vernunft kann manches hinausgehn, was nach wahrſcheinlichen Gründen angenommen werden darf, aber ohne Vernunft kann nichts von uns gebilligt werden[1]. Daher ſetzt ſich Herbert dem blinden Autoritätsglauben entgegen. Der Glaube habe nur Werth, wenn er wahrhaft unſer Glaube ſei, d. h. nicht der Meinung eines Andern folge; jeder könne von Gott nur nach ſeinem eigenen, nicht nach fremdem Glauben beurtheilt werden[2]. Seinen Glauben an die Offenbarung verſichert er nun oft; aber dieſen hiſtoriſchen Glauben an die Autorität Anderer ſollen wir wohl unterſcheiden von dem Glauben an Gott und die Natur, welche in unſerm Gewiſſen ſpricht[3]. Sein Streit iſt nun gegen die Verläumder der Natur gerichtet, als wenn ſie verdorben wäre und uns einen falſchen Weg zeigen könnte. Sie hat immer das Böſe verabſcheut[4]. Zwar kann Sünde unſere Natur verunreinigen, uns verblenden, der Strafe uns ſchuldig machen und von der Seligkeit uns zurückhalten; Herbert iſt ſogar bereit zuzugeben, daß eine Sünde mit dem Willen Gott zu beleidigen eine ewige Strafe verdienen würde; aber eine ſolche Sünde und daher auch ſolche Strafe hält er für unmöglich. Die natürlichen Fähigkeiten, welche Gott auf ſich und die ewige Seligkeit gerichtet hat, ließen ſich zwar in Schlaf wiegen und durch die Abweichungen der Freiheit vom natürlichen Wege zu

---

1) De causis error. p. 71.
2) De verit. p. 266.
3) Ib. p. 8.
4) Ib. p. 132.

Irrthümern verleiten, aber ausrotten ließen ſie ſich nicht[1]. Den Menſchen kannſt du nicht ausziehn; die Freiheit kann den Sinn des Göttlichen nicht auslöſchen[2]. Hierin geht Herbert ſo weit, daß er ſogar zwiſchen Tugend und Laſter nur einen Gradunterſchied findet[3]. In der mittlern Laufbahn, in welcher unſer Leben verläuft, können wir weder ganz gut, noch ganz böſe ſein. Daß wir ſündigen können, gehört zu den geheimen Rathſchlüſſen Gottes[4]; wenn wir aber geſündigt haben, können wir auch durch aufrichtige Reue uns wieder zu Gott bekehren und ſeiner Verzeihung theilhaftig werden; daß dies nicht aus freiem Willen geſchehn könne, iſt eine heilloſe Lehre. Zwar ſoll uns die Verzeihung unſerer Miſſethaten nicht zu leicht gemacht werden; aber eben ſo wenig kann Herbert die Lehre billigen, daß der Sünder der Gnade Gottes nicht mehr theilhaftig und gänzlich verworfen ſei. Daß Gott uns aus reinem Wohlgefallen verdammen ſollte, widerſpricht ſeinem Weſen[5].

Die Artikel des Glaubens, welche Herbert aus der natürlichen Religion zieht, ſind ſehr einfach. Es iſt ein höchſter Gott; wir ſollen ihn verehren; Tugend und Frömmigkeit ſind die vorzüglichſten Theile der Gottesverehrung; über unſere Sünden ſollen wir Schmerz empfinden und uns ihnen entſchlagen; in und nach dieſem Leben iſt von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Lohn und

---

1) Ib. p. 104; the life p. 37 sqq.

2) De verit. p. 103. Negamus te hominem exuere posse.

3) Ib. p. 41.

4) Ib. p. 280.

5) Ib. p. 270; 278 sq.; 288.

Strafe zu erwarten [1]; dies ſind die fünf Artikel, welche ſich unter den Deiſten durch das Anſehn Herbert's verbreitet haben [2]. Er behauptet, daß ſie allgemein von allen Völkern anerkannt und nur durch Zuthaten willkürlicher Art verdeckt worden wären. Solche Zuthaten erſcheinen ihm als ein natürlicher Erfolg der öffentlichen Gottesverehrung, zu welcher wir doch verpflichtet wären, weil eine ſo öffentliche und mächtige Sache, wie die Religion, nicht innerhalb der Privatwohnungen ſich würde verſchließen laſſen. Er verwirft auch die Ceremonien der öffentlichen Religion nicht; ſie dienen zum äußern Schmuck, dürfen aber nicht zum Weſen der Religion gemacht werden; man ſoll ſie auch zu läſtigem und unziemendem Pomp nicht anwachſen laſſen [3]. Die religiöſen Tugenden bleiben der Haupttheil des Gottesdienſtes; aus der Hoffnung ſoll uns Glaube, aus dem Glauben Liebe, aus der Liebe Freude und zuletzt ewige Seligkeit erwachſen [4]. Daß ſeine fünf Artikel zur Seligkeit genügen, iſt Herbert beſcheiden genug nicht behaupten zu wollen; denn die Gerichte Gottes wären uns verborgen; aber er hält es eben deswegen auch für verwegen das Gegentheil behaupten zu wollen [5].

Wenn er ſich nun zurückhält von der Verwerfung aller Zuſätze zu der natürlichen Religion, ſo beruht dies darauf, daß er neben der allgemeinen Vorſehung Gottes, zu welcher auch die natürliche Religion gehört, noch die beſondere Vorſehung zugiebt. Wie bei den Theoſophen, ſo ſpielt bei ihm das Princip der Individuation eine große Rolle. So viele Unterſchiede es giebt, ſo viele Wahrheiten giebt es, die Unterſchiede aber gehen aus dem Principe der Individuation hervor, welches in Gott liegt, weil alles Endliche vom Unendlichen umfaßt wird. So wie nun das Unendliche, ſo ſind auch alle Unterſchiede uns beſtändig gegenwärtig und unſer Verſtand bedarf nur der Erregung um ſie zu erkennen. Dies iſt die Analogie, welche zwiſchen unſerm Verſtande und der Welt ſtattfindet [1]). Ihr zufolge haben wir nun aber auch ein jeder ein beſonderes Weſen, für welches auch die göttliche Vorſehung im Beſondern wirkt. Daher ſteht die beſondere Gnade mit der allgemeinen Natur unter der höchſten Vorſehung. Hierzu kommt noch, daß Herbert meint, der Menſch ſei einer beſondern Vorſorge würdig als das Höchſte der Schöpfung [2]). Auch dieſen Glauben an die beſondere Gnade Gottes hält Herbert für allgemein verbreitet und beweiſt dies aus dem Glauben aller Völker an bevorzugte Menſchen, Orte und Handlungen, aber beſonders an die Macht des Gebets, welches Gottes beſondere Vorſehung anruft und ſeine Hülfe erbitten zu können überzeugt iſt [3]). Daher

---

[1] Ib. p. 268 sqq.; de relig. gent. 1 p. 2; 14; 15.

[2] Er rühmt ſich ihrer Erfindung, welche ihn glücklicher gemacht habe als jeden Archimedes. De rel. gent. 16 p. 218.

[3] De verit. p. 271; 283.

[4] Ib. p. 274.

[5] De rel. gent. 15 p. 217.

---

1) De verit. p. 10 sq.; p. 13 sqq.

2) Ib. p. 73. Ideo quia in homine reliqua animantia perfici voluit deus, facultates ad virtutem et religionem ultra communes indidit. Ideo denique providentiae universalis sive naturae et particularis sive gratiae summa quaedam providentia datur utramque temperans.

3) Ib. p. 260; 272.

entzieht er ſich nicht dem Glauben an Wunder, welche nur nicht im Widerſpruch mit den Geſetzen der Natur oder dem Weſen der Dinge ſtehen dürfen, und an beſondere Offenbarungen, welche uns Gott unmittelbar oder durch Hülfe anderer Geiſter im Traume oder im Wachen ſenden könne [1].

Hierdurch wird es ihm nun möglich neben der natürlichen eine poſitive Religion anzuerkennen. Ein allgemeines Übereinkommen über die Weiſen der öffentlichen Gottesverehrung kann auf beſondern Offenbarungen Gottes beruhn; den Anordnungen der Kirche über dieſelben Glauben zu ſchenken hält Herbert für fromm [2]. Alles dies läuft aber nur auf Zuſätze zu der natürlichen Religion hinaus. So wie man ſeit langer Zeit gelehrt hatte, daß dem natürlichen oder göttlichen Rechte durch das poſitive Geſetz etwas zugeſetzt werden könne, ſo nahm Herbert dasſelbe auch für die natürliche Religion an. Die Gnade legt zu, gleichſam einen Gipfel des Guten; ihre Zuſätze müſſen aber nach den Regeln der natürlichen Religion, d. h. nach den allgemeinen Grundſätzen der Vernunft beurtheilt werden [3]. Nach ſeiner religiöſen Duldung iſt er nun aber geneigt nicht zu großes Gewicht auf die poſitiven Zuſätze zu legen, weil ſie den Streit über religiöſe Dinge erregt haben. Er betrachtet ſie mit Mistrauen.

---

[1] Ib. p. 284; 289 sqq.; 296 sq.

[2] Ib. p. 285.

[3] Ib. p. 266. Quapropter ex sapientia universali praecognita religionis sancienda sunt, ut quicquid deinde ex vero fidei dictamine adjectum fuerit, tanquam superliminare et fastigiatum aliquid substructione ista fulciatur.

Die einfache Wahrheit, welche alle Menſchen anerkennen, iſt uns natürlicher als die verwickelten Irrthümer der Religionen. Manche von ihnen haben die Phantaſien der Dichter oder die Erfindungen der Philoſophen beigemiſcht, ein noch größerer Theil ſcheint dem Betruge der Prieſter zuzufallen [1]. Gott in ſeinen Werken zu verehren war dem Menſchen natürlich; in der körperlichen Natur des Himmels ſah man die Seele der Welt, in der Seele der Welt Gott; aber dieſe urſprüngliche Religion ließ die Verehrung Gottes bald auf ſeine einzelnen Werke übertragen und die Prieſter fanden es vortheilhaft ſich ſelbſt eine höhere Würde anzumaßen, indem ſie als Dolmetſcher göttlicher Befehle ſich darſtellten. So ſind verſchiedene Arten des Gottesdienſtes herſchend geworden [2]. Die mannigfaltigen Geſtalten der poſitiven Religion iſt Herbert geneigt meiſtens auf die Willkür des menſchlichen Geiſtes zurückzuführen. Doch vertraut er, daß unter dem religiöſen Irrthum noch immer ein Bewußtſein der natürlichen Religion ſich erhalten habe und ſieht die Philoſophen der Heiden als Träger dieſes Bewußtſeins an, welches in der chriſtlichen Religion eine allgemeinere Anerkennung ſich verſchafft habe. Die Wiederherſtellung der natürlichen Religion bildet ihm das Weſen des Chriſtenthums, welchem aber durch den hierarchiſchen Trug auch wieder viel Unreines und der Streit der Parteien ſich angeſetzt habe [3].

---

[1] Ib. p. 272; de rel. gent. passim.

[2] De rel. gent. 2 p. 12 sq.; 3 p. 19; 9 p. 57. In corporea coeli natura animam ejus, in anima coeli deum ipsum venerabantur.

[3] Ib. 16 p. 230. So wie er die heidniſche Religion einer Kri-

Seine Lehre geht nun auf eine Reinigung des Chriſtenthums von ſolchen Zuſätzen aus; er macht aber dabei nur im Allgemeinen ſeine Zweifel gegen die poſitive Religion geltend. Den Beweis aus Wundern und Prophezeiungen verwirft er zwar nicht gänzlich, aber hebt doch die Schwierigkeit des Beweiſes im höchſten Grade hervor [1]. Alles in der poſitiven Religion würde auf der Wahrhaftigkeit der beſondern Offenbarung beruhn. Dieſe erkennt er im Allgemeinen an; in ſeinem eigenen Leben will er ihre Zeichen erfahren haben; aber jeder Beweis derſelben iſt mislich. Jedem wird ſeine beſondere Offenbarung in ſeinem Innern gegeben; ihm bezeugt ſie ſein Gewiſſen; aber kann er dieſelbe Überzeugung einem Andern gewähren? Was nicht auf den Ausſagen der allgemeinen Natur beruht, kann nicht auf den allgemeinen Beifall des menſchlichen Geſchlechts rechnen [2]. Herbert daher bei aller Hochachtung für die heilige Schrift und die chriſtliche Überlieferung kann ihnen doch nichts anderes zugeſtehn, als daß ſie in Übereinſtimmung mit der natürlichen Religion und auf glaubwürdigen Zeugniſſen beruhend Wahrſcheinlichkeit gewähren und zur Erregung unſerer Frömmigkeit geeignet ſind [3]. Mit der Gewißheit, welche die

---

tik unterworfen hatte, ſo läßt er auch eine Kritik der chriſtlichen Religion erwarten, die er aber nicht ausgeführt hat.

[1] De verit. p. 308.

[2] Ib. p. 284. Neque enim ad humanum genus spectare posse videtur, quod facultatum indicio communi non constat. Ib. p. 288 sq. Quod enim tanquam revelatum ab aliis accipitur, non jam revelatio, sed traditio, sive historia habenda est.

[3] Ib. p. 293; 298 sqq. Die heilige Schrift ſei veritatis civitate donata; die heilige Geſchichte biete zwar nichts, was nicht durch

allgemeinen Grundſätze und der innere Richterſtuhl uns gewähren, kann kein äußeres Zeugniß der Wahrheit ſich vergleichen.

Nachdem ſo viele Nachfolger Herbert's auf derſelben Bahn gewandelt, ſollte die Richtung ſeines Weges nicht ſchwer zu erkennen ſein. Er nennt ſich einen Laien in der Theologie, auch in der Gelehrſamkeit iſt er nur Liebhaber, doch glaubt er über Theologie und Gelehrſamkeit ein vollgültiges Urtheil zu haben. Er vertraut aber dem geſunden Menſchenverſtande, dem natürlichen Inſtinkte, ein würdiger Nachfolger der Theoſophen aus der Schule des Paracelſus. Sein Kampf iſt gegen die wohlgeſchulte, gegen die überladene Gelehrſamkeit, welche über ungeprüfte oder unverſtandene Überlieferungen die Natur und den Grund der vernünftigen Bildung vergeſſen hat. Gegen die ausgetretenen Bahnen des Vorurtheils ſind ſeine Griffe kühn und zuweilen glücklich. Er hat ein Gefühl der Krankheit, welche im Streite der religiöſen Meinungen ſich erzeugt hat; er möchte der Empfindlichkeit ſteuern, welche über die geringfügigen Abweichungen die Übereinſtimmung im Weſentlichen zu überſehen in Gefar geräth. Man hat ihn daher zu den Latitudinariern gezählt, aber er gehört vielmehr zu den Männern, welche in allem Poſitiven nur den menſchlichen Zuſatz und eine willkürliche Verſtellung der urſprünglichen Natur argwohnen. Dem *natürlichen Inſtinkte vertrauend*, welcher in uns wohnt, begünſtigt er die Meinungen nicht,

---

die Objecte und unſere Fähigkeiten erkannt werden könnte; aber ſie vertrete die Stelle der Objecte, gebe die ſchönſten Beiſpiele der allgemeinen und beſondern Vorſehung Gottes und die allgemeinen Grundſätze würden durch ſie auf das kräftigſte angeregt.

welche alle unſere Erkenntniß der Wahrheit von außen, von den Sinnen erwarten; ſo wie er von der Geſchichte der Vernunft nicht mehr als eine Erregung unſerer allgemeinen Kenntniſſe erwartet, ſo ſoll auch die Geſchichte der Natur uns nichts mehr bieten. Das Sinnliche iſt ihm ziemlich gleichgültig, weil ihm ſein Inſtinkt eine religiöſe Belehrung über das Sittliche und Überſinnliche verſpricht. In dieſer Weiſe glaubt er in Beſitz ewiger Wahrheiten den Wandel der ſinnlichen Körperwelt überflogen zu haben. Er achtet nun auch die wandelbaren Entwicklungen der Vernunft gering, obgleich er anerkennt, daß wir von der Natur zur Freiheit entlaſſen werden ſollen, und im Vertrauen auf die innere Stimme kommt es ihm wenig darauf an den Plan der Vorſehung zu erforſchen, welcher die religiöſen Entwicklungen der Menſchheit geleitet hat. Der Irrthum, welchen er mit zahlreichen Nachfolgern theilt, beruht weſentlich darauf, daß Überzeugungen, welche die Frucht der Zeiten geweſen ſind, für urſprüngliche Ausſprüche der Natur gehalten werden. Aber darauf beruht die Kraft ſeiner Lehre, daß er dem Vorurtheile widerſpricht, welches unſere Natur für gänzlich verdorben hält und die religiöſe Überzeugung, wie ſie auch im Laufe der Zeit ſich offenbart haben möge, von ihrer natürlichen Grundlage ablöſen will. Was er in dieſem Sinn gegen die verwickelten Streitigkeiten der Theologie vorbrachte, mußte ſich einer Zeit empfehlen, welche ermüdet im religiöſen Kampfe alles auf das Urſprüngliche zurückführen wollte, in der Welt nichts höheres kannte als das Geſetz der Natur und in ihm das höchſte Geſetz Gottes, wenn nicht Gott ſelbſt, zu erkennen glaubte.

2. Die Vorgänger des Hugo Grotius im Naturrecht.

Nach dem Vorgange Melanchthon's waren unter den Proteſtanten wiederholte Verſuche gemacht worden die philoſophiſchen Lehren über Recht und Staat weiter zu entwickeln. Die Ergebniſſe waren jedoch nur gering und hatten keine durchgreifende Anerkennung ſich zu verſchaffen gewußt. Den beſten Männern, welche an ihnen arbeiteten, kann man doch nur als Vorarbeitern des Hugo Grotius Bedeutung beilegen [1].

Schon der Juriſt Johann Oldendorp, ein Zeitgenoſſe Melanchthon's, der ſeine Anhänglichkeit an die Reformation durch mancherlei Anfeindungen hatte büßen müſſen, bis er als Profeſſor zu Marburg Ruhe fand, ſuchte eine Vereinfachung der Jurisprudenz durch die Zurückführung ihrer Grundſätze auf die Vernunft zu gewinnen. Das Recht der Natur leitete er von dem Funken des göttlichen Lichts oder der Vernunft ab, welcher nach dem Sündenfall den Menſchen übrig geblieben [2]. Das bürgerliche Recht iſt ihm eine genauere Beſtimmung oder Ausdehnung des natürlichen Geſetzes nach wahrſcheinlichen Gründen, welche in verſchiedener Weiſe ausfällt, weil ſie nach den drei Formen des Staats und nach andern Umſtänden ſich zu richten hat [3]. Das natürliche

---

[1] Vergl. C. von Kaltenborn die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium ſo wie der Politik im Reformationszeitalter. Leipz. 1848. Die Schriften Oldendorp's, Hemming's und Winkler's citire ich nach der Ausgabe, welche dieſer Schrift beigefügt iſt.

[2] Juris naturalis et civilis εἰσαγωγή tit. II.

[3] Ib. tit. IV p. 17.

Geſetz iſt durch die Offenbarung veröffentlicht worden und überall ſollte man in der Unterſuchung des Rechts auf die Offenbarung zurückgehn, denn in dieſer ſei die Norm für die Erklärung des Naturrechts zu ſuchen [1]). Seine Forſchungen über das Einzelne gehen aber nicht weiter als auf eine Zurückführung der verſchiedenen Rechtsformen auf die zehn Gebote [2]). Es iſt hierin kein weſentlicher Fortſchritt gegen den Standpunkt zu entdecken, welchen ſchon Melanchthon eingenommen hatte.

Weiter vorzudringen ſtrebte Nicolaus Hemming, ein Däniſcher Theolog, welcher bis zu ſeinem Tode an Ende des 16. Jahrhunderts mit den Theologen ſeines Vaterlandes zu ſtreiten hatte. In ſeiner Schrift über das Naturgeſetz iſt der Verſuch merkwürdig alles nach mathematiſcher Methode zu beweiſen. Die Philoſophie des Rechts, in ihren Grundſätzen von der Moral abhängig, iſt nicht weniger genau zu beweiſen als die Mathematik [3]). Das Geſetz der Natur iſt uns im Gewiſſen geſchrieben, von Gott eingedrückt, allgemein für alle Vernunft; Hemming führt es auf einen Inſtinkt der Natur zurück [4]). Es beherſcht das ökonomiſche und das politiſche Leben, welche beide das geiſtliche Leben zum Zweck haben. Wie Melanchthon bezieht nun auch Hemming die Geſetze der erſten Tafel auf die letztere, die Geſetze der zweiten Tafel auf die beiden erſten Arten des Lebens [5]). Aber er will doch nichts auf Offenbarung gründen, vielmehr ſehen, wie weit unſere, wenn auch durch die Sünde verdunkelte Vernunſt reicht. Hierbei geht er aber auf ſehr allgemeine Betrachtungen aus, indem er nicht allein das rechtliche auf das ſittliche Leben zurückführen will, ſondern auch die Unterordnung der Stände im Staat, damit der Anarchie begegnet werde, auf die Grade der Dinge nach Raimundus Lullus zurückbringt, das Geſetz der Natur in ſo weitem Sinn faßt, daß ſelbſt das Geſetz des Erkennens ihm zufällt, die Cardinaltugenden des Platon, die Eintheilungen der Gerechtigkeit, welche Ariſtoteles gegeben hatte, zur Entwicklung ſeiner Lehren gebraucht [1], genug in eklektiſcher Weiſe die Lehren der frühern Philoſophen benutzt. So glaubt er, daß es gelingen werde das bürgerliche Recht auf das natürliche Geſetz zurückzubringen, indem er dabei die Billigkeit im weiteſten Maße berückſichtigt haben will [2].

---

[1]) Ib. tit. II p. 11; tit. IV p. 15.

[2]) Ib. tit. V.

[3]) De lege naturae p. 29 sq.

[4]) Ib. p. 32.

[5]) Ib. p. 36 sq.

Dieſelbe Zurückführung des Rechts auf das ſittliche Gebot hatte **Albericus Gentilis** im Auge, ein Italieniſcher Juriſt, welcher dem proteſtantiſchen Glauben zugethan ſeine Zuflucht erſt in Deutſchland, nachher in England, wo er 1611 als Profeſſor zu Oxford ſtarb, hatte ſuchen müſſen. Seine Schrift über das Recht des Krieges iſt merkwürdig, weil ſie als nächſte Vorläuferin des Hugo Grotius in einem ähnlichen Unternehmen angeſehn werden muß. Er ſpricht gegen die Feinde des Naturrechts, indem er es aus einem unveränderlichen Inſtinkt der Natur ableitet, obgleich er geſtehn muß, daß Irrthum und

---

[1] Ib. p. 34 sq.; 36; 42.

[2] Ib. p. 42.

Leidenſchaft ſo mächtig ſind uns ſelbſt der Natur ungetreu werden zu laſſen und daß die Sünde nur einen Theil des göttlichen Rechts in uns unverdunkelt gelaſſen [1]. Den Krieg ſieht er als einen Beweis hiervon an, denn der natürliche Inſtinkt könne ihn nicht billigen. Wenn alle Menſchen ihrem natürlichen Triebe folgten, ſo würde keine Feindſchaft unter ihnen herſchen, weil uns aus unſerer Verwandtſchaft unter einander nur die Neigung zur Geſelligkeit und gegenſeitige Liebe ſtammt, welche über alle Völker, Volksgenoſſen und Barbaren ſich erſtreckt [2]. Aber ein Recht erhalten wir allerdings auch zum Kriege, wenn wir ungerecht angegriffen werden und kein höherer Richter vorhanden iſt, welcher zwiſchen uns und unſern Feinden entſcheiden kann. Dann dürfen wir unſer Recht vertheidigen und es beruht daher auch der Krieg auf natürlichem Rechte und ſetzt den Begriff der Gerechtigkeit voraus [3]. Daher ſollen wir auch im Kriege das Recht bewahren und eingedenk der natürlichen Verwandtſchaft unter allen Menſchen ihn in menſchlicher Weiſe führen. Hierüber geht Gentilis in viele einzelne Unterſuchungen ein, welche jedoch eine zu wenig philoſophiſche Haltung zeigen, als daß wir ſie hier weiter verfolgen dürften.

Bedeutender als die vorher angeführten Verſuche iſt das, was **Benedict Winkler**, ein deutſcher Juriſt und Zeitgenoſſe des Hugo Grotius [4], für das Naturrecht unlernahm. Davon ausgehend, daß keine einzelne Wiſſenſchaft ihre Grundſätze beweiſen könne, fordert er daß die Rechtswiſſenſchaft zu ihrer Begründung auf die allgemeinen Quellen aller Wiſſenſchaft zurückgehen müſſe. Dieſe Quellen aber ſucht er in zwei allgemeinen Wiſſenſchaften, der Philoſophie und der Theologie [1]). Alles Recht geht vom Geſetze Gottes aus und die Rechte der Einzelnen fließen nur aus dieſem Geſetze; denn Geſetz und Recht verhalten ſich wie Urſach und Wirkung zu einander [2]). Die göttliche Gerechtigkeit iſt daher auch das Vorbild der menſchlichen und die Vernunft ſollte ſie uns offenbaren. Da jedoch dieſe durch die Sünde verdunkelt worden, kann unſere menſchliche Philoſophie das Recht nicht allein aus der Vernunft ſchöpfen, ſondern wir bedürfen zur Erkenntniß deſſelben in ſeinem ganzen Umfange der Offenbarung [3]). Gott als der Grund aller Dinge, als die Quelle alles Rechts, welches nur mittelbar von der Obrigkeit kommt, hat alle Weſen mit ſich und alle Menſchen unter einander in Liebe verbunden und dieſe iſt das vollkommene Naturgeſetz. Daher gehört auch die Religion, welche ihr Weſen in der Seele hat, dem Naturrechte an. Sie iſt aber, wie die Sachen jetzt ſtehn, nur durch Offenbarung uns zugänglich und nur unter Frommen wird das Geſetz der Liebe annäherungsweiſe geübt. Im allgemeinen Verkehre der Menſchen muß an die Stelle der Liebe die Klugheit treten und dabei auf das Urtheil der Menge geſehn werden 1). Daher haben wir zwei Arten des Naturrechts zu unterſcheiden, das frühere und das ſpätere. Das frühere, welches vor dem Fall des Menſchen galt, umfaßt alle Moral; das ſpätere gilt für alle Völker und wird daher das Völkerrecht genannt 2). Daher betrachten Theologen und Juriſten das Recht von verſchiedenem Standpunkte. Der Theolog, welcher alles auf das ewige Heil bezieht, bedenkt das frühere Naturrecht; der Juriſt hat nur das Theilchen des Geſetzes im Auge, welches nach dem Fall übrig geblieben iſt, und ſorgt für das zeitliche und politiſche Wohl des Menſchen. Darum hat ſich aber auch die Rechtswiſſenſchaft als eine Dienerin der Theologie zu betrachten, weil das politiſche Wohl dem ewigen Heile dienen ſoll 3). Seitdem Sünde und Leidenſchaft die Menſchen beherſchen, iſt es nothwendig geworden das urſprüngliche Naturrecht, ſo weit es mit unſern gegenwärtigen Zuſtänden beſtehen kann, mit Schutzmitteln zu umgeben und hierzu ſoll das Recht der Juriſten dienen 4).

---

[1] De jure belli I, 1 p. 5; 10.

[2] Ib. I, 15 p. 107 sqq.; III, 2 p. 473.

[3] Ib. I, 2 p. 20; 3 p. 22 sq.; p. 31 sq.; 13 p. 92 sqq.

[4] Seine Schrift principiorum juris libri V iſt zu Leipzig 1615 erſchienen.

---

[1]) Princ. phil. I, 2 p. 50 sq.

[2]) Ib. II, 1 p. 66.

[3]) Ib. I, 3 p. 56; 58; 64 sqq.

Dieſe Schutzmittel führen aber auch noch zu einer dritten Art des Rechts, zum poſitiven Rechte. In dem urſprünglichen Geſetze der Liebe beſtanden weder Eigenthum noch Sklaverei, noch Verträge; ſie ſind erſt eingeführt worden, als an die Stelle der Liebe Leidenſchaft getreten war. Da iſt Ungleichheit unter den Menſchen

---

1) Ib. I, 1; 3 p. 62; II, 1 p. 69.

2) Ib. I, 3 p. 63 sq; III, 6 p. 89.

3) Ib. II, 7 p. 72; V, 13 p. 143.

4) Ib. IV, 1 p. 95; 2 p. 97.

entſtanden, wärend früher alle ſich gleich waren [1]. Dieſe Einrichtungen, obgleich nicht im Einklang mit dem Geſetze der Liebe, ſind doch nicht ohne Vernunft eingeführt worden, weil wenigſtens die äußere Gerechtigkeit geſchützt werden mußte, nachdem die innere verloren war. Die Rechtswiſſenſchaft hat nur jene zu beſorgen, weil der Menſch das innere Herz nicht beurtheilen kann und bloße Gedanken die politiſche Zucht nicht ſtören [2]. Die Vernunftmäßigkeit jener Einrichtungen wird von Winkler mehr vorausgeſetzt als bewieſen; er ſtützt ſich weſentlich nur darauf, daß ſie bei vernünftigen Thieren nicht vorkommen, wohl aber bei allen Menſchen, unter allen Völkern. Daher ſollen ſie als Sache des Völkerrechts und als Grundlage des bürgerlichen oder politiſchen Rechts gelten. Dieſe dritte Art des Rechts entſpringe aber erſt aus der Einrichtung des Staats. Im Völkerrechte bilden alle Menſchen gleichſam einen Staat [4]. Wegen der Verſchiedenheit der Menſchen haben ſich aber verſchiedene Staaten gebildet und Obrigkeiten eingeſetzt um das natürliche Recht durch Macht zu ſchützen [4]. Wie ſehr nun auch Winkler der Willkür der natürlichen Vernunft vertraut und ſie in Feſtſtellung der poſitiven Geſetze walten läßt [5], ſo verläßt ihn doch der Gedanke nicht, daß hinter der Willkür der Menſchen noch ein tieferer Grund des poſitiven Rechts zu ſuchen ſein dürfte, und dieſer Gedanke tritt zuweilen in ſehr ſchlagenden Bemerkungen hervor. Die Geſellſchaft der Menſchen entſteht nicht plötzlich, nicht in einem Entſchluſſe; ſie wächſt im Verborgenen und die Vollendung der Geſellſchaft im Volke ergiebt ſich allmälig aus niedern Graden der Gemeinſchaft; ſo iſt auch die Gewohnheit früher als das poſitive Geſetz [1]. Die poſitiven Geſetze ſind veränderlich, aber nicht ohne Grund ſollen ſie verändert werden; ſie ſtammen aus Gott, welcher der Obrigkeit in der Geſetzgebung als ſeines Mittels ſich bedient. In allen Arten des Rechts iſt nur eine wirkende Urſache, die Vernunft, und nur ein Zweck, das Gute; die politiſche Geſellſchaft hat ihre Vorbilder und Keime in der Natur und in Gott, welcher der Grund aller Dinge iſt [2]. Dieſen Grund zu erforſchen, dazu möchte Winkler die Juriſten anleiten.

---

[1] Ib. II, 9 p. 75; III, 1 p. 87; IV, 12 p. 112.

[2] Ib. II, 7 p. 72.

[3] Ib. IV, 5 p. 100.

[4] Ib. I, 3 p. 63 sq.

[5] Ib. V, 1 p. 120.

Von den Vorgängern des Hugo Grotius iſt Winkler unſtreitig der bedeutendſte. In das Einzelne jedoch drang er nicht tief ein; alles, was bei ihm über die allgemeinen Grundſätze hinausgeht, behandelt nur einige Streitfragen, welche den Juriſten beſonders nahe liegen, im eklektiſchen Sinne eines gemäßigten Platonismus. Seine Unterſuchungen über das Recht beruhen auf einer umſichtigen Überlegung über die menſchliche Geſellſchaft, wie ſie von der Erfahrung an die Hand gegeben wird. Dennoch brachte ſie nicht zu Wege, worauf die Richtung der Zeit hinarbeitete, nemlich die Rechtslehre als eine beſondere Wiſſenſchaft zu faſſen, welche unabhängig von den Vorausſetzungen der Theologie und der Metaphyſik ſich durchführen ließe. Dies hat erſt Hugo Grotius verſucht und iſt dafür mit dem Beifall ſeiner und der folgenden Zeit überhäuft worden.

---

[1] Ib. V, 3 p. 124; 130.

[2] Ib. [illegible] 1; V, 7 p. 136; 13 p. 143; 15 p. 147.

3. Hugo Grotius.

Geboren 1583 zu Delft, aus einem edlen und angeſehenen Geſchlechte, kam Hugo Grotius bei ausgezeichneten Gaben und einer ſorgfältigen Erziehung in jungen Jahren zu einer einflußreichen Stellung in der Verwaltung ſeines Landes. Zu dieſem Zwecke hatte er ſich der Rechtswiſſenſchaft gewidmet. Er gehört aber zu den Männern, welche durch eine umfaſſende Gelehrſamkeit einen allgemeinen Ruhm in den Wiſſenſchaften ſich zu begründen wußten. Seine Ausgaben und Überſetzungen alter Claſſiker, ſeine Lateiniſchen und Holländiſchen Gedichte, ſeine Geſchichtswerke, ſeine juriſtiſchen und politiſchen Schriften, ſeine umfaſſenden theologiſchen Arbeiten wurden zu dem Beſten gezählt, was die Zeit brachte. Sein Leben greift tief in die theologiſchen und politiſchen Händel des 17. Jahrhunderts ein [1]; wir würden uns zu weit verirren, wenn wir es in ſeinen Einzelheiten ſchildern wollten. Es iſt bekannt, daß er für die Freiheit des menſchlichen Willens ſtreitend der Partei der Remonſtranten ſich anſchloß und mit ihr fiel, Gefangenſchaft dulden mußte und in einer Bücherkiſte verſchloſſen ſeine Freiheit gewann, aber ſein Vaterland zu meiden genöthigt war. In Paris fand er Zuflucht und Unterſtützung. Hier gab er 1625 ſein berühmtes Werk über das Recht des Krieges und des Friedens heraus, welches faſt allein von allen ſeinen Schriften unſere Aufmerkſamkeit fordert. Nachdem die Hoffnung geſcheitert war in ſeinem Vaterlande eine völlige Wiederherſtellung zu erlangen, verbrachte er den letzten Theil ſeines Lebens bis zum Jahre 1645 in Schwediſchen Dienſten, zu welchen ihn Oxenſtierna berufen hatte, als Geſandter am Franzöſiſchen Hofe, weniger ausgezeichnet in Geſchäften, als in den Werken der Gelehrſamkeit, welche er durch ſein ganzes Leben mit Liebe betrieb.

---

[1] Vergl. H. Luden Hugo Grotius nach ſeinen Schickſalen und Schriften. Berl. 1806.

Den Erfolg, welchen ſeine Schrift über das Recht des Krieges und des Friedens [1]) gehabt hat, verdankt ſie nicht allein dem Inhalte ihrer Lehren, ſondern auch dem Ruhme des Verfaſſers, dem gewählten Lateiniſchen Ausdrucke, der methodiſchen Genauigkeit, mit welcher die Lehren an Begriffserklärungen und Eintheilungen gebunden werden, der Gelehrſamkeit und dem Geſchmacke, mit welchen alles durch Beiſpiele und Ausſprüche der Alten erläutert wird, und vor allem der Mäßigung und dem milden Sinn, mit welchen ſie Menſchlichkeit, Treue und Schonung ſelbſt unter den Schrecken des Krieges empfielt. Hugo Grotius ſelbſt, indem er den Plan ſeines Werkes auseinanderſetzt, legt beſonders darauf Gewicht, daß er ſeine Grundſätze über das allgemeine Recht aller Völker den unmenſchlichen Gewohnheiten des Krieges entgegenzuſetzen für nöthig gehalten habe [2]). Sein Plan beſchränkt ſich hierauf nicht; er will vielmehr für die Rechtswiſſenſchaft überhaupt arbeiten und ihr erſt die Form einer Wiſſenſchaft geben, indem er ihre natürlichen und ewigen Grundſätze aufſtellt und von der Willkür des poſitiven Rechts ausſcheidet, welches in beſtändigem Fluſſe ſeiner Natur nach keiner wiſſenſchaftlichen Behandlung fähig ſei [1]; aber der Titel, welchen er ſeinem Werke gegeben, die Ausführung, welche den Titel nicht außer Augen läßt, eben ſo ſehr als einzelne Äußerungen [2], geben zu erkennen, daß jene Rückſicht beſonders von ihm beachtet wurde.

---

[1]) Ich gebrauche die Ausgabe Hagae Com. 1680, welcher auch die Schrift de mari libero angefügt iſt.

[2]) De jure belli ac pacis prol. 28 sq.

Was ihn nun von ſeinen Vorgängern im Ganzen ſeines Unternehmens unterſcheidet, iſt die Strenge, mit welcher er auf das Gebiet der Rechtswiſſenſchaft ſich beſchränkt. Er will über das Recht philoſophiren, glaubt aber nicht nöthig zu haben dabei allgemeinere Grundſätze der Philoſophie zu Rathe zu ziehen; wenn ſie ſich aufdrängen, ſo geſchieht es wider ſeinen Willen. Eben ſo ſchließt er die Theologie aus, obwohl ſie ſeinem Gedankenkreiſe ſehr nahe ſteht. Seine Haltung gegen die Theologie iſt ſehr bezeichnend für ſeine Anſicht vom Naturrecht. Er behauptet noch den alten Gang der Rechtslehrer das allgemeine Geſetz als das Erſte und die Rechte der Einzelnen nur als eine Folge des allgemeinen Rechtes anzuſehn; Gott hat Geſetze in den menſchlichen Geiſt geſchrieben; er iſt der Grund nicht allein der ſittlichen Unterſchiede und des allgemeinen Naturrechts, auch nicht allein der offenbarten Geſetze der jüdiſchen und der chriſtlichen Religion, ſondern auch der poſitiven Geſetze des Staats [1]. Aber das Recht ſcheint ihm eine Sache zu ſein, welche ganz unabhängig vom Sein und Willen Gottes gedacht werden kann; wenn auch Gott nicht wäre, würde Recht doch Recht bleiben, und ſeine Natur iſt ſo unveränderlich, daß ſie auch von Gott nicht geändert werden kann. Eben ſo wenig als Gott wollen kann, daß Widerſprechendes wahr ſei, eben ſo wenig kann er Recht in Unrecht verwandeln [2]. Da nun aber doch die poſitive Geſetzgebung Gottes durch die Offenbarung ihre Veränderungen erfahren hat, ſo betrachtet er ſie auch nicht als Beſtandtheil des natürlichen Rechts. Er unterſcheidet daher auch, in ähnlicher Weiſe wie Herbert, die Glaubensartikel der natürlichen Religion, welche dem natürlichen Recht angehören, deren Verletzung alſo auch beſtraft werden darf [3], von den Zuſätzen, welche die poſitive

---

[1] Ib. 30 sq.

[2] H. Grotii epistolae (Amstelod. 1687) 280 p. 104. Libris de jure belli et pacis id praecipue propositum habui, ut feritatem illam non Christianis tantum, sed et hominibus indignam ad bella pro lubitu suscipienda, pro lubitu gerenda, quam gliscere tot populorum malo quotidie video, quantum in me esset, sedarem. Ib. 875 p. 384.

---

1) De mari libero dedic. p. 1 sq.; de jure belli ac pac. prol. 12; I, 1, 15.

2) De jure belli ac pac. prol. 11. Die Rechtsſätze würden wahr ſein, etiam si daremus non esse deum. Ib. I, 1, 10, 5. Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne a deo quidem mutari queat. — — Sicut ergo, ut bis duo non sint quatuor, ne a deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit.

3) Ib. II, 20, 44 sqq. Seine Artikel des natürlichen Glaubens ſind noch beſchränkter als Herbert's; ſie ſchließen die öffentliche Verehrung Gottes und die Unſterblichkeitslehre aus. Ib. 45. Wie Her-

Religion gebracht habe und welche ihm als eine Schärfung des natürlichen Rechts erſcheinen [1]. Von allen ſolchen Zuſätzen ſollen wir nun abſehn, wenn wir die natürlichen Gebote und Grundlagen des allgemeinen Rechts erforſchen wollen.

Doch ſind ihm dieſelben nicht in der Natur überhaupt, ſondern in der menſchlichen Natur begründet. Zwar erinnert er ſich an das allgemeine Naturgeſetz, welches einem jeden Dinge die Erhaltung ſeiner ſelbſt mit allen ihren Folgen vorſchreibt; aber die Erhaltung der Perſon ſoll auch nur der Erhaltung des Höhern in uns, der Vernunft, dienen [2]. Daher gefällt ihm auch nicht die Erklärung des Naturrechts bei den alten Juriſten, welche behauptet, daß die Natur es alle Thiere gelehrt habe, vielmehr dem Vieh komme keine Gerechtigkeit zu, außer ſofern ein Schatten der Vernunft in ihm ſein möchte [3]. Der Menſch dagegen ſteht im Gegenſatz gegen die Natur; ihm hat Gott die Herrſchaft über die Natur verliehen [4]. Sein Vorzug vor allen übrigen Geſchöpfen iſt der Trieb zur Geſelligkeit, welcher in keiner andern Art der Thiere in ſolchem Grade und ſolcher Ausbildung gefunden werde, mit welchem ſeine Sprachfähigkeit zuſammenhänge, durch welchen ſein Eigennutz beſchränkt werde und welcher un-

---

dert iſt er auch ſehr tolerant und hält die Trennung der Proteſtanten von der katholiſchen Kirche nicht für gerechtfertigt; er arbeitete an einer Vereinigung der Kirchen. S. die Stellen, welche Luden S. 300 ff. zuſammengeſtellt hat.

[1] De jure belli ac pac. II, 1, 10, 1; 13, 1 sq.

[2] Ib. I, 2, 1, 1 sq.

[3] Ib. I, 1, 11, 2.

[4] Ib. II, 2, 2, 1.

ter der Leitung allgemeiner, dem Verſtande inwohnender Grundſätze ſtehe [1]. Auf dem letztern Punkt liegt beſonders Gewicht; es iſt nicht ein Inſtinkt, welcher wie ein äußeres Princip der Einſicht uns zur Bewahrung der Geſelligkeit führt, ſondern in uns ſelbſt liegt das Urtheil über Recht und Unrecht, welches nach dem Gebote der richtigen Vernunft und der geſelligen Natur von uns gefällt wird. Auf die Bewahrung der Geſelligkeit zweckt daher alles Recht ab [2].

Daher legt nun Grotius in allen ſeinen Unterſuchungen über das Recht das größte Gewicht auf die uns eingebornen Urtheile und Beſtrebungen [3]. Die Rechtswiſſenſchaft ſoll auf ihre ſichern Grundſätze zurückgebracht werden durch die Erkenntniß der uns eingebornen Begriffe. Eine populärere Erkenntniß des Rechts läßt ſich freilich wohl durch die Erfahrung deſſen, was als Recht gilt, erreichen; ſie bietet aber immer nur Wahrſcheinlichkeit; nur a priori iſt eine ſichere Erforſchung des Naturrechts möglich [4]. Ein ſicherer Sinn in der Erkenntniß der allgemeinen Rechtswahrheiten leitet uns; er hat dieſelbe Untrüglichkeit, wie der geſunde äußere Sinn [5]. Dennoch will Grotius nicht behaupten, daß in den moraliſchen Wiſſenſchaften dieſelbe Gewißheit erreicht werden könne, welche der Mathematik beiwohnt. Ihn ſchreckt, daß unſere Vernunft durch die Sünde verdunkelt iſt. Daher lauten die Ausſprüche des Gewiſſens nicht überall entſcheidend. Die Regel, wo du zweifelſt, da handle nicht, läßt ſich in praktiſchen Dingen, wo die Noth zum Handeln drängt, nicht durchführen; mit dem Ariſtoteles meint er auch dem Wahrſcheinlichen müßten wir folgen und den Rath der Erfahrenen nicht verſchmähn; zwiſchen dem Recht und dem Unrecht ſchiebt er das Erlaubte ein, über welches uns die Wahl zuſtehe, ſo daß in ſittlichen Dingen nicht ſolche reine Gegenſätze herſchend wären, wie in der Mathematik 1). Alles dies giebt zu erkennen, daß ihm die Unſicherheit ſeiner allgemeinen Grundſätze nicht ganz entgangen iſt.

---

[1] Ib. prol. 6 sq.; 9, 2. Den übrigen Thieren geſteht Gr. nur ein principium intelligens extrinsecum zu. Ib. II, 20, 5, 7.

[2] Ib. prol. 8; I, 1, 10, 1; II, 20, 5, 1.

[3] Ib. III, 19, 1, 2. Societatem, quam ingeneravit natura.

[4] Ib. I, 1, 12, 1.

[5] Ib. prol. 39.

Den Grund ſeiner Schwankungen wird man im Allgemeinen darin erblicken können, daß er von einem Ideal der menſchlichen Geſelligkeit ausgeht, welches er mit der Wirklichkeit nicht in Übereinſtimmung findet, und daß er doch ſeine Vorſchriften über das Recht der Wirklichkeit anpaſſen und fruchtbar für das Handeln machen will. In ähnlicher Weiſe wie Winkler unterſcheidet er das erſte oder reine Naturrecht, welches vor allem Eigenthum, ja vor jeder menſchlichen That beſtand, von dem zweiten Rechte, welches Eigenthum, Verſchiedenheit der Völker und Staaten, Sklaverei und Krieg vorausſetzt 2). Hierdurch aber beſonders wird ſein Begriff vom Naturrechte ſchwankend, daß er das letztere, obgleich es ſeiner Anſicht nach nicht aus der natürlichen, ſondern aus der ver-

---

1) Ib. II, 23, 1 sqq.

2) Ib. II, 2, 2, 1; 8, 1, 1; 22, 11.

dorbenen Vernunft der Menſchen hervorgegangen iſt, doch als Naturrecht betrachtet. Das Ideal der menſchlichen Gemeinſchaft wird von ihm nicht allein als Zweck, ſondern auch als urſprünglich vorhanden geſetzt, ja er meint in jener urſprünglichen Gemeinſchaft hätten wir bleiben können, wenn wir der Sitteneinfalt und der Liebe uns nicht entſchlagen hätten. Wenn er auch die Sitteneinfalt nicht hoch anſchlägt, vielmehr Unkunde und Roheit in ihr erblickt, ſo gilt ihm doch die urſprüngliche Menſchenliebe für etwas Vollkommenes, welches auch jetzt noch in der Gütergemeinſchaft erreicht werden könnte 1). Dieſe Menſchenliebe, welche uns befielt unſern Nächſten zu lieben, zwar nicht über uns ſelbſt, aber doch wie uns ſelbſt 2), welche uns auch im Feinde, ja im Tyrannen und Räuber den Menſchen erkennen und jede Verſchiedenheit der Völker überſehen läßt, ſo daß die Führer der Völker vor allem Menſchenfreunde ſein ſollen 3), ſie iſt nun der Grundgedanke ſeines Naturrechts. Aber daß er aus ihm die Grundſätze ſeiner Rechtslehre nicht ableiten kann, leuchtet hervor aus ſeinen Klagen, daß die Gebote des Naturrechts in Vergeſſenheit gerathen und daß nun neue Verträge geſchloſſen werden müßten um ſie wieder geltend zu machen, weil viele Völker das Naturrecht für verjährt

---

1) Ib. II, 2, 2, 1 sqq. Neque is status durare non potuit, si aut in magna quadam simplicitate perstitissent homines aut vixissent inter se mutua quadam eximia caritate.

2) Ib. I, 3, 3, 3. Proximum amare juxta nos ipsos, non prae nobis ipsis.

3) Ib. prol. 24. Reges, quales exigit sapientiae regula, non unius sibi creditae gentis habere rationem, sed totius humani generis. Ib. III, 19, 1, 2. Hostes homines esse non desinunt.

hielten [1]. Da lernen wir nun einen andern Naturzuſtand kennen, welcher freilich erſt durch den Sündenfall entſtanden ſein ſoll, aber jetzt als Grundlage der Rechtseinrichtungen gilt. In ihm iſt es nicht gegen die geſellige Natur des Menſchen gegen Feinde ſich vorzuſehn und alles, was die erſten Gebote der Natur von uns fordern, widerſpricht in ihm dem Kriege nicht, vielmehr begünſtigt es den Krieg [2]. Daher wird nun auch die Geſelligkeit unter den Menſchen nicht als urſprünglich und von Natur gegeben betrachtet, ſondern es wird vorausgeſetzt, daß mehrere Völker unter den Menſchen ſich ſcheiden und ein jedes von ihnen einen künſtlichen Körper bildet [3], welcher Staat genannt wird, auf dem Willen und der Übereinkunft der Menſchen beruht und durch Vertrag zu Stande kommt [4]. Eine ſolche politiſche Vereinigung ſoll den Zweck haben öffentliche Ruhe und Frieden hervorzubringen oder die Liebe unter den Bürgern zu nähren, welche nun nicht mehr natürlich iſt [5]. Zwar will nun Grotius nicht, daß die Furcht der Menſchen vor einander Grund des Rechts ſei [6]; eben ſo wenig giebt er zu, daß die rechtlichen Einrichtungen des Nutzens wegen entſtanden ſeien; aber er kann doch nicht leugnen, daß wir des Schutzes durch das Recht gegen die Gewalt bedürfen und daß viele Rechtsformen einen Nutzen bezwecken [1]. Es bleibt ihm hierauf nur übrig von den Einrichtungen des Rechts, welche er vorfindet und nicht tadeln kann, anzunehmen, daß ſie zwar nicht aus reiner Natur oder Vernunft hervorgegangen ſind, aber doch nichts gegen die Natur und Vernunft vorſchreiben dürfen [2].

---

[1] Ib. II, 15, 5; III, 3, 2, 1.

[2] Ib. I, 2, 1, 4. Inter prima naturae nihil est, quod bello repugnet, imo omnia potius ei favent. Ib. 6. Non est contra societatis naturam sibi prospicere — — ac proinde nec vis, quae jus alterius non violat, injusta est.

[3] Ib. II, 9, 3, 1; 8, 2. Corpora artificialia, res artificialis.

[4] Ib. prol. 15.

[5] Ib. I, 4, 2, 1; 4, 2.

[6] Ib. prol. 19.

Der Doppelſinn, welcher in der Anſicht des Grotius vom Naturzuſtande und vom natürlichen Rechte liegt, geht durch alle ſeine Rechtslehren hindurch und erleichtert es ihm Einrichtungen des Lebens, welche nur durch mancherlei Vermittlungen gerechtfertigt werden können, als unmittelbare Folgen der menſchlichen Natur darzuſtellen. Treue und Glauben ſind ihm natürlich und das höchſte Band der menſchlichen Gemeinſchaft [3]. Daraus leitet er ohne Weiteres die rechtliche Gültigkeit der Verſprechungen und Verträge nach Naturrecht ab und weiter fortſchreitend auch die rechtliche Verbindung im Staate und der verſchiedenen Völker unter einander im Völkerrechte [4]. Aber von der andern Seite hat auch die Sünde Mistrauen unter den Menſchen zur Folge gehabt und es iſt nun erlaubt und Recht zu den Werken des Krieges, zu Liſt, Lüge und Gewalt zu ſchreiten, wenn auch dieſe

---

1) Ib. prol. 16; 18; I, 1, 14. Civitas coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus.

2) Ib. II, 3, 5 sq. Humana jura multa constituere possunt praeter naturam, contra naturam nihil.

3) Ib. III, 19, 1, 2.

4) Ib. II, 11, 1; 12, 7; III, 25, 1.

Dinge weniger löblich nach der urſprünglichen Natur des Menſchen, als nothwendig unter den gegenwärtigen Verhältniſſen ſind [1]. Im Allgemeinen aber wird man Grotius geneigt finden die Gründe des Rechts aus der unverdorbenen Natur des Menſchen abzuleiten und dagegen die Saat des Mistrauens, welche die Sünde unter die Menſchen geſtreut hat, nur als einen Grund der Abſchattungen unter den rechtlichen Verhältniſſen zu betrachten. Daher vertraut er auch auf die allgemeine Meinung der Menſchen in der Beurtheilung des Rechts nicht ſehr und entſcheidet ſich ſehr ſtark gegen die Anſicht, daß nach weit verbreiteter Sitte oder Gewohnheit das Recht feſtſtehe. Weit verbreitete Gewohnheiten haben zwar gewöhnlich einen vernünftigen Grund und die Sitten der Völker tragen auch zur Einrichtung poſitiver Geſetze bei; aber die Gewohnheit iſt doch nur eine Art des poſitiven Rechtes, welche der Kraft des ewigen Geſetzes der Natur nichts entziehen kann [2].

Das natürliche Recht ſoll nun die Grundlage des poſitiven Rechts werden, welches vom Staate ausgeht [3]. Der Staat aber wird nach Ariſtoteliſcher Weiſe als die vollkommene Vereinigung der Menſchen betrachtet, welche allen Bedürfniſſen der Einzelnen genügt. Weil die natürliche Familiengemeinſchaft nicht ausreicht, haben ſich viele Familien mit einander verbunden aus dem allgemeinen Geſelligkeitstriebe der Menſchen. Sie bilden nun ein Volk, welches, wie erwähnt, als ein künſtlicher Körper angeſehn werden kann. Doch folgt Grotius dieſer Analogie nicht unbedingt; er ſchließt ſich auch eben ſo wenig an die hierarchiſche Anſicht an, welche die Kirche mit der Seele, den Staat mit dem Leibe verglich, vielmehr findet er, in Widerſpruch mit beiden Analogien auch im Volke und im Staate eine Seele oder einen Geiſt, welcher die Bürger wie organiſche Glieder vereinigt. Die Seele des Staates iſt das Geſetz und eben darin beſteht der Unterſchied zwiſchen einem Volke und einer Räuberbande, daß jenes zum Zwecke des Rechts verbunden iſt[1]. Das erſte Erzeugniß des Volkes iſt aber die oberſte Gewalt, durch welche der Staat zuſammengehalten wird. Sie iſt zwar beim Volke als dem allgemeinen Subjecte der höchſten Macht; da aber nur durch ein beſonderes Werkzeug die Rechte des Volkes vertreten werden können, hat ſie zu ihrem eigentlichen oder nächſten Subjecte die Obrigkeit, möge ſie aus einer oder aus mehrern Perſonen beſtehn. Daher bleibt die oberſte Gewalt nicht beim Volke, ſelbſt wenn ſie bei ihm zuerſt geweſen ſein ſollte, was Grotius nicht einmal ohne Ausnahme zugiebt[2]. Durch ſtillſchweigende Einwilligung kann man ſich ſeiner Freiheit begeben und eine Gewaltherrſchaft kann daher zum Rechte werden. Was anfangs eine Sache des Willens war, wird ſpäter eine Sache der Nothwendigkeit [1]. Dabei ſetzt Grotius eine ſo innige Gemeinſchaft zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, daß auch ihre Verbrechen ihnen gleichſam gemeinſchaftlich ſind und dieſe für jene zur Strafe gezogen werden können. Obgleich dies ſeinem Rechtsgefüle widerſtreitet, weiß er doch die Rechte des Krieges nicht anders ſich zu erklären [2]. Der Wille wird nun zwar als der erſte Entſtehungsgrund des Staates und des poſitiven Rechts angeſehn, ſo daß poſitives und willkürliches Recht als gleichbedeutend gelten und die Obrigkeit darüber nach Gefallen beſtimmen ſoll [3]; aber wenn auch hieraus Verſchie-

---

[1] Ib. III, 1, 6 sqq., wo weitläuftig über die Nothlüge gehandelt wird. Die Löſung des Knotens liegt darin, daß Gr. annimmt, das natürliche Recht auf Wahrheit könne wie in einem Vertrage aufgegeben werden. Ib. 11; III, 4, 2.

[2] Ib. I, 1, 14; II, 20, 41; de mari lib. 7 p. 20. Consuetudo enim est species juris positivi, quod legi perpetuae abrogare non potest.

[3] De jure belli ac pac. I, 1, 14.

---

[1] Ib. II, 9, 3, 1. Ein spiritus oder nach ſtoiſchem Sprachgebrauch eine ἕξις verbindet das Volk. Ib. III, 3, 2, 1 sq. Rectius Dion Chrysostomus, qui leges — — dicit esse in civitate ut mentem in corpore humano.

[2] Ib. I, 3, 7, 1. Summae potestatis subjectum commune

---

est civitas. Ib. 3. Subjectum proprium est persona una pluresve. Ib. 8, 1; II, 9, 3, 1. Die Unterſuchungen über den Staat ſind bei Grotius nur ſehr beiläufig. Er iſt der Monarchie günſtiger, als dem Freiſtaat, obwohl er dem Könige eine unbedingte Gewalt nicht zugeſteht. Ib. I, 3, 9. Die Nachtheile der monarchiſchen Herrſchaft geſteht er ein, glaubt aber, ſie könnten ausgeglichen werden durch ihre Vortheile und im Staate ſei überhaupt nichts Vollkommenes möglich. Ib. I, 3, 8, 1; 17, 2.

[1] Ib. I, 3, 8, 13. Quae ab initio est voluntatis, postea vero effectum habet necessitatis. Ib. II, 4, 14, 1. Nam et quae vi parta primum sunt imperia, possunt ex voluntate tacita jus firmum accipere et voluntas aut ex initio constituti imperii aut ex post facto esse potest talis, ut jus det, quod in posterum a voluntate non pendeat.

[2] Ib. II, 21, 2; 7; 10. Die Schuld will er doch nicht ganz übergehen laſſen, wenn auch die Strafe, der Nachtheil aus der Gemeinſchaft erwachſe. Er beruft ſich auf das ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα. Ib. 11; 12.

[3] Ib. I, 1, 9; 13; 14.

denheit der Geſetze in verſchiedenen Staaten hervorgehe [1]), ſo ſoll doch keine Willkür, nicht einmal die göttliche, wie ſchon bemerkt wurde, das natürliche Recht beſeitigen können, ſondern nur Zuſätze und Schärfungen desſelben kann das poſitive Geſetz bringen, ſofern es wahre Verpflichtungen für uns enthalten ſoll. Wenn die Willkür, wenn ſelbſt der Krieg erlaubt iſt, ſo doch nur unter der Bedingung, daß der Geſelligkeit der Menſchen dadurch kein Abbruch geſchehe, ſondern nur die geſtörte Geſelligkeit wiederhergeſtellt werde. Deswegen iſt der Krieg nur des Friedens wegen und im Kriege ſchweigen zwar die geſchriebenen, aber nicht die ungeſchriebenen Geſetze [2]).

Um nun hierdurch der Gültigkeit poſitiver Geſetze nicht zu nahe zu treten muß Grotius darauf ausgehn wenigſtens die Hauptbeſtimmungen derſelben auf die Natur zurückzuführen. Man hat nicht mit Unrecht geſagt, daß ſein Naturrecht hierdurch weſentlich eine Abſtraction aus dem Römiſchen Rechte geworden. Wir werden im Allgemeinen zu ſchildern haben, wie er hierbei verfährt. Von dem natürlichen Rechte ausgehend, welches der Menſch über die ganze übrige Natur erhalten haben ſoll, findet er hierin ſchon einen Anfang des Eigenthums. Er ſtellt es als allgemeinen Rechtsſatz auf, daß einem jeden das Seine zukomme und durch gemeinſame Hülfe Aller bewahrt werden ſolle. Dieſer Satz würde auch gelten, wenn kein Eigenthum im ſtrengern Sinne wäre, denn unſer Körper, unſer Leben und der freie Gebrauch desſelben iſt unſer natürliches Eigenthum, welches von niemanden angegriffen werden ſoll [1]. Hiermit iſt der erſte Grund für das perſönliche Recht gelegt. Jeder iſt berufen dieſes ſein Recht gegen ungerechte Angriffe zu ſchützen und darf, ja ſoll auch dieſes natürliche Recht Anderer vertheidigen [2]. Daher iſt Selbſthülfe ein natürliches Recht und alle Mittel, welche zu ſeiner Handhabung nöthig ſind, ſind erlaubt, ſo daß ein unbeſchränktes Recht gegen den Beleidiger, ſelbſt über ſein Leben daraus erwächſt [3]. Das perſönliche Recht erweitert ſich zum ſachlichen durch die Einführung des Eigenthums. Obwohl Grotius meint, unter der Vorausſetzung einer ausgezeichneten Menſchenliebe hätte alles in Gütergemeinſchaft bleiben können, giebt er doch auch der Meinung nach, daß die Entſtehung des Eigenthums ein natürlicher Fortſchritt in der menſchlichen Geſellſchaft ſei, welcher daraus hervorgegangen, daß die Verſchiedenheit der Menſchen ſie nicht in der alten Einfalt der Sitten und in der Gemeinſchaftlichkeit des Beſitzes beſtehen, ſondern zur Theilung der Güter ſchreiten ließ. Hierbei läßt er nun nicht, wie ſeine Lehre oben lautete, die Völker aus den Familien

---

[1]) Ib. prol. 40.

[2]) Ib. prol. 26; I, 2, 1, 5.

---

1) Ib. I, 2, 1, 5. Quod facile intelligi potest locum habiturum, etiam si dominium, quod nos ita vocamus, introductum non esset, nam vita, membra, libertas sic quoque propria cuique essent.

2) Ib. I, 5, 1. Naturaliter quemque sui juris esse vindicem; ideo manus nobis datae. Ib. 2, 1.

3) Ib. I, 2, 1, 4; II, 1, 10, 1. Qui injuria me parat afficere, is mihi eo ipso dat jus — — adversus se in infinitum, quatenus aliter malum illud a me arcere nequeo. Die Beſchränkungen folgen nun freilich, aber nur gezwungen.

zuſammen wachſen, ſondern umgekehrt die Familien aus den Völkern ſich ausſcheiden. Anfangs hätten nur die Völker den Beſitz des Bodens getheilt und jedes Volk hätte ſein Land in Gemeinſchaft beſeſſen, alsdann aber hätte auch jede Familie ihr Eigenthum an einem beſondern Theile des Landes gewonnen; eben ſo wäre auch das Eigenthum allmälig fortgeſchritten von dem Beſitze beweglicher zu dem Beſitze unbeweglicher Sachen [1]. Doch ſoll dieſe Vertheilung des Eigenthums nicht allmälig über alles ſich erſtrecken; es giebt auch Dinge, welche immer Gemeingut bleiben ſollen, wie das Meer und die Luft [2]. Auch hört das, was Eigenthum geworden, nicht völlig auf Gemeingut zu ſein; denn im Willen derer, welche das Eigenthum einführten, konnte es nicht liegen die urſprüngliche Gleichheit, nach welcher den Menſchen überhaupt die brauchbare Natur gehört, gänzlich aufzuheben. Daher wacht in der äußerſten Noth, bei einem allgemeinen Bedürfniſſe das natürliche Recht Aller auf Alles wieder auf; daher hat auch die Obrigkeit das Recht auf Alles, wenn es der öffentliche Nutzen verlangt [3]. Wenn nun dieſe Gedanken über das urſprüngliche Gemeingut und das allmälige Fortſchreiten in der Theilung der Güter die urſprüngliche Einheit der Menſchheit vorausſetzen, ſo ſchwankt doch Grotius zu der entgegengeſetzten Annahme, daß die Menſchen urſprünglich vereinzelt ſind, alsbald hinüber, wenn von den urſprünglichen Erwerbsarten nach natürlichem Recht die Rede iſt. Als ſolche betrachtet er die Beſitzergreifung und die natürliche Acceſſion [1]. Die letztere aber, ſoweit ſie naturrechtlich iſt, gilt ihm nur als eine Fortſetzung der erſtern, wie dies auch mit der Formirung der Fall iſt [2]; die erſtere dagegen betrachtet er als etwas Urſprüngliches, indem mit der Herrſchaft, welche der Menſch über die Natur erhalten hat, auch ſogleich das Recht verbunden iſt, daß ein jeder gebrauchen und verbrauchen darf, was er mit ſeinen Kräften ergreifen kann, ohne daß ihn ein Anderer hindern dürfte [3]. So wie er über die Schwierigkeiten, welche in dieſer Lehre liegen, geringe Sorge ſich macht, ſo findet er auch die Übertragung des Eigenthums leicht und der Natur gemäß; das volle Eigenthum muß geſtatten, daß wir es auch aufgeben und an Andere geben können. Tauſch, Kauf und andere Arten der Verträge über Eigenthum, wenn ſie auch im Einzelnen Schwierigkeiten machen, liegen doch im Allgemeinen in der Natur der Sache [4]. Selbſt bei den Teſtamenten macht ihm ſein Gedanke, daß doch kein Eigenthum reines Eigenthum ſei, nicht das geringſte Bedenken; er erklärt es für natürliches Recht, daß jeder über ſein Eigenthum auch nach ſeinem Tode verfügen könne [5]. Bei der Inteſtaterbfolge findet er größere Schwierigkeit; vieles entſpreche in ihr nur natürlicher Vermuthung und ſei nicht nothwendig aus natürlichem Recht, daher herſchten auch große Verſchiedenheiten in den Be-

---

[1] Ib. II, 2, 2, 3 sq.

[2] Ib. II, 2, 3, 1 sq.

[3] Ib. II, 2, 6; III, 19, 8.

---

1) Ib. II, 3, 1; 8, 1, 2; 8, 8 sqq.

2) Ib. II, 3, 3.

3) Ib. II, 2, 2, 1. Nam quod quisque sic arripuerat, id ei eripere alter nisi per injuriam non poterat.

4) Ib. II, 6, 1; 7, 2.

5) Ib. II, 6, 14, 1.

ſtimmungen des poſitiven Rechts über ſie; aber im Allgemeinen entſpräche es doch dem Naturrechte, daß beim Mangel einer Erklärung über den letzten Willen über ihn nach einer Vermuthung entſchieden würde [1]. Verträge, welche auf künftige Leiſtungen gehen, ſollen nach Naturrecht verbinden, weil ja alle menſchliche Geſelligkeit auf Treue und Glauben beruhe, nur der Rechtsſicherheit wegen, welche zur Vermeidung des Streits geſucht werden müſſe, ſoll jedes Verſprechen in der bündigſten Weiſe gegeben werden [2]. Gewiß nicht mit Unrecht hat man geſagt, Grotius habe mehr die leeren und unbewachten Stellen der Rechtsphiloſophie durch ſtillſchweigende Vorausſetzungen angedeutet, als die Grundbegriffe des Rechts zu einer klaren und ſcharfen Entwicklung gebracht [3].

Wir müſſen noch etwas genauer ſeine Sätze über das Perſonenrecht betrachten. Der vorher angeführte Satz, daß ein jeder von Natur ſeines eigenen Rechtes Vertheidiger ſei, läßt eine hartnäckige Vertheidigung der perſönlichen Freiheit erwarten. Aber Hugo Grotius wird alsbald zu Beſchränkungen jenes Satzes geführt um für die richterliche Gewalt Platz zu gewinnen. Die Gerichte über das Recht ſind zwar nur menſchliche Einrichtungen, aber es iſt doch der natürlichen Vernunft gemäß, daß ein jeder einem Schiedsrichter ſich unterwirft und nicht mehr auf eigene Hand ſich Recht verſchafft [4]. Hierdurch wird jedem bis auf wenige Ausnahmen das natürliche Recht gewonnen ſein eigenes Recht unmittelbar zu vertheidigen und man begreift in der That nicht, wie Grotius behaupten kann, daß die natürlichen Rechte nicht erlöſchen könnten. Wenn es aber noch beim Schiedsrichter ſtehen bliebe! Wir ſehen vielmehr die freiwillige und augenblickliche Unterwerfung alsbald in eine erzwungene von der weiteſten Ausdehnung ſich verwandeln. Durch das Recht des Gerichts wird jeder einem Höhern unterworfen, welcher ein Zwangsrecht über ihn ausübt, ſogar über jede moraliſche Handlung [1]. Daher hat das allgemeine Recht ſeine mehr verneinende, als bejahende Kraft; es betrachtet die Perſon nicht als einzelne, ſondern als einen Theil der Rechtsgeſellſchaft, welche keinen Widerſpruch gegen ſich duldet [2]. In dieſer Richtung der Gedanken wird nun der Einzelne nicht mehr als Einzelner, ſondern als einer Geſammtheit angehörig betrachtet und für jede Geſammtheit das Recht geltend gemacht, daß der größere Theil den kleinern verpflichte und für das Ganze gelte [3]. Es gehört dieſer Richtung an, daß Grotius die Freiheit der Perſon nicht ſehr achtet. Er vertheidigt die Sklaverei als dem natürlichen Rechte gemäß, ſogar als vereinbar mit dem Chriſtenthum, obgleich er die unbedingte

---

[1] Ib. II, 7, 3; 10, 2; 11, 1.

[2] Ib. II, 11.

[3] Hartenſtein Darſtellung der Rechtsphil. des H. Grot. Abh. d. phil. hiſt. Claſſe d. Sächſ. Geſ. d. Wiſſ. Bd. I. S. 486; 543.

[4] De jure belli ac pac. 1, 3, 1, 2.

---

1) Ib. I. 3, 17, 1; II, 25, 3, 4. Nam par parem cogere non potest, — — at superior cogere potest etiam ad alia, quae virtus quaelibet praecipit, quia in jure proprio superioris, qua superior est, hoc est comprehensum. Daher wird auch der Beleidigte für höher als der Beleidiger angeſehn, weil jener ſein Recht von dieſem erzwingen kann. Ib. II, 20, 3.

2) Ib. I, 1, 3, 1.

3) Ib. II, 5, 17. Pars major jus habet integri.

Sklaverei verwirft [1]. Die Unterwerfung der einen Perſon unter die andere iſt ihm dem Naturrechte nicht zuwider, ſie kann vielmehr unmittelbar oder durch Vergeſellſchaftung geſchehn [2]. Von der letztern Art iſt die Unterwerfung, welche im Familienleben ſich ergiebt. Denn obgleich die Ehe nur eine Vergeſellſchaftung, nicht eine Unterwerfung iſt, ſo folgt doch in natürlichem Wege die Unterwerfung des Weibes unter den Mann aus ihr wegen des natürlichen Vorzugs, welchen dieſer vor jenem hat [3]; in derſelben Weiſe ergiebt ſich auch die Unterwerfung der Kinder, ſo lange ſie der Familie angehören, unter die Eltern, weil jene durch dieſe ernährt werden [4]. Die Unterwerfung unmittelbar kann durch Verträge bedungen werden in verſchiedener Weiſe, wenn jemand in eines andern Familie ſich begiebt und in das Recht der Kinder kommt, wenn er ſchlechthin ſeiner Freiheit entſagt um dagegen Nahrung zu erhalten. Auch im öffentlichen Rechte widerſpricht es der Natur nicht, wenn ein Volk einem Herſcher oder ein Volk einem andern Volke ſich unterwirft. Von allen dieſen Weiſen wird noch die Unterwerfung unterſchieden, welche als Strafe aus einem Verbrechen folgt [5]. Grotius behandelt alle dieſe Fälle nur ſehr kurz ohne zu bemerken, wie damit die natürliche Gleichheit der Menſchen und ihr unveräußerliches

---

[1] Ib. II, 5, 26 sqq.

[2] Ib. II, 5, 8.

[3] Ib. II, 5, 1; 8.

[4] Ib. II, 5, 2 sqq. Das Recht der Eltern wird ſehr weit ausgedehnt. Ib. 5.

[5] Ib. II, 5, 26 sqq.

Recht ſich ſelbſt Recht zu verſchaffen beſtehn kann. Ihm ſchwebt der gegenwärtige Rechtszuſtand im Staate vor; er zweifelt nicht daran, daß er dem natürlichen Rechte entſpreche, möge er in der Weiſe einer Vergeſellſchaftung oder einer Unterwerfung zu Stande gekommen ſein. Er unterſcheidet auch nur beiläufig die patrimoniale und die durch Vertrag gegründete Herrſchaft des Staates.

Für ſein Kriegsrecht aber iſt ihm das Strafrecht von beſonderer Wichtigkeit. Er geht von der Anſicht aus, daß ein jedes Verbrechen eine Verletzung der natürlichen Geſelligkeit iſt und verlangt daher die Strafe als Wiederherſtellung der verletzten Geſelligkeit[1]. Das Verbrechen iſt daher nicht allein gegen den Beleidigten, ſondern gegen die Geſellſchaft gerichtet, weswegen Grotius auch den öffentlichen Ankläger fordert[2]. Neben dieſer Anſicht von dem allgemeinen Zwecke der Strafe läuft jedoch eine andere Anſicht von einem dreifachen Zwecke derſelben einher, für den Beleidiger nemlich, für den Beleidigten und für die Geſellſchaft. Für den Verbrecher ſoll die Strafe zur Beſſerung dienen, für den Beleidigten nicht allein zu Schadloshaltung, ſondern auch zur Sicherung gegen künftige Beleidigungen; den letztern Zweck hat ſie auch für die Geſellſchaft, indem ſie nicht allein den Verbrecher, ſondern auch andere vom Verbrechen abſchreckt[3]. Zwar ſoll nun die alte Freiheit eines jeden zu ſtrafen bleiben, aber es wird doch auch für dieſen Theil des Rechts als beſſer angeſehn, daß der Richter das Strafamt übernehme. Keine Strafe ſoll über die Schuld hinausgehn; doch wird dadurch die Todesſtrafe auch für geringere Verbrechen nicht ausgeſchloſſen; denn bei der Abwägung der Strafe iſt nicht allein die Größe der Schuld, ſondern auch der öffentliche Nutzen zu berückſichtigen [1].

---

[1] Dies wird etwas unbeſtimmt ausgedrückt ib. II, 17, 1.

[2] Ib. II, 20, 15.

[3] Ib. II, 20, 5 sqq.

Der Krieg hat die nächſte Verwandtſchaft mit der Strafe; denn Krieg ohne Urſache iſt thieriſch und gerechte Urſachen zum Kriege laſſen ſich nur in einem zugefügten Unrecht entdecken [2]. Wenn alsdann keine Genugthuung gegeben wird und das Gericht fehlt, welches die Strafe verhängen könnte, ſo beginnt der Krieg, welcher der Natur nach als gerecht zu achten iſt und mit jedem Rechtsſtreit über zugefügtes Unrecht verglichen werden kann [3]. Daher kommt auch nach Naturrecht dem Privatmann nicht weniger als dem Staate das Recht zu Krieg zu führen. Der Krieg kann mit der Todesſtrafe verglichen werden, welche der Einzelne wie der Staat verhängen darf, ſobald ein gefärliches, dem Tode gleich zu achtendes Unrecht zugefügt worden iſt [4].

Aber die Geſelligkeit ſoll auch unter verſchiedenen Völkern und Staaten nicht verletzt werden. Gaſtfreundſchaft und Handel unter ihnen gehören zum Naturrecht; es beſteht unter ihnen eine natürliche Verwandtſchaft, welche

---

1) Ib. II, 20, 8, 5; 9, 5; 28.

2) Ib. II, 1, 1, 4; 22, 2. Das Handwerk der Miethsſoldaten iſt verwerflich. Ib. II, 25, 9.

3) Ib. II, 1, 2, 1. Ac plane quot actionum forensium sunt fontes, totidem sunt belli, nam ubi judicia deficiunt, incipit bellum.

4) Ib. I, 2, 2 sqq.; 3, 1.

viele Bündniſſe nur in Erinnerung bringen [1]. Obwohl die Chriſten ein engeres Bündniß unter einander haben, hebt doch die Verſchiedenheit der Religionen das allgemeine Bündniß aller Völker nicht auf [2]. Hierauf beruht das Völkerrecht, welches in Übereinſtimmung der meiſten oder aller Völker ſich gebildet hat und vom natürlichen Rechte zu unterſcheiden iſt [3]. Der Krieg unter verſchiedenen Völkern iſt daher auch nur erlaubt zur Wiederherſtellung der Geſelligkeit; er ſoll zum Frieden führen und mit Menſchlichkeit geführt werden, damit man um ſo leichter ſich verſöhnen könne. Da der gerechte Krieg nur zur Abwehr des Unrechts geführt wird, ſo giebt Grotius zwar zu, daß in ſubjectiver Meinung ein Krieg gerecht ſein könne von beiden Seiten, aber in Wahrheit hat die eine Partei immer Unrecht [4]. Auch moraliſche Verpflichtungen, obgleich ſie der Geſelligkeit anzugehören ſcheinen, ſollen nicht durch Krieg erzwungen werden [5]. Mit ſeiner Lehre, daß alles, was aus einem ungerechten Kriege hervorgehe, kein wahres natürliches Recht begründe [6], dürſte es in Widerſpruch ſtehn, daß er den Krieg misbilligt, welcher der Freiheit wegen unternommen werde [7]. Aus ähnlichen Gründen hält er auch den Krieg der Unterthanen gegen die oberſte Gewalt im Staate für ungerecht, obgleich er viele Fälle anführen muß, in welchen dieſe Regel ſcheinbar verletzt werden dürfe [1]). In der bürgerlichen Geſellſchaft hat die Obrigkeit eine Obmacht über die Unterthanen gewonnen; ſie darf den Widerſtand gegen ihre Anordnung verbieten und wird dies nicht unterlaſſen haben [2]). Daß dies dem Naturrechte gemäß ſei, dürfen wir nicht zweifeln, da von Natur der Menſch nicht allein nach Geſelligkeit, ſondern nach ruhiger und geordneter Geſelligkeit ſtrebt [3]).

---

[1] Ib. II, 15, 5.
[2] Ib. II, 15, 8; 12; 20, 43 sq.
[3] Ib. prol. 17.
[4] Ib. II, 23, 13.
[5] Ib. II, 22, 16.
[6] Ib. III, 10, 3.
[7] Ib. II, 22, 11.

Das Urtheil, welches wir über das Werk des Grotius ausſprechen müſſen, hat die Geſchichte längſt gefällt. Von den beiden Zwecken, welche er verbinden zu können meinte, hat er nur den einen erreicht. In ſeiner Schrift wird der andere nur als Nebenzweck aufgeführt und wir zweifeln nicht, daß es im Sinn des menſchenfreundlichen Mannes lag, jenen höher zu halten als dieſen; ja er würde ſich wohl darüber getröſtet haben, daß es der wiſſenſchaftliche Zweck war, welcher ſcheiterte, wenn er die Erfolge ſeines Werkes für den praktiſchen Zweck hätte vorausſehen können. Grotius hat ein hervorragendes Anſehn in der Begründung des mildern Völkerrechts für Krieg und Frieden gewonnen, welches die ruhigern Zeiten unſerer neuern Geſchichte haben aufkommen ſehen. Auf ſein Anſehn hat man ſich berufen, wo die Grundſätze desſelben geltend gemacht werden ſollten. Aber ſollen wir ſagen, daß die eiferſüchtige Wiſſenſchaft keine Rebenbulerin dulde? Gewiß konnte ſie einem Manne ſich nicht ergeben, welcher ihre Zwecke nur nebenbei betrieb. Seinen zweiten Zweck, die wiſſenſchaftliche Begründung der Rechtswiſſenſchaft, hat er nicht erreicht. Wir ſehen ihn nur ſchwanken zwiſchen dem unveräußerlichen Naturrechte der Einzelnen ſich ſelbſt Recht zu ſchaffen, zwiſchen dem Naturrechte der friedlichen Geſelligkeit, welches alle Menſchen zu einer Rechtsgemeinſchaft vereinigen ſoll, und zwiſchen dem Rechte des Volkes, welches ſeinen Staat aufrichtet und ſeine oberſte Gewalt beſtellt um dem geträumten Naturrechte Schranken zu ſetzen und Sitte und Ordnung mit Macht zu handhaben. Einem ſolchen Schwanken zu begegnen dazu reichte eine verſtändige Überlegung nicht aus, welche nur die gegebnen Zuſtände und die Denkweiſe einer gebildeten Zeit beachtet oder darauf ſinnt, wie der bisherigen eine beſſere Übung untergeſchoben werden könne, dagegen die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft zu berühren ſcheut, weil ſie der praktiſchen Beſtrebung fern zu ſtehn ſcheinen.

---

[1]) Ib. I, 4, 2; 7, 15. Summum imperium tenentibus resisti jure non posse. Die folgenden §§. führen die ſcheinbaren Ausnahmen an.

[2]) Ib. I, 4, 2, 1.

[3]) Ib. prol. 6; 8.

In noch weit größerm Maße iſt dies bei Grotius als bei Herbert der Fall. Es iſt ein ſehr zweideutiges Lob, wenn man ihm nachrühmt, daß er mehr als ſeine Vorgänger die Grundſätze der Rechtslehre von den Unterſuchungen über die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaften ausgeſchieden habe. Er hat dadurch den Bedürfniſſen einer praktiſchen Wiſſenſchaft ſich anbequemt ohne zu beachten, daß in den Wiſſenſchaften die Theilung der Arbeiten nicht dasſelbe Recht hat, wie in der Praxis. Die Folge hiervon iſt nicht ausgeblieben. Er möchte uns für Natur verkaufen, was die Vernunft in einer weit vorgeſchrittenen Entwicklung zu Stande gebracht hat.

Hierin liegt das Gemeinſchaftliche ſeines Naturrechts mit der Naturreligion Herbert's. Denn wenn dieſer auch nicht verſchmähte auf die Gründe unſerer Erkenntniß in ſeinen Unterſuchungen einzugehn, ſo beachtete er doch die Verbindung derſelben mit den Gründen des Seins nicht und in ſeiner oberflächlichen Vorſtellung von dieſen glaubte er in ähnlicher Weiſe wie Grotius dem urſprünglichen natürlichen Bewußtſein das zuſchreiben zu können, was nur aus den Anlagen der Natur die Vernunft durch lange Erfahrung und Übung hat ausbilden können. Beide haben hierdurch der, naturaliſtiſchen Richtung, welche die neuere Philoſophie einzuſchlagen begonnen hatte, mächtig in die Hände gearbeitet, indem ſie zwei der wichtigſten Zweige der vernünftigen Bildung, die Religion und das Recht, als unmittelbare Ausflüſſe des Naturtriebes erſcheinen ließen.

Drittes Kapitel.

Thomas Hobbes.

Thomas Hobbes wurde 1588 zu Malmesbury, einer kleinen Stadt in England, wo ſein Vater Geiſtlicher war, geboren und erzogen. Seine gelehrte Bildung erhielt er zu Oxford, wo er die Logik der Nominaliſten kennen lernte, deren Grundſätze einen bedeutenden Einfluß auf ſeine Denkweiſe gehabt haben, wenn er auch von den Ergebniſſen dieſer ſcholaſtiſchen Philoſophie wenig befriedigt wurde. In ſeinem zwanzigſten Jahre trat er in die Familie Cavendiſh, welche in ihm einen treuen Diener gewann, ein großes Vertrauen auf ihn ſetzte, ihn mit Liebe pflegte und durch ſein ganzes Leben ihm einen ſichern Haltpunkt darbot. Der Vater des Hauſes, bald nachher zum Grafen von Devonſhire erhoben, übergab ihm ſeinen Sohn zur Erziehung, welcher nicht viel jünger war als Hobbes ſelbſt und von welchem er wie ein älterer Freund behandelt wurde. Mit ſeinem Zögling machte er die Reiſe durch Frankreich, Italien und Deutſchland und als derſelbe ſich verheirathet hatte, blieb er als Geheimſchreiber bei ihm. Durch ſeinen vornehmen Freund kam Hobbes in Bekanntſchaft mit Eduard Herbert und mit Franz Bacon, der ihn bei Überſetzung ſeiner Schriften in das Lateiniſche benutzt haben ſoll. Durch ſeine Reiſen jedoch war er in der alten Litteratur zurückgekommen, ſo daß er einen erneuten Fleiß daran ſetzen mußte um in ihr wieder feſt zu werden. Er ſcheint ſich in dieſer Zeit ſeines Lebens mit ihr und der Beachtung der politiſchen Verhältniſſe ſeines Vaterlandes faſt ausſchließlich beſchäftigt zu haben. Schon früh ahndete er die Verwirrungen, in welche England durch den Bürgerkrieg geſtürzt werden ſollte, und unternahm daher die Überſetzung des Thukydides, eines ſeiner wenigen Lieblingsſchriftſteller, in das Engliſche um ſeinen Landsleuten ein abſchreckendes Beiſpiel der Demokratie vorzulegen. Benjamin Johnſon, einer ſeiner Freunde, half hierbei ſeinem wenig gebildeten Stil nach. Der frühzeitige Tod ſeines Gönners und Freundes des Grafen von Devonſhire unterbrach 1628 auf eine kurze Zeit ſeine Verbindung mit deſſen Familie. Die Trauer über den Verluſt eines Mannes, der ihn noch vor ſeinem Tode in den Stand geſetzt hatte bei ſeinen mäßigen Bedürfniſſen ein unabhängiges Leben zu führen, veranlaßte ihn zu ſeiner Zerſtreuung das Anerbieten anzunehmen als Führer eines vornehmen Engländers Clifton zum zweitenmal nach Paris zu gehn. Hier fing er in ſeinem 41. Jahre an Mathematik aus dem Euklides zu ſtudiren und fand an dem bündigen Zuſammenhange dieſer Wiſſenſchaft das größte Vergnügen. Die Methode derſelben dehnte er bald über die Unterſuchung der Natur aus, indem er nach den mechaniſchen Geſetzen der Bewegung alles zu begreifen dachte. Von Paris berief ihn die verwittwete Gräfin von Devonſhire nach England zurück um die Erziehung ihres Sohnes zu leiten, worauf er ſieben Jahre verwandte. Es waren dies die fruchtbarſten Jahre ſeines Lebens, in welchen er erſt ſein Syſtem ſich ausgebildet zu haben ſcheint und den Grund zu faſt allen ſeinen ſpätern Arbeiten legte. Auf einer dritten Reiſe nach dem Feſtlande mit ſeinem Zöglinge kam er mit dem Pater Merſenne, einem Mittelpunkte der Pariſer Gelehrſamkeit, in vertraute Bekanntſchaft und in Italien mit Galilei im Verkehr. Merſenne gründete, wie Hobbes ſelbſt ſagt, ſeinen Ruf in der Philoſophie. Wenig oder nichts wurde damals von ihm niedergeſchrieben; er überdachte nur die Grundſätze und Folgerungen ſeiner Denkweiſe, von welcher er eine Umwälzung der Gedanken erwartete zum Beſten der Menſchheit und zu ſeinem eigenen Nachruhm. Nachdem die Erziehung ſeines Zöglings vollendet war, kehrte er mit ihm nach England zurück und lebte einige Jahre in gelehrter Muße in deſſen Hauſe, neben einigen Spielen des Geiſtes mit Ausarbeitung ſeines Syſtems beſchäftigt. Die bürgerlilichen Unruhen ließen ihn aber nicht die Theile ſeines Syſtems in geordneter Folge vornehmen. Als die Unruhen der Presbyterianer in Schottland drohender wurden, in England das kurze Parliament zuſammentrat, ſchrieb er eine kurze Abhandlung zur Vertheidigung der königlichen Gewalt, die Grundlage des dritten Theils ſeines Syſtems. Dieſe Abhandlung wurde damals nicht gedruckt 1), aber ſchriftlich verbreitet und zog dem Verfaſſer ernſtliche Misbilligung zu, ſo daß er ſein Leben für gefährdet hielt, als das lange Parliament berufen wurde. Daher ging er 1640 nach Frankreich. Hier lebte er zu Paris im Verkehr mit Merſenne, der ihn auch in Verbindung mit Gaſſendi, Descartes und andern Gelehrten Frankreichs brachte. Als der Prinz Carl, nachher König, im Exil in Frankreich lebte, wurde Hobbes ſein Lehrer in der Mathematik. Er war fortwärend mit ſeinem Syſtem beſchäftigt und ließ in Berückſichtigung der politiſchen Umſtände den dritten Theil deſſelben, die Schrift über den Staatsbürger, zuerſt in Lateiniſcher Sprache erſcheinen. Hierauf folgte der zweite Theil desſelben, über den Menſchen, zuerſt in Engliſcher Sprache. Aber zu gleicher Zeit entwickelte er auch ſeine politiſchen und kirchlichen Grundſätze in einer noch ausführlichern Engliſchen Schrift, dem Leviathan. Dieſes Werk zog ihm die Misgunſt aller Parteien zu, beſonders der kirchlichen Parteien, weil

---

1) Vielleicht iſt dieſe Abhandlung die kleine Schrift human nature or the fundamental elements of policy, welche zwar erſt 1650 gedruckt wurde, aber in der Dedication das Datum 9. Mai 1640 trägt, alſo kurz nach Auflöſung des kurzen Parliaments dedicirt wurde.

er hier noch ausführlicher als in ſeinem Werke über den Staatsbürger die Abhängigkeit der Kirche vom Staate behauptete, aber auch der Politiker, nicht allein derer, welche die Freiheiten Englands vertheidigten, ſondern auch der Königlichgeſinnten, weil er die abſolute Gewalt des Staats unter einer jeden Regierungsform geltend machte. Er hatte einige Stellen einfließen laſſen, welche das Verfahren derer zu rechtfertigen ſcheinen, welche nach Beſiegung der königlichen Macht der revolutionären Regierung in England ſich unterworfen hatten. Er ſelbſt hatte in langer Verbannung ſeine Mittel erſchöpft und ſcheint geneigt geweſen zu ſein mit dem langen Parliamente ſeinen Frieden zu ſchließen. Hierzu wurde er nun getrieben, als die katholiſche Geiſtlichkeit in Frankreich ihn zu befeinden anfing und zu gleicher Zeit der König Karl II. ihm ſeine Gnade entzog und den Hof verbot. Er kehrte daher nach England zurück, wo er von nun an unter dem Schutze und in der Familie ſeines ehemaligen Zöglings des Grafen von Devonſhire lebte, in freundſchaftlichem Umgange mit den berühmteſten Schriftſtellern ſeiner Zeit, einem Harvey, einem Selden, einem Cowley, doch auch in einem beſtändigen Streit mit Theologen, Juriſten, Mathematikern und Phyſikern, unter welchen beſonders Wallis ſein heftiger Gegner war. Nachdem Karl II. nach England zurückgekehrt war, hatte er ihn wieder zu Gnaden aufgenommen und mit einem Jahrgelde bedacht, konnte ihn aber doch nicht davor ſchützen, daß ſein Leviathan und ſein Buch über den Staatsbürger vom Parliamente verurtheilt wurden und er in Gefar kam wegen Ketzerei öffentlich angegriffen zu werden. Er lebte nun ein rüſtiges Greiſenalter in der Zurückgezogenheit bei ſeinem Gönner ohne merkliche Abnahme ſeiner geiſtigen Kräfte, beſchäftigt mit wiſſenſchaftlichen Arbeiten zum Theil von ſehr großem Umfange. Erſt in ſeinem 80. Jahre gab dieſer merkwürdige Greis ſein Syſtem in vollem Umfange heraus, in einer Lateiniſchen Ausgabe ſeiner Schriften, im Auslande, weil in England dem Drucke Hinderniſſe ſich entgegenſetzten; in ſeinem 86. Jahre unternahm er es die Iliade und die Odyſſee in Engliſche Verſe zu überſetzen und vollendete in kurzer Zeit das Werk. Faſt bis zu ſeinem Todesjahre 1679 fuhr er ſo fort in jedem Jahre Werke erſcheinen zu laſſen. Seine letzte Schrift war ein weitläuftiges Geſpräch, welches den Engliſchen Bürgerkrieg auseinanderſetzt und beurtheilt. Gegen den Willen des Königs gab er den Druck desſelben zu.

Hobbes hat ſehr ungleiche Beurtheilungen erfahren und in der That eine ungleiche Miſchung in den Elementen ſeines Lebens läßt ſich nicht verkennen. Wer der Meinung iſt, daß Gutes und Böſes im Menſchen ſich nicht vertragen, wird bei den ohne Zweifel verderblichen Grundſätzen, zu welchen er ſich bekennt, nur dazu geführt werden können alles Geſunde und Gute, was er mit Eifer behauptet, nur für Heuchelei zu halten. Aber wir haben in ihm die Frucht einer Zeit, welche in geiſtigen und politiſchen Kämpfen mit ſich uneinig war; leidenſchaftlich hat er an ihnen Theil genommen, in Folgerungen, welche den Schein kalter Überlegung und einer eiſernen Folgerichtigkeit an ſich tragen, aber einer ruhigen Prüfung doch den Kampf ihrer Widerſprüche nicht verbergen können. Die Grundſätze, welche er bekennt, laufen auf unbarmherzige Selbſtſucht hinaus; ſein Eigennutz aber lehrt ihn, daß der Menſch ohne Zögern, ohne Vorbehalt an ein Gemeinweſen ſich anſchließen müſſe, mit Verleugnung ſeiner ſelbſt, ſogar ſeiner Überzeugungen, nur nicht ſeines ewigen Heils. Es läßt ſich nicht erwarten, daß er hierin ſeinen Grundſätzen getreu geblieben ſein ſollte, wenn er auch treu ſeiner Partei gedient hat. Man hat ihm vorgeworfen, daß er im Herzen Gottesleugner geweſen ſei, obgleich er ohne Unterlaß und durch keine Veranlaſſung gedrängt zum Chriſtenthume ſich bekennt, wie er dasſelbe faſſen zu müſſen glaubt. Zu ſeiner Vertheidigung gegen dieſen Vorwurf hat man nicht mit Unrecht ſeine aufrichtige Anhänglichkeit an die Engliſche Kirche angeführt, welche er bewies, als ihm bei einer gefährlichen Krankheit Pater Merſenne die Tröſtungen der katholiſchen Kirche darbot, er ſie von ſich wies, aber bald darauf nach Engliſchen Gebräuchen betete und das Abendmal genoß. Der Gottesleugner ſoll auch eine abergläubiſche Furcht vor Geſpenſtern gehegt und deswegen die Einſamkeit geflohn haben. Die Wahrheit iſt, daß er Geſpenſterfurcht mit äußerſter Verachtung ſtrafte und bei ſeinen Arbeiten die tiefſte Einſamkeit ſuchte. Selbſt ſeine Gegner geſtehen zu, daß er ein redlicher Mann geweſen ſei und ein Leben ohne Ärgerniß geführt habe. Dabei aber wird man in ſeiner Bildung Einſeitigkeit und in Folge derſelben widerſtreitende Elemente nicht überſehen können. Die eine Grundlage ſeiner Bildung lag in der alten Litteratur. Er war aber kein Freund einer alles umfaſſenden Gelehrſamkeit. Seine Lieblingsſchriftſteller hatte er inne; er beſchränkte ſich eben auf ſie. Eine einſeitige Vorliebe ließ ihn einige Geſchichtſchreiber, Dichter und Mathematiker des Alterthums ſchätzen, wärend er ihren Zuſammenhang mit der ganzen Geſchichte und Bildung des Alterthums verachten zu dürfen glaubte. Die Poeſie erſchien ihm nur als ein Spiel unſeres Geiſtes, in welchem Sinn er ſie ſelbſt übte, ohne große Anſprüche zu machen, ſo wie denn überhaupt Geſchmack in der Darlegung ſeiner Gedanken ihm eine ſehr untergeordnete Sache war. Noch weniger galt ihm die Philoſophie und die ganze Wiſſenſchaft der Alten mit Ausnahme ihrer Mathematik. So hatte er ſich doch größtentheils von dieſer Grundlage ſeiner Bildung losgeſagt. Das Bewußtſein davon, daß er eine völlige Umwandlung der Wiſſenſchaft für nöthig halte, ſpricht ſich ohne Rückhalt in ſeinen Werken aus. Die andere Grundlage ſeiner Bildung, das Chriſtenthum, erſchien ihm doch in einem andern Lichte. Die Religion überhaupt galt ihm als Gottesverehrung, welche im Bewußtſein der Schranken des Geiſtes und der Natur gegründet iſt; ſie weiſt uns daher auf das Übernatürliche hin, zu welchem die natürliche Wiſſenſchaft keinen Zutritt hat. Hobbes gehört zu den Naturforſchern, welche in der Weiſe eines Teleſius, eines Bacon, eines Carteſius das Natürliche und das Übernatürliche für die Erkenntniß als zwei ganz geſchiedene Gebiete anſehn. Wärend die Wiſſenſchaft nur das erſtere kennt, darf ſie das andere vorausſetzen. Überdies aber beachtet Hobbes auch die praktiſche Seite der Religion. In den Bürgerkriegen hatte er das Verderbliche der Religionsſtreitigkeiten kennen gelernt. Er fand das Übel darin gegründet, daß die Geiſtlichkeit ſich anmaßen wollte auch über Angelegenheiten des weltlichen Gemeinweſens zu entſcheiden. Da iſt ſein Kampf gegen die Hierarchie der katholiſchen Kirche gerichtet, die ihm auch als ein Überbleibſel des mittelalterlichen Aberglaubens verhaßt iſt. Was von der Hierarchie in der proteſtantiſchen Kirche übrig geblieben iſt, fällt in dieſelbe Verdammung; die Kirche aber, deren Nothwendigkeit und genaue Verbindung mit dem Gemeinweſen ihm doch einleuchtet, will er nun dem Staate zu völligem Gehorſam unterwerfen. Hierdurch wird ihm alles, was in der Religion über den Gedanken des Übernatürlichen und unſeres abhängigen Verhältniſſes vom Übernatürlichen zur Erreichung unſeres Heiles hinausgeht, zu einer Sache äußerlicher Anordnung, zu einer Übereinkunft über gewiſſe Symbole, in welchen wir unſere Verehrung und unſern Gehorſam gegen Gott, aber auch zugleich gegen den Staat zu erkennen geben. Und ſo wie er nun allen Sachen der Übereinkunft ein großes Gewicht beilegt, ſo entzieht er auch den Symbolen der Kirche ſeine Ehrfurcht nicht, obwohl er alle weitere Überlegung der Wiſſenſchaft davon entfernt halten möchte. Seine Wiſſenſchaft iſt deswegen ohne Zuſammenhang mit den mächtigſten Intereſſen des Geiſtes, mit den lebendigen Trieben der Phantaſie und des Gemüths, wie er ſie ſelbſt bezeichnet, nur eine Sache der Berechnung. Aber auch in der Durchführung dieſer Berechnung, welche von Religion und ſchöner Kunſt ſich ganz entfernt halten ſoll, verfährt er nicht ohne Einſeitigkeit und ſeltſame, nur ihm verdeckte Widerſprüche. Er rechnet mit Begriffen oder Worten, welche beide er für daſſelbe hält, deren willkürliche Feſtſtellung er von vorn herein annimmt. Aber dennoch glaubt er damit die Sachen zu treffen und

Geſetze aufſtellen zu können, welche jeder Willkür entzogen ſind. Die Wahrheit des Allgemeinen verwirft er; aber dennoch gilt ihm die Weiſe der Mathematik vom Allgemeinen auf das Beſondere zu ſchließen für die allein richtige Methode die Wahrheit zu erforſchen. Die Sinne ſind ihm der Ausgangspunkt für alles Erkennen; aber der Induction entzieht er ſich und ſpringt ſogleich durch die willkürliche Feſtſtellung der Worte zum Allgemeinen über. Von der Berechnung ausgehend, ſollte man glauben, würde er die Arithmetik zur Grundlage ſeiner Unterſuchungen machen, aber in ſeinem Streite mit Wallis zeigt er ſich ganz anders geſinnt. Seinem Gegner durch philologiſche Genauigkeit und logiſche Schärfe in den Begriffsbeſtimmungen eben ſo überlegen, wie in umfaſſender Kenntniß der mathematiſchen Technik gegen ihn zurückſtehend, möchte er die Anwendung der Arithmetik auf die Geometrie lieber ganz beſeitigen. Man hat dieſen Eigenſinn, welcher ihm den Tadel aller Mathematiker zuzog, daraus erklären wollen, daß er erſt bei ſehr vorgerückten Jahren zu ſeinen mathematiſchen Arbeiten kam; er hat aber vielmehr darin ſeinen Urſprung, daß er bei allen ſeinen Berechnungen der Begriffe doch eine materielle Grundlage alles Seins behauptete und deswegen die körperlichen Verhältniſſe der Geometrie ihm das Erſte ſind und die arithmetiſchen Berechnungen nur an das Körperliche ſich anſchließen ſollen. In ſolchen Einſeitigkeiten befangen ſucht nun Hobbes ſeine Stärke in einer hartnäckigen Folgerichtigkeit ſeiner Schlüſſe, welche keine äußerſte Folgerung ſcheut und nur da ihre Schwächen verräth, wo von verſchiedenen Ausgangspunkten aus entgegengeſetzte Ergebniſſe hervortreten wollen. Der Strenge ſeiner Folgerungen iſt er ſich bewußt und nicht ſelten ſpricht ſich ſein Selbſtgefül nicht praleriſch, aber mit aller Härte aus, welche das Bewußtſein eines überlegenen Talents in einer einſeitigen Fertigkeit zu begleiten pflegt. Man hat dies als Eitelkeit ihm ausgelegt und wir wollen nicht behaupten, daß er von allen Anwandlungen derſelben frei geweſen; aber ſo weit wurde er von ihr nicht beherrſcht, daß er zu allen ſeinen Arbeiten eine zärtliche Vorliebe getragen hätte; nur die Schärfe ſeines wiſſenſchaftlichen Verfahrens läßt er ſich nicht rauben. Ihr vertrauend tadelt er ſelbſt in ausführlicher Erörterung die Elemente des Euklides, ſeines Lehrmeiſters, welchen er für den einzigen wiſſenſchaftlichen Geiſt unter den Alten gelten läßt. Auf dieſer wiſſenſchaftlichen Genauigkeit in ſeinem Verfahren beruhen ſeine Erfolge. Er iſt von einem ſtolzen Bewußtſein derſelben erfüllt. Niemand, meint er, würde das Licht, welches der größte Theil ſeiner Werke in der Welt verbreitet habe, auslöſchen können, auch er ſelbſt nicht, ſollte er es auch wollen [1]).

Es kann hiernach nicht verwundern, daß er die mathematiſche Methode in hohem Grade verehrt. Sie iſt die Methode aller ſeiner philoſophiſchen Werke [2]). Er lobt ſie als die ſicherſte, welche von unſcheinbaren, jedermann verſtändlichen Grundſätzen aus Schritt vor Schritt vorſchreitend die wichtigſten Folgerungen zu ihrem Ergebniß habe[1]. Aber er tadelt, daß ſie noch nicht in ihrem weiteſten Umfange angewendet worden. In ähnlicher Weiſe, wie Bacon, hat er den Nutzen für das menſchliche Leben im Auge[2] und da findet er nun, daß die Mathematik mit allen ihren Erfindungen und die Phyſik mit allen ihren unſichern Hypotheſen[3] doch viel weniger zu bedeuten haben als die Moral und die Politik, welche, ſollten ſie auch nur vor Schaden uns behüten[4], doch die wichtigſten Güter des Lebens im Auge hätten. Gegen dieſe dürften Mathematik und Phyſik nur wie ein Spiel gelten[5]. Seine Abſicht iſt daher darauf gerichtet der Politik eine eben ſo feſte Grundlage und Methode zu geben, wie die Mathematik ſie lange ſchon beſitzt[6]. Er betrachtet aber die Ethik und die Politik als Theile der Phyſik, welche auch durch die Hülfe der Mathematik

---

[1]) An answer to bishop Bramhall p. 459.

[2]) Ich bediene mich der Originalausgabe ſeiner philoſophiſchen Schriften: Thomae Hobbes opera philosophica, quae latine scripsit omnia. Amstelod. 1668. 4, und der Sammlung ſeiner Engliſchen Schriften: The moral and political works of Th. Hobbes. Lond. 1750. fol.

---

1) Hum. nat. 13, 3 p. 30; examinatio et emendatio mathematicae hodiernae p. 18.

2) Leviath. 46 p. 396; de corpore 1, 6. Ad commoda nostra, — — ad vitae humanae usus. Die Luſt am Wiſſen ſoll nicht ſo hoch angeſchlagen werden. De homine 10, 4 p. 61; 11, 9.

3) Probl. phys. dedic.; exam. et em. math. hod. p. 31; de corp. dedic.

4) De corp. 1, 7.

5) Quadratura circuli dedic. Scio philosophiam seriam unicam esse, quae versatur circa pacem et fortunas civium, principalem, caeteras nihil esse praeter ludum.

6) A dialogue between a philosopher and a student of the common laws p. 589; exam. et em. math. hod. p. 18; de corp. 1, 7.

in eine beſſere Form gebracht werden ſoll [1]), und kann ſich daher der Aufgabe nicht entziehn den ganzen Körper der Philoſophie in Unterſuchung zu nehmen. Nur die Politik iſt ſein Hauptzweck; die übrigen Theile der Philoſophie ſind nur in kurzen Entwürfen von ihm behandelt worden, in welchen er ſich erlaubt das von Andern ſchon Ausgeführte vorauszuſetzen.

Die Philoſophie ſoll ihm nun ein ſtrenges Ganzes bilden, welches in einer Verkettung von Schlüſſen durchzuführen ſein würde. Erſt hierdurch werde ſie eine Wiſſenſchaft, eine allgemeine Wiſſenſchaft, welche alles Erkennbare umfaſſen und durch Vernunft und Schluß begreifen ſoll [2]). Dieſer Wiſſenſchaft ſtellt er die Erfahrung entgegen, welche nur Kenntniß der Thatſachen gewähre, nur eine geſchichtliche Kenntniß biete, aber nichts Zuſammenhängendes, keine allgemeine Wiſſenſchaft gewähre. Die Erfahrung bringe uns nur eine Wiedererinnerung an die Folge der Erſcheinungen, gebe aber kei-

---

1) Exam. et em. math. hod. p. 22. Vergl. jedoch Leviath. 9 p. 131; de corp. 6, 6; 17. Hobbes iſt der Eintheilung der Philoſophie nicht ganz ſicher.

2) Exam. et em. math. hod. p. 20. Una est omnium rerum scientia universalis, quae appellatur philosophia, quam sic definio: philosophia est accidentium, quae apparent ex cognitis eorum generationibus et rursus ex cognitis accidentibus generationum, quae esse possunt, per rectam rationem cognitio acquisita. Hierbei denkt Hobbes an den Gegenſatz zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Methode, welcher ſeit den logiſchen Unterſuchungen der neuern Peripatetiker viel beſprochen wurde, ohne daß man etwas Genaues über ihn ermittelt hätte. Auch Hobbes hat über ihn manches, aber nur Ungenügendes. De corp. 6, 4 sqq.; 20, 6; cf. ib. 25, 1.

nen allgemeinen Schluß ab; die Wiſſenſchaft dagegen ſoll nicht bei den Thatſachen ſtehn bleiben, ſondern ihre Urſachen erforſchen und durch allgemeine Schlüſſe untrügliche Wahrheiten erkennen lehren [1]. In dieſem Sinn läßt er ſich nicht ſelten ſehr verächtlich über die Erfahrung aus und betrachtet die Naturgeſchichte, wie hoch ſie auch Bacon gehalten hatte, nur als etwas Kindiſches [2]. Man wird nicht verkennen, daß Hobbes in der Bezeichnung dieſes Gegenſatzes das Ideal der Philoſophie, wie er es ſich denkt, beſchreiben will; in der Ausführung ſeiner Politik ſieht er ſich ſelbſt genöthigt von der Strenge ſeiner Methode nachzulaſſen. Im ſtrengen Wege der Wiſſenſchaft, meint er, würde man nur durch Geometrie und Phyſik zur Erkenntniß der Gemüthsbewegungen gelangen, welche dem ſittlichen Leben der Menſchen und ihrem Staate zum Grunde liegen; aber es gebe auch einen kürzern Weg, welchen man hierzu einſchlagen könne, indem ein jeder nur auf ſeine eigene Erfahrung von ſich ſelbſt zurückgehend die Gründe finden könnte, welche zur Bildung eines Gemeinweſens uns antreiben [3]. Sollte er vielleicht bemerkt haben, daß von den geometriſchen und phyſiſchen Lehren über die Bewegung doch kein völlig geebneter

---

[1] Exam. et em. math. hod. p. 16; de corp. 1, 2; 6, 1; 25, 8; hum. nat. 4, 6; 10. Experience concludeth nothing universally.

[2] Exam. et em. math. hod. p. 141.

[3] Ib. 6, 7. Sed etiam illi, qui priorem partem philosophiae, nimirum geometriam et physicam non didicere, ad principia tamen philosophiae civilis methodo analytica pervenire possunt. — — Id quod per unius cujusque proprium animum examinantis experientiam cognosci potest.

Fortſchritt zu den Bewegungen der Seele ſich ergeben will? Auf jeden Fall werden wir hierin eine Anbequemung an die gemeinverſtändliche Denkweiſe erblicken müſſen, welche nicht erwarten läßt, daß er einen ununterbrochenen wiſſenſchaftlichen Gang von denſelben Grundſätzen aus durch ſeine ganze Lehre durchführen werde. Die Erfahrung, welche er vorher ziemlich ſchnöde von der Wiſſenſchaft ausgeſchloſſen hatte, läßt er nun doch auf eine bedenkliche Weiſe in die Entwicklung der Wiſſenſchaft eingreifen.

Noch bedenklicher iſt das, was er über die Rolle der Vernunft in der Wiſſenſchaft äußert. Unter Vernunft verſteht er nur das Vermögen zu ſchließen[1]. Wenn wir nach richtigen Grundſätzen richtig folgern, ſo legen wir uns richtige Vernunft bei; wenn wir dagegen zu widerſprechenden Folgerungen kommen, ſo halten wir dies für vernunftwidrig. Da alles Schließen auf dem Satze des Widerſpruchs beruht, gilt dieſer auch für den Grund aller Philoſophie[2]. Die richtigen Grundſätze für das Schließen leitet aber Hobbes ohne Ausnahme aus Begriffserklärungen ab. Alle Axiome will er aus der Mathematik und der Philoſophie entfernt wiſſen, indem er behauptet, daß ſie aus Begriffserklärungen bewieſen werden könnten[3]. Alle Begriffserklärungen ſind aber nur

---

[1] Hum. nat. 5, 12; de cive 2, 1 not.; de corp. 1, 3.

[2] De corp. 2, 8. Hujus axiomatis certitudo — — principium est et fundamentum omnis ratiocinationis, i. e. omnis philosophiae. Hum. nat. 5, 12.

[3] De corp. 3, 9; Leviath. 4 p. 109; exam. et em. math. hod. p. 27.

Namenerklärungen und die Namen haben wir den Dingen willkürlich beigelegt [1]. Es kann ihm wohl nicht unbekannt geblieben ſein, daß er mit der Lehre Wilhelms von Occam, deſſen Logik zu ſeiner Zeit zu Oxford gelehrt und wieder aufgelegt wurde, übereinſtimmte, wenn er behauptete, daß alle Wiſſenſchaft nur auf richtigem Gebrauche der Namen beruhe. Die Namengeber und die, welche ihnen beiſtimmten, haben willkürlich die erſten Wahrheiten feſt geſetzt. Alle Wahrheit beruht auf Übereinkunft, ſo wie in der Rede, ſo in den Gedanken; Ausdruck der Gedanken in der Sprache und Gedanken hängen zuſammen. Den Sätzen legen wir Wahrheit bei, wenn ſie zwei Zeichen derſelben Sache mit einander verbinden oder zwei Zeichen verſchiedener Sachen von einander auszuſagen uns verbieten. Die Wahrheit beſteht nur in der Ausſage, nicht in der Sache [2]. Daher läuft das wiſſenſchaftliche Denken auf ein Addiren oder Subtrahiren von Worten und Begriffen hinaus und beſteht in einem Rechnen mit Worten, welche zur Bezeichnung der Sachen dienen. Nur in einer weitern Ausdehnung geſchieht dies im Schluſſe als im Satze und alle Vernunft iſt nichts weiter als ein ſolches Rechnen [1]. Hierin unterſcheiden ſich die Menſchen von den unvernünftigen Thieren; ſie haben Sprache und darin beſteht ihre Vernunft. Wir mögen den übrigen Thieren auch wohl Verſtand und Denken zuſchreiben; aber ſie können daſſelbe nicht in willkürlichen Zeichen ausdrücken und daher kommt ihnen keine Wiſſenſchaft und keine Vernunft zu [2]. Dieſe Anſicht legt der Sprache das größte Gewicht bei; alle vernünftige Einrichtungen des Lebens beruhen auf ihr [3]. Wir ſehn, daß ſie die Wiſſenſchaft nur zu einer Sache der Sprache und der Übereinkunft macht.

---

[1] De corp. 3, 9. Sunt primae autem (sc. propositiones) nihil aliud praeter definitiones vel definitionis partes et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrio loquentium audientiumque factae et propterea indemonstrabiles. Exam. et em. math. hod. p. 27 sq., wo erwähnt wird, daß die höchſten Gattungen nur durch Beiſpiele erklärt werden könnten. Zuweilen ſcheint es, als wollte er eine Benennung der Dinge nach ihrer Natur annehmen (ib. p. 48); aber aus mehreren Gründen entſcheidet er ſich doch dafür, daß ſie nur auf Willkür beruhe. De corp. 2, 4; hum. nat. 10, 2.

[2] De corp. 3, 2; 7. Veritas enim in dicto, non in re consistit. Ib. 8. Veritates omnium primas ortas esse ab arbitio eorum, qui nomina rebus primi imposuerunt vel ab aliis posita acceperunt. Leviath. 4 p. 109. True and false are attributes of speech, not of things. Jeder Streit läuft daher nur auf Wortſtreit hinaus. Exam. et em. math. hod. p. 13.

Wenn wir bei einem wiſſenſchaftlichen Manne Sätze ſich entwickeln ſehen, welche die Wiſſenſchaft ſo tief herabſetzen, ſo werden wir wohl annehmen können, daß ſie nicht ohne einen geheimen Vorbehalt ausgeſprochen werden. Hobbes kann nach ſeiner Lehre von der Vernunft nicht zugeben, daß ſie etwas Angebornes ſei, wie beſchränkt man auch den Begriff des Angebornen nehmen

---

1) De corp. 1, 2. Recidit itaque ratiocinatio ad duas operationes animi, additionem et subtractionem. Ib. 4, 6; Leviath. 5 p. 112. Reason — — is nothing but reckoning.

2) Leviath. 2 p. 103; 4 p. 111. Es wird dabei Verſtand im engern und im weitern Sinn unterſchieden und im erſtern Sinn den unvernünftigen Thieren abgeſprochen. De hom. 10, 1 p. 59; de corp. 3, 8.

3) De hom. 10, 3 p. 59 sq.

möchte. Man kann wohl gewahr werden, daß ihn in ſeine Lehre von Vernunſt und Wiſſenſchaft beſonders ſeine Abneigung gegen das Angeborne hineintreibt. Wenn uns angeborne Begriffe beiwohnen ſollten, meint er, ſo würden ſie uns immer gegenwärtig ſein, was von keinem unſerer Begriffe geſagt werden könnte [1]). Die Sprache iſt eben nur etwas Erworbenes und daher kann auch die Vernunſt, welche auf ihr beruht, nur etwas Erworbenes ſein [2]). Dennoch redet Hobbes nicht ſelten von der Vernunſt als von etwas uns Angebornem. Selbſt die Philoſophie betrachtet er als eine natürliche, dem Menſchen angeborne Vernunſt, welche nur durch Kunſt weiter ausgebildet werden ſollte [3]). Sollte dies auch nur heißen, daß die Menſchen, von Natur von den unvernünftigen Thieren unterſchieden, die Fähigkeit der Sprache in ihrem angebornen Weſen trügen, ſo würde es doch vorausſetzen, daß eine höhere natürliche Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit ihnen beiwohnte, deren Ausbildung nicht allein von Willkür abhängig ſein würde. Auf eine natürliche und geſetzmäßige Entwicklung einer ſolchen höhern Anlage deuten viele Sätze unſeres Philoſophen hin. In dieſem Sinn wird die Vernunſt als ein von Natur uns eingepflanztes Geſetz, welches in unſerm Innern uns eingegraben iſt, als ein göttliches Geſetz oder ein uns eingebornes göttliches Wort verehrt und ihr ſogar die Erkenntniß des Zukünftigen zugeſchrieben [1]). Nicht weniger entfernt es ſich von der Anſicht, daß wir nur durch die Sprache Vernunft haben, wenn Hobbes behauptet, daß es für alle Menſchen nur eine Vernunft gebe [2]), obgleich er in ſeinen Beweiſen dafür, daß die Sprache auf Willkür beruhe, nicht umhin kann die Verſchiedenheit der Sprachen zu berückſichtigen. Ja in dieſer Richtung ſeiner Gedanken geſteht er ſogar zu, daß zwar der einzelne Menſch ohne Übereinkunft der Sprache keinen Beweis durch Worte würde führen können, daß er aber doch fähig ſein würde die Wahrheit einzuſehn und zu philoſophiren [3]). Es wird ſich hieran nicht verkennen laſſen, daß in der Entwicklung ſeiner Gedanken zwei verſchiedene und in Widerſpruch ſtehende Begriffe von der Vernunft ſich eingeſchlichen haben. Wer dies überſehen ſollte, würde dadurch im Verſtändniſſe ſeiner Lehre faſt unaufhörlich ſich geſtört ſehen.

---

[1]) Objectiones in Cartesii meditationes p. 66 (Cart. opp. Francof. 1692).

[2]) De corp. 6, 2.

[3]) Ib. 1, 1. Philosophia, i. e. ratio naturalis, in omni homine innata est.

Das auffallendſte Zeichen der widerſprechenden Richtungen ſeiner Denkweiſe findet ſich in ſeinen Äußerungen über die Wiſſenſchaft im Allgemeinen. Wir haben ge-

---

1) De cive dedic. Incipit in ipsis dubitandi tenebris filum quoddam rationis, cujus ductu evaditur in lucem clarissimam; ibi principium docendi est. Ib. praef., wo die dictamina rationis als leges naturales angeſehn werden, wie dies öfters von Hobbes geſchieht. Ib. 3, 31. Praesentia sensibus, futura ratione percipiuntur. Ib. 4, 1; 14, 4. Naturalis (sc. lex) ea est, quam deus omnibus hominibus patefecit per verbum suum aeternum ipsis innatum, nimirum rationem naturalem. Leviath. 31 p. 255. God declareth his laws — — by the dictates of natural reason.

2) A dialogue p. 590.

3) De corp. 6, 11.

ſehn, wie gering er die Erfahrung achtet; die Erinnerung, welche die Erfahrung begleitet, wird ihm nicht höher gelten können. Wenn er nun aber die Wiſſenſchaft der Vernunft auf die Beilegung der Namen zurückführt, ſo wird es ihm wohl ſchwerlich entgehn können, daß er ſie zu einer Sache des Gedächtniſſes, der Erinnerung an die einmal feſtgeſtellten Namen oder zu einer Sache der Erfahrung macht. Es fehlen nicht die beſtimmteſten Erklärungen darüber, daß er dieſer Folgerung ſich nicht entziehen kann. Von der erſten Philoſophie ſagt er, daß ſie Klugheit im richtigen Definiren ſei, welche durch die Erfahrung des Sprachgebrauchs gewonnen werde[1]. Er zögert alsdann auch nicht zu bekennen, daß alle Wiſſenſchaft Erinnerung ſei[2]. Wenn er auch geſchichtliche Kenntniß und wiſſenſchaftliche Evidenz unterſcheidet, ſo laufen ihm doch beide auf Erfahrung hinaus. Es erſcheint ihm nun als der ſtärkſte Beweis für die Wahrheit eines Satzes, wenn in ihm alle Menſchen übereinſtimmen, obgleich er auf das Zeugniß der Menge nur wenig Gewicht legen kann, weil er findet, daß nur wenige eines genauen Sprachgebrauchs ſich befleißigen[4]. Noch von einer andern Seite her giebt ſich dieſer Widerſpruch in den Grundlagen ſeiner Denkweiſe zu erkennen. Seine Anſicht von der Wiſſenſchaft hat die größte Ähnlichkeit mit der Richtung, welche die nominaliſtiſchen Philologen verfolgten; mit ihnen theilt er aber auch die Richtung der neuern Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß des Realen. In ihr erklärt er ſich dafür, daß es bei Unterſuchung der Wahrheit auf die allgemeinen Kategorien wenig ankomme; wir ſollen vielmehr die Sachen in das Auge faſſen [1]. Aber er kann ſich doch nicht verhehlen, daß nach ſeiner Erklärung von der Vernunft und der Wiſſenſchaft aus der Beilegung der Namen keine Erkenntniß der Sachen ſich ergebe. Da kommen nun ſehr ſkeptiſche Erklärungen über das, was wir unſer Erkennen nennen, zu Tage. Wir ſteigen nicht in die Sachen hinein; in allem unſerm Denken bleiben wir nur bei uns; ſollten wir auch die Größen und Bewegungen der Himmelslichter und der Erde berechnen, wir bleiben dabei immer nur ruhig in unſerer Studirſtube, wohl gar in der Finſterniß und rechnen nur die Erſcheinungen und Vorſtellungen in uns ſelbſt zuſammen [2]. Von der Subſtanz der Dinge haben wir keinen Begriff, die erſte Materie, an welcher alles haften ſoll, iſt uns unbekannt, und wenn wir auch das Daſein der Subſtanz erſchließen können, ſo haben wir doch keine Vorſtellung von ihr [3]. Hierbei wird nun zugegeben, daß unſere Wiſſenſchaft doch nicht bloß eine Kenntniß von Namen und Worten iſt, ſondern auch Vorſtellungen, wenn auch nicht von Subſtanzen, uns gewährt und nur gleichſam um unſerm ungeſtümen Verlangen nach der Erkenntniß der Sachen nachzugeben, meint Hobbes, wir könnten auch wohl alles, was mit einem Namen benannt werde, eine Sache nennen 1).

---

[1] Exam. et em. math. hod. p. 20. Et haec quidem sive peritia sive prudentia recte definiendi, quae acquiritur experientia circa verborum usum, vocatur philosophia prima.

[2] De cive 18, 4. Neque temere olim a Platone dictum est scientiam esse memoriam.

[3] Hum. nat. 6, 1; Leviath. 9 p. 130.

[4] Hum. nat. 13, 3.

---

[1] De corp. 2, 16.

[2] De corp. 7, 1. Immo vero, si ad ea, quae ratiocinando facimus, animum diligenter advertimus, ne stantibus quidem rebus aliud computamus, quam phantasmata nostra; non enim, si coeli aut terrae magnitudines motusque computamus, in coelum ascendimus, ut ipsum in partes dividamus aut motus ejus mensuremus, sed quieti in museo vel in tenebris id facimus.

[3] Obj. in Cart. med. p. 87. Notavi saepius ante neque dei neque animae dari ullam ideam, addo jam neque substantiae;

Um nun ſolche auffallende Widerſprüche in der Lehre über Vernunft und Wiſſenſchaft ſich begreiflich zu machen, muß man in ſeine Gedanken über die Entſtehung unſerer Erkenntniſſe eingehn. Trotz ſeiner entſchiedenen Abneigung gegen die Methode Bacon's ſtimmt er über den Urſprung unſerer Erkenntniß mit ihm überein. Ohne alles Bedenken bekennt er ſich zum Senſualismus. Wir bemerkten ſchon ſeine Abneigung gegen die Lehre von den angebornen Begriffen; alle Gedanken kommen uns vielmehr von den Sinnen. Wir können urſprüngliche und abgeleitete Erkenntniſſe unterſcheiden; die erſtern ſind ſinnliche Empfindungen, die andern ſind Nachwirkungen, Copien der Empfindungen in unſerer Seele 2). Hierzu gehört alles, was wir im Gedächtniß haben. Eingedenk ſein heißt nichts anderes als empfinden, daß man em-

---

substantia enim ut quae est materia subjecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur aut ideam ullam nobis exhibet.

1) De corp. 2, 6.

2) Leviath. 1 p. 99. The original of them all (the thougts of man) is that which we call sense, for there is no conception in a man's mind which has not at first totally or by parts been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original. Ib. 9 p. 130; hum. nat. 6, 1.

pfunden habe [1]. Sogar die Erkenntniß aus Offenbarung erklärt daher Hobbes, wie Campanella, nur aus einem Sinn für das Übernatürliche [2]. Empfindung nennen wir den Sinneneindruck, wenn uns das Object desſelben gegenwärtig iſt; wenn das Object entfernt wird, die von ihm erregte Vorſtellung desſelben aber bleibt, ſo nennen wir das Einbildung, Imagination. Daß die einmal erregte Vorſtellung in uns bleibe, geht aus der natürlichen Fortpflanzung der Bewegung in dem bewegten Gegenſtande hervor, ſo wie auch das in Bewegung geſetzte Waſſer nicht plötzlich ſtill ſteht, ſondern ſich fortbewegt. Nur eine dunklere Empfindung iſt die Bewegung unſerer Einbildungskraft, weil andere gegenwärtige ſinnliche Eindrücke ſie abſchwächen. Wird alsdann die Bewegung unſerer Einbildungskraft wieder durch eine ſpätere Urſache verſtärkt, ſo entſteht die Wiedererinnerung, die Thätigkeit des Gedächtniſſes, welche wie ein ſechſter Sinn angeſehn werden kann [3]. Hobbes weicht in dieſen Beſchreibungen der Thätigkeiten, welche in unſerer ſinnlichen Seele vorgehn, von den Lehren der peripatetiſchen Schule nicht weſentlich ab, ſetzt ſich aber den Lehren entgegen, welche ſehr verbreitet in ſeiner Zeit allen Dingen Empfindung beilegen wollten. Daß alle Dinge für äußere Eindrücke empfänglich ſind und gegen ſie ihre Rückwirkung haben, kann er nicht leugnen, aber er behauptet, daß zum Empfinden noch mehr gehört als das Empfangen ſinnlicher Eindrücke. Wir müſſen uns derſelben auch bewußt werden, die Empfindungen empfinden und ſie alsdann beurtheilen. Das erſtere geſchieht durch das Gedächtniß, indem wir von unſerer frühern Empfindung nur wiſſen durch eine folgende Empfindung, welche der frühern Empfindung ſich noch bewußt iſt [1]. Durch dieſe Annahme denkt Hobbes die reflexive Thätigkeit im Erkennen zu erſetzen. Sie ſetzt voraus, daß die Sinneneindrücke nicht ſogleich wieder ausgelöſcht werden, wenn ſie zur Empfindung kommen ſollen. Wenn es keine bleibende Eindrücke gäbe, ſo würde keine Thätigkeit des Gedächtniſſes ſein, durch welche wir unſere Empfindungen empfänden und uns derſelben bewußt würden. Das Beurtheilen unſerer Empfindungen entſpringt aber erſt durch den Wechſel der Eindrücke, ohne welchen wir ſie nicht unterſcheiden und mit einander vergleichen, alſo kein Urtheil über ſie fällen könnten. Daher ſind Feſthalten und Abſondern der Eindrücke für das Empfinden nöthig. Und da wir nicht behaupten können, daß dieſe beiden Punkte bei allen Dingen vorkommen, welche äußere Eindrücke empfangen, ſo dürfen wir auch nicht annehmen, daß alle Dinge empfinden [2]. Hieraus ergiebt ſich nun auch, daß eine Folge der Vorſtellungen, welche ſich von einander unterſcheiden und mit einander verbinden laſſen, bei allen empfindenden Weſen vorkommen muß. Hierauf beruht das Zuſammenrechnen und Abziehen der Vorſtellungen, welches wir denken und diſcuriren nennen. Wenn man dies Verſtand nennt, ſo wird man auch den Thieren, welche Empfindung haben, wie wir, den Verſtand nicht abſprechen dürfen. Es findet dabei ſtatt ein Hervorrufen einer Vorſtellung durch eine andere, welche als eine Erinnerung oder als ein Zeichen jener angeſehn werden kann[1]). Die Folge der Vorſtellungen kann jedoch in einer ordentlichen oder in einer unregelmäßigen Weiſe vor ſich gehen; das erſtere geſchieht, wenn die urſprüngliche Folge der Empfindungen vorwärts oder rückwärts beobachtet wird, ſo daß wir das Frühere auf das Spätere, das Spätere auf das Frühere, dabei auch eingerechnet, was gleichzeitig geſchah, ohne Sprünge in gleichmäßiger Weiſe folgen laſſen. Dies iſt, was wir Erfahrung nennen[2]). Sie wohnt auch den unvernünftigen Thieren und zuweilen in höherem Grade als den Menſchen bei. Aber mit Sicherheit läßt ſich aus ihr nichts erſchließen, denn alle die Zeichen, welche wir durch die Erfahrung von der Folge früherer Empfindungen empfangen und bewahren, gewähren nur eine Vermuthung darüber, daß auch künftig eine ähnliche Folge ſich ergeben werde. Es läßt ſich erwarten, daß Ähnliches wiederkehren werde; aber wenn wir auch immer Tag und Nacht einander haben folgen ſehen, ſo dürfen wir daraus doch nicht ſchließen, daß es immer ſo geweſen oder daß es immer ſo ſein werde. Erfahrung giebt Klugheit, aber nicht Weisheit, nicht Wiſſenſchaft. Nim-

---

[1] De corp. 25. Sentire se sensisse meminisse est.

[2] De corp. 1, 8; de cive 15, 3; Leviath. 31 p. 255.

[3] Hum. nat. 3, 1; 6; Leviath. 2; de corp. 25, 7.

---

[1] De corp. 25, 1. Sed quo, inquies, sensu contemplabimur sensionem? Eodem ipso. Scilicet aliorum sensibilium, etsi praetereuntium ad aliquod tamen tempus manens (manentium?) memoria.

[2] De corp. 25, 5 sq.; de hom. 2 p. 13.

---

1) Hum. nat. 4; Leviath. 2, 3. Mental discourse.

2) Hum. nat. 4, 6. Experience — is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed by what consequents.

mermehr läßt ſich aus ihr ein allgemeines Ergebniß ziehn [1]).

Dieſe ſenſualiſtiſche Erklärung unſerer Erkenntniß führt alſo doch nur zur Wahrſcheinlichkeit, welche eine kluge Erwartung des Zukünftigen uns gewähren könnte. Dieſer Mann, welcher in ſeinen Lehren mit der größten Zuverſicht auftritt, ruht doch in allen ſeinen Behauptungen auf einem ſehr ſkeptiſchen Grunde und iſt ſich deſſen wohl bewußt. Von der natürlichen Wiſſenſchaft, welche aus unſern ſinnlichen Fähigkeiten uns zuwächſt, iſt es geſagt, daß alle Wiſſenſchaft und aller Verſtand des Menſchen nichts anderes iſt als ein Tumult unſeres Geiſtes, der von den äußern, unſern Sinn drückenden Gegenſtänden uns erregt werde [2]). Wir ſehen wohl, warum er der Methode Bacon's nicht vertrauen kann.

Aber hierbei kann er nun doch nicht ſtehen bleiben uns nur Muthmaßungen und Wahrſcheinlichkeiten zu geſtatten. Er kennt die Gewißheit der allgemeinen Sätze aus der Mathematik, deren Methode er verehrt. Daher greift er zu neuen Unterſcheidungen. Zeichen und Namen ſind von verſchiedener Art. Die Zeichen ſind von natürlichem Urſprunge, von derſelben Art, wie die Skeptiker, wie Wilhelm von Occam ſie beſchrieben hatten, erinnernde Zeichen, wie die Wolke an den Regen, wie der Seufzer an den Schmerz erinnert; ſie ſind nicht in unſerer Gewalt; die Namen dagegen ſind willkürlich, in unſerer Gewalt und können daher ganz nach unſerer Willkür gebraucht werden; ſie geben uns Kennzeichen der Dinge ab, d. h. der Vorſtellungen, welche wir früher in uns gehabt haben und durch ihre Hülfe bringen wir auch unſere Vorſtellungen in unſere Gewalt, indem wir durch ſie an dieſelben erinnern, ſo daß wir in jedem Augenblicke im Stande ſind die Vorſtellung uns hervorzurufen, welche mit dem Namen verknüpft iſt. Erſt durch dieſe Erfindung der Namen werden wir befähigt eine nach unſerm Willen geordnete Folge der Vorſtellungen hervorzubringen[1]. Indem wir ſo die Folge der Vorſtellungen in unſere Gewalt bringen, machen wir ſie auch uns erkennbar; denn nur das iſt erkennbar für uns, was in unſerer Gewalt iſt[2]. Die Worte, deren Bedeutung wir nun einmal feſtgeſetzt haben, dienen alsdann unſerm Gedächtniß und bringen es hervor, daß wir nun für immer etwas ausſagen können, weil wir einmal beſchloſſen haben, daß der Name dieſe Bedeutung haben und daß zwei oder mehrere Namen für dieſelbe Sache ſein ſollen. So gilt der Satz ohne Ausnahme für immer, daß der Menſch ein vernünftiges Thier iſt, weil wir feſtgeſetzt haben, daß Menſch und vernünftiges Thier uns daſſelbe bedeuten ſollen. Auf dieſem Wege gewinnen wir ewige Wahrheiten; denn der Name bleibt und behauptet ſeine Bedeutung, wenn auch die Sache, welche dadurch bezeichnet wird, gar nicht vorhanden ſein ſollte[1]. Wir gewinnen dadurch auch allgemeine Wahrheiten, welche für alle Fälle gelten, weil die Worte, welche wir einmal für alle in einer beſtimmten Bedeutung feſtgeſtellt haben, eine unendliche Bedeutung haben[2]. Bei dieſer Erklärung, wie wir zu der Ausſage allgemeiner und ewiger Wahrheiten gelangen, bleiben die Sachen ganz außer Spiel; denn es handelt ſich in ihr nur um Namen, durch welche wir andere Namen zuſammenfaſſen und welche wir alsdann von dieſen Namen allgemein ausſagen können[3]. Dieſe nominaliſtiſche Denkweiſe über die allgemeinen Begriffe oder Worte wird von Hobbes ohne weitern Beweis angenommen. Es giebt nicht Allgemeines außer Namen. Hobbes geht hierin noch weiter als Nizolius, indem er auch das Ganze, welches durch den allgemeinen Namen zuſammengefaßt werde, nicht weiter in Betracht zieht, ſondern nur individuelle Dinge in der Weiſe der ſcholaſtiſchen Nominaliſten als das Wahre in der Welt anerkannt wiſſen will [1]. Er bedarf nun natürlich auch keines beſondern Vermögens unſerer Seele für die Erkenntniß des Allgemeinen, ſondern der Verſtand im engern Sinne, wie er nur den Menſchen zukommt, iſt ihm nur eine Thätigkeit der Einbildungskraft, welche die Bedeutung der Namen ſich merkt und verſteht [2]. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich ihm, wie die Menſchen zu einer allgemeinen Wiſſenſchaft gelangen können, unter der Vorausſetzung, daß ſie zu einer Übereinkunft über die Bedeutung der Namen kommen. Freilich der ſchwierige Punkt, wie eine ſolche unter ihnen ſich bilden möge, wird von ihm übergangen.

---

[1] Leviath. 3; hum. nat. 4, 7 sqq.; 10. For though a man have always seen the day and night to follow one another hitherto, yet can he not thence conclude they shall do so or that they have so eternally. Experience concludeth nothing universally. If the signs hit twenty times for one missing, a man may lay a wager of twenty to one of the event, but may not conclude it for a truth. Ib. 8, 3.

[2] De cive 15, 14 p 118. Quae (sc. scientia et intellectus) in nobis nihil aliud sunt, quam suscitatus a rebus externis organa praementibus animi tumultus.

---

[1] Notae und signa werden unterſchieden; die Namen werden als notae gebraucht, zuerſt für uns ſelbſt zur Erinnerung, alsdann aber auch zur Mittheilung für andere. Hum. nat. 5; de corp. 2, 1 sq.; de hom. 10, 1; Leviath. 5 p. 112.

[2] De hom. 10, 5.

---

[1] Obj. in Cart. med. p. 91. Etsi nullus angulus existeret in mundo, tamen nomen maneret et sempiterna erit veritas propositionis istius, triangulum est habens tres angulos duobus rectis aequales.

[2] De corp. 6, 11. Ohne Worte würden wir für einen jeden beſondern Fall beſonders unterſuchen müſſen. Id, quod per vocabulorum usum, quorum unumquodque universale singularium rerum conceptus denotat infinitarum, necesse non est.

[3] Ib. 2, 9. Est ergo nomen hoc universale non rei alicujus existentis in rerum natura neque ideae sive phantasmatis alicujus in animo formati, sed alicujus semper vocis sive nominis nomen. Ib. 2, 10, wo auch die nominaliſtiſche Terminologie nomina primae et secundae intentionis angewendet wird.

Da jedoch bei dieſer Erklärung der Wiſſenſchaft nichts für die Erkenntniß der Sachen abfällt, ſieht ſich Hobbes genöthigt noch zu einer andern Vorausſetzung ſeine Zuflucht zu nehmen. Er geht davon aus die Empfindung als die Grundlage aller Erkenntniß genauer zu unterſuchen. Nach ſeiner Weiſe beginnt er mit einer Erklärung derſelben. Um ſie zu verſtehn müſſen wir jedoch bemerken, daß er hiermit einen neuen Anlauf in der Entwicklung ſeiner Gedanken nimmt. Die Philoſophie verfolgt zwei verſchiedene Methoden. Die eine geht von der Entſtehung aus und zieht aus ihr die Folgerungen oder Wirkungen; die andere geht von den Wirkungen aus und leitet daraus

---

1) Hum. nat. 5, 6. Nothing universal but names. Leviath. 4 p. 108.

2) De corp. 2, 9.

die mögliche Entſtehung oder die möglichen Urſachen ab. Die erſte Methode wird von der erſten Philoſophie, von der Mathematik und von der mathematiſchen Mechanik beobachtet, die andere von der Phyſik. In jenen Wiſſenſchaften haben wir es mit den Namen und Definitionen, welche wir ſelbſt machen, und mit ihren untrüglichen Folgerungen zu thun; in der Phyſik dagegen gehen wir von den Phänomenen oder Wirkungen der Natur aus, welche uns durch die Sinne bekannt ſind; dieſe haben wir nicht in unſerer Gewalt und die Principien daher, von welchen wir in der Phyſik ausgehen müſſen, werden auch nicht in allgemeiner Weiſe von uns feſtgeſtellt werden können, ſondern wir beobachten ſie nur als etwas, was im Beſondern vorkommt oder was in ſeiner Einzelheit vom Schöpfer der Welt hervorgebracht worden iſt [1]. Daher haben wir auch von der Natur nur geringe Erkenntniß und ihre Erklärung kann nur Mögliches und Wahrſcheinliches, aber nicht Nothwendiges aufſtellen [2]. Das urſprüngliche Phänomen, von welchem alle natürliche Erkenntniß ausgehn muß, iſt nun die Empfindung. Wir erfahren, daß die Vorſtellungen in uns ſich ändern, je nachdem die Sinnenwerkzeuge zu dieſem oder jenem Gegenſtande gewendet worden. Daraus erkennen wir, daß die Empfindung eine Veränderung des empfindenden Körpers ſei [3]. Wie die Empfindung, ſo auch das Denken,

---

1) De corp. 25, 1. Principia igitur, unde pendent, quae sequuntur, non facimus nos nec pronunciamus universaliter ut definitiones, sed a naturae conditore in ipsis rebus posita observamus, nec universaliter prolatis, sed singulis utimur.

2) De hom. 10, 5; de corp. 1, 5.

3) De corp. 25, 1. Ad hanc autem inquisitionem conducit

welches aus ihr hervorgeht. Daher kommt Hobbes beſtändig darauf zurück, daß Empfindung und Denken nur Veränderungen des Körpers ſind. Es beruht hierauf ſein Materialismus, d. h. ſeine Lehre, daß alles körperlich ſei, was wir in uns oder außer uns erkennen können. Subject der Philoſophie iſt der Körper, welcher einer Veränderung unterworfen iſt. Jede Wiſſenſchaft hat den Körper zu ihrem Gegenſtande [1]). Selbſt der Punkt muß ihm daher ein Körper ſein und nicht weniger die Linie und die Fläche. Er rechnet es den Mathematikern als Fehler an, daß ſie dieſe Grenzen des Körpers als etwas Unkörperliches angeſehn, daß ſie ſogar die Untheilbarkeit des Punktes behauptet hätten. Der Punkt iſt ihm nur ein Ungetheiltes, nicht ein Untheilbares; er bezeichnet nur den Körper, deſſen Größe nicht in Betracht kommt, und in ähnlicher Weiſe ſpricht er ſich auch über Linie und Fläche aus [2]). Es iſt nur ein Irrthum der Philoſophen, wenn ſie das Abſtracte für ſich, den Gedanken ohne den denkenden Körper, denken wollen [3]). Jedes Subject iſt Körper; den Gedanken können wir nicht von der denkenden Materie trennen [4]). Der Geiſt iſt nichts außer einer Be-

---

primo loco observare phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere, prout sensionis organa modo in unum, modo in aliud objectum convertuntur. Generantur ergo et pereunt, ex quo intelligitur esse ea corporis sentientis mutatio aliqua.

1) De corp. 1, 8; exam. et em. math. hod. p. 19.

2) Exam. et em. math. hod. p. 25; 39. Punctum est corpus, cujus non consideratur ulla quantitas. Ib. p. 40.

3) De corp. 3, 4.

4) Obj. in Cart. med. p. 81.

wegung in gewiſſen Theilen des organiſchen Körpers [1]. Wir würden dieſen Sätzen vielleicht mehr vertrauen können, wenn ſie nicht auf die Empfindung als das urſprüngliche Phänomen zurückgeführt würden. Aber Hobbes ſelbſt belehrt uns, daß die Subſtanz, als welche er den Körper anſieht, nicht durch den Sinn erkannt, ſondern durch die Vernunft erſchloſſen werde; er behauptet dasſelbe von der Materie, welche den Veränderungen unterworfen ſei, und von der empfindenden Seele [2]. Man wird ſich daher ſchwerlich der Folgerung entziehen können, daß die Behauptung, die Empfindung und das Denken ſeien Veränderungen des empfindenden und denkenden Körpers, nur aus der Annahme eines willkürlichen Sprachgebrauchs fließe, da Hobbes gleich neben jenen materialiſtiſchen Satz den allgemeinen Grundſatz ſeiner Erkenntnißtheorie ſtellt, daß die Vernunft nichts von der Natur der Sachen, ſondern nur etwas von ihren Namen erſchließen könne [3].

Daher kreuzt ſich denn auch in dieſer phyſiſchen Lehre in der That in ſeltſamer Weiſe der ſkeptiſche Sinn des Hobbes mit ſeinen ſehr dogmatiſchen Behauptungen. Man ſollte meinen, er hätte geglaubt den letztern um ſo freiern Raum geben zu dürfen, je problematiſcher ihm überhaupt das Gebiet der Phyſik iſt, auf welches ſeine Erklärung der Empfindung und des Denkens uns ruft. Aber ſeine Sätze werden doch auch wieder mit einer ſo zuverſichtlichen Überzeugung ausgeſprochen, daß man kaum annehmen kann, daß er des ſkeptiſchen Grundes aller ſeiner Lehren ſich durchgängig bewußt geblieben ſei. Seinen phyſiſchen Erklärungen legt er allgemeine Grundſätze unter, welche klingen, als machten ſie auf mehr Anſpruch als bloße Namenerklärungen zu ſein. An der Spitze derſelben ſteht der Satz, daß nichts ſeinen Anfang nehme von ſich ſelbſt, ſondern von der Thätigkeit einer andern unmittelbaren Urſache außer ihm ſelbſt jedes anfangen müſſe zu ſein [1]. Dieſer Satz wird alsdann auf das Körperliche angewendet. Kein Körper kann ſich ſelbſt bewegen oder in Ruhe ſetzen; der Körper, welcher ſich bewegt, wird ſich immerfort bewegen, der Körper, welcher ruht, wird immerfort ruhen, wenn nicht ein anderer Körper Ruhe oder Bewegung in ihm hervorbringt, und zwar muß der letztere mit dem erſtern unmittelbar im Raume in ſtetiger Verbindung ſtehn [2]. Mit dieſen Sätzen verbindet ſich ein anderer Satz, daß keine Urſache etwas anderes in einem andern Dinge hervorbringen könne, als was ihr beiwohnt, und es wird dabei vorausgeſetzt, daß jede wirkende Urſache nur in Bewegung wirkt und alſo auch nur Bewegung hervorbringen kann [3]. Alles wird daher nur in Bewegung und jede Veränderung der Dinge läuft auf Bewegung der Theile des Körpers hinaus [1]. Die formalen und Endurſachen ſind daher auch aus der Naturlehre zu entfernen und auf die bewegenden oder wirkenden Urſachen zurückzuführen [2]. Die Anwendung dieſer Sätze auf die Erklärung unſerer Empfindung ergiebt ſich nun ohne Schwierigkeit. Da die ſinnliche Empfindung eine Veränderung des empfindenden Körpers iſt, ſo kann ſie nur hervorgebracht werden durch die Bewegung, durch den Druck eines andern Körpers auf den empfindenden Körper, dieſer pflanzt ſich alsdann durch die Sinnesorgane und die Nerven fort bis in das Innerſte des lebendigen Weſens, erfährt aber von ihm eine Gegenwirkung, weil jeder bewegte Körper vermöge der Bewegung oder des Strebens nach Bewegung, welche ihm beiwohnen, Widerſtand leiſtet. Wenn dieſer eine Zeit lang dauert und ſtark genug iſt um eine bleibende Nachwirkung zurückzulaſſen, dann ergiebt ſich die Vorſtellung, welche durch das Streben nach außen ein Bild des äußern Gegenſtandes uns entwirft [3]. Die Empfindung iſt alſo eine Bewegung des empfindenden Körpers, nicht ſowohl des Sinnenorgans, als des ganzes Thieres, eine Bewegung welche von außen erregt nach außen zurückwirkt, und die Vorſtellung des

---

[1] Ib. p. 83. Mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corporis organici.

[2] Ib. p. 81; 86; 87.

[3] Ib. p. 83.

---

[1] Of liberty and necessity p. 483. Nothing taketh beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself.

[2] Probl. phys. 1 p. 7; de corp. 8, 19; 9, 7; 30, 2. Einem geſchaffenen Körper eine Kraft beizulegen ſich ſelbſt zu bewegen würde heißen ihn vom Schöpfer unabhängig machen.

[3] Hum. nat. 2, 9. Nothing can make any thing which is not in itself etc.

---

1) Probl. phys. ded.; exam. et em. math. hod. p. 56; de corp. 9, 9.

2) De corp. 10, 7.

3) Ib. 25, 2. Sensionis immediatam causam esse in eo, quod sensionis organum et tangit et premit. — — Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma. Ib. 3. Si reactio satis fortis sit, efficit phantasma.

äußern Gegenſtandes iſt nichts anderes als die letzte Wirkung dieſer Bewegung; ſie unterſcheidet ſich von der Empfindung nur wie das Gewordene vom Werden [1]). Dieſe Erklärung wird noch durch andere Annahmen ergänzt, welche auf Beobachtungen des phyſiologiſchen Proceſſes beim Empfinden ſich gründen. Hobbes nimmt an, daß die Bewegungen in der Empfindung von den Sinnenwerkzeugen nach dem Gehirn ſich fortpflanzen und von da bis zum Herzen dringen, welches erſt die Gegenwirkung nach außen leiſtet und daher für das Organ des Empfindens ſo wie überhaupt des Lebens angeſehn wird [2]).

Hierbei bleibt ſich nun Hobbes ſehr gut bewußt, daß alles in unſerer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe nur Bewegungen darſtelle, wenn auch nur kleinſte Bewegungen, welche für Ruhe genommen werden; von ſolcher Art iſt z. B. das Streben nach Bewegung [3]). Daher will er alles aus Bewegung erklären und die Philoſophie iſt ihm nichts weiter als Erkenntniß der bewirkten und der bewirkenden Bewegungen in ihrem Zuſammenhang [4]). Nur

---

1) Ib. 25, 3. Phantasma enim est sentiendi actus neque differt a sensione aliter, quam fieri differt a factum esse, quae differentia in instantaneis nulla est. Fit autem phantasma in instante.

2) Ib. 25, 4; 12.

3) Ib. 15, 2. Conatum esse motum per spatium et tempus minus, quam quod detur, i. e. determinetur sive expositione vel numero assequatur, i. e. per punctum. Auf conatus und nixus läuſt daher ein großer Theil ſeiner Mechanik hinaus. Dabei wird überall ſo wie kein untheilbarer Raum, ſo auch keine untheilbare Zeit angenommen, damit alles auf Quantität zurückgeführt werden könne, wenn auch auf kleinſte, d. h. unberechenbare Quantität.

4) Ib. 1, 2; 25, 1.

eine Kette von Bewegungen können wir erkennen. In der Geometrie ſoll daher auch alles aus der Entſtehung der Figuren abgeleitet werden; jede Figur iſt etwas, was aus einer Bewegung hervorgegangen [1]. Nicht anders iſt es mit den ſinnlichen Beſchaffenheiten, welche wir wahrnehmen. Sie ſind nicht etwa Eigenſchaften, welche den Körpern außer uns beigelegt werden dürften, ſondern nur Erſcheinungen, welche auf Bewegungen unſeres Innern beruhn und hervorgebracht worden ſind durch andere Bewegungen des Äußern. Daß ſie uns Eigenſchaften der Körper zu ſein ſcheinen, iſt der Betrug des Sinnes, von welchem Hobbes mit Bacon ſagt, daß er durch den Sinn verbeſſert werden müſſe [2]. Alle Verſchiedenheit der Körper läuft daher auf Verſchiedenheit der Bewegungen ihrer innern Theile hinaus [3] und die ſinnliche Empfindung iſt ungenau, weil ſie zwar das Ganze der Bewegungen in unſerm Innern darſtellt, aber doch die einzelnen Bewegungen, welche man unterſcheiden muß um ihre Urſachen erkennen zu lernen, nicht zur Unterſcheidung bringt [4]. In der Reihe dieſer Folgerungen ergiebt ſich nun, daß alles, was wir vorſtellen, nur auf Erſcheinungen d. h. Bewegungen hinausläuft. Beſonders am Lichte und an der Farbe ſucht er nachzuweiſen, daß ſie in Be-

---

1) Ib. 6, 4.

2) Hum. nat. 2, 4 sqq.; 10. And from hence also it followeth, that wathsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparitions only. The things that really are in the world without us are those motions by which these seemings are caused.

3) De corp. 21, 5.

4) Ib. 6, 2.

wegungen beſtehn, welche in unſerm Innern von außen erregt werden; für Accidenzen der Dinge werden ſie nur fälſchlich gehalten; ſie ſind nur Bilder, die in der Bewegung unſerer Einbildungskraft ſich erzeugen[1]. Er ſpricht es alsdann auch ganz im Allgemeinen aus, daß Bewegung die einzige Urſache ſei und daß wir ſie unmittelbar erkennen[2], weil ſie im Urphänomen, der Empfindung, von uns erkannt wird. Es bleibt hierbei nur zweideutig, ob er meint, daß dieſe unmittelbare Erkenntniß, welche er uns zuſchreibt, eine Erkenntniß der Bewegung überhaupt als der allgemeinen Urſache oder nur der beſondern Bewegung iſt, wie ſie ſo eben in der Empfindung ſich begiebt. Das letztere würde richtig ſein, wenn man den Begriff der Bewegung in der allgemeinen Bedeutung nimmt, in welchem Hobbes ihn geltend macht; das erſtere dagegen entſpricht der allgemeinen Theorie, welche er für die Erklärung der Erſcheinungen aufſtellt, ſtreitet aber freilich mit ſeinem Satze, daß wir immer nur Beſonderes unmittelbar erfahren und erkennen können. Dabei aber iſt Hobbes ſich ſehr wohl bewußt, daß alle die Bewegungen, welche wir in unſerer Empfindung haben, nur in uns gefunden werden, und den Gedanken an das Äußere leitet er nur daraus ab, daß wir durch die Gegenwirkung gegen den äußern Eindruck nach außen uns bewegt fühlen und deswegen die Vorſtellung eines Äußern uns bilden, auf welches wir alsdann die Erſcheinung übertragen, obgleich ſie nur in uns vorhanden iſt[3].

---

[1] De hom. 2 p. 9.

[2] De corp. 6, 5.

[3] Hum. nat. 2, 9. By this — — is proved — that as in

Um dieſe völlige Subjectivität aller unſerer Vorſtellungen uns anſchaulich zu machen bedient ſich Hobbes noch einer Vorausſetzung. Er nimmt an, daß alle Dinge außer uns vernichtet würden und nur der denkende Menſch übrig bliebe. Dieſer würde alsdann doch mit ſeinen Vorſtellungen rechnen; denn die Bewegungen ſeiner Gedanken würden doch bleiben; er würde auch dieſe Gedanken außer ſich herausſtellen, weil er wohl wüßte, daß die Bewegungen in ihm nicht von der Kraft ſeines Geiſtes abhingen. Er würde ſich daher eine äußere Welt vorſtellen, wie er wirklich gegenwärtig eine ſolche ſich denkt, obgleich er niemals aus ſich herausginge, ſondern immer nur mit ſeinen Vorſtellungen beſchäftigt bliebe 1). Die äußere Welt aber würde er im Raum ſich vorſtellen müſſen; denn der Raum iſt nichts anderes als die Vorſtellung einer Sache, welche exiſtirt, ſofern ſie exiſtirt 2). In dieſer Erklärung wird nicht berückſichtigt, daß die Vorſtellung des Raumes doch nur von der Vorſtellung eines außer uns ſeienden Dinges abgenommen werden ſollte,

---

vision, so also in conceptions that arise from other senses, the subject of their inherence is not in the object, but in the sentient.

1) Ib. 1, 7, de corp. 7, 1.

2) De corp. 7, 2. Jam si meminerimus seu phantasma habuerimus alicujus rei, quae exstiterat ante suppositam rerum externarum sublationem, nec considerare velimus, qualis ea res erat, sed simpliciter, quod erat extra animum, habemus id, quod appellamus spatium, imaginarium quidem, quia merum phantasma, sed tamen illud ipsum, quod ab omnibus sic appellatur. — — Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis. Darauf folgt die Erklärung der Zeit (ib. 3), welche phantasma motus iſt.

unſtreitig um auch den Gedanken unſeres Geiſtes unter den Gedanken der räumlichen Dinge unterbringen zu können. Hobbes zieht hieraus, daß die allgemeinſten Arten der Phänomene Bewegung und Größe ſind, nemlich räumliche Größe, welche die Geometrie unterſucht [1], und es ſcheint ihm hierdurch ſeine materialiſtiſche Anſicht gerechtfertigt, daß wir alle Erſcheinungen als Erſcheinungen, welche an Körpern vorkommen, zu denken haben [2]. Doch greift hierbei unſtreitig auch ein allgemeiner Grundſatz der alten Metaphyſik mit ein, von deren Einflüſſen Hobbes nicht völlig ſich befreit hat. Er überlegt, daß wir jedes Accidens einer Subſtanz beilegen müſſen; ſolche die Accidenzen tragende Subſtanzen ſind die Dinge, welche wir als außer unſerer Einbildungskraft im Raum ausgedehnt und alſo als Körper uns denken müſſen [3]. Ein jedes Accidens iſt daher nur die Weiſe eines Körpers und ebenſo iſt auch jede Urſache, d. h. jede Bewegung nur als Accidens eines Körpers zu betrachten [4]. In derſelben Richtung behauptet Hobbes, es ſei richtiger zu ſagen, wir ſähen die Sonne, als wir ſähen das Licht

---

1) Exam. et em. math. hod. p. 21.

2) De corp. 1, 4. Effectus autem et phaenomena sunt corporum facultates sive potentiae.

3) De corp. 8, 1. Die Annahme einer Vernichtung der äußern Dinge wird wieder aufgehoben; necesse ergo est, ut creatum illud sive repositum non modo occupet aliquam dicti spatii partem sive cum ea coincidat et coextendatur, sed etiam esse aliquid, quod ab imaginatione nostra non dependet. Hoc ipsum est, quod appellari solet propter extensionem quidem corpus, propter independentiam autem a nostra cogitatione subsistens per se, — — suppositum et subjectum.

4) Ib. 8, 2; 9, 3.

oder die Farbe, und wir empfänden die Körper, als wir empfänden die Accidenzen derſelben ¹), obwohl er nicht verkennen kann, daß eigentlich nur die Wirkungen der äußern Dinge, die Bewegungen in unſerm Innern, von uns empfunden werden. Erſt durch dieſe Unterſchiebung der bewegenden Subſtanzen unter die Bewegungen, welche wir in uns empfinden, und durch jene Übertragung der Vorſtellung des Raumes, welche nur in unſerer Einbildung ſich findet, auf den Gedanken der äußern Dinge und alsdann auch auf unſern Geiſt kommt Hobbes zu ſeinem Materialismus. Es iſt um ſo offenbarer, daß er hierin weit über die Grundſätze ſeines Senſualismus hinausgeht, je entſchiedener er ſich dafür ausſpricht, daß wir die Identität der Dinge, von welcher doch der Begriff der Subſtanz abhängig iſt, nur in relativer Bedeutung anzunehmen haben ²), und je deutlicher er auch darüber ſich iſt, daß der Begriff der Quantität, welchen er nur auf die räumliche Ausdehnung bezieht, eine relative Bedeutung habe ³).

Wir werden nun wohl nicht daran zweifeln können, daß er die Vorausſetzungen der mechaniſchen Phyſik ſind, welchen Hobbes folgt, indem er über die Grundlagen ſeines ſubjectiven Senſualismus ſich verſteigt. In der unmittelbaren Empfindung der Veränderungen in unſerm Innern findet er den erſten Anknüpfungspunkt für unſer Denken. Es ſteht ihm aber als allgemeiner Grundſatz feſt, daß jede Veränderung eine Bewegung im Raum ſei;

---

1) Ib. 25, 3.
2) Ib. 11, 7.
3) Ib. 12, 2; 13, 1.

daher kann auch die Veränderung, welche wir in uns empfinden, nur in einer räumlichen Bewegung beſtehn. Auch gilt ihm der allgemeine Grundſatz, daß jede Bewegung eine bewegte Subſtanz vorausſetze, welche, gleich der Bewegung, im Raum ſein muß, ausgedehnt in ihm, weil alles im Raum ausgedehnt iſt, kein Punkt, ſondern ein Körper. Hierauf beruht die Form aller unſerer Ausſagen, welche Hobbes, wie ſehr er auch gegen alle allgemeine, objectiv gültige Grundſätze ſich ſträubt, dennoch als allgemeines Geſetz für alles unſer Denken anerkennt. Da ſetzen wir nun in jedem Satze unter dem einen Namen die concrete Sache und legen ihr unter dem andern Namen ihr Accidens bei; dieſes kommt und geht im Wechſel der Bewegungen, wärend die Subſtanz, der ausgedehnte Körper, ohne Veränderung bleibt und nicht vergehn kann [1]). Daher wird auch der Grundſatz behauptet, daß die Materie oder der Körper weder vermehrt noch vermindert werden kann [2]). Nur die Accidenzen oder Bewegungen gehen von dem einen auf den andern Körper über, indem der bewegende Körper ſeine Bewegung auf den bewegten überträgt. Da haben wir denn die Prädicate, welche wir den Subjecten beilegen, als die Urſachen anzuſehn, welche die Bewegung hervorbringen [3]), und es ergiebt ſich in der Welt eine zuſammenhängende Kette von Bewegungen, aus welcher alles erklärt werden muß. Im Zuſammenhange der Erſcheinungen entſteht

---

1) Ib. 3, 3.

2) Ib. 6, 8; 8, 14. Die erſte Materie iſt nur der Körper allgemein genommen. Ib. 8, 4.

3) Ib. 3, 3.

keine Thätigkeit, zu welcher nicht die ganze Kette der Bewegungen oder die ganze Natur mitwirkte [1]). Daher iſt auch alles in der Welt nothwendig und nur beziehungsweiſe können wir von etwas Zufälligem ſprechen [2]), die Urſache aber, von welcher alles abhängt, haben wir in dem Zuſammenkommen aller der Accidenzen zu ſuchen, welche ſowohl im thätigen als im leidenden Körper liegen [3]). Wir ſehen in der Erklärungsweiſe, welche hier eingeſchlagen wird, eine Reihe von allgemeinen Grundſätzen zuſammentreten, welche Hobbes unſtreitig aus den Geſetzen unſeres Verſtandes ſchöpft; daß ſie nur willkürlich durch unſern Sprachgebrauch ſich feſtgeſtellt hätten, würde man wohl ſchwerlich zugeben können.

Ihnen folgend überläßt er ſich nun ganz ſeiner materialiſtiſchen Lehrweiſe. Der Menſch, an deſſen Empfindungen unſere Kenntniß von der Kette der Bewegungen ſich anſchließt, iſt nach Hobbes ein künſtlich zuſammengeſetztes lebendiges Weſen, einer Maſchine vergleichbar [4]), in welcher das Herz eine Springfeder, die Nerven Bänder, die Gelenke Räder vertreten. In dieſer Maſchine hat der Geiſt als eine bewegende Kraft ſeine Stelle, aber auch nur durch äußere Bewegungen ſeine bewegende Kraft erhalten [5]). Gegen die Annahme von Geiſtern, welche keine Körper wären, ſtreitet Hobbes ſehr eifrig. Geiſt iſt nichts anderes als ein natürlicher Körper von ſolcher

---

1) Of liberty and nec. p. 481.
2) De corp. 10, 5.
3) Ib. 6, 10.
4) Leviath. p. 97.
5) Hum. nat. 6, 9.

Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirkt. Daß wir eine Seele annehmen dürften, welche ganz in allen Theilen des belebten Körpers gegenwärtig wäre, iſt eine Ungereimtheit. Die Annahme unkörperlicher Geiſter iſt Hobbes geneigt auf die Macht der Einbildungskraft zurückzuführen, welche in der heidniſchen Religion ſehr groß geweſen wäre, und die chriſtliche Lehre von unkörperlichen guten und böſen Engeln leitet er aus Überbleibſeln der heidniſchen Finſterniß ab [1]. Selbſt Gott haben wir nicht für unkörperlich anzuſehn. Von ihm können wir wenig ſagen, weil er unendlich und uns unbegreiflich iſt, doch haben wir von ihm anzuerkennen, daß er iſt und außer uns iſt; dies ſchließt ſeine Körperlichkeit in ſich. Hobbes beruft ſich auf Ausſagen der Kirchenväter, beſonders des Tertullian, um zu zeigen, daß dies nicht gegen den chriſtlichen Glauben iſt. Die Körperlichkeit Gottes zu leugnen würde ihm dem Atheismus gleich kommen. Gott iſt ein einfacher, reiner und feiner und unendlicher körperlicher Geiſt [2]. Seine Lehre, welche von der Bewegung in der Zeit und im Raume ausgeht, kann weder Allgegenwart ohne räumliche Ausdehnung noch Ewigkeit ohne unendliche Zeitdauer ſich denken [3].

Seine materialiſtiſche Anſicht führt ihn zur Unterſuchung der Körperwelt. Doch dringt er nicht eben tief in die Phyſik ein. Er ſieht in ihr eine weit ſich ausbreitende Sphäre der Forſchung, welche auszufüllen er keine

---

[1] Ib. 11, 4 sqq.; Leviath. 45; up. the reput. of Th. Hobbes p. 692.

[2] De cive 15, 14; an answer to bishop Bramhall p. 430.

[3] Of lib. and nec. p. 482.

Hoffnung hat. Daß wir allmälig durch die Erfahrung in ihr weiter kommen werden, bezweifelt er nicht, aber ſein ſkeptiſcher Sinn geſtattet ihm nicht anzunehmen, daß wir in der Erkenntniß der Natur, über welche wir nur wenig vermögen, zu einem genügenden Ergebniſſe gelangen könnten. Es iſt ſchon früher erwähnt worden, daß ſeiner Meinung nach die Erforſchung der Urſachen von den Erſcheinungen aus uns immer nur erlaubt eine mögliche Entſtehungsart derſelben anzunehmen. Nur ſo viel iſt gewiß, daß alle Erſcheinung auf Bewegung der Körper zurückgeführt werden muß; alles andere beruht auf mehr oder weniger wahrſcheinlichen Vermuthungen. Die Schwierigkeiten, welche im Begriff der Bewegung liegen, ſcheinen ihm zwar unbedeutend [1]; aber die Verkettung der Bewegungen führt ihn in das Unendliche und er muß ſich eingeſtehn, daß ſeine Faſſungskraft das Unendliche nicht zu erreichen vermag; daher muß er bekennen, die Urſachen bis auf ihren erſten Urſprung zurückzuführen vermöge nur Gott [2]. Durch unſer Beſtreben die Dinge zu erklären werden wir zwar auf den Gedanken des Unendlichen geführt; aber in ihm liegt nur ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit [3]. Hobbes enthält ſich zwar nicht anzunehmen, daß die Welt unendlich ſei, aber auch hierin ſieht er nur ein Zeichen von den Schranken unſerer Erkenntniß. Weil die unendliche Kette der Urſachen nur durch ſtetige Verbindung ihrer Glieder, d. h. der beweg-

---

1) De corp. V, 11.

2) Ib. 7, 2; 26. 1; de hom. 1, 1.

3) Leviath. 12 p. 141; de cive 15, 14; obj. in Cart. med. p. 84.

ten Körper, zuſammengehalten wird, verwirft er das Leere und ſucht noch andere phyſiſche Beweiſe gegen daſſelbe aufzubringen [1]). Aber ſeine eigene Anſicht von der phyſiſchen Zuſammenſetzung der Welt weiß er nur auf Hypotheſen zu bauen, deren Unſicherheit ihm nicht entgeht [2]). Sie hat mit den Grundſätzen, welche Bacon in die Naturforſchung eingeführt hatte, das Beſtreben gemein das Kleinſte im Raume und in der Zeit zu erforſchen. Daher nimmt Hobbes kleinſte Körper oder Atome, wenn auch nicht im ſtrengen Sinn, und kleinſte Bewegungen an, welche in dem bloßen Streben nach Bewegung geſucht werden. Auf ſeine Hypotheſen genauer einzugehn wird nicht nöthig ſein, da ſie keinen bedeutenden Einfluß auf die ſpätern Unterſuchungen gehabt haben.

Dagegen richtet ſich die Unterſuchung ſeiner Philoſophie mit größerer Hoffnung und mit größerem Eifer der Frage nach den Bewegungen unſeres ſittlichen Lebens zu. Hier ſcheint ihm ein leichteres Feld für unſere Erkenntniß ſich zu eröffnen, weil wir dieſe Bewegungen in unſerer Gewalt haben und alles, was Sache unſerer Kunſt, auch Sache unſerer Erkenntniß iſt. Doch darf auch dieſes Gebiet den Geſetzen der Natur nicht entzogen werden. Die Bewegungen unſeres Innern ſind nur Erfolge der Bewegungen, welche von außen in uns gekommen ſind. Wir unterſcheiden zwei Arten der Bewegungen unſeres Innern, die unwillkürlichen Bewegungen, zu welchen die Einbildungskraft nichts beiträgt, und die willkürlichen

---

[1]) Probl. phys. 3; de corp. 26, 2 sqq.

[2]) Man findet ſie de corp. 26, 5.

Bewegungen, welche bei allen Thieren vom Begehren und Verabſcheuen ausgehn und mit den Thätigkeiten der Einbildungskraft zuſammenhängen. Jene werden eingeſtandenermaßen von äußern Bewegungen erregt; aber auch dieſe haben keinen andern Grund; denn die Bewegungen unſerer Einbildungskraft, von welchen unſer Begehren und Verabſcheuen abhängt, ſind nur Überbleibſel unſerer Empfindungen und behaupten als ſolche ihre bewegende Kraft, obgleich wir ſie nicht wahrnehmen [1]). Wir unterſcheiden auch ſinnliche Empfindung und Gefül des Angenehmen und des Unangenehmen; der Unterſchied zwiſchen beiden beſteht aber nur darin, daß die ſinnliche Empfindung das Beſtreben nach außen bezeichnet, welches aus dem Widerſtande unſeres Herzens gegen die von außen kommende Bewegung entſpringt, wärend das Gefül nur das Beſtreben nach innen bezeichnet, welches bei jeder Bewegung ſtattfindet [2]). Der Unterſchied zwiſchen dem angenehmen und dem unangenehmen Eindruck beruht darauf, daß jener die Lebensbewegung fördert und ſtärkt, dieſer ſie hindert und ſchwächt. Die Erinnerung des Angenehmen zieht aber in natürlicher Folge das Begehren, die Erinnerung des Unangenehmen das Verabſcheuen nach ſich, und Luſt und Begehren, Unluſt und Verabſcheuen

---

1) Leviath. 6 p. 116.

2) De corp. 25, 12; de hom. 11, 1. Voluptas autem et molestia etsi sensiones non dicuntur, differunt tamen in hoc tantum, quod sensio sit objecti ut externi propter reactionem sive resistentiam, quae fit ab organo, et proinde consistit in conatu organi extrorsum, voluptas autem consistit in passione, quae fit ab actione objecti et est conatus introrsum.

verhalten ſich zueinander nur wie Gegenwärtiges und Zukünftiges; daher ſind die Urſachen des Empfindens auch die Urſachen des Begehrens und Verabſcheuens [1]. In ähnlicher Weiſe ergeben ſich auch aus äußern Urſachen die Affecte und Leidenſchaften unſerer Seele, welche Hobbes nach dem Vorgange des Teleſius, nur weitläuftiger als ſein Vorgänger beſchreibt und auf beſondere Abſchattungen unſeres Begehrens und Verabſcheuens zurückführt [2]. Hierbei wird nun berückſichtigt, daß von äußern Urſachen aus eine lange Kette von innern Bewegungen, von Begehrungen und Verabſcheuungen, ſich bilden kann, in welcher jene entgegengeſetzten Bewegungen ſich gegen einander abwägen. So lange in einer ſolchen noch keine Entſcheidung eingetreten iſt, nennen wir ſie Überlegung, das Ende derſelben aber heißt Wille [3]. So lange nun die Überlegung das Ende noch nicht erreicht hat, ſagen wir, daß wir frei ſind oder die Wahl haben zu entgegengeſetzten Entſchlüſſen. Aber fälſchlich nur wird die Freiheit dem Willen beigelegt; denn der Wille hat nicht mehr die Wahl, ſondern iſt entſchieden und abhängig von dem letzten Beſchluſſe des Verſtandes, welcher als Befehl an den Willen ergeht [4]. Nicht der Wille ſondern der Menſch iſt frei und eine völlige Ungereimtheit iſt es, welche aller Erfahrung widerſpricht, zu behaupten, daß wenn wir wollen, es in unſerer Freiheit ſtände nicht zu wollen [5]. Man kann Spontanes und Freiwilliges unterſcheiden; unter jenem kann man ſolche Handlungen verſtehn, welche aus den eigenen Bewegungen eines Dinges hervorgehn, unter dieſem ſolche Handlungen, welche erſt nach vorhergehender Überlegung erfolgen [1]; aber in beiden Fällen iſt nicht das Begehren oder der Wille frei, ſondern nur die Handlung [2]. Aber auch dieſe iſt nicht frei von Nothwendigkeit, ſondern nur von Zwang. Denn jede Bewegung iſt der nothwendige Erfolg aus der Summe der mitwirkenden Urſachen, welche in den frühern, die jetzige Bewegung hervorbringenden Bewegungen liegt. Mit Recht werden wir das Zuſammentreffen aller Urſachen, welche zu einem Erfolge führen, den Rathſchluß Gottes nennen, und daß dieſem Rathſchluſſe irgend etwas ſich entziehen könnte, iſt eine gottloſe Behauptung [3]. Die Natur iſt die Kunſt, durch welche Gott die Welt regiert, und den Geſetzen derſelben, der Verkettung der Bewegungen, welche er in ſie gelegt hat, würden wir nur vergeblich widerſtreben [4]. Die Nothwendigkeit der Erfolge widerſpricht aber der Freiheit der Handlungen nicht; denn Freiheit nennen wir nur die Abweſenheit des Zwanges. Sie findet ſtatt, wenn kein äußeres Hinderniß, keine äußere Gegenwirkung vorhanden iſt, welche eine Urſache ab-

---

[1] De hom. 11, 1.

[2] De corp. 25, 13; de hom. 12; Leviath. 6.

[3] De corp. 25, 13; de hom. 11, 2; Leviath. 7 p. 122; hum. nat. 12, 2.

[4] Of lib. and nec. p. 481; 483.

[5] Leviath. 21 p. 189; de hom. 11, 2.

---

1) Of lib. and nec. p. 471.

2) De hom. 11, 2; de corp. 25, 3.

3) Of lib. and nec. p. 472 sq. That which I say necessitateth, and determinateth every action — — is the sum of all things which being now existent conduce and concur to the production of that action hereafter, whereof if any one thing were wanting, the effect could not be produced.

4) Leviath. p. 97; 31 p. 255.

hielte ihrer eigenen Natur nach zu wirken. In dieſem Sinne kommt Freiheit auch den unvernünftigen Dingen, ja der unbelebten Natur zu. Wir ſagen in dieſem Sinne vom Waſſer, welches in einem Canal ohne Hinderniſſe abläuft, daß es frei ablaufe [1]. Hobbes geſteht die Gefärlichkeit ſeiner Lehre für ſolche ein, welche von Leidenſchaften ſich bewegen laſſen; nur der wiſſenſchaftlich denkende Mann könne ſie ertragen und daher will er ſie der Menge vorenthalten [2]; aber er geſteht nicht ein, daß durch die Gleichſetzung des Handelns der Vernunft mit den Wirkungen der natürlichen Dinge die ſittliche Zurechnung aufgehoben werde. Er beruft ſich vielmehr auf den Apoſtel Paulus um zu behaupten, daß Gott nun einmal Gefäße der Ehren und der Unehren gemacht habe [3].

Demnach geht nun ſeine Sittenlehre durchaus von den natürlichen Begehrungen und Antrieben der menſchlichen Seele aus. Ein jedes empfindende Weſen ſtrebt von Natur nach der Erhaltung ſeiner ſelbſt, weil ſie die erſte Bedingung alles Wohlſeins iſt; es ſtrebt alsdann auch nach Genuß des Angenehmen und Entfernung des Unangenehmen und Sicherung für die Zukunft wird dabei in natürlicher Weiſe in unſere Überlegungen eingerechnet ¹). Was begehrt wird, nennen wir gut, was verabſcheut wird, böſe. Aber alles dies richtet ſich nach Zeit und Umſtänden; alles wird geſchätzt nach dem Nutzen, welchen es gewährt. So ſind Reichthum, Freundſchaft, Wiſſenſchaft und Kunſt, ſo iſt ſogar die Weisheit nur deswegen gut, weil durch ſie Nutzen gewonnen wird ²). Ein höchſtes Gut, die Glückſeligkeit, welche das Ende alles Guten wäre, kann in dieſem Leben nicht erreicht werden. Wenn es erreicht wäre, würde nichts weiter begehrt werden; es würde dadurch Empfindung und Leben aufgehoben ſein. Daher können wir nur nach einem Fortſchritt im Gewinn der Lebensgüter ſtreben. Ohne einiges Ungemach können die menſchlichen Dinge nicht bleiben. Das Leben iſt eine ſtetige Bewegung, welche im Cirkel geht, da ſie nicht in grader Linie in das Unendliche fortſchreiten kann ³). Alles unſer Streben iſt daher auf Genuß gerichtet, aber nicht auf Genuß der Gegenwart, weil nur in der unge-

---

[1] Ib. 14 p. 151; 21 p. 188. Liberty or freedom signifieth properly the absence of opposition (by opposition I mean external impediments of motion) and may be applied no less to irrational and inanimate creatures, than to rational. — — But when the impediment of motion is in the constitution of the thing itself, we use not to say, it wants the liberty, but the power to move. Of lib. and nec. p. 478 sq.; 483. The water is said to descend freely or to have liberty to descend by the channel of the river, because there is no impediment that way, but not across, because the banks are impediments. De cive 9, 9.

[2] Of lib. and nec. p. 477.

[3] Ib. p. 473 sq.

---

1) De hom. 11, 5 sq. Bonorum autem primum est sua cuique conservatio. Natura enim comparatum est, ut cupiant omnes sibi bene esse. Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiant vitam, sanitatem et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis.

2) Ib. 11, 4. Bonum relative dicitur ad personam, ad locum et ad tempus. Ib. 6 sqq.

3) Ib. 11, 15. Vita motus est perpetuus, qui, cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem. De cive 6, 13. Res humanae sine aliquo incommodo esse non possunt.

hemmten Bewegung des Lebens Genuß liegt und das Begehren immer nur auf etwas Zukünftiges gehn kann. Von der unvernünftigen Begierde, welche das gegenwärtige Gut, obgleich mit ihm unvorhergeſehnes Übel zuſammenhängt, den künftigen Gütern vorzieht, ſollen wir uns frei machen und es wird uns deswegen auch Mäßigkeit empfolen [1]. Aber nur auf die Erhaltung des Lebens unter den geringſten Hemmungen, mit der wenigſten Gefar für die Zukunft kann Hobbes das Abſehn unſerer Vernunft richten. Sein Senſualismus kennt auch keinen andern Genuß als den ſinnlichen, ohne jedoch die grobſinnlichen Genüſſe, die Lüſte des Fleiſches, hochzuhalten, weil ſie Ekel und Sättigung mit ſich führen und einige von ihnen in übelem Geruch ſtehn; die innern Bewegungen des körperlichen Geiſtes ſcheinen ihm bei weitem den Vorzug zu verdienen [2].

Hierzu kommt, daß ſein Nominalismus ihm in folgerichtiger Weiſe zu einer ſelbſtſüchtigen Moral treibt. Jede geſellige Gemeinſchaft wird aus Selbſtliebe, nicht aus Liebe zu unſern Geſellen geſucht und Hobbes widerſtreitet daher auch der Lehre des Ariſtoteles, daß der Menſch von Natur ein politiſches Thier ſei [3]. Aber dabei verkennt er doch nicht den allgemeinen Zuſammenhang, in welchen die Bewegungen des Individuums mit den Bewegungen in der Außenwelt ſtehen. Daher bei der Vergleichung der Güter, welche er anſtellt, hat ihm nicht allein das länger dauernde vor dem kürzern, ſondern auch das weiter verbreitete den Vorzug vor dem nur auf wenigere Individuen beſchränkten [1]. Hieraus ergeben ſich Milderungen ſeiner eigennützigen Sittenlehre. Er ermahnt uns zur Dankbarkeit, zur Verſöhnlichkeit; unſern Freund ſollen wir lieben wie uns ſelbſt; das allgemeine Naturgeſetz ſchärft uns die Regel ein, welche jedem bei ruhigem Gemüthe einleuchten werde, daß wir keinem andern thun ſollten, was wir nicht ſelbſt von andern dulden möchten [2]. Bei den Geſetzen, welche uns die natürliche Vernunft giebt, hält er die Folgerichtigkeit hoch, welche wir im Leben wie in den Wiſſenſchaften beobachten ſollen; ſie weiſt uns dazu an nüchtern zu überlegen und nüchtern zu leben [3], und alle Bewegungen nach demſelben Geſetze zu beurtheilen, mögen ſie in uns oder außer uns ſich begeben. Es iſt daher wohl nicht gegen die Folgerichtigkeit ſeiner phyſiſchen Grundſätze, wenn er trotz ſeiner ſelbſtſüchtigen Sittenlehre noch allgemeinere Naturgeſetze für unſer Handeln anerkennt, welche uns mit andern zu ſittlicher Gemeinſchaft verbinden. Er faßt ſie unter das allgemeine Geſetz der Menſchenliebe (caritas) zuſammen [4]. Schwieriger würde es in der That halten aus ſeinen phyſiſchen Grundſätzen über die allgemeine Verkettung aller Bewegungen die Vorausſetzung zu rechtfertigen, von welcher ſeine ſelbſtſüchtige Sittenlehre ausgeht, daß nemlich ein ſelbſtändiges Syſtem der Bewegungen in jedem

---

[1] De cive 3, 32.

[2] Ib. 6, 13.

[3] De cive 1, 2. Omnis igitur societas vel commodi causa vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur.

---

1) De hom. 11, 14.

2) De cive 3, 8; 10; 26; 4, 12.

3) Ib. 3, 25.

4) De hom. 13, 9.

einzelnen lebendigen Weſen ſich finde, welches nach der Erhaltung ſeiner ſelbſt und ſeiner ungehemmten Bewegungen ſtreben müſſe.

Hobbes iſt nicht ohne ein Bewußtſein der Schwierigkeiten, welche ſich aus dieſer Vorausſetzung für das Syſtem ſeiner Sittenlehre ergeben und nur durch eine Reihe anderer Vorausſetzungen gelangt er dazu ſeinen allgemeinen Vorſchriften für das ſittliche Leben einigen Halt zu geben. Hierzu genügt noch nicht, daß den einzelnen lebendigen Weſen, ja faſt allen Körpern die Eigenſchaft beigelegt wird in der Weiſe, in welcher ſie öfters bewegt worden ſind, eine Gewohnheit der Bewegung anzunehmen. Denn es laſſen ſich daraus wohl einigermaßen die Sprache und die Folgerungen der Vernunft ableiten, ſo wie die eigenthümlichen Sitten, welche im einzelnen Menſchen ſich ausbilden 1). Es folgt aber daraus noch nicht, daß dieſe Sitten für gute oder böſe, für Tugend oder Laſter nach allgemeiner Schätzung gehalten werden. Denn ein jeder, meint Hobbes, würde doch nur nach ſeinem Vortheil und nach ſeinen Sitten das Gute und das Böſe beurtheilen. Von dem Standpunkte des einzelnen Menſchen aus erwartet er daher keine Feſtſtellung des Sprachgebrauchs über Gutes und Böſes und weiß deswegen keinen andern Weg hierzu anzugeben als die Vereinigung der Menſchen zu einem Staate, in welchem beſtimmte Regeln über Gutes und Böſes feſtgeſetzt würden. Seine Moral wird hierdurch von der Politik abhängig 2). Zwar

---

1) Hum. nat. 5, 14; de hom. 13, 1 sqq.

2) De cive praef.; de hom. 10, 5; 13, 8 sq. Quoniam autem non eadem omnibus bona et mala sunt, contingit eosdem

behauptet er, daß von Natur, d. h. durch die uns beiwohnende Vernunft gewiſſe allgemeine Geſetze in uns liegen, nach welcher wir Recht und Unrecht, Gutes und Böſes beurtheilen können; aber ein jeder kann ſich auch nach ſeinen eigenthümlichen Sitten ihnen entziehn und es würde nicht einmal der Vernunft gemäß ſein ihnen zu folgen, wenn wir nicht erwarten dürften, daß auch von der andern Seite die übrigen ſie gegen uns beobachteten. Dieſe Erwartung rechtfertigt aber erſt der Staat, welcher dieſe Geſetze gewährleiſtet; ohne ihn würden ſie wohl vor unſerm innern Richter, dem Gewiſſen, aber nicht vor dem äußern Richterſtul uns verpflichten [1], d. h. wir würden uns ſelbſt perſönlich nach ihnen beurtheilen, aber ein allgemeines Urtheil würde daraus ſich nicht ergeben. Daher will er auch die Geſetze der Natur nicht im eigentlichen Sinn Geſetze genannt wiſſen, außer ſofern ſie von der Offenbarung oder vom Staate ausgeſprochen worden ſind [2]. Gegen die Annahme des Grotius, daß durch die Übereinſtimmung aller Völker oder der weiſeſten Völker ein natürliches Recht feſtgeſtellt werden könnte, wendet er ein, daß Übereinſtimmung unter allen Völkern

---

mores ab his laudari, ab illis culpari. — — Quod tamen de hominibus eatenus intelligendum est, quatenus homines tantum, non etiam quatenus cives; nam eorum, qui extra civitatem sunt, alter alterius sententiam sequi non obligatur, in civitate vero pactis obligantur. Ex quo intelligitur scientiam moralem nullam habere posse eos, qui homines considerant per se et quasi extra societatem civilem, propter defectum mensurae certae, qua virtus et vitium aestimari et definiri possint.

[1] De cive 3, 27.

[2] De cive 3, 33; de hom. 13, 9.

ſich nicht nachweiſen ließe und daß jedes Volk ſich für das weiſeſte halten würde. Mit den Dingen, welche Vortheil und Nachtheil betreffen, iſt es anders als mit den Lehren der Mathematik. In dieſer läßt ſich wohl ein gleichmäßiger Sprachgebrauch und ein gleichmäßiges Urtheil erreichen; in Dingen aber, über welche die Menſchen ſtreiten, zeigt der Streit das Gegentheil; denn auch der, welcher gegen die übrigen ſtreitet, gehört zu den Menſchen [1].

Doch ſpielt ihm auch hierbei die Zweideutigkeit, in welcher er das Wort Vernunft gebraucht, einen Streich, indem ſie ihn annehmen läßt, daß es ein natürliches Recht gebe, zu welchem uns die Vernunft verbinde, nemlich das Recht, welches uns antreibe im Staate Frieden zu ſuchen [2]. Wohl an keinem Punkte ſeiner Lehre tritt dieſe Zweideutigkeit offener an den Tag. Die Vernunft ſoll nur auf der Übereinſtimmung der Sprache beruhn; über Recht und Unrecht aber giebt es keine Übereinſtimmung der Sprache; es würde alſo folgen, daß es über Recht und Unrecht auch keine Entſcheidung der Vernunft gebe. Dieſer Folgerung entzieht ſich Hobbes, indem er noch eine andere Folgerichtigkeit der Vernunft annimmt als die, welche auf dem folgerichtigen Gebrauch der Sprache beruht. Er glaubt, ein jeder, welcher ſeiner Vernunft getreu bleibe, müſſe Frieden mit den übrigen Menſchen oder Schutz für unvermeidlichen Krieg ſuchen. Wer dies nicht thut, widerſpricht ſich. Die Vernunft gebietet Frieden und jedes Unrecht, welches den Frieden ſtört, iſt ein Widerſpruch gegen ſich ſelbſt [1]. Hierauf beruht ſeine ganze Lehre vom Staat.

---

[1] De corp. pol. I, 2, 1.

[2] L. l. There can therefore be no other law of nature than reason, nor no other precepts of natural law, than those which declare unto us the ways of peace, where the same may be obtained, and of defence, where it may not.

Ähnlich wie Mariana leitet er ſie durch eine Unterſuchung über den Naturzuſtand ein. Von Natur hat ein jeder das Recht und das Streben ſich zu erhalten, die Güter des Lebens zu genießen, daher auch auf alle Mittel, welche hierzu dienen können. Von dieſem Streben wird ein jeder beherſcht mit derſelben Stärke der Nothwendigkeit, mit welcher der Stein zu Boden fällt. Dies iſt die Summe des Naturrechts und der Freiheit, welche ein jeder hat, ſeine natürlichen Kräfte nach richtiger Vernunft zu gebrauchen um ſein Leben und ſeine Glieder, ſo viel er kann, zu vertheidigen [2]. Was aus dieſem Naturrechte in richtiger Folgerung abgeleitet werden kann, iſt ewiges, unveränderliches und unveräußerliches Recht, ſo wie alle Geſetze der Natur unveränderlich und ewig ſind [3]. Wir haben hierdurch das Recht auf alles, auf die übrigen Menſchen eben ſo ſehr als auf die andern Erzeugniſſe der Natur [4]. Daß die Menſchen von Natur zu einander in einem andern Verhältniſſe ſtehn ſollten, als zu andern Dingen, fällt dem Hobbes nicht ein. Weil aber alle Menſchen gleiches Recht auf alles haben, iſt dieſes Naturrecht einer völligen Rechtsloſigkeit gleich zu ſchätzen [1]. Kein ausſchließliches Recht auf eine Sache findet hierbei ſtatt; das Eigenthum iſt erſt eine Folge des Staats [2]. Daher iſt auch der Streit um Beſitz und Gebrauch der Güter im Naturzuſtande unausbleiblich. Hobbes will zwar nicht zugeben, daß ſeine Schilderung der Menſchen im Naturzuſtande vorausſetze, ſie wären von Natur böſe; er geſteht ſogar zu, daß ſie ein natürliches Beſtreben hätten mit einander in geſelligen Verkehr zu treten; aber dies genügt doch keinesweges um gegen den natürlichen Streit über den Beſitz der Güter uns ohne künſtliche Vereinigung ſicher zu ſtellen [3]. Jeder muß ſeinem Naturtriebe folgend für ſich und ſeine Sicherheit ſorgen; keiner kann einem andern trauen wegen des eigennützigen Beſtrebens, welches alle beherſcht. Mögen ſie nun beſcheiden oder gewaltſamer Neigung ſein, keiner kann es vermeiden den andern zu verletzen, wenn er ſich ſicher ſtellen will gegen die Verletzungen, welche ihm von andern drohen [4]. Das natürliche Recht an alles kann keiner den übrigen zugeſtehn; daher hat jeder Verletzungen ſeines natürlichen Rechts vor allen übrigen zu fürchten und deutlich zeigt die Erfahrung, wie dieſe Furcht unter allen Menſchen herſcht und wie daher jeder gegen alle ſich ſicher zu ſtellen ſucht [1]. Die Gründe der Furcht verſtärkt Hobbes durch die Betrachtung der Gleichheit aller Menſchen. Wenn auch der eine ſtärker, der andere ſchwächer iſt, ſo wohnt doch allen Menſchen die gleiche Stärke bei ſeinem Nächſten das äußerſte Übel, den Tod, bereiten zu können [2]. Der Naturzuſtand iſt daher ein Krieg Aller gegen Alle [3]. Er würde aber das erſte Naturgeſetz, welches auf Erhaltung ſeiner ſelbſt geht, ohne Erfolg laſſen; damit wir ihm Erfolg ſichern, muß aus jenem Naturgeſetze ein zweites gezogen werden, welches uns gebietet Frieden zu ſuchen, ſo weit wir ihn erreichen können, ſo weit aber nicht, uns die Mittel zur Abwehr im Kriege zu verſchaffen [4]. Beides wird dadurch erreicht,

---

[1] Ib. 1, 14; de cive 1, 13. Quicumque igitur manendum in eo statu censuerit, in quo omnia liceant omnibus, contradicit sibimet ipsi. Ib. 3, 3. Est itaque injuria absurditas quaedam in conversatione, sicut absurditas injuria quaedam est in disputatione. Leviath. 14 p. 152.

[2] De cive 1, 7; Leviath. 14 p. 152; de corp. pol. I, 1, 6; 10.

[3] De cive 3, 29. Leges naturae immutabiles et aeternae sunt.

[4] Leviath. 14 p. 152. Alle Menſchen haben Recht auf alles, even to one another's body.

---

[1] De cive 1, 10. Natura dedit unicuique jus in omnia. Ib. 11. Effectus ejus juris idem pene est, ac si nullum omnino jus exstiterit.

[2] Ib. 6, 15.

[3] Leviath. p. 97; 14 p. 169; de cive 1, 2 mit der Anm.; 5, 1.

[4] De cive praef. Affectus animi, qui a natura animali proficiscuntur, mali non sunt ipsi, sed actiones inde provenientes malae aliquando sunt. Ib. 1, 4. Voluntas laedendi omnibus

---

quidem inest in statu naturae, sed non ab eadem causa neque aeque culpanda.

[1] Ib. praef.

[2] Ib. 1, 3; 3, 13; de corp. pol. I, 1, 2; Leviath. 13 p. 149. Aus der Gleichheit der Menſchen folgt auch, daß Ariſtoteles mit Unrecht behauptet, einige Menſchen wären von Natur zu Sklaven beſtimmt.

[3] De corp. pol. I, 1, 12; Leviath. 13 p. 149; de cive praef.; 1, 12. Ad naturalem hominum proclivitatem ad se mutuo lacessendum — — si addas jam jus omnium in omnia, quo alter jure invadit, alter jure resistit atque ex quo oriuntur omnium adversus omnes perpetuae suspiciones, — — negari non potest, quin status hominum naturalis, antequam in societatem coiretur, bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.

[4] Leviath. 14 p. 152; de cive 1, 1; 15.

daß eine Geſellſchaft der Menſchen zuſammentritt, in welcher die Mitglieder ſich gegenſeitig Frieden und Hülfe gegen ihre Feinde verſprechen. Ein gemeinſamer Wille den Frieden zu erhalten und gegen auswärtige Feinde zu vertheidigen muß in ihr herſchen. Wir nennen eine ſolche Geſellſchaft den Staat [1]). Nicht in Wohlwollen, ſondern in Furcht hat er ſeinen Grund.

Merkwürdig iſt es, wie in unſerm Philoſophen eine unbeſchränkte Verehrung der Natur mit einer faſt eben ſo unbeſchränkten Verehrung der Kunſt ſich begegnet. Dem Naturgeſetz unterwirft er alles; aber in der menſchlichen Geſellſchaft hat die Natur doch nicht ſo viel Gewalt ihr eigenes Werk vor der Zerſtörung zu ſichern. Die Natur treibt die Menſchen zum Kriege unter einander an; an eine friedliche Vereinigung derſelben durch einen Trieb der Natur iſt nicht zu denken. Hobbes leugnet die Zwecke in der Natur in der Erzeugung des Menſchen nicht; wer glauben ſollte, der Menſch würde ohne Hülfe des Geiſtes hervorgebracht, der müßte ſelbſt ohne Geiſt die Natur betrachten [2]); aber für die Erhaltung des Menſchengeſchlechts hat die Natur doch keinen Trieb erweckt. Hierin haben ſogar die unvernünftigen Thiere einen Vorzug vor dem Menſchen; ſie werden durch eine natürliche Harmonie verbunden; der Menſch dagegen hat die Kunſt zum Er-

---

1) De cive 5; 9. Civitas — — est persona una, cujus voluntas ex pactis plurium hominum pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem.

2) De hom. 1 p. 8.

ſatz erhalten 1). Als ein großes Product dieſer Kunſt ſchildert uns nun Hobbes den Staat, als den Leviathan, einen ſterblichen Gott, welchem wir unter der Herrſchaft des unſterblichen Gottes unſern Frieden und unſere Vertheidigung verdanken 2). Nur unter ſeinem Schutze werden wir aller Güter der Vernunft theilhaftig. Im Naturzuſtande herſchen Leidenſchaft, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinſamung, Barbarei, Unwiſſenheit, Wildheit; im Staate herſchen Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geſelligkeit, Zierde, Wiſſenſchaft, Wohlwollen 3). Alles dies wird dadurch hervorgebracht, daß wir aus der Menge der Menſchen einen künſtlichen Körper bilden; denn als ſolcher iſt der Staat anzuſehn 4). Wir bemerken, daß Hobbes, indem er den Unterſuchungen über die menſchliche Kunſt ſich zuwendet, doch nicht vergißt die Erzeugniſſe derſelben in dasſelbe Licht zu ſtellen, in welchem er die Erzeugniſſe der Natur erblickte.

Wenn Hobbes uns beweiſen will, daß der Menſch von Natur keine geſellige Gemeinſchaft habe, wie andere Thierarten, ſo führt er eine Reihe von Gründen an, welche meiſtens von geringem Belang ſind. Das Wichtigſte möchte ſein, daß der Menſch den bewaffneten und viel bedürftigen Thieren angehört, welche nicht ſo leicht in geſellige Gemeinſchaft ſich fügen und daß die Sprache,

---

1) Leviath. 17 p. 171. The agreement of these creatures is natural, that of men is by covenant only.

2) L. l. This is the generation of that great Leviathan or rather, to speak more reverently, of that mortal God, to which we owe, under the immortal God, our peace and defence.

3) De cive 10, 1.

4) De corp. 1, 9; de corp. pol. 1, 6, 8.

welche ihn vor allen andern Thieren auszeichnet, ihn noch unverträglicher, zur Vergleichung ſeiner ſelbſt mit Andern, zu ehrgeizigem Wetteifer, zu Streit und Betrug geneigt macht. Aber in der Sprache, der Quelle vieler Übel, iſt auch das Heilmittel bereitet. Durch ſie iſt der Menſch befähigt Vernunft zu haben, ſich mit andern zuſammenzuſcharen, einen Körper des Gemeinweſens, einen Staat, einzugehen, welcher im eigentlichen Sinne des Wortes bei andern Thierarten nicht angetroffen wird. Durch ſeine Sprache wird er nicht beſſer, aber mächtiger durch Vereinigung der Kräfte Vieler zu einem Zwecke 1). Einen Vertrag können weder Thiere unter ſich noch mit den Menſchen eingehn; er wird durch die Sprache vermittelt und auf ihm beruht der Staat 2).

So wie nun die Sprache eine Sache der Willkür iſt, ſo auch der Staatsvertrag. Hobbes denkt ſich, daß zur Entſtehung des Staats eine hinreichende Anzahl von Menſchen in dem Willen übereinkommt ſich gegenſeitig Frieden und nach außen Schutz zu gewähren 3). Ihren Willen zur Übereinkunft muß ſie ausſprechen oder durch ſichere Zeichen zu erkennen geben; wenn er ausgeſprochen iſt, hört ihre Freiheit auf und es beginnt ihre Verpflichtung dem ausgeſprochenen Willen getreu zu blei-

---

1) Leviath. 17 p. 170 sq.; de hom. 10, 3. Quod imperare et imperata intelligere possumus, beneficium sermonis est et quidem maximum. — — Oratione homo non melior fit, sed potentior. De cive 5, 5. Bei den unvernünftigen Thieren findet nur consensio, aber nicht una voluntas ſtatt, welche zum Staate nöthig iſt. Lingua tuba quaedam belli est et seditionis.

2) De cive 2, 12.

3) Ib. 5, 3.

den; denn der Wille iſt der Abſchluß der Überlegung, welche die Freiheit beendigt [1]). Gleichſam als wenn der Wille den Vertrag zu erfüllen nicht eine neue Überlegung erforderte, als wenn nicht ſpätere Beweggründe den Willen ändern könnten und dürften. Hobbes ſtellt an die Spitze der übrigen Naturgeſetze, welche an die Nöthigung zum Staatsvertrage ſich anſchließen, das Geſetz, daß Verträge gehalten werden müßten [2]); er fügt eine Reihe anderer abgeleiteter Naturgeſetze hinzu, welche uns im Allgemeinen begreiflich machen ſollen, daß wir den Frieden und den Vortheil der bürgerlichen Geſellſchaft, der wir uns angeſchloſſen haben, wie unſern eigenen Frieden und Vortheil betrachten ſollen; er gründet ſie weſentlich auf den ſchon erwähnten Satz, daß wir einen Widerſpruch, eine Ungereimtheit begehen würden, wenn wir Verträge ſchlöſſen und nicht getreu das Vertrauen bewahrten [3]). Die Nöthigung zum Staatsvertrage bleibt immer dieſelbe; ſie liegt in dem Naturgeſetze, welches uns gebietet Frieden und Sicherheit zu ſuchen, ſobald wir einmal das Elend des Naturzuſtandes erkannt haben [4]). Er iſt unſtreitig ein Freund der Folgerichtigkeit; aber man wird bezweifeln dürfen, ob ſeine Grundſätze über die zu-

---

1) Ib. 2, 7; 10. Promissa — — signa sunt voluntatis, hoc est ultimi actus deliberandi, quo libertas non praestandi tollitur, et per consequens sunt obligatoria. Ubi enim libertas desinit, incipit obligatio.

2) Ib. 3, 1. Pactis standum esse.

3) Ib. 3, 2 sq.

4) Ib praef. Homines omnes ex eo statu misero et odioso necessitate naturae suae, simul atque miseriam illam intellexerint, exire velle.

fällige Zuſammenſetzung der menſchlichen Natur, über die relative Einerleiheit der Perſon und über die allgemeine Verkettung der Bewegungen, welche doch gewiß in die willkürliche und künſtliche Zuſammenſetzung des Staats fremdartige Beweggründe einführen wird, ihm geſtatten möchten eine ungeſtörte Folgerichtigkeit in den Begehrungen des Staatsbürgers zu fordern. Offenbar ſetzt er in dieſen Lehren einen tiefern Zuſammenhang der vernünftigen Begehrungen voraus, als ſein Begriff der durch Willkür der Sprache begründeten und durch Willkür des Staatsvertrags geſicherten Vernunft zu tragen vermag.

Hobbes geſteht nun zwar ein, daß der Staatsvertrag aus Furcht geſchloſſen werde, findet aber hierin keinen Mangel, welcher ſeine Gültigkeit gefährden könnte; Verträge aus Furcht verpflichten, wenn ſie nur Erlaubtes verſprechen; von ſolchen Verträgen würde nur ein bürgerliches Geſetz, welches gewiſſe Verträge für ungültig erklärt, entbinden können [1]. Die Übereinkunft des Staatsvertrages verſpricht eine Leiſtung für die Zukunft; die Sicherung des Verſprechens gewährt das Gemeinweſen, deſſen Wille mächtiger iſt als der Wille einer jeden einzelnen Perſon und vor dem daher jeder Einzelne ſich fürchten muß [2]. Damit dieſe Macht des allgemeinen Willens durch nichts gehemmt werde, müſſen aber auch alle, welche den Staatsvertrag ſchließen, dem Geſammtwillen ſich unterwerfen, über eine Form übereinkommen, in welcher der allgemeine Wille ſich zu erkennen giebt, alſo eine Obrigkeit beſtellen, ſei es in einer Verſammlung oder in einer einzelnen Perſon, und dieſer Obrigkeit ſich unterwerfen. Erſt hierdurch kommt die wahre Einigung des Gemeinweſens zu Stande [1]). Sie ſchließt den Gegenſatz zwiſchen dem Unterthanen und der höchſten Gewalt in ſich. Da allein von dem Schutze der Obrigkeit der Friede und der ruhige Beſitz des Eigenthums abhängt, unterwirft ſich der, welcher den Staatsvertrag eingeht, dem Willen der Geſammtheit und der Obrigkeit ganz und erhält alle ſeine natürlichen Rechte nur wieder zurück, ſo fern ſie durch den Staat ihre Beſtätigung erhalten [2]). Die höchſte Gewalt der Obrigkeit, weil ihr alles Recht zu gründen zukommt und alle Kräfte der Einzelnen übertragen werden, muß im vollkommenen Staate ſo groß ſein, wie nur immer von Menſchen ſie übertragen werden kann; ſie muß abſolut ſein [3]). Sie iſt die Seele des Staats, keinen

---

[1] Ib 2, 16; de corp. pol. I, 2, 13.

[2] Contractus und pactum (covenant) werden unterſchieden; der Staatsvertrag iſt von der letztern Art. De cive 2, 9; Leviath. 14 p. 163.

---

1) De cive 5, 4 sqq.; 6, 3. Die drei pacta, unionis, constitutionis und subjectionis, werden noch nicht ganz genau unterſchieden, indem Hobbes die unio erſt durch die subjectio oder submissio ſich vollziehn läßt.

2) De cive dedic.; 3, 16 sqq.; 5, 6 sqq.; 6, 15; de hom. 13, 9. Leges naturales constituta civitate legum civilium fiunt pars.

3) Leviath. 17 p. 171; de cive 5, 11. In omni civitate homo ille vel concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam — — subjecerunt, summam potestatem — — habere dicitur. Quae potestas — — in eo consistit, quod unus quisque civium omnem suam vim et potestatem in illum hominem vel concilium transtulit. Ib. 6, 13. In omni civitate perfecta — — esse summum in aliquo imperium, quo majus ab hominibus jure conferri non potest.

andern Geſetzen unterworfen als den ewigen Geſetzen der Natur. Den Staatsbürgern bleiben keine andere Rechte vorbehalten als die natürlichen Rechte ſich und ihr Leben und alles, was theurer iſt als das Leben, zu vertheidigen 1). Dem Staate und der Obrigkeit kommen alle Beſtimmungen über Recht und Unrecht zu; wir ſind ihnen zum Gehorſam verpflichtet, noch ehe wir wiſſen, was wir für Befehle erhalten werden 2). Der unbeſchränkten Gewalt der Obrigkeit ſich zu unterwerfen könnte vielleicht hart ſcheinen, aber die Unterordnung unter ſie würde doch dem Kriege Aller gegen Alle vorzuziehn ſein und eine höchſte Gewalt müßte im Staate vorhanden ſein; wollte man eine beſchränkende Gewalt über ſie ſetzen, ſo würde dieſe die höchſte ſein 3). Wenn der Staat gegründet iſt, zweifelt Hobbes auch nicht daran, daß wir nach natürlichem Geſetze das Recht haben jeden zu zwingen ſich dem Staate anzuſchließen und der Obrigkeit unbedingt ſich zu unterwerfen, wenn er nicht freiwillig ſich hierzu verſteht. Der Naturzuſtand verleiht das Recht des Zwanges an jeden, welcher die Macht dazu hat. Daher darf auch gegen die Einſetzung der höchſten Gewalt niemand ſich widerſetzen, welcher ihr nicht widerſtehen kann 4).

---

1) De cive 2, 18; 6, 13; 18, 1.

2) Ib. 5, 8; 6, 16; 14, 10. Ubi obligamur ad obedientiam, antequam sciamus, quid imperabimur, ibi in omnibus obedire obligamur. Ib. 17, 10.

3) Ib. 6, 18 sq. Si enim potestas ejus limitaretur, necesse est, ut id fiat a majori potestate. Ib 10, 1.

4) Ib. 1, 14. In statu hominum naturali potentiam certam et irresistibilem jus conferre regendi imperandique in eos, qui resistere non possunt. Leviath. 15 p. 172.

Bei den Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Obrigkeit und Unterthan behält Hobbes den Unterſchied im Auge zwiſchen dem, was über daſſelbe naturrechtlich und allgemein feſtſteht, und was willkürlich und veränderlich in ihm iſt. Nothwendig vertritt die Obrigkeit den allgemeinen Willen des Gemeinweſens. Sie beruht auf keinem beſondern, ſondern nur auf dem allgemeinen Vertrage, aus welchem der Staat hervorgeht. Daher kann ſie gegen keinen beſondern Vertrag fehlen und durch keinen Vertrag und durch kein beſonderes Geſetz gebunden werden. Ihre Richtſchnur iſt nur das Naturgeſetz und das öffentliche Wohl [1]. Von ihr geht jedes Geſetz und jedes Recht aus; die Gewohnheit und die Weisheit der Rechtsverſtändigen kann kein Recht bilden, wenn nicht das Anſehn der oberſten Gewalt ſtillſchweigend oder ausdrücklich hinzutritt [2]. Nicht durch Verträge, ſondern durch Strafen ſorgt die Obrigkeit für die Sicherheit; Geſetzgebung, das Schwerdt der Gerechtigkeit, das Recht über Krieg und Frieden, über alles Eigenthum der Unterthanen, ſogar über ihre Meinungen, ſofern ſie dem öffentlichen Frieden gefärlich werden könnten, kommt der Obrigkeit zu [3], ohne daß ſie verantwortlich wäre [4]. Strafen darf ſie über alle ihre Unterthanen verhängen ohne Beſchränkung, nicht aus Rache für das Vergangene,

---

1) De cive 6, 16; 7, 14; 12, 4; Leviath. 18 p. 172.

2) A dialogue betw. a philos. and a stud. of comm. laws p. 590. It is not wisdom, but authority, that makes a law. De cive 14, 15.

3) De cive 6, 5 sqq.

4) Ib. 8, 12.

ſondern zur Sicherung für die Zukunft, zur Beſſerung oder zur Abſchreckung [1]. Die beſondern Verträge der Bürger nimmt ſie unter ihre Gewähr und beſtätigt auch das Naturgeſetz, welches uns anweiſt bei Streitigkeiten über das Recht unter den unparteiiſchen Schiedsrichter uns zu ſtellen [2]. Wir ſehen, Hobbes iſt gegen die Theilung der Gewalten im Staate; ſie ſteht mit dem Begriffe der höchſten Gewalt in Widerſpruch und widerſpricht alſo dem Naturrechte, welches die höchſte Gewalt im Staate fordert [3].

Alles aber, was Hobbes in der angegebenen Weiſe aus dem Begriffe des Gemeinweſens als Naturrecht ableitet, trifft doch nur eine Gedankeneinheit. Die höchſte Gewalt beruht ihm, nicht anders als den katholiſchen Politikern, bei der Menge des Volkes; ſie bleibt fortwärend bei dieſer, ſo daß Hobbes nicht im geringſten daran zweifelt, daß alle Bürger die Obrigkeit zu jeder Zeit aufheben oder anders übertragen könnten. Nur hütet er ſich vor dem Irrthum derer, welche unter dem Volke nur die Unterthanen mit Ausſchluß der Obrigkeit verſtehen. Einigkeit des Willens im Volke würde nicht ſtattfinden, wenn die Menge des Volkes eine Änderung der Obrigkeit wollte, die Obrigkeit aber nicht [4]. Hierin zeigt ſich am deutlichſten, daß die Einheit des Volkes nur ein Gedankending iſt, deſſen Wille niemals eine Wirkung haben würde, wenn nicht eine willkürliche Übereinkunft über die höchſte Obrigkeit hinzuträte. Wie Grotius nimmt Hob-

---

1) Ib. 3, 11.
2) Ib. 2, 11; 3, 20.
3) Ib. 7, 4.
4) Ib. 6, 20.

des an, daß in Staaten, welche durch Übereinkunft entſtehen, ſie durch den Willen der Mehrheit zu einem rechtlichen Beſtande komme. Sollte auch jemand den Willen der Mehrheit in der Einſetzung der höchſten Gewalt nicht theilen, ſo würde doch die Mehrheit ſich nicht abhalten laſſen ihn durchzuführen und der dagegen ſtimmende Theil würde alsdann nach dem Rechte der Natur als Feind behandelt und zur Unterwerfung gezwungen werden 1). Aber eine andere Sache iſt es nun, nachdem der Staat durch Einſetzung der Obrigkeit ſich eine Verfaſſung gegeben hat; durch eine ſolche Verfaſſung wird das Recht der Mehrheit aufgehoben und es hat alsdann nur noch die Obrigkeit das Recht über den Willen des Gemeinweſens zu entſcheiden, möge die höchſte Gewalt in der Hand eines Mannes oder einer Verſammlung der Bürger ſein 2). Die natürliche Gleichheit der Menſchen hört auf, ſobald die politiſche Ungleichheit beginnt. Die höchſte Gewalt im Staate iſt nur dadurch, daß die Unterthanen der Obrigkeit ſich vollkommen unterwerfen. Daher pflanzt ſich auch die Obrigkeit durch ihre eigenen Anordnungen fort; durch die Unterwerfung der Unterthanen hat ſie auch das Recht erhalten ihre Nachfolger zu beſtellen ohne geſetzliche Beſchränkung. Selbſt ungerechten Befehlen der Obrigkeit zu gehorchen ſind wir nun verpflichtet mit ein-

---

1) Ib. 6, 2. Quod si quis nolit consentire, caeteri sine eo civitatem nihilo minus inter se constituent. Ex quo fiet, ut civitas in dissentientem jus suum primaevum retineat, hoc est jus belli ut in hostem.

2) Ib. 6, 20. Durch die Conſtituirung des Staats iſt das Volk aufgehoben. Ib. 7, 5; 8. Populum ut personam unam summo imperio — — translato non amplius existere.

ziger Ausnahme ſolcher Befehle, welche nicht weniger hart oder härter als der Tod ſein würden [1]. Den Tyrannenmord billigt natürlich Hobbes nicht. Die Obrigkeit, welche mit Recht herſcht, für tyranniſch zu halten iſt ſchon ein Irrthum; für ihre einzelnen Handlungen iſt ſie niemanden verantwortlich; wenn ſie aber nicht mit Recht herſchen ſollte, würde ſie gar nicht Obrigkeit, ſondern ein Feind des Staates ſein [2]. Auch die Obrigkeit, welche in einzelnen Fällen Ungerechtes gebietet, gewährt doch immer noch die größte Wohlthat, die Sicherheit des Gemeinweſens, und daher ſind wir ihr Unterwerfung ſchuldig. Nur wenn die rechtmäßig eingeſetzte Obrigkeit uns Schutz zu gewähren die Macht verloren haben ſollte, ſpricht uns Hobbes vom Gehorſam gegen ſie frei [3]. Die Härte, mit welcher Hobbes den Gehorſam gegen die rechtmäßige Obrigkeit einfordert, ſucht er nur dadurch zu mildern, daß er zwiſchen Recht und Übung der höchſten Gewalt unterſcheidet; wärend er jenes auf das Unbedingteſte anſtrengt, meint er, daß dieſe in den äußerſten Grenzen der Billigkeit gehalten werden ſollte [4].

Es kann auffallen, daß Hobbes, ähnlich wie Grotius, nur nachträglich den natürlichen von dem künſtlich gebildeten Staat unterſcheidet [5]. Da er von der Naturlehre ausging, hätte man das Umgekehrte erwarten können.

---

1) Ib. 6, 13; 12, 2.

2) Ib. 12, 3.

3) De corp. pol. II, 1, 5; upon the reputation p. 600. Protection and obedience are relative. Dieſer Grundſatz war den Royaliſten im Exil anſtößig.

4) De cive 13, 1.

5) Ib. 5, 12; Leviath. 17 p. 171 sq.

Der Grund hiervon liegt aber wohl darin, daß der natürliche Staat doch auch gewiſſermaßen durch Kunſt gebildet und nur zuſammengeſetzter iſt, als der künſtlich gebildete; denn wärend dieſer auf einem, beruht jener auf vielen Verträgen. Er hat ſeinen Grund in der Unterwerfung der Schwächern unter den Stärkern. Hobbes unterſcheidet hierin wieder zwei Fälle, nemlich die Unterwerfung der Überwundenen unter den Sieger und die Unterwerfung der Kinder unter die Eltern [1]. Aus der erſtern geht die Herrſchaft des Herrn über die Sklaven, aus der andern die patrimoniale Herrſchaft hervor. Beide vereinigen ſich mit einander, weil ſie im Weſentlichen auf derſelben Grundlage beruhn [2].

Die Herrſchaft über Sklaven unterſcheidet Hobbes von der Herrſchaft über Gefangene, welche in Ketten gehalten und nur durch Gewalt zur Arbeit gebracht werden. Das Recht ſolche Gefangene zu halten folgt aus dem Kriegsrechte. Hartnäckigen Feinden dürfen wir jede Macht uns zu ſchaden nehmen. Aber dadurch, daß wir ihnen das Leben ſchenken werden ſie noch nicht verpflichtet uns zu ſchonen; Flucht und Tödtung ihres Gewaltherſchers iſt ihnen erlaubt; zwiſchen ihnen und uns beſteht kein Vertrag. Wenn wir dagegen den Sklaven eine weitere Freiheit ſchenken, ihnen ſogar Güter des Lebens als Eigenthum zu erwerben geſtatten, ſo ſetzt dies Unterwerfung des Sklaven und Vertrauen des Herrn, einen Vertrag zwiſchen beiden voraus, durch welchen der Herr die Freiheit von Ketten und Banden gewährt, der Sklav Gehorſam verſpricht in gleichem Maße, als wenn er in Ketten und Gefängniß läge [1]. So iſt für den Staat, welcher in dieſer Weiſe ſich bildet, die unbeſchränkte Herrſchaft der Obrigkeit geſichert.

---

[1] l. l. II.

[2] De cive 8, 1.

Verwickelter iſt das Rechtsverhältniß der Kinder zum Vater. Daß die Kinder vom Vater ihre Geburt haben, giebt ihm kein unbedingtes Recht über ſie, beſonders weil auch die Vaterſchaft unſicher iſt. Der Mutter kommt die natürliche Herrſchaft über das Kind zu, nicht als Mutter, ſondern weil ſie das Kind zuerſt in ihrer Gewalt hat. Sie kann es ausſetzen oder aufziehn. Wenn ſie aber das letztere thut, ſo wird dabei der Vertrag vorausgeſetzt, daß es nicht erwachſen ihr Feind werden ſolle, welches im Stande der Natur nicht ausbleiben würde. Daher ſteht das erzogene Kind vertragsmäßig unter der Herrſchaft der Mutter, welche das Kind aufzieht. Doch würde dieſe Herrſchaft auch auf jeden andern übergehn können, welcher das Kind aufzöge. Auch wenn die Mutter, welche das Kind aufzieht, in der Herrſchaft eines andern iſt, erwirbt dieſer zugleich mit der Herrſchaft über die Mutter die Herrſchaft über das Kind. Es folgt daraus, daß auch das nachwachſende Geſchlecht unter die Herrſchaft der rechtlich beſtehenden Obrigkeit kommt. Es folgt daraus nicht minder, daß der Vater, welchem die Mutter in der Ehe ſich unterworfen hat, hierdurch Herr des Kindes wird. Die Ehe betrachtet Hobbes als einen Vertrag, durch welchen die Frau unter die Gewalt des Mannes kommt, nicht weil die Frau ſchwächer als der Mann iſt, ſondern weil nach unſern willkürlichen Einrichtungen die Herrſchaft in der Ehe wie im Staate beim Manne iſt [1]. Hieraus fließt nun alles andere, was zur Herſtellung eines patrimonialen Reiches gehört. Der Familienvater gewinnt die unbeſchränkte Herrſchaft über ſeine Frau, ihre Kinder, über die Sklaven und ihre Nachkommenſchaft und es läßt ſich denken, daß auf dieſe Weiſe ein Staat ſich bildet, welcher hinreichende Macht beſitzt um innere und äußere Sicherheit zu gewähren. Die Verhältniſſe in ihm werden alsdann in derſelben Weiſe ſich geſtalten, als wenn er durch künſtliche Einrichtung entſtanden wäre [2].

---

[1] Ib. 8, 3 sqq.

Da nun aber im Staate alles von der oberſten Gewalt abhängen ſoll, ſo beruht auch die Verſchiedenheit der Staatsformen nur auf der Weiſe, wie die oberſte Gewalt beſtellt iſt. Es iſt folgerichtig von Hobbes gedacht, daß er dabei nur die Zahl der Perſonen in der oberſten Gewalt berückſichtigt, weil alles von ihrer perſönlichen Willkür abhängen und im Naturzuſtande alle Perſonen gleich ſein ſollen. Demnach ſind drei Arten der Staatsverfaſſung möglich. Entweder kann die höchſte Gewalt beim ganzen Volke, oder bei einigen Vornehmen oder bei einem Manne ſein. So unterſcheiden wir Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie. Die beiden erſten Fälle werden jedoch auch dem dritten entgegengeſetzt, weil ſie mit einander gemein haben, daß bei einer Mehrheit oder einer Verſammlung der Bürger die Gewalt iſt, und fallen deswegen für Hobbes meiſtens unter denſelben Geſichtspunkt. Tyrannei dagegen, Oligarchie und Anarchie (Ochlokratie) gelten ihm nur als Schimpfnamen [1]. Wenn er nun ſeiner Gewohnheit nach von dem künſtlich eingerichteten Staate ausgeht, ſo iſt ihm freilich die Demokratie vor allen andern Formen des Staates. Denn zuerſt muß die ganze Bürgerſchaft über die Staatseinrichtung entſcheiden [2]. Nachdem aber Verfaſſung angeordnet iſt, exiſtirt das Volk nicht mehr, ſondern nur die höchſte Gewalt hat das Volk zu vertreten und ihr allein iſt Gehorſam zu leiſten [3]. Von den drei Formen des Staats iſt aber die Monarchie bei weitem die beſte. Die Gründe, welche Hobbes für dieſen Satz geltend macht, ſollen nur Wahrſcheinlichkeit gewähren; Hobbes meint, es wäre dies der einzige Satz in ſeiner Lehre vom Staatsbürger, welchen er nicht ſtreng bewieſen hätte [4]. Wir werden nicht nöthig haben in alle Erwägungen der Nützlichkeitstheorie einzugehn, welche Hobbes hierbei vorbringt. Es mag erwähnt werden, daß er die Gefahren großer Verſammlungen zur Berathung des Gemeinwohls weitläuftig erörtert und hervorhebt, wie ſie der leidenſchaftlichen und Leidenſchaften erregenden Beredtſamkeit eine verderbliche Gewalt geben, wie ſie Factionen begünſtigen und die unwiſſende Menge zur Gewalt reizen; er iſt davon überzeugt, daß ein verſtändiger Mann bei weitem klüger ſei, als die große Zahl des Volkes, und meint, daß die Freiheit der Einzelnen ſich beſſer dabei ſtehe, wenn ſie nur einem Manne, als wenn ſie der Maſſe des Volkes unterworfen iſt. Auch der erblichen Monarchie redet er das Wort, indem er es als nützlich für das Volk anſieht, wenn es von der höchſten Gewalt als ein Erbeigenthum betrachtet und wie in einer väterlichen Herrſchaft behandelt würde [1]. Nicht ganz in Übereinſtimmung mit ſeinem Eintheilungsgrunde zieht er doch die Ariſtokratie näher an die Monarchie als an die Demokratie heran, weil ſie Erblichkeit begünſtigt, weil ſie die Berathung an wenige bringt und beſtändiger iſt als der Wankelmuth der Demokratie [2]. Es liegt aber freilich in ſeiner Denkweiſe im Allgemeinen, daß er die Ariſtokratie der Demokratie und die Monarchie der Ariſtokratie vorziehen muß, weil jene mehr, dieſe am meiſten vom Naturzuſtande des Krieges Aller gegen Alle ſich entfernt.

---

[1] Ib. 9, 1 sqq.
[2] Ib. 9, 10.

---

[1] Ib. 7, 1 sq.; Leviath. 19 p. 177; de corp. pol. II, 1, 3.

[2] De corp. pol. II, 2, 1; die Beſchränkung auf den künſtlich eingerichteten Staat liegt in de cive 7, 5.

[3] De cive 7, 5; 8 sq.; 11.

[4] Ib. praef. Quam rem unam in hoc libro non demonstratam, sed probabiliter positam esse profiteor.

Die Berückſichtigung der Zeitumſtände, welche durch alle ſeine politiſchen Lehren hindurchgeht, ſpricht ſich doch in keinem Theile derſelben ſo ausführlich aus als in ſeinen Lehren über die Verhältniſſe des Staates zur Kirche. Bei der unbedingten Herrſchaft, welche er der oberſten

---

1) De cive 10, 3 sqq.; de corp. pol. II, 5, 3 sqq.; Leviath. 19 p. 178 sqq.; vita Hobbes. p. 118. Et quantum coetu plus sapit unus homo.

2) De cive 10, 19. Von einer andern Überlegung iſt es, daß Demokratie doch im Weſentlichen nur Ariſtokratie ſei, nemlich Herrſchaft der Redner. De corp. pol. II, 5, 3.

Gewalt im Staate ſelbſt über die Meinungsäußerungen der Bürger beilegte, mußte ihm die Unabhängigkeit, welche die Kirche forderte, den größten Anſtoß geben. In den kirchlich-politiſchen Bewegungen ſeines Vaterlandes ſah er die Gefärdung des Friedens, welche die Anſprüche auf kirchliche Freiheit nach ſich ziehen müßten, in roheſter Geſtalt vor ſich aufſteigen. Er zögerte nicht dieſen Eingriffen der Religion in die Rechte des Staats ſich entgegenzuſetzen. Den katholiſchen Theologen, von welchen ſeine Staatslehre manchen Grundſatz geborgt hatte, mußte er widerſprechen, weil ſie die Herrſchaft über die Seele von der Herrſchaft über den Leib unterſchieden, wärend ihm ein ſolcher Gegenſatz fremd war. In vollem Widerſpruch gegen ſie erklärte er die höchſte Gewalt für die Seele des Staats und in einer ziemlich weitläuftigen Unterſuchung beſtritt er die Lehren Bellarmins [1]). Gegen die Proteſtanten, welche ſich auch auf ihr Gewiſſen, auf die heilige Schrift und auf beſondere Erleuchtungen beriefen, machte er die Trüglichkeit in den Ausſagen des Gewiſſens und des Glaubens geltend [2]) und beſtritt die Erleuchtungen, welche uns den Sinn der heiligen Schrift eröffnen ſollten, indem er dagegen die vernunftmäßige Auslegung der heiligen Schrift mit ſeiner Staatslehre in Übereinſtimmung fand, aber auch der Überzeugung war, daß in der

---

1) Leviath. 42 p. 344 sqq.

2) Hum. nat. 6, 8. Conscience I therefore define to be opinion of evidence. Ähnlich über Glauben. Ib. 11, 8. Doch haben wir geſehn, daß er auf das Gewiſſen als forum internum Gewicht legte. Vergl. Leviath. 15 p. 164. Auch hier iſt eine Zweideutigkeit ſein[illegible] Sprachgebrauchs nicht zu verkennen.

Bibel viel Dunkeles liege, welches aufzuhellen uns nicht gelingen würde, und daß es daher am gerathenſten ſei, an die deutlichſten Ausſprüche der Schrift ſich zu halten [1]. So findet ſich Hobbes in einem Streite mit allen kirchlichen Parteien ſeiner Zeit. Seinen wiſſenſchaftlichen und politiſchen Anſichten kann er nicht entſagen; er iſt vielmehr davon überzeugt, daß im gegenwärtigen Volksglauben und in den Lehren der Theologie noch ſehr viel von dem Reiche der Finſterniß herſche, welches von der Wiſſenſchaft und dem wahren Glauben beſtritten werden müſſe [2]. Religion und Glauben will er nicht beſtreiten. Die Religion iſt ein natürlicher Affect [3], welcher zwar leicht mit Aberglauben ſich miſcht, aber von ihm gereinigt werden kann. Der Glaube beruht im Vertrauen auf Andere und ihre Worte, und da Hobbes in der Feſtſtellung der Sprache und in der Bewahrung der Verträge auf das Vertrauen das größte Gewicht legt, ſo konnte er auch den Glauben nicht gering achten; er iſt vielmehr geneigt in ihm ein Werk Gottes in uns zu erblicken, in demſelben Sinn, in welchem Gott alles wirken ſoll [4]. Daher war es auch eine unerläßliche Aufgabe für ihn zu beweiſen, daß ſeine Lehre von der höchſten Gewalt im Staate dem göttlichen Rechte nicht widerſpreche, weder ſofern es durch die Natur, noch ſofern es durch die Offenbarung verkündet iſt [5].

---

[1] Hum. nat. 11, 8; Leviath. 32 p. 262; 34 p. 277 sq.

[2] Der vierte Theil des Leviathan iſt gegen dieſes Reich der Finſterniß gerichtet.

[3] De hom. 12, 5.

[4] Hum. nat. 11, 9; Lev. 43 p. 362 sq.

[5] De cive praef.; Leviath. 31.

Sehr tief jedoch werden wir nicht in den philoſophiſchen Gedanken dieſes Mannes zu forſchen haben, wenn wir ſeine theologiſchen Lehren entwickeln wollen. Nach der ſenſualiſtiſchen und ſkeptiſchen Haltung ſeiner Philoſophie konnte er es nur für eine Verwegenheit halten irgend eine philoſophiſche Lehre über Gott aufzuſtellen. Selbſt die Gründe ſeiner Überzeugung vom Sein Gottes treten keinesweges in befriedigender Weiſe bei ihm heraus. Den Beweis für das Sein Gottes aus ſeinem Begriffe verwirft er, weil wir keinen Begriff von Gott haben [1]). Von dem Unendlichen können wir uns keine Vorſtellung machen und doch haben wir alle unſere Erkenntniſſe von unſern Vorſtellungen. Den einzigen Beweis, welchen wir für das Sein Gottes führen könnten, würde daraus fließen, daß wir für alle Dinge der Welt eine Macht anzunehmen haben, welche ſie hervorgebracht oder geſchaffen hat. Dieſer Beweis ſcheint ihm zuweilen zu genügen; aber er bemerkt auch wieder, keine Philoſophie könne beweiſen, daß die Welt nicht ewig ſei. Die Erkenntniß des Ewigen hat ſich Gott vorbehalten; über Ewigkeit und Unendlichkeit und über ihr Gegentheil können nur die entſcheiden, welche Gott in religiöſer Offenbarung zu ſeinen Dienern beſtimmt hat [2]). Daher rechnet er auch den Atheismus zu den Sünden nur aus Unwiſſenheit, welche nicht als Verbrechen der Bürger beſtraft, ſondern nur als dem Staate feindlich behandelt werden ſollten [3]).

---

1) Obj. in Cart. med. p. 84.

2) Hum. nat. 11, 2; de corp. 26, 1; up. the reput. p. 692 sq.; Leviath. 11 p. 140 sq.

3) De cive 14, 19.

Seine Meinung jedoch ſpricht er ohne Zweideutigkeit dahin aus, daß wir einen Anfang und Schöpfer der Welt anzunehmen haben, indem ihm die unendliche Welt ebenſo unbegreiflich wie der unendliche Gott iſt. Auch die Weisheit in der Zuſammenſetzung des menſchlichen Körpers ſcheint ihn davon zu überzeugen, daß wir nicht allein einen allmächtigen Schöpfer, ſondern auch eine Intelligenz zum Bau der weltlichen Dinge anzunehmen haben [1]. Er entſcheidet ſich daher auch gegen die Anſicht, daß Gott als Weltſeele oder als die Geſammtheit der weltlichen Dinge zu betrachten ſei, hält vielmehr an dem Gedanken eines unendlichen geiſtigen und perſönlichen Weſens feſt, welches aber auch um Subſtanz zu ſein Körper ſein müſſe [2]. Im Begriff Gottes liegt es, daß er nicht allein, wie andere Subſtanzen, in ſich, ſondern auch von ſich iſt [3]. Sonſt aber entſchuldigt ſich Hobbes mit der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn er in weitere Unterſuchungen über ſeinen Begriff nicht eingeht. Nur zweierlei Arten der Attribute dürfen wir Gott beilegen, ſolche, welche unſere Unfähigkeit ihn zu begreifen ausdrücken, und ſolche, welche ihm unſere Verehrung bezeugen [4]. Jene ſind nur verneinender Art. Unter ihnen führt Hobbes an, daß wir Gott weder Verſtand noch Willen beilegen dürften; Verſtand nicht, weil alles Verſtändniß von den Sinnen kommt und Gott keine Sinne haben kann, Willen nicht, weil er nichts zu begehren hat. Die andere Art der Attribute Gottes legt ihm meiſtens nur im höchſten Grade bei, was wir an uns werthſchätzen, drückt nur ein Verhältniß zu uns aus und ſoll nicht ſein Weſen, ſondern nur unſere Verehrung und Unterwürfigkeit unter ſeine Gebote bezeichnen [1]. Nur dieſe Attribute berühren unſere Frömmigkeit und haben Beziehung auf die öffentliche Gottesverehrung.

---

[1] De hom. 1 p. 8; an answer to bish. Bramh. p. 431 sq.

[2] De cive 15, 14; an answer to bish. Bramh. p. 432 sq., wo auch die Ausdrücke natura naturans und natura naturata abgelehnt werden. Ib. p. 446.

[3] An answ. to bish. Bramh. p. 431.

[4] Human nat. 11, 3.

Die Unterſuchung über dieſe läßt ihn doch ziemlich ausführlich in den poſitiven Glauben eingehn, welcher unter uns verbreitet iſt. Er darf ihn nicht verachten, weil er eine große Macht im Staate ausübt. In ähnlicher Weiſe wie Herbert iſt er bemüht ihn von Aberglauben zu reinigen und auf eine einfache Formel zurückzubringen, welche mit den Zwecken des Staats in keinen Streit gerathen kann. Dabei iſt er aber weit davon entfernt dem Staat die Herrſchaft über die Kirche zu geben; er betrachtet ihn vielmehr nur als den Stellvertreter derſelben, indem er das allgemeine Reich Gottes als die Vorausſetzung der Religion anſieht, den Staat aber als den Vollſtrecker des götlichen Willens in dieſem Reiche. Die urſprüngliche oder natürliche Religion denkt er ſich nemlich in einer ähnlichen Weiſe, wie den Naturzuſtand überhaupt, als eine Verwirrung der verſchiedenſten Annahmen, als einen Streit Aller gegen Alle über die Weiſen, wie Gott verehrt werden ſollte [2]. Um dieſen Streit zu vermeiden hat der Staat die äußere Gottesverehrung zu ordnen und darf ſie ordnen, weil der innern Frömmigkeit daraus kein Nachtheil erwachſen kann 1). Hobbes unterſcheidet aber auch von der natürlichen die poſitive oder durch übernatürliche Offenbarung verkündete Religion. Das Reich Gottes erſtreckt ſich im weiteſten Sinne über die ganze Welt; von ihm jedoch ſpricht man nur im uneigentlichen Sinne, denn es würde auch die natürlichen Dinge und die Feinde Gottes umfaſſen; im eigentlichen Sinne laſſen ſich zum Reiche Gottes nur die Menſchen zählen, welche ihm Verehrung und Gehorſam zollen; alle dieſe hängen der natürlichen Religion an. Es widerſpricht dem aber auch nicht, daß Gott ein beſonderes Reich geſtiftet hat unter ſeinen Erwählten 2). Ihnen hat er ſeinen Willen in beſonderer Weiſe offenbart, in dreifacher Weiſe, durch Moſes, durch Chriſtus und durch die Apoſtel 3), aber immer durch Menſchen, welchen die Erwählten als Stellvertretern Gottes Glauben und Gehorſam ſchuldig ſind. Ihr Glaube hängt an die Autorität der Stellvertreter Gottes oder ſeiner Propheten und es iſt der einzige Glaubensartikel, welcher zur Theilnahme an das Gottesreich genügt, daß wir den Propheten Gottes vertrauen 4). Über dieſen Glaubensartikel hat nun die

---

[1] Ib. 11, 4; de cive 15, 14. Daß ihm Intelligenz beigelegt wird, iſt ſchon erwähnt worden; auch arbitrium kommt ihm zu. De hom. 14, 1.

[2] Leviath. 12; de cive 15, 17.

---

1) De cive I, 1.

2) Leviath. 12 p. 146; 31 p. 255 sq. Daß dies ein eigentliches Reich, eine Monarchie im weltlichen Sinne, ein Vertrag Gottes mit den Menſchen ſei ib. 35.

3) Ib. 16 p. 167; 42 p. 317 sq. Die dreifache Offenbarung entſpricht den drei Perſonen der Trinität.

4) Ib. 43 p. 363. The (unum necessarium) only article of faith, which the scripture macketh simply necessary to salva-

Regierung des Staats keine Gewalt, denn er iſt die nothwendige Bedingung für die Theilnahme am Gottesreiche. Dagegen verlangt weder der alte noch der neue Bund eine Trennung des weltlichen und des geiſtlichen Reiches, vielmehr beide geben Geſetze nicht allein für die Gottesverehrung, ſondern auch für das weltliche Leben und die weltliche Herrſchaft iſt ihnen ein Theil der Religion [1]. Hobbes ſucht weitläuftig zu beweiſen, daß dies unter der Theokratie der Juden ſo geweſen ſei, daß aber auch Chriſtus daran nichts geändert habe. Er wollte kein Reich in dieſer Welt ſtiften, ſondern nur durch Lehre und Überredung die Menſchen auf ſein künftiges Reich vorbereiten. Er ſtiftete keinen Staat, ſondern befahl in Unterwürfigkeit gegen die Obrigkeit ſein künftiges Reich zu erwarten [2]. Eben ſo haben es die Apoſtel gemacht. Einen Stellvertreter Chriſti haben wir nicht, hätten wir ihn aber auch, ſo würde er doch ebenſo wenig weltliche Macht haben, wie Chriſtus eine ſolche ſich zuſchrieb [3]. Die

---

tion, is this, that Jesus is the Christ. By the name of Christ is understood the king, which God had before promised by the prophets of the old testament, to send in the world, to reign — — under himself eternally and to give them that eternal life, which was lost by the sin of Adam. Unſterblichkeit der Seele wohnt uns nicht von Natur, ſondern aus Gnade bei. Ib. 44 p. 377. Die Ungerechten trifft ewiger Tod. An answ. to bish. Bramh. p. 441. Über die Auferſtehung herſchen ſehr ſinnliche Vorſtellungen. Leviath. 38 p. 297 sqq.; 41 p. 315.

1) Leviath. 12 p. 146. In the kingdom of God the policy and laws civil are a part of religion and therefore the distinction of temporal and spiritual domination hath there no place.

2) De cive 17, 6.

3) Leviath. 42 p. 317; 319.

weltliche Macht iſt beim Staate geblieben; alle Handlungen der Bürger ſind in der Gewalt der Obrigkeit; ihr iſt durch die offenbarte Religion nur eine göttliche Autorität zugewachſen und ſogar die Autorität aller Offenbarung gewinnt Geſetzeskraft nur dadurch, daß ſie zum Geſetze des Staats erhoben wird [1]. Die Obrigkeit iſt zugleich Vertreterin der geiſtlichen Gewalt. Weltliche und geiſtliche Herrſchaft zu trennen iſt verderblich; in dieſem Leben giebt es keine andere als die zeitliche Herrſchaft und der Unterſchied zwiſchen Kirche und Staat beſteht nur darin, daß man die Unterthanen unterſcheidet, ſofern ſie Menſchen und ſofern ſie Chriſten ſind. Das Gemeinweſen heißt Staat, ſofern die Unterthanen Menſchen, Kirche, ſofern ſie Chriſten ſind [2]. Hieraus folgt, daß in einer chriſtlichen Monarchie der König Biſchof und Hirte der chriſtlichen Gemeinde iſt; nur der König hat ſeine Gewalt unmittelbar von Gott; alle übrige Geiſtliche haben ihr geiſtliches Anſehn von ihm [3]. Hobbes zieht die Folgerungen des proteſtantiſchen Kirchenrechts, welches der Obrigkeit des Landes die Sorge für die Gottesverehrung überträgt, in dem Sinne der unbedingten Herrſchaft, welche er für den Frieden des Staats fordert. Die Kirche eines jeden Landes iſt eine Sache für ſich und wird nach verſchiedenen Geſetzen regiert. Mit den Landesgeſetzen aber kann das Gewiſſen des Chriſten niemals im Streit gerathen, weil er das Gebot hat der Obrigkeit in allen Stücken gehorſam zu ſein. Sein

---

[1] Ib. 42 p. 320; 329.

[2] Ib. 39 p. 306; de cive 17, 21.

[3] Leviath. 42 p. 341.

Glaube an Chriſtum und alles, was in ihm liegt, bleibt dabei eine freie Meinung. Wenn die Obrigkeit chriſtlich iſt, ſo theilt ſie dieſelbe mit den Unterthanen; ſollte ſie nicht chriſtlich ſein, ſo würde ſich kein Grund denken laſſen, warum ſie Unterthanen ſtrafen ſollte, welche an das zukünftige Reich Chriſti glauben, aber ſonſt den weltlichen Geſetzen der ungläubigen Obrigkeit in allen Dingen Gehorſam leiſten [1]. Wir ſehen hier, daß Hobbes doch eine freie Meinung geſtattet, welche durch die Geſetze des Staats nicht verboten werden ſoll; aber es iſt freilich eine Meinung, welche ſich ganz innerlich hält und in keine äußere Handlung umſchlägt. Äußeres und Inneres ſind ihm doch nicht ohne alle Ausnahme in Übereinſtimmung mit einander.

Was wir nach Betrachtung ſeines Bildungsganges erwarten mußten, entgegengeſetzte Richtungen in der Zuſammenſetzung ſeiner Gedanken, iſt uns in reichlichem Maße entgegengetreten. Ergriffen von den Beſtrebungen, welche Bacon in weiteſter Ausdehnung geltend gemacht hatte, alles in unſerer Wiſſenſchaft von der ſinnlichen Erfahrung abzuleiten, konnte er doch die mathematiſche Methode des Beweiſes von allgemeinen Grundſätzen aus nicht aufgeben; er entſchloß ſich lieber die Wiſſenſchaft und alles Denken der Vernunft als eine Sache ſprachlicher Übereinkunft zu betreiben. In ſeinem Senſualismus geht er weit genug einzuſehn, daß wir durch unſere Empfindungen nur zur Erkenntniß einer Reihe von Thatſachen oder innern Bewegungen kommen können; aber die

---

[1] Leviath. 42 p. 320 sq.; 43 p. 367 sq.

Erkenntniß der Natur mochte er doch nicht entbehren und er bequemte ſich daher dazu das innere Werden in eine Bewegung des Körpers umzuſetzen und anzunehmen, daß wir durch daſſelbe einen Beweis vom Daſein der Körperwelt erhielten. Seine Lehre bildete ſich nun zu einem entſchiedenen Materialismus aus und die Welt erſchien ihm als eine große Kette mechaniſcher Bewegungen. Dies auf das ſittliche Leben des Menſchen angewandt mußte zum Fatalismus führen; wenn aber daraus auch zu folgen ſchien, daß wir den natürlichen Zuſtänden uns nicht entziehen könnten, ſo glaubte Hobbes in der willkürlichen Einrichtung der Sprache, auf welcher die menſchliche Vernunft beruhen ſollte, und im willkürlichen Vertrage ein Mittel zu finden uns dem Naturzuſtande des Krieges Aller gegen Alle zu überheben. In den einzelnen Dingen oder Körpern, welche er annahm, glaubte er zwar keinen andern Trieb zu erkennen als den Trieb der Selbſterhaltung und ſeine Sittenlehre huldigte daher auch ohne Rückhalt dem Egoismus, aber er meinte doch auch die Klugheit des Menſchen werde ausreichen durch die Erfindung der Sprache zu der allgemeinen Einſicht zu führen, daß wir nur durch unbedingte Unterwerfung unter die Obrigkeit Frieden und Sicherheit gewinnen könnten, ja er erhob dieſe Klugheit zu einem allgemeinen Geſetze der menſchlichen Natur und ſchloß ſelbſt den Gedanken nicht aus, daß unter der Herrſchaft des Staats das Gottesreich ſich verbreiten und alle Menſchen zu einer Herde verſammeln ſoll. So konnte er für die bürgerliche Ordnung die Weihe der Religion gewinnen; ſo konnte er auch das Willkürliche an ein allgemeines Geſetz der Natur heranziehen. Sein Nominalismus ſchien zwar bereit nur die Wahrheit der Individuen anzuerkennen; aber er huldigte doch auch dem Gedanken an ein allgemeines Naturgeſetz, welches alle Individuen beherſche.

Die entgegengeſetzten Richtungen in ſeiner Lehre ließen nicht erwarten, daß ſie eine volle Wirkung haben würde. Er iſt daher auch nicht Haupt einer Schule geworden. Aber die Schärfe ſeiner Gedanken, welche die äußerſten Folgerungen nicht ſcheute, prägte ſich künftigen Forſchern ein und die Neigungen, welchen er folgte, lagen zu ſehr in der Richtung der neuern Zeit, als daß ſie nicht weitere Erfolge hätten haben ſollen. Im Allgemeinen beherſchte ihn das Beſtreben ſeiner Zeit nach Erkenntniß der Natur. Er ſah, daß wir dabei von den Sinnen ausgehen müſſen, daß wir um die Erſcheinungen rein aufzufaſſen, nur der ſinnlichen Empfindung vertrauen ſollen; aber ſtrenger als andere Naturforſcher erkannte er auch, daß unſere Empfindungen uns nichts anderes beglaubigen als Erſcheinungen in uns und kam dadurch den Gedanken nahe, welche in der Entwicklung des neuern Senſualismus zum ſubjectiven Skepticismus geführt haben. Er nahm auch das Beſtreben ſeiner Zeit nach mathematiſcher Erkenntniß und nach Anwendung derſelben auf die Naturlehre auf und ſtrebte nun die Methode der Mathematik in einer noch ſtrengern Weiſe, als es bisher geſchehn war, auf alle Wiſſenſchaften auszudehnen. Das mathematiſche Verfahren galt ihm für das Verfahren der Vernunft überhaupt und das Denken für ein Rechnen; hierdurch allein meinte er einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang der Gedanken gewinnen zu können, welcher über die Erkenntniß der Erſcheinungen hinausginge. Aber er erkannte auch beſſer als andere mathematiſche Naturforſcher, daß die Begriffe, welche wir zur Beſtimmung der Erſcheinungen zuſammenrechnen, weit davon entfernt ſind die objective Natur der Dinge uns zu verrathen; er hielt ſie nur für willkürliche Beſtimmungen einer Sprache, über welche wir übereinkommen, und ſchloß hieraus, daß alle Wiſſenſchaft, welche über die Erſcheinungen hinausgeht, nur eine Sache willkürlicher Wortbeſtimmung ſei. Unſtreitig ein ſehr entſchiedener Ausdruck des Zweifels. Doch in ſeiner vollen Bedeutung kam er bei Hobbes nicht zum Ausbruch. Er zog die Folgerungen nicht, welche nahe zu liegen ſcheinen, wenn man die Verſchiedenheit der Sprachen bedenkt; er hatte vielmehr im Sinn, daß die Sprache wenigſtens in einigen Gebieten unſeres Denkens auf allgemeingültige Weiſe ſich feſtſtellen laſſe; unter der Willkür der Vernunft ſcheint ihm doch noch eine tiefere Weisheit der Natur verborgen zu liegen. Hierin leitet ihn ohne Zweifel die Neigung ſeiner Zeit in der Natur eine objective Wahrheit zu finden; er überläßt ſich ihr, indem er ſeinen Materialismus ausbildet. Eine geheime Neigung hatte ſchon lange den materialiſtiſchen Vorſtellungen zugeführt; Hobbes gab ihr zuerſt ihren Lauf ohne alle Beſchränkung, indem er ſelbſt von der Unbegreiflichkeit Gottes ſich nicht abhalten ließ zu behaupten, daß um etwas zu ſein er Körper ſein müſſe. Dieſes Beſtreben eine objective Lehre von der Natur zu gewinnen iſt nun unſtreitig der mächtigſte Hebel in ſeiner Denkweiſe. Er beweiſt ſich als ſolcher, indem er ihn dazu führt auch das Leben der Vernunft, welche durch ihre Willkür den Geſetzen der Natur ſich zu entziehn ſcheint, dem Laufe der Nothwendigkeit zu unterwerfen. Da erſcheint ihm alles in einer unüberſehbaren Verkettung der Bewegungen, welche die Natur zuſammenhält, obgleich er dieſes Geſetz der Natur nicht ſehen, ſondern nur ahnden kann; da wird auch das Handeln des Menſchen, ſein Staat und ſeine Kirche dieſem Geſetze unterworfen. Dieſer Zweig ſeiner Philoſophie, welcher mit der menſchlichen Geſellſchaft ſich beſchäftigt, iſt von Hobbes am ſorgfältigſten und am meiſten in einem eigenthümlichen Sinne ausgebildet worden; er hat auch die mächtigſten Nachwirkungen in der folgenden Zeit gehabt. Doch ſchließen ſich auch in ihm ſeine Gedanken nur an die frühern Entwicklungen der Philoſophie an. Die Lehren, daß alle natürlichen Beſtrebungen auf Selbſterhaltung ausgingen, daß unſere Affecte und Leidenſchaften in phyſiſcher Weiſe aus dem Triebe zur Selbſterhaltung flöſſen, hatten ſchon Teleſius und Cremonini vorgetragen, die Lehren vom Staatsvertrage und von der Souveränetät des Volkes haben wir bei Molina, den katholiſchen Theologen und Grotius gefunden, die Lehre von der Vertretung der kirchlichen Intereſſen durch den Staat war von den Proteſtanten gekommen. Die politiſchen Bewegungen ſeiner Zeit nach unbedingter Monarchie hinſtrebend gaben ihm die mächtigſten Anregungen für ſeine Politik ab. Wenn er behauptete, daß in der Offenbarung nichts gegen die Vernunft ſein dürfe und daß wir in willkürlichen Beſtimmungen über die Gottesverehrung unſern Willen in Gehorſam gefangen zu geben hätten [1], ſo hatten hieran Taurellus und

---

[1] Leviath. 32 p. 262.

Herbert ihren Theil. In dieſen politiſchen Lehren zeigt ſich nun aber auch im ſtärkſten Lichte der Gegenſatz in ſeinen Beſtrebungen, indem er auf der einen Seite den ganzen Mechanismus unſerer Begehrungen auf das ſelbſtſüchtige Beſtreben der einzelnen Dinge in ihrer Abſonderung von einander zurückführen will, auf der andern Seite durch Vernunft und Kunſt, ja durch göttliche Offenbarung die engſte Vereinigung der Menſchen im Staat und im Gottesreiche zu einem Körper beabſichtigt. Das erſte entſpricht ſeiner nominaliſtiſchen Richtung, welche nur den Individuen Wahrheit zugeſteht; das andere entſpricht ſeiner Verehrung des allgemeinen Naturgeſetzes, in welchem er auch wohl die Abſichten Gottes uns ahnden läßt.

Es würde ſich wohl durchführen laſſen, daß die entgegengeſetzten Beſtrebungen in dieſer Lehre einer Vereinigung fähig ſind, ja daß Hobbes ſelbſt eine ſolche Vereinigung, wenn auch nur in dunkler Ahndung im Sinn hatte; doch dürfen wir uns durch ſchwache und unwirkſame Andeutungen vom Gange unſerer Geſchichte, welche die lichten und erfolgreichen Gedanken aufſuchen muß, nicht zu weit entfernen laſſen, und wollen daher nur darauf aufmerkſam machen, daß der Gegenſatz in ſeinen Lehren in allen weſentlichen Punkten auf den Unterſchied zwiſchen Natürlichem oder Nothwendigem und zwiſchen Vernünftigem oder Willkürlichem ſich zurückführen läßt und dabei nicht verkennt, daß die Vernunft zu unſerer Natur gehört, alles Willkürliche ſeine Zwecke hat und auch die Natur ihre Zwecke verfolgt. Daher würde im Gedanken des Zweckmäßigen für ihn die Vereinigung ſeiner Gegenſätze liegen. Doch in ähnlicher Weiſe wie Bacon enthält er ſich der Forſchung nach den Zwecken der Natur; ſie überſteigt unſere Kräfte. Er ſieht ſich deswegen genöthigt mitten in der nothwendigen Verkettung aller Bewegungen etwas Willkürliches anzunehmen und es entgeht ihm der Punkt der Vereinigung für die Reiche der Natur und der Vernunft; er ſieht deswegen das Reich Gottes auch nur für ein zukünftiges an. Seine Forſchung wendet ſich nun nur den Mitteln zu, den mechaniſchen Bewegungen, durch welche die Natur die uns bekannten Erſcheinungen hervorbringt und welche auch unſere Vernunft zum Theil in ihre Gewalt bringen kann. So iſt es die Rückſicht auf die Beſchränktheit unſerer Erkenntniſſe, welche ihn abhält ſeine Grundſätze über Natur und Vernunft ſo durchzuführen, daß daraus eine in allen ihren Theilen zuſammenhängende Lehre ſich ergeben hätte.

Der Schein eines unverſöhnlichen Streites unter den Beſtandtheilen ſeiner Lehre beruht nun aber darauf, daß er auf der einen Seite der Nothwendigkeit ſich zu beſchränken nachgiebt, auf der andern Seite durch ſeinen philoſophiſchen Trieb über alle Schranken hinausgetrieben wird. Nach dieſer Seite zu ſucht er eine allgemeine und unbedingte Wiſſenſchaft, welche unbeſtreitbar, weil ſie vollkommen iſt ¹), und ſtrebt nach allgemein gültigen Sätzen. Daher rührt ſeine Behauptung, daß alles in der Welt nach einem nothwendigen und unverbrüchlichen Geſetze

---

1) De princ. et rat. geom. p. 5. Certitudo scientiarum omnium aequalis est, alioqui enim scientiae non essent, cum scire non suscipiat magis et minus.

geſchehe, obwohl er ſich geſtehen muß, daß unſere Erfahrung weder weit noch ſcharf genug iſt um alles Geſchehen überblicken oder durchſchauen zu können. Wenn er alsdann aber von der andern Seite bemerkt, wie unſere Erfahrung zu beſchränkt iſt, um eine vollkommene Allgemeinheit unſerer Erkenntniſſe uns gewähren zu können, nimmt er ſeine Zuflucht zu der Willkür unſerer Sprache und ſein Beſtreben iſt nun nur darauf gerichtet eine Wiſſenſchaft für den Menſchen auszubilden. Er hat es alsdann nur darauf abgeſehn die Wiſſenſchaft als eine nützliche Kunſt auszubilden. Dieſe beſchränkte Nützlichkeitslehre läßt ihn jedoch in der That eine natürliche Gemeinſchaft unter den Menſchen vorausſetzen, welche durch Kunſt nur unterſtützt und entwickelt werden ſoll in der Übereinkunft der Sprache wie des Staates. Durch Vereinigung unſerer Kräfte ſollen wir nun Macht und Sicherheit gegen die Zufälle des Lebens uns gewinnen. Offenbar iſt dieſe Seite der Lehre von ihm vorherſchend und mit Vorliebe ausgebildet worden, indem die Staatslehre ſein Hauptaugenmerk war. Daher kommt es, daß ſeine Sätze nur in einem lückenhaften Zuſammenhange unter einander ſtehn und von ihm nicht ausgeführt worden iſt, wie wir in einer ununterbrochenen Kette von Urſachen und Wirkungen ſtehend, auch in der Willkür unſerer Vernunft, Sprache, Staat und Kirche ausbildend an das allgemeine Geſetz der Natur uns anſchließen und die Zwecke der Natur oder der Vorſehung ausführen helfen.

Viertes Kapitel.

Peter Gaſſendi.

Noch einiges müſſen wir über einen Mann hinzufügen, welcher im Kreiſe der philoſophirenden Gelehrten aus der erſten Hälfte des 17. Jahrhundert nicht ohne mannigfachen und weitverbreiteten Einfluß war. Wenn er auch weniger durch eigenthümlichen Geiſt und erfinderiſche Gabe als durch Gelehrſamkeit glänzte, ſo machte ihn doch die Vielſeitigkeit ſeiner Forſchungen und der gemäßigte Sinn, in welchem er alles prüfte, vor vielen andern geeignet einen Abdruck der Stimmung zu geben, welche zu ſeiner Zeit unter den Gelehrten herſchend war.

Peter Gaſſendi wurde 1592 zu Chanterſier, einem kleinen Orte in der Nähe von Digne, in der Provence geboren. Von geringem Herkommen ſuchte er im geiſtlichen Stande ſich emporzuſchwingen und erlangte durch Fleiß und geiſtige Regſamkeit bald den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten. Zu Lehrämtern in Digne und Aix befördert hatte er die Ariſtoteliſche Philoſophie vorzutragen, wärend er ſchon durch ſeine Arbeiten in der Mathematik, in der alten Litteratur und der neuern Philoſophie zu freiern Anſichten gekommen war und beſonders die ſkeptiſchen Lehren des Vives und des Charron auf ihn Eindruck gemacht hatten. Daher trug er die Lehren des Ariſtoteles nicht ohne kritiſche Bemerkungen vor, aus welchen ſeine erſte Schrift, paradoxe Übungen gegen die Ariſtoteliker, hervorging. Nachdem er die geiſtlichen Würden erhalten hatte und Probſt zu Digne geworden war, wurde er durch Geſchäfte ſeiner Kirche nach Paris geführt, wo er bald in der gelehrten Geſellſchaft ſich einbürgerte und zuletzt ſich niederließ, indem er durch Richelieu beſtimmt wurde die Profeſſur der Mathematik am königlichen Collegium anzunehmen. Er ſtand in Umgang oder in brieflichem Verkehr mit den berühmteſten Männern ſeiner Zeit, mit Merſenne, Hobbes, Descartes, Galilei, in vertrauter Freundſchaft mit dem Skeptiker La Mothe le Vayer. In die philoſophiſchen Streitigkeiten ſeiner Zeit wurde er oft gezogen, wie ſeine kritiſchen Schriften gegen Fludd, Herbert, Descartes beweiſen, obwohl er von friedlicher Gemüthsart war. Großen Fleiß verwandte er auf die Erklärung der Epikuriſchen Philoſophie, aus welcher er vieles für ſein eigenes philoſophiſches Syſtem entnahm. Erſt nach ſeinem Tode, welcher 1655 eintrat, wurde dies Syſtem bekannt gemacht.

Der Ruhm und Einfluß Gaſſendi's bei ſeinen Zeitgenoſſen beruhte hauptſächlich auf ſeinen umfaſſenden Kenntniſſen, ebenſo ſehr in der alten und neuern Philoſophie und Litteratur als in der Mathematik und Phyſik. Nicht ohne Grund hat Bayle von ihm geſagt, er ſei unter den Philologen der größte Philoſoph, unter den Philoſophen der größte Philolog geweſen. Durch bedeutende Erfindungen glänzte er nicht; dem neuern Entwicklungsgange der Wiſſenſchaften hatte er ſich doch nicht mit Entſchiedenheit angeſchloſſen; gegen das Copernikaniſche Syſtem hatte er noch ſeine Zweifel; die theologiſchen Fragen will er zwar nicht der Philoſophie beimiſchen, weil wir in dieſer nur dem Lichte der Natur zu folgen haben[1], und über alles, worüber die katholiſche Kirche nicht entſchieden hat, will er ſich ſeine Freiheit vorbehalten, in allem übrigen aber bindet ihn der Ausſpruch der Kirche, welche von ſeinen Vorfahren ihm überkommen iſt [1]. Wenn er auch in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen keiner Autorität folgen will, ſo gehört doch ſeine Darſtellungsweiſe noch ſehr der frühern Zeit an, in welcher man erſt nach Unterſuchung aller alten Autoritäten zur Entſcheidung kommen konnte. Er ſteht an der Grenzſcheide der Zeiten, welche von der Nachahmung des Alterthums zu der entſchiedenen Reform der Philoſophie in neuen Syſtemen ſich wandten. Sein Geiſt iſt daher auch nicht ſehr entſchieden, vielmehr durchaus ſkeptiſch geſtimmt, ſo daß er überall, wo über die Erſcheinungen hinausgegangen wird, nur Wahrſcheinlichkeit findet, worin er denn freilich einen mittleren Weg zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus finden will [2]. Obgleich die Phyſik ihm der Haupttheil der Philoſophie iſt, weil ſie allein über die Wahrheit der Dinge uns unterrichtet [3], findet er doch, daß ſie am meiſten gegen den Dogmatismus ſpreche, weil wir uns glücklich ſchätzen müßten, wenn wir in ihr etwas Wahrſcheinliches entdecken könnten [4]. Die Principien der Natur als ſolche können wir nicht beweiſen, ſondern nur annehmen [5]. Dennoch will er dem Skepticismus ſich nicht ergeben; wenn er behaupte, daß nichts ſei, ſo liege hierin ein Widerſpruch; denn wer ſo etwas behaupte, der ſetze in ſeinem Behaupten und Schließen ſein eigenes Sein voraus 1). Der Skeptiker muß doch die Wahrheit der Erſcheinungen zugeſtehn; auch braucht man ihm nicht zuzugeben, daß ſie nur erinnernde Zeichen abwerfen, ſondern unſere Schlüſſe führen uns auf Entdeckung verborgener Dinge. Gaſſendi um dies zu zeigen führt freilich ſolche Beiſpiele an, welche nur gegenwärtig verborgene Erſcheinungen uns entdecken laſſen 2); aber aus ſeinem philoſophiſchen Syſteme ſehen wir, daß er der Meinung iſt, wenigſtens in wahrſcheinlichen Muthmaßungen könnten wir auch zu den Gründen der Erſcheinungen vordringen. So entſchlägt er ſich aber der Strenge wiſſenſchaftlicher Forſchungen und ſucht nur die Meinungen anderer Philoſophen prüfend die wahrſcheinlichſten Muthmaßungen zu gewinnen. Wenn er ſich den Meinungen des Ariſtoteles entzogen hat, ſo iſt er dagegen den Meinungen des Epikur in die Hände gefallen. Er folgt ihnen zwar nicht ohne Abänderungen, aber doch eben nicht anders als die Philoſophen unſeres vorigen Zeitabſchnitts den Meinungen anderer alten Philoſophen zu folgen pflegten. Wir würden daher in der That geneigt ſein ihn ſeiner Denkweiſe nach jenem Abſchnitte zuzurechnen, wenn wir nicht zu beachten hätten, daß er doch in der Haltung ſeiner Unterſuchungen mit der von Bacon eingeleiteten Reform in der mannigfaltigſten Berührung ſteht und daß ſelbſt ſeine Erneuerung der Epikuriſchen Atomenlehre ein be-

---

[1] Eth. II, 6 p. 809 in der Ausgabe ſeiner Werke Lugd. 1658

---

[1] Synt. phil. lib. prooem. 9 p. 29 b. sq.

[2] L. l.; log. II, 5; instit. log. p. 104. a.

[3] Lib. prooem. 1; phys. prooem. p. 125. a.

[4] Log. II, 5 p. 79.

[5] Phys. sect. I l. III p. 275. b.

---

1) Log. II, 5 p. 80. a.

2) Ib. p. 81. b sqq.

deutendes Glied für die ſyſtematiſche Entwicklung der neuern Philoſophie abgegeben hat.

Seine Lehren hat er in ein Syſtem zuſammengeſtellt, welches der Eintheilung der alten Philoſophie folgt. Aber die Logik iſt ihm nur Einleitung und Werkzeug für die Erkenntniß und die Ethik behandelt er in einem kurzen Abriſſe, in welchem er nur dürftig die Lehren der Alten zu wiederholen und zu prüfen weiß; dagegen iſt ihm die Phyſik die Hauptſache, die eigentliche theoretiſche Philoſophie, die Lehre von der Wahrheit; ſie wird von ihm in allen ihren Theilen, welche denn doch ſehr dem Ariſtoteliſchen Schema gleichen, ſehr ausführlich behandelt [1]). Er findet es nicht unmöglich in ihr von allgemeinen Grundſätzen auszugehn, welche der alten Metaphyſik gleichen würden; weil aber ſolche Grundſätze ſehr dem Streit ausgeſetzt ſein dürften, wählt er lieber den Weg die einzelnen Theile der Phyſik zu unterſuchen, um aus ihnen die allgemeinen Grundſätze abzunehmen [2]).

Dies Verfahren ſtimmt mit ſeiner Erkenntnißlehre überein, indem er ohne Bedenken von der ſinnlichen Erkenntniß des Beſondern alle unſere Wiſſenſchaft ableitet. Unſere Seele iſt eine leere Tafel, in welche alles durch die Sinne eingeſchrieben werden muß. Nichts iſt im Verſtande, was nicht zuvor in den Sinnen war. Dem Mangel eines Sinnes folgt auch der Mangel der ihm entſprechenden Erkenntniß [3]). Carteſius hatte ſehr Unrecht

---

1) Lib. prooem. 1.

2) Phys. prooem. p. 131 sq.

3) Inst. log. I p. 92. b. Omnis, quae in mente habetur, idea ortum ducit a sensibus.

die Lehren Bacon's zu verſchmähen und dem Verſtande zu vertrauen, als könnte er ohne Hülfe der Sachen die Wahrheit erkennen [1]. Nur in unſerer Einbildungskraft bilden ſich, nachdem wir von den Sinnen die erſten Vorſtellungen von den Dingen empfangen haben, andere Vorſtellungen aus, weil ſie die Fähigkeit hat die erſten Vorſtellungen umzubilden. So gewinnen wir aus einfachen Wahrnehmungen durch Zuſammenſetzung die Vorſtellung des goldenen Berges; aus der Wahrnehmung des Menſchen geht uns durch Vergrößerung die Vorſtellung des Rieſen, durch Verkleinerung die Vorſtellung des Zwerges hervor und noch andere ſolcher Verwandlungen der urſprünglichen Vorſtellungen durch die Einbildungskraft werden angeführt [2]. Ähnlich wie Hobbes denkt ſich Gaſſendi die Thätigkeiten der Einbildungskraft als einen natürlichen Verlauf von Bewegungen, welche aus den urſprünglichen Bewegungen des Sinnes mit Nothwendigkeit erfolgen. Sie ſchließen alle die Erſcheinungen in ſich, welche die frühere Seelenlehre als Thätigkeiten des Gemeinſinns, der Beurtheilungskraft, des Gedächtniſſes und der Phantaſie von den Thätigkeiten der Einbildungskraft hatte unterſcheiden wollen, indem Gaſſendi nur einen und denſelben Proceß der Bewegungen in unſerer Seele anerkennt, welcher mit der Verkettung der Bewegungen in unſern Nerven und in unſerm Gehirn in Zuſammenhang ſteht [3]. Die Vorſtellungen der Einbildungskraft ſieht er als einfach an, obwohl ſie ſehr zuſammengeſetzt ſein können, indem er ſie im Gegenſatz ſich denkt gegen die zuſammengeſetzten Sätze oder Urtheile, in welchen er erſt den bejahenden oder verneinenden Ausdruck der wahren oder falſchen Gedanken erwartet. Dennoch kann er es nicht für gleichgültig halten, wie wir die Vorſtellungen unſerer Einbildungskraft bilden, da ſie die Grundlage alles unſeres Denkens enthalten ſollen [1]. Der erſte Theil ſeiner logiſchen Anweiſungen handelt daher von der richtigen Einbildung von welcher er verlangt, daß ſie der Sache entſpreche [2]. Es iſt hierbei Vorausſetzung, daß wir Sachen, einzelne Dinge oder Subſtanzen wahrnehmen oder empfinden können [3], weil nur unter dieſer Vorausſetzung auch die Einbildungskraft eine richtige Vorſtellung der Sachen ſich abſtrahiren kann; daher ſetzt auch Gaſſendi mit ſeinem Führer Epikur, daß es nicht nöthig ſei das Daſein der körperlichen Subſtanz zu beweiſen, weil ſie der Sinn vor allen andern Dingen zeige [4]. Und doch, wenn er genauer unterſucht, muß er nach Campanella's und Anderer Vorgang eingeſtehn, daß wir nur ſinnliche Qualitäten, nicht aber Körper oder andere Subſtanzen wahrnehmen, und meint nun, erſt durch Induction erſchlöſſen wir, daß verſchiedenen ſinnlichen Qualitäten eine gemeinſame Subſtanz, ein Körper, zum Grunde liege und der Gedanke einer ſolchen bliebe uns immer etwas Dunkles und Verhülltes 1). Dieſe Anſicht mußte ihm um ſo mehr einleuchten, je weniger er geneigt war den wahren Subſtanzen, welche er annahm, den Atomen, die Qualitäten zuzuſchreiben, welche wir an ihnen wahrnehmen.

---

[1] Log. II, 6 p. 90. a.

[2] Inst. log. I p. 92. b sq.; disqu. met. p. 301. a.

[3] Phys. sect. III membr. II l. VIII, 2 sqq.

---

[1] Inst. log. I p. 92. a.

[2] Ib. p. 92. b. Die 4 Theile der Logik, bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare, entſprechen den Lehren vom Begriff, vom Urtheil, vom Schluß und von der Methode nach der Weiſe der alten Logik. Log. II, 6 p. 87. a; inst. log. praef. p. 91. a.

[3] Inst. log. I p. 92. a.

[4] Phys. sect. I l. III, 1 p. 231. b.

Man wird hiernach nicht erwarten können, bei ihm eine irgend wie genaue Erklärung über das zu finden, was durch die ſinnliche Wahrnehmung und Einbildungskraft zu unſerer Erkenntniß kommt. Kaum wird es uns noch verwundern können, daß er ſelbſt von den Zweckbegriffen, die er der Naturforſchung bewahren möchte, ſo ſpricht, als lägen ſie unſern Augen und Sinnen offen vor 2). Dies muß nun ſeine ganze Erkenntnißlehre ſchwankend machen. Wenn er folgerichtig auf ſeiner ſenſualiſtiſchen Grundlage hätte fortbauen wollen, ſo würde er der Methode der Induction haben folgen müſſen. Er legt auch wirklich auf die aufſteigende Reihe der Begriffe großes Gewicht, welche durch Sammlung und Abſtraction aus den beſondern Wahrnehmungen allgemeine Begriffe bilden

---

5) Ib. lib. VI, 1 p. 372. a. Nihil autem praeter qualitates a sensibus percipitur. — — Et quamvis oculus dicatur videre non tantum colorem, sed coloratum etiam corpus, attamen hoc ipsum esse coloratum — — qualitas est; quod autem substantiam, cui insit, simul nominamus, ob inductionem facimus, qua subesse aliquod subjectum qualitati ratiocinamur. — — Quod caput est, cum commune subjectum substantiamve esse in confesso sit, ea tamen semper obvelata manet, neque aut intelligere aut dicere, cujusmodi sit, possumus, nisi per ipsas, quibus efficitur quaeque sensibus patent, qualitates. Disqu. met. p. 323. b; 325. b.

1) Phys. sect. III membr. post. l. II, 3 p. 231.

ſoll [1], und wenn er auch, ähnlich wie Zabarella, zwei Methoden der Wiſſenſchaft unterſcheidet, die analytiſche oder aufſteigende und die ſynthetiſche oder abſteigende und in der gegenſeitigen Probe, welche die eine für die andere abgiebt, den wahren Faden der Ariadne für den Irrgarten der Wiſſenſchaft findet [2], ſo iſt es doch unzweifelhaft, daß er die aufſteigende Methode als den wahren Weg der Natur betrachtet, auf welchem wir unſere Kenntniſſe erlangen [3], wärend ihm die abſteigende Methode nur als ein ſpäteres Werk der Kunſt erſcheint. Aber er kann ſich doch der Induction Bacon's nicht völlig anvertrauen; denn er bemerkt ſehr richtig, daß ſie zu ihrer Vollſtändigkeit einen allgemeinen Satz vorausſetzen würde, welcher die Eintheilung der durch Erfahrung zu erforſchenden Glieder enthalten müßte, und daß ſie daher in der That nur eine Art des Schlußverfahrens vom Allgemeinen aus ſei. Daher wendet er ſich auch dieſem Schlußverfahren zu [4], deſſen Formen er nach der Weiſe

---

1) Inst. log. I p. 93 sq.

2) Ib. IV p. 121. a sqq. Daß Zabarella ihn hierin leitete, geht hauptſächlich daraus hervor, daß Gaſſ. eben ſo wie Zab. dabei die Verſchiedenheit der theoretiſchen und der praktiſchen Wiſſenſchaften im Auge hatte. Übrigens iſt die Unterſcheidung beider Methoden ſehr ungenau, weil verſchiedene Arten der Analyſe und Syntheſe unter einander gewirrt werden.

3) Ib. I p. 93; IV p. 122. b. sq.

4) Log. II, 6 p. 90. a. Quamquam, cum in syllogismo sit re ipsa robur nervusque omnis ratiocinii et ne inductio quidem quidquam probet, nisi quia virtute syllogismus est (ob intellectam nimirum generalem propositionem, qua enunciatur omnia, quae enumerari possunt singularia, esse ea, quae sunt enumerata, nullumve assignari posse, quod non sit ejusmodi) injuria profecto videtur syllogismus improbari. Inst. log. III p. 113. a.

der Ariſtoteliker auseinanderſetzt, und findet in ihm alles wiſſenſchaftliche Verfahren begründet. Er unterſcheidet daher auch eine doppelte Evidenz, des Sinnes nemlich und der Vernunft [1]. Der letztern zu vertrauen wird er unſtreitig beſonders durch die Mathematik angewieſen, welche ſeinen Fleiß beſchäftigte; er hofft durch ſie ſogar verborgene Gründe der Erſcheinungen zu entdecken [2]. Dennoch kann er ſich nicht enthalten den Satz des Ariſtoteles zu billigen, daß im Fall des Streites zwiſchen Vernunft und Sinn dem letztern mehr zu trauen ſei als der erſtern [3]. Begreiflich genug, weil der Sinn die urſprüngliche Quelle aller unſerer Erkenntniß ſein ſoll. Wir aber werden denn freilich wohl urtheilen müſſen, daß Gaſſendi zwar von Grundſätzen ausgeht, welche dem Senſualismus huldigen, aber auch allgemeine Grundſätze der Vernunft nicht von ſich abzuwehren weiß, deren Urſprung er ſich nicht erklären kann.

Seine Erkenntnißtheorie ſtimmt mit ſeiner Seelenlehre überein. Er findet es nemlich nöthig die vernünftige Seele des Menſchen von der thieriſchen Seele zu unterſcheiden. Daß er hierdurch genöthigt wird zwei Seelen des Menſchen anzunehmen, ſcheint ihm eben ſo ſtatthaft, wie die gewöhnliche Annahme, daß der Menſch aus Seele und Leib zuſammengeſetzt ſei [4]. Die Gründe, welche für die vernünftige Seele ſprechen, beruhen darauf, daß wir eine immaterielle Thätigkeit in uns anzunehmen haben, wärend die thieriſche Seele für ein materielles Weſen gilt. Es werden dafür mehrere Beweiſe angeführt. Unſer Verſtand kann Dinge denken, welche nicht ſinnlich ſind, wie Gott, das Leere, das Allgemeine, die Tugenden und die Verhältniſſe der Dinge. Er iſt der Reflexion fähig, denn er erkennt ſein Erkennen und beſtimmt ſich zum Erkennen; er kann daher kein Körper ſein, weil kein Körper auf ſich ſelbſt zurückwirkt. Viele Gedanken unſeres Verſtandes gehen weit über alles hinaus, was die ſinnliche Einbildungskraft ſich vorſtellen kann, beſonders der Gedanke des Unendlichen[1]. Wenn auch dieſe Gründe nicht mit der wünſchenswerthen Genauigkeit entwickelt werden, ſie haben doch Gewicht. An dieſe Behauptung der immateriellen Seele ſchließt ſich alsdann auch die Lehre von der Unſterblichkeit derſelben an, welche weſentlich auf ihre Körperloſigkeit ſich ſtützt[2]. Es ſchließt ſich nicht minder die Frage an nach der Verbindung der immateriellen Seele mit dem Körper. Gaſſendi ſucht ſie zu beantworten, indem er unſerer vernünftigen Seele eine Neigung zur ſinnlichen Einbildungskraft zuſchreibt, durch deren Hülfe ſie denken und ſchließen müſſe und durch deren Vermittlung ſie alsdann auch in Verbindung mit dem Körper trete[3]. Aber der Schwierigkeiten, welche in allen dieſen Unterſuchungen über die immaterielle Seele, über ihr Weſen, ihr Fortleben nach dem Tode und ihre Verbindung mit dem Leibe liegen, beſonders für ſeine ſenſualiſtiſche Denkweiſe, iſt ſich Gaſſendi auch ſehr gut bewußt. Er beginnt damit, er habe keine Hoffnung die Natur der Seele zu erſchauen; man dürfe aber doch nicht in Unwiſſenheit darüber bleiben, wie weit die Philoſophen in der Unterſuchung derſelben vorgeſchritten wären; er ſchließt damit, er wolle nur, wie er in der Dunkelheit ſei, ſo lallend etwas Wahrſcheinliches über die Seele vortragen [1]). Wie hätte es anders ſein können, da er ſich eingeſtehn muß, daß wir, ſo lange wir im Körper ſind, durch den Sinn unſere Vorſtellungen bildend, auch nur Sinnliches und Körperliches, daß wir daher ſelbſt Gott und nicht weniger unſere Seele nur als einen feinen Körper uns vorſtellen können. Was wir unkörperlich zu nennen pflegten, verdiente dieſen Namen nur in Vergleich mit einem gröbern Körper. Dadurch will er zwar nicht behaupten, daß es keine unkörperliche Subſtanz gebe, aber daß eine ſolche von uns nicht gedacht werden könne, ſo lange wir dieſem Leben angehören, ſcheint ihm keinem Zweifel unterworfen zu ſein [2]). Hieraus iſt deutlich genug, daß auch alle die überſinnlichen Erkenntniſſe, welche aus dem reinen Verſtande gezogen werden ſollen, ſeinem Zweifel unterliegen.

---

[1] Inst. log. II p. 103. b. sq.

[2] Log. II, 5 p. 81. b.

[3] Inst. log. IV p. 122. a.

[4] Phys. sect. III membr. post. l. III, 4 p. 257. b.

---

[1] Ib. l. IX, 2 p. 441 sq.; 3 p. 451 sqq.

[2] Ib. XIV, 2 p. 629. a.

[3] Ib. IX, 2 p. 444. b. sqq.

Seine Lehre von der Seele hat Gaſſendi nach der alten Philoſophie als einen Theil der Phyſik behandelt. Schon hieraus wird ſich ergeben, warum er die Seele vorherſchend als bewegende Kraft betrachtet und alles, was er über ihre Selbſtbeſtimmung beifügte, nur als ein beiläufiger Zuſatz erſcheint. Seine phyſiſche Betrachtungs-

---

1) Ib. l. III, 1 p. 237. a; 3 p. 250. a

2) Phys. sect. I l. IV, 3 p. 297, b; sect. III l. IX p. 448 sq.

weiſe iſt aber noch außerdem von der Art, daß ſie wenige und nicht ſehr günſtige Anknüpfungspunkte für die Seelenlehre darbietet. Wir haben bemerkt, daß er, obgleich die Sinne nur Qualitäten uns erkennen laſſen ſollten, doch mit dem Epikur behauptete, die Sinne bezeugten uns vor allen Dingen das Daſein der Körper, und ſo wurde er denn auch dahin geführt zunächſt die Welt als Körperwelt zu unterſuchen. Der Betrachtung des materiellen Princips ſchickt er nur einige allgemeinere Unterſuchungen voraus. Sie betreffen die Einheit der Welt, welche doch nur aus Gründen des religiöſen Glaubens angenommen wird [1]), und die tranſcendenten Bedingungen der Körperwelt, nemlich Raum und Zeit. Hierbei ſoll auch das Daſein des Leeren bewieſen werden, theils wie es über alle Welt hinaus ſich erſtrecke, theils wie es zerſtreut in der Welt ſei, damit die Bewegung Raum finde. Dafür kann er freilich die Sinne nicht zu Zeugen aufrufen; aber Schlüſſe aus Erfahrungen entnommen führen darauf und ſelbſt, daß es maſſenweiſe vorkomme, ſollen Verſuche beweiſen [2]). Alles dies dient natürlich zur Begründung der Atomenlehre, welche in den Unterſuchungen über das materielle Princip den Mittelpunkt abgiebt.

Wir haben geſehn, wie Bacon und Hobbes darauf gedrungen hatten, daß wir das Kleinſte in der Natur erforſchen müßten um ihre Geheimniſſe zu ergründen. Wie Bacon nicht allein auf die kleinſten Proceſſe und Bewegungen, ſondern auch auf die kleinſten Formen der Körperwelt die Aufmerkſamkeit gerichtet hatte, ſo war auch von Hobbes, vielleicht nicht ohne Einwirkung Gaſſendi's, die Annahme kleinſter Körper empfolen worden. Die Atomenlehre Gaſſendi's ergiebt ſich hieraus wie eine durch die Zeit gereifte Frucht und er hat in Beziehung auf ſie nur das Verdienſt in Anſpruch zu nehmen, daß er die Beſtrebungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen in eine beſtimmtere Geſtalt brachte. Und hierzu war ihm überdies ſeine Kenntniß der Epikuriſchen Philoſophie behülflich, welcher er faſt in allen Punkten der Atomenlehre beiſtimmte. Dem Grundſatze folgend, daß in der Natur nichts aus nichts werde, und nichts in nichts ſich verwandeln laſſe[1], macht er die Erfahrung geltend, daß die Natur alles aus dem Kleinſten und in unmerklichen Abänderungen bilde, wobei nach dem Vorgange der Alten beſonders der Nahrungsproceß hervorgehoben wird, und fügt daran die Forderung, daß man in der Analyſe der Erſcheinungen auf ein Letztes kommen müſſe[2]. Die Lehre von der Theilbarkeit des Körpers in das Unendliche ſcheint ihm daher ſehr widerſinnig[3]. Wenn auch der kleinſte Körper noch unterſcheidbare Theile haben muß, ſo folgt daraus zwar, daß er nicht ſchlechthin das Kleinſte iſt, aber ſeine Theile können doch ſo genau mit einander verbunden ſein, daß es keine Kraft in der Natur giebt, welche ſie trennen könnte, und alsdann werden wir ihn ein Atom nennen dürfen[4]. Mehr von dem allgemeinen mathematiſchen Begriffe des Körpers als von der Erfahrung ausgehend, ſtimmt Gaſſendi auch darin mit dem Epikur überein, daß die Atome keine ſinnliche Eigenſchaften haben, wiewohl er eingeſehn hatte, daß unſere Sinne nur ſinnliche Eigenſchaften erkennen. Die Atome ſind ihm nemlich ſo kleine Körper, daß ſie durch keinen Sinn erkannt werden können, etwas durchaus Unſinnliches; die Qualitäten der Körper ſind dagegen nur Arten ihrer Zuſammenſetzung. Die Atome ſind nichts weiter als Körper; ihre Zuſammenſetzung aber macht den Körper zu einem ſo oder ſo beſchaffenen Körper [1]. Daher werden denn Wärme, Licht, Farbe, Ton und andere ſinnliche Beſchaffenheiten oder Erſcheinungen nur aus der Zuſammenſetzung und Bewegung der Atome erklärt. Gaſſendi konnte nicht wohl überſehn, daß er durch dieſe Lehre von den Atomen weit über das ſich verſtieg, was ſeine Führerin, die ſinnliche Wahrnehmung, ihm beglaubigte, und daher betrachtet er auch den Atomismus nur als eine wahrſcheinliche Hypotheſe [2].

---

[1] Phys. sect. I l. 1, 2.

[2] Ib. l. II, 2; 3; 4.

---

[1] Ib. l. III, 1 p. 234. a.

[2] Ib. 5 p. 259. b.

[3] Ib. p. 261. b.

[4] Dies iſt dem Carteſius entgegengeſetzt, welcher die Atomenlehre aus dem Grunde beſtritt, weil Gott alles, was Theile hätte, würde

Für die Atome bleibt ihm nun zunächſt nichts weiter übrig außer Größe und Figur des Körpers; daß ſie durch

---

theilen können. Ib. 256. b. Adnotare autem lubet dici ἄτομον, non ut vulgo putant, — — quod partibus careat, sed quod ita solida et, ut ita dicam, dura compactaque sit, ut divisioni, sectionive et plagae nullum locum faciat, seu quod nulla vis in natura sit, quae dividere illam possit.

1) Ib. l. VI, 1 p. 372. a. sq. Hinc potest quidem qualitas definiri modus sese habendi substantiae seu status et conditio, qua materialia principia inter se commista se habent.

2) Ib. l. III, 5 p. 258. b.; 8 p. 279. Videri posse atomos pro materiali rerum principio primave materia admitti.

ihre Undurchdringlichkeit der Bewegung anderer Körper einen Widerſtand entgegenſetzen, glaubt Gaſſendi nach dem Vorgange des Epikur nicht beſonders hinzuſetzen zu müſſen, weil dies eine allgemeine Eigenſchaft des Körpers ſei [1]; doch wird daraus die Bewegung abgeleitet, welche ein Körper dem andern mittheilt (motus reflexus) [2]. Viel bedenklicher iſt es, daß Gaſſendi den Atomen auch Schwere beilegt, wie Epikur gethan hatte, und ſogar, ſeinem Meiſter getreu, die Abweichung der Atome von ihrer gradlinigen Fallbewegung zu vertheidigen geneigt iſt, obwohl er einige Beſchränkungen beifügt, um nicht eine grundloſe Bewegung zugeben zu müſſen. Das Reinhypothetiſche in dieſer Annahme vertheidigt er dadurch, daß wir alle Principien nur annehmen, aber nicht beweiſen könnten [3]. Durch dieſe Annahmen greift er hinüber in die Unterſuchungen über das bewegende Princip, indem er die Schwere als eine den Atomen innerliche und eingeborne Neigung zur Bewegung betrachtet oder als eine Kraft, durch welche ſie ſich ſelbſt bewegen können [4]. Dies widerſpricht ſeiner Lehre, daß kein Körper, ja überhaupt keine Subſtanz, auf ſich ſelbſt zurückwirken könne [5], es widerſpricht auch der Anſicht, daß die Atome nur der materiellen Urſache angehören, von welcher die wirkende Urſache unterſchieden wird. Daher ſieht er ſich denn auch genöthigt hinzuzuſetzen, die Bewegung der Atome wäre doch im letzten Grunde nur auf Gott zurückzuführen [1]. In ihm nemlich erblickt er nicht allein die erſte bewegende Urſache, ſondern auch den Schöpfer aller Dinge. Einen ſolchen anzunehmen wird er freilich nur durch ungenügende Gründe bewogen, man müßte denn meinen, daß ſeine Abweichungen von den ſenſualiſtiſchen Grundſätzen ihm ein Recht gäben zu behaupten, daß der Begriff Gottes unſerm Geiſte von Natur eingepflanzt ſei [2]. Mit der wirkenden nemlich verbindet er die formende und die Zweckurſache, der allgemein verbreiteten Vorſtellungsweiſe folgend [3] und legt beſonders auf die letztere Gewicht, indem er, wie ſchon bemerkt, die Unterſuchung der Zwecke aus der Phyſik nicht verbannt wiſſen will, ſich vielmehr der Meinung, daß Ordnung und Schönheit in der Welt nur zufällig ſich fänden, mit allem Eifer entgegenſetzt. Von da ſchwingt er ſich hinauf zu dem Gedanken nicht allein eines verſtändigen Regierers, ſondern auch eines Urhebers der Welt, welcher als Gott von uns verehrt wird [4], und behauptet nun, daß Gott die Atome aus nichts geſchaffen habe; denn der Urheber der Natur werde durch die Geſetze der Natur nicht gebunden [5]. Durch dieſe Annahme iſt nun freilich allem genug geſchehen. Die

---

[1] Ib. 6 p. 267. a.
[2] Ib. 7 p. 274. a.
[3] Ib. 7 p. 275 sqq.
[4] Ib. 6 p. 266. b; 7 p. 273. b.
[5] Disp. met. p. 332. b.

---

[1] Phys. sect. I l. III, 7 p. 279. b.

[2] Ib. l. IV, 2 p. 290. Anticipatio generalis; ab ipsa natura impressa quaedam notitia dei.

[3] Ib. 1.

[4] Ib. l. I, 2 p. 144. a; l. IV, 2.

[5] Ib. l. III, 1 p. 234. a. Autor naturae legibus naturae non adstringitur ac infinita pollet vi, qua distantiam illam quasi infinitam superat, quae interjacet inter aliquid et nihil.

Aſſiſtenz Gottes reicht nun aus auch allen Dingen eine Wirkſamkeit mitzutheilen 1). Von den Atomen würde man nun auch ſagen können, daß ſie nicht ſich ſelbſt bewegen, ſondern von Gott bewegt werden, welcher ihnen nur eine innerlich beiwohnende, nicht von außen mitgetheilte Bewegung beigelegt habe. Gaſſendi ergeht ſich in der Aufzählung der verſchiedenen Möglichkeiten, wie den Atomen Bewegung beiwohnen könne, und ſeine Hypotheſen über die Gründe der Natur laſſen in der That einen ſehr breiten Raum für die verſchiedenſten Arten der Naturerklärung. Hierzu gehört es auch, daß er in ſeinen Annahmen über die allen Dingen inwohnende Bewegung, über das Leben, welches dadurch den natürlichen Dingen beiwohnt, über die Weltſeele, welche vertheilt über alle Atome die Lebenswärme überall verbreitet, von den Anſichten theoſophiſcher Naturforſcher nicht gar zu weit ſich entfernt. Nur das will er verhüten, daß die alles beſeelende Kraft nicht als ein unkörperliches Weſen gedacht werde 2); auch will er nicht zugeben, daß die bewegende Kraft, welche den Atomen angeſchaffen iſt, eine Vergrößerung oder Verminderung erfahren könnte; dies geſtattet die Beſtändigkeit der Natur nicht. Das ſich gleich bleibende Naturgeſetz vertheidigt er gegen willkür-

---

1) Ib. 8 p. 280. a.

2) Ib. l. I, 6; lib. IV, 8 p. 334. a. Nihil quidem aliunde vetat esse in mundo quendam calorem vitalem, qui haberi possit illius quasi anima, cujus nihil non particulam possideat; verum tamen haec anima non erit incorporea, — — uti et quidquid est calidum est corpus.

liche Annahmen 1). Daß unter ſolchen Annahmen auch die ſein könnte, welche eine wahre Entwicklung, ein Fortſchreiten im Leben der Vernunft behauptet, ſcheint er nicht beachtet zu haben.

Doch ſeine Lehre iſt in ihren Theilen nicht ſo zuſammenhängend, daß wir hieraus Nachtheile für ſeine Ethik zu erwarten hätten. In dieſem Theile vertheidigt er vielmehr die Freiheit der Vernunft, ſeltſamer Weiſe in einem Anhange, den wir aber wohl vorausnehmen dürfen. Er findet ſie mit der Epikuriſchen Atomenlehre in Einklang, weil dieſelbe die Abweichung der Atome von der Falllinie ſich vorbehalten hatte. Wir bemerkten ſchon, daß Gaſſendi hierin mit einigen Beſchränkungen beiſtimmte; dieſe bezwecken geltend zu machen, daß auch die Abweichungen nach natürlichen und nothwendigen Geſetzen geſchehn müßten, und hierin geht er ſo weit vorwärts, daß er die Seele als eine Maſchine betrachten kann 2). Einen beſſern Anlauf die Freiheit des Willens zu retten würde man darin finden können, daß er auf die höhern Kräfte unſeres Geiſtes ſich beruft, welche er nicht für materiell gelten laſſen wollte. In Bezug auf ſie lehrt er Freiheit von Spontaneität unterſcheiden, d. h. von den eingebornen Bewegungen der Dinge, indem er nicht zugeben kann, daß der Stein in ſeinem Falle frei ſei 3). Seiner

---

1) Ib. l. IV, 8 p. 336. a. Unum omnino supponere par est, nempe quantacunque fuit atomis mobilitas ingenita, tantam constanter perseverare. — — Id nempe, ut causa reddatur, unde sit tanta motuum vicissitudinumque in universo constantia.

2) Eth. III, 2 p. 839.

3) Ib. 1 p. 822. b.

Anſicht nach kann die Freiheit nur in der Wahl unter entgegengeſetzten Handlungen beſtehn und ſetzt daher die Indifferenz des Willens voraus. Hierbei jedoch ergiebt ſich die Schwierigkeit, wie der Wille gleichgültig ſich verhalten könne, da er doch unſtreitig vom Verſtande beſtimmt wird. Sie wird nicht unpaſſend dadurch gelöſt, daß wir unſern Verſtand für eben ſo indifferent halten müſſen wie unſern Willen; die Unentſchiedenheit beider muß Hand in Hand gehn. Daher liebt Gaſſendi die Wahrſcheinlichkeit ſo ſehr, ein Nachklang des Skepticismus ſeiner Landsleute; ſie bietet ihm das Mittel die Freiheit unſeres Willens zu retten. So wie unſer Verſtand die Wahl hat zwiſchen den wahrſcheinlichen Annahmen über Gutes und Böſes, ſo bleibt auch dem Willen dieſe Wahl[1]. Doch kann ſich Gaſſendi bei aller ſeiner Vorliebe für die Wahrſcheinlichkeit nicht verhehlen, daß in ihr nur eine Unvollkommenheit unſeres Verſtandes liege und daß dieſelbe auch auf die Freiheit, welche er uns bewahren will, übergehn müſſe. Daher hofft er vom künftigen Leben, daß es von dieſer Freiheit, die dem Scheine des Guten folge, uns befreien werde[2].

Dieſe Hoffnung unterläßt er nun nicht auch in ſeiner

---

[1] Ib. p. 824. a. Voluntas ita excitatur, ut illius functio non secus judicium, quam veluti umbra corpus comitetur. — — Constat profecto indifferentiam, quae in voluntate reperitur, iisdem omnino passibus, quibus indifferentiam intellectus incedere. Videtur autem indifferentia intellectus in eo esse, quod non ita uni judicio de re visa adhaereat, quin ad aliud de eadem judicium illo dimisso ferri valeat, si se aliunde obtulerit major verisimilitudo.

[2] Ib. p. 825. a.

Ethik geltend zu machen. Das Gute iſt für dieſes Leben nur ein Ideal, welchem wir uns nur in weiter Ferne nähern können. Es würde in der ungeſtörten Glückſeligkeit beſtehn, welche der Genuß oder die klare Anſchauung uns gewähren muß. Daß es erreichbar ſein werde im künftigen Leben, gehört zu ſeinem religiöſen Glauben [1]. Aber wenn er uns nur gezeigt hätte, wie wir in dieſem Leben uns ihm nähern könnten. Daß er hierzu keine Anſtalt macht, iſt kurz dadurch geſagt, daß er auch in der Ethik den Epikur zu ſeinem Führer nimmt. Es iſt wahr, er mildert deſſen Sittenlehre, aber im Ganzen bleibt ſie doch dieſelbe. Daß alle Luſt vom Fleiſche ſtamme, ſoll Epikur nicht gelehrt haben [2]. Die Luſt, nach welcher wir ſtreben ſollen, beſteht nun in der Ruhe des Geiſtes und in der Schmerzloſigkeit des Körpers und wird ausdrücklich als Zuſtand, nicht als Weiſe des Strebens oder des praktiſchen Lebens betrachtet [3]. Die Ruhe der Seele beſteht ihm weſentlich in der Freiheit von Leidenſchaften und beſonders von der Reue [4]. Alles dies wollen wir ihm gern zu Gute ſchreiben; es zeigt ſich darin die Mäßigung in ſeinen Meinungen, welche nicht gern das Äußerſte zuläßt; aber unſtreitig war ſeine Neigung zur Atomenlehre nicht ohne Einfluß auf ſeine Moral und führte es herbei, daß er das Einzelne in ſeiner Abſonderung vom Ganzen feſthalten möchte; unſtreitig war auch ſeine Vorliebe für die Naturforſchung ihm eine Verlockung das menſchliche Leben nur im Lichte des natürlichen Lebens zu betrachten. Er vertheidigt daher die Ausſprüche der alten Juriſten, welche das Naturrecht auch auf die unvernünftigen Thiere ausdehnen, und nimmt für die Menſchen nur noch ein engeres Naturrecht in Anſpruch. Er geſteht zwar zu, die Menſchen wären von Natur zur Geſelligkeit und zum Staatsleben beſtimmt, aber leitet den Staat doch nur von einem Vertrage ab, der zum Nutzen der Einzelnen geſchloſſen werde. Wenn er alsdann die Geſetze der Natur entwirft, welche wir in unſerm ſittlichen Leben befolgen ſollen, ſo leuchtet aus ihnen der entſchiedenſte Eigennutz ſeiner Sittenlehre uns entgegen. Sein erſtes Geſetz der Natur iſt, daß ein jeder begehre, was ihm gut, vortheilhaft oder angenehm iſt; das zweite, daß ein jeder ſich mehr liebe als die andern; dadurch ſoll zwar die Wohlthätigkeit nicht ausgeſchloſſen werden, aber jeder ſoll ſie nur zu ſeinem Vortheil üben; ſein drittes Naturgeſetz verlangt, daß ein jeder ſein Leben und den freien Gebrauch aller ſeiner Kräfte vertheidige, und wenn alsdann das vierte Naturgeſetz zum geſelligen Leben uns auffordert, ſo iſt es nur, weil unſere Natur der Hülfe anderer bedarf und in dem gemeinen Beſten unſer eigener Vortheil eingeſchloſſen iſt¹). Es bleibt kein Zweifel übrig, daß dieſe Sitten-

---

[1] Eth. I, 1 p. 662. a.

[2] Ib. 2.

[3] Tranquillitas animi et indolentia corporis. Status, quo melior appeti non potest. Ib. 1 p. 661. a. Animus iſt die immaterielle Seele, welche von der materiellen anima unterſchieden wird. Phys. sect. III membr. II l. III p. 237. b.

[4] Eth. I, 5 p. 715. b.

---

1) Ib. II, 5 p. 794 sqq.; p. 800. b sq. Secundo, ut quisque se amet plus quam caeteros. — — Vulgare est, quod dicitur, quemque caritatem bene ordinatam a se ipso incipere, neque id profecto injuria. — — Quatenus quisque benefacit, cum suo emolumento facit aut certe facere se putat. Ib. p. 801. b. Ut amet commune bonum, quo intelligit contineri suum.

lehre nur auf dem Boden der natürlichen Triebe gewachſen iſt, welche auf die Erhaltung ſeiner ſelbſt und ſeines vergänglichen Lebens beſchränkt werden. Alles, was Gaſſendi von höhern Beſtrebungen in ſich tragen mochte, verweiſt er in das Gebiet der übernatürlichen Offenbarung, wärend ſeine Philoſophie nur das entwickeln will, was vom Lichte der Natur uns gelehrt wird [1].

Aus dem Zuſammenhange ſeiner Lehren leuchtet es deutlich hervor, daß Gaſſendi nicht zu den Männern gezählt werden darf, welche in eigenthümlichem Geiſte der Philoſophie neue Bahnen gebrochen haben. Das Erfolgreichſte in ſeiner Lehre iſt die Vertheidigung des Epikuriſchen Atomismus geweſen. Auf ſie hatte die Entwicklung der neuern Philoſophie allmälig hingeführt und zu gleicher Zeit mit Gaſſendi ergriffen daher auch andere Männer dieſelbe Hypotheſe. Gaſſendi iſt in der Geſchichte der Philoſophie nur vorzugsweiſe vor ihnen zu erwähnen, weil er mit größerer Gelehrſamkeit, klarer und überſichtlicher den ganzen Zuſammenhang des atomiſtiſchen Syſtems auseinanderſetzte, ſeine Anwendbarkeit auf die beſondern Lehren der Phyſik, wie ſie im Geiſte der neuern Naturforſchung ſich ausgebildet hatten, zu zeigen ſuchte und überdies in dem gemäßigten Sinne, welcher ihm beiwohnte, Vorſchläge zur Milderung desſelben zu machen wußte, welche es mit dem herſchenden Syſtem der Theologie als vereinbar erſcheinen ließen. Daher haben ſich ſpätere Naturforſcher auf ihn geſtützt. Für die Würdigung des Ganges, welchen die neuere Philoſophie eingeſchlagen hat, wird man dieſen Punkt nicht überſehn dürfen. Sonſt finden wir bei ihm nur einen ſkeptiſchen Geiſt zu bemerken, welchen zwar die Erforſchung der Natur anzieht, welcher von ihr weitere Aufſchlüſſe erwartet, dazu die Hülfe der Mathematik und der Sinne in Anſpruch nimmt, aber zwiſchen den zufälligen und beſondern Wahrnehmungen der Sinne und den allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Mathematik keinen feſten Bund zu ſtiften weiß. Daher ſchwankt er in ſo vielen Entſcheidungen, bringt die Beſchränktheit des menſchlichen Erkennens in Anſchlag und begnügt ſich mit dem Wahrſcheinlichen. Wie ſehr auch ſeine allgemeinen Sätze über die Wiſſenſchaft, welche er in der Logik vorträgt, dahin auslaufen, daß wir nur den Sinnen vertrauen können, die Logik gilt ihm doch zu wenig, als daß er über ſie ſeinen phyſiſchen Sätzen entſagen möchte, welche auch metaphyſiſchen Begriffen Raum geſtatten und ſeinen theologiſchen Überzeugungen nicht alle Ausſicht auf Beſtätigung abſchneiden. Aber weder in der Theologie noch in der Phyſik kann er feſten Fuß faſſen. Sein ſchmiegſamer Geiſt ſinnt nur auf Mittel, durch welche den Meinungen des geſunden Menſchenverſtandes Genüge geſchehn und zwiſchen der Überzeugung des Chriſtenthums und den Lehren aus natürlichem Lichte ein leidliches Abkommen getroffen werden möchte.

---

[1] Ib. 6 p. 809. a.

Je weniger nun Gaſſendi darauf Anſpruch machen kann durch eigene Erfahrungen zu glänzen, um ſo geeigneter iſt die Sammlung ſeiner Meinungen uns ein Bild von der Stimmung unter den philoſophirenden Gelehrten zu geben, wie ſie unter den Einflüſſen der Reform Bacon's und ehe der Rationalismus der Carteſianiſchen

Schule durchdrang, ſich im Allgemeinen geſtaltet hatte. Es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß die Neigung den Sinnen zu vertrauen und von ihnen aus die wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu betreiben im entſchiedenen Übergewichte war. Sie hatte ihre Nahrung aus dem Streben nach Erkenntniß der Natur gezogen. Natürliches und Sinnliches wurden nun meiſtens als gleichbedeutend genommen und was ſinnlich iſt, ſchien auch zugleich körperlich ſein zu müſſen. Man war nahe daran alles für natürlich und nothwendig, für ſinnlich und körperlich zu erklären, das ſittliche Leben auf den natürlichen und ſelbſtſüchtigen Trieb nach Selbſterhaltung und ſinnlichem Wohlgefül zurückzuführen, die Freiheit des Willens zu leugnen und alles Geiſtige für einen feinen Körper zu erklären. Doch ſehen wir an Gaſſendi, daß man doch nur mit Zögern dieſen Weg ging; wir ſehen es auch an Andern, ſogar an Hobbes und Bacon, doch wird man den Gaſſendi weniger als Andere im Verdacht haben können, daß er nur aus Heuchelei ſeine Behauptungen gemäßigt oder beſchränkt habe. Freilich, wenn man die Gründe für jenes Zögern hört, ſo könnte es leicht nach der Denkweiſe unſerer Zeit, bei Männern, welche ihren Dienſt faſt ausſchließlich der Erkenntniß der Natur gewidmet hatten, für Heuchelei gelten, wenn ſie behaupteten, neben den Lehren der natürlichen Wiſſenſchaft noch ein übernatürliches Licht anzuerkennen. Aber man wird bedenken müſſen, daß denſelben Männern auch die Erfahrung faſt alles galt und daß die Erfahrung ihrer Zeiten eine andere war als die Erfahrung der unſrigen. In jener Zeit waren die religiöſen Erregungen des Geiſtes ſehr allgemein verbreitet und fanden faſt unbeſchränkten Glauben. Auch ſtand der Glaube an ſie nicht ohne vermittelnde Stützen da. Die religiöſen Überzeugungen nur auf die natürliche Religion zurückzubringen war man noch nicht geneigt. Herbert hatte nur eben angefangen die Züge der natürlichen Religion zu entwerfen; er hatte ſie auf natürlichen Inſtinkt zurückgeführt und keinesweges geleugnet, daß die Empfindungen dieſes Inſtinkts auch zu einer übernatürlichen Höhe ſich ſteigern ließen. Auch Hobbes, welcher ihm folgte, wagte dieſe Behauptung nicht. Nur darauf hatten die Philoſophen dieſer Zeit ihr Augenmerk gerichtet, daß die natürlichen Geſetze durch das Übernatürliche nicht gebrochen werden dürften. Wenn man auch das Menſchliche an die Natur heranzuziehen ſuchte, ſo war man doch bis dahin noch nicht vorgeſchritten das Menſchliche und Vernünftige in ganz gleiche Linie mit dem Natürlichen zu ſtellen. Bacon lehrte zwar, daß die Natur nur durch Gehorſam überwunden werde; aber er wollte ſie doch durch menſchliche Kunſt preſſen und überwinden laſſen. Wir ſehen noch immer den Gegenſatz geltend gemacht zwiſchen den allgemeinen Erkenntniſſen der Vernunft und den beſondern Erkenntniſſen der Sinne. Wenn auch Bacon's Zweifel jenen das Vertrauen zu entziehen geſucht hatte, ſo blieb ihnen doch ein mächtiger Schutz in der Überzeugung, welche die allgemeinen Lehren der Mathematik einflößten. Bacon's ſenſualiſtiſche Methode bot zu viele Schwächen dar, als daß man ohne Bedenken ſich ihr hätte ergeben können, und Gaſſendi war ſcharfſinnig genug zu bemerken, daß ſie nur auf einem verdeckten Schluß vom Allgemeinen aus beruhte. So konnte ſich die Meinung behaupten, daß die Sinne zwar die erſte Grundlage unſerer Erkenntniß blieben, aber doch die höhern Gedanken unſerer Vernunft in die Geſtaltung unſerer Wiſſenſchaft einzugreifen nicht abgehalten werden dürften. Selbſt die Anſicht des Hobbes, daß die allgemeinen Säze der Wiſſenſchaft nur auf ſprachlicher Willkür und einem künſtlichen Übereinkommen beruhten, war nicht dazu geeignet hierin zu erſchüttern. Denn wurde doch die Sprache von ihm als die Vernunft des Menſchen verehrt, welche ihm Erſatz für den Mangel ſeines natürlichen Inſtinkts leiſten ſollte, und ſah doch Hobbes die Kunſt und die Übereinkunſt des Menſchen in Sprache, wie im Staat als die Grundlagen ſeiner höhern Bildung an und verehrte die mathematiſche Methode troz ihres Urſprunges aus der Sprache als die wahre Stüze der Wiſſenſchaft. So waren denn in der Sprache und der Kunſt des Menſchen wenigſtens Mittelglieder zwiſchen dem Natürlichen und dem, was höher iſt als die Natur, für die Vorſtellungsweiſe jener Zeiten gegeben. Man konnte ſich nun denken, daß die Vernunft das fortſetze, was die Natur begonnen hätte, und in der That waren hierzu Herbert und die Begründer des Naturrechts bereit, wenn ſie poſitive Religion und poſitives Recht an die natürliche Religion und das natürliche Recht ſich anſchließen ließen. Von hieraus waren die Schritte nicht weit, welche zu den Annahmen eines übernatürlichen Verſtandes und übernatürlicher Wirkungen Gottes führten. Dazu konnte man um ſo leichter geführt werden, je weniger man doch in der trägen Körperwelt den Urſprung der Bewegung ſuchen mochte. Das Willkürliche gänzlich auszuſcheiden, dazu war man doch nicht gekommen. Man glaubte es nur nicht erklären zu können und ſo wurde denn alles Poſitive, welches im Fortgang der Geſchichte ſich bildet, nur den Unterſuchungen der Philoſophie entzogen. Dies konnte man um ſo leichter ſich gefallen laſſen, je ferner der Gedanke an eine einige Wiſſenſchaft ſtand, je williger man ſich in die Schranken unſerer Erkenntniß fügte und die einzelnen Theile des menſchlichen Wiſſens, ja der Philoſophie auseinanderfallen ließ. In der Philoſophie aber, das iſt keine Frage, war die Neigung alles nur als etwas Natürliches zu betrachten ohne Beſchränkung herſchend. Sie ſollte nur Lehre aus natürlichem Licht ſein; was hätte ſie anders lehren können als Natürliches? Mochte es daher auch dem Menſchen überlaſſen bleiben an das Übernatürliche zu glauben; dem Philoſophen war es höchſtens verſtattet auf dasſelbe einen Blick zu werfen um ſich ſeiner menſchlichen Beſchränktheit bewußt zu bleiben. Das Poſitive der Offenbarung und das Poſitive des Staats und der Geſetze wurden von den Forſchungen der Philoſophie ausgeſchloſſen. Es war zu erwarten, ob ſich dieſe Theilung der Gebiete unſeres Nachdenkens würde behaupten können; ſollte dies nicht der Fall ſein, alsdann ließ ſich wohl erwarten, daß alles, was bisher dem Gebiete des Übernatürlichen zugerechnet worden war, zum Natürlichen herübergezogen werden würde. Der Anfang, welchen Herbert gemacht hatte, war doch nicht ungeſchickt angelegt. Die allgemeinen Begriffe der Vernunft fand er in natürlichen Trieben gegründet, welche uns dem geſelligen Leben, der Sittlichkeit und der Religion zuführen, indem ſie uns untereinander und mit dem Grunde unſeres Lebens verbinden. Auf dieſelben natürlichen Triebe beriefen ſich die Begründer des Naturrechts um zu zeigen, daß auch das poſitive Recht ſeinen natürlichen Urſprung habe. Für die wachſende Neigung der Natur auf ihren geheimſten Pfaden zu folgen war von hieraus kein weiter Schritt bis zu der Annahme, daß alle Vernunft, alle Sittlichkeit und alle Religion nur als Erzeugniſſe natürlicher Triebe angeſehn werden dürften.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Käſtner.)

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Ritter
Geſch.
d. Philoſophie
11

Elfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1852.

h5 [illegible]

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Inhalt.

Fünftes Buch.

Der Rationalismus des Descartes und der Carteſianiſchen Schule.

Erſtes Kapitel. René Descartes. S. 3 — 97.

Sein Leben. S. 3. Sein Charakter. 12. Ueber das Entlehnte in ſeiner Reform. 15. Sinn derſelben. 16. Form ſeiner Schriften. 17. Mathematiſche Methode. 18. Verhältniß zur Kirche. 19. Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. 20. Von Gott hängt alles ab. 21. Die Wahrhaftigkeit Gottes beglaubigt uns alles. 22. Gott hätte auch das Widerſprechende wahr machen können. 23. Eintheilung der natürlichen Wiſſenſchaft oder der Philoſophie. Verhältniß ſeiner Arbeiten zu derſelben. 24. Nur die Medicin könnte uns weiſer machen. 25. Ausgehn vom Zweifel, beſonders an der Erfahrung. 26. Ich denke, alſo bin ich. 37. Schwankende Stellung dieſes Grundſatzes. 28. Er dient nur zur Erkenntniß des wirklichen Daſeins. 30. Das Daſein des Geiſtes iſt gewiſſer als das Daſein des Körpers. 31. Denken für Bewußtſein oder innere Erſcheinung genommen. 32. Schluß auf die denkende Subſtanz. 33. Kennzeichen der Wahrheit in der Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe. 34. Angeborne Begriffe. 35. Anſchauung der einfachen Wahrheiten. 36. Anſchauung des Denkens, des Verſtandes. 37. Schwankungen über die einfachen Begriffe. 38. Streit ſeines Rationalismus gegen den Senſualismus. 40. Der Verſtand erkennt das Allgemeine. 41. Der Trug der Sinne durch den Verſtand beſeitigt. 42. Körper und Geiſt können nicht durch den Sinn erkannt werden. 43. Durch die Mathematik ſoll die Natur erforſcht werden. 44. Die höhere Erfahrung des Geiſtigen und Göttlichen. 45. Die geiſtige Subſtanz, ihr Attribut und ihre Accidenzen. 46. Das Denken das Attribut des Geiſtes. 47. Untheilbarkeit, höherer Werth des Geiſtes. 48. Beweiſe für das Sein Gottes. 49. Wie uns der Begriff Gottes beiwohnt. 52. Das Unendliche und das Unbeſtimmte. 53. Schöpfungslehre. 54. Die Erhaltung iſt beſtändige Schöpfung. Nur Gott im eigentlichen Sinne Subſtanz. 55. Unendlichkeit der Schöpfung. 56. Die Beſchränktheit der Geſchöpfe aus ihrem Weſen. Unveränderlichkeit des Naturgeſetzes. Die Quantität der Bewegung in der Welt bleibt immer dieſelbe. 57. Gott reiner Geiſt. 58. Wahrhaftigkeit Gottes verbürgt die Wahrheit unſerer klaren und deutlichen Begriffe. Erklärung des Irrthums. 59. Wahrheit der Außenwelt. Ausdehnung als Attribut des Körpers. 62. Körper und Geiſt von einander getrennte Subſtanzen. 63. Subſtantielle Verbindung des Körpers mit dem Geiſte. 64. Materielle Vorſtellungen vom Geiſtigen. Der Sitz der Seele in der Zirbeldrüſe. 66. Unabhängigkeit des reinen Denkens und des Willens vom Körperlichen. 67. Grundſätze der Phyſik. 68. Der Materie kommt nur Figur, Theilbarkeit und Bewegung zu. 69. Keine ſpecifiſche Unterſchiede der Materie. Mechaniſche Erklärung der Naturerſcheinungen. 70. Gegen Atome und das Leere. 71. Wirbellehre. 72. Die Thiere ſind nur Maſchinen. 74. Sinnliche Vorſtellungen und Begehrungen werden mechaniſch in uns hervorgebracht. 75. Freiheit des Willens. 77. Sittenlehre. 80. Behandlung der Leidenſchaften. 82. Ueberſicht. 84.

Zweites Kapitel. Arnold Geulincx. S. 97 — 169.

Ludwig de la Forge. 98. Johann Clauberg. 102. Geulincx's Leben. 104. Seine Schriften. 106. Verhältniß zur Carteſianiſchen Lehre. 107. Verehrung der Vernunft, geringerer Werth der Erfahrung. 110. Doch Begünſtigung der innern Erfahrung. 112. Das Vernünftige und innerlich Erfahrene bedarf keiner Begriffserklärung. 113. Gefar des Pantheismus. 114. Unſer Geiſt eine Weiſe des unendlichen Geiſtes. 115. Ausgehen von der Erfahrung unſerer Beſchränktheit. 116. Unſere Gemeinſchaft mit Gott. 120. Vielheit der Erſcheinungen im Ich und untheilbare Einheit des

Geiſtes. 121. Was wirkt, muß wiſſen, wie es wirkt. 122. Durchgängiger Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt. 123. Untheilbare Erfüllung des Raumes. 124. Die einzelnen Körper beſtehen nur in der Abſtraction. 125. Die Unkörperlichkeit Gottes nicht aus der Theilbarkeit, ſondern aus der Vernunftloſigkeit des Körpers bewieſen. 127. Völlige Paſſivität des Körpers. 128. Der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt läßt keine unmittelbare Wirkſamkeit zwiſchen ihnen zu. 129. Wirkſamkeit Gottes auf die Körperwelt. 132. Gott kommt Ausdehnung in eminenter Weiſe zu. 133. Schöpfung der Körperwelt. 134. Bewegung der Körperwelt durch Gott. 135. Die gleiche Größe der Bewegung nur eine phyſiſche Hypotheſe. 136. Keine Zwecke in der Naturforſchung. Verbindung des Geiſtes und des Körpers durch Gott. 137. Gelegentliche Urſachen. 140. Wir bleiben immer in der Gewalt Gottes. 142. Freiheit des Willens. 143. Räthſel hierin. Verweiſung auf die Theologie. 144. Vergleichung des Geiſtigen mit dem Körperlichen. 145. Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen Gottes. 146. Beide ſind doch in der Vernunft Gottes eins, welche alles in eminenter Weiſe in ſich umfaßt. 147. Ethik. Wo du nichts vermagſt, da möge auch nichts. Tugend die Liebe der Vernunft. 148. Gott lieben alle Dinge mit Nothwendigkeit. 149. Die Sünde beruht auf Selbſtliebe. 150. Nichts der Glückſeligkeit, ſondern alles nur der Pflicht wegen thun. 151. Das Gewiſſen iſt nur ein Inſtinct. 152. Die vier Cardinaltugenden. Der Fleiß. 153. Der Offenbarung nicht trauen ohne Unterſuchung. 154. Der Gehorſam. Die ~~Gerechtigkeit. 155.~~ Die Demuth. 156. Die Glückſeligkeit als natürliche Folge, aber nicht als Zweck des ſittlichen Handelns. 159. Das chriſtliche Leben weder aus leidenſchaftlicher Erregung, noch gegen ſie. 160. Ueberſicht. 162.

Drittes Kapitel. Benedict Spinoza. S. 169 — 291.

Sein Leben. 170. Vermuthungen über ſeinen Bildungsgang. 175. Verhältniß ſeiner Schriften zu ſeiner Denkweiſe. 176. Verhältniß ſeiner Philoſophie zu ſeiner praktiſchen Denkweiſe. 177. Er unterwirft ſeine Philoſophie dem Urtheile der Obrigkeit. 178. Verhältniß der Philoſophie zu Staat und Religion. 179. Praktiſcher Standpunkt in der Politik und in der Religionslehre. 180. Politiſche Grundſätze. 183. Religionslehre. 189. Praktiſche Bedeutung der Religion. 192. Uebereinſtimmung und Verſchiedenheit der prakti-

ſchen und der theoretiſchen Denkweiſe. 196. Dualiſtiſche Anſicht vom vernünftigen Leben. 199. Form ſeiner philoſophiſchen Lehren. 201. Mathematiſche Methode. 202. Rationalismus. 204. Vertrauen auf die einfachen, klaren und beſtimmten Begriffe. 206. Zurückführung der einfachen Begriffe auf den einfachſten Begriff der erſten Urſache. 207. Die wahre Methode geht von Gott aus, deſſen Anſchauung uns beiwohnt. 208. Gegen die Erkenntniß aus allgemeinen, abſtracten Begriffen. 210. Die Vernunfterkenntniß. 211. Die Erkenntniß des Beſondern unter der Weiſe der Ewigkeit. 212. Die Anſchauung Gottes nur Anfang der Wiſſenſchaft. Ihre Ergänzung durch Erfahrung. 214. Die Methode des Beweiſes, welche er in ſeinem Syſtem beobachtet, entſpricht nicht ſeinem Ideal der Methode. 217. Gott allein iſt Subſtanz. 219. Einheit Gottes. 221. Das Unendliche. 222. Das Unendliche im abſoluten Sinn und das Unendliche in ſeiner Art. Unendliche Attribute Gottes. 223. Ausdehnung und Denken als Attribute Gottes. 224. Ausdehnung und Denken durch Anſchauung des Verſtandes uns bekannt. 226. Untheilbarkeit der Ausdehnung. 227. Macht, Natur, Leben Gottes. 228. Alles iſt beſeelt. 229. Gott unkörperlich, ohne Verſtand und Willen. Er wirkt mit Nothwendigkeit und ohne Zweck. 230. Alle Zweckurſachen und der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem verworfen. 231. Freiheit Gottes. 232. Aus Gottes ewigen und unendlichen Weſen fließt nur Ewiges und Unendliches. 234. Gott nicht übergehende, ſondern inwohnende Urſache. 235. Das Daſein einzelner beſchränkter Dinge. 236. Die naturirende und die naturirte Natur. 237. Das Individuum der ganzen Natur und der unendliche Verſtand. 238. Uebereinſtimmung der Weiſen der Ausdehnung und des Denkens. 242. Vom Körper läßt ſich auf den Geiſt, vom Geiſte auf den Körper ſchließen. 243. Ausgehn vom Körper in der Erkenntniß des Menſchen. 244. Gegen die Freiheit unſeres Willens. 245. Die nothwendige Beſchränkung des einen Dinges durch das andere. 249. Verkettung unſerer Gedanken aus unſern körperlichen Bewegungen abgeleitet. 250. Keine wahre Individuen in der Körperwelt. 251. Zweifel gegen die Identität des menſchlichen Geiſtes. 252. Verworrenheit der ſinnlichen Erkenntniß und der Imagination. 253. Gemeinſames in den Körpern und in den Gedanken. 255. Die Idee der Idee. 257. Unſterblichkeit des Geiſtes. 259. In der Ethik Erklärung des Körperlichen aus dem Geiſtigen. 262. Das Gute in den adäquaten, das Böſe in den inadäquaten Ideen. 263. Streben nach Selbſterhaltung als Grund aller Sittlichkeit. 264. Streben des Geiſtes nach Erkenntniß. 266. Gegen die Knechtſchaft des Geiſtes in den Affecten. 267. Freiheit des Geiſtes durch adäquate Erkenntniß. 268. Das höchſte Gut in der Erkenntniß und Liebe Gottes. 269. Dieſes Gut wohnt uns von Ewigkeit bei. 271. Ueberſicht. 272.

Viertes Kapitel. Folgen der Carteſianiſchen Philoſophie in Frankreich. S. 291 — 425.

1. Blaiſe Paſcal. 292. Die Elemente ſeiner Bildung. 295. Einfluß des Descartes auf ſeine Denkweiſe. 296. Unzulänglichkeit der Naturphiloſophie. 298. Der beſtändige Fortſchritt als unterſcheidendes Merkmal der Vernunft. 299. Der Gedanke des Unendlichen treibt uns über die Wiſſenſchaft hinaus. 300. Unſere Wiſſenſchaft iſt nichts gegen das Unendliche. 301. Seine Richtung auf die Erkenntniß des Menſchen. 302. Der Gott im Menſchen. 303. Sein myſtiſcher Skepticismus. 304. Streit zwiſchen Körper und Geiſt, Sinn und Vernunft. 305. Die Vernunft widerlegt den Dogmatismus, die Natur den Skepticismus. 306. Glaube an die Natur, das Herz oder die unmittelbare Ueberzeugung. 307. Würde und Niedrigkeit des Menſchen. 309. Das Geheimniß der Erbſünde. Theodicee. 310. In der Erkenntniß des Menſchen an die Geſchichte und die Autorität verwieſen. 312. Umgekehrter Weg in der weltlichen und in der göttlichen Erkenntniß. 313. Völlige Hingebung an Gott. 314. Anſichten Paſcal's gegen das gänzliche Verderben unſerer Vernunft. 315. Die Unbeweisbarkeit der Sittenlehre. 317. Die Liebe zur Luſt ſoll uns leiten. 318. Der Wille kann ſich der Luſt der Gnade nicht entziehn. 319. Mistrauen gegen die Fortſchritte der Vernunft. 320. Andere Skeptiker. 321. Paſcal's Stellung zu ſeiner Zeit. 322.

2. Nicole Malebranche. 323. Sein Leben. 324. Grundzüge ſeiner wiſſenſchaftlichen Denkweiſe. 326. Einfluß ſeiner Zeit und ſeiner Nationalität. 328. Erforſchung der Zwecke. 330. Theologiſche Richtung. 331. Ueber ſein Verhältniß zu Descartes, Spinoza und Geulinex. 336. Sein Anſchließen an den Lehrgang des Descartes. 338. Anſchauung des Seins ohne Beſchränkung. 339. Die mathematiſche Methode. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz. 340. Strenger Gegenſatz zwiſchen ſinnlicher Erkenntniß und Verſtandeserkenntniß. 341. Verworrenheit der ſinnlichen Empfindung. 342. Allgemeingültigkeit der Verſtandeserkenntniß. 343.

Die Empfindung ſoll die Gegenwart des Wirklichen offenbaren. 345. Das unmittelbare Bewußtſein unſer ſelbſt läßt uns unſere Subſtanz nicht erkennen. 346. Wir erkennen das Weſen des Geiſtes nicht. 347. Aber wohl das Weſen des Körpers. 349. Das Wirkliche wird nur durch natürliche oder übernatürliche Offenbarung erkannt. 350. Unmittelbare Erkenntniß Gottes. 351. Aber nicht ſeines unendlichen Weſens, welches alles Sein umfaßt. 352. Unendliche Attribute Gottes. 354. Die unendliche Subſtanz und Macht Gottes. 355. Wir müſſen die Welt von Gott unterſcheiden. 357. Berufung auf die Erfahrung. 358. Wir erkennen Gott nur aus ſeinen Werken. 359. Schöpfungslehre. 360. Vollkommenheit der Schöpfung und Beſchränkungen derſelben. 361. Vorzüge des Geiſtes vor dem Körper. 364. Die wahre Vollkommenheit der Welt in der Vernunft. 366. Die Offenbarung Gottes in der Kirche. 367. Die gegenwärtige Unvollkommenheit der Vernunft. 368. Unzuverläſſigkeit der ſinnlichen Kenntniß. 369. Occaſionalismus. 370. Aufhebung der urſachlichen Verbindung unter den weltlichen Subſtanzen. 372. Verbindung der Subſtanzen durch den Willen Gottes. 373. Machtloſigkeit der weltlichen Dinge. 374. Praktiſche Bedeutung des Naturgeſetzes in der Entſtehung unſerer Empfindungen. 375. Verſtandeserkenntniß und gelegentliche Urſachen für ſie. 376. Beſtreitung der Lehre von den angebornen Begriffen. 377. Wir ſehen die Verſtandesbegriffe in Gott. 379. Selbſtthätigkeit unſeres Geiſtes im Erkennen. 380. Beſchränktheit unſeres Sehens in Gott. 381. Vier Arten der Erkenntniß. 382. Die Körperwelt iſt uns beſſer bekannt als die Geiſterwelt. 383. Rechtfertigung Gottes hierüber. 384. Unordnung durch die Sünde. 385. Freiheit des Willens. 386. Determinismus. Die Liebe zur Luſt beſtimmt unſern Willen. 388. Wille und Freiheit der Wahl. 389. Die Sünde als unbedingte Liebe zum beſondern Gute. 390. Erlöſung. Der beſondere Wille Gottes. 392. Die Luſtempfindungen der Gnade. Die phyſiſche Vorbewegung. 295. Die Sinnenlockungen und die Gnadenlockungen. 396. Moraliſche Lehren. 397. Gegen den blinden Gehorſam. 398. Unterwerfung des weltlichen Lebens unter die Kirche. 399. Die Motive der Luſt, des Inſtincts und der Leidenſchaft gebilligt. 400. Vorübungen zur Tugend. 401. Seine Vertheidigung ſelbſtſüchtiger Beweggründe. 403. Ueberſicht. 404.

Rückblick auf den Gang der Carteſianiſchen Schule. 420.

Sechstes Buch.

Die Anfänge der Engliſchen Philoſophie im Senſualismus und Rationalismus.

Erſtes Kapitel. Engliſche Philoſophen vor Locke. S. 429 — 448.

Polemik gegen Hobbes. Verhältniß zur Carteſianiſchen Philoſophie. 429. Einfluß der Theologie. 430. Gelehrte Forſchung. 431. Platonismus und Theoſophie. Samuel Parker. 432. Theophilus Gale. 433. Heinrich More. Die Wirkſamkeit des Geiſtes im Raume. 434. Gottes Allgegenwart und die Wirkſamkeit des Weltgeiſtes im Raume. 435. Die plaſtiſche Kraft und der Centralgeiſt. Ralph Cudworth. 436. Idee des Immateriellen und Gottes. 437. Beſondere Berückſichtigung des atomiſtiſchen und des hylozoiſtiſchen Atheismus. 438. Die plaſtiſche Natur. 439. Richard Cumberland. Joſeph Glanvill. 442. Zweifel vom Senſualismus aus. 443. Beſonders an der Erkennbarkeit der Urſachen. 444. Newton. 445. Sein Einfluß auf die Verbreitung der mechaniſchen Naturerklärung. 447.

Zweites Kapitel. John Locke. S. 449 — 534.

Sein Leben. 449. Leichtfaßlichkeit und Mangel an Methode in ſeinen Schriften. 452. Standpunkt des geſunden Menſchenverſtandes. 453. Geringe Beachtung der neuern Philoſophie. 455. Abhängigkeit ſeines Urtheils von der neuern Phyſik. 456. Verehrung der mathematiſchen Methode. 457. Wahrſcheinlichkeit und praktiſche Richtung ſeiner Lehre. 458. Neigung zum Skepticismus in der Phyſik. 459. Unterſuchung über die Grenzen unſerer Erkenntniß. 460. Unſere Ideen. 461. Gegen angeborne Ideen oder Grundſätze. 462. Herabſetzung der allgemeinen Grundſätze. 465. Analyſe unſeres Denkens. Aeußerer Sinn und Reflection die Quellen aller unſerer Ideen. 468. Der äußere Sinn als Grund der Reflection. 469. Die einfachen Empfindungen des äußern Sinnes. 470. Die einfachen Vorſtellungen der Reflection. 473. Die einfachen Vorſtellungen empfangen wir leidend und können uns keine Rechenſchaft über ſie geben. 474. Nachweiſung der Entſtehung dieſer Vorſtellungen aus Sinn und Reflection. 475. Doppelſinn im Begriff der Reflection. Vergleichung der Vorſtellungen. 476. Lei-

bendes Verhalten unſeres Verſtandes. 477. Freiheit im Denken nach der Analogie des praktiſchen Lebens. 478. Verbindung der Ideen mehr als Unterſcheidung berückſichtigt. 479. Freiheit im Denken. Unterſuchungen über die Freiheit überhaupt. 481. Praktiſcher Standpunkt in Beurtheilung des Denkens. Vernachläſſigung der Methodenlehre. 486. Der Begriff der Subſtanz. 488. Arten der Subſtanzen. Körper und Geiſt. 490. Ob die Materie denken könne. 492. Claſſification. Nominalismus. 493. Definition iſt nur Worterklärung. 494. Erkenntniß der Eigenſchaften als der Kräfte in uns Vorſtellungen hervorzubringen. 497. Abgeleitete und urſprüngliche Eigenſchaften. 498. Urſprüngliche Eigenſchaften des Körpers und des Geiſtes. 499. Neigung zur Corpuscularphiloſophie. 501. Erkenntniß der Verhältniſſe. 502. Mathematik und Moral handeln nur von Verſtandesdingen. 503. Anſchauliche Erkenntniß von unſerm Sein. 505. Sinnliche Evidenz vom Daſein der Außenwelt. 506. Beweis für das Sein Gottes. 507. Wahrſcheinlichkeit und Glaube. 508. Glückſeligkeitslehre. 510. Familienleben. Erziehung. 512. Politik. 515. Unterſcheidung der Staatsgewalten. 517. Trennung der Kirche vom Staate. 519. Vereinfachung der Kirchenlehre. 520. Das Chriſtenthum der Vernunft. 521. Ueberſicht. 524.

Drittes Kapitel. Shaftesbury. S. 535 — 588.

Fortpflanzung des Rationalismus bei den Engländern. Wollaſton und Samuel Clarke. 535. Shaftesbury's Leben. 537. Seine Schriften. 538. Seine Stellung zur Religion. 541. Polemiſche Stellung gegen ſeine Vorgänger in der neuern Philoſophie. 548. Praktiſcher Platonismus. Neigung zur praktiſchen Philoſophie. 549. Begründung derſelben durch Metaphyſik. Selbſterkenntniß. 550. Unterſcheidung unſeres Ich von unſerer Erſcheinung. 551. Die innere Einheit des Menſchen in ſeinem Ich. 552. Die Subſtanz in der innern Einheit und zweckmäßigen Verbindung der Theile. 554. Sie wird nicht ſinnlich erkannt. Streit gegen den Senſualismus. 555. Natürliche, inſtinctartige Gedanken. 556. Der moraliſche Sinn. 557. Die Realität des Allgemeinen. 558. Zweckmäßige Ordnung und Einheit in der Natur als Grundlage ſeines Realismus. 559. Beſtreitung der Einwürfe von Seiten des Uebels. 560. Schluß aus der Zweckmäßigkeit des Theils auf die Zweckmäßigkeit des Ganzen und auf die Einheit des Grundes. 562. Ohne Geiſt wäre al-

les Chaos. 563. Alles nach Analogie mit unſerm Selbſt zu denken. Gutes und Schönes nicht unterſchieden. 564. Gott und Weltſeele. 565. Gott, als beſtändiger Gegenſtand unſerer Liebe, die höchſte Güte. 566. In unſerer Güte ſollen wir ſie erkennen. 567. Drei Grade der Schönheit. Mangel an Unterſcheidung. 569. Das Gute iſt natürlich; in der Ordnung der Welt iſt nichts Böſes. 571. Das Sittliche beruht auf Neigungen. 573. Drei Arten der Neigungen. 574. Beſtreitung der Selbſtſucht. 576. Die geiſtige Luſt kann mit der Tugend beſtehn. 577. Das Streben nach Glückſeligkeit ſoll im ewigen Leben befriedigt werden. 579. Ueberſicht. 581.

Fünftes Buch.

Der Rationalismus des Descartes und der Carteſianiſchen Schule.

Erſtes Kapitel.

René Descartes.

Unter allen Philoſophen des 17. Jahrhunderts hat keiner durch ſeine Lehre eine ſo allgemeine Aufmerkſamkeit erregt und eine ſo einflußreiche Schule hinter ſich hergezogen, wie René Descartes [1]).

Er wurde 1596 zu la Haye in der Nähe von Tours geboren. Sein Vater war Parlementsrath, wohlbegütert und von den anſehnlichſten Familienverbindungen in der Provinz umgeben. Seine Erziehung erhielt er von ſeinem neunten Jahre an in dem Jeſuitencollegium zu la Fleche, welches von Heinrich IV ſo eben geſtiftet und mit faſt allen Vortheilen einer Univerſität ausgeſtattet worden war. Über acht Jahre lang ſtudirte er hier den ganzen Kreis der Wiſſenſchaften, welche von den Jeſuiten gelehrt zu werden pflegten; als er jedoch ſeinen Gewinn überſchlug, fand er ihn ſehr gering, obwohl er ſeinen Lehrmeiſtern

---

1) Ich bediene mich der Ausgabe ſeiner Werke, welche zu Amſterdam 1692 (9 Bände in 4.) erſchienen iſt. Sie giebt alle Werke in Lateiniſcher Sprache, ſo wie dagegen V. Couſin in ſeiner Ausgabe (Paris 1824. 11 Bände in 8.) alles in Franzöſiſcher Sprache gegeben hat. Über ſein Leben vergl. La vie de Mr. Descartes. Paris 1691. 2 Bd. 4. (Von A. Baillet.)

keine Schuld geben konnte und noch in ſeinem Alter ihre Lehrmethode empfal. Aber ſchon hatte ſich der Zweifel an der Sicherheit unſerer Wiſſenſchaften bei ihm geregt. Nur die Mathematik hielt er für ſicher; da er aber ihre Anwendung auf die Phyſik noch nicht kennen gelernt hatte, glaubte er auch in ihr nur eine müſſige Forſchung zu finden. Er entſchloß ſich den Wiſſenſchaften ganz zu entſagen. Es mochte mit ſeiner Neigung übereinſtimmen, daß ſein Vater ihn nach Paris ſchickte um die Welt kennen zu lernen; denn eine Zeit lang nährte er die Meinung, daß in den Überzeugungen des praktiſchen Lebens eine gewiſſere und fruchtbarere Weisheit zu finden ſein möchte, als in den ſchwankenden Lehren der Gelehrten. In Paris ergab er ſich einige Zeit den Vergnügungen; aber ſeine Liebe zu den Wiſſenſchaften erwachte doch bald wieder, ließ ihn ſich losreißen von ſeinen bisherigen Genoſſen und in der Verborgenheit mathematiſchen Forſchungen obliegen. Nach zwei Jahren der Einſamkeit wurde er von ſeinen Freunden entdeckt und wieder in die fröhliche Geſellſchaft gezogen. Bald darauf aber faßte er den Entſchluß das Waffenhandwerk unter dem Prinzen Moriz von Oranien zu erlernen. Auch in Holland war er mit mathematiſchen Unterſuchungen beſchäftigt. Um aber weiter die Welt kennen zu lernen, um den Krieg zu verſuchen, wozu die Waffenruhe in Holland keine Gelegenheit bot, ging er nach Deutſchland und ſchloß ſich 1619 als Freiwilliger den Baierſchen Truppen an. Hier in der Muße eines einſamen Winterquartiers kam er zu einem feſten Entſchluſſe für ſein künftiges wiſſenſchaftliches Leben[1].

---

[1] De methodo 1; 2.

Nachdem er in den Überzeugungen des praktiſchen Lebens eben ſo wenig Sicherheit gefunden hatte, als in den Wiſſenſchaften der Gelehrten, überlegte er, daß Werke, welche von vielen ausgeführt werden, weniger Übereinſtimmung und ſicher durchgeführten Plan zu haben pflegten, als Werke, welche einen Einzigen zum Urheber hätten. Von dieſer Art ſollte ſeine Wiſſenſchaft ſein, dazu faßte er den Entſchluß. Darum wollte er allen Vorurtheilen ſeiner bisherigen Denkweiſe entſagen und auf ſichern und unzweifelhaften Grundlagen alles von Neuem aufbauen. Einfache Regeln ſchrieb er ſich damals vor, zuerſt für ſein Forſchen, dann für ſein praktiſches Leben. Für ſein Forſchen gilt ihm die gewiſſenhafteſte Vorſicht zur Richtſchnur, in den einfachſten Grundſätzen, in den genaueſten Folgerungen; lieber will er gar nichts wiſſen, als irgend einer Meinung nachgeben. Ganz anders lauten ſeine Regeln für das praktiſche Leben. Er will dem gemeinen Gebrauch angeſtammter Sitten und den Geſetzen ſeines Vaterlandes folgen, das Ungewöhnliche meiden, ein mittleres Maß ſuchen, ſeine Leidenſchaften bändigen, ſeine Entſchlüſſe mit Beharrlichkeit durchführen[1]. Man glaubt den Skeptiker Charron zu hören, um ſo getreuer wiedergegeben, je höhere Stelle unter den angeſtammten Geſetzen und Sitten auch die Vorſchriften der überkommenen Religion einnehmen. Durch ſein ganzes Leben bekannte er ſich zu dieſen Grundſätzen und hielt mit Gewiſſenhaftigkeit an die Gebräuche ſeiner Kirche; ſchätzte auch die Theologie hoch, obgleich er in ihre Forſchungen nicht eingehn mochte.

---

1) Ib. 3.

Dazu gehörte eine beſondere Gnade; in den Wiſſenſchaften will er nur dem natürlichen Lichte folgen. In ähnlicher Weiſe, wie Charron's und Montaigne's Grundſätze ſcheiden ſeine Regeln zwei Gebiete ſcharf von einander ab. Im Theoretiſchen will er den gründlichſten Zweifel, im Praktiſchen folgt er den Vorurtheilen der gemeinen Meinung. Von dem richtigen Satze ausgehend, daß wir im praktiſchen Leben nicht alles genau unterſuchen können ohne die Gelegenheit zum Handeln uns entgehen zu laſſen[1], kommt er zu der falſchen Folgerung, daß wir auch die allgemeinen Grundſätze des praktiſchen Lebens der Meinung überlaſſen müßten. In der Wiſſenſchaft aus natürlichem Lichte will er ſich nur unumſtößlichen Gründen ergeben, in Religion und Sitten der hergebrachten Meinung folgen. Er iſt ein geſpaltener Mann.

Wie einfach nun auch die Regeln waren, welche er ſich entworfen hatte, ſo gerieth doch der junge Forſcher über den Gewinn, welchen ſie zu verſprechen ſchienen, in eine Art von Enthuſiasmus, beſonders da ſich an dieſelben, wie es ſcheint, auch die Erfindung ſeines berühmten Grundſatzes, ich denke, alſo bin ich, nach kurzer Zeit anſchloß[2]. Träume beſtärkten ihn in ſeinen Grundſätzen, er flehte Gott um Stärkung in ſeinem Vorhaben an und that ein Gelübde nach Loretto zu wallfarten. Um ſich jedoch von allen Vorurtheilen zu befreien, glaubte er noch einer langen Übung zu bedürfen. Er wohnte noch eini-

---

1) De prima phil. VI p. 46; princ. phil. I, 3.

2) Baillet I p. 51 ſcheint mir das fundamentum inventi mirabilis hierauf ſich zu beziehen. Das Datum wird aber verſchieden angegeben.

gen Unternehmungen des dreißigjährigen Krieges bei, und kehrte alsdann auf weiten Umwegen nach ſeiner Heimath zurück. Seine Familie dachte ihm nun eine Stelle zu kaufen, ihn zu verheirathen; er ging aber auf dieſe Pläne nur läſſig ein. Nachdem er noch eine Reiſe nach Italien gemacht hatte, entſchloß er ſich feſt nur den Wiſſenſchaften zu leben. In Paris, wo er zurückgezogen lebte, wurde er zu ſeinem Verdruß oft durch freundſchaftliche Zudringlichkeiten geſtört. Als er nun bei einer gelehrten Vorleſung geäußert hatte, daß er eine Methode beſäße, welche die Philoſophie zu gleicher Sicherheit mit der Mathematik erheben könnte, machte es ihm der berühmte Cardinal Berulle zur Gewiſſenspflicht dieſe Methode und ihre Früchte den Gelehrten mitzutheilen. Um dies auszuführen zog er ſich nach Holland zurück.

Bisher hatte er nur durch gelegentliche Mittheilungen ſeine Kenntniſſe verrathen und durch Löſungen mathematiſcher Aufgaben, durch Aufſätze, welche er Freunden mittheilte, große Erwartungen erregt. Scherzweiſe pflegte man ihn den großen Verſprecher zu nennen 1). Er hoffte jetzt ſeine Verſprechungen löſen zu können. In Holland lebte er meiſtens in Zurückgezogenheit und oft ſo verborgen, daß nur wenige Freunde im Geheimniſſe ſeines Aufenthalts waren; er wechſelte dieſen auch öfters um nicht von neugierigen Beſuchern aufgeſpürt und geſtört zu werden. So hielt er es mit Ausnahme einiger Reiſen bis gegen das Ende ſeines Lebens. Seinen Verkehr mit der

---

1) Im Briefe an Dinet hinter den meditat. de prima phil. p. 150.

gelehrten Welt unterhielt er vorzüglich durch einen Briefwechſel, beſonders mit dem Pater Merſenne, einem ſehr geſchäftigen Zwiſchenträger in gelehrten Dingen. Bücher las er nicht viel, weniger um die Gedanken Anderer kennen zu lernen, als um ſich Aufgaben für ſein eigenes Nachdenken daraus zu ſchöpfen, ſeinem Vorſatze getreu für ſich ſelbſt die Wiſſenſchaft aufzubauen. Er ſtellte Beobachtungen und Verſuche an, doch in keinem großen Umfange; hauptſächlich beſchäftigten ihn die Mechanik, die Dioptrik, die Meteorologie, die Anatomie der Thiere, die Mathematik und ihre Anwendung auf die Phyſik. Seine Hauptaufgabe blieb ſeinem eigenen Nachdenken nachzugehn. Daß er hierin in der gewöhnlichen Weiſe ſehr fleißig geweſen wäre, kann man nicht ſagen. Es war ſeine Gewohnheit faſt den ganzen Morgen im Bette zuzubringen, wachend mit Nachdenken beſchäftigt, von Zeit zu Zeit ſeine Gedanken aufzeichnend. Der Metaphyſik rieth er nicht lange Zeit zu widmen, weil ſie unſern Geiſt zu ſehr anſtrenge; ihre Grundſätze müßte man einmal im Leben durcharbeiten, ſie dem Gedächtniſſe einprägen und alsdann den Beſchäftigungen mit Gegenſtänden ſich zuwenden, welche durch Einbildungskraft und Sinn das Nachdenken beſchäftigten[1]). Hierunter verſtand er die

---

1) Epist. I, 30 p. 64. Quemadmodum credo perquam necessarium esse, ut quilibet semel in vita probe conceperit metaphysicae principia, — — ita etiam credo noxium admodum fore intellectum ad eorum meditationem saepius adjicere, quia imaginationis et sensuum functionibus aeque bene vacare non posset, sed satius esse, ut quispiam sat habeat memoria et fide tenere conclusiones, quas ex illis semel deduxerit et reliquas deinde horas studio destinatas impendat cogitationibus iis, in quibus intellectus cum imaginatione et sensibus agit.

Unterſuchungen der Mathematik und der Phyſik, welchen er aber auch nicht lange Zeit widmen zu können eingeſtand [1]). Seine Kräfte zu ſchonen war er ſehr ſorgſam bedacht. Er gab ſich gern ſeinen Eindrücken hin und verſchmähte auch die Leidenſchaften nicht; wenn ſie nur in Mäßigung erhalten würden, trügen ſie viel zur Glückſeligkeit des Lebens bei; ja auf ihnen beruhte alle Luſt des Lebens [2]). So lebte er in einer klugen Vertheilung ſeiner Beſchäftigungen, bemüht ſeine Gedanken ſich zu entwirren, aber auch beſorgt ſeine Kräfte, ſeine Geſundheit, ſein Leben zu ſchonen und der Ruhe ſeiner Gemüthsſtimmungen nicht zu ſchaden. Den Ruf, welchen er in den Wiſſenſchaften erworben hatte, war er entſchloſſen zu bewähren; er war nicht unempfänglich für die Lockungen des gelehrten Ruhms; er wollte auch durch ſeine Forſchungen Andern nützen; aber zuweilen konnte er doch zu dem Gedanken ſich fortreißen laſſen nur ſich zu leben und die Welt, welche ihn nicht genug zu ſchätzen ſchien, ihrem Schickſale zu überlaſſen und nichts von ſeinen Erfindungen an das öffentliche Licht zu ſetzen.

In ſeinen Arbeiten, welche er in Holland ausführte, hatte er zuerſt die Metaphyſik im Auge. Doch verband er damit ſogleich den größern Plan eine Schilderung des ganzen Weltſyſtems zu geben. Sein Werk über die Welt ging von der Hypotheſe aus, daß alles aus einem Chaos heraus ſich gebildet habe; die Lehre von der Bewegung der Erde bildete einen Theil deſſelben. Es war vollen-

---

1) Ib. p. 62 sq.

2) Ib. I, 34 p. 70; III, 114 p. 420.

det, als er die Nachricht erhielt, daß Galilei wegen dieſer Lehre zum Widerruf gezwungen worden war. Sogleich unterdrückte er ſeine Schrift; nur ein kleiner Theil derſelben iſt nach ſeinem Tode gedruckt worden. Von ſeinen Schriften gab er zuerſt 1637 ſeine Abhandlung über die Methode heraus, welcher Proben ſeines Verfahrens über die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie beigegeben waren. Im Jahre 1641 folgte ſeine philoſophiſche Hauptſchrift, die Meditationen über die erſte Philoſophie, welcher Einwürfe anderer Philoſophen und Antworten des Verfaſſers beigegeben waren. Durch dieſe Werke wurden ihm zahlreiche Anhänger, aber auch nicht weniger Gegner erweckt. In der Mathematik hatte er ſeiner würdige Nebenbuhler in Fermat und Roberval. In der Philoſophie ſchien ihm nur Gaſſendi gleich zu kommen, obgleich die Einwände, welche Hobbes und der Janſeniſt Anton Arnauld machte, in der That eine größere Beachtung verdient hätten. Nur mit Verachtung hätte Descartes die Vorwürfe anſehn dürfen, welche ihm der Jeſuit Bourdin machte; auch die Verfolgungen, welche der proteſtantiſche Theolog Voetius zu Utrecht gegen den ſehr zweideutigen Carteſianer Regius erregte, indem er die Carteſianiſche Philoſophie als Atheismus verſchrie, hätten den Descartes nicht zu einer weitläuftigen und leeren Gegenſchrift und zu Proceſſen, welche im Geleite dieſer gelehrten Streitigkeiten waren, verleiten ſollen. Der Mismuth, welchen er über die Aufnahme ſeiner Werke empfand, war in der That wenig begründet. Seine Schriften hatten ihm eine allgemeine Aufmerkſamkeit zugewendet, welche durch die Herausgabe ſeiner Principien der Philoſophie nur noch geſteigert wurde. Sein wachſender Ruf brachte es zu Wege, daß man ſich bemühte ihn nach Frankreich zurückzuziehn, daß er durch Mazarin's Gunſt eine Penſion erhielt, daß man noch ehrenvollere Vergünſtigungen ihm zudachte, welche nur unter den kriegeriſchen Bewegungen der Fronde einen Aufſchub erlitten. Seine Philoſophie konnte freilich nicht darauf Anſpruch machen, für unumſtößlich gehalten zu werden, wie er meinte, erhielt aber einen ſo weit verbreiteten Beifall, wie man nur immer erwarten konnte. Seine Verehrer beeilten ſich ſeine Schriften zu überſetzen; von den Gelehrten wurden ſie unterſucht und meiſtens mit Gunſt aufgenommen; die vornehme Welt nahm ſich ihrer an; die Princeſſin Eliſabeth von der Pfalz gab ſich in ſeine Schule; die Königin Chriſtine von Schweden berief ihn zu ſich um in ſeine Lehren eingeweiht zu werden. Selten oder nie hat eine wiſſenſchaftliche Unternehmung eine größere Gunſt der Umſtände erfahren als die ſeinige.

Er hatte eben ſeine Schrift über die Leidenſchaften der Seele dem Druck übergeben, als er den dringenden Einladungen der Königin von Schweden folgte und nach Stockholm ging um hier nach wenigen Monaten ſeinen Tod zu finden. Von der Königin gnädig aufgenommen, von läſtigem Hofdienſte befreit, war er doch Weltmann genug um ſeine Lebensweiſe gänzlich zu ändern und ſogar Verſe und eine Franzöſiſche Comödie zur Ergötzung ſeiner Gönnerin zu verſuchen[1]. Zu ungewöhnlicher

---

[1] Es iſt dies um ſo auffallender, je weniger er die Dichtkunſt ſchätzte. Epist. I, 27 p. 55.

Stunde hatte er bei der Königin ſein müſſen um mit ihr den Plan einer Akademie der Wiſſenſchaften zu beſprechen; von da brachte er den Keim ſeiner Krankheit heim, welcher er am 1. Februar 1650 erlag.

Aus den Zügen ſeines Lebens lernen wir ihn als einen Mann kennen, welcher auf die Übereinkunft der Sitte in weltlichen und geiſtlichen Dingen, auf äußere Formen und Verhältniſſe einen ſehr großen Werth legte. Wir haben in dieſer Beziehung ſchon ſeine Verwandtſchaft mit Montaigne und Charron erwähnt. Aber es fehlt ihm dabei der tiefere Sinn, welcher auch in der Sitte die allgemeine Natur ahndet und verehrt und in der allgemeinen Ordnung auch der perſönlichen Natur eine freie und frohe Bewegung zu gewinnen hofft. Schon neigte ſich die Zeit einer ſteifern Sitte zu und Descartes hat hierin nichts, was ihn vor ſeinen Zeitgenoſſen auszeichnete. Aber wir bemerken an ihm, daß er nur ungern, wenn auch mit Anſtand den Feſſeln der geſelligen Sitte ſich hingiebt; er ſucht die Einſamkeit auf um ſich ſelbſt zu leben. Daran gewahren wir, daß ein tieferes Feuer in ihm verborgen brennt. Ein hoher Ehrgeiz iſt in ihm mächtig als Gründer eines neuen wiſſenſchaftlichen Syſtems zu glänzen und mit ſeinem Ruhm die gelehrte Welt zu erfüllen. Wir dürfen auch glauben, daß er dieſem Ziele ſich nicht zugewandt, daß er es andern Plänen des Ehrgeizes nicht vorgezogen haben würde, wenn ihm die Wiſſenſchaft nicht am Herzen gelegen hätte. Unſtreitig verdankte er die wichtigen Entdeckungen, welche er gemacht hat, nur einem glühenden Eifer für die Erkenntniß der Wahrheit. In ihr durfte er die Beſtimmung ſeines Lebens ſuchen.

Er hatte neue Wege angebahnt; er durfte größere Erfolge von ſeinem Verfahren erwarten. Dabei iſt es nicht ſehr zu verwundern, daß er ſeine Methode, wie er ſie nannte, übermäßig hoch anſchlug, ihr eine allgemeine Bedeutung beilegte, wiewohl ſie, ſo weit man Neuheit ihr zugeſtehn kann, nur ſeiner Denkweiſe paßte. Etwas befremdlicher mag es ſcheinen, daß er meinen konnte, auch in ſolchen Dingen einen ſichern Weg zu wandeln, in welchen er doch nur ſehr gewagten Hypotheſen ſich hingab, ja ſogar ſeine Meinungen wechſelte, wie es mit ſeinen Lehren über die Entſtehung des Weltſyſtems der Fall war. Aber wir können zwei Elemente ſeiner Überzeugungen unterſcheiden, von welchen das eine ſeiner allgemeinen Denkweiſe angehörig ihn ſicher leitete, das andere zu kühnen Folgerungen verführte; beide mochten ſich in ihm ſo eng verſchmolzen haben, daß es ihm nur ſelten gelang ſie getrennt zu halten[1]; die Überzeugung des einen übertrug ſich alsdann unwillkürlich auf das andere. Unter den Vorwürfen jedoch, welche ihm in Beziehung auf ſein wiſſenſchaftliches Leben gemacht worden ſind, iſt der ſchwerſte und ſcheinbarſte, daß er Erfindungen Anderer nicht nur benutzt, ſondern auch für die ſeinigen ausgegeben habe. Er laſtet um ſo ſchwerer auf ihm, je eiferſüchtiger er ſelbſt nach Weiſe ſeiner Zeit über das Vorrecht der Erfindung für ſeine eigenen Arbeiten zu wachen pflegte. Wir können ihn nicht davon freiſprechen, daß er manche Gedanken früherer Erfinder als ſein Eigenthum behandelt hat; auch in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen war dies der Fall. Wenn aber dergleichen ſcheinbare Entfremdungen ihm vorgelegt wurden, ſo pflegte er zu erwidern, es freue ihn, daß er von dem Anſehn früherer Denker unterſtützt werde, es befremde ihn nicht, daß ſchon Andere ſeine Gedanken gehegt hätten; aus der Neuheit ſeiner Lehren habe er niemals einen Ruhm geſucht; er halte ſie für die älteſten, weil ſie die wahrſten und ſo einfach wären, daß er ſich wundern würde, wenn ſie vor ihm niemand eingeſehn hätte[1]. Er ſcheint ſogar geneigt anzunehmen, daß er keine Grundſätze gebraucht habe, welche nicht ſchon Ariſtoteles und alle übrige Philoſophen vor ihm gebraucht hätten[2]. Solche Geſtändniſſe ſind doch auffallend bei einem Manne, der alles von Grund aus neu aufbauen wollte; ſie ſtimmen nicht zum Beſten mit andern ſeiner Sätze, welche die Erfindung neuer Grundſätze und Methoden in Anſpruch nehmen. Aber wir dürfen zu ſeinem Gunſten die Weiſe geltend machen, wie er die Schriften Anderer zu benutzen pflegte, mehr um ſeine eigenen Gedanken in ihnen wiederzufinden oder zu neuen Gedanken ſich anregen zu laſſen, als um ihren Gedanken zu folgen. So konnte es ihm leicht begegnen, daß er die Wichtigkeit ſeiner Erfindungen überſchätzte und ſeinen Vorgängern nicht den Werth zugeſtand, welchen ſie für den Fortſchritt der Wiſſenſchaften in Anſpruch zu nehmen hatten.

---

[1] Eine ſolche Verſchmelzung deutet er an princ. phil. IV, 204 sqq.

---

1) De prima phil. resp. IV p. 120; obj. et resp. VII p. 86. Neque ullam unquam ex novitate mearum opinionum laudem quaesivi; nam contra ipsas omnium antiquissimas puto, quia verissimas. Epist. ps. I, 115 p. 369; ps. II, 118 p. 404.

2) Epist. ps. III, 14 p. 60; 17 p. 62.

Wir erſehn hieraus aber auch, was wir im Allgemeinen von der Reform der Philoſophie zu halten haben, welche er beabſichtigte. Die meiſten ſeiner Gedanken waren nicht ſo neu, wie ſeine Anhänger gewöhnlich glaubten; ſie waren ſelbſt ſeiner Zeit nicht unbekannt. Seinen Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, ſeinen ontologiſchen Beweis für das Daſein Gottes hat man ihm im Auguſtinus und im Anſelmus nachgewieſen [1]. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er dieſe Lehren, ſo wie manche ſcholaſtiſche Unterſcheidungen, welche er gebrauchte, aus ſeinem philoſophiſchen Unterrichte zu la Fleche oder aus andern Erinnerungen hatte. Auch mit den Schriften Campanella's, aus welchen er ſeinen Grundſatz ſchöpfen konnte, war er nicht unbekannt, obgleich er ſie geringſchätzte [2]. Es iſt aber auch ſehr begreiflich, daß dergleichen Gedanken in der gewöhnlichen Überlieferung ihn nicht befriedigten, bis er durch eigenes Nachdenken ſie wiederfand und ſie nun in einem neuen Zuſammenhange ihre Sicherheit und Fruchtbarkeit ihm bewährten. Es iſt jedoch ein Unterſchied zwiſchen dem, was Erfindung für ihn und was Erfindung für die Wiſſenſchaft überhaupt war. Indem er alle frühere Meinungen verwarf, ging er darauf aus für ſich ſelbſt Gewißheit zu gewinnen; von einem unumſtößlichen Grundſatze aus wollte er alsdann in ſtrengſter Ordnung ſeine Gedanken verfolgen; der ſichern Methode opferte er die Fruchtbarkeit des Bodens auf, aus welchem alle unſere Erkenntniſſe ihre Nahrung empfangen. Es iſt wahr, der allgemeine Standpunkt der Gelehrſamkeit eines Zeitalters bietet in der Menge ſeiner Annahmen nicht ſo viel Gewißheit dar, wie das Syſtem eines Philoſophen; aber bei aller ſeiner Verworrenheit iſt er doch immer der Grund geweſen, aus welchem alle philoſophiſchen Syſteme ſich erhoben haben, wärend jedes Syſtem eines Philoſophen nur einen kleinen Theil der allgemeinen Bildung ſeiner Zeit auszudrücken vermocht hat. Durch ſeinen allgemeinen Zweifel konnte Descartes doch nur einen Theil der Gedanken vorläufig zurückſchieben, welche in der Entwicklung ſeines Geiſtes durch die Überlieferung auf ihn gekommen waren; ſo wie er zum weitern Ausbau ſeines Syſtems gelangte, drängten die zurückgeſetzten Gedanken von Neuem ſich hervor und ſuchten die Stelle auf, wo ſie ihre Beſtätigung finden könnten. Seine Reform trägt die vornehme Haltung des Mannes an ſich, welcher der Schule entwachſen von den Stammhaltern der alten Bildung ſich abſondern zu können meint. Descartes nimmt dabei die Miene an, als wollte er der Schule ihren Lauf laſſen und nur für ſich bauen. Aber ſeine Hoffnungen ſind nicht ſo beſcheiden; er meint doch, ſeine Philoſophie würde bald alle andere Lehrweiſen verdrängen[1]. Nur dadurch läßt ſich ſein Unternehmen vertheidigen, daß man erkennt, daß zu ſeiner Zeit die bisherige Übung der Schule einer Reform in ſeinem Sinn bedurfte. Ein günſtiges Vorurtheil dafür wird man allerdings faſſen können. Sein Unternehmen ſteht nicht vereinzelt da. Bacon und Hobbes, um nicht Geringere ihm zu vergleichen,

---

[1] Vergl. Baillet tom. II p. 535 sq.

[2] Epist. ps. II, 87 in.; 92 p. 295.

---

1) Epist. ps. III, 17 p. 62.

hatten Ähnliches im Sinne. Seit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften hatte man oft Neuerungen in der Philoſophie verſucht. Die jetzt hervortretenden Verſuche bezeichnet man nur nicht richtig, wenn man ſie als Unternehmungen betrachtet das Syſtem des ſcholaſtiſchen Ariſtoteles zu verdrängen. Dieſes herſchte nur noch in den niedern Kreiſen des Unterrichts und iſt in dieſen, beſonders in den Schulen der Jeſuiten, auch noch lange nachher herſchend geblieben; auf den Univerſitäten, beſonders in Italien, war es ſchon verſchwunden oder erſchüttert; bei den Gelehrten, an welche ſich jene Reformatoren der Philoſophie wandten, war es faſt gänzlich in Misachtung; ihre Reformen gingen vielmehr darauf aus den Einfluß der philologiſchen Bildung, der Verehrung, welche man der alten Philoſophie überhaupt zugewandt hatte, nebenbei auch die Lehren der chemiſchen Theoſophie zu verdrängen. Aber bei der Würdigung ſolcher Reformen wird es immer weniger darauf ankommen zu wiſſen, was ſie beſeitigten, als was ſie an die Stelle ſetzten.

Ehe wir die Lehren des Descartes auseinanderſetzen, müſſen wir einiges über die Form ſeiner Schriften vorausſchicken. Er hat in Franzöſiſcher und Lateiniſcher Sprache geſchrieben, doch iſt Zahl und Umfang ſeiner Lateiniſchen Schriften größer als ſeiner Franzöſiſchen und die Lateiniſche Sprache iſt ihm in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen geläufiger als ſeine Mutterſprache[1]. Sein Franzöſiſcher Stil wird für ein Muſter des wiſſenſchaftlichen Ausdrucks gehalten, doch fehlt es ihm an Beweglichkeit und Fülle. Die Nachläſſigkeiten ſeines Lateiniſchen Stils laſſen erkennen, daß er den Übergängen aus der gelehrten in die volksthümliche Philoſophie angehört; ſeine Sprache zieht ihn mehr an die erſtere als an die letztere heran. In der Auseinanderſetzung ſeiner Gedanken bedient er ſich meiſtens einer freien Darſtellung, welche von ſeiner Perſönlichkeit ſehr viel in ſich aufnimmt. Man würde ſich jedoch täuſchen, wenn man dieſe Einkleidungen aus dem Muſter ableiten wollte, welches er von der philoſophiſchen Methode im Sinne trug. Denn ſeine Abſicht ging dahin der Philoſophie dieſelbe Sicherheit zu geben, welche die Mathematik in ihren Fortſchritten gewonnen hatte, und er hoffte dies durch die Anwendung der mathematiſchen Methode auf die Philoſophie zu erreichen. Er hat auch wirklich auf Bitte ſeiner Freunde hierin einen Verſuch gemacht [1]). Doch wird man ſchwerlich ſagen können, daß derſelbe viel Gelungenes darböte. Wenn man ohne alle Rückſicht auf den Inhelt ihrer philoſophiſchen Lehren, nur in Bezug auf ihr philoſophiſch-mathematiſches Verfahren Descartes und Hobbes mit einander vergleicht, ſo wird man dieſen jenem bei weitem überlegen finden. Die Philoſophie des erſtern ſteht mehr als die Philoſophie des letztern mit den höhern Intereſſen des Lebens und der Perſon in Verbindung, wird aber auch von dieſen Intereſſen ſo bewegt, daß er ſie auf einen rein wiſſenſchaftlichen Ausdruck zuruckzubringen nicht vermocht hat. Wenn man ſeine verſchiedenen Verſuche in der Darſtellung ſeiner Gedanken vergleicht, bemerkt

---

[1] Vergl. Baillet tom. II p. 471.

---

1) De prima phil. Resp. II p. 85 sqq.

man, daß er weder über das Gewicht ſeiner Begriffserklärungen oder Beweiſe, noch über den Gang in der Entwicklung ſeines Syſtems zur Sicherheit gekommen war.

Man wird hierbei die Stellung nicht überſehn dürfen, welche er in ſeiner Philoſophie zu den Überzeugungen ſeiner Kirche einzunehmen für gut hielt. Er unterwirft ſich unbedingt dem Anſehn der katholiſchen Lehrweiſe[1]. Wenn ſeine Lehre von der Entſtehung der Welt mit der Schöpfungslehre nicht in Einklang zu ſtehen ſcheint, meint er, ſie ſollte doch nur eine Einſicht in die Natur der Dinge geben. Da Erhalter und Schöpfer daſſelbe ſei, könnte ſie der ſchöpferiſchen Macht Gottes keinen Abbruch thun[2]. Seine Unterwerfung unter den kirchlichen Glauben läßt ihn nun eine ſtrenge Grenze zwiſchen der Philoſophie und der Theologie ziehn, wie es den Philoſophen ſeiner Zeit gewöhnlich war. Zwei Lichter unterſcheidet er, welche uns erleuchten, das natürliche Licht, welchem die Philoſophie folgt, und das übernatürliche Licht der Gnade. Wie dunkle Dinge auch die innere Erleuchtung des letztern uns zeigen möge, er zweifelt doch nicht daran, daß es mit größerer Klarheit und Gewißheit uns erfülle, als das erſtere[3]. Dem natürlichen Lichte ſollen wir daher auch

---

1) Princ. phil. IV, 207.

2) Ib. III, 45; de meth. 5 p. 28 sq. Er iſt überhaupt für die Lehre von der Schöpfung. De prima phil. Resp. III p. 102.

3) De prima phil. Resp. II p. 78. Ratio formalis, propter quam rebus fidei assentimur, — — consistit in lumine quodam interno, quo a deo supernaturaliter illustrati confidimus ea, quae credenda proponuntur, ab ipso esse revelata et fieri plane non posse, ut ille mentiatur, quod omni naturae lumine certius est.

nur ſo lange vertrauen, als keine Offenbarung entgegenſteht [1]). In dieſem Sinne forſchend empfiehlt er ſeine Lehre, weil ſie beſſer als jede andere mit der Theologie übereinſtimme, und unternimmt es ſogar das Wunder der Brodtverwandlung nach ſeinen Grundſätzen vorſtellig zu machen [2]). Hierbei denkt er die Einheit der weltlichen Wiſſenſchaft nicht aufzugeben, welche ſeine Philoſophie umfaſſen ſoll [3]). Er ſucht eine Wiſſenſchaft, welche uns über alle Dinge ein ſicheres Urtheil verſchaffen ſoll; in welcher alle Sätze zuſammenhängen; denn alle Wahrheiten haben Zuſammenhang. Dieſe Wiſſenſchaft nennt er die höhere allgemeine Mathematik, weil er ſeine Wiſſenſchaft nach dem Muſter der mathematiſchen Wiſſenſchaften in einer langen Kette von Schlüſſen ausbilden wollte [4]). Aber er iſt auch davon überzeugt, daß unſere natürliche Faſſungskraft ihre Schranken habe; er meint, wir könnten wohl alle Wege des natürlichen Lichts zur Erkenntniß der Wahrheit uns zur Überſicht bringen, und wenn wir gefunden hätten, daß keiner derſelben zur Beantwortung einer vorgelegten Frage führe, dürften wir kühn behaupten, daß ſie nicht beantwortet werden könnte; alsdann würden wir uns mit der Überzeugung beruhigen können, daß niemand darüber mehr wiſſen könnte als wir [5]). Hierin liegt nun die Hinweiſung auf ein Gebiet der

---

[1]) Princ. phil. I, 28; 76.

[2]) De prima phil. Resp. IV p. 137 sq.; epist. ad P. Dinet p. 152 sq.; epist. I, 114 p. 367; II, 54 p. 206; 117 p. 400.

[3]) Ad Voet. p. 13; princ. phil. praef. p. 2 sq.

[4]) Regulae ad dir. ingen. 1; 4 p. 11 sq.; ad Voet. p. 22.

[5]) Reg. ad. dir. ing. 7 p. 19; 8 p. 23.

Wahrheit, welches uns nur durch übernatürliches Licht eröffnet werden könnte. Das Unendliche können wir nicht erkennen und dennoch müſſen wir den Gedanken des Unendlichen haben, wenn wir im Gegenſatz gegen denſelben unſere Beſchränktheit erkennen ſollen [1]. In dieſem Gedanken an das Unendliche erhebt ſich nun Descartes zu dem Ideal einer vollkommenen Erkenntniß, welche alle Einſicht aus dem Gedanken Gottes, des Unendlichen, ableite. Aber dieſes Ideal iſt uns nicht erreichbar; denn beſtändig iſt unſer Denken eines Zuſatzes fähig und Descartes hält es daher geradezu für Tollheit, wenn jemand Gott gleich denken und das Unendliche ſich aneignen wollte [2]. Von der äußerſten Wichtigkeit iſt es ihm dagegen, daß der Menſch einmal in ſeinem Leben die Frage ſich vorlege, wie weit die Erkenntniß der menſchlichen Vernunft reiche [3]. Wenn nun aber auch das Begreifen des Unendlichen uns verſagt iſt, ſo hängt doch mit dem Unendlichen alles zuſammen; denn wir haben das Bewußtſein unſerer Beſchränkung nur durch das Bewußtſein des Unendlichen und alles Beſchränkte iſt nur durch die Einſchränkung, welche das Unendliche verneint. Daher hängt auch von Gott dem Unendlichen alles ab. Ohne Gott kann nichts auch nur einen Augenblick ſein [4]. Die Allmacht Gottes würde uns nicht verlaſſen dürfen ohne uns in das Nichts zurückſinken zu laſſen[1]. Daher führt Descartes alles Natürliche, auch die natürlichen Wahrheiten auf Gott zurück. Er erleuchtet uns durch das natürliche Licht und wir dürfen dieſem Lichte vertrauen, weil es von Gott kommt. Descartes hat den Gedanken, welchen wir ſchon öfters mit großem Nachdrucke auftreten ſahen, zum Grundſtein ſeiner Lehren gemacht, daß Gott wahrhaft ſei und uns nicht täuſchen könne. Er beglaubigt ihm alle Erkenntniß, die natürliche nicht minder als die übernatürliche[2]. Indem er nun aber in unſern endlichen Gedanken an das Unendliche uns verweiſt, erblicken wir ein weites Gebiet der Gedanken, welches wir nicht ermeſſen können. Wir ſind auf daſſelbe hingewieſen und können uns nicht enthalten in daſſelbe hineinzuſehen, wenn gleich unſere natürlichen Kräfte nicht ausreichen es zu umſpannen. Descartes folgt dem Zuge, welcher uns in dieſes Gebiet führt, in mancherlei Wendungen, aber nur um uns bemerklich zu machen, daß wir in natürlichem Wege keine Aufſchlüſſe über daſſelbe erwarten ſollten. Da bemerkt er, daß Gottes unermeßliche Macht, welche über alle Dinge nach Willkür ſchallte, andere Dinge und andere Geſetze des Seins und des Denkens hätte hervorrufen können, als die, welche er wahr gemacht hat. Im Sinne der Scotiſtiſchen Theologie behauptet er, Gott

---

[1] De prima phil. III p. 21; epist. I, 81 p. 279.

[2] Princ. phil. I, 24; 26; de prima phil. III p. 22; epist. I p. 75.

[3] Reg. ad dir. ing. 8 p. 22. Sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem pervenire.

[4] De prima phil. Resp. VI p. 162; de meth. 4 p. 23; epist. I, 119 p. 382; II, 16 p. 87.

---

1) De prima phil. Resp. II p. 81.

2) De prima phil. IV p. 25; V p. 34 sq. Omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.

hätte auch das Widerſprechende wahr machen können; aber mit den Scotiſten bezieht er ſich auch auf die ewige Weisheit Gottes, welche den Geſetzen getreu bleiben werde, nachdem ſie dieſelben einmal beliebt hat. Unveränderlich wie Gott müßten nun ſeine Geſetze beſtehn [1]) und daher könnten wir ſie auch durch natürliches Licht erkennen. Gott könnte zwar das Widerſprechende; wir aber könnten nicht auf das Widerſprechende eingehn, weil wir es nicht denken könnten; wir hätten unſern Geiſt zwar nicht für der Wahrheit Maaß zu halten, aber doch für das Maaß unſerer Behauptungen [2]). In dieſem Sinn iſt es zu nehmen, wenn Descartes immer wieder auf die Behauptung zurückkommt, daß die Erkenntniß aller Wahrheit, ſelbſt der mathematiſchen Lehren von der Erkenntniß Gottes abhänge [3]). Alle Wahrheit aus natürlichem Lichte beruht ihm daher auf einer übernatürlichen Wahrheit, welche er anerkennen muß, weil unſer Geiſt das Unendliche, den Grund alles Endlichen, nicht erſchöpfen kann. Daher hält er auch, nach Bacon's Vorgange, davon ſich zurück in der Phyſik die Zwecke der Dinge zu erforſchen, weil wir die unendliche Weisheit Gotts nicht faſſen könnten [4]), und beſcheidet ſich die Frage nicht löſen zu können, wie unſere freie Willkür mit der Vorherbeſtimmung Gottes ſich vereinigen laſſe [5]). Hierher gehört es auch, daß er zwar

---

1) Ib. Resp. V p. 72.

2) Epist. I, 67 p. 186 sq.

3) De prima phil. Synops. p. 3; Resp. VI p. 163.

4) Ib. IV p. 26; Resp. V p. 70; princ. phil. I, 28; III, 2.

5) Princ. phil. I, 41; epist. I, 8 p. 22 sq; 9 p. 25; 10 p. 27 sq.

behauptet, wir könnten Gott lieben aus natürlichen Kräften, es aber zur Entſcheidung den Theologen überläßt, ob dies in verdienſtlicher Weiſe geſchehen könnte [1]). Genug unumſtößliche Geſetze der Welt, unumſtößliche Grundſätze für unſer Denken will er zwar anerkannt wiſſen; aber ſie beruhen doch alle auf einem übernatürlichen Willen Gottes, welchen wir aus natürlichem Lichte zu ergründen uns nicht vermeſſen dürfen.

Mit allem, was aus natürlichem Lichte erkannt werden kann, hat es nun die Philoſophie zu thun; aber nicht alles, was der Philoſophie angehört, hat Descartes in gleicher Weiſe zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchungen gemacht. Gleichſam als Einleitung und Vorſchule für die Philoſophie denkt er ſich die Logik. Aber die gewöhnliche Logik der Schule hat ihn abgeſtoßen. Sie weiſe nicht den Weg der Erfindung, ſondern gebe nur Lehren für den Ausdruck deſſen, was wir ſchon wiſſen. Der Logik ſoll die Metaphyſik folgen, welche die Grundſätze aller Wiſſenſchaften zu unterſuchen habe, gleichſam die Wurzel des wiſſenſchaftlichen Baumes; ihr ſchließt ſich die Phyſik oder die Lehre vom Weltall an, der Stamm aller Wiſſenſchaften, aus welchem die einzelnen Wiſſenſchaften, die Medicin, die Mechanik und die Ethik hervorwachſen ſollen [2]). Von dieſen Theilen der Wiſſenſchaft hat Descartes vornehmlich nur die Metaphyſik und die Phyſik bearbeitet. Zwar hat er auch der Logik oder der Methodenlehre wiederholt ſeine Gedanken zugewendet, aber

---

1) Epist. I, 35 p. 74.
2) Princ. phil. praef. p. 10 sq.

ohne bedeutende Erfolge. Von der alten Logik ſich abwendend hatte er doch dieſelbe Geſtalt des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges im Auge, welche Ariſtoteles beſchrieben hatte, indem er die mathematiſche Methode als Muſter verehrte. Seine eigenen methodiſchen Regeln, von welchen ſchon früher einiges erwähnt wurde, ſind meiſtens ſehr unbeſtimmt und hängen mit ſeinen metaphyſiſchen Lehren zuſammen; wir werden daher auch im Zuſammenhang mit dieſen auf ſie zurückkommen müſſen. Von ſeiner Methode, wie großen Werth er auch auf ſie legte, mußte er deswegen eingeſtehn, daß ſie mehr in Praxis als in Theorie beſtehe 1). In die einzelnen Wiſſenſchaften geht er nur gelegentlich ein. Er bekannte, daß ihm für die Medicin der gehörige Umfang der Verſuche fehle. Die allgemeinen Grundſätze der Mechanik hat er ſeiner Phyſik einverleibt; die beſondere Ausführung derſelben konnte er nur in den mechaniſchen Künſten ſuchen, welche ſeinen Forſchungen fern lagen. Mit der Ethik wollte er nichts zu thun haben 2). Den Gründen, welche er hierzu hatte, konnte das Anſehn ſeiner vornehmen Schülerinnen nur ſo viel abgewinnen, daß er in gelegentlichen Äußerungen über die Grundſätze des ſittlichen Lebens ſich ausſprach. Da er von der Phyſik die Grundſätze der tiefſten Ethik herleitete und in der Weiſe eines Cremoninus und eines Hobbes der Meinung huldigte, daß nur die Medicin die Menſchen weiſer und klüger machen könnte 3),

---

1) Epist. I, 112 p. 362.

2) Epist. I, 2 p. 4.

3) Ib. I, 38 p. 86. Physicae hae veritates fundamentum — altissimae et perfectissimae ethicae. De meth. 6 p. 38. Ani-

haben wir wohl Urſache anzunehmen, daß ihm die Schwierigkeiten, welche aus einer ſolchen Anſicht für die theologiſche Sittenlehre entſpringen mußten, ſeine Scheu in dieſes Gebiet einzugehn hauptſächlich einflößten. Dies iſt unſtreitig einer der Punkte, welche am deutlichſten zeigen, wie eng ſeine philoſophiſchen Meinungen mit der Phyſik verwachſen waren. Aus dem Einfluſſe dieſer Wiſſenſchaft wird es ſich dann auch ableiten laſſen, daß er auf das Experiment und auf die ſinnliche Wahrnehmung ein ſehr großes Gewicht für die philoſophiſche Erkenntniß legte[1], obwohl ſeine metaphyſiſchen Grundſätze von dem Wege, welchen Bacon eingeſchlagen hatte, ihn weit abführten und ihm im Allgemeinen eine Geringſchätzung der Kenntniſſe, welche auf Erfahrung und Gedächtniß beruhn, eingeflößt hatten[2].

Denn ſeine metaphyſiſchen Unterſuchungen gehen davon aus, daß ihm ein Zweifel an aller Erfahrung erwacht iſt. Um einen ſichern Grund der Erkenntniß zu finden, bekämpft er die Vorurtheile, welche wir in der Jugend eingeſogen haben. In ſeinen Zweifeln wird man eine Nachwirkung der Lehren Montaigne's und Charron's nicht verkennen. Doch hat ſich ſein Zweifel von den allgemeinen Grundſätzen mehr auf die Erfahrung durch die Sinne geworfen. Ihm ſcheint der Hauptgrund aller Vorurtheile darin zu

---

mus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispositione pendet, ut si ratio aliqua possit inveniri, quae homines sapientiores et ingeniosiores reddat, quam hactenus fuerunt, credam illam in medicina quaeri debere. De hom. IV, 56 p. 94 sq.

[1] Reg. ad dir. ing. 5 p. 13; princ. phil. praef. p. 12.

[2] Inquis. verit. p. 71.

liegen, daß wir, ſo lange unſer Verſtand noch nicht reif iſt, unſern Sinnen vertrauen, welche doch oft täuſchen und nur dunkle Vorſtellungen von den Dingen uns abgeben[1]. Sein Zweifel wird ihm dadurch verſtärkt, daß er der Täuſchungen ſich erinnert, welche uns in Traum, Fiber und Wahnſinn Bilder der Einbildungskraft für Wahrheit halten laſſen. Er ſteigert ihn noch, indem er ſich vorſtellt, es könnte ein mächtiger und böswilliger Geiſt darauf ausgehn uns zu täuſchen und die Macht haben trügeriſche Bilder in uns zu erregen[2].

Obgleich er nun eingeſtehn muß, daß dieſe Vorſtellung nur einen ſehr ſchwachen Grund des Zweifels abgebe[3], glaubt er ſich doch berechtigt, auf ihm geſtützt, auch allen Grundſätzen des Verſtandes ſeinen Glauben ſo lange zu entziehen, bis er ſich davon überzeugt habe, daß kein trügeriſcher Geiſt dem natürlichen Lichte ſolche Grundſätze eingeben könne, ſondern ein gütiger und wahrhafter Gott ſeine Gedanken lenke. Nur einem Grundſatze, meint er, könne kein Zweifel etwas anhaben. Es iſt ſein berühmter Grundſatz, ich denke, alſo bin ich. Ihn von allen übrigen Grundſätzen auszunehmen bewegt ihn die Überlegung, daß er ihn ſelbſt im Zweifel nicht aufgeben könne. Ich zweifle, alſo denke ich, alſo bin ich. Das iſt der Grundſtein ſeiner Philoſophie, welcher uns über alle Zweifel hinweghelfen ſoll [1].

---

[1] De prima phil. I p. 5 sqq. Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel a sensibus vel per sensus accepi; hos autem interdum fallere deprehendi ac prudentiae est nunquam illis confidere, qui nos vel semel deceperunt. Inquis. verit. p. 75 sqq. Cernis equidem de omnibus rebus, quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit, cum ratione te dubitare posse.

[2] De prima phil. I p. 8; de meth. 4 p. 20; 24; princ. phil. I. 13.

[3] De prima phil. III p. 16. Valde tenuis et, ut ita loquar, metaphysica dubitandi ratio.

Wenn man dieſen Grundſatz prüft, wird man ſchwerlich über die Bedeutung deſſelben für das Syſtem des Descartes aller Zweifel ſich entſchlagen können, ja es könnte ſcheinen, daß alle die Zweifel, welche ihm vorausgeſchickt werden, nur als ein gemaltes Feuer daſtänden. In ihm wird von der Erſcheinung des Denkens auf das Sein des Ich geſchloſſen; dieſes Ich wird ausdrücklich als die denkende Subſtanz bezeichnet. Kann ein ſolcher Schluß ohne die vorhergehende Gewißheit allgemeiner Grundſätze vollzogen werden? Descartes ſelbſt geſteht, daß ſeinem Schluſſe nicht allein viele Begriffe, ſondern auch der Grundſatz vorausgehe, daß Denken Daſein vorausſetze oder daß es ein Widerſpruch wäre zu ſetzen, daß etwas, was denkt, zu derſelben Zeit, wo es denkt, nicht wäre; daß auch dieſem Grundſatze ein anderer Grundſatz des natürlichen Lichtes zum Grunde liege, nemlich daß dem Nichts keine Qualitäten oder Affectionen zukommen könnten und daß daher, wo Qualitäten oder Affectionen ge-

---

1) De math. 4 p. 20 sq.; de prima phil. II p. 9 sqq. Nam quod ego sim, qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est, ut nihil occurrat, per quod evidentius explicetur. Ib. Resp. VII p. 129. Animadvertens dubitari non posse, quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc usus sum tanquam saxo, in quo philosophiae meae fundamenta locavi.

funden würden, eine Subſtanz, welcher ſie zukommen, vorhanden ſein müßte [1]. In demſelben Sinne geſteht er auch zu, wenn er über die Bedeutung ſeines oberſten Grundſatzes Rechenſchaft zu geben gedrängt wird, daß als allgemeiner Grundſatz zur Erhärtung aller Wahrheit der Grundſatz des Widerſpruchs gelten dürfe [2]. Dieſe Zugeſtändniſſe genügen unſtreitig um die unmäßigen Zweifel, von welchen er auszugehn ſcheint, in ihre Schranken zurückzuweiſen. Gegen die allgemeinen Grundſätze des natürlichen Lichts ſind ſie nicht gerichtet. Descartes erklärt ſich hierüber nur nicht immer deutlich genug, ja er ſcheint hierüber zu ſchwanken. Aber nicht ſelten drückt er doch ſeine Zuverſicht zu den Eingebungen des natürlichen Lichts deutlich genug aus [3], und nur jener ſeltſame Zweifel, der von der Annahme ausgeht, als könnten wir unter der Herrſchaft eines trügeriſchen Geiſtes ſtehn, führt zu der ſchwachen Meinung, daß auch die Grundſätze des natürlichen Lichts uns von einem böſen Dämon eingegeben ſein könnten; auch ſieht er ſich ſelbſt genöthigt von Einwendungen bedrängt dieſe Meinung zu beſchränken, indem er ſich dafür ausſpricht, in der klaren Anſchauung unſerer natürlichen Grundſätze könnten wir an ihnen nicht zweifeln, ſondern nur in der Erinnerung an ſie; da hätten wir denn unſern Schutz gegen den Zweifel im Gedanken an Gottes Leitung zu ſuchen[1]. Den Zweifeln gegen die allgemeinen Grundſätze wächſt daher eine allgemeine Bedeutung nur aus jenen theologiſchen Überzeugungen zu, daß Gott auch Widerſprechendes hätte wahr machen können[2]; es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß hieraus keine Zweifel hervorgehen konnten, ehe über das Daſein und die Natur Gottes eine Unterſuchung angeſtellt war. Wenn wir alſo dem Grundſatze des Descartes eine principielle Kraft beilegen ſollen, ſo wird ſie doch nicht darin zu ſuchen ſein, daß wir zuerſt aus ihm Vertrauen zum natürlichen Lichte zu ſchöpfen hätten.

---

[1] Princ. phil. I, 7; 10 sq.

[2] Epist. I, 118 p. 379.

[3] De prima phil. III p. 17. Quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur, — — nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere.

Bei allen den Schwankungen jedoch, durch welche Descartes in ſeinen Äußerungen über ſeinen Grundſatz hindurchgeht läßt er uns über die wahre Bedeutung deſſelben nicht im Unklaren. Er unterſcheidet nemlich Grundſätze, welche nur eine formale Bedeutung haben oder der Beweisführung dienen, und Grundſätze, welche zur Erkenntniß eines wirklichen Daſeins führen. Zu jenen Grundſätzen rechnet er den Satz des Widerſpruchs; ſie ſind unabhängig von dem Satze, welchen er an die Spitze ſeines Syſtems ſtellen wollte, und beruhen auf allgemeinen Begriffen, deren Anwendung davon abhängt, daß uns von anderer Seite her die Erkenntniß wirklicher Gegenſtände gewährt wird. Zu dieſen Grundſätzen gehört der Satz, ich denke, alſo bin ich. Er zuerſt giebt uns die Erkenntniß eines wirklichen Seins, weil kein Sein uns bekannter iſt, als das Sein unſerer Seele[1]. Hierauf beruht es, daß er das Daſein der Seele für gewiſſer hält, als das Daſein des Körpers[2]. Deswegen hofft er auch die Zweifel, welche ihm aus den Täuſchungen des Traumes oder einer verwirrten Einbildungskraft entſtanden ſind, durch die Gewißheit ſeiner ſelbſt zu überwinden. Auch die Furcht vor den Täuſchungen durch einen mächtigen Geiſt wird ſich nur darauf beziehn, daß ſie uns ein Daſein vorſpiegeln könnten, welches nicht wirklich vorhanden iſt. Genug die Zweifel, von welchen er ſich durch ſeinen oberſten Grundſatz zu befreien ſucht, ſind nur gegen die Erfahrung, welche uns ein wirkliches Daſein auszuſagen ſcheint, gerichtet. Von uns ſelbſt zuerſt machen wir eine Erfahrung, welche wir nicht leugnen können.

---

[1] Ib. Resp. VII p. 83.

[2] Ib. Resp. II p. 77 sq.; epist. II, 104 p. 341.

Descartes hat aber den Unterſchied, um welchen es ſich hier handelt, in ſeinen Hauptwerken nicht deutlich heraustreten laſſen. Erſt aus dem Beweiſe für das Sein Gottes will er Gewißheit über die Grundſätze des Verſtandes ſchöpfen, obwohl er zu jenem Beweiſe die Grundſätze des Verſtandes vorausſetzen muß. Der Cirkel im Beweiſe, in welchen er ſich dadurch verwickelt, iſt ihm oft genug aufgedeckt worden[1]. Man wird nicht leugnen können, daß er hierdurch in der Darſtellung ſeiner Gedanken viele Verwirrung gebracht hat.

---

[1] Epist. I, 118 p. 379. Vocabulum principium variis sensibus sumi posse, aliudque esse quaerere notionem aliquam communem, quae tam clara sit et generalis, ut possit principii loco assumi ad probandam entium omnium, quae postea cognoscentur, existentiam, aliud vero ens aliquod quaerere, cujus existentia sit nobis notior ullorum aliorum entium existentia, ita ut principii loco apud nos esse possit ad ea cognoscenda. Primo sensu dici potest hoc esse principium, impossibile est idem simul esse et non esse. — — Altero sensu primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior.

[2] De prima phil. Resp. II p. 68; Resp. VII p. 58.

Dieſe vermehrt ſich noch dadurch, daß er über den Gehalt ſeines Grundſatzes nicht völlig im Klaren iſt. Das Denken, von welchem er ausgeht, nimmt er im weiteſten Sinne. Es bezeichnet ihm das Bewußtſein überhaupt; jede Art des Bewußtſeins iſt ein Denken[2]. Mit Recht erkennt er an, daß alle Arten des Bewußtſeins auch ſinnliche Empfindung, Begehren und Affect uns nicht täuſchen können, wenn wir nur kein weiteres Urtheil aus ihnen ziehen, als daß ſie in uns vorhanden ſind[3]. Alles, was wir erfahren, iſt in uns[4]. In ſolcher Weiſe ſind auch unſere Begriffe in uns und können, nur als Begriffe in uns gedacht, keinen Irrthum enthalten, obwohl ſie eine Veranlaſſung zum Irrthum geben können[5]. Dieſe Sätze behaupten in der That nichts anderes, als was ſchon alle Skeptiker anerkannt hatten, daß die Erſcheinungen als ſolche und nur auf uns bezogen uns nicht täuſchen könnten. Aber Descartes ſucht ihnen ſogleich etwas

---

1) Am deutlichſten von Arnaud. De prima phil. Obj. IV p. 114.

2) Princ. phil. I, 9. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Epist. II, 2 p. 4.

3) Princ. phil. I, 66.

4) De pass. an. I, 3.

5) Durch dieſen Zuſatz ſucht er ſeine Ungenauigkeit zu entſchuldigen, daß er von ſolchen Begriffen geſprochen hatte. De prima phil. III p. 20; Resp. IV p. 127.

mehr zu entlocken. Zwar entzieht er ſich der Folgerung, daß uns das Bewußtſein unſerer Erſcheinungen als Menſchen erkennen laſſe, weil ſie ihn in die Verwicklungen der alten Dialektik zu verlocken ſcheint [1]; aber das Sein der denkenden Subſtanz iſt ihm doch ſogleich aus ihren Erſcheinungen gewiß. Viel unvorſichtiger als Auguſtinus und ſein nächſter Vorgänger Campanella, oder als Sanchez, welcher nur das Sein, aber nicht das Weſen unſeres Geiſtes in unſerm Bewußtſein von uns ſelbſt beglaubigt fand, meint Descartes, daß die Gewißheit der innern Erſcheinungen nicht allein das Sein des denkenden Ich als einer Erſcheinung, ſondern unmittelbar als einer Subſtanz beglaubige. Er führt dieſe Überzeugung von der denkenden Subſtanz auf eine unmittelbare Anſchauung derſelben zurück, welche viel gewiſſer ſei als jeder Schluß, weil ſie ein einfacher Act unſeres Geiſtes ſei. Das Einfache ſei an ſich klar und bedürfe keiner Erklärung; nicht alles laſſe ſich durch einen Schluß beglaubigen [2]. Er vertraut nun den innern Anſchauungen unſerer Seele; nur für ſolche Dinge, welche nicht in unmittelbarer Anſchauung unſeres Geiſtes uns einleuchten, ſucht er weitere Beweiſe [3]. Seine Zweifel ſollen nur darthun, daß die Erkenntniß der Außenwelt, obgleich niemand von geſundem Verſtande an ihr zweifeln würde, doch nur abgeleiteter und weniger unmittelbar gewiß ſei als die Erkenntniß des Geiſtes, welche in unmittelbarer Anſchauung uns einleuchte. Wie ſchlüpfrich dieſe Bahn iſt, auf welche Descartes hiedurch geräth, läßt ſich leicht ermeſſen, wenn man ſieht, daß neben die Anſchauung unſerer geiſtigen Subſtanz auch ſogleich die Anſchauung Gottes geſtellt wird[1].

---

[1] Ib. II p. 10; inqu. verit. p. 79.

[2] Epist. III, 114 p. 421; de prima phil. Epist. ad L. L. R. p. 143 sq.; Resp. VI p. 155 sq.; reg. ad dir. ing. 3 p. 6; 12 p. 41. In den Regeln, der ſpäteſten Unterſuchung über die Methode, iſt die Berufung auf den intuitus am häufigſten; ſie kann als Ergebniß der Schwankungen angeſehn werden, in welche Descartes durch die frühern Verſuche ſeine Lehre zu begründen ſich verſetzt geſehn hatte.

[3] De prima phil. Resp. II p. 74.

Aus allen dieſen Wendungen, zu welchen Descartes getrieben wird, läßt ſich nur abnehmen, daß er in der methodiſchen Begründung ſeiner Philoſophie keinesweges ſicher iſt. Dennoch dürfen wir einige andere Wendungen ähnlicher Art nicht übergehen, weil ſie für ſeine und ſeiner Schüler Lehre nicht ohne Gewicht geweſen ſind. Weil Descartes doch nicht allen Anſchauungen in unſerm Geiſte vertrauen kann, ſucht er ein Kennzeichen der Wahrheit unſerer Begriffe. Er findet daſſelbe in ihrer Klarheit und Beſtimmtheit[2]. Über das, was er unter Klarheit und Beſtimmtheit verſteht, lauten ſeine Ausdrücke ſehr unbeſtimmt, obgleich er zugeſteht, daß es einige Schwierigkeit habe richtig zu bemerken, was wir beſtimmt erkennen[3].

---

1) Ib. synops. p. 4. Der Begriff Gottes iſt uns nemlich angeboren wie der Begriff des Ich. Ib. III p. 24. Daher wird eine intuitive Erkenntniß Gottes behauptet. Epist. I, 103 p. 338 sq. Sie ſoll absque ullo discursu gewiß ſein. De prima phil. Resp. II p. 87; p. 89.

2) De meth. 4 p. 21. Valde dilucide et distincte. De prima phil. VI p. 39, Clare et distincte. Princ. phil. I, 30. Lumen naturae — — nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipso attingitur, h. e. quatenus clare et distincte percipitur.

3) De meth. 4 p. 21. Tantummodo difficultatem esse non-

Daß ſeine Kennzeichen hierdurch alle Brauchbarkeit verlieren, ſcheint er nicht zu beachten; ihm genügt die Formel, in welcher er ſein Vertrauen zu den einleuchtenden Gedanken ausdrückt. Doch fühlt er das Bedürfniß ſein Vertrauen zu ſolchen Gedanken zu rechtfertigen. Aber über den Weg hierzu iſt er im Schwanken. Anfangs ſchien es ihm zu genügen an dem Beiſpiel von der Gewißheit, welche uns der Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, einflöße, die Regel abzunehmen, daß alles, was mit gleicher Klarheit und Beſtimmtheit uns einleuchte, auch gleiche Wahrheit haben müſſe 1). Dann aber berief er ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes um ſein Vertrauen auf einleuchtende Begriffe und Grundſätze zu rechtfertigen. Wenn die Begriffe, welche wir ohne Widerſpruch nicht von einander getrennt denken könnten, mit einander nicht in Wahrheit verbunden wären, ſo wäre Gott ein Betrüger 2). Dies geht von der Vorausſetzung aus, daß Gott die klaren und beſtimmten Begriffe durch das Licht der Natur uns eingegeben habe. Er unterſcheidet in dieſer Beziehung Begriffe, welche uns nur ankommen oder welche wir in unſerer Einbildungskraft uns bilden, von den angebornen Begriffen 3); nur den letztern glaubt er ſein

---

nullam ad recte advertendum, quidnam sit, quod distincte percipimus. Princ. phil. I, 45. Claram (sc. perceptionem) voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; — — distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

1) De meth. 4 p. 21.

2) De prima phil. VI p. 39; princ. phil. I. 30; epist. I, 105 p. 341.

3) De prima phil. III p. 17; epist. II, 54 p. 210.

Vertrauen nicht entziehen zu können. Aber die Einwürfe, welche ihm gegen die Begründung ſeiner Lehre gemacht worden waren, haben ihn wahrſcheinlich vermocht, daß er auch dieſe Ableitung ſeines Kennzeichens der Wahrheit nicht feſtgehalten hat. Er nimmt nun ſeine Zuflucht dazu die Anſchauung der einfachen Wahrheiten in unſerm Verſtande als Grund aller ſichern Erkenntniß anzuſehn. Obwohl er, wie ſo eben bemerkt wurde, unter den Begriffen des natürlichen Lichts eine Verbindung zuſammengehöriger, ohne Widerſpruch nicht trennbarer Gedanken gefunden hatte, nimmt er nun Gedanken einfacher Natur an, welche, uns an ſich bekannt, nichts Falſches enthalten könnten, weil aller Irrthum nur auf falſcher Verbindung beruhte [1]. Aus dieſen einfachen Gedanken will er nun durch Beweis die zuſammengeſetzten Wahrheiten erhärten, wärend ſie ſelbſt durch einleuchtende Anſchauung ſich uns bewahrheiten ſollen [2]. Er fügt hinzu, daß wir nicht darauf ausgehn ſollen dieſe einfachen Begriffe zu erklären. Eine ſolche Begriffserklärung ſcheint ihm nur in die Schwierigkeiten der Dialektik zu verwickeln; ſie iſt weder möglich, noch nöthig, weil das urſprünglich Einleuchtende nicht einleuchtender gemacht werden kann und nicht einleuchtender gemacht zu werden braucht. Jede einfache Wahrheit beruht auf ſich, iſt an ſich deutlich und durch eine ſichere Erfahrung in uns ſelbſt geſtützt, ſo daß ſie keiner weitern

---

[1] Reg. ad dir. ing. 12 p. 38. Naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere.

[2] Ib. p. 41. Nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis praeter evidentem intuitum et necessariam deductionem.

Erörterung bedarf [1]. In der That eine ſehr bedenkliche Sache, welche den Zuſammenhang der Begriffe und Grundſätze und der ganzen Wiſſenſchaft zu gefährden ſcheint. Descartes hat nun in dieſer Richtung das Abſehn ſeiner Methode nur darauf genommen alles auf das Einfachſte zurückzuführen. So wie es durch Anſchauung uns einleuchte, ſo ſoll es zur Grundlage aller weitern Erkenntniß gemacht werden [2]. Auch dieſe Methode bringt er mit ſeinem oberſten Grundſatze in Verbindung, indem er das Denken, von welchem wir ausgehn ſollen, nicht als das Bewußtſein überhaupt, ſondern als das Denken unſeres Verſtandes, als die innere Anſchauung unſerer einfachen Begriffe oder Grundſätze betrachtet. Da iſt ihm der Verſtand, welcher alles erkennt, das Erſte, was wir erkennen müſſen; von ſeiner Anſchauung der einfachen Wahrheiten hängt jede ſichere Erkenntniß ab; alles andere, beſonders Sinn und Einbildungskraft, kann nur als

---

[1] Ib. 8 p. 22. De rebus tantum pure simplicibus et absolutis experientiam certam haberi posse. Ib. 12 p. 41. Nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt satis notae. Epist, I, 29 p. 60. Non possumus non falli, — — cum volumus harum notionum unam per aliam explicare, cum enim primitivae sint, non potest illarum quaelibet nisi per se ipsam intelligi. Ib. I, 72 p. 236. Singulorum autem entium quaedam sunt propriae notiones, de quibus ex ipsis tantum, non autem ex comparatione aliorum est judicandum.

[2] Reg. ad dir. ing. 5 p. 13. Tota methodus consistit in ordine et dispositione rerum. — — Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus.

Mittel für die Erkenntniß des Verſtandes angeſehn werden [1]. Man wird nicht überſehn, wie dieſe Wendung der Gedanken mit der Richtung der Zeit zuſammenhängt, welche in den verſchiedenſten Anwendungen das Geheimniß der Wiſſenſchaft und der Dinge in dem Einfachen zu ſuchen ſich gewöhnt hatte.

Wir haben das letzte Mittel angegeben, durch welches Descartes in der vollen Reife ſeines Alters ſeiner Wiſſenſchaft eine ſichere Grundlage zu geben ſuchte. Wenn man aber glauben ſollte, daß er hierdurch zu einem ſichern Ergebniß gekommen wäre, ſo würde man ſich täuſchen. Vielmehr was er unter einfachen Begriffen verſteht und wie er ſie zur Begründung der Wiſſenſchaft gebraucht wiſſen will, darüber ſcheint er ſelbſt im Unklaren geweſen zu ſein. Er findet es nöthig das reine Denken, welches unſtreitig die einfachen Gedanken uns darſtellen ſoll, vom ſinnlichen Vorſtellen und den Gedanken unſerer ſinnlichen Einbildungskraft zu unterſcheiden. Nur in dem erſtern ſoll der Geiſt allein für ſich thätig ſein, in den Thätigkeiten der letztern dagegen mit dem Körper ſich miſchen [2]. Er glaubt daher auch, uns warnen zu müſſen, daß wir nicht in Unterſuchung metaphyſiſcher Gegenſtände von mathematiſchen Grundſätzen uns täuſchen laſſen, weil ſie durch Bilder der Einbildungskraft verunreinigt werden [3]. Aber wenn er nun die angebornen Begriffe, welche wir durch einfache Anſchauung in uns erkennen ſollen, aufzuzählen anfängt, ſo erblicken wir unter ihnen zu unſerm Erſtaunen auch die Begriffe, auf welchen die mathematiſchen Grundſätze beruhn, der Ausdehnung nemlich und der Zahl [1]); wir bemerken ferner, daß er über den Umfang der reinen uns angebornen Begriffe keinesweges ſicher iſt, indem er bald meint, es wären deren nur wenige, bald ſie wären unzählig, ja alle Begriffe wären uns angeboren und die ſinnliche Erfahrung böte nur die Veranlaſſung ſie in uns auszubilden [2]), wenn er nun aber endlich daran geht ſeine Lehren aus den einfachſten Begriffen nach mathematiſcher Methode zu beweiſen, ſo bemerkt er, indem er ſeine Axiome aufſtellt, daß er ſie auch wohl hätte beweiſen können [3]). So können wir wohl nicht daran zweifeln, daß er mit der Zurückführung ſeiner wiſſenſchaftlichen Gedanken auf die einfachſten Begriffe nicht zu Stande gekommen iſt, ja daß er darüber ungewiß iſt, ob wir die mathematiſchen Erkenntniſſe zu den reinen Erkenntniſſen unſeres Verſtandes zu zählen haben oder nicht. Auf der einen Seite zieht ihn der Gedanke, daß in der Erkenntniß unſer ſelbſt der Grund aller Wahrheit liege, an die innere Erfahrung heran, welche

---

[1] Ib. 8 p. 23. Nihil prius cognosci posse quam intellectum cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat.

[2] De prima phil. VI p. 36; Resp. V p. 75; epist. II, 54 p. 209.

[3] Epist. II, 33 p. 130.

---

1) Epist. I, 29 p. 59.

2) L. l. Paucissimae autem sunt ejusmodi notiones. Ib. II, 55 p. 212. Denique existimo illas omnes (sc. ideas) — — esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum (l. illorum) occasione formatur et sic idea ista debuit esse antea in nobis. Princ. phil. I, 49. Et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt.

3) De prima phil. Resp. II p. 67.

uns auch die Wahrheit unſerer einfachen Begriffe und Grundſätze verbürgen ſoll, und es begegnet ihm nun, daß er innere Erfahrung und natürliches Licht für daſſelbe hält [1]). Auf der andern Seite gilt ihm die mathematiſche Erkenntniß doch für die ſicherſte und er glaubt jeder Erkenntniß durch die Erfahrung den ſichern Beweis in mathematiſcher Methode vorziehen zu müſſen [2]).

Schwankungen der angeführten Art werden bei einem Manne, welcher wie Descartes in ruhiger Überlegung forſchte, nur aus einer heftigen Reibung hervorgehn, in welcher die entgegengeſetzten wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſeiner Zeit ſich finden. In einem Kampfe ſolcher Beſtrebungen ſehen wir ihn begriffen. Es kann nicht verkannt werden, daß er, ein Mann, der Mathematik und ihrer Anwendung auf die Phyſik zugethan, allen den Richtungen ſich zuwendet, in welchen die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften über die Natur ſich bisher bewegt hatte. Durch ſie war man dem Senſualismus mehr oder weniger zugeführt worden. Descartes aber konnte mit denen, welche ſeine Richtung im Allgemeinen theilten; doch dieſen Weg nicht gehen. Er erklärt ſich gegen den Satz, daß nichts im Verſtande ſei, was nicht früher in den Sinnen war, gegen die Vorſtellung von unſerer Seele als einer unbeſchriebenen Tafel [3]). Er will alle Wiſſenſchaft auf die Evidenz der Vernunft zurückführen und beruft ſich fortwärend auf die eingebornen Begriffe und den Verſtand, welcher Sinn und Einbildungskraft nur als Hülfsmittel gebrauche. Die Treue des Sinnes iſt ihm geringer als die Treue des Verſtandes [1]. Dabei überſieht er nicht, daß die angebornen Begriffe nicht immer als wirkliche Gedanken uns gegenwärtig ſind, ſondern nur die Fähigkeit oder das Vermögen ſie zu denken uns beſtändig beiwohnt, die Sinne aber uns Veranlaſſung geben müſſen unſere Gedanken zur Entwicklung zu bringen [2]. Den Hauptunterſchied zwiſchen den ſinnlichen Erkenntniſſen und den Erkenntniſſen des Verſtandes findet er darin, daß jene nur Beſonderes, dieſe Allgemeines lehren. Um ſeinen Gegnern darzuthun, daß Allgemeines im ſtrengſten Sinne, wie es durch eine immer nur beſchränkte Zahl von Erfahrungen niemals erhärtet werden könnte, von uns erkannt werde, beruft er ſich auf die Sätze der Mathematik. Er vertheidigt deswegen auch die Wahrheit des Allgemeinen. Obgleich die Lehre der ſcholaſtiſchen Realiſten ihm durch die Angriffe einer langen Zeit verdächtig war, kann er ſich doch davon nicht überzeugen, daß die mathematiſchen Sätze nichts anderes ausdrücken ſollten als leere Vorſtellungen unſerer Seele, denen nichts Wahres entſpräche [3]. Doch ſind die me-

---

[1]) De prima phil. Resp. III p. 103 sq; V p. 71. Die Freiheit unſeres Willens ſoll uns durch ſie beglaubigt werden.

[2]) Reg. ad dir. ing. 2 p. 4. Experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero — — nunquam male fieri ab intellectu.

[3]) De meth. 4 p. 23 sq.; inqu. ver. p. 74.

---

1) De meth. 4 p. 25; reg. ad dir. ing. 8 p. 23; de prima phil. Resp. II p. 70; epist. I, 29 p. 59 sq.

2) De prima phil. Resp. III p. 102; Notae in progr. p. 184; ad Voet. p. 75 sq.; Epist. II, 55 p. 212.

3) De prima phil. V p. 31. Invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quae etiamsi extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse, et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur,

thodiſchen Gründe, welche gegen den Senſualismus ſprechen, von Descartes nicht häufig erwähnt und nirgends genauer ausgeführt worden. Man dürfte darin, daß ſeine Gedanken ſich nach dieſer Seite nur ſparſam hingewendet haben, wohl den Hauptgrund finden, warum er aus den methodiſchen Schwierigkeiten in der Begründung ſeiner Lehre ſich nicht hat herauswickeln können. Ihn beſtimmen bei weitem überwiegend die materiellen Gründe gegen den Senſualismus. Unter dieſen kann man wieder zwei unterſcheiden. Der eine wendet ſich der mathematiſchen Unterſuchung der natürlichen Dinge zu. Er hat ſich durch Unterſuchung der Gründe, aus welchen die Erſcheinungen hervorgehn, davon überzeugt, daß unſere Sinne die Züge der Gegenſtände nicht rein, ſondern nur verworren darſtellen; daher iſt er gegen den Trug der Sinne beſtändig wach; zwar glaubt er denſelben auch, wie Bacon, durch Vergleichung der Wahrnehmungen verbeſſern zu können[1]; aber die letzte und entſcheidende Enttäuſchung behält er doch dem Verſtande vor[2] und glaubt nur durch die mathematiſchen Begriffe das Weſen der natürlichen Dinge erforſchen zu können. Er hält nemlich dafür, daß der Körper, der Gegenſtand der Naturforſchung, in ſeiner wahren Natur, in ſeinem Unterſchiede vom Geiſte, nicht durch den Sinn, ſondern nur durch den Verſtand erkannt

---

sed suas habent veras et immutabiles naturas, ut cum exempli causa triangulum imaginor. Ib. Notae in progr. p. 185; Resp. V p. 72 sq.; princ. phil. I, 58 sq.; de meth. 5 p. 35.

[1] De prima phil. VI p. 45.

[2] Ib. Resp. VI p. 164. Solus est intellectus, qui sensus errorem emendat.

werde. Sinnlich ſei der Körper nur für uns, welchen er ſinnlich erſcheine; in ſich dagegen ſei er nur die ausgedehnte Subſtanz, welche durch den mathematiſchen Begriff der Ausdehnung erſchöpft werde. Wir haben geſehn, wie ſchon die Italieniſchen Peripatetiker und andere Philoſophen dieſer Auffaſſung der Körperwelt nur aus reinen Verſtandesbegriffen ſich zugewendet hatten. Auch mit dem Streben nach der Erklärung der Natur aus dem Kleinſten und Einfachſten hängt dieſe Anſicht zuſammen, indem Descartes meint, daß man die kleinſten Körper doch nicht mehr würde wahrnehmen können [1]. Wir werden noch an andern Stellen auf dieſe rein mathematiſche Betrachtungsweiſe ſeiner Phyſik zurückkehren. Aber noch ein anderer Grund in ſeiner Betrachtung der Gegenſtände unſerer Erkenntniß wendet ihn vom Senſualismus ab und der reinen Verſtandesanſicht zu. Noch weniger als der Körper kann der Geiſt oder gar Gott durch den Sinn erkannt werden. Über den Geiſt haben wir in unſerer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe nur verkehrte Meinungen, welche ihn mit dem Körper verwechſeln [2]. Gott würden wir beſſer kennen, wenn wir von den Sinnen nicht geſtört würden. Da zweifelt denn Descartes nicht, die Sinne überhaupt, wie manches ſie auch lehren mögen, für mächtige Hinderniſſe unſerer Erkenntniß über Gott und über uns ſelbſt zu erklären [1]. Die reine Vernunft gilt ihm für das Höchſte im Erkennen und er findet die Hoffnung begründet, daß uns ein beſſeres Leben zu Theil werden würde, nachdem wir vom Körper befreit worden [2].

---

[1] Ib. Resp. II p. 70. Ne quidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu. Epist. I, 30 p. 62. Corpus, hoc est extensio, figura et motus, potest etiam per intellectum solum concipi. Ib. I, 67 p. 183. Si (sc. corpus) dicatur substantia sensibilis, tum definiri ab habitudine ad sensus nostros, qua ratione quaedam ejus proprietas duntaxat explicatur, non integra natura. — — Potest enim corpus retinere omnem suam corporis naturam, quamvis non sit ad sensum molle, nec durum, nec frigidum, nec calidum, nec denique habeat ullam sensibilem qualitatem.

[2] De prima phil. Resp. VI p. 165.

Nur aus dieſem Streite gegen weit verbreitete Ueberzeugungen der Philoſophie ſeiner Zeit wird man die ſchwankenden Überlegungen erklären können, in welchen Descartes eine ſichere Begründung der Philoſophie, ihrer Grundſätze und ihrer Methode ſucht. Sein Streit iſt viel weniger gegen die Lehren der alten Schule gerichtet, welche er als ſchon beſeitigt betrachten konnte, als gegen die Naturforſcher, mit welchen er in ſeinen Beſtrebungen gleiche Zwecke verfolgte. Wie ſie, will er die Körperwelt durch Sinn, Verſuch und Erfahrung erforſchen; aber er glaubt in der Mathematik das wahre Mittel gefunden zu haben der Erfahrung auf den Grund zu kommen, er ſieht ein, daß die allgemeinen Begriffe der Mathematik nicht aus einer beſchränkten Erfahrung ſtammen können, er begreift auch, daß wir die ſinnliche Wahrheit der Erſchei-

---

1) Ib. Resp. V p. 70. Me non dubitare, modo ipsam (sc. mentem) in cogitando non impeditam a corpore, at neque etiam adjutam supponamus, quin easdem, quas nunc habet, dei et sui ideas fuisset habitura, nisi tantum quod multo puriores et clariores habuisset. Sensus enim ipsam in multis impediunt ac in nullis ad illas percipiendas juvant.

2) Epist. I, 6 p. 13.

nungen aufgeben müſſen, wenn wir alles auf die allgemeinen Größenverhältniſſe der Mathematik zurückführen ſollen. Dieſe Richtung, welche er in der Naturforſchung eingeſchlagen hat, zieht ihn dahin den Senſualismus zu beſtreiten und den allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes zu vertrauen. Aber die Zweifel, welche die neue Schule gegen die allgemeinen Grundſätze erhoben hatte, ſind doch mächtig genug in ihm um dazu anzutreiben eine neue Grundlage für ſie aufzuſuchen. Er glaubt ſie darin zu finden, daß der Geiſt uns urſprünglicher bewahrheitet iſt als der Körper, daß er mit der ewigen und unendlichen Wahrheit zuſammenhängt und daß wir daher in ihm allgemeine Begriffe in voller Evidenz ſchauen können. Es iſt nun eine höhere, eine geiſtige Erfahrung, welcher er vertraut und welche ihm gegen die ſinnliche Erfahrung des körperlichen die Wage halten muß. Hierin findet er auch das Mittel ſeiner philoſophiſchen Forſchung, wie ſehr ſie auch der Phyſik ſich zuwendet, mit den ſittlichen und religiöſen Intereſſen, welche er nicht verletzen möchte, in Gleichgewicht zu ſetzen. Indem er die Gewalt der Ergebniſſe fühlt, welche die neuere Naturforſchung gebracht hatte, indem er darauf ausgeht in der Bahn dieſer Forſchung weiter fortzuſchreiten, widerſetzt er ſich nun der niedern Geſinnung, welche nur den Sinnen folgen möchte. Daher kommen ſeine wiederholten Ermahnungen, daß wir uns nicht fortreißen laſſen möchten von der Macht der Sinne und der durch ſie genährten Vorurtheile, daß wir uns vielmehr durch lange Übung gewöhnen ſollten den Sinnen weniger als der Vernunft und den reinen Gedanken des Geiſtes zu vertrauen. Daher wirft er den frühern Philoſophen vor, daß ſie Körper und Geiſt nicht genug unterſchieden hätten [1], und bezeichnet es als den Vorzug ſeiner Philoſophie, daß ſie das Weſen des Geiſtes nur im Denken ſuche [2]. Man wird wohl bemerken können, daß dieſe Begründung des Rationalismus von einer kaum überwundenen Neigung zum Senſualismus herkommt; denn um dem Verſtande vertrauen zu dürfen beruft ſie ſich für deſſen Ausſprüche auf eine innere Erfahrung oder innere Anſchauung. In keinem Punkte tritt die Verwandtſchaft der geiſtigen Stimmungen ſtärker hervor, in welcher kurz nach einander Campanella und Descartes den Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, gebrauchten um vermittelſt der Berufung auf den innern Sinn oder die innere Anſchauung von ſenſualiſtiſchen Neigungen ſich loszumachen. Daß Descartes hierdurch den rechten Sinn ſeiner rationaliſtiſchen Denkweiſe nicht aufgedeckt hat, wird man daran abnehmen können, daß er durch ſeine Anſicht von der innern Anſchauung der Begriffe in unſerm Geiſte dazu geführt wird den mathematiſchen Begriffen, welche auf das Körperliche ſich beziehen, nur eine geringere Würde beizulegen als dem reinen Denken des Geiſtes und ſie nur durch Vermittlung der Einbildungskraft, wie wir ſahen, in uns entſtehen zu laſſen.

Nachdem Descartes über ſeine Zweifel hinweggekommen iſt, entwickelt ſich ſeine metaphyſiſche Lehre ſehr einfach, aber auch ohne große Kunſt. Er geht zuerſt an die Unterſuchung des denkenden Ich, deſſen Wahrheit zu-

---

1) Princ. phil. I, 12.

2) De prima phil. Notae in progr. p. 178.

erſt in unmittelbarer Weiſe ſich ihm beglaubigt hat. Er betrachtet es als geiſtige Subſtanz und wendet auf daſſelbe die Unterſchiede der alten Metaphyſik zwiſchen Subſtanz, Attribut und Accidens an. An jeder Subſtanz unterſcheiden wir ihre Attribute oder weſentliche Eigenſchaften, welche ihr in unveränderlicher Weiſe beiwohnen und ihre Weiſen zu ſein (modi) oder Accidenzen, welche wechſeln. Der Geiſt als Subſtanz bleibt ſich immer gleich, eine reine Subſtanz; durch den Wechſel ſeiner Accidenzen, ſeines Empfindens, ſeines Denkens und Wollens wird er kein anderer Geiſt[1]. So wie nun die Subſtanzen nur durch ihre weſentliche Eigenſchaften erkannt werden[2], ſo ſucht Descartes auch nach der weſentlichen Eigenſchaft des Geiſtes, um ihn zu erkennen. Er findet ſie im Denken. *Denn wir nehmen vom Geiſte nichts anderes wahr als* ſein Denken und nur ohne das Denken können wir ihn nicht denken. Meinen Körper kann ich von mir wegdenken, ebenſo mein ſinnliches Empfinden, die Bilder meiner Einbildungskraft, jede beſondere Art des Denkens, nur das reine Denken im Allgemeinen kann ich nicht von mir wegdenken; daher muß in dieſem Denken im Allgemeinen mein Weſen beſtehn[3]. Wie das Denken definirt werden könnte, frägt nun Descartes nicht weiter, weil die allgemeinen Begriffe, welche wir durch Anſchauung kennen, keiner weitern Erklärung bedürfen ſollen. Nur durch die Einwürfe Gaſſendi's wird er einmal dazu gedrungen den Satz des Materialismus anzugreifen, daß nichts auf ſich ſelbſt zurückwirke, um das auf ſich zurückgehende Denken des Geiſtes zu vertheidigen; aber er eignet eine ſolche reflexive Thätigkeit keinesweges dem Geiſte allein zu, ſondern meint, daß auch der körperliche Wirbel auf ſich zurückwirke[1]. Zur Unterſcheidung des Geiſtes vom Körper fügt er nur noch eine negative Beſtimmung hinzu. Die geiſtige Subſtanz iſt untheilbar; denn wir können keine Hälfte eines Geiſtes uns denken. Wenn wir daher Fähigkeiten des Geiſtes unterſcheiden, ſo dürfen ſie nicht als Theile deſſelben gedacht werden[2]. Wenn nun Descartes doch den Geiſt als eine Emanation der höchſten Intelligenz Gottes und gleichſam als einen Theil des göttlichen Hauches beſchreibt, ſo werden wir dies nicht ſehr ernſtlich zu nehmen haben. Der Zuſammenhang, in welchem dieſe Ausdrücke vorkommen, läßt erkennen, daß ſie nur dazu beſtimmt ſind eine nähere Verwandtſchaft des Geiſtes mit Gott zu bezeichnen[3], ſo wie denn überhaupt durch alle ſeine Lehren der Gedanke hindurchgeht, daß der Geiſt das Höhere, Werthvollere und gleichſam

---

[1] De prima phil. synops. p. 2. Mentem humanam — — puram esse substantiam; etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat etc. non idcirco ipsa mens alia evadit. Ib. notae ad progr. p. 179; princ. phil. I, 56.

[2] Princ. phil. I, 52 sq.

[3] De prima phil. Ad lect. p. 1; II p. 10 sq. Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? Nempo quamdiu cogito. — —

Sum igitur praecise tantum res cogitans. Ib. VI p. 36 sqq., wo wie durch ein Experiment der Unterſchied zwiſchen Einbildung und reinem Denken gezeigt wird. Princ. phil. I, 8; inquis. verit. p. 85.

1) De prima phil. Resp. V p. 66.

2) Ib. Synops. p. 2; VI p. 43 sq.; pass. an. II, 68.

3) Epist. I, 35 p. 74.

Göttliche, der Körper dagegen das Niedere und Sinnliche iſt. Darauf iſt er deswegen hauptſächlich bedacht den denkenden Geiſt vom Körper, von der Materie, gründlich abzuſondern. Er ſoll daher auch nicht aus der Materie herausgezogen, ſondern von Gott geſchaffen werden. Den ſeiner Lehre entgegengeſetzten Irrthum hält er für ſehr gefärlich, weil er dazu führen würde die Unſterblichkeit der vernünftigen Seele zu leugnen [1].

Von der Unterſuchung des Geiſtes ſteigt Descartes ſogleich zu den Unterſuchungen über Gott empor. Er glaubt das Sein Gottes beweiſen zu müſſen; denn obwohl er der Übereinſtimmung aller Völker über dieſen Punkt vertraut, iſt es ihm doch eine wichtige Sache die Irrthümer der Atheiſten zu widerlegen. Wenigſtens dem einen ſeiner Beweiſe legt er eine unbeſtreitbare Evidenz bei, welche ſogar jedem geometriſchen Satze überlegen ſein ſoll [2]. Dieſe Zuverſicht wird wenig unterſtützt durch den ſehr unbeſtimmten Begriff Gottes, welchen er ſeinen Beweiſen zum Grunde legt. Er verſteht unter Gott die vollkommene Subſtanz, den ewigen, allwiſſenden, allmächtigen Schöpfer aller Dinge, welche außer Gott ſind [3]. Seine Beweiſe ſchließen ſich jedoch nur an einige der Merkmale an, welche in dieſer Erklärung zuſammengezählt ſind. Wenn er im Allgemeinen über die Beweiſe, welche er unternimmt, ſeine Überlegungen anſtellt, ſo findet er, daß ſie doppelter Art ſind; denn entweder laſſe ſich das Sein Gottes von ſeinen Wirkungen aus, welche wir aus der Erfahrung kennen, oder von vornherein aus ſeinem Weſen oder Begriff beweiſen[1]; es iſt dies eine alte Unterſcheidung der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Von den Beweiſen aus der Erfahrung hält er aber die für die vollkommenſten, welche von den deutlichſten Wirkungen Gottes ausgehn, und die deutlichſte Wirkung Gottes in der Welt erkennt er in dem Begriffe, welchen er von ſich unſerm Geiſte eingedrückt hat[2]. Auf dieſem Beweiſe beruht nun in der That alles Gewicht ſeiner übrigen Gründe[3]. Zwar gebraucht er auch den ontologiſchen Beweis, ſo wie Anſelmus ihn angegeben hatte, indem er behauptet, daß in dem Begriffe des vollkommenen Weſens die Exiſtenz deſſelben eingeſchloſſen ſei, weil dem vollkommnen Weſen keine Vollkommenheit, mithin auch die Exiſtenz nicht fehlen dürfe[4]; aber unſtreitig ſetzt dieſer Beweis voraus, daß wir den Begriff Gottes haben, und beſteht nur in einer Analyſe, möge ſie falſch oder richtig ſein, des uns angebornen Gottesbegriffes. Daß uns aber der Begriff Gottes beiwohne als ein angeborner und in uns von

---

[1] De meth. 5 p. 37.

[2] De meth. 4 p. 23; epist. II, 103 p. 334.

[3] De prima phil. III p. 18; Resp. II p. 86, def. 8; princ. phil. I, 22, wo auch ſeltſamer Weiſe behauptet wird, aus dem Beweiſe laſſe ſich der Begriff ziehen.

---

[1] De prima phil. Resp. I p. 62. Damit ſtimmen die Beweiſe ib. Resp. II p. 89 überrein, von welchen der zweite ausdrücklich als Beweis a posteriori bezeichnet wird.

[2] Epist. I, 115 p. 369.

[3] Daher will er ſelbſt a. a. O. auf den Unterſchied ſeiner Beweiſe keinen Werth legen.

[4] De meth. 4 p. 23; de prima phil. V p. 32 sq.; Resp. II p. 89; princ. phil. I, 14. Gott iſt das, was nicht nichtſein kann. Ib. 15. Die Exiſtenz wird zu den Attributen gezählt. Ib. 56. Der Beweis ſehe einem Sophisma ähnlich. De prima phil. Resp. I p. 62

Gott gelegter, wird von Descartes ſeiner Anſicht von der Entſtehung unſerer Gedanken entnommen. Er beurtheilt dieſe nach dem Grundſatze, daß in der Urſache wenigſtens eben ſo viel ſein müſſe, als in der Wirkung, weil nichts aus nichts und alſo auch nichts Vollkommneres aus weniger Vollkommnen werden könnte. Dieſer Grundſatz gilt nicht weniger von den Begriffen als von den Dingen, weil auch die Begriffe als Wirkungen der Dinge angeſehn werden müſſen. Wir können daher den Begriff des vollkommnen Weſens nicht aus uns ſchöpfen, weil wir ſelbſt unvollkommen ſind, wie ſchon die Zweifel in unſerm Geiſte beweiſen 1). Wir können den Begriff des vollkommenen Weſens eben ſo wenig von einem andern unvollkommenen Weſen empfangen. Er kann alſo nur als eine Wirkung Gottes in uns angeſehn werden und die Wirkung Gottes ſetzt ohne Zweifel das Sein Gottes voraus 2). Wenn dieſem Beweiſe noch ein dritter beigefügt wird, ſo geſchieht es nur um ihn zu verſtärken. Er wird von der Weiſe hergenommen, in welcher die weltlichen Dinge überhaupt ſind. Sie haben nur ein zufälliges Sein; in ihrem gegenwärtigen Sein liegt daher auch nicht die Gewähr ihres zukünftigen Seins; ihre Erhaltung iſt eine beſtändige Schöpfung. Wenn ich nun die Macht hätte mich ſelbſt zu erhalten oder zu ſchaffen, ſo würde ich mir die Subſtanz geben können. In der Subſtanz aber liegt mehr als in allen ihren Attributen oder in allen den Vollkommenheiten, welche der Subſtanz zu-

---

1) De meth. 4 p. 21.

2) De meth. 4 p. 21 sq.; de prima phil. III, 16 sqq.; Resp. I p. 54; Resp. II p. 80; princ. phil. I, 18.

kommen. Daher würde ich mir auch alle Vollkommenheiten geben können und daß ich mir alle Vollkommenheiten geben würde, welche ich kenne, kann keinem Zweifel unterworfen ſein. Nun kenne ich aber alle Vollkommenheiten, welche in meinem Begriffe Gottes liegen; ich würde mir alſo alle dieſe Vollkommenheiten geben, d. h. ich würde meinem Begriffe von Gott entſprechen. Da dem nicht alſo iſt, habe ich Gott als meinen Schöpfer anzuerkennen [1].

Da nun alle dieſe Beweiſe davon abhängen, daß uns der Begriff Gottes beiwohnt, wird man darauf geſpannt ſein müſſen zu erfahren, wie er uns beiwohnen ſoll. Hierauf richteten ſich auch die Fragen ſeiner Freunde und Gegner und Descartes hatte daher wiederholte Veranlaſſung über dieſen Punkt ſich auszuſprechen. Seine Äußerungen ſind jedoch nicht ſehr befriedigend. Weſentlich läuft ihm der Begriff Gottes auf den Begriff des Vollkommenen hinaus, welcher gleichbedeutend mit dem Begriffe des Unendlichen genommen wird. Der Einwurf liegt nun aber nahe, daß wir das Unendliche nicht begreifen können. Descartes kann dies nicht leugnen; er räumt ſogar ein, daß wir gewiſſermaßen nur eine verworrene Vorſtellung von Gott hätten. Dies kann jedoch nur als ein abgezwungenes Zugeſtändniß angeſehn werden, weswegen auch die Beſchränkung ihm beigefügt worden iſt. Denn einem verworrenen Begriffe würde Descartes nicht vertrauen können, da er das Kennzeichen der Wahrheit in der Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe findet. Daher behauptet er einen klaren und beſtimmten Begriff Gottes zu beſitzen, weil er aus den Attributen Gottes Beweiſe ziehen kann [1]). Hierin ſcheint ihn beſonders ein Punkt zu beſtärken, daß er nemlich das Unendliche (infinitum) vom Unbeſtimmten (indefinitum) zu unterſcheiden vermag. Und doch, den Unterſchied beider giebt er nur ſehr ungenau an. Unendlich will er nur das genannt wiſſen, in welchem in keiner Beziehung Grenzen gefunden werden, unbeſtimmt aber das, welches zwar in einer, aber nicht in aller Beziehung ohne Grenzen iſt. Seine Beiſpiele ſind deutlicher, als ſeine Erklärung. Nur Gott, meint er, iſt unendlich, der Raum aber und die Zahl ſind nur unbeſtimmt [2]). Die Stärke ſeiner Überzeugung beruht wohl nicht auf dieſen Erklärungen. Eine viel ſtärkere Stütze hat ſie in dem, was früher ſchon erwähnt wurde, daß wir über die Grenzen unſerer Gedanken nur durch das Bewußtſein des Unendlichen belehrt und dadurch über uns ſelbſt hinausgetrieben werden. Hierauf deutet auch der von den Scholaſtikern entlehnte Ausdruck, durch welchen er die Art unſerer Gotteserkenntniß bezeichnet. Wir ſollen ihn berühren [3]). Wir werden uns hierbei erinnern, daß Descartes

---

[1] De prima phil. III p. 22 sq.; Resp. II p. 89 sq.; princ. phil. I, 20 sq.

---

1) De prima phil. Resp. I p. 58 sq.; Resp. V p. 66 sq.

2) Ib. Resp. I p. 59. Distinguo inter indefinitum et infinitum illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensu solus deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omni ex parte fine carent. Anders wird das indefinitum erklärt epist. I, 67 p. 187; 69 p. 206.

3) Epist. I, 110 p. 351; in demſelben Sinne wird attingere auch de prima phil. III p. 21 und princ. phil. I, 41 gebraucht.

der Erfahrung von unſerm Geiſte und von Gott vertraute, welche ſicherer als jeder Beweis ſei. Wenn er in dieſem Sinn die Beweiſe für das Sein Gottes für unnöthig erklärte, ſo drückt dies zwar ſeine feſte Überzeugung von dem, was er beweiſen wollte, aber auch ſeine völlige Unſicherheit in der Methode aus.

Ohne Zweifel gehört es auch nur ſeinen Verlegenheiten über die Methode an, daß er die Unklarheit und Unbeſtimmtheit unſeres Begriffes von Gott nicht eingeſtehn will. Denn es iſt als charakteriſtiſch für ſeine Lehre anzuſehn, daß er den genauern Unterſuchungen über Gott, ſein Verhältniß zur Welt und zum Menſchen aus dem Wege geht. Dergleichen Dinge ſchiebt er gern der Theologie zu; ſeine Äußerungen über ſie ſind nur gelegentlich, häufig ſchwankend und nur da tragen ſie den Charakter einer ſorgfältigern Erörterung an ſich, wo ſie die Lücken unſerer Kenntniß von den weltlichen Dingen decken ſollen. Eine kurze Überſicht über ſeine theologiſchen Lehren wird dies leicht erkennen laſſen. Wir dürfen ſie nicht übergehn, nicht allein weil ſie charakteriſtiſche Züge ſeiner Philoſophie abgeben, ſondern auch weil einige derſelben für die ſpätere Entwicklung der Carteſianiſchen Schule von großem Einfluß geweſen ſind.

Descartes lehrt, um Gott als Schöpfer der Welt betrachten zu können, daß in deſſen Begriff eine unendliche Potenz liege, welche alles Mögliche wirklich machen könne 1). Er hat uns nicht verrathen, wie dies damit ſich vereinigen laſſe, daß Gott alles der Wirklichkeit nach ſein und nichts

---

1) De prima phil. Resp. II p. 90.

nur Potentielles in ihm liegen ſoll [1]). Hiermit ſtimmt es überein, daß in Gott alles als ewig und ohne Veränderung gedacht werden muß, daß ihm zwar viele Attribute, aber keine wandelbare Weiſen des Seins zugeſchrieben werden können [2]). Dieſer Satz hat großes Gewicht, weil Gottes unveränderliche Wirkſamkeit in der Welt und das ewige Geſetz der Natur auf ihn gebaut werden. Wenn dagegen Descartes Gott als Schöpfer betrachtet, ſo will er die wirkende Urſache der Dinge in ihm aufſuchen, lehnt es aber ab ihn auch als Zweckurſache anzuſehn, weil unſer endlicher Verſtand ſich nicht anmaßen dürfe die Rathſchläge Gottes begreifen zu können [3]). Als Schöpfer iſt Gott auch zugleich Erhalter der weltlichen Dinge; ſie können ſich nicht ſelbſt erhalten, wie früher bemerkt wurde, ſondern ſind unaufhörlich ſeines Beiſtandes in ihrem Sein bedürftig, indem die Erhaltung der Dinge eine ſtetige Schöpfung iſt. Die folgerichtige Durchführung dieſes Gedankens würde ergeben haben, daß die weltlichen Dinge nur beſtändige Wirkungen Gottes ſind und kein ſelbſtändiges Sein haben. Hierauf führt auch die Art, wie Descartes die Subſtanz erklärt. Im eigentlichen Sinn nemlich ſoll nur das Ding eine Subſtanz ſein, welches ſo iſt, daß es zu ſeinem Sein keines andern Dinges bedarf. Sehr richtig bemerkt Descartes, daß in dieſem Sinne nur Gott Subſtanz genannt werden könne. Er entzieht ſich aber dieſer Folgerung, indem er in der

---

1) Ib. III p. 22. In qua (sc. idea dei) nempe nihil est potentiale.

2) Epist. II, 99 p. 320.

3) Princ. phil. I, 28.

Weiſe der Scholaſtiker den Satz geltend macht, daß alle Worte von Gott nicht in demſelben Sinn, wie von den Geſchöpfen gebraucht werden könnten 1). Er wendet dieſen Satz jedoch anders als die Scholaſtiker und in einer ſehr bedenklichen Weiſe an, indem der Sinn ſeiner Lehre darauf hinausläuft, daß wir den Begriff der Subſtanz, den wir im eigentlichen Sinn nur Gott beilegen dürften, doch im uneigentlichen Sinn auf die Geſchöpfe übertrügen. Aus der Unendlichkeit Gottes ſoll auch die Vollkommenheit der Welt, d. h. ihre Unendlichkeit im Raume folgen, und wer die Welt als endlich ſich denken wollte, wird von Descartes beſchuldigt, daß er die Macht Gottes verkleinere. Doch fügt er hinzu, er wolle die Unendlichkeit der Welt der Unendlichkeit Gottes nicht gleich ſetzen, vielmehr nur die unbeſtimmte Ausdehnung derſelben behaupten 2), eine Unterſcheidung, welcher weiter keine Folge gegeben wird, indem Descartes den Begriff des Unbeſtimmten zwar nur als ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit angeſehn wiſſen will 3), dagegen aus dem Ge-

---

1) Ib. I, 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe deus. Alias vero omnes non nisi ope concursus dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae deo et creaturis sit communis.

2) Ib. II, 21; epist. I, 35 p. 75; 36 p. 80 sq.

3) Princ. phil. I, 26; epist. I, 67 p. 187; 69 p. 206. Dieſelbe Beſtimmung findet ſich auch in Beziehung auf die Theilbarkeit in das Unbeſtimmte.

danken der unendlichen Raumerfüllung, wie wir ſehen werden, ſehr beſtimmte Folgerungen zieht. Der Unendlichkeit der Welt im Raume geſellt ſich ihre Unendlichkeit in der Zeit zu; aber Descartes kann die unendliche Dauer doch nur vorwärts, aber nicht rückwärts behaupten und es ſcheint ihm dabei auch nicht unmöglich, daß es Gott gefiele ſeine erhaltende Macht von den Dingen abzuziehn [1]. Alles Poſitive in den Dingen der Welt leitet er nur von Gott ab, alles Negative an ihnen iſt nur eine Folge ihrer Beſchränktheit, welche ihnen als Geſchöpfen zukommt; es hat keine Urſache in Gott. Unter dieſe Claſſe fällt auch das Böſe [2]. Descartes behauptet nun, daß Gott nicht allein allgemeine, ſondern auch totale Urſache der weltlichen Dinge ſei. Er meint aber doch dies könne die Freiheit unſeres Willens nicht beeinträchtigen, indem ihn die theologiſche Unterſcheidung zwiſchen dem abſoluten und relativen Willen Gottes beruhigt [3]. Dennoch geſteht er auch zu, daß es unſere Faſſungskraft überſteige einzuſehn, wie die Freiheit unſeres Willens mit der Vorherbeſtimmung Gottes ſich vereinigen laſſe [4]. Aus dem unveränderlichen Weſen Gottes fließt auch ſeine unveränderliche Wirkſamkeit, welche im Geſetze der Natur ſich verkündet. Es ergiebt ſich hieraus eine Folgerung, welche für die Phyſik des Descartes von Wichtigkeit iſt, daß nemlich Gott beſtändig in der Welt dieſelbe Quantität der Be-

---

1) Epist. I, 36 p. 81; de prima phil. Resp. II p. 81.
2) De prima phil. IV p. 29; epist. I p. 20; princ. phil. I, 23.
3) Epist. I, 8 p. 21; 9 p. 25; 10 p. 27 sq.
4) Princ. phil. I, 40 sq.

wegung erhalte, welche er urſprünglich in ſie gelegt hat [1]. Daß durch den veränderlichen Willen des Menſchen, durch die Wirkſamkeit der Engel und durch Wunder Gottes eine Vermehrung oder Verminderung der Bewegung hervorgebracht werden könne, ſcheint zwar Deſcartes ſich vorzubehalten, aber eine Erklärung darüber vermiſſen wir in ſeinen Schriften [2]. Die bewegende Kraft, welche hiernach Gott beigelegt werden muß, ſollen wir doch nicht mit der bewegenden Kraft vergleichen, welche den geſchaffenen Dingen als eine Weiſe ihres Seins beiwohnt, damit die Meinung nicht aufkomme, als wäre Gott nur als Weltſeele mit der Materie in Verbindung [3]. Denn in ſeinen Unterſuchungen über Gott hebt er beſonders den Gedanken hervor, daß er ein reiner Geiſt ſei. Dies ſchließt ſich daran an, daß wir vom reinen Denken des Geiſtes ausgehend den Geiſt auch für das Höchſte halten ſollen. Bewieſen aber ſoll es dadurch werden, daß der Körper theilbar iſt und Theilbarkeit eine Unvollkommenheit in ſich ſchließe, mit welcher Gott nicht behaftet ſein kann. Denn getheiltwerden heißt leiden und Theilbarkeit ſetzt alſo eine Möglichkeit des Leidens voraus. Eben ſo wenig wie nun Gott körperlich ſein kann, kann ihm eine Zuſammenſetzung von Körper und Geiſt zugeſchrieben werden; denn eine jede Zuſammenſetzung ſetzt eine gegenſei-

---

1) Ib. II, 36. Materiam simul motu et quiete in principio creavit jamque per solum suum concursum ordinarium tantumdem motus et quietis in ea tota, quantum tunc posuit, conservat.

2) Ib. II, 40 wird eine ſolche in der Unterſuchung über den Menſchen verſprochen, aber ſie fehlt.

3) Epist I, 72 p. 237. Ne viderer favere eorum sententiae, qui deum tanquam animam mundi materiae unitam considerant.

tige Abhängigkeit der Theile voraus. Zwar unterſcheiden wir in Gott ſeinen Verſtand und ſeinen Willen; aber Erkennen, Wollen und Wirken müſſen wir in ihm als einen einfachen Act uns denken 1).

Unter allen Beſtimmungen aber, welche Descartes aus dem Begriffe Gottes zieht; iſt für den Fortſchritt ſeines Syſtems keine wichtiger, als daß Gott wahrhaft iſt und uns nicht täuſchen kann. Daraus wird gefolgert, daß wir den klaren und beſtimmten Begriffen oder Gedanken, welche er in uns gelegt oder veranlaßt hat, ohne Zweifel vertrauen dürfen. Ihm ſcheint nichts wichtiger, als hierin das Mittel zu ſuchen uns zu überzeugen, daß wir von den ſinnlichen Eindrücken, die uns auf die Außenwelt und die materiellen Dinge hinweiſen, nicht getäuſcht werden 2). Hierzu wird nun der Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes ſo angeſpannt, daß es dem Descartes einer beſondern Erklärung zu bedürfen ſcheint, wie wir trotz der Abhängigkeit aller unſerer Dinge von Gott, doch der Täuſchung unterliegen können. Der Irrthum aber, in welchen wir fallen können, erklärt ſich daraus, daß wir einen beſchränkten Verſtand und einen unbeſchränkten Willen haben. Keins von beiden kann Gott zur Laſt gelegt werden; das erſtere nicht, weil es zu unſerer Vollkommenheit gereicht, das andere nicht, weil es eine Folge der unvermeidlichen Beſchränktheit der Geſchöpfe iſt. Die Unbeſchränktheit unſeres Willens beſteht darin, daß er

---

1) De meth. 4 p. 23; princ. phil. I, 23.

2) De prima phil. V p. 31. Nihil magis urgere videtur, — — quam ut ex dubiis — — coner emergere videamque, an aliquid certi de rebus materialibus haberi possit. Ib. VI p. 46.

durch den Verſtand nicht beſtimmt wird, ſondern ſich indifferent gegen ihn verhält. Unſer Verſtand bietet uns nur Begriffe dar, in welchen weder Wahres noch Falſches iſt; denn es wird von ihnen weder bejaht noch verneint oder kein Urtheil gefällt und in der Form des Urtheils allein ſoll Wahrheit und Falſchheit ſich ausdrücken; Begriffe dagegen ſollen nur Anfänge des Denkens ſein, welche ſich noch nicht entſchieden haben; ſie können klar und beſtimmt oder auch unklar und unbeſtimmt ſein und alsdann haben wir es in unſerer Gewalt ihnen beizuſtimmen oder abzuſtimmen. Dies geſchieht durch Entſchlüſſe unſeres Willens und erſt hierdurch entſtehn Wahrheit oder Irrthum in unſerm Geiſte. Wenn wir nun durch klare und beſtimmte Begriffe uns zur Bejahung und Verneinung beſtimmen laſſen, dann beharrt unſer Wille freilich nicht in ſeiner Indifferenz; dann aber wird auch jeder Irrthum vermieden; wenn wir dagegen bei der Indifferenz unſeres Willens uns verleiten laſſen auf unklare und unbeſtimmte Begriffe hin zu bejahen oder zu verneinen, dann können wir in Irrthum verfallen. Dies iſt jedoch nur unſere Schuld; denn bei der Indifferenz unſeres Willens können wir unſer Urtheil zurückhalten. Wenn wir die Indifferenz unſeres Willens, die freilich dem vollkommenen Willen Gottes nicht gleich kommen kann, die vielmehr der niedrigſte Grad der Freiheit iſt, nicht dazu mißbrauchen voreilige Urtheile zu fällen, ſondern nur von klaren und beſtimmten Begriffen unſer Urtheil leiten laſſen, dann werden wir jeden Irrthum vermeiden können 1).

---

1) Ib. IV p. 27 sq. Nullis illam (sc. arbitrii libertatem, limitibus circumscribi experior, — — quamvis major absque

Es läßt ſich nicht verkennen, daß in dieſer Auseinanderſetzung ſehr viel nur auf eilig hingeworfenen Vorausſetzungen beruht. Schon früher wurde erwähnt, daß Descartes ſeinen Satz, in den Begriffen könne kein Irrthum liegen, nicht immer feſthalten konnte. Auch der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen iſt eine unbegründete Meinung, welche mit der Lehre des Descartes vom Geiſte nicht gut ſich verträgt, weil das Weſen deſſelben nur im Denken beſtehn ſoll und deswegen der Wille auch als eine Art des Denkens geſetzt wird [1]). Noch weniger will es die Prüfung aushalten, daß der Wille indifferent ſein und doch vom Erkennen des Guten und von klaren und deutlichen Begriffen zum Bejahen und Verneinen beſtimmt werden ſoll [2]). Wie ſeltſam ſtehen nebeneinander die Behauptungen, daß wir erführen, unſer Wille hätte keine Grenzen, und dennoch wäre die Indifferenz des Willens nur der niedrigſte Grad der Freiheit und mit der Freiheit Gottes an Größe nicht zu vergleichen. Wir können wohl nicht daran zweifeln, daß Descartes in dieſem Gebiete pſychologiſcher Unterſuchung nicht ſehr heimiſch iſt. Über Bedenklichkeiten der angeregten Art eilt er hinweg um das erwünſchte Ziel zu erreichen, d. h.

---

comparatione in deo, quam in me sit. — — Indifferentia, — — quam experior, — — est infimus gradus libertatis. — — Nascuntur mei errores — — ex hoc uno, quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad ea, quae non intelligo, extendo. Ib. Resp. III p. 103 sq.; V p. 71; epist. I, 115 p. 370 sq.; princ. phil. I, 31 sqq.

[1]) Epist. I, 110 p. 352.

[2]) L. l.

der Wahrheit der Außenwelt, der materiellen Dinge, der Gegenſtände ſeiner phyſiſchen Unterſuchungen ſich zu verſichern.

Was er nun noch einſchiebt, eine Betrachtung über die Wahrheit der allgemeinen Grundſätze, welche aus natürlichem Lichte uns einleuchten, kommt nur nebenbei in Betracht. Die Abſicht iſt dagegen weſentlich darauf gerichtet für unſere ſinnlichen Wahrnehmungen eine Erkenntniß der Wahrheit zu retten, welche uns in der Erkenntniß der Körperwelt leiten kann. Sein Beweis für das Daſein der Außenwelt, auf welches die äußere Wahrnehmung uns führt, iſt nun ſehr einfach. Die Sinnlichkeit iſt ein paſſives Vermögen in mir, welchem ein actives Vermögen in einem Andern entſprechen muß. Es muß daher ein Anderes ſein, welches meine Sinnlichkeit erregen kann. Alles dies ſind klare und beſtimmte Begriffe, welche mein Urtheil beſtimmen, daß eine Außenwelt iſt [1]. Die Außenwelt ſtellt ſich mir aber als körperlich dar, d. h. als ausgedehnt nach den drei Ausmeſſungen des Raumes, und da ich hiervon einen klaren und beſtimmten Begriff habe, ſo darf ich nicht zweifeln, daß die Körperwelt ſei [2]. Hierauf ſchreitet Descartes dazu die beiden höchſten Arten des Seins zu unterſcheiden, den Geiſt, welcher die denkende, und den Körper, welcher die ausgedehnte Subſtanz iſt [3]. Wir haben früher bemerkt, daß ſchon die frühern Philoſophen, beſonders die Italieniſchen Peripatetiker den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt ſehr entſchieden hervorgehoben und in ähnlicher Weiſe durch die Ausdehnung und das Denken beſtimmt hatten; Descartes fügt dem nur hinzu, daß wir beide als durchaus von einander getrennte Subſtanzen anſehn ſollen. Den Beweis ſucht er darin, daß ich meinen Geiſt ohne Körper und den Körper ohne Geiſt in klaren und beſtimmten Begriffen denken kann [1]. Wenn wir beide nicht in ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern in den wahren Begriffen unſeres Verſtandes auffaſſen, ſo werden wir das Fürſichbeſtehn eines jeden von ihnen erkennen. Wir haben nur zu verhüten, daß die verworrenen Vorſtellungen von Körper und Geiſt uns täuſchen, welche aus ſinnlicher Wahrnehmung ſtammend nur auf die Verbindung des Körpers und des Geiſtes uns verweiſen, aber uns nicht unterſcheiden laſſen, was beide ein jeder für ſich ſind [2]. Worauf dies Beſtreben hinauslaufe, iſt leicht zu erachten. Durch die allgemeinen Begriffe des Verſtandes ſollen wir uns gewöhnen Körperwelt und Geiſterwelt zu trennen als zwei Arten des Daſeins von ganz verſchiedenem Weſen. Was der Geiſt iſt, ſollen wir durch die Unterſuchung des wiſſenſchaftlichen Denkens kennen lernen; die Natur der Körperwelt aber ſollen uns die Forſchungen über die Ausdehnung im Raum, die Lehren der Mathematik, eröffnen.

---

[1] De prima phil. VI p. 40; princ. phil. II, 1.

[2] De prima phil. VI p. 39; princ. phil. II, 1.

[3] Princ. phil. I, 48.

---

1) De prima phil. Resp. VI p. 165.

2) Princ. phil. II, 3. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, — — non autem — — nos docere, qualia in se ipsis existant. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus et solo intellectu ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente his utemur.

Wenn wir nur ſagen könnten, daß Descartes eben ſo viel Fleiß auf die Erforſchung des Geiſtes als auf die mathematiſchen Lehren verwendet hätte.

Aber nur noch einen Augenblick läßt er ſich nun zurückhalten von der phyſiſchen Unterſuchung der Körperwelt nach mathematiſchen Grundſätzen um die gefärliche Verbindung unſeres Geiſtes mit unſerm Leibe zu betrachten. Als gefärlich erſcheint ſie ihm, weil ſie die verworrenen Vorſtellungen der Sinne von der körperlichen Natur herbeizieht; aber ſie iſt nicht weniger gefärlich für ſeine eigene Theorie. Die Natur belehrt uns, daß unſer Geiſt mit einem Körper verbunden iſt, durch welchen wir mit der übrigen Körperwelt zuſammenhängen[1]). Die Verbindung beider Subſtanzen ſoll nicht gedacht werden, wie die Miſchung zweier Körper, obwohl Descartes öfters von einer Miſchung beider ſpricht[2]), auch nicht wie die Verbindung des Schiffers mit dem Schiffe, ſondern ſie ſollen beide mit einander ſubſtantiell verbunden ſein[3]), ſo daß ſie nur eine Sache, eine Subſtanz, die Subſtanz des Menſchen bilden. Denn die Verbindung zweier Dinge ſich denken heißt nichts anderes, als beide als eins ſich denken[4]). Wir erſtaunen. Denn wir haben bemerkt, daß Descartes mit dem größeſten Eifer darauf drang, daß Körper und Geiſt als von einander abgeſonderte

---

1) De prima phil. VI p. 41; princ. phil. II, 2.

2) Z. B. de prima phil. Resp. V p. 77.

3) Ib. Resp. IV p. 125.

4) Epist. I, 33 p. 62 sq. Duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere.

Subſtanzen gedacht werden müßten. Aber dennoch iſt es ſo; beim Menſchen macht er eine Ausnahme; ſein Geiſt mit dem Körper verbunden ſoll dieſelbe Subſtanz mit dem Körper ſein. In ähnlicher Weiſe ſetzt uns Descartes auseinander, daß keine Subſtanz unvollſtändig ſein könnte; aber er billigt doch einen Satz ſeines Schülers Regius, in welchem geſagt wurde, der Körper und die Seele des Menſchen wären unvollſtändige Subſtanzen und bildeten nur zuſammengenommen ein Weſen für ſich [1]). Wir können uns bei dieſer Verwirrung ſeiner Gedanken über die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht darüber wundern, daß er die Sache für dunkel erklärte, obwohl ſie von dem Sinn klar erkannt werde, ja daß er einen Widerſpruch darin fand [2]), nur daß er, welcher überall auf klare und beſtimmte Gedanken drang, bei einem ſolchen Widerſpruch ſich beruhigte, kann als ein pſychologiſches Räthſel angeſehn werden.

Dieſe oberflächliche Beruhigung konnte nicht ohne verwirrende Folgen bleiben. Indem die Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt in der Subſtanz des Menſchen weiter ausgeführt wurden, mußte nun eins von beiden eintreten, entweder daß die geiſtigen Entwicklungen verkörpert oder daß die körperlichen Vorgänge vergeiſtigt wurden. Von der Richtung des Decartes, welche vorherſchend auf die Phyſik ging, läßt ſich erwarten, daß jenes bei ihm überwiegt. Wir finden daher, daß er viele Arten des Denkens, welches doch dem Geiſte allein zukommen ſollte, wie rein körperliche Proceſſe betrachtet[1], daß er dem Geiſte auch Ausdehnung, welche doch dem Körper allein zukommen ſollte, zwar nicht der Subſtanz, aber doch dem Vermögen nach beilegt[2]. Von dieſer Unterſcheidung aus werden wir es am leichteſten begreifen, wie er der Anſicht beiſtimmen konnte, daß die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ſei[3], aber doch ihren beſondern Sitz in der Zirbeldrüſe habe[4]. Die anatomiſchen Gründe, welche er für dieſe Hypotheſe ausführlich entwickelt, beruhen weſentlich darauf, daß dieſer Theil des Gehirns nur einfach vorhanden iſt, ſo daß er der Einheit des Gedankens entſpricht, und daß er ſich leicht bewegen läßt, um ſowohl für äußere Eindrücke als für

---

[1]) Epist. I, 105 p. 342. Substantiae enim nequeunt esse non completae. Ib. I, 90 p. 304. Animam et corpus ratione ipsius (sc. hominis) esse substantias incompletas, et ex hoc, quod sint incompletae, sequitur illud, quod componant, esse ens per se. In einem andern Sinn wird unſer Geiſt eine res incompleta genannt, weil er nicht vollkommen iſt, wie Gott. De prima phil. IV p. 25.

[2]) Epist. I, 30 p. 62 sq. Quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur, sed per sensus clarissime. — — Non mihi videtur ingenium hominum posse distincte et simul concipere distinctionem corporis et animae eorumque conjunctionem; ad hoc enim concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa, quod repugnat.

---

1) Epist. III, 113 p. 417. Phantasia corporalis. Ib. p. 418. Concipi hoc est — — repraesentari per imaginem corporalem.

2) Epist. I, 69 p. 205. Nullam intelligo nec in deo nec in angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat.

3) Pass. an. I, 30.

4) Ib. I, 31. Conarion oder glandula pinealis. Epist. II, 36 p. 144; 50 p. 196.

geiſtige Einflüſſe ſehr empfänglich zu ſein 1). Der Annahme gemäß ſollen ſich nun die ſinnlichen Eindrücke in dieſem Organe ſammeln, den Gemeinſinn bilden und alsdann auf unſere Seele übergehn, ſo daß in ſolcher Weiſe die Verbindung des Körpers mit der Seele hergeſtellt wird 2). So wird ein großer Theil unſerer Gedanken von den Bewegungen unſeres Leibes abhängig und die Beſchreibungen welche uns Descartes von der Weiſe giebt, wie die körperlichen Geiſter auf unſern Geiſt einwirken, Empfindungen, Einbildungen, Leidenſchaften in unſerm Geiſte hervorbringen, gehören ganz den phyſiſchen Hypotheſen an, welche wir ſchon bei Hobbes, bei den neuern Peripatetikern und bei den Theoſophen kennen gelernt haben. Von dieſen durch körperliche Vorgänge vermittelten Entwicklungen unſeres Geiſtes wird jedoch das reine Denken unterſchieden 3). Ihm geſellt ſich das freie Wollen zu. Beide werden als etwas beſchrieben, was neben den Bewegungen des Körpers und unabhängig von ihnen einhergeht, zwar in Harmonie mit den körperlichen Bewegungen, aber ſogar eine Herrſchaft über ſie ausübend. Nur eine gelegentliche Urſache für die Entwicklung unſerer reinen Begriffe ſoll die körperliche Erregung abgeben 4). Dabei erklärt ſich jedoch Descartes

---

5) Pass. an. I, 32; 34; epist. II, 36 p. 144; 38 p. 151; 50 p. 196.

2) De prima phil. VI p. 44.

3) Dioptr. 4, 1; de prima phil. Resp. V p. 61.

4) An die Leibniziſche Theorie von der präſtabilirten Harmonie erinnert epist. I, 35 p. 72, an den Occaſionalismus epist. II, 55 p. 212. Über die Herrſchaft des Verſtandes und des Willens über unſere körperlichen Bewegungen vergl. epist. II, 2 p. 4; pass. an I, 18; 41; 44.

gegen die Unterſcheidung eines höhern und eines niedern Theiles der Seele, weil die Seele untheilbar ſei, vielmehr uneingedenk ſeiner frühern Behauptungen, welche alle Arten des Denkens dem Geiſte zueigneten, entſcheidet er ſich nun dafür, daß nur das reine Denken und der Wille dem menſchlichen Geiſte zukommen; alles übrige, was wir unſerer Seele beizulegen gewohnt ſind, beſteht nur in Bewegungen, welche von körperlichen Dingen in unſerm Körper hervorgebracht werden [1]. Hierdurch wird der Phyſik Raum gewonnen auch in ſolche Unterſuchungen einzugreifen, welche über die Vorgänge des geiſtigen Lebens Auskunft geben ſollen.

In ſeinen Unterſuchungen aber über die Natur dringt Descartes vor allem darauf, daß wir ſtreng an den allgemeinen Begriff unſeres Verſtandes vom Körper uns halten ſollen. Das Weſen des Körpers beſteht in der Ausdehnung im Raume nach ihren drei Ausmeſſungen. Daher iſt auch der beſondere Körper nicht verſchieden vom Raume ſelbſt, ſofern er als ein beſonderer oder begrenzter Raum gedacht wird [2]. Die Undurchdringlichkeit des phyſiſchen Körpers wird dabei freilich nicht vergeſſen; aber ſie wird nur als eine Folge der Ausdehnung angeſehn, durch welche der Körper den Raum erfüllt [3]. So wie der Körper im Raum iſt, ſo beharrt er in den Verhältniſſen, welche er im Raum einnimmt. Er kann dieſe Verhältniſſe von ſich aus nicht ändern. Er iſt träge und beharrt in Ruhe und Bewegung, je nachdem Gott die eine oder die andere in ihn gelegt hat, wenn nicht eine andere Urſache hinzukommt [1]. Aber er kann bewegt werden von außen und darauf werden wir zurückgehn müſſen, wenn wir die Veränderungen in der Körperwelt erklären wollen.

---

[1] Pass. an. I, 47; epist. II, 2 p. 5.
[2] Princ. phil. II, 10.
[3] Epist. I, 67 p. 184.

Wenn wir nun an dieſe weſentlichen Eigenſchaften des Körpers uns halten, um ihn nach reinen Begriffen des Verſtandes zu erkennen, ſo werden wir ihm nichts anderes beilegen können als Figur, Theilbarkeit und Bewegung. Nur hierin beſteht die Materie [2]. Dagegen haben wir uns in unſern Urtheilen über die Körperwelt vor den Sinnentäuſchungen zu hüten, welche uns nur aus der Vermiſchung des Körpers mit der Seele ſtammen und uns verleiten unklaren und undeutlichen Begriffen in unſicherer Meinung zu folgen [3]. Die allgemeinſte der Sinnentäuſchungen beruht aber darauf, daß wir den Körpern ſinnliche Eigenſchaften beilegen; denn dieſe beruhen insgeſammt nur auf Sinnenſchein. Durch den Sinn wird immer nur die Oberfläche des äußern Körpers berührt und erkannt; es ſind Bewegungen des äußern Körpers, welche unſern Körper treffen, zuerſt das äußere Sinnenorgan in Bewegung ſetzen und alsdann bis zum Gehirn ſich fortpflanzen; weiter nichts geht bei der phyſiſchen Erzeugung der Empfindung vor. Solche Bewegungen haben nicht die geringſte Ähnlichkeit mit den ſinnlichen Eigenſchaften, welche wir den Körpern beizulegen

---

1) De prima phil. II p. 10; princ. phil. II, 37.
2) Princ. phil. II, 4; 23.
3) De prima phil. VI p. 44; Resp. VI p. 163.

gewohnt ſind 1). Descartes hat großen Fleiß darauf verwendet dieſen Satz durch viele phyſiſche und phyſiologiſche Unterſuchungen in das Licht zu ſetzen. Er ergiebt ſich jedoch ohne Schwierigkeit, wenn man die Annahme zugiebt, daß bei der Empfindung nichts anderes vorgeht als eine Bewegung der Organe, welche von außen angeregt wird. Wenn wir alſo alle unſere Vorſtellungen von der Körperwelt auf klare und beſtimmte Begriffe zurückbringen, ſo haben wir nur jene allgemeinen Eigenſchaften der Materie anzunehmen, welche auf mathematiſche Weiſe ſich beſtimmen laſſen. Wir erkennen keine andere Eigenſchaften des Körpers in klaren und beſtimmten Begriffen; daher giebt es auch keine andere Eigenſchaften deſſelben und wir haben nur eine Art der Materie, aber keine ſpecifiſche Unterſchiede derſelben anzunehmen 2).

Da nun hiernach alle Veränderung in der Natur auf räumliche Bewegung zurückgeführt werden muß, ergiebt ſich eine rein mechaniſche Erklärung der Naturerſcheinungen in allen ihren Theilen nach mathematiſchen Geſetzen. Die Welt iſt eine große Maſchine nur mit größerer und feinerer Kunſt zuſammengeſetzt, als daß unſere Sinne ſie erſpähen könnten 3). Die göttliche Kunſt aber bewährt ſich beſonders in ihrer Beſtändigkeit, welche in der Unveränderlichkeit Gottes nothwendig liegt. Daher bringt

---

1) Ib. Resp. IV p. 136; 139; VI p. 165; princ. phil. II, 4; IV, 188 sqq.; reg. ad dir. ing. 12 p. 33; de lumine 1; 5 p. 14.

2) Princ. phil. II, 22; 64.

3) Princ. phil. II, 24; 64; IV, 203; de prima phil. Resp. VI p. 165.

Gott alles in der Welt nach den unverbrüchlichen und einfachen Geſetzen der naturlichen, d. h. der mechaniſchen Bewegung hervor[1]). Wir werden nicht nöthig haben die allgemeinen Geſetze der Mechanik hier anzuführen. In der philoſophiſchen Begründung derſelben unterſcheidet ſich Descartes nur in einzelnen Punkten von ſeinen Zeitgenoſſen. Er widerſteht der Annahme von Atomen, weil jede Ausdehnung und mithin auch jeder Körper theilbar ſei; ſollten auch andere weltliche Dinge einen Körper nicht zu theilen vermögen, ſo würde doch Gott ſeiner Allmacht nichts vergeben haben[2]). Doch will er auch nur Theilung der Materie in das Unbeſtimmte behaupten, nicht in das Unendliche, weil er das Unendliche überhaupt Gott vorbehält[3]). Mit der Atomenlehre verwirft er auch das Leere, aus ähnlichen Gründen wie Hobbes, doch weniger den Verſuchen vertrauend, als dem allgemeinen Grundſatze, daß die Bewegung nur durch ſtetige Berührung der Körper ſich mittheilen könne, und ſeiner Anſicht von der körperlichen Subſtanz, welche keinen Unterſchied zuläßt zwiſchen der Ausdehnung und der Raumerfüllung[4]). Da die Körper an ſich keine bewegende Kraft haben, ſo wirken ſie auf einander nur durch die Bewegung, welche ihnen mitgetheilt iſt, indem ſie einander aus dem Raume vertreiben, welchen ſie durch ihre Bewegung einnehmen.

---

1) Princ. phil. II, 36 sqq.

2) Ib. II, 20. Man könnte in dieſer Stelle eine verdeckte Annahme der Anziehungskraft der Materientheile finden, welche Descartes doch ſonſt nicht kennt.

3) De lumine 3 p. 6; princ. phil. II, 34 sq.

4) Princ. phil. II, 16; 18; de lum. 4 p. 11.

Sie theilen einander alſo ihre Bewegung durch den Stoß mit und jeder verliert dabei von ſeiner Bewegung ſo viel, als er dem andern abgiebt. Daher wird immer dieſelbe Größe der Bewegung in der Körperwelt bewahrt [1]). Abgeſondert von andern Urſachen erhält auch jeder Körper nur eine gradlinige Bewegung, aber durch eine andere hinzukommende Bewegung kann er von der geraden Linie abgelenkt werden. Durch das Zuſammenkommen aller bewegenden Urſachen muß in der unendlichen Welt eine Kreisbewegung ſich bilden, weil bei der Abweſenheit jedes leeren Raumes der eine Körper nothwendig an die Stelle des andern rücken und ſo der Kreis aller Bewegungen ſich beſtändig ſchließen muß [2]). Dennoch will Descartes die Unendlichkeit der Welt nicht in ſtrengem Sinn behaupten, ſondern nur ihre Ausdehnung in das Unbeſtimmte. Von dieſen allgemeinen Grundſätzen ausgehend bildete er nun ſeine Wirbellehre aus um das Sonnenſyſtem nach rein mechaniſchen Vorausſetzungen ſich zu erklären. Die hypothetiſche Natur dieſer Lehre konnte er ſich nicht verhehlen, er hielt ſie aber dadurch für gerechtfertigt, daß es in Gottes Willen geſtanden habe den geſchaffenen Körpern eine Bewegung zu geben, wie ſie ihm gefiele, und daß wir daher auch unſere Annahmen nach Gefallen bilden dürften, wenn ſie nur mit der Erfahrung übereinſtimmten [3]). Wir ſehen hieraus, daß ſeine Naturlehre von ihren mathematiſchen Grundſätzen, neben welche er keine andere Beſtimmungsgründe gelten laſſen

---

1) Princ. phil. II, 36; 40.
2) Ib. II, 33; de lum. 4 p. 10.
3) Princ. phil. III, 46.

wollte 1), bis zu einem Punkte vorgeſchritten iſt, wo ihn dieſe Grundſätze verlaſſen und er ſich genöthigt ſieht einen andern Weg der Erklärung einzuſchlagen. Den Grund der Bewegung und der aus ihr hervorgehenden Anordnung der Dinge kann er aus der mathematiſchen Abſtraction der trägen Materie nicht entnehmen. Er muß ihn aber doch weiter verfolgen, wenn er die Natur erklären will. Die Natur iſt nun einmal in einer andern Weiſe da, als in welcher die Mathematik ſie begreifen läßt. Die Erfahrung zeigt ſie anders. Und ſo beſchließt er denn der Erfahrung zu folgen und von ihr ſich weiter leiten zu laſſen in ſeinen Annahmen über die Bewegung, welche Gott zuerſt in die Materie gelegt habe. Er behält ſich nur vor die Erfahrung nach mathematiſchen Grundſätzen zu beurtheilen. Sein Verfahren hierin mag ſo richtig ſein, wie es will; aber es zeigt unſtreitig die Unzulänglichkeit ſeiner mathematiſchen Grundſätze zur Erklärung der Natur, und daß er ſich vergeblich zur Vorſchrift gemacht hatte niemals in ſeinem Urtheile über die Wahrheit Vermuthungen einzuflechten 2).

---

1) Ib. II, 64. Plane profitior me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter ipsas divisiones, figuras et motus nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia naturae phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia physicae principia puto esse admittenda nec alia etiam optanda.

2) Reg. ad dir. ing. 3 p. 6. Nullas omnino conjecturas nostris de rerum veritate judiciis esse unquam admiscendas.

Was nun weiter in ſeinen phyſiſchen Unterſuchungen folgt, würden wir dahingeſtellt ſein laſſen können als den Erfahrungswiſſenſchaften und ihren Vermuthungen angehörig, wenn nicht doch einige ſeiner Sätze tief eingegriffen hätten in die Anſichten, welche wir über unſere wiſſenſchaftlichen Gedanken im Allgemeinen zu faſſen haben. Seine Wirbellehre iſt von wenig Erfolg in den phyſiſchen Unterſuchungen geweſen; aber ſeine Anſicht, daß die ganze Körperwelt nur eine Maſchine ſei, hat zu weitern einflußreichen Folgerungen geführt. Das Vorſpiel zu ihnen findet ſich ſogar ſchon bei Descartes, weil er, wie früher bemerkt, durch ſeine Lehre von der Verbindung des Körpers mit dem Geiſte dazu geführt wurde vieles für rein körperlich anzuſehn, was uns ſonſt nicht ohne geiſtige Einflüſſe zu geſchehn ſcheint. Um ſeine Anſicht von der Weltmaſchine durchzuführen mußte es ihm darauf ankommen ihre Zuſammenſetzung auch ſo ſehr als möglich als frei von Störungen ſich zu denken. Daher entſcheidet er ſich auch ohne Bedenken dafür, daß unſer Leib und die Leiber aller lebendigen Weſen nichts anderes als Maſchinen oder Automaten ſeien, welche auch ohne Geiſt oder denkende Seele ihr Geſchäft verrichten könnten [1]. Dies gilt ohne alle Ausnahme von den unvernünftigen Thieren. Er will ihnen zwar Leben und Sinn nicht abſprechen; die Erſchei-

---

1) De prima phil. VI p. 43. Ita si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut, etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt etc. De meth. 5 p. 35.

nungen weiſen ſogar darauf hin, daß ſie durch Gewohnheit eine Macht über die Leidenſchaften gewinnen können; aber alles dies hindert nicht, daß Descartes behauptet, daß jede Art des Denkens und jede Bewegung, welche urſprünglich von ihnen ausginge und nicht durch die äußern Bewegungen der Körperwelt in ihnen hervorgebracht würde, ihnen abgehe. Ihr Sinn und ihr Leben entſpringen nur aus der Wärme ihres Herzens. Ebenſo iſt es mit unſern Empfindungen, ſinnlichen Begehrungen und allen ihren Folgen in Einbildungskraft, Gedächtniß und Affect. Es ſind Lebensgeiſter, d. h. feine Körper, welche dem Winde gleichend, wie eine ſehr feine Luft oder vielmehr wie eine ſehr bewegliche Flamme in uns und in allen lebendigen Weſen aufſteigen; dieſe ſetzen unſer Gehirn in Bewegung und bringen von dieſem Mittelpunkte aller Bewegungen aus im lebendigen Automaten alle Erſcheinungen des ſinnlichen Lebens hervor. Zur Erklärung dieſer Erſcheinungen haben wir weder eine thieriſche, noch eine Pflanzenſeele anzunehmen. Was man mit dieſem Namen benennt, iſt nur Feuer von derſelben Art, wie es auch anderswo in der Natur gefunden wird 1)). Die Bewegungen der Lebensgeiſter geben uns und den vernünftigen Thieren nun wohl Bilder von den Gegenſtänden ab, durch welche ſie von außen erregt werden; es ſollen auch dieſe Bilder eine Ähnlichkeit mit den Gegenſtänden haben, damit unſere ſinnliche Erfahrung nicht durchaus unfruchtbar für die Erkenntniß bleibe; aber die

---

1) Dioptr. 4, 3; de hom. I, 14 p. 24; V, 106; de form. foet. I, 1; 3; II, 8; pass. an. I, 50.

Ähnlichkeit iſt ſehr roh [1]. Denn wir ſollen ja doch alle ſolche Bilder erſt auf mathematiſche Begriffe zurückbringen, wenn wir die Wahrheit der Gegenſtände erkennen wollen. Bei jenen rohen Bildern aber, welche ſich mechaniſch einprägen, bleibt alles Erkennen ſtehen, wenn es ohne Vernunft und ohne allgemeine Begriffe iſt, die uns über das ewige Weſen der Subſtanzen unterrichten. So iſt es bei den Thieren, welche keine Vernunft haben. Wir kennen ſchon die Neigung unſeres Philoſophen die ſinnliche Empfindung und die Bilder der Einbildungskraft nicht für Arten des Denkens gelten zu laſſen oder ganz vom Denken loszulöſen. In ihr ſetzt er ſich jenen alten Vorſtellungen entgegen, welche überall, wo ein Beſtreben zur Bewegung iſt, auch ein Bewußtſein oder ein Denken vorausſetzten; ihm gilt dagegen der Grundſatz, daß Beſtreben zur Bewegung und Bewegung ſelbſt immer nur von Außen durch den Stoß hervorgebracht werden [2]. Den Meinungen eines Montaigne, eines Charron, daß wir den ſogenannten unvernünftigen Thieren nicht alle Vernunft abſprechen ſollen, widerſpricht er nicht minder; daß ſie der Sprache und der allgemeinen Erkenntniß entbehren, ſcheint ihm gewiß zu ſein; obgleich er ihnen daher Leben und Sinn nicht abſprechen kann, meint er doch ihnen alles Denken abſprechen zu dürfen; er erklärt ſie für nichts als Automaten [1].

---

[1] Dioptr. 4, 6. Rudem similitudinem sufficere. — Nullam esse praeter figuram, cujus re vera similitudinem referant atque etiam hanc similitudinem valde esse imperfectam. Die Vergleichung des Sinnes, ſowohl des äußern als des innern Gemeinſinns, mit dem Wachſe ſollen wir wörtlich nehmen; die Figuren der äußern Gegenſtände drücken ſich in ihm ab. Reg. ad dir. ing. 12 p. 33.

[2] Princ. phil. III, 56.

Wenn nun Descartes in ſolcher Weiſe auch die belebte Natur den ſtrengen Geſetzen ſeiner mechaniſchen Weltordnung unterwirft und von dem Einfluſſe der Maſchine, in welcher wir leben, auch nicht einmal unſere Sitten und unſere Gemüthsart freiſpricht [2], ſo könnten wir wohl beſorgt werden um die Freiheit auch unſerer Vernunft. Betrachten wir den Satz, welchen er ohne Ausnahme feſtzuhalten bemüht iſt, daß dieſelbe Größe der Bewegung in der Maſchine der Welt erhalten werden müſſe, wo bleibt da irgend eine Stelle für die Bewegungen, welche der Geiſt in dieſer Körperwelt hervorbringen dürfte? In der That, wenn auf ſolche Bewegungen die Rede gebracht wird, ſehen wir den Descartes abbrechen; ſeine Anſicht von der großen Maſchine der Welt will er durch ſolche Betrachtungen nicht geſtört wiſſen. Dazu kommt, daß er die Gedanken unſerer Seele auch nur als ein Leiden in uns betrachtet; nur unſer Wille ſoll ein Thun in uns bezeichnen [3]; aber auch von dieſem Willen

---

1) De meth. 5 p. 35 sq.; epist. I, 54 p. 107 sq. Etwas zweifelhafter ſpricht er darüber ſich aus pass. an. I, 50; epist. I, 67 p. 188.

2) Tugenden und Laſter werden aus der Bewegung der spiritus abgeleitet als natürliche Neigungen; es fließt daraus ingeniorum et morum diversitas, quatenus saltem a constitutione cerebri aut peculiari animi affectu non pendent. De hom. IV, 56 p. 94 sq.

3) Pass. an. I, 17. Quas ejus (sc. animae nostrae) actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates. — — Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis recipiuntur. Ib. 41; epist. I, 86 p. 280.

haben wir geſehn, daß er wieder von den klaren und deutlichen Gedanken des Verſtandes beſtimmt werden ſoll, wenn er nicht feſtgehalten wird auf dem niedrigſten Grade der Indifferenz. So ſcheinen wir auch mit allen den Vorzügen unſeres vernünftigen Geiſtes, mit allen höhern Entwicklungen unſeres Lebens in das allgemeine Getriebe der Nothwendigkeit verwickelt zu werden, möge nun Gott uns erleuchten und bewegen in unmittelbarer Anſchauung oder mögen wir durch die Mittel der weltlichen Bewegung ergriffen werden. Dennoch wollen wir den Descartes nicht beſchuldigen, daß er deutlich geſehn habe, ohne es geſtehn zu wollen, daß ſeine Lehre von der Weltmaſchine und von der Beſtimmung des Willens durch den Verſtand die Freiheit des Willens aufhebe. Er ſpricht ſehr zuverſichtlich von den Bewegungen, welche der Wille hervorbringe, zum Theil in unſerm Geiſte, zum Theil aber auch in unſerm Körper[1]. Wir haben ſie ja erfahren, dieſe Freiheit unſeres Willens; wir wiſſen, wie unſer Wille unſere Gedanken bei einem Gegenſtande feſtzuhalten, unſere Aufmerkſamkeit zu ſpannen vermag; er bändigt unſere Leidenſchaften durch unſer Nachdenken; er ſetzt auch unſere Glieder in Bewegung; er thut alles dies, indem er die Zirbeldrüſe hin und her bewegt[2]. Solchen Erfahrungen dürfen wir nicht widerſprechen. So wie Descartes zwar alle Erkenntniſſe von klaren und beſtimmten Begriffen unſeres Verſtandes herleitet, aber doch ſich genöthigt ſieht die Erfahrung unſerer Sinne herbeizuziehn um aus den allgemeinen Begriffen den Übergang zur wirklichen Welt, aus der Mathematik zur Phyſik zu finden, ſo wie er dadurch ſich verführen läßt zu ſehr gewagten Hypotheſen zu greifen, ſo wendet er daſſelbe Verfahren auch auf die Erklärung der innern geiſtigen Welt an; da iſt ſeine Hypotheſe die Annahme des freien Willens, welcher die Zirbeldrüſe bewegt. Dieſe Hypotheſe mit ſeinen Hypotheſen über die phyſiſche Welt in Einklang zu ſetzen, iſt er nun freilich nicht ſonderlich bemüht geweſen.

---

[1] Pass. an. I, 18. Quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa anima terminantur, sicuti cum volumus deum amare aut in genere applicare nostram cogitationem alicui objecto, quod non est materiale; aliae sunt actiones, quae terminantur ad nostrum corpus, ut ex eo solo, quod habemus ambulandi voluntatem, fit, ut nostra crura moveantur.

[2] Ib. I, 41 sqq. Omnis actio animae in hoc consistit, quod ab eo ipso solo, quod vult aliquid, efficiat, ut glandula,

Um ſo weniger konnte er dies ſein, je weniger ſeine Lehren über geiſtiges Sein und Leben zu einer auch nur einigermaßen zuſammenhängenden Wiſſenſchaft gediehen ſind. Seine innere Anſchauung hat ihn von ſeinem eigenen und von Gottes Sein überzeugt. Der Allmacht Gottes will er keinen Abbruch thun; Gottes Vorſehung hat alles von Ewigkeit vorherbeſtimmt und waltet wie ein Fatum oder eine unwandelbare Nothwendigkeit über uns und alle Dinge. Von dieſem allgemeinen Geſetze nimmt jedoch Descartes die Freiheit unſeres Willens aus; ſie iſt auch Gottes Wille, aber nicht jener unwandelbaren Nothwendigkeit unterworfen[1]. Beide, die Nothwendigkeit des göttlichen Fatums und die Freiheit unſeres Willens, beſtehen ihm nun nebeneinander, ohne daß er

---

cui arctissime juncta est, se moveat modo convenienti ad producendum effectum, qui huic voluntati respondeat.

[1] Ib. II, 145 sq.

es verſuchte ihre Verträglichkeit mit einander nachzuweiſen. Dies ſind zu hohe Dinge für unſern Verſtand. So erkennt er auch Gott als das höchſte Gut an; aber ein anderes Gut ſucht er für uns, welches nur in einer Sammlung der Güter unſerer Seele, des Leibes und des äußeren Glückes beſtehen könne[1]).

Wenn Descartes ſeine Gedanken über die Freiheit im geiſtigen Leben zu einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange hätte entwickeln wollen, ſo würde er ſich den Unterſuchungen über die Sittenlehre haben hingeben müſſen. Aber auf dieſen Theil der Philoſophie iſt er immer nur gelegentlich eingegangen, wenn ihn die Princeſſin Eliſabeth oder die Königin Chriſtine dazu drängten. Da finden wir ſeine Gedanken bemüht, in Anſchluß an den Seneca, die Stoiker mit dem Epikur, ja ſelbſt mit dem Ariſtoteles zu vereinigen[2]). Schon dieſes Anſchließen an die alten Philoſophen bei einem Manne, welcher der Philoſophie neue Bahnen brechen wollte, verräth ſeine geringe Bekanntſchaft mit dem Gebiete, in welches ſeine Gedanken gezogen werden. Alles ſucht er in einer gemäßigten Geſinnung in ihm zu behandeln, es bleibt auch alles bei einem rohen Entwurf. Er läßt uns unſere natürliche Verwandtſchaft mit einander bedenken, unſern Zuſammenhang mit der ganzen Welt; die Gemeinſchaft beſonders der guten Menſchen wird hervorgehoben; das allgemeine Wohl ſollen wir dem Privatwohl vorziehen, ſogar uns ſelbſt aufopfern im Gedanken an Gott[3]). Da

---

1) Epist. I, 1 p. 1.

2) Ib. I, 1 p. 2; 5 p. 11.

3) Ib. I, 7 p. 16 sq.; 8 p. 20.

wird auch die geiſtige Liebe zu Gott geprieſen und von der Liebe der Leidenſchaft unterſchieden, welche als eine Liebe des Schlechten gefärlicher iſt als der ſchlechte Haß [1]. Aber dieſe ſittlichen Vorſchriften, nahe an die Epikuriſche Sittenlehre ſich anſchließend, laufen doch weſentlich nur auf eine kluge Berechnung der Luſt hinaus, welche uns aus den Bewegungen unſeres Willens entſpringen könnte. Das Mitleiden wird uns empfolen, weil es uns Luſt gewährt, ebenſo die Arbeit, und ſelbſt die Frömmigkeit findet ihr Lob deswegen, weil ſie die größte Glückſeligkeit gewähre [2]. Wir ſollen nur nicht thöriger Weiſe die leibliche Luſt der geiſtigen vorziehn; denn die Luſt iſt das Bewußtſein der Vollkommenheit und um ſo größer, je vorzüglicher die Vollkommenheit iſt, welche wir empfinden. So erſcheint ihm die geiſtige Luſt als das größte, ja als ein unſterbliches Gut [3]. Hiermit wird man es in Übereinſtimmung und in Einklang mit ſeinen perſönlichen Neigungen finden, daß er das höchſte Gut, welches auf natürlichem Wege erreicht werden könnte, auch in der Erkenntniß der Wahrheit aus ihren erſten Urſachen zu erkennen glaubt [4]. Am ausführlichſten jedoch iſt er im Lobe der Ruhe unſerer Seele, welche er durch eine gemäßigte Miſchung ſeines Lebens zu gewinnen ſuchte. Dieſem Gute war er durch ſein ganzes Leben hindurch nachgegangen. In ihm findet er das höchſte Gut, welches ein Privatmann erreichen könnte; er dürfe dabei der

---

[1] Ib. I, 35 p. 71; 77.

[2] Ib. 7 p. 16; 8 p. 20.

[3] Ib. 6 p. 13 sqq.

[4] Princ. phil. praef. p. 3.

Erkenntniß der Wiſſenſchaft leben, doch nicht zu eifrig; die meiſte Zeit müſſe er den Sinnen ſchenken und der Ruhe des Geiſtes [1]). Hierin beruht in der That die Summe ſeiner Moral. Ihrer Ausführung hat er eine eigene Schrift über die Leidenſchaften der Seele gewidmet. Von ihnen, wie ſie aus der Bewegung der körperlichen Lebensgeiſter nach dem Gehirne aufſteigen, fürchtet er die Störung unſerer zufriedenen Ruhe; denn der Körper hat eine große Gewalt über unſere Glückſeligkeit; er raubt uns oft die Freiheit unſerer Vernunft [2]). Dem müſſen wir abzuhelfen ſuchen. Wir können es, denn keine Seele iſt ſo ohnmächtig, daß ſie nicht durch gute Richtung ihrer Anſtrengungen eine abſolute Gewalt über ihre Leidenſchaften gewinnen könnte. Descartes beruft ſich dafür auf die Macht der Gewohnheit, welche ſelbſt Thiere zähmen könnte. Ähnlich wie Hobbes, nimmt er an, daß dem Körper durch Übung eine gewiſſe Richtung der Bewegung eingepflanzt werde [3]). Obgleich der Körper gleichgültig gegen jede Bewegung ſein ſoll, überträgt Descar-

---

1) Epist. I, 1 p. 1. Summum bonum — — privati — — constans recte agendi voluntas et ex ea nascens animi tranquillitas. Ib. I, 5 p. 10; 30 p. 62. Et certe possum ingenue profiteri praecipuam, quam in studiis meis secutus sum regulam — — fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quae imaginationem exercent, per annum autem paucissimas iis, quae intellectum solum, reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

2) Ib. 6 p. 12.

3) Pass. an. I, 50. Nullam tam imbecillem esse animam, quae non possit, cum bene dirigatur acquirere potestatem absolutam in suas passiones.

tes doch die Gewohnheit, die Neigung zu Arten des Handelns, welche wir im Seelenleben kennen, auf die Körperwelt. Gegen die Leidenſchaften ſtreitet er nun nicht überhaupt. Er findet ſie im Allgemeinen nicht übel; auf ihnen beruht alle Süßigkeit und Glückſeligkeit dieſes Lebens 1); ſie ſtimmen die Seele das zu begehren, was die Natur uns als nützlich vorſchreibt, und befeſtigen hierin unſern Willen. Hierdurch greifen ſie auch in die Gedankenbildung ein und haben den Nutzen die Gedanken in uns feſtzuhalten, ſo daß wir ſie längere Zeit betrachten können 2). Man würde hierin eine Andeutung der Lehre finden können, daß die Natur der Körperwelt mit den Zwecken der geiſtigen Welt in Übereinſtimmung ſtehe, wird aber auch bemerken müſſen, daß Deſcartes doch ſeinem Grundſatze in der Natur keine Zwecke zu ſuchen bei dieſer Betrachtung der Leidenſchaften nicht getreu bleibt. Er glaubt aber nicht, daß wir der Leitung der Natur durch die Leidenſchaften uns überlaſſen dürfen. Sofern ſie die Natur in uns erregt, ſollen ſie zwar alle gut ſein; aber ihren falſchen Gebrauch und ihr Übermaß ſollen wir meiden 3). Dagegen weiß er nun zwei Mittel uns anzurathen. Das eine beſteht in der Großmuth, d. h. in

---

1) Epist. III, 114 p. 420.

2) Pass. an. II, 52. Usum omnium passionum in eo solo consistere, quod disponant animam ad res eas expetendas, quas natura nobis dictat esse utiles, et persistendum in ea voluntate. Ib. 74. Utilitatem passionum in eo demum consistere, quod confirment et perseverare faciant in anima cogitationes, quas ei bonum est conservare et quae alioquin facile possent obliterari. Ib. 137.

3) Ib. III, 211.

der Geſinnung, welche den Werth des Menſchen nur in ſeiner Tugend ſucht, weil erkannt worden iſt, daß dem Menſchen nichts anderes wahrhaft zukommt, als ſein Wille, welche daher im feſten Entſchluſſe zum Guten ihren Halt findet[1]). Das andere beruht auf dem Gedanken an Gott und deſſen unwandelbare Vorſehung, welche auch für unvermeidliche Ereigniſſe uns Troſt gewährt. Das erſte Mittel ſichert uns in allen Fällen, welche in unſerer Gewalt ſind, das andere in allen Fällen, welche wir nicht vermeiden können[2]).

In dieſen Vorſchriften ſeiner Sittenlehre ſpiegelt ſich die Denkweiſe des Mannes ab. Sie erkennt die Wahrheit der äußern, körperlichen Welt und ihrer von der geiſtigen Welt unabhängigen Bewegungen an, ſie behauptet aber auch die Unabhängigkeit des unkörperlichen Geiſtes, der über ſeine Gedanken durch den freien Willen herſcht; außer dieſen beiden Arten des weltlichen Seins und Werdens will ſie alsdann auch das Sein und Walten Gottes anerkannt wiſſen. Zwiſchen der geiſtigen und der körperlichen Welt glaubt ſie einen Zuſammenhang annehmen zu müſſen und nicht minder zwiſchen allen weltlichen Dingen und Gott, welcher jene geſchaffen hat und in jedem Augenblick von Neuem erſchafft, doch gemäß ſeiner Beſtändigkeit nach einem ſich immer gleichbleibenden Geſetze das Gegenwärtige und Künftige mit dem Vergangenen in Übereinſtimmung ſetzend. Wenn es aber darauf ankommen ſollte dieſe drei Gegenſtände unſeres Denkens in eine zuſammenhängende Wiſſenſchaft zu vereinigen oder auch nur ihre Vereinbarkeit nachzuweiſen, ſo zögert Descartes hierauf einzugehn. Die Geheimniſſe Gottes, ſeine Zwecke, wagt er nicht zu erforſchen; warum er die Welt geſchaffen habe, wie mit ſeiner Unendlichkeit ſei es die Endlichkeit oder die Unendlichkeit der Welt beſtehn, wie auch nur der Begriff der Subſtanz einem Geſchöpfe zukommen könne, wie mit der Freiheit des Geiſtes die Vorherbeſtimmung Gottes vereinbar, wie es möglich ſei, daß Geiſt und Körper auf einander wirken, ja zu der einen Subſtanz des Menſchen ſich verbinden, dies und anderes ſind Fragen, deren Dringlichkeit er großentheils anerkennt, die er aufregt, aber deren Unterſuchung er nur ſehr flüchtig betreibt oder ganz von ſich zurückſchiebt. Unſtreitig iſt bei ihm der Gedanke an die Beſchränktheit unſeres Wiſſens ſehr vorherſchend; vom Zweifel hergekommen, iſt er zufrieden nur in einigen Punkten etwas Sicheres dargeſtellt zu haben. Er hat ſich davon überzeugt, daß wir denken und ſind, daß wir dem natürlichen Lichte unſerer Verſtandesbegriffe trauen dürfen, daß Gott iſt, daß daher auch die Erfahrung, welche den Begriffen unſeres Verſtandes eine Anwendung auf die wirkliche Welt geſtattet, uns nicht trügen könne, daß die innere Welt unſerer Gedanken mit der äußern Welt der Körper in Verbindung ſtehn müſſe und beide Welten doch eine gewiſſe Selbſtändigkeit in Anſpruch nehmen dürfen. Alles dies iſt vorhanden; es ſind darin unleugbare Thatſachen anzuerkennen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, welche aber auch mit den Grundſätzen des Verſtandes in Übereinſtimmung ſtehen. Wie nun ſolche Thatſachen unter einander zuſammenhängen, wie auch nur die Widerſprüche, welche unter ihnen zu beſtehen ſcheinen, aufgelöſt werden können, darüber iſt Descartes weniger bekümmert; er iſt zufrieden, wenn er einzuſehn glaubt, daß andere ebenſo wenig etwas darüber wiſſen können, als er.

---

[1]) Ib. III, 152 sq.

[2]) Ib. III, 144; 145. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas. — — Secundum est, quod saepe debemus reflectere animum ad providentiam divinam.

Seine Denkweiſe ſteht unſtreitig in der engſten Verbindung mit den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, welche den Inhalt ſeines Lebens bildeten. Sie gehen darauf aus die Erfahrungen, welche wir über die Natur haben, an einzelnen Stellen durch die Hülfe der Mathematik zu erklären. In allen Punkten vermag man das nicht; man kann voraus annehmen, daß eine vollſtändige zuſammenhängende Wiſſenſchaft auf dieſem Wege ſich nicht ergeben wird; aber bei der Beſchränktheit unſeres Verſtandes und unſerer Erfahrung muß man ſchon zufrieden ſein, wenn man nur ſtellenweiſe vorwärts kommt. Das auf ſolche phyſiſche Unterſuchungen ſein Hauptaugenmerk gerichtet war, iſt keinem Zweifel unterworfen; in ihnen wollte er die fruchtbare Anwendung der Mathematik nachweiſen, ja die Phyſik ganz auf Geometrie zurückbringen, wie er ſagt. Seine philoſophiſchen Unterſuchungen laufen auch auf dieſe phyſiſchen Beſtrebungen hinaus; ſie ſollen die Grenzen und die Grundſätze der Phyſik feſtſtellen; er fordert uns daher auf einmal der Metaphyſik unſern Geiſt zuzuwenden, aber alsdann uns damit zu begnügen ihre Ergebniſſe im Gedächtniſſe feſtzuhalten 1), damit wir von

---

1) Epist. I, 30 p. 64.

ihr ungeſtört und unbeſorgt um die höhern Bedürfniſſe unſeres Geiſtes die Unterſuchungen der Phyſik nach mathematiſcher Methode betreiben können. Die Philoſophie wird nun auch nach dem Muſter der Phyſik von ihm betrachtet, nach der Methode der Mathematik von ihm behandelt. Sie hat es mit einzelnen Aufgaben zu thun, von welcher man die eine löſen kann, unbeſorgt ob die andere im Dunkel liegen bleiben möchte. Daher wendet Descartes ſich ganz von der Theologie ab, ſoweit ſie ſeinen Grundſätzen für die Naturbetrachtung keine Hülfe bietet; daher wendet er auch der Pſychologie ſeine Unterſuchungen nur zu, ſofern ſie der Phyſik angehört, ſie begrenzt oder begründen hilft. Ob es einer Wiſſenſchaft, wie der Philoſophie, welche alles bedenken ſoll, anſtehen dürfte von Fragen, welche ſich aufdrängen, ſich zurückzuhalten und ſie andern Wiſſenſchaften zuzuſchieben, darüber macht ſich Descartes keine Sorge. Der philoſophiſche Geiſt, welcher das Vereinzelte zuſammenzufaſſen, die ſtörenden Widerſprüche zu beſeitigen ſtrebt, findet keine lebhafte Vertretung in ihm. Die Zuſammenhangsloſigkeit ſeiner Ergebniſſe, die lockere Methode, in welcher er ſie verknüpft, zeigen uns deutlich, daß er die Tiefe nicht kennt, in welcher die Einheit der Wiſſenſchaften ihren Sitz hat. Ihn beſchäftigen die Thatſachen der Erfahrung; er ſucht ſie auf mathematiſche Gründe zurückzuführen; aber vor dem letzten Grunde aller Erſcheinungen ſcheut ſein Geiſt zurück.

Betrachten wir nun die einzelnen Theile ſeiner Philoſophie, ſo finden wir in ihnen wenig Neues: das Meiſte beſteht aus Gedanken, welche nicht einmal in ſeiner Zeit für neu gelten konnten. Seine Beweiſe für das Sein Gottes ſind ein altes Eigenthum der theologiſchen Schule; neues Licht hat er über ſie nicht verbreitet. Daß er dem ontologiſchen Beweiſe einen größeren Werth beilegte, als gewöhnlich war, wird als kein Verdienſt gerechnet werden können. In ſeinen übrigen Lehren, welche die Theologie berühren, finden wir nur das hergebrachte, mehr mit kluger Schonung der Meinungen, als mit wiſſenſchaftlicher Vorſicht ausgedrückt. Sein Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, war unvergeſſen geblieben, ſeitdem ihn Auguſtinus an die Spitze der Wiſſenſchaft geſtellt hatte. Faſt mit derſelben Stärke der Betonung hatte ihn Campanella hervorgehoben und auch die Franzöſiſchen Skeptiker hatten nicht verfehlt auf die Selbſterkenntniß als auf die Grundlage alles unſeres Erkennens hinzuweiſen. Nur mit größerer Zuverſicht oder Voreiligkeit als ſeine Vorgänger glaubte Descartes aus der Gewißheit unſeres Denkens auf die Subſtanz unſeres Geiſtes ſchließen zu können. Ohne Grund würde man behaupten, daß die Lehre des Descartes in ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange ihrem Grundſatze mehr zu entlocken wüßte, als andere Lehren, welche denſelben Grundſatz gebraucht hatten. Eben ſo wenig iſt es neu, daß ſeine Schlüſſe von der Beſchränktheit unſeres Denkens und der Wahrhaftigkeit Gottes auf die Wahrheit der Außenwelt und des Körperlichen fortſchreiten. Wenn er nun weiter das Weſen des Geiſtes und das Weſen des Körpers einander ſchlechthin entgegenſetzte und jenes durch das Attribut des Denkens, dieſes durch das Attribut der räumlichen Ausdehnung zu erklären ſuchte, ſo hatte die Entwicklung der neuern Philoſophie, ſoweit ſie nicht dem Materialismus huldigte, ſchon lange dieſer Anſicht zugeführt und die Lehren der Italieniſchen Peripatetiker, beſonders des Cremonini hatten ſchon in ähnlicher Weiſe Körperliches und Geiſtiges geſchieden. In dieſer Beziehung würde man dem Descartes nur das Verdienſt zuſchreiben können die hierüber verbreitete Anſicht in eine beſtimmtere Formel gefaßt zu haben. Dadurch hob er aber auch die Frage nach der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt, welche ſchon in mancherlei Zweifeln und Theorien ſich Luft gemacht hatte, von Neuem hervor. Die Weiſe jedoch, in welcher er über ſie ſich erklärte, erneuerte nur die oft ſchon vorgetragene Anſicht von den materiellen Lebensgeiſtern, welche die Verbindung zwiſchen beiden Arten des Daſeins vermitteln ſollten, und leiſtete dadurch gegen ſeine Abſicht dem Materialismus Vorſchub. Paradox konnte nun ſeine Lehre, daß die unvernünftigen Thiere nur Maſchinen wären und daß auch bei uns Menſchen alle Erſcheinungen, welche man auf die thieriſche oder die Pflanzenſeele zurückzuführen pflegte, auf nichts als mechaniſche Bewegungen hinausliefen, nur inſofern erſcheinen, als ſie von einem Manne vorgetragen wurde, welcher auch von der andern Seite die Intereſſen des geiſtigen Lebens zu wahren ſich angelegen ſein ließ. Es ſpricht ſich hierin nur die äußerſte Spitze des Gegenſatzes aus, zu welcher man in der Unterſcheidung des Vernünftigen und des Natürlichen, des weltlichen und des geiſtigen Lebens allmälig hinaufgetrieben worden war. Noch konnte man ſich der Gewalt der mechaniſchen Vorſtellungsweiſen, welche man empfand, doch nicht völlig ergeben. Es wird immerhin zu den Verdienſten des Descartes gerechnet werden dürfen, daß er bei aller ſeiner Neigung für die mechaniſche Naturerklärung den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft behauptete und an die Spitze der Männer ſich ſtellte, welche das geiſtige Leben gegen die Verſuche es in einen mechaniſchen Proceß aufzulöſen vertheidigten. Hieran ſchließt ſich auch ſein Verdienſt an, daß er dem um ſich greifenden Senſualismus widerſtand, mit um ſo größerm Erfolge, je geſchickter er für den Rationalismus die Bedürfniſſe der Naturerklärung ins Feld zu führen wußte. Doch würde man nicht behaupten können, daß ſeine Lehre, wie ſtark ſie auch die angebornen Begriffe betonte, eine genauere Unterſcheidung zwiſchen ihnen und den Ergebniſſen unſerer Erfahrung durchzuführen gewußt hätte. Vielmehr, indem ſie zur Beglaubigung der angebornen Begriffe auf die innere Anſchauung ſich berief, war ſie in Gefar die Gedanken des Verſtandes mit der innern Erfahrung zu verwechſeln, und indem ſie die Erkenntniſſe der Mathematik dem Gebiete der Einbildungskraft zuſchob, entzog ſie ihren Beweiſen den größten Theil ihrer Kraft. Es kann überhaupt nicht überſehen werden, daß ſeine pſychologiſchen Unterſuchungen weder Neues bringen, noch die alten Unterſcheidungen mit Sicherheit zu handhaben wiſſen. Man ſieht dies deutlich, wenn er das ſinnliche Empfinden und die Thätigkeiten der Einbildungskraft bald als Arten des Denkens, bald als rein körperliche Vorgänge betrachtet, wenn er die Freiheit des Willens als eine Thatſache der Erfahrung behauptet und das Wollen bald vom Denken des Verſtandes unterſcheidet, bald als eine Art des Denkens anſieht.

Wenn man nun das Lockere im Zuſammenhange ſeines Syſtems, das wenig Neue und wenig Haltbare in ſeinen einzelnen Gedanken ſich vor Augen hält, ſo kann man darüber ſich in Verlegenheit finden zu erklären, worauf doch der große Erfolg ſeiner Lehre beruhen möge. Unſtreitig haben an ihm ſeine phyſiſchen Lehren einen großen Antheil. Mit großer Kühnheit darauf ausgehend die Maſchine der Welt zu erklären, mit großer Gewandtheit hierzu die Künſte der Mathematik benutzend, haben ſie freilich in mancherlei Hypotheſen ſich verloren und zum größten Theile gehören ſie nur dem dahingeſchwundenen Glanze der Vergangenheit an. Aber mit großer Zuverſicht ausgeſprochen, in einigen Gebieten glänzend an Ergebniſſen, in andern die Unterſuchung herausfordernd, riſſen ſie die Aufmerkſamkeit der Gegenwart an ſich. Wenn ſich auch zeigte, daß ſie nicht überall gelungen waren, ſo konnte man doch darum dem im Allgemeinen eingeſchlagenen Weg nicht verwerfen. Es kam nur darauf an ihn mit größerer Vorſicht, beſſer unterſtützt von der Erfahrung zu gehen. Auf dieſem Wege hat die neuere Phyſik ihre Erfolge errungen. Man kann zwar nicht ſagen, daß Descartes ihn zuerſt gezeigt hätte; aber ein glänzendes Beiſpiel für das Verfahren auf ihm hat er aufgeſtellt und gehört einer Kette von Männern an, deren unſterbliche Namen die Geſchichte der Naturforſchung verzeichnet hat.

Der Geſchichte der Philoſophie kommt es nicht zu über Verdienſte dieſer Art ein Urtheil zu fällen; aber unerwähnt darf ſie nicht laſſen, was von den Fortſchritten einzelner Wiſſenſchaften auch für die Einſicht in das allgemeine wiſſenſchaftliche Leben für Vortheil gezogen worden. Gewiß waren nun die Wege, welche die neuere Naturforſchung eingeſchlagen hatte, nicht ohne Gefaren für die allgemeinern Lehren der Philoſophie. Wir haben geſehn wie ſie zu einſeitigen Anſichten über die Wiſſenſchaft, zu Senſualismus, Materialismus, Mechanismus verführten. Auch die Lehre des Descartes blieb nicht frei von ſolchen Verſuchungen. Davon zeugen ſeine Verſuche das thieriſche und ſelbſt das menſchliche Leben bis zu der Grenze der Bezähmung unſerer Affecte nur als Mechanismus und ohne alle Beihülfe der Vernunft zu erklären, davon ſeine Anſicht von der Welt als einer Maſchine, in welcher die Größe der Bewegung ſich weder vermehren noch vermindern könnte, davon ſeine Verwerfung der Zweckurſachen in der Natur. Unſtreitig gehen alle dieſe Beſtrebungen darauf aus die Erklärung der Natur zu betreiben ohne ihre Verbindung mit der Vernunft zu berückſichtigen und in ſolcher Weiſe die Naturwiſſenſchaft vom Zuſammenhange mit der allgemeinen Wiſſenſchaft loszulöſen. Darauf weiſt auch die Meinung hin, daß die Philoſophie es nur mit der natürlichen Wiſſenſchaft zu thun, die übernatürliche Erkenntniß dagegen der Theologie zu überlaſſen habe. Descartes jedoch iſt unter allen dieſen Verſuchungen mit größerer Mäßigung verfahren als andere Philoſophen ſeiner Zeit. Er begnügte ſich die mechaniſche Erklärung der Naturerſcheinungen auf die niedern Gebiete des körperlichen Daſeins zu beſchränken; für die Vernunft behauptete er die Freiheit; in der Unterſuchung des vernünftigen Lebens ließ er die Wichtigkeit der Zweckurſachen gelten. Es wird nicht bezweifelt werden, daß der Grund hiervon ſein Rationalismus iſt, der ihn auf das Vernünftige und das Geiſtige einen größern Werth als auf das Natürliche und Körperliche legen ließ. Und nun glauben wir wohl ſagen zu dürfen, daß auf dieſer Mäßigung, auf dieſer Berückſichtigung der Vernunft und des geiſtigen Lebens neben der unbeſchränkten Forſchung im Gebiete der Phyſik hauptſächlich die Gunſt beruht, mit welcher das philoſophiſche Syſtem des Descartes aufgenommen wurde.

Der Beweis für dieſe Behauptung wird nur aus einer ausführlichen Unterſuchung über die Nachwirkungen der Carteſianiſchen Philoſophie auf ihre Nachfolger geführt werden können; daß aber hierin ein bedeutendes Verdienſt für die Zeiten lag, in welchen Descartes ſeine Unterſuchungen geltend machte, wird ſich nicht verkennen laſſen. In ihnen war die Richtung der Philoſophie auf die Erforſchung der Natur ſchon zu einer ſolchen Stärke angewachſen, daß es vergeblich geweſen ſein würde ihr zu widerſtehn; man hatte aber zunächſt in das Auge gefaßt, daß die Erfahrung ohne Vorurtheil, ja daß die reine Beobachtung durch den Sinn in den Unterſuchungen der Natur uns leiten müſſe, und war hierin ſo weit vorgeſchritten, daß man ſehr allgemein geneigt war alle allgemeine Sätze aus ſinnlicher Erfahrung abzuleiten, ſelbſt die mathematiſchen, deren Bedeutung für die Naturwiſſenſchaft man nicht verkennen konnte. Da war es nun von größtem Gewichte, daß ein Mann, wie Descartes, eingeweiht in die Naturforſchung und vertraut mit den Unterſuchungen der Mathematik, die Rechte der

Vernunft wahrte. Er griff dieſe ſeine Sache an dem Punkte an, von welchem aus ſie am einleuchtendſten zu machen war. Von den mathematiſchen Begriffen aus zeigte er, daß ſie mit der Verworrenheit ſinnlicher Empfindungen, mit den ſcheinbaren ſinnlichen Qualitäten der Dinge nichts gemein hätten und doch eine ganz andere Evidenz uns gewährten als die ſinnlichen Erſcheinungen, deren objective Wahrheit mit großem Recht in Zweifel geſtellt werden könnte. Um dies deutlich zu machen, dazu gebrauchte er ſeinen Grundſatz, ich denke, alſo bin ich. Er wies darauf hin, daß wir die Erkenntniß der Wahrheit nicht von äußern Eindrücken zu erwarten, ſondern aus der Evidenz unſeres denkenden Weſens zu ſchöpfen hätten. Es floſſen hieraus die bedeutendſten Vortheile für ſeine Philoſophie, die Einfachheit ſeines Syſtems, welche von ſo manchem Vorurtheile, von ſo manchen Verwirrungen der ſcholaſtiſchen Lehre ſich frei gemacht hatte, die durchſichtige Klarheit ſeiner Gedanken, welche das Muſter der mathematiſchen Faßlichkeit und Beſtimmtheit herbeiführte. Aber man wird nicht überſehen, daß dieſen Vortheilen auch manches ſehr Bedenkliche ſich beimiſchte. Er vertheidigte die Vernunft, aber auf einem zu beſchränkten Raume. An die Stelle der weiten Begriffe der Vernunft war er geneigt die viel engern Begriffe der Mathematik zu ſetzen. Er gab das folgenreiche, aber verderbliche Beiſpiel philoſophiſche Unterſuchungen in die mathematiſche Methode zu zwängen.

Seiner in der Mathematik und in der Anwendung der Mathematik auf die Phyſik genährten Denkweiſe entſpricht nun ſein Verfahren in der Philoſophie faſt nach allen Seiten zu. Die Mathematik läßt es ſich gefallen Begriffe vorauszuſetzen, welche ſie nicht weiter erklären kann. So macht es Descartes, wenn er die ausgedehnte und die denkende Subſtanz unterſcheidet, ohne eine Zurückführung derſelben auf eine höhere Einheit zu verſuchen, wenn er es ablehnt die einfachen Begriffe, deren Wahrheit ihm durch Anſchauung gewiß iſt, durch einander oder durch Vergleichung mit andern Begriffen zu erklären. Die Mathematik in ihrer Anwendung auf die Phyſik geht von Thatſachen aus, welche ſie zu erklären ſucht; möge nun die Erklärung ganz oder zum Theil oder auch gar nicht gelingen, ſie ſtellt ſie deswegen nicht in Zweifel; auch wenn der Zuſammenhang und die Vereinbarkeit ſolcher Thatſachen ſich nicht ergeben ſollte, wird ſie in dem Grunde ihrer Unterſuchungen nicht geſtört. In derſelben Weiſe hat Descartes in ſeinen philoſophiſchen Forſchungen eine Reihe von Fragen erörtert über Gegenſtände, welche ihm thatſächlich feſtſtehen, ohne daß er über die Möglichkeit ſie mit einander zu vereinen große Sorge ſich gemacht hätte. Er ſtellt Unendliches und Endliches, unabhängige und abhängige Subſtanz neben einander; ebenſo geiſtige und körperliche Subſtanz, angeborne und angekommene Begriffe, Verſtand und Willen, Fatum und Freiheit. Sind doch alle dieſe Dinge da; wie ſie mit einander ſich reimen, das würde wohl nur eine vollkommene Wiſſenſchaft ergründen können; eine ſolche zu ſein kann eine Philoſophie nicht in Anſpruch nehmen, welche der Theologie und der geoffenbarten Religion vieles zu überlaſſen entſchloſſen iſt. Dies iſt die Genügſamkeit ſeiner Philoſophie. Den Anſpruch darauf allgemeine Wiſſenſchaft zu ſein hat ſie aufgegeben. Die Überbleibſel der dualiſtiſchen Denkweiſe ſind in ihr ſehr vorherſchend. Die Welt ſpaltet ſie in Geiſtiges und Körperliches; die Wiſſenſchaft ſpaltet ſie in natürliche und übernatürliche; alles ſoll zwar zuletzt in einer unendlichen Subſtanz gegründet ſein, aber die Natur und der Geiſt ſollen auch ihr unabhängiges Sein bewahren und als Subſtanzen angeſehn werden, d. h. als Dinge, welche für ſich gedacht werden könnten.

Wenn man nun zugeſteht, daß eine ſolche Philoſophie fruchtbar an Aufgaben war, ſo wird man doch kaum erwarten können, daß man ſollte geneigt geweſen ſein bei dem Maße der Auflöſungen ſtehen zu bleiben, auf welches ſie beſchränken wollte. Daß ſie die theologiſchen Fragen von ſich zurückſchob, konnte einer Zeit nicht lange genügen, welche ſchon begonnen hatte auch in der Religion Natürliches zu finden, um ſo weniger als Descartes ſelbſt das Beiſpiel gegeben hatte theologiſche Fragen der philoſophiſchen Forſchung zu unterziehen. Daß ſie das ſittliche Leben der Vernunft nur nebenbei berückſichtigte, um vorzugsweiſe der Phyſik ſich zu widmen, hieß in ihrem eigenen Sinn das Höhere dem Niedern aufopfern. Die mächtigſten Hebel des geiſtigen Lebens mußten zu einem umfaſſendern Gebrauche der Grundſätze antreiben, welche Descartes aufgeſtellt hatte. Was er als vereinzelte Thatſachen der Anerkennung empfohlen hatte, das mußte man in Zuſammenhang zu bringen ſuchen. Aber beſonders waren es zwei Aufgaben, auf welche ſeine Unterſuchungen geführt hatten, ohne ihnen eine genügende Löſung zu geben. Seine Anſicht von der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt bedurfte unſtreitig einer weitern Entwicklung, wenn ſie nicht den eigenen Grundſätzen des Syſtems, dem Gegenſatze zwiſchen Körper und Geiſt, Gefar bringen ſollte. Sein Gegenſatz zwiſchen der unendlichen Subſtanz Gottes und zwiſchen den Subſtanzen der weltlichen Dinge, welche auf der einen Seite für ſich denkbar, auf der andern Seite durchaus abhängig ſein ſollten, ließ ſich kaum in das Auge faſſen ohne zu weiterer Forſchung anzutreiben. Wir werden ſehen, daß es hauptſächlich, doch nicht ausſchließlich dieſe Punkte der Carteſianiſchen Lehre waren, welche unter ſeinen Schülern eine ſehr lebhafte Bewegung hervorriefen.

Zweites Kapitel.

Arnold Geulincx.

Man hat einen Unterſchied zwiſchen den echten und den unechten Carteſianern gemacht. Die erſtern wichen von der Lehre ihres Meiſters in nichts Bedeutendem ab und ſetzten ihr nichts Bedeutendes zu. Für unſere Geſchichte der Philoſophie würden ſie daher nichts abwerfen; denn die weite Verbreitung der Carteſianiſchen Philoſophie, eine allgemein bekannte Thatſache, glauben wir nicht nachweiſen zu müſſen; wenn nicht doch an einigen von ihnen ſehr deutlich würde, daß die Carteſianiſche Lehrweiſe zu den ſpätern Unterſuchungen der unechten Carteſianer unausbleiblich hintrieb.

Aus dieſer Rückſicht erwähnen wir zuerſt den Franzö-

BAYERISCHE STAATS- BIBLIOTHEK

ſiſchen Arzt Ludwig de la Forge. Er gehörte zu den eifrigſten Anhängern der Carteſianiſchen Philoſophie. Eng verbunden mit Clerſelier, einem der genaueſten Freunde des Descartes, welcher die Werke deſſelben überſetzte und herausgab, hatte er auch Antheil an dieſer gelehrten Arbeit. Er machte die nachgelaſſene Schrift des Descartes über den Menſchen lesbar und verſah ſie mit Anmerkungen, welche in ihren phyſiologiſchen Theil größere Genauigkeit brachten. Aber ſchon bei dieſen Anmerkungen trug er ein eigenes Werk im Sinn, welches er 1661 unter dem Titel über den menſchlichen Geiſt herausgab [1]). Er hielt es für nöthig, obwohl dieſes Werk ganz im Sinn der Carteſianiſchen Lehre gefaßt ſein ſollte, eine genauere Erläuterung über die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt zu geben, indem er überzeugt war, daß Descartes, wenn ihm längeres Leben geſchenkt geweſen wäre, über dieſen Punkt ſich noch genauer würde erklärt haben [2]). Seiner Anſicht nach ſind Körper und Geiſt zwei durchaus verſchiedene Arten der Subſtanzen, welche in ihren unterſcheidenden Eigenſchaften, alſo in allem, was ihnen als Subſtanzen zukommt, nichts mit einander gemein haben können [3]). Daher kann er auch den unvernünftigen Thieren, welche nur Körper ſind, keine Empfindung beilegen [4]), wie Descartes unvorſichtiger Weiſe gethan

---

1) Traité de l'esprit humain. Ich citire die Lateiniſche Überſetzung, welche unter ſeiner Mitwirkung entſtanden iſt. Ludovici de la Forge tractatus de mente humana. Bremae 1674. 4.

2) Anmerkung zum tractatus de homine 70.

3) Tract. de mente hum. 3, 4 p. 8 sq.

4) Ib. 4, 6 p. 15 sqq.

hatte. Noch weniger aber iſt er im Stande den Menſchen als eine Subſtanz und doch als zuſammengeſetzt aus Körper und Geiſt ſich zu denken. Ihm iſt vielmehr der Menſch nur Geiſt. Die Verbindung dieſes Geiſtes mit dem Körper will er zwar nicht leugnen; aber ſie iſt nur eine Verbindung zweier Subſtanzen von verſchiedener Art, unter welchen eine urſachliche Verbindung, aber nur in einem zweideutigen Sinne (causa aequivoca) ſtattfinde [1]. Der Geiſt kann nur Gedanken hervorbringen und haben; er kann weder bewegt werden, noch bewegen, weil er nicht im Raume iſt. Wenn in ihm Gedanken entſtehen, ſo iſt er davon die nächſte, die wirkende Urſache; der Körper dagegen kann nur als gelegentliche Urſache derſelben angeſehn werden. Schon Deſcartes hatte dieſen Ausdruck gebraucht; im Munde de la Forge's nimmt er aber einen viel ſchärfern Sinn an. Er verwirft die Annahme einer örtlichen Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper, die Lehre vom Sitze der Seele in der Zirbeldrüſe; er kann nicht zugeben, daß eine Bewegung vom Körper auf die Seele übergehe oder im Körper vom Geiſte ausgehe; er hält jeden Gedanken davon zurück, daß der Körper mit dem Geiſte oder der Geiſt mit dem Körper ſich miſchen könnte; trotz der Vereinigung welche un-

---

1) Ib. 13, 11 p. 99 sq. Mentem per modum causae univocae in corpus non posse agere, illud determinando ad cogitationem aliquam producendam neque etiam corpus in mentem agere posse communicando ei motum aliquem, quoniam neque mens moveri, neque corpus cogitare potest; oportet ergo ut sit per modum causae aequivocae, quod mens per suam cogitationem corpus determinet ad se movendum et quod corpus, dum movetur, menti occasionem det aliquam cogitationem producendi.

ter ihnen angenommen wird, ſollen ſie durchaus geſchiedene Subſtanzen bleiben[1]). Die Verbindung beider beſteht nur darin, daß die Veränderungen in der einen Subſtanz von den Veränderungen in der andern Subſtanz abhängig ſind; aber in unmittelbarer Weiſe bringt die eine nichts in der andern hervor. Der Geiſt muß ſeine Gedanken der Körperwelt zuwenden, um von ihren Bewegungen abhängig zu werden; er muß ſeinen Willen ihr zuwenden, wenn Bewegungen in ihr von ihm abhängig werden ſollen. Man könnte dies eine moraliſche Vereinigung nennen. Aber freilich ſie wird auch eine natürliche dadurch, daß der Wille Gottes, welcher alles beherſcht, Körper und Geiſt mit einander in nothwendiger Verbindung erhält[2]). Auf die Gedanken des Geiſtes hat hier-

---

1) Ib. 13, 6 p. 94 sq. Inter mentem et corpus — — rejiciamus ideam omnis generis praesentiarum localium. — — Manet enim utraque (sc. substantia mentis et corporis) post unionem idem, quod erat antea, nec minus sunt duo substantiae, quae retinent id omne, quo distinguebantur inter se ante unionem.

2) Ib. 13, 8 p. 96. Invenio — — voluntatem pro unione, quae inter mentem est et corpus, quatenus haec voluntas extra suum subjectum procedit per suas operationes. — — Dicere debemus corpus mentemque unita esse, quando aliqui motus illius fiunt dependenter a cogitationibus hujus et reciproce quaedam cogitationes hujus dependenter a motibus illius, sive causa illius dependentiae veniat ab ipsa voluntate mentis, quae est unita, sive procedat ab alia aliqua voluntate, quae ipsa superior est. Ib. 13, 10 p. 97 sq. Poterit objici eam unionem non fore naturalem, sed tantum moralem. — — E contrario, quando ea unio sequitur ex decreto divino, — — agnosci debet pro re aeque naturali ac ulla alia, quae est in rerum natura. Quid enim est natura, — — nisi iste ordo, secundum quem deus suas creaturas regit?

bei de la Forge ſein Hauptaugenmerk gerichtet; ihm iſt es ohne Zweifel, daß alle ihre Modificationen nur von einer denkenden Subſtanz, alſo von einem Geiſte hervorgebracht werden können; dieſer Geiſt aber könnte der unſrige oder Gottes Geiſt ſein. Von den Gedanken jedoch, welche von der Verbindung des Körpers mit unſerm Geiſte hergeleitet werden, wiſſen wir, daß ſie vom menſchlichen Geiſte nicht hervorgebracht werden. Denn es iſt der Grundſatz anzuerkennen, daß der Geiſt, deſſen Weſen im Denken oder im Bewußtſein beſteht, nichts thun oder leiden kann, ohne zu denken oder gewahr zu werden, daß er es thue oder leide[1]; nun aber weiß der menſchliche Geiſt nicht, daß er die Gedanken hervorbringe, welche von ſeiner Verbindung mit dem Körper ausgehn, und deswegen kann er auch dieſe Gedanken nicht hervorbringen. Er wird alſo Gott als den Hervorbringer derſelben anſehn müſſen[2]. De la Forge findet dies nicht ſchwerer zu begreifen als die Weiſe, wie ein Körper den andern bewegt. Denn wir können nicht anders als vorausſetzen, daß die Kraft hierzu ein jeder Körper nur durch Dazwiſchenkunft Gottes habe[3]. Gedanken des Geiſtes und Bewegungen der Körperwelt hängen in gleicher Weiſe von Gott ab und hierin liegt das Mittel, durch welches wir erklären können, wie ein Zuſammenhang zwiſchen beiden ſtattfindet. Wir müſſen annehmen, daß Gott im Geiſte die Gedanken hervorbringt, von welchen wir bemerken, daß ſie ihm bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen entſtehn, und daß Gott die Bewegungen in der Körperwelt ſo hervorruft, wie ſie ſein müſſen um dem Willen des Geiſtes zu entſprechen [1]. Aber de la Forge will durch dieſe Lehre doch nicht behaupten, daß Gott alles bewirke; auch ſoll durch ſie nicht aufgehoben werden, daß Körper und Geiſt gegenſeitig auf einander wirken; denn ohne die Bewegung des Körpers und ohne den Willen des Geiſtes würden der entſprechende Gedanke im Geiſte und die entſprechende Bewegung im Körper nicht vorhanden ſein [2].

---

[1] Ib. 6, 1 p. 28. Unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cujus conscii non sumus, spiritum non esse, qui id faciat. — — Quoniam spiritus nihil aliud est, quam substantia, quae percipit, quidquid in ipso contingit, sive agat, sive patiatur, id debet percipere.

[2] Ib. 15, 14 p. 113.

[3] Ib. 16, 4 sqq. p. 123 sqq.

Wenn nun in ſolcher Weiſe die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt, welche Descartes geſetzt hatte, auf weitere Unterſuchungen hintrieb, ſo ſehen wir auch die Forſchung über das Verhältniß, welches er zwiſchen Gott und den Dingen der Welt geſetzt hatte, nicht weniger bei ſeinen Schülern in Bewegung. Johann Clauberg, geboren zu Solingen 1622, war einer der eifrigſten Carteſianer, zu Herborn und Duisburg lehrte er die Carteſianiſche Philoſophie und erläuterte ſie in ſeinen Schriften, welche in Holland und in Frankreich für die beſten Erklärungen derſelben galten. Aber er konnte ſich nicht enthalten aus den Lehren ſeines Meiſters Folgerungen zu ziehen, welche die Subſtanz der weltlichen Dinge in Gefar bringen. Die kluge Zurückhaltung, welche Descartes in ſeinen Unterſuchungen über das Verhältniß Gottes zu den weltlichen Dingen beobachtet hatte, gefiel ſeinem forſchenden Sinne nicht. Aus der Lehre, daß alle Geſchöpfe zu ihrer Fortdauer des beſtändigen Beiſtandes Gottes bedürfen; daß die Erhaltung der Dinge der ſtetigen Schöpfung gleich iſt, ſchien ihm zu folgen, daß die weltlichen Dinge nicht ſchlechthin, ſondern nur beziehungsweiſe ſind. Er ſtand nicht an unſer Sein und das Sein aller Geſchöpfe in Beziehung auf ihre beſtändige Erhaltung durch Gott mit der Weiſe zu vergleichen, wie unſere Gedanken in unſerm Geiſte gegründet ſind. Ziehen wir von unſern Gedanken unſern Willen zurück, ſo verſchwinden ſie; eben ſo würde alles ohne den Beiſtand Gottes keinen Augenblick ſein können. Wir ſind daſſelbe zu Gott, was unſere Gedanken zu unſerm Geiſte, ja noch etwas weniger, weil in unſern Gedanken mancherlei iſt, was ohne unſern Willen geſchieht, wärend Gott unbeſchränkter Herr über alles iſt. Daſſelbe Ergebniß wird aus dem Begriffe der Subſtanz gezogen, wie ihn Descartes gefaßt hatte. Die wahre Subſtanz iſt ſo, daß ſie einer fremden Hülfe zu ihrem Sein nicht bedarf. Aber in dieſem wahren Sinne des Wortes giebt es nur eine Subſtanz, nemlich Gott; alle übrige Dinge ſind nur durch Gott, haben ihr

---

[1] Ib. 16, 14 p. 129. Eum, qui corpus et mentem unire voluit, simul debuisse statuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum sui corporis esse, et determinare motus corporis ejus ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati subjiciendos.

[2] Ib. 16, 15 p. 126. Auf dieſe und ähnliche Äußerungen berufen ſich Tennemann und Damiron, der in ſeiner Geſchichte der Philoſophie in Frankreich im 17. Jahrhundert am weitläufigſten über de la Forge gehandelt hat, wenn ſie gegen Brucker und Buhle behaupten, daß de la Forge nicht als Urheber des Occaſionalismus anzuſehn ſei. Doch würde es nicht ſchwer halten dergleichen Äußerungen auch bei Geulincx und Malebranche nachzuweiſen.

Daſein nur durch ihre Beziehung zu ihm. Daher dürfen wir wohl in Wahrheit ſagen, daß Gott nicht ferne iſt von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben und weben und ſind wir[1].

Wenn nun ſchon die echten Carteſianer zu ſolchen weitergreifenden Gedanken geführt wurden, ſo können wir uns nicht wundern, daß andere Carteſianer, welchen die Lehre ihres Meiſters nicht in allen Stücken als Norm galt, zu noch viel entſchiednern Abweichungen ſich veranlaßt ſahen. Unter ihnen iſt zuerſt Arnold Geulincx zu nennen. Über ſein Leben wiſſen wir nur wenig mitzutheilen. Er war zu Antwerpen 1625 geboren und lehrte die Philoſophie zuerſt zwölf Jahre hindurch zu Löwen, wo er als Profeſſor der Philoſophie 1652 eine Reihe von Diſputationen hielt, welche von ihm in Druck gegeben wurden[2]. Sie greifen die alte ſcholaſtiſche Philoſophie, die Träumereien neuerer Philoſophen, die Grundſätze des Senſualismus unter Spott und Allegorien nicht eben mit feinem Geſchmack an, ſchonen auch die Geiſtlichkeit und beſonders das Mönchsweſen nicht. Man erſieht

---

1) De cognitione dei et nostri. Exerc. 28, 5. Cum igitur res omnes, quae a se non sunt, — — divinae mentis sint operationes, — — sequitur, quod res illae eodem modo se habeant erga mentem divinam, ac se habent operationes mentis nostrae erga mentem nostram. Ib. 6. Nihil enim aliud per eam (sc. veram substantiae naturam) possumus intelligere, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, cumque unica tantum res ejus naturae, ut nulla plane re indigeat, possit intelligi, facile erit percipere res omnes alias — — non simpliciter, sed secundum quid esse entia. Ib. 12 sq.

2) Arnoldi Geulincx quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae. Antverp. 1653. fol.

aus ihnen wohl, daß Geulincx eine Reform der Philoſophie in einer einfachern Lehrweiſe, welche die Logik zu verbeſſern, Mathematik und Experimente, auch mit Vorſicht Hypotheſen zu gebrauchen habe, im Ganzen wohl im Sinn der Carteſianiſchen Philoſophie, im Auge hat; doch verrathen ſie über ſeine eigenthümliche Denkweiſe ſehr wenig. Daß er bei ſeinen Angriffen auf die gewöhnliche Lehrweiſe an der katholiſchen Univerſität auf Gefar ſtoßen würde, war zu erwarten. Wahrſcheinlich wurde er ſeiner Stelle entſetzt. Nach dem Schiffbruche ſeiner Sachen, wie er ſagt, wandte er ſich nach Leiden, wo er 1662 ſeine Vorleſungen über die Logik begann. Daß er nun zur proteſtantiſchen Kirche ſich bekannte, ſcheint mit ſeiner Denkweiſe in vollkommenem Einklange zu ſtehen. In Leiden wurde er von dem Theologen Heidanus günſtig aufgenommen und in ſeiner Armuth unterſtützt. Hier gab er ſeine Logik und einen Theil ſeiner Ethik heraus. Auf dies letztere Werk legte er den größten Werth; er überſetzte es auch in das Belgiſche. Eine Reihe von Disputationen, welche unter ſeinem Vorſitze vertheidigt wurden, gehört ihm nicht ausſchließlich an. Nachdem er drei Jahre ſeine Vorleſungen gehalten hatte, wurde er zur Profeſſur der Philoſophie befördert; er ſcheint aber fortwärend mit Armuth gekämpft zu haben. Im Jahre 1669 ſtarb er. Von der Achtung, welche er ſich in einem weiten Kreiſe verſchafft hatte, iſt der beſte Beweis, daß man noch lange nach ſeinem Tode eine Reihe ſeiner Schriften geſammelt oder aus den nachgeſchriebenen Heften ſeiner Zuhörer herausgegeben hat 1).

---

1) Außer den vorhererwähnten quaest. quodl. bediene ich mich

Da die meiſten ſeiner Schriften Vorleſungen dienten oder aus Vorleſungen hervorgegangen ſind, wird man vieles, was in ihnen vorkommt, den Bedürfniſſen des Unterrichts zuſchreiben müſſen. Hierauf fällt um ſo mehr Gewicht, je drückender die Verhältniſſe waren, aus welchen er ſich herausarbeiten mußte. Seine quodlibetiſchen Fragen zeigen, unter welcher Laſt des alten Schulweſens er geſtanden hatte; das oratoriſche Collegium und der Nachdruck, mit welchem er ſonſt gegen den Vorwurf, daß er die Redekunſt vernachläſſige, ſich vertheidigen zu müſſen glaubte, geben einen andern Beleg dazu, daß er nicht in voller Freiheit ſeinen philoſophiſchen Neigungen nachgehen konnte. Daher wird man auch Anſtand nehmen müſſen ihn nach ſeiner Logik zu beurtheilen, welche zwar mit Nachdruck auf ſeine Abſichten in der Philoſophie hinweiſt, aber ſie doch gleichſam nur anhangsweiſe vorträgt, um den gewöhnlichen Gang des logiſchen Unterrichts nicht zu auffallend zu verlaſſen. Daher hat er auch ſeine Gedanken über die Methode in der Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Denkens ſeiner Logik nicht einverleibt 1).

---

folgender Schriften des Geulincx: Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta. Amstelaed. 1698. 12; Metaphysica vera et ad mentem peripateticam. Amstelaed. 1691. 12; Collegium oratorium. Amstelod. 1696. 12; Compendium physicae. Franequerae 1688. 8; *Γνωθι σεαυτον* sive ethica. Amstelod. 1709. 12; Annotata majora in principia philosophiae Renati Des Cartes. Accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris. Dordraci 1691. 4. Dieſe opuscula beſtehen in den erwähnten Disputationen und in 2 akademiſchen Reden. Es werden auch noch Annotata praecurrentia ad Ren. Cartesii principia angeführt, welche ich nicht geſehn habe.

1) Log. praef.; p. 525.

Nun verräth er uns aber in der Metaphyſik, daß er dieſe Wiſſenſchaft für die Hauptſache der Philoſophie anſieht und alle übrige philoſophiſchen Wiſſenſchaften nur als Excurſe der Metaphyſik betrachtet; ausdrücklich werden in dieſem Sinn die Logik, die Mathematik und ſogar die Ethik genannt [1]. Wir würden alſo eine auf Metaphyſik geſtützte Logik von ihm zu erwarten haben. Statt deſſen will er in ſeiner Logik, wie ſie uns vorliegt, keine Vorausſetzungen machen und am wenigſten Metaphyſiſches einmiſchen [2], ein ſicherer Beweis, daß er in ihr der gewöhnlichen Lehrweiſe ſich anbequemt. Es iſt einer ſeiner Grundſätze, daß wir mit vielen zu reden, mit wenigen der Weisheit zu pflegen hätten, und daß wir deswegen auch der Weiſe der Schule folgen müßten [3].

In ſeiner Metaphyſik ſchließt ſich Geulincx an den Rationalismus der Carteſianiſchen Schule an. Daß er dem Descartes folgt, bezeugen außer einzelnen Äußerungen ſeine Vorleſungen über die Principien der Philoſophie dieſes Philoſophen, welche uns erhalten worden ſind. Sie geben einen fortlaufenden Commentar und gehen faſt überall darauf aus ſelbſt die einzelnen Äußerungen der erklärten Stellen zu rechtfertigen, wenn ſie auch öfters nur aus Anbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch entſchuldigt werden können. Das Hypothetiſche in der Phyſik ſeines Lehrers entgeht ihm nicht; aber die Hypotheſen des Descartes ſcheinen ihm gut; ſie ſind im Wetteifer mit der Wahrheit[1]. So wie Geulincx Excurſe zur Metaphyſik annimmt, ſo geſtattet er auch Hypotheſen ſich an ſie anzuſchließen[2] und findet, daß die ganze Phyſik von dieſer Art iſt. Denn ſie beruht auf dem Begriffe der Bewegung, und daß Bewegung iſt, beruht nur auf einer Vorausſetzung, welche nicht die Vernunft, ſondern nur die ſinnliche Wahrnehmung beglaubigt[3]. Die Phyſik hat daher nur das Geſchäft den Sinn mit der Vernunft in Übereinſtimmung zu bringen oder die Metaphyſik auf das anzuwenden, was durch den Sinn uns bekannt wird[4]. Wir ſehen hieraus, wie ſtreng Geulincx ſeine Philoſophie nur auf Vernunft bauen und das Zeugniß der Sinne zwar zulaſſen, aber doch in der Begründung der philoſophiſchen Wahrheiten nicht gebrauchen will. Schon hieraus wird man abnehmen können, daß er die Carteſianiſche Lehre genauer zu faſſen ſucht; wir werden finden, daß er ſie nicht in allen Stücken billigt. Seine Augen ſind überhaupt nicht auf den Umfang der Carteſianiſchen Schule beſchränkt, vielmehr treten die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte des Rationalismus deutlicher bei ihm als bei Descartes hervor. Wenn gleich er die Platoniſche Lehre von der Wiedererinnerung an die

---

[1] Met. introd. c. 1, 1; 5 p. 1 sq.; p. 36; 65. Die Äußerung über den Zuſammenhang der philoſophiſchen Disciplinen in der Dedication zur Ethik geht deswegen auch nur auf die didaktiſche Ordnung.

[2] Log. praef.

[3] Annot. maj. p. 150. Loquendum cum multis, sapiendum vero cum paucis.

---

[1] Annot. maj. p. 95.

[2] Met. introd. 1, 6.

[3] Comp. phys. p. 123.

[4] Ib. p. 148. Physici vero labor est sensum cum ratione conciliare seu metaphysicam applicare ad ea, quae per sensum nobis innotescunt.

Ideen verwirft [1]), lobt er doch im Allgemeinen die Platoniker und nennt ſie die wahren Philoſophen [2]). Ebenſo lobt er den Auguſtinus als den beſten Lehrer der Kirche, welchem nur Paulus vorzuziehen ſei; mit der wahren Philoſophie ſtimme ſeine Lehre auf wunderbare Weiſe überein [3]). Es iſt merkwürdig, wie jetzt in der Carteſianiſchen Schule nicht allein bei Geulincr, ſondern nicht weniger bei Malebranche und andern Franzöſiſchen Carteſianern, der Anſpruch darauf hervortrat, in chriſtlichem Sinn zu philoſophiren. Nicht anders als die Kirchenväter nannten dieſe Carteſianer ihre neuere Philoſophie die chriſtliche Philoſophie, weil ſie von der Herrſchaft der heidniſchen Lehren des Ariſtoteles, der Stoiker und des Platon ſich losgeſagt hatte. In beiden Fällen iſt dies eine Weiſe eine neue Epoche in der Entwicklung der Philoſophie zu bezeichnen. Jetzt hatte man ſich von dem Einfluſſe der philologiſchen Beſtrebungen der vorigen Jahrhunderte frei gemacht; man war aber auch von dem thörigen Anſpruche frei nur auf ſeiner urſprünglichen Vernunft beruhen und nicht von der Bildungsſtufe ſeiner Zeit ſich tragen laſſen zu wollen. Wenn Geulincr, der beſcheidene, die Demuth liebende Mann, ſeine Kühnheit mehr als andere wiſſen zu wollen zu entſchuldigen ſucht, dann ſagt er, er habe die Bibel zum Mikroſkop gebraucht und durch ſie belehrt, nun auch mit unbewaffnetem Auge manches ſehen lernen, was ihm ſonſt unbekannt geblieben

---

1) Met. p. 245.
2) Ib. p. 282; annot. maj. p. 52.
3) Met. p. 90.

ſein würde. Seine Philoſophie will chriſtlich ſein, doch nicht in der Weiſe weder des ungelehrten Volkes, noch des gelehrten Dünkels. Nur die Chriſten haben aus der heiligen Schrift etwas von ſittlicher Weisheit, aber auch unter ihnen wie wenige[1]. Seine Philoſophie iſt in einem frommen Sinn gefaßt. Die wahre Philoſophie iſt ihm Theologie, doch nur natürliche Theologie; auf die Offenbarung kann ſie nicht eingehn[2].

In der Weiſe der Carteſianiſchen Schule legt Geulincx auf die Erkenntniſſe der Vernunft oder des reinen Verſtandes den höchſten Werth; die Erkenntniſſe dagegen der Erfahrung ſieht er als etwas Untergeordnetes an. Beiſpiel und Induction gelten ſeiner Logik ſehr wenig. Die Erfahrung beantwortet nur die Frage, ob etwas ſei, gewährt aber noch kein Wiſſen, welches nur in der Erkenntniß, warum etwas ſei, oder des wahren Grundes beſteht. Die Erfahrung giebt nur den äußern Grund an, warum wir etwas ſetzen ſollen; uns genügt aber nicht der äußere, wir müſſen den innern Grund durch die Vernunft ſuchen; ſo lange iſt der Geiſt unbefriedigt, bis er dieſen wahren Grund gefunden hat[3]. Er beruft ſich auf den alten Satz, daß es vom Zufälligen keine Wiſſenſchaft gebe. Er genügt um alle Erkenntniß, welche dem Sinn, der Erfahrung, der Geſchichte oder der über-

---

1) Eth. praef. p. 5. Soli Christiani ex sacris suis hic aliquid sapiunt, soli, sed inter solos quam pauci.

2) Ib. praef. p. 3; annot. maj. p. 23.

3) Log. p. 469; 485; 489; 493; 505. (Ratio) quietat, delectat, pascit et satiat. — — Animus enim irrequietus, donec rationem inveniat.

lieferung angehört, von der wahren Wiſſenſchaft auszuſchließen. Daher iſt auch das Accidens, wiewohl es das wahre, vom Subjecte losgelöſte Prädicat ſein würde, nur von zeitlicher Bedeutung; es gehört nur dem gewöhnlichen Verkehr der Menſchen an und die Wiſſenſchaft, welche die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten ſucht, kann mit ihm nicht verkehren 1). Im Gegenſatz gegen die Erkenntniß der Accidenzen ſtrebt die Vernunft das Weſen oder das Was der Dinge zu erkennen und das Wiſſen beſteht in der Erkenntniß der Begriffserklärung 2). Daher will Geulincx in der Logik alles auf Subſtantiv und Adjectiv zurückbringen, welches letztere nur das Weſen des erſtern oder der Subſtanz zu erklären habe 3). Man wird hierdurch an die Lehre des Nizolius erinnert 4); aber man wird auch nicht verkennen, daß dieſe Lehrweiſe mit dem Streben des Descartes das Weſen des Körpers und des Geiſtes durch ihre Attribute zu erſchöpfen, in voller Übereinſtimmung ſteht.

Obgleich nun aber Geulincx in dieſem rationellen

---

1) Ib. p. 26; 46 sq.; 412; annot. maj. p. 83.

2) Log. p. 36. Scire enim est per definitionem cognoscere. Ib. p. 409; 421; met. p. 281.

3) Log. p. 15; 22 sqq.

4) Daß Nizolius oder überhaupt die philologiſchen Logiker auf die Logik des Geulincx Einfluß ausgeübt haben, ſcheint mir außer Zweifel, obwohl er ſie nicht erwähnt. Über das ens als participium erklärt er ſich in ganz ähnlicher Weiſe wie Valla. Met. p. 185. Wie ſehr ſeine logiſchen Sätze in die Metaphyſik eingreifen, ſieht man an vielen Stellen ſeiner peripatetiſchen Metaphyſik, z. B. p. 198; 241. Auch gegen die Realität der Univerſalien erklärt er ſich, doch mit Mäßigung. Ib. p. 232 sq.

Wege die Erfahrung für das philoſophiſche Denken zu beſeitigen ſucht, ſo ſchließen ſich doch ſeine Gedanken zu ſehr an die Lehren des Descartes an, als daß er nicht eine Ausnahme für die innere Erfahrung fordern ſollte. Seinem Meiſter getreu gebraucht er ſie zur hauptſächlichſten Grundlage der Philoſophie. Obgleich er die übertriebenen Zweifel des Descartes nur entſchuldigt [1]), ſieht er doch ein, daß alle Wiſſenſchaft durch den Zweifel hindurchgehen muß; wir ſollen nur nicht nach der Weiſe der Skeptiker zweifeln um zu zweifeln. Der Ausgang der Philoſophie ſetzt voraus, daß wir noch nichts wiſſen, aber auch daß wir wiſſen, daß wir nicht wiſſen, welches eben der Zweifel iſt [2]). Vom Zweifel werden wir alsdann auf das Denken, vom Denken auf das Ich bin geführt [3]). Es iſt nun die innere Anſchauung unſeres Seins und unſeres Denkens, was uns den feſteſten Ausgangspunkt für alle unſere Erkenntniſſe darbietet.

Merkwürdig iſt es nun, wie ganz anders Geulincx die Gegenſtände unſerer innern Anſchauung, als die Gegenſtände der äußern Erfahrung beurtheilt. Wir haben erwähnt, daß er auf Begriffserklärung drang, daß ihm Induction und Beiſpiel nicht genügten; wenn aber von Gegenſtänden der innern Anſchauung die Rede iſt, ſo fordert er keine Begriffserklärung, ſo genügt ihm das Beiſpiel. So wie wir innerlich einen Begriff, einen Gedanken erfahren, ſo ſind wir deſſelben gewiß und der Begriff iſt uns klar und wir bedürfen keiner Erklärung deſſelben. Was klar genug iſt, ſoll nicht weiter erklärt werden [1]. Es iſt die Anſchauung der Vernunft, was uns unmittelbar befriedigt. Alle Werkzeuge der Logik können auf die Begriffserklärung und den Vernunftgrund zurückgeführt werden; aber die Begriffserklärung geht auch wieder auf den Vernunftgrund zurück, weil dieſer die erſten nothwendigen Begriffe darbietet, für welche wir weiter keinen Grund ſuchen ſollen; denn ſie enthalten den Vernunftgrund in ſich ſelbſt [2]. Von dieſer Art iſt vor allen Dingen die Vernunft ſelbſt; wer ſie beſitzt, weiß, was ſie iſt [3]. Derſelben Art ſind auch die Gedanken des Wahren und des Falſchen, unſerer Seele, ihrer Thätigkeiten, ihrer Empfindungen. Wir ſind uns aller dieſer innern Vorgänge auf das klarſte bewußt; wir ſollen ſie nicht zu erklären ſuchen [4]. Es könnte ſeltſam ſcheinen, daß wir doch zuweilen über ſie Begriffserklärungen verlangen, obgleich wir uns ihrer in vollkommen klarer Weiſe bewußt ſind. Geulincx aber erklärt ſich dies daraus, daß der ſinnliche Menſch, das gemeine Volk, daran gewöhnt iſt mit allen ſeinen Gedanken Bilder der Einbildungskraft zu verbinden; daher iſt er nicht damit zufrieden das Geiſtige klar zu erkennen, unter dem Vorwande Begriffserklärungen deſſelben zu ſuchen, verlangt er nur nach ſinnlichen Bildern deſſelben [1]. Gegen ein ſolches thöriges Beſtreben eifert nun Geulincx. Seine Rede beim Antritt der philoſophiſchen Profeſſur zu Leiden hat er ausdrücklich gegen daſſelbe gerichtet; er betrachtet es als den Grundirrthum der Peripatetiker, daß ſie die Idee der Vernunft mit dem Bilde der Einbildungskraft verbinden wollten [2]. Was er Bild der Einbildungskraft nennt, darunter verſteht er einen jeden Gedanken, welcher von uns anſchließend an die ſinnliche Empfindung gebildet wird; die Ideen der Vernunft wohnen dagegen uns als reine Abdrücke der Wahrheit bei. Der Philoſoph ſoll ſie nicht machen, ſondern ihnen allein vertrauen und die Erkenntniß der Wahrheit verdanken [3].

---

[1]) Annot. maj. p. 3.

[2]) Met. p. 10; 15 sqq.; disp. metaph. p. 280; 282.

[3]) Met. p. 22; disp. metaph. p. 282.

---

[1] Log. p. 430. Quae satis clara sunt, definiri non debent. Ib. p. 434. Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quid res sit, etiamsi forte exterius non possimus ullam ejus definitionem adferre. Annot. maj. p. 10; met. p. 10. Evidentia seu evidens intuitus.

[2] Log. p. 506. Prima notio est propositio necessaria, cujus non est petenda ratio. — — Prima notio subinde etiam est prima ratio, nempe quando non tantum non petenda est ejus ratio, sed neque potest reddi ulla ejus ratio praeter ipsam. Ib. p. 515.

[3] Eth. p. 27 sq. Quid sit ratio, non debet dici, imo nec potest quidem. — — Quid, inquam, sit ratio, satis superque notum est nobis omnibus, quorum hoc insigne est rationales esse. Ratio und intellectus werden von Geulincx nur ſelten und ohne rechte Sicherheit unterſchieden.

[4] Log. p. 113; 430; met. p. 23 sq.; 68.

Eben dadurch aber, daß Geulincx die Gegenſtände der innern Erfahrung in Vernunftbegriffe umſetzen wollte, gerieth er in Gefar ſie in das Unendliche aufgehen zu laſſen. In ähnlicher Weiſe wie Descartes findet er in unſerem Geiſte die Idee Gottes; ihr legt er vor allen

---

1) Log. p. 431.

2) Im Anhange zu den Annot. maj. p. 418.

3) So werden species und idea unterſchieden annot. maj. p. 7; oder cogitatio und idea ib. p. 12; auch schema wird für phantasma gebraucht und darunter wird auch der abſtracte mathematiſche Begriff befaßt met. p. 75 sq.; 179.

Ideen den Vorzug bei, daß ſie ſich ſelbſt beglaubigt. Ihr Gedanke ſchließt das Sein in ſich [1]. Anſchließend an die Carteſianiſche Erklärung der Subſtanz bemerkt er nun ferner, daß kein Beſchränktes ohne das Unendliche gedacht werden könne [2]. Unſer Geiſt, eine beſchränkte Vernunft, wird daher auch nur in der unendlichen Vernunft, in Gott, gedacht werden können; in Gott müſſen wir alles erkennen [3]. Wir ſind nicht ſowohl Geiſter, als Arten des Geiſtes; wenn du die Art wegnimmſt, ſo bleibt nur Gott übrig. Unſer Geiſt iſt nichts weiter als der Geiſt im Beſondern betrachtet [4]. Den Sinnen nach bewohnen wir dieſe Welt, in unſerer Vernunft aber ſind wir über der Welt und bei Gott [5]. Platon hat daher mit Recht gelehrt, daß die zeitlichen Dinge nicht eigentlich ſind, weil ſie niemals ihr ganzes Sein bei ſich haben;

---

1) Met. p. 120 not.

2) Annot. maj. p. 34.

3) Ib. p. 151. Si intelligas de illis modis intellectus nostri, quos secundum se habet, — — (quales sunt illi, qui pertinent ad ideas et notiones nostras) sic falsissimum est mentem intelligere in cerebro, sed haec intelligit in deo suo, ad quem proprie etiam ideae et notiones nostrae pertinent.

4) Met. p. 56 not. Sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet deus. Ib. p. 116. Nota, deum esse mentem simpliciter, proprie et vero; — — nam mentes creatae seu mentes particulares et limitatae non sunt mens, sed mens eo usque, sed cum certo limite. Ib. p. 235 sqq. Hier wird der Ciceronianiſche Vellejus in ſeinen Argumenten gegen den Pythagoras weitläuftig widerlegt. Clarissime deum ipsum in nobis agnoscimus et nos in illo.

5) Comp. phys. p. 147 sq. Mundum hunc sensu incolimus; — — ratione in mundo non sumus, sed supra mundum et apud deum.

nur Gott und die ewigen Dinge ſind im eigentlichen Sinne des Wortes [1]. Wir ſehen hieran deutlich, daß Geulincx den Zug der reinen Vernunft ſtark genug fühlt um Sätze anzuerkennen, welche nicht allein das Sein des Zeitlichen, der Bewegung, des Lebens in Zweifel ſtellen, ſondern auch jeden wahren Unterſchied der beſondern Dinge, eine jede Loslöſung des Einen von dem Andern anfechten und alles in das unendliche und ewige Sein Gottes auflöſen zu wollen ſcheinen. Die Dinge ſind nicht ſo abgeſondert, wie wir ſie denken; Theil und Ganzes gehören zuſammen und kein Theil darf ohne das Ganze gedacht werden, wenn wir ihn richtig denken ſollen [2].

Dieſem Zuge des ſtrengen Rationalismus ſetzt ſich nun aber doch ein anderer Zug entgegen, deſſen Urſprung wir in den Lehren der Carteſianiſchen Schule ſehr gut nachweiſen können. Das Vertrauen auf die innere Anſchauung der Vernunft hat doch ſeinen Grund in der Erfahrung unſeres Ich. Dies kann nicht vergeſſen laſſen, daß wir an Schranken unſeres Daſeins und unſeres Denkens gebunden ſind. Daß Geulincx dieſes Standpunktes unſerer Unterſuchungen ſehr gut ſich bewußt iſt, darüber hören wir die unzweideutigſten Äußerungen. In ſeiner Theologie, gleichſam als hätte er vorausgeahndet, was ſpäter aus der Carteſianiſchen Schule hervorgehen würde, beginnt er damit auseinanderzuſetzen, daß wir zwar von der Idee Gottes anfangen müßten, wenn wir rein philoſophiren wollten, daß es aber beſſer wäre von Gottes

---

1) Met. p. 96 sq.

2) Met. p. 180 sqq.; log. p. 65.

Attributen zu beginnen und von der Erfahrung aus Gottes Idee zu erforſchen, eingedenk unſeres Elends, unſeres Verderbens, unſerer Verbindung mit dem Körper [1]. Anders als Descartes, welcher in ſeinen metaphyſiſchen Unterſuchungen nicht auf den Menſchen Rückſicht nehmen wollte, hatte Geulincx auch ſchon zuvor an den Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, die Lehre angeſchloſſen, ich bin ein Menſch [2]; freilich nahm er dabei den Begriff des Menſchen ſo allgemein, daß er nur die Verbindung des Geiſtigen mit dem Körperlichen darunter verſtanden wiſſen wollte, und forderte auch, daß wir dabei nicht zuerſt an das Körperliche, ſondern an das Geiſtige denken ſollten [3]; aber ſchon dies genügte ihm um uns an unſere Schwachheit zu erinnern. Denn aus dem Kreiſe der rein geiſtigen und in reiner Vernunft lebenden Weſen treten wir dadurch heraus, daß wir mit einem viehiſchen, vernunftloſen Dinge verbunden ſind [4]. Wir müſſen es uns daher auch gefallen laſſen, daß wir Gott zwar erfaſſen, aber nicht umfaſſen oder begreifen können [5]. Wir haben ihn als ein unausſprechliches Weſen zu verehren;

---

1) Met. p. 111. Ab idea dei incipere debemus (l. deberemus) quidem, si pure velimus (l. vellemus) philosophari; sed utilius est ab attributis incipere atque sic deum a posteriori cognoscere, supposita labe nostra; mens autem angelica deberet incipere ab idea.

2) Ib. p. 35.

3) Ib. p. 201. Etiamsi enim homo sit mens cum corpore, non licet tamen hoc invertere — — et dicere hominem esse corpus cum mente.

4) Vergl. was Annot. maj. p. 21 gegen die Körperlichkeit Gottes geſagt iſt.

5) Annot. maj. p. 13.

von ſeinem Sein wiſſen wir, aber nicht, wie es iſt[1]). Daher warnt Geulincx mit weiſer Vorſicht vor der Verwegenheit der Theologie, welche ſogleich wie mit den Flügeln des Icarus auf das Ewige losſtürze, ehe ſich der Menſch ſeiner ſelbſt und der Welt, in welcher er lebt, bewußt worden ſei[2]). Unſeres Standpunktes in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſollen wir eingedenk bleiben. Wenngleich wir die Dinge nicht betrachten ſollen, wie ſie den Sinnen, ja ſelbſt dem Urtheile unſeres Verſtandes erſcheinen, ſo müſſen wir uns doch eingeſtehn, daß wir ſie nur nach unſerer menſchlichen Weiſe betrachten können. Obgleich wir erkannt haben, daß die Sinne uns täuſchen, nehmen wir doch die Dinge nur wahr, wie die Sinne ſie uns zeigen. Wenn wir auch wiſſen, daß der Stab, welchen wir im Waſſer wie gebrochen ſehen, nicht gebrochen iſt, ſo ſehen wir ihn doch wie gebrochen. Ebenſo iſt es mit unſern verſtändigen Gedanken, wenngleich viele dies nicht bemerken. Uns hängt dieſe ſinnliche und verſtändige Denkweiſe wie eine Seuche an, welche wir nicht loswerden können, wenn wir ſie auch bemerken. Es iſt wahr, etwas Göttliches wohnt uns bei, welches uns immer ſagt, die Dinge ſeien nicht ſo, wie wir ſie empfinden und denken; aber hierin allein beſteht auch unſere menſchliche Weisheit[3]). Vom Böſen müſſen wir zum Guten

---

1) Met. p. 117 sq.

2) Met. p. 144 sq.

3) Ib. p. 155 not. Etiamsi nos semper phasmata sensus et intellectus ipsis rebus tribuamus, tamen est aliquid divinum in nobis, quod semper dicit nobis, non esse sic, et in hoc unico consistit nostra, quatenus homines sumus, sapientia. Ib. p.

emporſteigen und nur aus Irrthum und Vorurtheil kommen wir zur Wahrheit. Den urſprünglichen Irrthum unſerer Sinne und unſeres Verſtandes können wir nicht vermeiden, nur davor haben wir uns zu hüten, daß wir nicht durch unſere ſpätere Billigung ihn beſtätigen, vielmehr ſollen wir durch das Vorurtheil unſerer Vernunft lernen, daß unſere menſchliche Denkweiſe dem Scheine unterworfen iſt[1]. Von der Welt wiſſen nur durch den Sinn[2]. Obgleich etwas Göttliches in uns iſt, obgleich wir in Wahrheit nur Weiſen des göttlichen Geiſtes ſind, ſo iſt doch unſer unſterblicher Geiſt nicht ewig, weil er leiden kann, weil er alſo ein Thuendes vorausſetzt, welches vor dem Leidenden ſein muß[3]. Gott hat an der Bewegung uns Theil nehmen laſſen; daher leben wir in der Zeit[4]; daher dürfen wir uns nicht herausnehmen alles nur im Lichte der Ewigkeit zu betrachten, ſondern wir müſſen unſere Gedanken den Bewegungen der Welt zuwenden. Die nicht ewigen Dinge ſind auch nothwendig beſchränkt[5] und Geulincr räth uns daher, wie Descartes, nicht alles er-

---

156 sqq. Non minus enim, quod pauci videntur observasse, intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus rebus a se perceptis speciem, quam ipse in se habet, affingere et quasi appingere solet. Ib. p. 165 sqq. Man muß die ganze Einleitung zur peripatetiſchen Metaphyſik, aus welcher dieſe Stellen ſind, im Zuſammenhang nachleſen, um zu erkennen, wie nahe hierin Geulincx der kritiſchen Methode Kant's gekommen iſt.

[1] Log. p. 470; met. p. 173 sqq.

[2] Met. p. 120 not.

[3] Met. p. 146.

[4] Ib. p. 87.

[5] Annot. maj. p. 21.

forſchen zu wollen. Es iſt ein großer Theil der Weisheit mit Gleichmuth zu ertragen, daß wir einiges nicht wiſſen können [1].

Man würde jedoch dies falſch verſtehen, wenn man darin eine Abmahnung erblickte auf die Unterſuchungen über Gott und das Unendliche einzugehn. Vielmehr geht der Gedanke an die Beſchränktheit des menſchlichen Verſtandes nur von der Vergleichung deſſelben mit dem Unendlichen aus. Wir ſollen einſehen, daß es uns nicht zuſteht Gott umfaſſend zu begreifen; daß wir Gott ergreifen, ſollen wir nicht aufgeben [2]. Daraus fließen denn jene Sätze, welche unſern Geiſt als eine Weiſe des göttlichen Geiſtes denken laſſen und behaupten, daß wir in Gott denken und leben und ſind. Hierin zeigt ſich, daß Geulincx weit von der groben Denkweiſe entfernt iſt, welche das Verhältniß der weltlichen Dinge zu Gott als ein rein äußerliches betrachtet. Wir Menſchen haben mit Gott die innigſte Gemeinſchaft in der ewigen Idee, welche wir nur im ewigen Geiſte berühren können [3]. Indem er ſchafft, theilt er ſeine Vollkommenheiten aus, während er doch nur einen Theil deſſen verleiht, was er in ſich ohne Beſchränkung bewahrt; in den Geſchöpfen ſeiner Vollkommenheit Grenzen ſetzend, entfremdet er ſie gewiſſermaßen ſich und ſetzt ſie außer ſich, behält ſie aber auch für ſich zurück, ſofern ſie unbegrenzt ſind. In dieſer Lehre findet Geulincx keine Schwierigkeit, wenn wir nur dabei unſere Einbildungskraft außer Spiel laſſen und nicht an einen ſinnlichen Vorgang, an einen körperlich wirkſamen Urheber denken. Die Verſuchung hierzu liegt beſonders bei dem Gedanken an die Körperwelt nahe; daher warnt Geulincx, daß wir über ihr Verhältniß zu Gott uns nicht täuſchen möchten [1]. Seine Lehre hat den Carteſianiſchen Grundſatz beibehalten, daß wir mit dem Geiſte anfangen müſſen, weil er uns bekannter iſt, als der Körper.

---

[1] Ib. p. 31. Magna pars sapientiae est quaedam aequo animo velle ignorare.

[2] Ib. p. 24. Vetantur disputationes de infinito, tales nempe, quae comprehensionem infiniti supponunt vel inferunt, — — alioqui enim de infinito, ut apprehendi a nobis potest, merito disputatur.

[3] Ib. p. 18.

In dem Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, ſind Vorderſatz und Nachſatz zu unterſcheiden. Das Denken, welches im erſtern ausgeſagt wird, iſt von der mannigfaltigſten Art; die verſchiedenſten Weiſen kommen in ihm vor, als Erſcheinungen, deren Bedeutung für die Erkenntniß der Wahrheit vorläufig dahin geſtellt bleiben muß, deren Vorhandenſein aber keinem Zweifel unterworfen werden kann, weil wir uns deſſelben auf das klarſte bewußt ſind [2]. Das Sein des Ich aber, welches im Nachſatze ausgedrückt wird, iſt einfach. Ich bin mir auf das klarſte bewußt, daß ich ein ungetheiltes Ding bin; denn unter allen Veränderungen der Gedanken bleibe ich immer derſelbe. Vielleicht habe ich einen Körper, welcher Theile hat, aber er iſt von mir verſchieden [3]. Von den vielen Gedanken nun, welche in mir kommen und gehen, bin

---

1) Ib. p. 19. Limites enim ponendo certis suis perfectionibus eas quodammodo alienat et extra se ponit, easdem tamen sibi retinet, quatenus illimitatae sunt.

2) Met. p. 23 sq.

3) Ib. p. 24 sq.

ich mir auf das klarſte bewußt, daß ſie nicht von meiner Willkür abhängen; ich kann ſie nicht hervorrufen, wie ich will, ſondern muß die Gelegenheit abwarten. Sie müſſen daher von anders woher mir zukommen. Ich glaube, ſie hängen von meinem Körper ab; aber ich weiß dies nicht 1). Vom Nichts können ſie nicht kommen; daher muß ich darauf ausgehn eine Urſache derſelben aufzuſuchen. Hierbei leitet mich nun ein Grundſatz, welcher mein ganzes Denken regelt. Mein Weſen beſteht im Denken; das Bewußtſein iſt mir weſentlich. Daher weiß ich, daß ich nichts machen kann, wobei nicht mein Denken oder mein Bewußtſein wäre. Daraus fließt mit unumſtößlicher Gewißheit, wovon du nicht weißt, wie es werde, das machſt du nicht 2). Auf dieſem Grundſatze allein beruht es, daß wir die Gedanken, welche wir in uns finden, ohne daß wir wußten, wie ſie in uns entſtehn, nicht als Wirkungen unſeres Geiſtes anſehn können, ſondern eine Urſache derſelben außer uns ſuchen müſſen. Dieſen Satz dehnt aber Geulincx auch ſogleich noch weiter aus. Nach der Analogie unſeres Wirkens betrachtet er alles Wirken. Daher iſt es ihm unbeſtreitbar, daß alles, was wirkt, auch wiſſen muß, wie es wirkt. Dieſer einleuchtende Grundſatz, meint er, wäre nur durch das gewöhnliche Vorurtheil verdunkelt worden, welches annehme, daß auch Körper, welche nichts wiſſen, etwas wirken können 3).

---

1) Ib. p. 25 sq.

2) Ib. p. 26 sq. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis.

3) L. l. Impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et anteceptas opiniones reddi-

Dieſer Grundſatz wird von Geulincx ſo nackt ausgeſprochen und doch mit ſolcher Zuverſicht behauptet, daß wir wohl Urſache haben uns nach Zwiſchengliedern, welche ihn vermittelten, umzuſehn. Die urſprüngliche Kraft, welche ihm beiwohnen mag, wollen wir zwar nicht verkennen; auf ſie ſtützte ſich Geulincx ohne Zweifel vorzugsweiſe; aber das gewöhnliche Vorurtheil von der Wirkſamkeit der Körper, welches er anerkennen mußte, konnte doch nicht allein durch die unmittelbare Kraft ſeines Grundſatzes gebrochen werden. Wir finden daher auch, daß er noch andere Gedanken zur Hülfe rief um jenes Vorurtheil zu beſtreiten und ſeinen Grundſatz zu unterſtützen.

Sie mußten die Körperwelt in Unterſuchung ziehen, welche Geulincx in Carteſianiſcher Weiſe der Geiſterwelt zur Seite ſtellte. Körper und Geiſt ſind einander durchaus entgegengeſetzt, ſo daß ſie nichts mit einander gemein haben, als daß ſie Subſtanzen ſind [1]). Der Geiſt iſt die denkende, der Körper die ausgedehnte Subſtanz. Der Anſicht, daß zwiſchen Körper und Geiſt nur ein Gradunterſchied ſtattfinde, ſetzt ſich Geulincx auf das ſtärkſte entgegen. Sie beruht nur darauf, daß man den Körper für das Greifbare (palpabile) hält und bemerkt, daß einiges leichter, anderes ſchwerer ſich greifen laſſe [2]). Die

---

tum est non nihil obscurius, jam dudum enim persuasum habeo, res aliquas, quas brutas esse et omni cogitatione destitutas cognoscebam, aliquid operari et agere. — — Mirari mihi subit, cum satis clare agnoscam, me id non facere, quod nescio, quomodo fiat, cur de aliis aliquibus rebus aliam persuasionem habeam.

1) Met. p. 281.

2) Comp. phys. p. 9.

Erklärung des Körperlichen durch das Greifbare giebt aber nur eine Beſchreibung, welche zwar ſonſt nicht unſchicklich iſt, aber doch das Weſen deſſelben nicht ausdrückt; denn ſie leidet an logiſchen Fehlern, indem ſie nur ausſagt, was das Körperliche kann, aber nicht, was es iſt, und weiter nichts als nur ein Verhältniß des Körperlichen zu unſerm Taſtſinn bezeichnet [1]. Seinem Weſen nach haben wir dem Körper nur Ausdehnung beizulegen. Nimmſt du die Ausdehnung weg, ſo verſchwindet der Körper. Daher wird der Körper auch richtiger Ausdehnung als etwas Ausgedehntes genannt. Die Ausdehnung iſt ſeine einfache Natur [2]. So wie ſchon Descartes den Körper ſchlechthin als Raum bezeichnet hatte, ſo folgte ihm hierin Geuliner [3], er hielt ſich allein an den mathematiſchen Begriff des Körpers, indem er das Raumerfüllende und die Undurchdringlichkeit des Körpers nur daraus ableitete, daß jeder Raum durch ſich ſelbſt erfüllt iſt und nicht zwei Räume in demſelben Raume ſein können [4]. Er zieht aber hieraus weitere Folgerungen. Der Raum iſt unendlich und ſo muß auch der Körper unendlich ſein. Die Möglichkeit eines Leeren wird hierdurch ohne Weiteres abgeſchnitten [5]. Der Raum iſt eins und ſtetig zuſammenhängend, untheilbar, und dies muß daher

---

1) Ib. p. 7 sqq.; p. 28 sq.; met. p. 40 sq.; 107 sqq.; 280. Ebenſo wenig ſoll der Geiſt als unkörperliche oder immaterielle Subſtanz, d. h. nur durch ein negatives Attribut erklärt werden.

2) Met. p. 40.

3) Ib. p. 50; comp. phys. p. 14.

4) Met. p. 104 sqq.; comp. phys. p. 27; 29.

5) Met. p. 45; 48; comp. phys. p. 16; 18.

auch vom Körper überhaupt behauptet werden. Die einzelnen Körper aber, welche wir von einander unterſcheiden können, müſſen wir nicht mit dem Körper überhaupt oder im Allgemeinen verwechſeln. Das, was wir einen einzelnen Körper nennen, wird beſſer nur etwas Körperliches genannt; der Stein iſt körperlich, indem er außer ſeiner Form noch die Eigenſchaft eines Körperlichen an ſich trägt; aber er iſt nicht Körper ſchlechthin, ſo wie der Tiſch nicht Holz ſchlechthin, ſondern hölzern iſt[1]. Die einzelnen Körper beſtehen auch nur in der Abſtraction, die zwar nicht einen Irrthum, aber doch immer nur einen Theil der Wahrheit enthält[2]. Nehmen wir nun den Körper ohne ſeine beſondern Beziehungen, ohne die Unterſcheidungen, welche nur der Abſtraction und unſerm Denken angehören, in ſeiner vollen Wahrheit, ſo haben wir nur einen, durchaus untheilbaren Körper anzuerkennen, welcher die ganze unendliche Welt iſt[3]. Der untheilbare Körper, welcher den unendlichen Raum erfüllt, iſt der wahre Körper; alle beſondern Körper, welche theilbar ſind, gehören nur unſerer unvollkommenen Denkweiſe an[4]. Alles in der Körperwelt gehört zum Ganzen. So wie Descartes gelehrt hatte, daß wir das Beſchränkte nicht ohne das Unendliche denken können, ſo wendete dies Geulincx auch auf die Körperwelt an; du kannſt keinen Theil derſelben aus ihr herausnehmen; nähmeſt du eins weg, ſo fiele das Ganze zuſammen [1]). Daher läßt ſich Geulincx auch nicht auf die ungenaue Unterſcheidung des Descartes zwiſchen dem Unbeſtimmten und dem Unendlichen ein, vielmehr iſt ihm der Raum unendlich und ohne Theile und die einzelnen körperlichen Dinge ſind nicht Theile, ſondern nur Arten oder Modificationen der Körperwelt [2]). So wie Geulincx den Körper ſchlechthin in ſeinem unbedingten Sein als reinen Raum gedacht wiſſen will und daher alles Verhältnißmäßige von ihm entfernt hält, ſo fallen ihm auch die drei Ausmeſſungen des Raumes für den allgemeinen Körper weg; ſie haben ihre Bedeutung nur für die einzelnen körperlichen Dinge [3]). Die Bedeutung dieſer Beſtimmungen wird man nicht verkennen. Sie gehen darauf aus den Begriff des Körpers, von welchem Descartes die ſinnlichen Beſchaffenheiten abgelöſt hatte, im reinen Lichte des Verſtandes auszubilden. Zu dieſem Zwecke mußten alle Beſonderheiten, alle Schwächen des ſinnlichen Daſeins von ihm weggenommen werden. Die Nachwirkungen hiervon werden wir bei Spinoza und Malebranche finden. Schon bei Geulincx kün-

---

[1] Met. p. 50; 200; annot. maj. p. 69.

[2] Met. p. 59 sq.; 67. Abstrahentium non est mendacium.

[3] Annot. maj. p. 69; 74. Mundus — — idem est, quod corpus universum. Vollſtändiger wird die Welt als corpus universum in motu definirt.

[4] Met. p. 55. Corpus est divisibile. Hoc est intelligendum de corpore particulari; nam de corpore generaliter sumto intelligi nequaquam potest. Si enim corpus ut sic divideretur, non nisi interjecto vacuo divideretur. Ib. p. 234 sq. Particularia ista corpora respse non distinguuntur inter se, respse

---

sunt unum illud simplexque corpus, una illa atque individua extensione (l. extensio), quae quaqua versus in infinitum procurrit. Annot. maj. p. 21.

[1] Met. p. 57 sq.

[2] Ib. p. 73.

[3] Ib. p. 62.

digen ſie dadurch ſich an, daß er den Beweis dafür, daß Gott nicht als körperlich angeſehn werden könne, nicht von dem Leiden, welches in der Theilbarkeit des Körpers liege, hernehmen konnte [1].

Dieſen Satz ſuchte er aber auf einem andern Wege zu beweiſen. Der Körper iſt ohne Gedanken, ein unvernünftiges, dummes Ding. Dies iſt die größte Unvollkommenheit; ſie macht den Körper faſt zu nichts. Eine ſolche Unvollkommenheit können wir Gott nicht beilegen [2]. Damit hängt ein anderer Punkt im Begriff des Körpers zuſammen. Schon frühere Philoſophen hatten darauf aufmerkſam gemacht, daß im Körper, ſofern er ohne Bewußtſein ſeiner Zuſtände iſt, kein Beweggrund zur Thätigkeit liegen könne, daß er daher träge ſei. Geulincx glaubte dies auch ohne Rückſicht auf die Gedankenloſigkeit des Körpers beweiſen zu können. Wenn er auch abgeſonderte Theile im Raume nicht zuließ, ſo verhinderte ihn dies doch nicht ſtetig verbundene Theile in ihm anzunehmen. Alle dieſe Theile ſind aber in Ruhe, wenn man die Ausdehnung an ſich betrachtet. Denn ſie ſagt nichts weiter aus als den einen Theil neben dem andern, aber nicht daß der eine Theil von dem andern weg ſich bewege. Daher kann dem Körper an ſich keine Bewegung zugeſchrieben werden. Er hat keine thätige Kraft, ſondern nur ein paſſives Vermögen, welches geſtattet, daß der eine Theil von dem andern Theile entfernt werde, und alſo die Bewegung zuläßt[1]). Hierin liegt nun deutlich vor Augen, warum Geulincx ſich für berechtigt hielt ſeinen Grundſatz, was thut, muß wiſſen, wie es thut, ohne Beſchränkung geltend zu machen. Nur zwei Arten der Dinge erkannte er an, die körperlichen und die geiſtigen Dinge; dieſe aber haben im Bewußtſein ihr Weſen und müſſen daher auch alles, was ſie thun, mit Bewußtſein thun; jene dagegen haben kein Thun, ſondern nur ein leidendes Vermögen. Ihnen kommt Bewegung zu; aber Bewegung iſt nur ein Leiden; es iſt ebenſo falſch Bewegung für Handlung zu halten, als das ſinnliche Bild mit der Idee zu verwechſeln[2]). Die Körper theilen einander Bewegung mit; das heißt aber nicht Bewegung machen, wenn die Bewegung nur von dem einen auf den andern Körper übergeht und der eine ſo viel von der Bewegung verliert, als der andere gewinnt[3]). Deswegen ſchließt ſich an die Sätze, welche dem Körper die Kraft zu thun und zu bewegen abſprechen, die Lehre an, daß der Körper vom Geiſt bewegt werden müſſe,

---

[1] Annot. maj. p. 21.

[2] L. l. Corpus etiam universum est res bruta, omni destituta cogitatione; hic limitatio, hic imperfectio ejus est; et quidem summa imperfectio brutalitas est. Er ſtreitet hier gegen andere Carteſianer, welche aus der Untheilbarkeit des Körpers überhaupt geſchloſſen hatten, daß es frei bleibe Gott Ausdehnung oder Körperlichkeit beizulegen. Es ſcheinen alſo ſchon Gedanken, wie ſie Spinoza hegte, ihm zu Ohren gekommen zu ſein.

---

1) Comp. phys. p. 102 sqq. Corpus motum a se habere non potest. Corpus enim praeter extensionem nihil dicit; extensio autem tantum dicit partem apud partem, non vero eandem partem ab eadem parte, hoc enim dicit motus; igitur in natura corporis nulla apparet vis, qua moveat, sed tantum aliqua vis passiva, qua moveatur. Met. p. 84; Annot. maj. p. 80.

2) Met. p. 179.

3) Ib. p. 121; 124.

wenn überhaupt Bewegung ihm zukommen ſoll[1]). Man wird hierin nur eine folgerichtige Ausführung der Carteſianiſchen Grundſätze finden können.

Es ließen ſich aber auch noch andere Folgerungen aus dem Gegenſatze zwiſchen körperlicher und geiſtiger Subſtanz ziehen. Geulincx findet es ungemein ſchwierig beide mit einander in Verbindung zu bringen. Wenn er auch vom Bewußtſein unſer ſelbſt ausgehend davon überzeugt iſt, daß wir viele Veränderungen unſerer Gedanken erleiden, welche von außen kommen; wenn er auch aus der großen Mannigfaltigkeit dieſer Gedanken ſchließt, daß ſie wenigſtens unmittelbar von einem einfachen Geiſte nicht kommen können, und glaubt auf das klarſte ſich bewußt zu ſein, daß ſie von einem Körper uns erregt werden und abhängig ſind von der Bewegung, welche den Wechſel mannigfaltiger Erſcheinungen in der Körperwelt hervorbringt[2]); ſo verbietet doch die durchgängige Verſchiedenheit zwiſchen körperlicher und geiſtiger Subſtanz dem Gedanken Raum zu geben, daß ein Körper Urſache von Bewegungen oder gar von Gedankenveränderungen in unſerm Geiſte ſein könnte. Wenn auch Körper auf einanderſtoßen, ſo ſtoßen ſie doch niemals auf mich; ſie bewegen ſich nur im Raume, wo ich nicht bin, weil einen Raum einzunehmen mit meinem denkenden und einfachen Weſen ſich nicht verträgt. Die Lehre vom Sitze der Seele im Gehirn oder in einem andern Theile des Leibes kann man nicht im eigentlichen Sinn der Worte behaupten. Daß die Seele im Leibe ſei, kann nichts anders heißen, als ſie übe Wirkungen auf ihn aus und leide etwas von ihm[1]). Daher wird auch im eigentlichen Sinne die Verbindung des Körpers und des Geiſtes zur Einheit des Menſchen geleugnet, ſo wie überhaupt für eine jede Subſtanz ihre Verbindung mit einer andern nicht weſentlich iſt, und nur von einer andern verbindenden Kraft abhängt. Deswegen geht auch das, was wir Verbindung oder Trennung des Geiſtes und des Körpers nennen ohne ihr Wollen und ohne ihr Zuthun vor ſich[2]). Stellt es ſich hiernach ſchon ganz im Allgemeinen als unmöglich dar, daß der Körper auf den Geiſt wirken könne, ſo erhellt dies noch mehr, wenn dabei Rückſicht auf die Wirkungen und Urſachen genommen wird, welche man im Verkehr des Körpers mit dem Geiſte anzunehmen pflegt. Der Körper ſoll in mir Empfindungen hervorbringen; aber nicht einmal in ſich kann er dergleichen bewirken, viel weniger in mir. Gedanken ſoll der Körper in uns erre-

---

[1]) Comp. phys. p. 107. Si corpus movendum est, movendum est a mente. Non potest enim a se moveri; — — extra corpus vero nihil est praeter mentem; igitur si motus ponendus est, ponendus est a mente. Met. p. 85.

[2]) Met. p. 28; 30; 34.

---

1) Ib. p. 32 sq. Etiamsi enim inter se occurrant corpora, certe tamen non incurrunt in me. Ego partium omnium expers res sum. — — Et qui incursus fiet in id, quod partes nullas habet? — — Ubi ergo non proprie versor inter corpora, nullum ibi locum, nullum spatium occupo; quantillum occuparem, extensus essem et totidem haberem partes secundum molem, quot habet tale spatium. Annot. maj. p. 150 sq. Mens nostra proprie nullum locum occupat, unde si proprie loquendum sit, non magis est in cerebro, quam in calcaneo. Disp. de conario sensus p. 254 sq.

2) Met. p. 35 sq.

gen; da er aber keine Gedanken hat, iſt er hierzu völlig unfähig; nur ein denkendes Ding kann Gedanken hervorbringen. Dem Körper kommen Bewegungen zu; wenn nun auch, das Unmögliche geſetzt, ſolche Bewegungen auf unſern Geiſt übergingen, würden ſie Empfindungen oder Gedanken ſein? Zwiſchen Bewegungen und Empfindungen oder Gedanken findet gar kein Verhältniß ſtatt. Bewegtwerden und die ſinnlichen Beſchaffenheiten empfinden oder denken ſind ganz verſchiedene Dinge [1]. Mein Auge reflectirt die Bilder der ſichtbaren Dinge wie ein Spiegel; aber der Spiegel ſieht nicht; ebenſo wenig kann die Außenwelt ihr Bild in mich einführen; ſie bringt es weiter nicht als bis zu meinem Körper; da aber verläßt ſie es und nur eine höhere Kraft kann es in meinen Geiſt hineintragen [2].

Ebenſo wenig wie dem Körper zugeſchrieben werden kann, daß er Veränderungen in unſerer Seele hervorbringt, kann unſerer Seele zugeſchrieben werden, daß ſie unſern Körper bewege. Zwar auf das klarſte ſind wir uns bewußt, daß unſere Glieder bewegt werden, weil wir ihre Bewegung wollen; aber wir wiſſen doch nicht, wie dies geſchehe; und wenn wir ſelbſt unſere Glieder bewegten, würden wir dies unmittelbar wiſſen und nicht erſt durch Kenntniß der Anatomie lernen müſſen, wie ſich die Bewegungen unſeres Leibes vollziehn. Es kommt hinzu, daß mein Wille den Körper zu bewegen ganz verſelbe bleiben und es doch geſchehn kann, daß meine Glieder ſich nicht regen[1]). Was ich thue, bleibt allein an mir haften; die Thätigkeiten, welche ich hervorbringe, meine Gedanken, meine Begehrungen, gehen allein in mir vor; außer mir kann ich nichts bewirken. Die Verbindung meiner Gedanken und meiner Begehrungen mit den Bewegungen der Körperwelt ſteht nicht in meiner Macht; nur von einem andern kann ſie hervorgebracht werden, wie daraus am deutlichſten hervorgeht, daß ich weder über meine Geburt noch über meinen Tod Herr bin[2]).

---

[1] Met. p. 29; 32 sq.; annot. maj. p. 151 sq.

[2] Eth. p. 125 sqq.; p. 133. Mundus, quem specto, speciem suam, qua spectatur a me, ingerere mihi non potest; appellit eam ad corpus meum atque ibi destituit; quod ulterius eam in ipsum et mentem meam subvehit, numen est.

Es muß auffallen, daß Geulincx aus dem Gegenſatze zwiſchen Körper und Geiſt nicht eben ſo ſtark die Unmöglichkeit ableitet, daß der Geiſt auf den Körper wirke, wie er die Unmöglichkeit der umgekehrten Wirkungsweiſe nachgewieſen hatte. Der Grund hiervon liegt aber darin, daß er ſich vorbehalten hat Gott, welchen er als einen Geiſt ſich denkt, eine Wirkung auf die Körperwelt auszuüben zu laſſen. Hierbei äußert er zwar öfters, daß nur in einer unausſprechlichen, unbegreiflichen, unſere Faſſungskraft überſteigenden Weiſe die Verbindung zwiſchen Geiſt und Körper hergeſtellt werde[3]); aber ein Widerſpruch mit den Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſoll in ihr doch nicht liegen. Man wird hierbei berückſichtigen müſſen, daß der Grundſatz, was etwas macht, muß wiſſen, wie es macht, zwar dem Körper, aber nicht dem Geiſte alle

---

1) Comp. phys. p. 110. Nos corpora nostra non movere; si moveremus, sciremus utique, quomodo moveremus, at hoc profundissimo nescimus. Ib. p. 223; eth. p. 112 sqq.

2) Met. p. 36; eth. p. 121.

3) Annot. maj. p. 23 sq.; p. 152.

Macht abſpricht. Darauf beruht die höhere Würde des Geiſtes. Dieſe benutzt nun Geulincx in ähnlicher Weiſe wie Descartes, um Gott vieles, was er ihm in förmlicher Weiſe abſpricht, in höherer Weiſe, d. h. als wirkender Urſache beizulegen. So kommt ihm Ausdehnung nicht in förmlicher Weiſe zu; aber in höherer Weiſe enthält er ſie doch in ſeiner ſchöpferiſchen Kraft, ſo wie der Baumeiſter das Haus zwar nicht förmlich enthält, aber doch in höherer Weiſe, weil er die Macht beſitzt es herzuſtellen [1]). Wir müſſen uns nur nicht das Wirken Gottes denken wie das Schaffen eines menſchlichen Künſtlers, der ſeine Bewegung und ſeine Werkzeuge zur Arbeit gebraucht und daher ſchon im Raum gedacht wird, ſo wird es keine Schwierigkeit machen Gott als Schöpfer der Körperwelt zu denken; denn die Körperwelt ſchaffen heißt nichts anderes als ihr ihre Grenzen ſetzen, ihre Geſetze geben und ausführen; hierin allein beſteht die Körperwelt und alles dies kann nur das Werk eines Geiſtes ſein [2]). Wir werden uns hierbei daran zu erinnern haben, daß Geulincx nach Carteſianiſcher Weiſe den Körper doch im-

---

1) Annot. maj. p. 19 sq. Etiamsi autem mens etiam limitari videatur ad extensionem (nec enim in extensionem incurrit seu non est extensa), tamen hoc tantum verum est formaliter, eminenter enim mens etiam in extensionem admittitur. Et nota, proprium esse menti eminenter aliquid continere; nam corpus nihil eminenter continet, cum nihil efficere possit, sed tantum pati. Vergl. ib. p. 10.

2) Ib. p. 19. Facile intelligemus spatium a deo creatum esse hoc ipso, quo limes positus est ejus essentiae, hoc ipso, quo regulas aliquas sequitur, quae non nisi in mente dictante easdemque exsequente et ratas esse jubente, adeoque totam spatii essentiam efficiente inveniri possunt. Met. p. 43; 151.

mer nur im Vergleich mit dem Geiſte als ein Sein niederes Grades angeſehn wiſſen wollte. Dies geſtaltet ſich nun in ſeinen Gedanken dahin, daß der Körper nur als eine Wirkung des göttlichen Geiſtes ſich darſtellt.

Die Lehre von der Schöpfung der Körperwelt hat ihm eben dieſen Sinn. Sie ergiebt ſich daraus, daß wir ein Erſtes annehmen müſſen, welches von ſich und ewig iſt, daß aber der Körper nicht von ſich und ewig ſein kann, weil er als ein gedankenloſes Ding weder ſich noch anderes machen kann. Ohne Geſetze kann er nicht gedacht werden und ſeine Geſetze hat er nicht von ſich, ſondern nur ein Geiſt kann ſie geben[1]. Dabei ſtreitet Geulincx gegen die Erklärung des Ewigen, als wäre es das, was vor aller Zeit iſt. Die Zeit nemlich kann nicht von Ewigkeit ſein, weil ſie einen Anfang haben muß; ſie entſpringt aus der Bewegung; die Bewegung aber ſetzt einen Körper voraus, und wenn daher alles, was vor der Bewegung und der Zeit iſt, ewig wäre, ſo würde der Körper ewig ſein[2]. Aus dieſem Grunde ſchließt er ſich auch der Carteſianiſchen Formel nicht an, daß Gott die Körperwelt zugleich mit ihrer Bewegung geſchaffen habe; denn erſt mußte der Körper ſein, erſt dann konnte er bewegt werden und jede Bewegung kann ſich nur im Abfluſſe der Zeit vollziehn. Er lehrt dagegen, die Welt ſei geſchaffen worden nur mit dem Principe der Bewegung, d. h. ſo, daß ſie bewegt werden konnte, aber nicht ſogleich in wirklicher Bewegung war[3]. Das Geſchaffenſein der Dinge bezeichnet ihm aber auch nur ihre Abhängigkeit von Gott; der Zuſatz, daß ſie aus dem Nichts geſchaffen worden, ſcheint ihm müßig; und das Schaffen Gottes heißt nichts anderes, als daß er vor den Dingen iſt, welche er ſchafft, und ihnen die Regeln ihres Seins durch ſeinen Willen feſtſetzt [1]. Da nun die Körperwelt von Gott geſchaffen iſt, ſo muß auch die Geiſterwelt, ſo weit ſie von der Körperwelt abhängig iſt, nicht minder geſchaffen ſein. Daher können wir den menſchlichen Geiſt nicht für ewig anſehn. In ſeiner Geburt und ſeinem Tode, in der Entſtehung der ſinnlichen Vorſtellungen, welche ſeiner Verbindung mit dem Körper folgen, verhält er ſich ganz ſo gedankenlos, wie der Körper, und ſetzt daher auch eine von ihm verſchiedene wirkende Urſache voraus, welche wiſſend und wollend alles dies in ihm hervorbringt [2].

---

[1] Met. p. 42 sqq.

[2] Ib. p. 85; 92.

[3] Annot. maj. p. 81.

So wie Gott die Körperwelt geſchaffen hat, ſo bewegt er ſie auch. Nur ein unendlicher Geiſt kann dies vollbringen; denn mit unendlicher Kraft hängt die ganze Körperwelt zuſammen, ein jeder Theil mit dem andern und unendliche Theile in einem jeden Körper. Bewegen aber heißt theilen, die eine Maſſe des Körpers von der andern entfernen, ſo daß auch die Theilbarkeit der Körperwelt mit ihrer Beweglichkeit zuſammenfällt [3]. Jede Bewegung in ihr muß auf das unendliche Ganze ſich erſtrecken, weil die Körperwelt eins iſt, und kann daher

---

1) Met. p. 152.
2) Ib. p. 26; 44; 152.
3) Ib. p. 82.

auch nur durch die unendliche Kraft eines Geiſtes vollführt werden[1]. So können wir nur von Gott die Bewegung herleiten; er iſt nicht allein der erſte, ſondern auch der einzige Beweger, der Beweger ſchlechthin. Weder ein Körper, noch unſer Geiſt, wie wir ſahen, können bewegen[2]. Nach ſeinem allmächtigen Willen bringt Gott Bewegung und die Geſetze der Bewegung hervor. Er hat dieſe nun allerdings ſo geordnet, daß von dem einen Körper die Bewegung auf den andern übergeht und der erſtere ſo viel Bewegung verliert, als der andere erhält und daher immer daſſelbe Maß der Bewegung in der Körperwelt bleibt; aber Geulincx will doch dieſes Geſetz nicht, wie Descartes, aus der Unveränderlichkeit Gottes ableiten; dagegen ſtreitet, daß doch urſprünglich keine Bewegung in der Körperwelt war; er ſieht daher in jenem Geſetze nur eine phyſiſche Hypotheſe, welche aus den Erſcheinungen entnommen werde. Sie ergiebt ſich nicht aus dem Grundſatze, daß nichts vergehe und nichts entſtehe, welcher nur von den Subſtanzen gilt, aber nicht von den Weiſen des Seins, zu welchen die Bewegung gehört. Nur weil die Erſcheinungen nicht anders erklärt werden können als unter jener Vorausſetzung, haben wir ihr beizuſtimmen[3]. Durch ſie wird das Wunder ausgeſchloſſen; doch bedingt ſich Geulincx aus, daß auch nur der gewöhnliche Weg der Natur durch ſie bezeichnet werde. Die Annahme der Wunder ſoll aber auch der Folgerichtigkeit

---

4) Ib. 126 sqq.; comp. phys. p. 111 sqq.; 130 sq.; annot. maj. p. 80.

[2] Met. p. 123; annot. maj. p. 80 sq.; comp. phys. p. 113 sq.

[3] Comp. phys. p. 132 sqq.; annot. maj. p. 81 sq.

und Unwandelbarkeit Gottes keinen Abbruch thun [1]). Für Geulincx liegen dieſe Gebiete der phyſiſchen und der theologiſchen Forſchung weit auseinander. In der Phyſik will er, wie Descartes, nur die Geſetze der Mechanik gelten laſſen; in der Theologie würde es auf Zwecke Gottes ankommen. Dergleichen aber würden wir in der Natur vergeblich ſuchen. Zwar ſo viel wüßten wir, daß Gott alles auf die letzte Urſache, auf das Gute oder auf ſich zurückbeziehe; Gott iſt der Zweck aller Dinge; aber die Erklärungen in der Naturwiſſenſchaft aus den Zwecken der Dinge gingen nur auf ihren Nutzen, und einer ſolchen Nützlichkeitslehre iſt Geulincx durchaus abgeneigt. In der Welt folgt alles den allgemeinen Geſetzen, welche Gott in die Bewegung der Körper gelegt hat; anzunehmen, daß Gott dabei für die Bequemlichkeit der einzelnen Dinge geſorgt haben ſollte, würde ihm eine niedrige, nur der ſinnlichen Luſt fröhnende Denkweiſe zu verrathen ſcheinen [2]).

Aus allen dieſen Lehren ſehen wir, daß Geulincx die Abhängigkeit der Körperwelt von Gott eben ſo ſtreng feſthält, wie die innige Vereinigung unſeres Geiſtes mit Gottes Geiſte. Hierin wird er denn auch das Mittel finden beide mit einander in Verbindung zu ſetzen. Doch iſt ſeine Ausdrucksweiſe über dieſen Punkt nicht überall gleichmäßig. Wenn er ausgeht von dem urſprünglichen Be-

---

1) Annot. maj. p. 82 sq.

2) Mit dem Zweck wird folgerichtig auch die Harmonie und Schönheit der Welt zuſammengeſtellt; daß dergleichen in der Welt ſich finde, ſoll nicht geleugnet werden, aber die Gründe der Naturforſchung ſollen wir daraus nicht entnehmen. Annot. maj. p. 25 sq.; log. p. 472; quodlib. p. 8.

wußtſein mannigfaltiger Empfindungen in uns und nach der Urſache derſelben frägt, ſo macht er geltend, daß Gott nicht unmittelbar ſie in uns hervorbringen könne, weil ſein einfaches Weſen dem widerſtreite; eben ſo wenig könne er auch unſer einfaches Weſen hierzu gebrauchen; daher müſſe Gott durch Dazwiſchenkunſt des mannigfaltig beweglichen Körpers die ſinnlichen Empfindungen in uns erregen [1]. Damit ſtimmt überein, daß unſere Empfindungen zeitlich ſind und daß die Zeit ohne die Bewegung des Körpers nicht ſein würde. Es wird daher angenommen, daß Gott eines körperlichen Werkzeuges bedürfe um in uns die ſinnliche Empfindung zu bewirken [2]. Dieſe Vorſtellungsweiſe ſcheint ihm jedoch zu grober Art; er meint daher auch wohl, Gott bedürfe keines Werkzeuges; er errege die ſinnlichen Empfindungen in uns in einer unbegreiflichen Art; und Geulincx verlangt nun ihre Beziehung auf den Körper nur, damit in ihnen etwas Wahres ſich uns darſtelle und Gott uns nicht betrüge [3]. Er ſtellt ſich nun eine doppelte Welt in uns vor, die eine in unſern Ideen, welche aber kein wirkliches Sein ausſagen, die ideale Welt ohne beſondere ſinnliche Beſchaffenheiten, die andere die Welt unſerer ſinnlichen Vorſtellungen; beide hat Gott in uns gemacht, durch unſere ſinnlichen Empfindungen aber uns anzeigen wollen, daß etwas Wirkliches außer uns ihnen entſpreche [1]. So viel iſt gewiß, daß zwiſchen der Körperwelt und unſern Gedanken kein unmittelbarer Zuſammenhang ſtattfindet. Der Körper iſt nur ein Werkzeug, an ſich durchaus ungeeignet etwas in meinem Geiſte hervorzubringen; er iſt nicht Urſache meiner Empfindungen [2]. Ebenſo wenig kann mein Geiſt in der Körperwelt etwas wirken. Ich erfahre zwar, daß nach dem Gebote meines Willens Bewegungen vorgehen in dem Körper, welchen ich den meinigen nenne; aber ich ſelbſt bringe dieſe Bewegungen nicht hervor. Dieſen Körper nenne ich den meinigen, weil ich erfahre, daß die Veränderungen, welche in ihm vorkommen, mit meinen Gedanken und Begehrungen zuſammenhängen; aber immer iſt es eine andere Urſache, welche meine Gedanken und Begehrungen mit ſeinen Bewegungen in Verbindung ſetzt [3]. Wir haben einen ſolchen Körper zu unſerm Gebrauch, üben über ihn eine gewiſſe Herrſchaft, aber nur Gottes Wille verleiht ſie uns und trägt Bewegungen, welche wir wollen, auf ihn über, da wir ſie in keiner Weiſe zu bewirken vermöchten [4]. Um dies Verhältniß

---

[1] Met. p. 28. Non excitat eas autem mediante me ipso, quia cogitationes sunt diversae et ego sum res simplex, a qua diversae cogitationes emanare non possunt, non se ipso, quia est aeque simplex ac ego; restat ergo tertium, cujus interventu hoc faciat, quodque variarum mutationum capax esse debet, — — illudque est extensum, quod potest variari.

[2] Ib. p. 90 sq. Necessum ergo est, ut instrumento diversimode affecto utatur.

[3] Comp. phys. p. 123 sqq. Deus se solo non videtur illas perceptiones nobis immittere; non apparet enim, quo pacto hoc faceret sine deceptione nostri.

---

1) Met. p. 120 sq.

2) Ib. p. 28; 33.

3) Ib. p. 34. Hoc igitur voco corpus meum, a quo ego sic patior (non enim proprie ab eo patior, sed a causa, quae tali instrumento utitur — —) et in quod ago quodammodo; nec enim vere in illud ago, sed ad arbitrium voluntatis meae quaedam subinde partes in corpore meo moventur, non quidem a me, sed a motore.

4) Comp. phys. p. 201 sqq.

zwiſchen Körper und Geiſt zu bezeichnen, bedient ſich Geulincx gewöhnlich der Formel, welche wir ſchon bei andern Philoſophen gefunden haben, daß nur bei Gelegenheit (occasione) der geiſtigen Veränderungen auch körperliche Veränderungen und umgekehrt einträten [1]. Auf den unerforſchlichen Willen Gottes wird dieſe Übereinſtimmung der Körperwelt und der Geiſterwelt zurückgeführt; ſeine Vorſehung hat ſie geordnet; ohne ſie würden wir nichts in dieſer Welt hervorbringen können. Mein Wille bringt nicht die Bewegung, die Bewegung bringt nicht meinen Willen hervor; aber beide ſind wie zwei Uhren, welche unabhängig von einander, doch immer in Übereinſtimmung bleiben, weil beide nach demſelben Sonnenlaufe ſich richten. Die unausſprechliche Kunſt des höchſten Meiſters hat ſie verbunden und erhält ſie in gleichem Laufe, nach gleichem Geſetze, ſo daß ſie niemals von einander abweichen können [2].

---

1) Met. p. 34. Illud vero corpus meum est, occasione cujus variae illae perceptiones in me suboriuntur, quae a me non pendent. Ib. p. 121. Priorem autem mundum voluit deus esse occasionem posterioris. Ib. p. 169. Occasio aliqua instrumentalis. Comp. phys. p. 124.

2) Disp. de humil. p. 328. Obstupesce ergo, cum haec sic animadvertis, cum vides a deo haec ita moveri et corporis ejusque membrorum motum ad arbitrium voluntatis nostrae dirigi idque ita ab ejus providentia temperatum esse. Eth. p. 124 not. Qui motum indidit materiae et leges ei dixit, is idem voluntatem meam formavit, itaque has res diversissimas — — inter se devinxit, ut, cum voluntas mea vellet, motus talis adesset, et contra, cum motus adesset, voluntas eum vellet, sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu; sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis — — propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem

Dies iſt die erſte Geſtalt, in welcher die Lehre von den gelegentlichen Urſachen ſich ausgebildet hat. Sie bot ein Auskunftsmittel dar um die Schwierigkeiten zu ebnen, welche die Carteſianiſche Lehre durch völlige Trennung der körperlichen und der geiſtigen Subſtanz geſchaffen hatte. Geulincx trennt beide Arten der Subſtanz auf das ſtrengſte. Die körperlichen Subſtanzen vereinigt er unter ſich durch den allgemeinen Zuſammenhang, in welchem alle ausgedehnten Dinge im Raume ſtehen; ſie bilden ihm die Einheit der Welt, unter welcher er nur die Körperwelt verſteht. Für die geiſtigen Subſtanzen findet er keinen ſolchen Zuſammenhang in der Welt; wir haben aber geſehn, daß er ſie als Theile Gottes betrachtet; in ihm haben ſie eine übernatürliche Vereinigung, werden aber in dieſer auch nicht als Geſchöpfe betrachtet werden dürfen. Geſchöpfe ſind die Geiſter nur, ſofern ſie mit der Körperwelt in Verbindung ſtehen. Hierin liegt etwas Unbegreifliches, wie Geulincx zugeſteht. Nur zwei Subſtanzen nimmt er nun an, eine geſchaffene, die Körperwelt, und eine ſchöpferiſche, Gott; außer dieſen beiden für ſich beſtehenden, einzelnen Dingen giebt es nur Weiſen des Daſeins, welche wir nur in abſtracter Weiſe als unſelbſtändige Allgemeinheiten auffaſſen. In ihnen haben wir die Wirkungsweiſen Gottes zu ſehn, welche wir nicht begreifen können, da wir auf die Erkenntniß ſeines Seins beſchränkt ſind 1). In dieſen Wirkungsweiſen Gottes müſ-

---

arte et simili industria constitutum est. Deſſelben Gleichniſſes bediente ſich Leibniz um ſeine Lehre von der präſtabilirten Harmonie zu veranſchaulichen.

1) Met. p. 240. Cum enim esse (sc. dei) optimum (l. optime)

ſen wir alsdann auch das Mittel ſehen, durch welches Körperwelt und Geiſterwelt in Übereinſtimmung erhalten werden.

Aber freilich dieſes Mittel weiſt uns in der Erklärung der Dinge nicht allein auf etwas Unbegreifliches an, ſondern gefährdet auch die Selbſtändigkeit des Geiſtes und ſein freies Handeln. Über dieſen Punkt ſpricht ſich Geulincx ohne Rückhalt aus. In der Körperwelt kannſt du nicht wirken; darüber kann kein Zweifel ſein. Alle deine Willensacte gehn auf ſie nur über, wenn es Gott gefällt; nicht du vollbringſt etwas in ihr, ſondern nur in Veranlaſſung deines Willens kann es Gott gefallen in ihr etwas hervorzubringen, was deinem Willen entſpricht. In deinem geiſtigen Leben jedoch glaubſt du frei ſchalten zu können. Es iſt wahr, der Körper hat keine Gewalt über dich, wenn es nicht Gott geſtattet, der freilich vermittelſt des Körpers leidende Zuſtände, Empfindungen und ſinnliche Begehrungen auch ohne dein Zuthun in dir hervorbringt. Sollteſt du aber auch von allen ſolchen Verwicklungen mit der Körperwelt befreit werden, ſollteſt du auch nach dem Tode nichts mit der Körperwelt Zuſammenhängendes zu leiden haben, du bleibſt doch immer in der Gewalt Gottes[1]. Wer von uns Menſchen ſein Weſen erkannt

---

intelligamus, modos tamen ejus, quibus et est et operatur, ignorare plerumque cogimur. — — Videmus itaque duas res singulares, mentem inquam atque corpus, creditas hactenus ut universales; illam (creatorem), — — hoc vero creaturam, tum modos utriusque varie abstractas (l. abstractos) universalia suppeditare. In den äußerſt nachläſſigen Abdruck der Metaphyſik habe ich creatorem nach illam aus Muthmaßung eingeſchoben.

[1] Disp. de humil. p. 327. Corporis exuviis solutus liber

hat, der weiß, daß er immer und ohne Ausnahme ein Sklav Gottes iſt [1]). Wir haben geſehn, daß Geulincx die Geiſter der Menſchen nur als Weiſen des göttlichen Geiſtes, nicht als wahre, für ſich beſtehende Dinge betrachten wollte. Von Gott haben wir unſer Sein und unſer Wiſſen; er iſt unſer Vater und unſer Lehrer; die Menſchen, welche wir Väter oder Lehrer nennen, bieten nur die Gelegenheit unſerer Geburt und unſeres Lernens dar; in Wahrheit aber ſchöpfen wir unſere Erkenntniß nur aus der uns angebornen Wiſſenſchaft, welche Gott in uns gelegt hat [2]). So ſind wir in allem unſerm Sein, Denken und Wollen von Gott abhängig.

Mit dieſer Abhängigkeit jedoch ſollen wir die Freiheit unſeres Willens nicht für unvereinbar halten. Er glaubt ſie beſonders deswegen vertheidigen zu müſſen, weil wir ſonſt Gott zum Urheber der Sünde machen würden [3]). Er will deswegen auch, daß wir von den leidenden Empfindungen des Geiſtes, welche nach Gottes Anordnung uns unwillkürlich treffen, unſere Leidenſchaften unterſcheiden; denn dieſe entſtehen erſt, wenn wir den unwillkürlichen ſinnlichen Eindrücken oder Vorſtellungen unſer Begehren und unſere Neigung zuwenden [4]). Über dieſe

---

non es consendus, manet dei potestas et jus, quo te possidet, non tu manumissus es aut jure aliquo gaudes, dei adhuc et semper manes.

[1]) Ib. p. 325. Inspiciendo ergo nos ipsos — — invenimus servos nos esse, nec id simpliciter vel ad tempus aliquod, sed essentialiter et semper.

[2]) Met. p. 112 sq.

[3]) Eth. p. 32 sq.

[4]) Annot. maj. p. 153 sq.; eth. p. 37 sq.

Dinge iſt jedoch Geulincx nur kurz; eine weitere Unterſuchung lehnt er ab, weil ſie nicht der Philoſophie, ſondern der Theologie angehöre. Ihm iſt es ein Räthſel, wie die Allmacht Gottes mit der Sünde, wie ſeine Vorherbeſtimmung aller Dinge mit der Freiheit unſeres Willens ſich vereinigen laſſe. Für dieſe Fragen gilt ihm die Vorſichtsregel, daß wir das Unendliche nicht erforſchen ſollen [1]. Er hält ſich an die Thatſachen, daß wir ſowohl freien Willen, als auch die Idee Gottes in uns finden; er beruft ſich auf die Schranken unſeres Verſtandes und die Unbegreiflichkeit Gottes, wenn er nicht einſieht, wie beide Thatſachen mit einander ſich vereinigen laſſen. Eine beſondere Sorge macht ihm dabei wohl noch, wie es die Weisheit Gottes habe geſtatten können, daß nicht allein ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch Neigungen zu ihnen oder Leidenſchaften in uns ohne unſer Zuthun ſich zu ergeben ſcheinen; aber alles dies ſchiebt er darauf zurück, daß wir als Kinder geboren werden, welche des richtigen Urtheils entbehren, daß ſich daher Gewohnheiten und Neigungen, eine Liebe zu den beſondern Dingen in uns ausbilden und daß wir alles dies eben ſo wenig wie den Schein der Sinne von uns ablehnen können, wenn wir gleich das Trügeriſche darin erkannt haben. Hierin ſieht er die Erbſünde [2]. Wenn er aber weiter bedrängt wird zu ſagen, wie Gott eine ſolche Liebe zu den beſondern Dingen in uns habe zulaſſen können, welche Gottes Willen zuwider ſei, weil wir nur Gott lieben ſollen, ſo verweiſt er uns auf die erſte Sünde unſerer Stammeltern und auf die Platoniſche Lehre, daß wir erſt durch die Sünde der Menſchen unter die Botmäßigkeit des Körpers gekommen wären. Doch gelten ihm dieſe Lehren als etwas, was den Unterſuchungen der Theologie vorbehalten werden müſſe [1]).

---

[1] Annot. maj. p. 31.

[2] Met. p. 167 sqq. Sie dürfe nicht als ein habitus gedacht werden, weil unſer Geiſt purus actus ſei.

Wir ſehen hieraus, daß ſeine metaphyſiſchen Lehren doch auf einem verborgenen Hintergrund ſich ſtützen. Die Abſonderung der Philoſophie von der Theologie ſcheint ihm nothwendig, weil das natürliche Licht, welchem die erſtere folgt, ſeine unüberſteiglichen Schranken hat. Zwar etwas tiefer als Descartes dringt er in die Unterſuchung des Unendlichen ein; aber es ganz durchſchauen zu wollen nimmt er ſich nicht heraus. Wenn er etwas mehr als ſein Lehrer über daſſelbe ſagen zu müſſen glaubt, ſo beruht dies hauptſächlich darauf, daß er die Verbindung des Körpers und des Geiſtes nicht aus der Natur beider erklären kann und deswegen Gottes Macht in beiden zu ihr zu Hülfe rufen muß, daß er überdies davon durchdrungen iſt, daß Gott alles in unbeſchränkter Weiſe in ſich enthalte, was in den beſchränkten Geiſtern und in der Körperwelt nur in unvollkommener Weiſe vorhanden iſt. Was nun die Geiſterwelt betrifft, ſo wird er hierdurch dazu geführt alle endlichen Geiſter nur als beſchränkte Weiſen in dem unendlichen Geiſte Gottes zu denken, ſo wie er alle beſondere Körper nur als Theile der ganzen Körperwelt ſich dachte. Daß ihn hierbei eine Vergleichung der Geiſterwelt mit der Körperwelt leitet,

---

2) Annot. maj. p. 48; eth. p. 329.

bemerkt er ſelbſt; ſo wie in dieſer keine Abſonderung des einen Körpers von dem andern ſtattfindet, ſondern nur wir in unſerer abſtracten Auffaſſungsweiſe die Theile der Körperwelt von einander unterſcheiden, ſo ſoll auch in der Geiſterwelt alles in den einen unendlichen Geiſt zuſammenfließen[1]. Er beachtet hierbei nicht, daß die geiſtigen Dinge durch ihr Selbſtbewußtſein und die Selbſtändigkeit ihres Denkens ohne Zuthun unſerer Auffaſſungsweiſe ſich von einander abſondern. Aber es iſt die Weiſe dieſer Zeiten in der Betrachtung der körperlichen Natur vorherſchend zu weilen und aus ihr Aufſchluß auch über das Geiſtige ziehen zu wollen; auch Geuliner hat dieſer Richtung ſeiner Zeit nicht widerſtehen können. Er betrachtet daher Gott als den unendlichen Geiſt, in welchem die endlichen Geiſter der Menſchen ohne Unterſchied ihren Ort haben und gleichſam zuſammengefloſſen ſind, weil kein Leeres ſie ſcheidet. Noch einen Punkt müſſen wir hierbei erwähnen, welcher auch für den Zuſammenhang der Lehren in der Carteſianiſchen Schule nicht unerheblich iſt. Wenn von der Schöpfung der Welt die Rede iſt, findet er es nöthig Verſtand und Willen Gottes zu unterſcheiden; Gottes Denken genügt nicht zur Hervorbringung der Welt, mit ſeinem Willen dagegen iſt das Vollbringen in einer unausſprechlichen Weiſe vereinigt[2]. Wenn er aber bedenkt, wie Gottes Geiſt nur

---

1) Met. p. 116. Clariora haec evadent ex corporis comparatione simpliciter et corporum secundum quid seu corporum particularium. Hierbei beruft er ſich auf Met. p. 238 sq., wo dies weitläuftiger auseinandergeſetzt iſt.

1) Met. p. 115 sq.

dadurch unendlich ſein kann, daß alle Unterſchiede der endlichen Weiſen des geiſtigen Seins in ihm zuſammengehn, weil ſie ſonſt nur wie einzelne Körper einander gegenſeitig beſchränken würden, ſo findet er auch den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen in Gott bedenklich. Er fügt daher hinzu, dieſer Unterſchied beruhe doch nur auf unſerer Denkweiſe; in Gott ſeien Verſtand und Wille eins [1]. Daher findet er nur in der Vernunft, welche Verſtand und Willen umfaßt, den wahren Kern des geiſtigen Weſens, welchen wir Gott zuzuſchreiben haben und durch welchen wir göttlicher Art ſind [2]. Deswegen liegt ihm auch in der Vernunftloſigkeit (brutalitas) des Körpers der zwingende Grund die körperliche Welt als das Geſchöpf Gottes von Gott zu unterſcheiden. Aber auch dieſen Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinem Geſchöpf geſteht er doch nur unter der Bedingung zu, daß dadurch keine Beſchränkung des Seins Gottes geſetzt werde; wir erfüllen dieſelbe durch die Erkenntniß, daß alles, was in den Geſchöpfen wahr und vollkommen iſt, auch in Gott entweder wirklich oder in höherer Weiſe enthalten ſei [3].

---

1) Annot. maj. p. 22. Vult etiam deus sine modo, neque voluntas ejus ad intellectum terminatur, aut contra; cumque nos intellectum et voluntatem in deo distinguimus, pertinet haec distinctio ad modos considerandi nostros. — — In deo enim nulla possunt esse inter se distincta, — — nam distincta ad se invicem limitantur ac sic imperfectionem aliquam involvunt.

2) Log. p. 506. Rationem esse veram imaginem divinitatis, cui cum probe conformamur animo et mente, jam bene rationales, jam boni homines et, quantum nobis datum est, divi sumus. Eth. p. 20; 322. Ratio autem est lex et imago dei in mentibus nostris.

3) Annot. maj. p. 22. Licet autem deus a creaturis distin-

Die Vernunft, das Göttliche in unſerm Geiſte zu pflegen, ſoll nun die Aufgabe unſeres ſittlichen Lebens ſein. Geulincx zeichnet ſich dadurch vor dem Descartes und vielen Carteſianern aus, daß er der Ethik eine ausführliche Unterſuchung zugewendet hat. Sie iſt jedoch ſehr einfach und tritt nur als eine Anwendung der metaphyſiſchen Grundſätze auf. Nachdem Geulincx in ſeiner Metaphyſik auseinandergeſetzt hat, daß wir im Leiden und Wirken nichts ohne den Willen Gottes erfahren, welcher Herr iſt über Leben und Tod, daß ſelbſt die Weisheit unſerer Wiſſenſchaft nicht in unſerer Macht ſteht, daß alles uns genommen werden kann außer Gott 1), findet er hierin den oberſten Grundſatz ſeiner Sittenlehre, wo du nichts vermagſt, da möge auch nichts 2). Seine Ethik iſt in der That nichts weiter als eine Auseinanderſetzung dieſes Grundſatzes.

Er giebt ſie in der Geſtalt einer Tugendlehre. Die Tugend erklärt er als die einzige Liebe der rechten Vernunft 3). In dieſer Erklärung ſcheinen ihm noch zwei Zuſätze überflüſſig. Daß die tugendhafte Liebe nur auf die rechte Vernunft gehn ſolle, iſt zwar richtig, und weil oft etwas für Vernunft gehalten wird, was nicht Vernunft iſt, könnte dieſer Zuſatz beliebt werden; aber in Wahrheit

---

guatur, non tamen ad illas limitari intelligitur, cum quidquid hae in se habent verae et perfectae naturae, totum id ille sibi formaliter aut eminenter vindicet.

1) Met. p. 36; 89. Omnia itaque a nobis possunt auferri praeter solum deum.

2) Ib. p. 37. Ubi nihil vales, ibi nihil velis.

3) Eth. p. 9. Ethica versatur circa virtutem. Virtus est rectae rationis amor unicus.

iſt doch die Vernunft immer recht und es iſt müßig ſie noch beſonders als die rechte Vernunft zu bezeichnen [1]. Auch daß die tugendhafte Liebe einzig auf die Vernunft gerichtet ſei, enthält einen entbehrlichen Zuſatz, der nur zur Abwehr falſcher Meinungen gemacht wird, denn wer die Vernunft wahrhaft liebt, kann auch nur ſie lieben [2]. Als Liebe ſoll die Tugend betrachtet werden, nicht als eine durch Übung gewonnene Gewohnheit im Guten; denn außerdem daß Geulincx auf äußere Übung wenig Gewicht legt [3], hält er die Gewohnheit überhaupt für keine Sache der Vernunft, die Leichtigkeit aber im guten Handeln, welche wir durch die Gewohnheit gewinnen mögen, vielmehr für eine Belohnung der Tugend, als für die Tugend ſelbſt, und bringt auf die urſprüngliche Kraft der Vernunft ſich zum Guten zu beſtimmen, ohne dabei auf frühere Entwicklungen des Lebens ſich zu ſtützen. Er fragt die Peripatetiker, deren Lehre er in dieſem Punkte beſtreitet, ob ſie nicht vor der guten Gewohnheit ein ſittliches Handeln annehmen müßten, welches nur aus Tugend hervorgehn könnte [4]. Die tugendhafte Liebe ſoll der Vernunft gewidmet ſein, wiewohl ſie auch gewiſſermaßen als Liebe zu Gott betrachtet werden könnte, welcher der Zweck aller Dinge iſt und von allen Dingen daher mit natürlicher und verhängnißmäßiger Nothwendigkeit geliebt wird [5]; aber eben deswegen wird die Tugend nicht im eigentlichen Sinne als Liebe zu Gott erklärt werden können; denn auch die natürlichen Dinge und die böſen Menſchen lieben Gott mit dieſer Liebe der Natur. Die Liebe führt zum Gehorſam und dem ſtarren Willen Gottes müſſen alle Dinge gehorchen; es würde daher ein müßiger Entſchluß ſein Gott zu gehorchen. Dagegen dem Geſetze, welches Gott uns in der Vernunft gegeben hat, gehorchen nur einige, das ſind die Guten, andere gehorchen ihm nicht und die werden böſe genannt[1]. Geulincx unterſcheidet alſo den allgemeinen Willen Gottes, welcher über alle Dinge unverbrüchlich herſcht, und das Gebot Gottes, welches er in unſere Vernunft gelegt hat, welchem wir aber nicht immer gehorchen. An dieſes Gebot zunächſt ſind wir in unſerm ſittlichen Leben gewieſen; mit Liebe ſollen wir es ergreifen und ihm gehorchen. Ihm zu widerſtreiten iſt Sünde; ſie beruht in der Selbſtliebe und ſteht der Liebe Gottes oder der Vernunft entgegen[2]; in ihr begehren wir das angenehme Gut und verſchmähen das ſittliche Gut; denn das angenehme Gut wird nur unſer ſelbſt wegen begehrt; die Liebe zu uns iſt nur

---

[1] Ib. p. 35 sq.

[2] Ib. p. 36 sq.

[3] Er ſtreitet gegen die guten Werke. Ib. p. 43 sq.

[4] Ib. p. 39 sq.; 42 sq.

[5] Ib. p. 315. Deum esse amorem naturae, id est deum

---

esse id, quod omnes res naturali et fatali necessitate amant, sive interim etiam quaedam res hoc velint, sive nolint.

[1] Ib. p. 30 sqq. Virtus est amor rationis et non tam proprie aut saltem non tam prope ipsius dei in se. Deo enim, quidquid agamus aut non agamus, necessario obedimus. — — Absolutae illi, verae et rigidae dei voluntati parere velle est actum agere; velis, nolis, parebis. — — Deo necessario morem gerunt omnes, imo omnia, sed legi, quam deus nobis dixit, id est rationi, parent aliqui et hi boni dicuntur, quidam reluctantur, et hi mali sunt. Ib. p. 322 sq.

[2] Ib. p. 316; annot. maj. p. 51. Philautia fons et origo omnis peccati. Disp. de humil. p. 325.

eine Liebe der Leidenſchaft [1]). Geulincx verfolgt die geheimſten Regungen der Selbſtliebe um vor ihr zu warnen. Nichts ſollen wir unſertwegen, alles nur der Vernunft wegen thun. Wo kein vernünftiger Grund uns treibt, fehlt die Liebe, welche uns beherſchen ſollte. Nichts ſollen wir thun, nur weil es gefällt [2]). Unſere Liebe zur Vernunft ſoll keine Liebe der Begierde ſein, ſondern eine in uns thätige, den vernünftigen Grund erſpähende Liebe; ſie ſoll nicht das Gute wollen, weil es angenehm iſt, aus einer Liebe, welche mit Luſt verbunden iſt, in den ſüßen und zarten Gefülen, welche uns im Gedanken an Gott und Vernunft gleichſam ſchwelgen laſſen, ſondern der feſte Wille nur Gott und der Vernunft zu gehorchen ſoll der alleinige Grund unſerer Tugend ſein [3]). Die beſeligenden Gefüle der Frömmigkeit ſollen Folgen, aber nicht Urſachen der Sittlichkeit ſein. Nichts ſollen wir unſerer Glückſeligkeit, ſondern alles nur der Pflicht wegen thun [4]). Jede inſtinctartige Thätigkeit, welche nur zur Befriedigung des Naturtriebes und alſo zur Vermeidung

---

1) Eth. p. 27; 321 sq.

2) Disp. de humil. p. 325.

3) Eth. p. 19. Probi enim non primo tenere et suaviter erga deum ac rationem afficiuntur, ex qua deinde teneritudine ac suavitate moveantur ad obediendum deo ac rationi (is enim processus — — vitio non caret) — — sed contra primo firmiter volunt deo ac rationi obedire.

4) Ib. p. 219 sqq. Ad felicitatem nostram nihil, ad obligationem omnia referre. — — Debemus nos habere mere negative ad beatitudinem nostram, id est propter beatitudinem consequendam nihil facere vel omittire debemus, sed facere debemus, quod jubet deus, mere quia jubet, et omittere, quod vetat deus, mere quia vetat.

einer Unluſt oder zur Erreichung einer Luſt geſchieht, entbehrt daher des ſittlichen Beweggrundes, und wenn wir uns ihr hingeben, ſo vergeben wir der Vernunft und leben in unſittlicher Geſinnung. Unter dieſen Begriff der inſtinctartigen Thätigkeit faßt nun Geulincx alle Handlungen aus Leidenſchaft; er zählt dazu auch die Handlungen, welche dem Gewiſſen folgen. Denn das Gewiſſen iſt nur Inſtinct und das gemeine Volk, welches nur zur Beruhigung ſeines Gewiſſens das Rechte thun will, kann deswegen nicht wegen ſeines Gehorſams gegen die Vernunft gelobt werden. Es folgt nur dunkeln Antrieben, welche es nicht ſelten zu einem trüben- und gegen ſich ſelbſt und gegen die Vernunft wüthenden Aberglauben verleiten [1]. So wie in ſeinen theoretiſchen, ſo in ſeinen praktiſchen Vorſchriften will er ſein Leben allein der ſorgfältigen Erforſchung des vernünftigen Grundes weihen; dieſem allein will er in ſeinem Willen gehorſam ſein; das iſt die Tugend. Sie beſteht im feſten Vorſatze zu thun, was die Vernunft geboten hat [2].

Daß dieſe Tugend nur eine iſt, liegt in ihrem Begriff. Daß wir viele Tugenden aufzuzählen pflegen, beruht nur darauf, daß wir die beſondern Pflichten, welche aus der Tugend fließen, mit der Tugend ſelbſt verwechſeln. Denn weil die Tugend in dem feſten Vorſatze den

---

[1] Ib. p. 330 sqq. Notandum etiam est, quam vulgus vocat conscientiam, esse meram passionem, nempe stimulum et instinctum in animo id exsequendi, quod ratio jubet. — — Facile fit, ut pleraque, in quae per conscientiam stimulantur, sint illis obscura.

[2] Ib. p. 25 sq.

Geboten der Vernunft zu gehorchen beſteht, liegen eben ſo viele Pflichten in ihr, wie Gebote der Vernunft [1]. Daraus kann man alsdann auch verſchiedene Tugenden herleiten; aber für die Tugend ſelbſt liegt nichts Weſentliches in den verſchiedenen Geboten der Vernunft, denn dieſe ſind nur von zufälligen Umſtänden abhängig. Die Tugend ſelbſt iſt untheilbar, weil alle weſentliche Eigenſchaften derſelben nicht von einander getrennt werden können, wo die eine iſt, auch die andere ſein muß, wo die eine fehlt, auch die andere fehlen muß [2]. Dies hindert jedoch nicht, beſondere Punkte in ihr zu unterſcheiden, welche in jeder Tugendübung vorhanden ſein müſſen. Geulincx bezeichnet ſie mit dem Namen der Cardinaltugenden und nimmt vier ſolcher Tugenden an, den Fleiß, den Gehorſam, die Gerechtigkeit und die Demuth [3].

Die Tugend des Fleißes beſteht darin, daß wir den Geboten der Vernunft unſer Ohr zuwenden. Der Vernunft kann Gehorſam nur unter der Bedingung geleiſtet werden, daß wir auf ihre Stimme horchen und daher kann ohne Fleiß keine Tugend ſein. Wir können in ihm zwei Punkte unterſcheiden, die Abkehr vom Fremden und die Einkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt [4]. Die Abkehr von den äußern und ſinnlichen Dingen iſt uns geboten, weil wir von Kindheit an den Sinnen zu folgen gezwungen ſind, ihnen erſt mißtrauen und unſern Geiſt von ihnen abziehen lernen müſſen [1], um einzuſehn, daß im Sinnlichen nicht das Wahre und das Weſen des Geiſtes beſteht. Die Einkehr in uns ſelbſt iſt uns geboten, weil wir die Gebote der Vernunft nur in uns vernehmen können. Niemand anders kann uns unterrichten, was wir zu thun haben; ſorgfältig müſſen wir in uns forſchen um unter ſo vielem Schein, in welchem wir wandeln, an klaren Aufblicken der Vernunft, an dem, was uns ohne Zweideutigkeit als wahr einleuchtet, auch über die Geheimniſſe der Vernunft Licht zu ſchöpfen und dadurch die Vertrautheit mit ihr zu gewinnen, ohne welche die Einſicht in ihre Gebote nicht ſein kann. Geulincx ſtreitet hierbei gegen das Anſehn fremder Lehren. Wie ſehr er auch dem Chriſtenthume geneigt iſt, wie gern er auch eingeſteht, daß es Dinge giebt, welche wir nicht begreifen können, über welche wir daher auch einer übernatürlichen Erleuchtung glauben dürfen, auch über dieſe Dinge will er doch zuerſt den Ausſpruch der Vernunft in ſich vernehmen. Wir würden der Offenbarung nicht vertrauen können, wenn die Vernunft es uns nicht geböte [2]. Dieſe Tugend des Fleiſtes fehlt denen, welche nur den dunkeln Ausſprüchen ihres Gewiſſens folgen wollen [1].

---

[1] Ib. p. 255.
[2] Ib. p. 262; 267.
[3] Ib. p. 47 sq.
[4] Ib. p. 50. Aversio et conversio.

---

[1] Annot. maj. p. 50 sq., wo die verſchiedenen Lebensalter in dieſer Beziehung geſchildert werden. Eine Hülfe hierbei bietet die Mathematik, weil ſie ſchon in jungen Jahren, welche für die Erkenntniß der reinen Sittlichkeit nicht geeignet ſind, uns darauf aufmerkſam macht, daß wir nur der Vernunft und dem Beweiſe trauen ſollen. Eth. p. 55. sq.

[2] Ib. p. 51 sq. Ratio nunquam nisi intus et in mentis penetrali percipitur. — — Nihil est tam magnum, sublime, sanctum, quod non aliqua ratione rationis examini subjiciatur. Etiamsi enim quaedam sint, quae captum rationis excedunt, — — hoc tamen a quo rescivimus? Utique non nisi ab ea, quae id ipsum in nobis testatur, ratione.

Die zweite weſentliche Eigenſchaft der Tugend iſt der Gehorſam gegen die Vernunft, ſo daß wir niemals thun, was ſie verbietet, und alles zu der Zeit vollbringen, wenn ſie es gebietet. Es kann geſchehn, daß wir hierin mit den Geſetzen und Gewohnheiten der übrigen Menſchen nicht übereinſtimmen. Auch hierin ſtreitet daher Geulincx gegen die Autorität; nur die Autorität der Vernunft ſollen wir anerkennen. Wenn wir ihr folgen, werden wir wahrhaft frei ſein, ſogar in den Banden der härteſten Sklaverei; denn frei iſt zwar ein jeder, welcher thut, was er will, aber wahrhaft frei iſt nur der, welcher thut, was er beſchloſſen hat und was ihm gefällt. Eine ſolche wahre Freiheit genießt nur der, welcher von Leidenſchaft frei unter allen Umſtänden nur das thut, was ſeine Vernunft beſchloſſen hat, und daher niemals etwas thut, was ihm nicht gefiele [2].

Die dritte Haupttugend, die Gerechtigkeit, ſieht Geulincx in dem richtigen Maße, welches uns die Vernunft vorſchreibt. In ähnlicher Weiſe wie Ariſtoteles denkt er ſich die Tugend als in der Mitte ſtehend zwiſchen einem Mangel und einem Übermaße [3]. Der Gerechtigkeit kommt es zu weder zu wenig noch zu viel zu thun. Genugthuung dem Geſetze iſt ihr Streben. Dadurch, daß nicht mehr gethan wird, als die Vernunft befielt, hat die Tugend ihre Reinheit; dadurch, daß ſie das Maß erfüllt, hat ſie ihre Vollkommenheit. Wir ſollen bedenken, daß durch den geringſten Mangel oder Zuſatz die Sache eine ganz andere Natur gewinnt. Das Weſen der Dinge gleicht den Zahlen, welche durch jede Abnahme oder Zunahme eine andere Natur erhalten [1]. Es iſt überall die ſtrengſte Geſetzmäßigkeit, was für das ſittliche Leben Geulincx empfielt.

---

[1] Ib. p. 331.

[2] Ib. p. 64 sqq.; 74 sqq. Fructus obedientiae est libertas. Nemini enim servit, qui rationi servit.

[3] Doch ſoll die Tugend nicht als Mitte zwiſchen zwei Paſſionen oder als mittlere Paſſion gedacht werden. Ib. p. 274.

Aber nicht minder empfielt er uns die Demuth. Vielmehr bei dieſer vierten Haupttugend verweilt er am längſten und in ihr findet er die Vollendung aller Tugend [2]. Sie beſteht in dem gänzlichen Aufgeben ſeiner ſelbſt, indem man in der Liebe zur Vernunft oder zu Gott gar keine Rückſicht auf ſich zu nehmen hat [3]. Aus zwei Theilen ſetzt ſie ſich zuſammen, aus dem Hinblicken auf uns und aus dem Wegblicken von uns [4]. Das Hinblicken auf uns führt zur Selbſterkenntniß. In ihr werde ich gewahr, was die Metaphyſik lehrt, daß ich in dieſer Welt ein Zuſchauer bin, welchen Gott des ſchönſten Schauſpiels gewürdigt hat; aber nur ein Zuſchauer; denn der Körper, welchen ich den meinen nenne, bewegt ſich zwar nach meinem Willen; aber ich ſetze ihn nicht in Bewegung; alles, was außer mir geſchieht, hängt nicht von meinem Willen ab; ein anderer muß meine Handlung beleben, damit ſie außer mir Kraft gewinne; in dieſer Maſchine der Welt kann ich weder etwas bilden, noch umbilden, weder ſchaffen, noch zerſtören[1]. Auch daß ich Zuſchauer dieſer Welt bin, habe ich nur von Gott; unter den erſtaunlichen Wundern, deren Schauſpiel zu erblicken er mich gewürdigt hat, bin ich ſelbſt als Zuſchauer das größte und beſtändige Wunder[2]. Aus dieſem Einblicken in uns ſelbſt fließt aber das Wegblicken von uns in natürlicher Folge. Wer begriffen hat, daß er in dieſer Welt nichts vermöge, der wird erkennen, daß er nichts wollen ſolle; dies iſt die Regel der Sittenlehre: wo du nichts vermagſt, da möge auch nichts. Ich bin ganz Gottes, in meinem Leben und in meinem Tode, in meinem Thun und in meinem Leiden; ihm ſoll ich daher auch ganz mich überlaſſen, ohne alle Rückſicht auf mich, ohne um meine Glückſeligkeit, meine Seligkeit oder meinen Troſt zu ſorgen, nur auf meine Pflicht bedacht[3]. Hieran ſchließt ſich alsdann eine weitere Auseinanderſetzung unſerer Pflichten an.

---

[1] Ib. p. 82 sqq.

[2] Ib. p. 99. Haec est virtutum cardinalium summa et virtus, cum adhuc in diligentia, obedientia, justitia versatur, rudis est; humilitas circulum absolvit; ultra eam virtuti nihil addi potest.

[3] Ib. p. 103. Amor enim dei ac rationis — — hoc agit in amante, ut se ipsum deserat, a se penitus recedat, nullam sui rationem ducat. Ib. p. 107. Humilitas est incuria sui.

[4] Ib. p. 107. Partes humilitatis sunt duae, inspectio sui et despectio sui.

---

[1] Ib. p. 107 sqq.; 121 sq.; 125. Sum igitur nudus spectator hujus machinae; in ea nihil fingo vel refingo, nec struo quidquam hic, nec destruo; totum id alterius cujusdam opus est.

[2] Ib. p. 141 sq.

[3] Ib. p. 144. Consistit ea despectio in mei ipsius derelictione, qua ego deo, cujus — — totus sum, — — totum me relinquam, transcribam, dedam, — — non quod mihi lubet, sed quod deus jubet, curem, non de mea felicitate, beatitudine, solatio, sed de mea obligatione laborem.

Sie fordert, daß wir den Tod weder ſcheuen, noch ſuchen, daß wir vielmehr die Stelle, welche wir erhalten haben, behaupten, nicht allein für uns, ſondern auch für das Menſchengeſchlecht, ſeine Fortpflanzung und ſein geiſtiges Wohl arbeiten, weil Gott es einmal auf dieſe Erde und über die Dinge dieſer Erde geſetzt hat[1]. Auch auf die verſchiedenen Stände des bürgerlichen Lebens nimmt Geulincx hierbei Rückſicht; jeder ſoll ſeinen Beruf ſich wählen und in ihm fleißig ſein[2]. Erholung iſt dabei nicht verboten; vielmehr ſollen wir Scherzen und Spielen und den Freuden des Lebens, ſelbſt einer heitern Thorheit zur rechten Zeit uns hingeben, damit der nachgelaſſene Bogen friſche Kräfte gewinne[3]. Aber alles dies ſteht unter der Bedingung, daß ich in Arbeit und Erholung mit meinem Schickſale zufrieden bin, wie gering es auch ſein möge. Nicht unſere Glückſeligkeit, ſondern unſere Pflicht ſollen wir in allen Lagen des Lebens bedenken; wohin Gott uns ruft, dahin ſollen wir gehen; ihm verdanken wir uns ganz, ihm ſollen wir uns ganz wiedergeben. Dann erwartet uns die Frucht der Demuth, die Erhabenheit der Geſinnung, welche durch kein Schickſal gebeugt werden kann[4].

In den Begriff der Demuth hatte Geulincx ſchon alles gezogen, was er als weſentlich für das ſittliche Leben anſah; daher ſchloß er auch die Ausgabe ſeiner Ethik, welche er ſelbſt beſorgte, mit den Unterſuchungen über die

---

[1] Ib. p. 178 sq.

[2] Ib. p. 191 sqq.

[3] Ib. p. 199 sqq.

[4] Ib. p. 243.

Demuth. Seine weitern Unterſuchungen bringen nur einzelne Punkte ausführlicher zur Sprache. Seine Lehren von den beſondern Tugenden, welche auf beſondere Pflichten ſich beziehn, gehn nicht einmal in den Abtheilungen, welche über die religiöſen und bürgerlichen Pflichten handeln, auf eine fruchtbare Weiſe in die Unterſuchung ein. Er ſchließt daran Betrachtungen über den Zweck unſeres Handelns an, in welchen er den ſchon berührten Gegenſatz ausführt zwiſchen der Liebe Gottes oder der Vernunft, welche dem ſittlich Guten ſich zuwendet, und der Selbſtliebe, welche das angenehme Gut ſucht. Derſelbe Gegenſatz wird noch einmal in einem andern Abſchnitte vorgenommen, in welchem er vom Lohn der Tugend und von der Strafe des Laſters handelt. Sein entſchiedener Streit gegen die Glückſeligkeitslehre, die Selbſtſucht und den Eigennutz tritt hierbei auf das deutlichſte hervor, indem er ſorgfältig den Zweck oder die Folge der Handlung vom Zwecke des Handelnden oder dem ſittlichen Beweggrunde unterſchieden wiſſen will. Seinen Beweggrund findet der Sittliche nur in der Vernunft, dagegen die Folge der ſittlichen Handlung iſt in natürlicher Weiſe die Glückſeligkeit des Sittlichen, indem der Gute nothwendig mit ſich ſelbſt, mit andern Guten, ja mit Gott befreundet iſt und in der Tugend, ihrer Würde, der Weisheit, dem innern Frieden und der Erhabenheit über jedes Geſchick ſeine Glückſeligkeit findet. Unſere Glückſeligkeit beſteht darin, daß uns alles nach Wunſch geht; dem Tugendhaften aber kann nichts begegnen, was nicht ſeinen Wünſchen entſpräche, weil er nichts anderes will, als was die Vernunft will, und die Vernunft die Welt beherrſcht. Das Leben dagegen deſſen, welcher nur ſich ſelbſt liebt, wird unglückſelig ſein müſſen, weil er mit Sorgen um Dinge ſich quält, welche weit über ſeine Macht gehen. Beſonders hebt Geulincx hervor, wie der Selbſtſüchtige in der Vereinſamung ſeines Lebens ſeine Strafe finde [1]. Etwas weitläuftiger behandelt Geulincx das Verhältniß des ſittlichen Lebens zu den Leidenſchaften wegen des Streites, in welchem er über dieſen Punkt mit Descartes ſteht. Wir haben ſchon bemerkt, daß er die leidenden Erregungen unſerer Seele von unſerer Neigung ihnen Einfluß auf unſer Handeln zu geſtatten ſorgfältig unterſcheidet. Jenen hat uns unſer Geſchick unterworfen; wir ſollen uns ihnen unterziehn ohne Murren; dieſer dagegen ſollen wir widerſtehn. Die leidenden Erregungen ſind weder gut noch böſe; ihnen aber zu folgen, anſtatt der Vernunft zu gehorchen, das iſt böſe [2]. In Beziehung auf das Verhalten zu den leidenden Erregungen ſetzt Geulincx das Leben des Volkes dem Leben der Philoſophen entgegen. Das Volk folgt nur ſeinen leidenden Erregungen; wenn es ſeinem Gewiſſen folgt, ſo iſt das nichts anderes [3]. Unter den Philoſophen verſteht Geulincx die Stoiker, mit deren Sittenlehre er manches gemein hat, deren Vorſchriften er oft mit Lob anführt; aber daß ſie die leidenden Erregungen unſerer Seele unterdrücken möchten, daß ſie ein Leben gegen die leidenden Erregungen empfehlen, darin ſieht er doch nur eine andere Art der

---

1) Ib. p. 357 sqq.
2) Ib. p. 426 sqq.
3) Ib. p. 330 sqq.

Leidenſchaft, den philoſophiſchen Stolz 1)) Beiden Fehlern ſetzt ſich das chriſtliche Leben entgegen, welches um die leidenden Erregungen der Seele ſich nicht kümmert, weder ihnen folgt, noch gegen ſie ſtreitet, ſondern nur der Vernunft gehorſam iſt. Mit, aber nicht aus leidender Erregung ſoll der Chriſt handeln; er unterwirft ſich, ſelbſt wenn die leidenden Erregungen die Forſchungen ſeines Fleißes ſtören ſollten; er entſagt allem, was ihm verſagt wird, und findet ſich in das harte Geſchick, welches ihm Arbeit im Schweiße ſeines Angeſichts auferlegt und ihm nicht geſtattet Gott und geiſtige Dinge ohne die Trübung ſinnlicher Bilder zu erkennen. Durch ohnmächtigen Kampf gegen die Lage der Dinge, würde er die Sache nur ſchlimmer machen 2)). Eine völlige Entſagung auf uns ſelbſt iſt der Inhalt dieſer Lehre. Um Luſt oder Unluſt des Fleiſches haben wir nicht zu ſorgen, eben ſo wenig um das Urtheil der Welt, am wenigſten um die Folgerichtigkeit in der Durchführung unſerer Entſchlüſſe: In der Hartnäckigkeit einen einmal gefaßten Entſchluß auszuführen ſieht Geulincx den Teufel. Nur wenn die Vernunft es befielt, ſollen wir fortfahren, aber eben ſo gern ablaſſen, wenn die Pflicht es fordert 3)). Von der Entſagung auf alle Macht in der Außenwelt ſteigt Geulincx zu der Entſagung auf uns ſelbſt empor. Wir ſollen uns

---

1) Ib. p. 333 sqq.

2) Ib. p. 337 sqq. Qui vero probi sunt, — — nec ex passione agunt, in quo est manifesta impotentia et effoeminatio, nec contra passionem agunt, in quo est manifesta insania aut immanitas, sed praeter passionem. — — Bonos saepe agere cum passione, nunquam vero ex passione.

3) Ib. p. 350 sqq.

Gott ergeben; das iſt unſere Demuth, die Krone unſerer Tugenden. Wir ſind Geſchöpfe Gottes, in welchem wir alles unſer Sein haben; den Grenzen, welche er uns ſetzte, ſollen wir uns nicht entziehen wollen, den leidenden Erregungen, welche er uns ſchickt, ſollen wir uns unterwerfen; dazu hat er uns die Vernunft gegeben, welche doch nicht unſer Ich iſt; denn wir haben ſie nur als ſeine Gabe zu verehren; wir ſtehen nur im weiten Umfange ſeiner Gnade; gegen uns ſelbſt ſollen wir uns nur verneinend verhalten [1]).

Dieſe Lehren über das ſittliche Leben zeigen nun wohl deutlich, wie weit Geulincx in ſeinen Folgerungen aus Carteſianiſchen Grundſätzen über das hinausgegangen war, was ſein Lehrer gewollt hatte. Descartes hatte ſich begnügt die Grundſätze der Metaphyſik in ſehr allgemeinen Zügen zu entwerfen; aber tiefer in ſie einzugehn um ihre Folgerungen zu erſchöpfen war ſeine Sache nicht geweſen. Nur einmal, meinte er, müßte man ſie in das Auge faſſen um nachher den Unterſuchungen ſich hinzugeben, auf welche durch Sinne und Einbildungskraft Phyſik und Mathematik uns führten. Dabei hatte er wohl nicht die Gewalt bedacht, mit welcher die Forſchungen der Vernunft uns feſſeln, wenn ſie uns einmal ergriffen haben. Er verſchmähte die Meinung der Welt nicht, ebenſo wenig die Luſt, welche leidenſchaftliche Erregungen unſerer Seele gewähren; der Glückſeligkeit in einer mäßigen Erregung unſeres Geiſtes glaubte er leben zu dürfen, indem er von der Vernunft hoffte, daß ſie ſolche Erregungen zur Hälfte dulden, zur Hälfte in gebührenden Schranken halten würde. Aber er bedachte nicht, daß tiefere Geiſter mit dem Markten um Leidenſchaft und Vernunft ſich nicht würden befriedigen können, daß ſie vielmehr für die Vernunft die volle Herrſchaft einfordern würden.

---

[1]) Ib. p. 341.

Bei Geulincx ſehen wir nun zwar, daß er ſeinem Lehrer nicht untreu wird in der Aufmerkſamkeit, welche er der Mathematik und den Naturwiſſenſchaften ſchenkt; aber bei weitem mehr gilt ihm doch die Metaphyſik und die Ethik. Er hat es ſich gemerkt, daß wir ausgehen ſollen von der Erkenntniß unſer ſelbſt und daß nicht allein das Geiſtige uns zunächſt liegt, ſondern auch viel beſſer und wichtiger iſt, als das Körperliche. Der Gegenſatz zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem wird nun mit aller Strenge von ihm geltend gemacht und ohne allen Zweifel ſteht es ihm feſt, daß jede Annahme einer Vermiſchung oder einer Wechſelwirkung zwiſchen beiden Gebieten des Seins nur eine Erſchleichung vorausſetzen würde. Die Schwierigkeiten, welche aus dieſem Dualismus in der Betrachtung der weltlichen Dinge fließen, erkennt er an und zögert nicht einzugeſtehn, daß wir ſie nur durch Annahme eines unbegreiflichen Grundes aller Dinge überwinden können. Aus der Idee des Unendlichen aber, welche unſerer Vernunft eingeboren iſt, aus welcher allein alles endliche Daſein begriffen werden kann, iſt uns das Sein Gottes gewiß und wenn wir den Gedanken Gottes einmal gefaßt haben, können wir auch nicht anders als alles weltliche Daſein auf ihn zurückführen; denn die beſchränkten und beſondern Weiſen des Seins, welche wir den weltlichen Dingen beilegen, müſſen als Weiſen des unendlichen und allgemeinen Seins gedacht werden. Dieſe Denkweiſe wird nun angewendet auf das geiſtige und auf das körperliche Sein, doch nicht in ganz gleicher Weiſe. In ähnlicher Weiſe wie Descartes, nahm Geulincx zum Theil das Körperliche zum Maßſtabe für die Beurtheilung des Geiſtigen. Ohne Rückſicht darauf zu nehmen, daß die einzelnen Geiſter zeitlich den Inhalt ihres Lebens ſich entwickeln müſſen, daß ſie ihr Denken und ihren freien Willen jeder für ſich haben und durch ihr Selbſtbewußtſein und ihre freien Thaten ſich von einander abſcheiden, ohne deswegen einander gegenſeitig beſchränken zu müſſen, muthet Geulincx uns zu die einzelnen geiſtigen Weſen nur als eine Summe, als eine unendliche Geiſterwelt, welche dem ewigen und unendlichen Gott gleich iſt, uns zu denken, ſo wie die Körperwelt ohne Abſchnitte in unendlicher Ausdehnung ihr Beſtehen hat. Daraus fließt dann, daß von einer wahren Selbſtändigkeit der Geiſter nicht die Rede ſein kann. Wir ſind Sklaven Gottes; alles, was in bejahender Weiſe in uns vorhanden iſt, iſt nur ein Theil Gottes; was aber in verneinender Weiſe uns zugeſchrieben wird, gehört unſerm Weſen nicht an. Dies iſt die Demuth, welche wir als die Vollendung unſerer Tugend, hegen ſollen. Wenn jedoch Geulincx der Unendlichkeit der Körperwelt ſeine Gedanken zuwendet, ſo findet er ſich außer Stande den Maßſtab nun auch umgekehrt von der Geiſterwelt auf die Körperwelt anzulegen. Vielmehr obgleich wir die Körperwelt als unendlich und untheilbar uns denken müſſen, wie die Geiſterwelt, ſo haftet doch an ihr eine unbeſiegbare Unvollkommenheit, weil ſie nicht allein träge und nur leidend, ſondern auch gedankenlos und ohne Vernunft iſt. Ihrem Weſen fehlt das, worauf wir allen Werth legen müſſen, und daher kann ihr nur der niedrigſte Grad des Seins zugeſtanden werden. Sie kann nur ein Werkzeug ſein, welches Gott zu ſeinen unerforſchlichen Zwecken gebraucht. Ewigkeit kann ihr nicht zukommen; weil ſie als Werkzeug gemacht und geworden ſein muß; ſie muß einen geiſtigen Urheber haben, weil alles, was macht, auch wiſſen muß, daß es macht, obgleich ſie vor aller Bewegung und alſo auch vor aller Zeit ſein muß. Hier werden wir nun doch genöthigt, obgleich Geulincx ſonſt die Möglichkeit einer Wirkung des Geiſtes auf den Körper leugnet, eine Schöpfung der Körperwelt durch den unendlichen Geiſt Gottes anzunehmen. Es iſt dies ein unergründliches Geheimniß; aber in Gott iſt alles begriffen, wenn auch nicht wirklich, doch in einer höhern Weiſe. In einer ſolchen höhern Weiſe iſt auch die Körperwelt in Gott und erhält von ihm die Bewegung, durch welche die zuſammenhängenden Theile der ausgedehnten Natur zerbrochen werden. Das Schaffen Gottes iſt nichts anderes, als daß alles in ihm enthalten iſt in einer höhern unbegreiflichen Weiſe. Hieraus erklärt ſich die Verbindung der Körperwelt mit der Geiſterwelt. Es ſind ewige Geſetze Gottes, nach welchen er beſtimmt hat, daß die Bewegungen in der Körperwelt und die Veränderungen in der Geiſterwelt mit einander in Übereinſtimmung ſtehn müſſen. Wunderbar iſt dieſer Zuſammenhang, aber wunderbar nur für uns, welche wir durch die Schranken unſerer Vernunft abgehalten werden die Geſetze und

Zwecke Gottes zu begreifen. An ein zeitliches Eingreifen Gottes in die Erſcheinungen der Welt, wie man die Occaſionaliſten beſchuldigt hat es zu Hülfe zu rufen, denkt dabei Geulincx nicht, vielmehr läßt er alles nach den ewigen Geſetzen Gottes geſchehn, von welchen er Körperliches und Geiſtiges in gleicher Weiſe abhängig macht.

Wenn man nun die deutlich ausgeſprochene Neigung beachtet alle wahre Erkenntniß auf die Vernunft und alle Erkenntniß der Vernunft auf die Erkenntniß Gottes oder des allgemeinen Grundes aller Dinge zurückzuführen, ſo iſt es begreiflich genug, wie Geulincx dazu gelangt Gott als den einigen Geiſt, welcher als wahre Subſtanz alle beſondern Geiſter oder beſondern Weiſen des geiſtigen Lebens in ſich enthält, zu betrachten und ihm alle Macht in der Hervorbringung der weltlichen Dinge beizulegen. Schwieriger dagegen dürfte es ſcheinen zu erklären, warum er doch von dieſer Neigung ſich nicht dazu fortreißen läßt das weltliche Daſein ganz in die allgemeine Macht Gottes aufzulöſen. Doch wird man den Grund hiervon in dem Verfahren erblicken können, welches er von Descartes überkommen hat. Neben den rationaliſtiſchen Grundſätzen ſeiner Forſchung gilt ihm zur Richtſchnur die Weiſe, wie ſie uns zum Bewußtſein kommen. Von allen vernünftigen Grundſätzen, von unſerer Vernunft ſelbſt wiſſen wir nur aus der Erfahrung. Ausgehend von dem Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, iſt die innere Erfahrung unſeres Denkens und Seins für Geulincx der Grund aller Gewißheit. Daher will er keine Rechenſchaft geben über die Vernunft und ihr Leben; wer ſie erfahren hat, weiß, was ſie iſt. Aber mit dieſer Erfahrung und Anſchauung der angebornen Vernunft verbindet ſich auch das Bewußtſein unſerer Schranken, das Bewußtſein der Sünde, unſerer leidenden Erregungen und der Körperwelt; alles dies müſſen wir für wahr halten um nicht Gott des Betruges zu beſchuldigen. Da bekennt nun Geulincx, daß wir freilich vom Begriffe Gottes, des Grundes aller Dinge, ausgehn müßten, wenn wir rein philoſophiren wollten; aber wir hätten auch auf unſer Elend Rückſicht zu nehmen. Nur Gott oder von der Materie losgelöſte Engel würden rein philoſophiren können; in uns dagegen iſt zwar etwas Göttliches, welches uns ſagt, daß die Dinge nicht ſo ſind, wie unſer Verſtand ſie denken muß, aber wir können uns doch von dieſer unſerer Denkweiſe nicht losmachen. Immerhin mögen wir uns ſagen, daß die ſinnlichen Beſchaffenheiten nicht vorhanden ſind, wir empfinden ſie doch; immerhin mögen wir den leidenden Erregungen keinen Einfluß auf unſern Willen geſtatten, unſer Begehren ergreifen ſie doch. Da erkennt Geulincx einen großen Theil der menſchlichen Weisheit darin, daß wir mit Gleichmuth unſere Unwiſſenheit über vieles ertragen, und ergiebt ſich in die Nothwendigkeit über die ſinnliche Welt Hypotheſen zu folgen. Es gehört zu ſeiner Demuth der Verwegenheit zu entſagen, welche Gottes Weſen und Zwecke erforſchen will. In dieſem Sinne widerſteht er der Neigung ſeines Rationalismus alles auf Gottes Subſtanz und Macht zurückzuführen. Das Daſein der Körperwelt können wir nicht leugnen; ihre Unvollkommenheit, ihre Vernunftloſigkeit dürfen wir nicht in Gott ſetzen; wir haben ſie nur als Geſchöpf zu betrachten, deſſen Wahrheit zwar in einem höhern Sinn in Gott iſt, deſſen Schranken aber nur aus Gottes unerforſchlichem Willen hervorgehn. Ebenſo iſt es mit uns Menſchen, welche wir mit einem Körper verbunden ſind und daher auch nur als Geſchöpfe Gottes betrachtet werden können. Dieſe Schöpfung iſt eine wunderbare Fügung des göttlichen Willens, welche wir nicht leugnen, aber ebenſo wenig begreifen können. Wenn Descartes verſchiedene Eigenſchaften Gottes neben einander geſtellt hatte, ſo hatte Geulincx gegen dieſes Verfahren ſein Bedenken; er hielt es für nöthig, daß ihre Verträglichkeit mit einander nachgewieſen würde [1]. Dennoch fand er zwei Eigenſchaften Gottes von der Art, daß er verzweifelte ihre Vereinbarkeit darthun zu können; es ſind dies die Güte Gottes, welche die ſittliche Ordnung verlangt und jede Sünde verabſcheut, und die Macht Gottes, welche alles bewirkt, auch die ſündhafte Handluug. Wir ſollen nicht ſagen, daß Gott der Urheber der Sünde ſei, aber der Urheber der Natur iſt er, zu welcher auch die ſündhafte Handlung gehört. In Gleichniſſen ſucht uns Geulincx zu veranſchaulichen, daß Gott Ordnung und Vernunft ſei, aber auch nebenbei noch die Natur begründen könne; aber er beſcheidet ſich auch, daß in ſolcher Weiſe die Schwierigkeit nicht beſeitigt werden könne, und geſteht ein, daß Gottes Wirken in aller Natur uns unbegreiflich ſei. Dieſer Gedanke hat nicht allein ſeine Beziehung auf die Sünde, ſondern erſtreckt ſich über die Schöpfung der ganzen Welt und ihrer Wirkungen in unſerer Seele. Wir erkennen wohl, daß Gott alle dieſe Dinge macht, aber wie er ſie machen könne, das iſt uns verborgen [1]. Daher eifert Geulincx gegen die, welche Gottes Weſen ganz zu erkennen ſich unterfangen und ſeine Unbegreiflichkeit nicht zugeben. Er betrachtet ſie als die Feinde der Frömmigkeit und der Religion. Wenn wir Gottes Weſen durchſchauten, würden wir ihn nicht anzubeten haben. So ſetzt er die Thatſache der Erfahrung, welche uns belehrt, daß die Welt iſt, welche uns ſchließen läßt, daß Gott ſie gemacht hat, den Erkenntniſſen entgegen, welche wir von Gott aus den Begriffen unſerer Vernunft haben. Dieſe laſſen uns Gottes ewiges Weſen und die Eigenſchaften, welche ihm an ſich zukommen, jene aber ſeine Wirkſamkeit in der Welt erkennen. Man würde ſagen können, aus dem Begriffe Gottes geht uns nur ſeine Subſtanz mit ihren ewigen Eigenſchaften hervor, ſeine Wirkſamkeit aber in Erſchaffung, Erhaltung und Regierung der Welt erkennen wir nur aus den Thatſachen der Erfahrung ohne ſie begreifen zu können.

---

[1] Annot. maj. p. 19.

Drittes Kapitel.

Benedict Spinoza.

Nur wenige Jahre ſpäter als Geulincx trat in demſelben Lande und unter denſelben Anregungen der Carteſianiſchen Philoſophie Spinoza mit ſeiner Lehre hervor, welche in einem ähnlichen Sinn, nur viel entſchiedener von dem Führer der Schule abweichend die Folgerungen des Rationaliſmus zog. Wir haben zwar keine Nachricht darüber, daß ihm Geulincx's Lehren zu Ohren gekommen waren; es wäre jedoch ein Wunder geweſen, wenn dies nicht geſchehen wäre, da in derſelben Zeit, als Geulincx zu Leiden mit der Misgunſt der Theologen zu kämpfen hatte, Spinoza zu Rynsburg an den Thoren von Leiden lebte. Punkte der Übereinſtimmung und der Abweichung ſtimmen in gleicher Weiſe dafür, daß die Auffaſſung der Carteſianiſchen Lehre, welche wir bei Geulincx gefunden haben, von Spinoza nicht unberückſichtigt blieb. Man wird zuweilen ſehr lebhaft daran erinnert, daß die Fortpflanzung philoſophiſcher Lehren nicht allein Sache der Litteratur iſt, und zu ſolchen Erinnerungszeichen gehört auch das Verhältniß, in welchem wir uns die Lehren der beiden bedeutendſten niederländiſchen Carteſianer zu denken haben.

---

[1] Eth. p. 32 sq. not. Ineffabilitas ejus (sc. dei) — — in eo versatur tota, ut et facere ipsum scire nos, et quomodo faciat, nescire nos, clarissime recognoscamus.

Spinoza wurde am 24. November 1632 zu Amſterdam geboren. Seine Eltern waren vermögende Handelsleute, von Abſtammung Portugiſiſche Juden. Er erhielt den Vornamen Beruch, welchen er ſpäter in Benedict überſetzte. Von ſeiner Kindheit an wurde er in der Verehrung der heiligen Schrift erzogen [1], und da Talent und Neigung ihn gelehrten Unterſuchungen zuwandten, erhielt er einen Unterricht, welcher ihn zum Rabbinat befähigen ſollte. Seine Denkweiſe über Religion war jedoch freier, als daß er lange in Einigkeit mit der Synagoge hätte bleiben können. Er wurde ſeiner religiöſen Meinungen wegen angeklagt und mit dem Anathem belegt. Hierüber hatten die Juden einen ſo heftigen Haß auf ihn geworfen, daß er einem mörderiſchen Angriffe ausgeſetzt war. Deswegen verließ er Amſterdam und wohnte erſt zu Rynsburg bei Leiden, dann zu Vorburg beim Haag, zuletzt im Haag ſelbſt. Von der Theologie war er zur Philoſophie geführt worden. Über die jüdiſche Theologie, deren Erforſchung ſeine Jugend beſchäftigt hatte, wie man aus ſeinen Schriften ſieht, fällte er kein günſtiges Urtheil. Weder Moſes Maimonides, noch die Kabbaliſten fanden ſeinen Beifall 1). Schon zu Amſterdam war er über den Kreis Jüdiſcher Gelehrſamkeit hinausgeführt worden. Er hatte Lateiniſch gelernt von einem Arzt van den Ende, welcher in dem Rufe ſtand ſeinen Schülern gelegentlich auch freigeiſteriſche Anſichten mitzutheilen. Zu der Tochter deſſelben hatte Spinoza eine Neigung gefaßt, die aber nicht erwidert wurde. Von der Griechiſchen Sprache hatte er keine ſo genaue Kenntniß um ſich ein Urtheil über das neue Teſtament zuzutrauen 2). Unſtreitig war es ſeine Abſicht bei dieſen Beſchäftigungen mit der Lateiniſchen Sprache in die Gelehrſamkeit der neuern Zeit einzurücken. Denn mit den alten Schriftſtellern finden wir ihn wenig vertraut und die Wiſſenſchaft der Alten ſchätzte er nicht ſehr; dagegen kannte er den Carteſius ſehr genau und die Lehren Bacon's, Hobbes, Machiavelli's wußte er zu benutzen. Was die neuere Mathematik und Phyſik gebracht hatten, leitete ſein Urtheil ohne es zu feſſeln.

---

[1] Tract. theol. pol. 9 p. 121.

---

1) Über Maimonides ſ. beſonders tract. theol. pol. 7 p. 99 sq.; über die Kabbala ib. p. 91; 9 p. 121.

2) Tr. theol. pol. 10 p. 136.

Ohne Zweifel, war die Richtung, welche Descartes den wiſſenſchaftlichen Forſchungen gegeben hatte, der mächtigſte Antrieb ſeines wiſſenſchaftlichen Lebens. Ihr hat er faſt alle ſeine Kunſtausdrücke entnommen, mit ihr hat er die Methode gemein; ihr gehört der Gedankenkreis an, in welchem er ſich bewegt; nur zu ſchärfern Folgerungen ſpannte er ſie an. Wenn er einem Schüler noch nicht die Reife des Geiſtes zutraute, welche für die höhern Einſichten ſeiner Philoſophie verlangt werde, dann unterrichtete er ihn in der Carteſianiſchen Lehre und fügte nur Andeutungen hinzu, welche zu weiterem Nachdenken erwecken ſollten. Gegen Descartes erſcheint er wie ein Schüler, welcher dem Unterrichte entwachſen iſt. Er hält es nun für nöthig gegen die Feſſeln der Schule anzukämpfen, in welchen er ſeine ehemaligen zurückgebliebenen Mitſchüler noch ſchmachten ſieht. Von dem Zeitpunkte an, wo wir eine genauere Kunde über die philoſophiſchen Gedanken Spinoza's erhalten, finden wir ihn feſt in ſeinen Grundſätzen und in allen Hauptſachen fertig. Schon als er zu Rynsburg lebte, in ſeinem 29 Jahre, erklärte er ſich gegen Descartes und gegen Bacon; ſchon damals war ſeine Ethik in Arbeit und ſchon im Jahre 1665 war ſie fertig. Er wollte ſie herausgeben, verſchob es aber, weil er theologiſche Händel fürchtete[1]. Noch ehe er etwas in Druck gegeben hatte, war unter der Hand der Ruf ſeines philoſophiſchen Geiſtes verbreitet worden. Zuerſt 1663 erſchien von ihm eine Auseinanderſetzung der Lehren, welche Descartes im 1. und 2. Buche der Principien der

---

[1] Ep. 1; 2; 18; 19; 26.

Philoſophie gegeben hatte, in geometriſcher Beweisführung, begleitet von metaphyſiſchen Gedanken im Sinn der Carteſianiſchen Schule. Für einen Schüler, welchem er ſeine Lehren nicht offen mittheilen wollte, hatte er dieſe Schrift aufgeſetzt 1). Alsdann ließ er 1670 ohne ſeinen Namen ſeinen theologiſch-politiſchen Tractat erſcheinen, in welchem er die Autorität der Religion über die Philoſophie beſtritt und beiden ihre abgeſonderten Schranken anzuweiſen ſuchte. Dieſe Schrift, den Freigeiſtern ſeiner Zeit eine willkommene Waffe, verbreitete ſeinen Ruf allgemein. Er ſtand in Verkehr mit den berühmteſten Gelehrten ſeiner Zeit. Eine Profeſſur der Philoſophie in Heidelberg wurde ihm angeboten. Er aber fürchtete theologiſche Beſchränkungen; ſein Sinn war weder auf Ruhm, noch auf Geld gewendet. Er begnügte ſich mit ſeinen philoſophiſchen Forſchungen, in der Überzeugung, daß er die wahre, wenn auch nicht die beſte Philoſophie beſitze 2); eine philoſophiſche Schule zu ſtiften hatte er nicht den Ehrgeiz; zur Beruhigung ſeines Gemüths ſollte ihm ſeine Philoſophie dienen. Und ſo führte er ein zurückgezogenes Leben in äußerſter Mäßigkeit. Von Johann de Witt hatte er ein kleines Jahrgeld erhalten; ein ähnliches ſetzte ihm ein Freund in ſeinem Teſtamente aus, nachdem er größere Anerbietungen abgelehnt hatte; ſonſt reichte für ſeine geringen Bedürfniſſe der Erwerb aus, welchen er aus dem Schleifen optiſcher Gläſer zog. Sein ſtilles Leben iſt nicht ohne rühmliche Züge der Entſagung, der

---

1) Ep. 9 p. 423.

2) Ep. 74 p. 612. Nam ego non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio.

Duldſamkeit, des Muthes. Er arbeitete bei krankem Körper beharrlich fort an der Entwicklung der Lehren, welche er zur Förderung wiſſenſchaftlicher Einſicht und zur Sicherung des praktiſchen Lebens für erſprieslich hielt. Auch unbedeutendere Unterſuchungen wurden dabei von ihm nicht verſchmäht. Eine Hebräiſche Grammatik hatte er für einen Freund entworfen; eine Schrift über den Regenbogen hatte er geſchrieben, eine Holländiſche Überſetzung des alten Teſtaments unternommen; die beiden letztern Werke verbrannte er kurz vor ſeinem Tode. Zuletzt arbeitete er an einem politiſchen Tractat, den er unvollendet zurückließ. Noch an eine andere, für ſeine Philoſophie wichtigere Schrift dachte er. Schon ſeit 1663 arbeitete er an ihr [1]; ſie mochte ihm aber unerwartete Schwierigkeiten entgegenſetzen; obwohl er ſie fortwärend in Gedanken behielt, kam er mit ihr nicht zu Stande; nur das Bruchſtück eines Entwurfs iſt uns von ihr erhalten worden. Es iſt dies ſeine Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes. Unter dieſen Arbeiten verzehrte ſich ſein Körper, der an der Schwindſucht litt. Plötzlich ſtarb er 1677. Nach ſeinem Tode erſchienen alle die Schriften und Bruchſtücke, welche er hinterlaſſen hatte [2].

Die dürftigen Nachrichten, welche wir über das Leben Spinoza's aus den Berichten ſeiner Gegner und Freunde, aus ſeinen Schriften und ſeinem ſpärlichen Briefwechſel entnehmen können, laſſen uns über ſeinen Bildungsgang

---

1) Epist. 8 p. 421.

2) Ich gebrauche die Sammlung ſeiner Werke, welche Paulus (Jenae 1802) herausgegeben hat und citire die Seitenzahlen der Originalausgaben, welche in dieſer Sammlung beigeſetzt ſind.

manche Räthſel zurück. Den Vermuthungen, durch welche man ſie zu löſen geſucht hat, wird man gut thun keinen zu weiten Spielraum zu verſtatten. Wir haben unſere Meinung ſchon ausgeſprochen, daß die Lehren ſeiner Philoſophie weſentlich in der Carteſianiſchen Schule wurzelten. Den rationaliſtiſchen Grundſätzen derſelben iſt er durchaus zugethan und wir finden kaum eine Spur davon, daß er gegen die abweichenden Meinungen der Senſualiſten oder Skeptiker ſeiner Zeit einen Streit in ſeinem Innern zu beſtehn gehabt hätte. Vielen iſt es räthſelhaft geweſen, daß er dabei von Descartes in ſehr wichtigen Punkten und zuletzt in ſeiner ganzen Anſchauung der Dinge abweichen konnte. Man hat geglaubt zur Erklärung dieſer Thatſache, ſeiner pantheiſtiſchen Auffaſſungsweiſe, wie man gewöhnlich ſich ausdrückt, ſeine Jüdiſche Abſtammung und Erziehung oder den Einfluß der orientaliſchen Denkweiſe auf ſeine Bildung zu Hülfe rufen zu müſſen. Wenn er ſelbſt meint, die ältern Hebräer, wie andere Völker, hätten die Wahrheit wie durch einen Nebel geſehn[1], ſo wird dies nicht ausreichen um eine ſolche Vermuthung zu beſtätigen. Als wenn die pantheiſtiſchen Anklänge in ſeiner Zeit, obwohl zurückgedrängt durch die neuere Naturlehre, nicht noch überall ſich hätten vernehmen laſſen. Außer dem Descartes, finde ich, hat Spinoza keinen neuern Philoſophen fleißiger benutzt, als den Hobbes; von ihm konnte er den Unterſchied zwiſchen der naturirenden und der naturirten Natur entnehmen, welcher in ſeinem Pantheismus die wichtigſte Rolle ſpielt; daß er unmittelbar von Giordano Bruno auf ihn gekommen wäre, iſt nicht wahrſcheinlich, weil er mit den Lehren der Italieniſchen Philoſophie nicht ſehr bekannt geweſen zu ſein ſcheint. Aber auch in der Carteſianiſchen Schule fehlten die Neigungen zu pantheiſtiſcher Auffaſſungsweiſe nicht, wie wir geſehen haben; ſie knüpften ſich unmittelbar an einzelne Fäden der Carteſianiſchen Lehre an, denen man eine weitere Fortführung zu geben ſchon begonnen hatte. Spinoza ging hierin nur weiter als ſeine Vorgänger, welche er nicht erwähnt, weil er überhaupt ſelten die Meinungen Anderer prüft, wenn ſie nicht als allgemeine Meinung ſich geltend gemacht haben. In ſeiner Darſtellung erſcheint ſein Syſtem nur als die Frucht ſeines Nachdenkens, obwohl wir nicht werden überſehn können, daß es auch eine Frucht ſeiner Zeit iſt.

---

[1] Eth. II pr. 7 schol.; ep. 21 p. 449; 29 p. 470. Rabbi Chasdaj wird beſonders erwähnt.

In Briefen und Schriften zeigt er eine ungeſchminkte Wahrheitsliebe. In ſeinen rein philoſophiſchen Arbeiten will er die Bahn einer unfehlbaren Beweisführung verfolgen. Redneriſcher Schmuck iſt ihm fremd. Die Stellen, wo ſeine perſönliche Überzeugung ſich ausdrückt, ſind ſelten und ergreifen um ſo mehr. Daß er überall unumwunden ſeine Meinung ausgedrückt hätte, wird man von einem Manne nicht erwarten dürfen, welcher wußte, daß die Rede dem Verſtändniß der Hörenden anzupaſſen ſei. Wollte man daraus ſchließen, daß auch ſein Syſtem ſeine wiſſenſchaftlichen Überzeugungen nur in verſteckter Weiſe mittheile, ſo würde man ſeine Aufrichtigkeit in einen unbegründeten Verdacht ziehen und ihm entweder eine unnütze Zaghaftigkeit oder den thörigen Hochmuth zutrauen, daß er über das Maß ſeiner Zeit hinaus die Wahrheit erkannt habe. Über ſein Verhältniß zum Judenthum, welches er verlaſſen hatte, und zum Chriſtenthum, zu welchem er ſich nicht bekannte 1), hat er ſich offen genug ausgeſprochen um bei ſeinen Zeitgenoſſen für einen Atheiſten zu gelten. Wir dürfen daher auch ſolche Äußerungen, welche vor dem Chriſtenthum und der Religion überhaupt eine allgemeine Achtung bezeugen, für aufrichtige Ausdrücke ſeiner Meinung anſehn, ſelbſt wenn es einige Schwierigkeit haben ſollte ſie mit ſeinen philoſophiſchen Überzeugungen in Einklang zu bringen. Die Schwierigkeiten in dieſen Überzeugungen ſelbſt ſind nicht leicht zu löſen und es würde der falſche Weg zu ihrer Löſung eingeſchlagen werden, wenn man einzelnen ſeiner Ausſagen trauen wollte, um Mistrauen in den ganzen Zuſammenhang ſeines Lebens und Lehrens ſetzen zu dürfen.

Seine philoſophiſchen Lehren aber ſind zu abſtract, als daß man annehmen könnte, er hätte in ihnen das ganze Maß ſeiner Überzeugungen umfaßt. Wir finden vielmehr, daß er neben ihnen den praktiſchen Überzeugungen einen weiten Spielraum verſtattete, daß er dieſen zwar nicht einen gleichen Werth der Gewißheit, aber vielleicht einen noch höhern Werth des Nutzens zugeſtand. Über ſie werden wir uns zuerſt unterrichten müſſen, wenn wir ſeine philoſophiſche Lehre nicht als eine in der Luft hängende Theorie, ſondern als die Überzeugung eines Menſchen ſeiner Zeit begreifen wollen. Wir haben hierbei zwei Theile ſeiner Forſchungen zu unterſuchen, ſeine

---

1) Vergl. ep. 21; 34 p. 498.

Politik und ſeine Religionsphiloſophie, welchen er nicht weniger Fleiß gewidmet hat als ſeinem metaphyſiſchen und ethiſchen Syſtem, obwohl ſie mit dieſem nur an lockern Fäden zuſammenzuhängen ſcheinen. Ein großer Theil hiervon wird ſich ſchon aus den Überzeugungen erklären laſſen, in welchen Spinoza's Zeit ſich gebildet hatte.

Spinoza gehört zu den Männern, welche mit Unwillen die Abhängigkeit der Philoſophie von der Theologie ſahen. Sie wurde zu ſeiner Zeit weniger durch die Gewalt der Kirche, als durch die Gewalt der Meinung und des Staates unterhalten. Daher ſtreitet er gegen Aberglauben und gegen unduldſame Politik. Die abergläubiſchen Meinungen ſucht er zum Theil durch philoſophiſche, aber auch durch hiſtoriſche Unterſuchungen zu brechen; den Staat hofft er für Freiheit der Meinungen zu gewinnen, weil er in ihm eine Einrichtung des vernünftigen Lebens achtet und davon überzeugt iſt, daß auch der Menſch, welcher der Vernunft folgt, in dem Gehorſam unter dem Staat freier ſein werde, als in der Einſamkeit 1). Das freie Leben im Staate muß jedoch durch Nachgiebigkeit gegen die gemeine Meinung erkauft werden und wir dürfen uns daher auch nicht darüber wundern, daß ein ſo freiſinniger Mann, wie Spinoza, die Äußerungen ſeiner Meinung dem Urtheile der Obrigkeit unterwirft. Wie Descartes ſeine Lehren dem Urtheile der Kirche unterwarf, will Spinoza nichts geſagt haben, was dem gemeinen Beſten widerſtreiten könnte und ordnet ſein Urtheil hierüber der Entſcheidung der höchſten Obrigkeit ſeines Va-

---

1) Eth. IV pr. 73.

terlandes unter [1]. Nun geht zwar ſein theologiſch-politiſcher Tractat im Hauptzwecke darauf aus die Philoſophie von der Theologie unabhängig zu machen; die Philoſophie ſoll nicht Magd der Theologie ſein; aber eben ſo wenig will er die Theologie zur Magd der Philoſophie herabwürdigen [2]. Das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen beiden ſoll durch den Staat vermittelt werden. Denn der Staat bedarf auch der Religion. Wie viel auch Spinoza in ſeinen politiſchen Lehren mit Hobbes gemein hat, wie ſehr er auch deſſen Meinung begünſtigt, daß die geiſtliche Gewalt bei der weltlichen Obrigkeit ſein ſolle [3], ſo ſtimmt er doch nicht ſeiner Lehre bei, daß der Staat allein auf Furcht gebaut werden dürfe. Er findet es ſehr gefärlich, wenn man die Menſchen gegen ihre Natur zwingen wolle; der Staat, wie jedes Ding, hat ſeine natürlichen Geſetze und daher darf auch der Willkür des Herſchers nicht alles überlaſſen werden. Das Naturrecht dehnt daher Spinoza weiter aus, als Hobbes; es ſoll nicht durch den Staat beſeitigt werden. Seine Meinung geht auf eine gemäßigte Herrſchaft des Staats, in welchem zwar nichts der Treue der Menſchen überlaſſen werden ſollte, aber auch ebenſo wenig der Schrecken herſchen dürfte. Der Schrecken könne nicht den Frieden des Staats, welcher eine Tugend iſt, ſondern nur die Abweſenheit des Krieges hervorbringen; er würde mehr zur

---

1) Tract. theol. pol. praef. fin.; 20 p. 233.

2) Ib. praef. p. 151 Paul.; 14 p. 160; 15.

3) Ib. praef. p. 152 Paul.; 19. Daß es bei den Chriſten anders geworden ſei, wird aus zufälligen Umſtänden erklärt. Ib. p. 222 sqq.

Vereinſamung, als zur friedlichen Geſellſchaft der Menſchen führen, welche noch andere Zwecke verfolgen ſoll außer der Sicherheit. Deswegen fordert Spinoza für den Staat den willigen Gehorſam der Unterthanen; er ſoll auf Hoffnung gegründet werden und eine religiöſe Grundlage haben[1]). In dieſem Sinn ſucht er einen Frieden zwiſchen Staat und Religion und Philoſophie zu ſtiften, indem er nur den Aberglauben und die tyranniſche Gewalt beſtreitet, welche beide in einem Bündniß gegen die Freiheit der Meinungen und die Philoſophie ſtehen. Denn die Philoſophie iſt über dem Geſetze in der Liebe zur Tugend[2]); der Aberglaube dagegen iſt der monarchiſchen Sklaverei, die Freiheit vom Aberglauben der freien Verfaſſung günſtig[3]).

Man darf nicht überſehen, daß Spinoza in ſeinen Lehren über Staat und Religion nur vom Standpunkte des praktiſchen Menſchen redet. Ihn macht er geltend gegen die verkehrten Meinungen der Philoſophen, welche den Menſchen ſich denken, nicht wie er iſt, ſondern wie er nach ihren Hirngeſpinnſten ſein ſollte; ſo ſtellen ſie politiſche Lehren auf, welche mit der Praxis nicht ſtimmen. Er dagegen würde ſeinen Lehren mistrauen, wenn ſie nicht in der Erfahrung ſich bewährten. Nur wenn wir den Menſchen als einen Theil der Natur und unter allen den Begierden uns denken, unter welchen er aufwächſt und

---

1) Ib. praef. p. 151 sq. Paul.; 5 p. 59 sq.; tract. pol. 4, 4; 5, 4; 6, 3 sq.; eth. IV app. 16; ep. 50 in.

2) Ep. 32 p. 481.

3) Tract. theol. pol. praef. p. 146 Paul.

lebt, werden wir eine richtige Politik erſinnen können[1]. Obgleich er nun die Erfahrung nicht für das höchſte achtet, iſt er doch weit davon entfernt ſie und alles, was zum Gebrauche des Lebens dient, zu verſchmähen. Wir ſollen die erſten Urſachen erkennen, unſere Leidenſchaften bändigen; wir ſollen aber auch ſicher und mit geſundem Körper leben; das letztere iſt nicht in unſerer Gewalt, es hängt von Glücksgütern ab; wir ſollen daher das Äußere nicht verachten; nicht einmal der geſunde Geiſt, welcher mit dem geſunden Körper eng verbunden iſt, wird als etwas betrachtet werden können, was in unſerer Gewalt ſtände[2]; daher müſſen wir auch den Rathſchlägen der Erfahrung, welche uns über den Gebrauch der äußern Dinge belehrt, unſer Ohr leihen. Von den äußern Dingen iſt aber für den Menſchen nichts beſſer als ſeine Gemeinſchaft mit andern Menſchen; mit ihnen genießen wir unſere Güter gemeinſchaftlich; in ihrem Glück finden wir das unſere; genug gegen alle Einwände der Satyriker, der Melancholiſchen, der Theologen vertheidigt Spinoza die menſchenfreundliche Geſinnung, welche er für die Quelle der lauterſten Freuden hält[3]. Aber indem er ſo der Erfahrung ſich hingiebt, das Nützliche bedenkt und die Gemeinſchaft mit den übrigen Menſchen ſucht, bleibt ihm doch nicht verborgen, daß wir in allen ſolchen Sachen mehr der Meinung unterworfen ſind, als der

---

1) Tr. pol. 1, 1; tr. theol. pol. 19 p. 223; eth. III praef.

2) Tr. theol. pol. 3 p. 32 sq.; eth. IV pr. 18 schol.; tract. pol. 2, 6.

3) Eth. IV pr. 18 schol.; pr. 35 schol.; pr. 36.

wahren Vernunft folgen [1]. In der Philoſophie mögen wir der Wahrheit nachſtreben; im gemeinen Leben müſſen wir dem Wahrſcheinlichſten vertrauen; in allen allgemeinen Angelegenheiten haben wir dem geſunden Urtheil zu folgen und dürfen keine mathematiſche Beweiſe ſuchen; wir müſſen da der moraliſchen Wahrheit vertrauen, welche zwar immer der mathematiſchen nachſteht, aber der Natur der Sache gemäß iſt und einen guten Grund hat [2]. Seine Politik und ſeine Religionslehre machen keine höhere Anſprüche. Wichtig genug erſcheinen ihm nun Politik und Religion um die Aufmerkſamkeit des Philoſophen zu feſſeln; ſie müſſen auch denſelben Geſetzen der Natur folgen, welche die Philoſophie zu erforſchen hat, indem ſie ſich jedoch eingeſteht, daß ſie nicht alle Geheimniſſe der Natur kennt, um auch dieſe Gebiete völlig ſich begreiflich machen zu können. Die Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe, welche der Philoſoph ſucht, erſtreckt ſich nicht auf alles [3]; ein Theil der Welt, vermag er nicht die ganze Welt zu überblicken und alle Bewegungen in ihr auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, iſt vielmehr genöthigt an den leidenden Beſtimmungen, welche in ihrem Zuſammenhange ihn treffen, auch in ſeinen Gedanken Antheil zu nehmen [4].

---

[1] Eth. IV pr. 17 schol.

[2] Ep. 60 p. 379. In communi vita verisimillimum, in speculationibus vero veritatem cogimur sequi. Homo siti et fame periret, si, antequam perfectam obtinuisset demonstrationem, cibum et potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet. Tr. theol. pol. 2 p. 17 sq.; 15 p. 173.

[3] Eth. V pr. 4 schol.

[4] Ep. 15 p. 439 sqq.; eth. II pr. 2.

So wie die Gedanken Spinoza's über den Staat keinen Anſpruch darauf machen eine rein philoſophiſche Erkenntniß zu gewähren, ſo wird man auch in ihnen nicht viel Bedeutendes finden, was neu wäre. Er folgt in ihnen meiſtens der Lehre des Hobbes, welche er nur durch das Naturrecht des Grotius mäßigt. Der Menſch iſt nicht von Natur ein politiſches Weſen; ſein Naturzuſtand iſt ohne Staat und ohne Recht, daher auch ohne Sünde und Verbrechen. In ihm iſt alles erlaubt, wozu man Macht hat; von einem Kriege Aller gegen Alle iſt dieſer Zuſtand wenig oder gar nicht verſchieden. Darauf weiſt auch das Kriegsrecht unter den Staaten hin. Das Naturrecht, welches allen natürlichen Dingen, auch den Thieren zukommt, beruht nur auf dem natürlichen Beſtreben jedes Individuums ſich zu erhalten und iſt nicht beſſer als Mangel an allem Recht [1]. Dieſem Naturzuſtande haben nun die Menſchen ein Ende gemacht, indem ſie durch den Staatsvertrag eine Geſellſchaft unter ſich eingingen; ihr Zweck iſt ſich gegenſeitig Sicherheit zu gewähren und die Tugend des Staats beſteht in der Sicherheit, welche durch Zwang und Furcht erreicht wird [2]. Durch den Staatsvertrag wird die Macht der Einzelnen auf den Staat übertragen und das Naturrecht eines jeden über ſich und ſeine Macht zu verfügen hört auf; jeder iſt nun der oberſten Staatsgewalt in allen Stücken unterworfen; ſie aber hat das Recht empfangen durch ihre poſitiven Geſetze alles zu Recht oder Unrecht zu machen;

---

[1] Tract. theol. pol. 16 p. 175 sqq.; tr. pol. 2, 3 sq.; 15; 18; 3, 13; 5, 2; 6, 1; eth. IV, 37 schol. 2.

[2] Eth. l. l.; tr. theol. pol. 16 p. 177; tr. pol. 1, 6; 5, 2.

ſie iſt gleichſam der Geiſt des Staates, welcher über Recht und Unrecht entſcheidet und über den künſtlichen Körper des Staates wacht; nur durch ihre Macht iſt ſie beſchränkt [1]). So wie ein jeder Vertrag nur ſo lange bindet, als er Nutzen gewährt und man nicht die Macht beſitzt ſich ihm zu entziehn, ſo kann auch die höchſte Obrigkeit durch den Staatsvertrag nicht beſchränkt werden. So geht Spinoza, wie Hobbes auf eine unbeſchränkte Herrſchaft der oberſten Gewalt aus; jede Theilung der Gewalt zerſtört den Staat [2]). Aber es treten nun bei ihm Überlegungen ein, welche ihn einſehn laſſen, daß dieſe Theorie zwar annäherungsweiſe, aber doch nie völlig ſich ausführen laſſe; in vielen Punkten würde ſie immer nur Theorie bleiben [3]). Niemand kann doch ſein Recht und ſeine Macht ſo übertragen, daß er aufhörte ein Menſch zu ſein; daher wird auch das Naturrecht nicht gänzlich vom Staat beſeitigt. Spinoza unterſcheidet auch, was die oberſte Staatsgewalt mit Recht thun könnte, und was ſie mit Vernunft als das Beſte zu wählen hätte. Jenes geht ſo weit, als ihre Macht reicht; dieſes hat viel engere Grenzen [4]). Wir erwähnten ſchon, daß er, anders als Hobbes, den Staat nicht allein zur Sicherheit, ſondern auch zum allgemeinen Nutzen dienen laſſen will, in-

---

1) Tr. theol. pol. 16 p. 179; tr. pol. 3, 1; 3; 4, 1; 5.

2) Tr. theol. pol. 16 p. 178; tr. pol. 3, 4.

3) Tr. theol. pol. 17 p. 187. Contemplatio de jure summarum potestatum in omnia deque jure naturali uniuscujusque in eandem translato, quamvis cum praxi non parum conveniat et praxis ita institui possit, ut ad eam magis ac magis accedat, nunquam tamen fiet, quia in multis mere theoretica maneat.

4) L. l.; tract. pol. 4, 4; 5, 1.

dem nemlich durch Vertheilung der Arbeiten die Bürger einander Hülfe leiſten ſollen in der Beſtreitung ihrer Bedürfniſſe [1], und daß er nicht alles auf Furcht baut, ſondern durch Liebe zum Frieden den Staat befeſtigen will. Dies hängt damit zuſammen, daß er noch andere Güter kennt als die politiſchen, Güter, deren die Menſchen in Eintracht, ohne Neid oder Eiferſucht in Gemeinſchaft ſich erfreuen können [2]. Die Obrigkeit ſoll daher ihr Maß erkennen. Ihre Macht wird zwar durch kein politiſches Geſetz, aber durch das Geſetz der Natur, durch die Natur der Dinge beſchränkt. Wenn ſie mit Sicherheit herſchen will, muß ſie mit Vernunft herſchen; wie für den einzelnen Menſchen, gilt auch für das Gemeinweſen das Geſetz, daß die größte Freiheit nur da vorhanden iſt, wo die Vernunft herſcht [3]. Was den Unwillen Aller reizen würde, kann der Staat nicht erzwingen; die Macht der Obrigkeit wird durch die Macht der beherſchten Menge beſchränkt [4]. Es giebt ein Gebiet des Lebens, welches der Gewalt des Staats ſich entzieht, in dem beſtehend, wozu niemand durch Drohung oder Belohnung gezwungen werden kann [5]. Hierzu gehört beſonders die Freiheit im Denken und im Reden. Wenn auch die letztere ihre Schranken hat, ſo würde ſie doch nicht ohne große Gefar beſeitigt werden können; man würde dadurch Treue und

---

[1] Tr. theol. pol. 5 p. 59.

[2] Eth. IV pr. 36; V pr. 20; tr. theol. pol. 3 p. 30.

[3] Tr. pol. 4, 5; 5, 1.

[4] Ib. 3, 9; 7, 31. Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinatur.

[5] Ib. 3, 8.

Glauben unter den Menſchen erſchüttern, die größte Stütze des Gemeinweſens. Spinoza fordert daher Lehrfreiheit 1), obgleich er ſeine eigenen Lehren dem Urtheile des Staats unterwirft. Die Denkfreiheit dagegen gilt ihm unbedingt. Er macht ſie beſonders für die Religion geltend, welche als ein inneres Werk dem Staate keine Gefar bringen kann und vom Staate nicht geregelt werden ſoll. Der äußere Gottesdienſt iſt nicht von ſo großer Wichtigkeit, daß ſeine Anordnung den Frieden des Staats ſtören ſollte 2). Auf dieſen Punkt arbeitet die Lehre Spinoza's vorzugsweiſe hin; in ihm vereinigen ſich ſeine Staatslehre und ſeine Religionslehre.

Durch die Beſchränkungen der Staatsgewalt, welche ſie durch die Natur der Dinge und die Vernunft erfährt, gelangt Spinoza zu einer Anſicht über das Wünſchenswerthe in der politiſchen Verfaſſung, welche von den Lehren des Hobbes ſich weit entfernt. Er hält ſich dabei an die Eintheilung der drei Staatsformen, von welchen er die Ariſtokratie der Monarchie und die Demokratie der Ariſtokratie vorzieht. Dieſe Unterſuchungen geben nur Rathſchläge der Klugheit, welche doch wenig Praktiſches darbieten, überlegen Möglichkeiten und halten ſich an Erfahrung; daß etwas anderes von Philoſophie darin enthalten ſein ſollte, als die ſchon mitgetheilten allgemeinen Grundſätze, wird niemand behaupten wollen. Einige Bemerkungen werden daher genügen, welche den Charakter dieſer Politik bezeichnen. Spinoza will das politiſche

---

1) Tr. theol. pol. praef. p. 151 sq. Paul.; 20; tr. pol. 8, 49.

2) Tr. theol. pol. 7 p. 102 sq.; tr. pol. 3, 10.

Streben auf einen Staat gerichtet wiſſen, in welchem nichts der Treue und dem Glauben der Einzelnen überlaſſen, ſondern jeder auch wider ſeinen Willen an das gemeine Beſte gefeſſelt wird [1]). Er bedenkt nicht, daß er dadurch die ſittlichen Grundlagen des Staats untergräbt, welche wir ihn doch noch eben ſo hoch anſchlagen ſahen. Er verwickelt ſich dadurch auch in einen Widerſpruch mit ſeinen eigenen Grundſätzen, welche das Ideal des Staats verſchmähten; denn nur auf einem Umwege wird er nun dennoch dazu geführt für alle drei Formen des Staats gewiſſe ideale Bedingungen anzunehmen, nach welchen die alle Bürger zwingende Staatsmaſchine ihr Spiel haben ſoll. Die größten Schwierigkeiten eine ſolche Maſchine einzurichten findet er in der Monarchie. Denn ohne Zweifel iſt es nicht leicht einen einzigen Menſchen als den wahren Geiſt des Staats erſcheinen zu laſſen [2]). Daher iſt dieſe Staatsform die künſtlichſte; ja die Monarchie im ſtrengſten Sinn iſt nicht möglich; ſie iſt immer nur eine Ariſtokratie, nur eine verborgene und daher ſchlechte [3]). Ihr werden deswegen auch Beſchränkungen zur Seite geſetzt, damit ſie nicht in Despotie ausarte; daß aber ſolche Beſchränkungen nöthig ſind, beweiſt nur die Unvollkommenheit dieſer Verfaſſung, weil ſie die höchſte und unbeſchränkte Gewalt im Staate nicht zum Vorſchein kommen laſſen. Leichter ſcheint dem Spinoza die Einrichtung der Ariſtokratie oder gar der Demokratie. Den Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Arten der Verfaſſung findet er nicht ſowohl in der Zahl der Herſchenden, als darin, daß in der Ariſtokratie die Mitglieder der höchſten Obrigkeit durch Wahl, in der Demokratie durch angeborne Rechte beſtimmt werden [1]. Nun würde ihm die ariſtokratiſche Herrſchaft für die beſte gelten, wenn immer die Beſten zu Herſchern gewählt würden. Aber die Erfahrung zeigt es anders [2]. Deswegen zieht er die Demokratie der Ariſtokratie vor, wenn auch mit ſolchen Beſchränkungen, daß die Zahl der herſchenden Demokraten leicht geringer ſein könnte, als die Zahl der herſchenden Ariſtokraten. Die Weiber werden durch ihr Geſchlecht von der Herrſchaft ausgeſchloſſen, wie die Erfahrung aller Völker zeigt, welche zu beweiſen ſcheint, daß die Weiber ſchwächer ſind als die Männer [3]. Auch iſt es der Natur gemäß, daß nur die ältern Männer die Herrſchaft haben; auch Erſtgeburt in den Familien und eine beſtimmte Höhe der Steuern an den Staat werden zu dem Rechte der Herrſchaft verlangt [4]. Auf ſolche Weiſe ſoll die Zahl der herſchenden Demokraten beſchränkt werden, um das Muſter des Staats zu erhalten, in welchem die oberſte Gewalt die unbeſchränkte Herrſchaft in Wahrheit und ohne künſtliche Mittel behaupten kann. Von einem ſolchen Staate hofft er die Freiheit, welche er doch zuletzt mehr als die Sicherheit ſchätzt und als den letzten Zweck des Staates angeſehn wiſſen möchte [6]. Er meint aber damit die Freiheit eines jeden vernünftig zu leben, welche freilich im Grunde weder genommen, noch gewährt werden kann, welche Zweck nicht ſowohl des Staates, als des im Staate lebenden Philoſophen iſt. Man wird hieran erkennen, daß die Staatslehre Spinoza's doch nur eine untergeordnete Bedeutung für ſeine Philoſophie hat. Der Staat ſorgt nur für äußere Güter, die uns unentbehrliche Mittel, aber nicht der höchſte Zweck unſeres Lebens ſind.

---

[1]) Tr. pol. 6, 3.
[2]) Ib. 6, 19.
[3]) Ib. 6, 5.

---

[1] Ib. 8, 1; 11, 1.

[2] Ib. 11, 2.

[3] Ib. 11, 4.

[4] Ib. 11, 2.

[5] Ib. 11, 1; tr. theol. pol. praef. p. 146 Paul.; 16 p. 179 sqq.; 20 p. 227. Finis ergo reipublicae revera libertas est.

In einer andern Geſtalt macht ſich dies für ſeine Religionsphiloſophie geltend. Wenn er in ihr darauf ausgeht der Philoſophie ihre Freiheit gegen die dogmatiſchen Anmaßungen der Theologie zu bewahren, ſo ſetzt er damit nur fort, was Herbert und Hobbes begonnen hatten. Zunächſt fordert er für die Vernunft, d. h. für die Philoſophie das Recht ein die Lehren der Religion zu beurtheilen. Zwar verwirft er die Lehre vom übernatürlichen Lichte nicht [1]; denn Gott iſt in unſerm Innern und kann ſich unmittelbar uns offenbaren, im heiligen Geiſt, in der Ruhe unſeres Gemüths, in dem göttlichen Worte, welches in unſerm Herzen geſchrieben iſt und nicht verfälſcht werden kann [2]; aber er läßt uns unſere Schwäche bedenken, wie wir den Affecten unterworfen ſind und uns leicht über die beſondern Ausſprüche der innern Stimme täuſchen können, und fordert daher, daß wir die Offenbarungen prüfen ſollen. Die Überzeugung des heiligen Geiſtes iſt immer nur eine perſönliche und wir müſſen ihr ſelbſt mistrauen, weil niemand behaupten kann vor Gott gerecht zu ſein. Selbſt die Propheten forderten daher äußere Zeichen 1). Über das übernatürliche Licht aber, welches von uns allen Anerkennung in Anſpruch nehmen darf, werden wir uns nur aus der heiligen Schrift unterrichten können 2). Die Auslegung der heiligen Schrift fällt aber der Vernunft zu; in ihr auf übernatürliches Licht ſich zu berufen, würde nur ein Zeichen der Unwiſſenheit ſein; ſie iſt in derſelben Weiſe zu betreiben, wie eine jede Auslegung, durch Geſchichte und durch Sprachkunde; wie die Natur, ſo muß auch die heilige Schrift aus ihr ſelbſt erklärt werden 5). Alsdann aber iſt es noch ein anderes Werk die Lehren der heiligen Schrift zu beurtheilen und auch dies können wir nur der Vernunft anvertrauen. Die Göttlichkeit der Schrift aber läßt ſich nur aus ihrer Moral beweiſen; weil nur aus der richtigen Moral der Propheten ſich erſehen läßt, daß ſie im heiligen Geiſt geweiſſagt haben 4). Wunder können keine Wahrheit beweiſen; denn jedes Wunder hat nur eine perſönliche Bedeutung. Wo wir natürliche Urſachen nicht

---

[1] Bei Chriſtus namentlich wird eine innere Offenbarung, die auch nicht einmal äußerer Beſtätigung bedurft habe, angenommen. Tr. theol. pol. 1 p. 7.

[2] Ib. 12; 15 p. 174. Ipse (sc. spiritus sanctus) nihil aliud est praeter animi acquiescentiam, quae ex bonis actionibus in mente oritur.

---

1) Ib. 2 p. 16 sqq.

2) Ib. 1 p. 2.

3) Ib. 7 p. 84 sqq.; p. 98.

4) Ib. 7 p. 85; 88; 15 p. 167 sq. Verum quidem est scripturam per scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus necessario judicio et ratione utendum, ut ipsi assensum praebeamus.

nachweiſen können, da finden wir ein Wunder; wir ſind da aber nur in Unwiſſenheit über Gottes Macht; denn die Natur iſt nichts als Gottes Macht; nur der Aberglaube ſtellt Gott der Natur entgegen; gegen die Natur kann nichts geſchehn; wer Wunder gegen die Natur annehmen wollte, würde nur Gottes Macht etwas entziehn und zum Atheismus führen [1]). Wenn gleich nun Spinoza nicht leugnen will, daß in den Propheten des alten Teſtaments die Stimme Gottes ſprach, ſo gilt ihm als Beweis dafür doch nur ihre Übereinſtimmung mit der Stimme Gottes in uns [2]). Auch dem Beweiſe für die Wahrheit der chriſtlichen Religion aus ihrer Verbreitung durch ungelehrte und geringe Menſchen ſpricht er ſein Gewicht nicht ab [3]); aber er ſieht darin doch nur eine Verweiſung auf die Leitung der menſchlichen Angelegenheiten durch Gott. Deswegen verwirft er nun das Zeugniß der Propheten und der heiligen Schrift nicht, obwohl er in die abergläubiſche Verehrung der Bibel nicht einſtimmen kann, vielmehr der Annahme einer unverfälſchten, lückenloſen und in allen Stücken zuverläſſigen Überlieferung derſelben viele geſchichtliche Gründe entgegenzuſetzen hat. Sein Zweck hierbei iſt darauf gerichtet den Werth der religiöſen Überlieferung in ſeinen Schranken zu halten. So müſſen wir nach der Auslegung der heiligen Schrift auch ihren Inhalt nach allgemeinen Grundſätzen der Vernunft beurtheilen [4]). Wir werden alsdann finden, daß ihre

---

[1]) Ib. 1 p. 14; 3 p. 31 sq.; 6 p. 67; p. 71 sqq.
[2]) Ib. 15 p. 172.
[3]) Ep. 74 p. 613 sq.
[4]) Tr. theol. pol. 7 p. 88.

Abſicht nicht war Belehrungen über das Unſichtbare uns zu ertheilen. Dies iſt nur Gegenſtand geiſtiger Erkenntniß, welche durch Beweiſe gewonnen wird, aber nicht Gegenſtand für die Unterſuchung aller Gläubigen, zu welchen auch Weiber und Kinder gehören [1]. Wiſſenſchaftliche Beweiſe giebt die heilige Schrift nicht; ihre Äußerungen über Gott können weder durch Wunder, noch durch Prophezeiungen, die ſich nur auf zeitliche Dinge beziehen, bewieſen werden; ſie ſprechen nur nach der Faſſungskraft des Volkes und Chriſtus ſelbſt hat ſich in ſeinen Reden über Gott und geiſtige Dinge den Meinungen der Menſchen anbequemt. In Bildern haben die Propheten die Offenbarungen Gottes empfangen; nicht durch größere Wiſſenſchaft, ſondern durch größere Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft zeichneten ſie ſich aus; daher ſollen wir ſie nicht als Lehrer in wiſſenſchaftlichen Dingen betrachten [2]. Wir ſollen auch in der heiligen Schrift nicht Geheimniſſe ſuchen. Das hat nur aus der Kirche eine Akademie, aus der Religion eine Wiſſenſchaft oder vielmehr einen Zank gemacht. Die Geheimniſſe, welche man in der Schrift nachweiſen wollte, liefen doch nur auf das hinaus, was ſchon die Heiden wußten, auf die Erfindungen des Platon und des Ariſtoteles [3].

Das Anſehn der religiöſen Überlieferung und der innern Stimme Gottes erſtreckt ſich daher nur auf das praktiſche Leben. Der Glaube ſoll an ſeinen Früchten erkannt werden [1]. Der ganze Inhalt der heiligen Schrift beweiſt, daß ſie nicht allein für wiſſenſchaftliche Männer, ſondern für alle Menſchen gegeben iſt, welche im praktiſchen Leben ihre Beſtimmung finden. Sie verlangt nur Gehorſam gegen die göttlichen Gebote; deswegen droht ſie mit Strafen und verſpricht Belohnungen. Über die göttliche Natur lehrt ſie nur das, was Menſchen nachahmen können, die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes. Sie will uns zu einer Frömmigkeit führen, welche nicht an Meinungen, ſondern an Werken erkannt werden kann, an Werken, die im wahren Geiſte, im Geiſte des Gehorſams geübt werden [2]. Der Glaube, welchen ſie fordert, beſteht in der gehorſamen Geſinnung gegen Gott. Dies iſt ein Glaube, der mit der Philoſophie ſich vereinigen läßt [3]. In dieſem praktiſchen Sinn der Religion hat Gott mit den Juden einen Bund geſchloſſen, auf welchem ihr göttliches Recht beruhte [4]. Es war dies ein politiſches Band, welches ſie zum Gehorſam gegen ihre göttliche Beſtimmung verpflichtete. Göttliches Recht kann aber natürliches Recht nicht aufheben; denn der Naturzuſtand iſt früher der Zeit und der Natur nach als die Religion [5]. Daher iſt jeder religiöſe Bund den Geſetzen der Natur unterworfen, welche uns mit allen Menſchen verbinden. Hierin ſagt ſich Spinoza von der Jüdiſchen Volksreligion los. In äußern Vortheilen, meint er, könnte wohl ein Volk bevorzugt ſein vor den andern, aber nicht an Verſtand und Tugend [1]. Hierin findet er nun das Ausgezeichnete der chriſtlichen Religion, daß ſie allen Völkern gleichen Werth zugeſteht und den katholiſchen, allen Menſchen gemeinſamen Glauben verkündet, welcher der natürliche Glaube iſt, neu nur für die, welche ihn früher nicht kannten [2]. In ihr kommt es nur darauf an das göttliche Geſetz zu erkennen, welchem wir gehorſam ſein ſollen; durch die innere Stimme wird es uns verkündet, ſo wie durch die heilige Schrift und in Beziehung auf die Verkündigung dieſes Geſetzes darf die heilige Schrift als unverſtümmelt und unverfälſcht angeſehn werden [3]. Durch dieſe praktiſche Bedeutung der Religion werden die Philoſophie und die Theologie gründlich von einander geſchieden. Beide haben einen verſchiedenen Zweck und nichts mit einander gemein. Die Vernunft iſt das Reich der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie das Reich der Frömmigkeit und des Gehorſams [4].

---

[1] Ib. 13 p. 155. sqq.

[2] Ib. 1 p. 7; 2 p. 20 sqq.

[3] Ib. 13 p. 153 sq.

---

[1] Ib. praef. p. 149; 151 Paul.

[2] Ib. praef. p. 151 Paul.; 13 p. 154; 156 sq.; 14 p. 160.

[3] Ib. 14 p. 161. Quod nihil aliud sit (sc. fides) quam de deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga deum obedientia et quae hac obedientia posita necessario ponuntur. Vergl. die Erklärung der Religion eth. IV pr. 37 schol. 1.

[4] Tr. theol. pol. 17 p. 207.

[5] Ib. 16 p. 184.

Die Lehren und Vorſchriften der Religion fallen nun ſehr einfach aus. Spinoza theilt mit Herbert, Hobbes und den meiſten Philoſophen ſeiner Zeit das Beſtreben die Glaubenslehren auf wenige Sätze zurückzuführen, um

---

1) Ib. 3 p. 43.

2) Ib. 12 p. 148 sq.

3) Ib. 12 p. 144 sq.; 150 sq.

4) Ib. praef. p. 150 Paul.; 14 p. 165. Inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem. — —

hierdurch den verwickelten Streit der Theologen zu ſtillen. Die Theologie ſoll nur praktiſche Vorſchriften geben und das göttliche Geſetz verkünden; alles Theoretiſche, was nicht auf dieſes Geſetz ſich bezieht, ſoll ihr fern bleiben. Die Summe des religiöſen Geſetzes iſt, du ſollſt Gott über alles, deinen Nächſten wie dich ſelbſt lieben [1]). Gott wird daher verehrt als Geſetzgeber, Richter und Herſcher des ſittlichen Reiches. Die Grundartikel des chriſtlichen, des katholiſchen Glaubens, welche Spinoza in eine kurze Überſicht gebracht hat, ſind nur unbeſtreitbare Folgerungen des Sittengeſetzes. Sie lehren einen einigen Gott, das Vorbild des wahren Lebens, der allgegenwärtig und allwiſſend, ein gerechter und barmherziger Richter iſt, alles nach ſeinem Wohlgefallen und ſeiner beſondern Gnade beherſcht, nur in Gerechtigkeit und Liebe verehrt ſein will, daß die, welche ihm gehorchen, gerettet werden, die aber, welche nur ihrer ſinnlichen Luſt leben, dem Verderben anheimfallen ſollen, daß Gott auch der reuigen Sünder ſich erbarme, weil alle Menſchen Sünder ſind und ſonſt an ihrem Heil verzweifeln müßten [2]). Wie ein jeder dieſe Grundſätze weiter ſich auslegen wolle, das fällt nicht mehr der Religion zu. Weder wie Gottes Weſen an ſich zu denken ſei und wie die Dinge von ihm begründet und beherſcht werden, noch die Unterſuchungen über Freiheit und Nothwendigkeit unſerer Handlungen haben etwas mit der Religion zu ſchaffen; alles dies muß der Philoſophie zu unterſuchen vorbehalten bleiben. Dies ſind die Frie-

---

1) Ib. 12 p. 151.
2) Ib. 14 p. 163 sq.

densartikel zwiſchen Theologie und Philoſophie, welche Spinoza vorſchlägt. Beide Gebiete, meint er, würden ihnen beiſtimmen können, indem ſie der Philoſophie ihre Freiheit, der Religion ihre Würde und ihre Herrſchaft über das praktiſche Leben retten.

Wir werden in dieſen Unterſuchungen des Spinoza über Staat und Religion das Gemeinſame nicht überſehen dürfen, daß ſie unſer praktiſches Leben an die Unterwerfung unter das menſchliche und unter das göttliche Geſetz verweiſen. Eine ſolche Unterwerfung liegt unſtreitig der ganzen Denkweiſe des Spinoza zu Grunde. Der unbeſchränkten Gewalt der Obrigkeit ſollen wir uns unterwerfen, weil ſie die Macht hat; ebenſo weit erſtreckt ſich ihr Recht, als ihre Macht, welche von der Natur der Dinge ihr gegeben iſt. Dieſe Macht hängt aber von der höhern Macht Gottes ab, deſſen Geſetz wir unbedingt zu verehren haben. Spinoza's Philoſophie ſtimmt hierin mit den Ordnungen des praktiſchen Lebens vollkommen überein. Wir ſollen uns der Ordnung der Natur, in welcher auch die menſchliche Geſellſchaft gegründet iſt, als einem Werke der göttlichen Vorſehung unterwerfen und nicht dahin ſtreben, daß die Natur uns, ſondern daß wir der Natur gehorchen 1). Nur unter dieſer Bedingung wird uns in der Tugend und Ruhe unſerer Seele unſere Glückſeligkeit verbürgt. Dagegen findet ſich noch ein anderer Punkt in dieſer Auseinanderſetzung zwiſchen Philoſophie und praktiſchem Leben, in welchem Spinoza die Übereinſtimmung beider Gebiete unſeres vernünftigen Lebens nicht ſo zu-

---

1) Ib. 6 p. 74.

verſichtlich behaupten kann. Die Religion verweiſt uns einfach an den Gehorſam gegen Gott und das Naturgeſetz und verſpricht uns alsdann, daß wir allein durch dieſen Gehorſam und ohne Einſicht in die Natur der Dinge ſelig werden ſollen. Dieſe Behauptung kann die Philoſophie nicht wagen; ſie ſcheint ſogar der Vernunft zu widerſprechen. Wenn ſie bewieſen werden könnte, ſo würde dadurch die Theologie eine bewieſene Lehre, ein Theil der Philoſophie werden; aber niemand hat ſie bisher bewieſen; auch die Propheten haben ſie nur mit moraliſcher Gewißheit angenommen und wir müſſen uns ihnen anſchließen, indem das Urtheil unſerer Vernunft die moraliſche, aber auch nur die moraliſche Gewißheit dieſes Grundſatzes der Religion anerkennt[1]. So iſt Spinoza nicht dazu geneigt der Philoſophie allein die Entſcheidung über die Grundſätze unſeres praktiſchen Lebens zu überlaſſen, vielmehr beruht auf der entgegengeſetzten Vorausſetzung ſeine Lehre, welche die Unabhängigkeit der Theologie von der Philoſophie ebenſo feſt behauptet als die Unabhängigkeit der Philoſophie von der Theologie. Zur Feſtſtellung ſeiner Anſicht hierüber fügt er noch einen Grund hinzu, welcher dem menſchenfreundlichen Manne gewiß von großem Gewichte war. Der Grundſatz der Theologie, meint er, gewähre uns einen großen Troſt. Wenn wir von der Philoſophie allein das Heil der Menſchen zu erwarten hätten, ſo würden wir an dem Heile faſt aller Menſchen verzweifeln müſſen; denn die wenigſten von ihnen können Philoſophen ſein; aber in religiöſer Weiſe, im einfachen und unbedingten Gehorſam gegen Gott können alle ihr Heil ſuchen [1].

---

[1] Ib. 15 p. 170 sq. Rationis potentia — — non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati. — — Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo theologia philosophiae pars nec ab eadem erit separanda. Sed ad haec respondeo, me absolute statuere, hoc theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, et ideo revelationem maxime necessariam fuisse, et nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur.

Wir haben keinen Grund an der Aufrichtigkeit der Zugeſtändniſſe zu zweifeln, welche der Philoſoph Spinoza in dieſen Sätzen der Theologie machte. Vielmehr finden wir, daß er in ſeinem Leben und in ſeinen philoſophiſchen Lehren ſeiner praktiſchen Verehrung der Religion getreu blieb. Ihre Mittel verachtete er nicht; das Gebet empfal er im dem Geſtändniſſe unſerer Unwiſſenheit über die Wege, in welchen Gott uns retten kann [2]; Reue, Demuth, Mitleiden erſchienen ihm zwar als Bewegungen unſerer Seele, welche nicht ohne Leidenſchaft ſind, und der Philoſoph ſoll ſie daher auch überwinden; aber dennoch meinte er, ohne Mitleiden würden wir unmenſchlich ſein, und verdachte es den Propheten nicht, daß ſie zur Reue und Demuth antrieben; denn da wir einmal Sünder ſind, iſt es beſſer, daß wir nach dieſer als nach der entgegengeſetzten Seite fehlen; dieſe Affecte ſind doch gute Erziehungsmittel zum vernünſtigen Leben [1]. Wir müſſen hierbei nicht vergeſſen, daß Spinoza in ſeiner Politik und ſeiner Religionslehre den Menſchen nicht nach ſeinem Ideal, ſondern wie er in der Wirklichkeit und unter den Beſchränkungen der Natur iſt, genommen wiſſen will. Da dürfen wir die Mittel und den Troſt der Religion nicht verwerfen, weil wir ihre Wahrheit nicht mathematiſch beweiſen können; da dürfen wir nicht alles in Zweifel ziehn, was irgend bezweifelt werden kann; denn unſer praktiſches Leben bietet viel Unſicheres dar und hat nur zweifelhafte Erfolge [2]. Wenn wir aber hierin die wahre Meinung Spinoza's erkennen, ſo können wir nicht überſehn, daß er das vernünftige Leben in der That in zwei Hälften zerfallen läßt, welche mit einander kaum Gemeinſchaft haben. Die eine Hälfte folgt allein den mathematiſchen Beweiſen der Vernunft, die andere dagegen den moraliſchen Überzeugungen und den nothwendigen Geſetzen der Natur, welche uns von Affecten nicht frei läßt. Über dieſen Dualismus hat Spinoza ſich nicht erhoben. Er ergab ſich ihm um nach dem Beſtreben ſeiner Zeit Theologie und Philoſophie gründlich von einander abſondern zu können, nur darin von andern Zeitgenoſſen ſich unterſcheidend, daß er der Theologie als allgemeiner Lehre keine übernatürliche Erkenntniß, ſondern nur eine praktiſch nothwendige und tröſtliche Denkweiſe zugeſtehn wollte.

---

[1] Ib. p. 174. Utilitatem et necessitatem sacrae scripturae sive revelationis — — permagnam statuo. Nam quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat, id ex singulari dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus.

[2] Ep. 34 p. 502.

---

[1] Eth. IV pr. 50 schol.; pr. 54 schol. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt, ut tandem ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

[2] Tr. theol. pol. 15 p. 173. Nam inscitia quidem est id, quod tot prophetarum testimoniis confirmatum est et ex quo magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent, oritur et reipublicae non mediocris utilitas sequitur et quod absolute sine periculo aut damno credere possumus, nolle tamen amplecti, idque ea sola de causa, quia mathematice demonstrari nequit, quasi vero ad vitam sapienter instituendam nihil tanquam verum admittamus, quod ulla dubitandi ratione in dubium revocari queat, aut quod pleraeque nostrae actiones non admodum incertae sint et alea plenae.

Bei einem folgerichtigen Denker, wie Spinoza, wird man die Folgen eines ſolchen Dualismus auch in ſeinem Syſtem wiederfinden. Sie zeigen ſich am ſtärkſten in den Beweggründen, welche ihn zur Philoſophie treiben. Im Eingange ſeiner Abhandlung über die Beſſerung des Verſtandes giebt er zu erkennen, wie er im praktiſchen Leben vergeblich nach einem beſtändigen Gute geſucht und gefunden habe, daß alle Güter des gewöhnlichen Lebens, Luſt, Reichthum, Ehre, eitel und leer wären, daß ſie den Menſchen nur mit Leidenſchaft und Furcht erfüllten und in das Verderben ſtürzten, daß ſie aufgeben nur ſichere Übel aufgeben heiße. Es iſt eine völlige Verzweiflung am praktiſchen Leben, welche ihn zur Philoſophie treibt. Nur wenn die Güter des praktiſchen Lebens mit Maß genoſſen und als Mittel zum höchſten Gute angeſehn werden, haben ſie ihren Werth; ihr Maß aber weiß ihnen die Vernunft des Philoſophen zu ſtecken und daher findet Spinoza auch nur in der Philoſophie ein Heilmittel ſeiner Übel [1]). Er weiht ſich ihr, wie viele im Alterthum der Philoſophie, wie viele Mönche der Contemplation als einer beſondern Lebensweiſe ſich geweiht haben. Die Menſchen zerfallen ihm in zwei Klaſſen, in ſolche, welche nur im praktiſchen Leben ſich herumquälen, und in Philoſophen, welche im vernünftigen Leben ihre Beruhigung gefunden haben. Es läßt dies eine Philoſophie erwarten, welche in einem ſtarken Gegenſatz gegen die gewöhnliche Denkweiſe der Menſchen ſteht, weil ſie mit den Grundſätzen des praktiſchen Lebens ſich nicht hat verſöhnen können. In der That ſeine Philoſophie iſt von dieſer Art.

Ehe wir zu der Unterſuchung ſeiner philoſophiſchen Lehren ſchreiten, müſſen wir einiges über die Form ſagen, in welcher er ſie mittheilt. Wir haben ſie aus ſeiner Ethik zu ſchöpfen, welcher er ſeine Unterſuchungen über Gott und den Menſchen vorausgeſchickt hat. Daß er außer dieſen Unterſuchungen auch die Phyſik im Auge hatte, kann man nicht bezweifeln. In ſeiner Lehre über den Menſchen entlehnt er aus ihr gewiſſe Hülfsſätze und verweiſt auch ſonſt auf die Phyſik als auf einen Theil der Philoſophie. Daß er ſie nicht ausführlich auseinandergeſetzt hat, kann man als eine Lücke in ſeinem Syſtem anſehn. Doch glauben wir nicht, daß wir hieran viel verloren haben; denn offenbar iſt ſein Intereſſe der Natur viel weniger zugewendet als dem vernünftigen Leben des Menſchen und es iſt nicht zufällig, daß er die Form einer Ethik wählte um ſeine Gedanken in Zuſammenhang darzuſtellen. Dies geben ſeine ſchon angeführten Gedanken zu erkennen. Weil ihm das praktiſche Leben nicht befriedigte, wandte er ſich der Philoſophie zu und ſuchte in ihr das höchſte und beſtändige Gut, welches über die Verworrenheit des gewöhnlichen Lebens ihn tröſten könnte. So mußte ſein Syſtem die Form einer Ethik annehmen. Er iſt hierin der Gegenfüßler des Descartes. So wie ſchon Geulincx ſeinen Lehrer zu ergänzen geſucht hatte, ſo tritt nun bei Spinoza im Gegenſatz gegen die einſeitig phyſiſche Richtung des Descartes eine Vernachläſſigung der Phyſik ein. Seine ethiſche Richtung iſt nun doch nicht ohne Einſeitigkeit. Er ſucht das Wiſſen nicht des Wiſſens wegen, ſondern damit es ihn beruhige und das einzige wahre Gut gewähre, deſſen der Geiſt fähig iſt[1].

---

[1] De int. em. p. 350.

Dagegen in der Darſtellung ſeiner Philoſophie ſchließt ſich Spinoza auf das engſte an die Carteſianiſche Lehre an, indem er die mathematiſche Methode gebraucht und als das Auge des Geiſtes preiſt[2]. Wie er ſchon die Carteſianiſchen Principien durchgängig in die mathematiſche Form zu zwängen geſucht hatte, ſo iſt auch ſeine Ethik eine Kette mathematiſcher Beweiſe. Er bemerkt zuweilen ſelbſt die Weitſchweifigkeit und das Zerſtückelnde der mathematiſchen Methode und entzieht ſich derſelben

---

1) Zwar nach eth. IV pr. 26 ſtrebt die Vernunft nur nach Erkenntniß, aber die folgenden Lehrſätze zeigen warum, weil nemlich in ihr das wahre und letzte Gut des Geiſtes beſtehe. Es iſt eine öfters wiederkehrende Formel, daß er zeigen wolle, wie ſehr der Weiſe dem Unwiſſenden überlegen ſei. Eth. V, 42 schol.

2) Eth. V pr. 23 schol. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Tr. theol. pol. 13 p. 156.

um in kürzerer Überſicht den Zuſammenhang ſeiner Gedanken darzuſtellen [3]; aber die weitverbreitete Überzeugung ſeiner Zeit, welche in der mathematiſchen Beweisart das Muſter für alle Wiſſenſchaften ſah, hat doch ſolche Gewalt über ihn, daß er der Gründlichkeit etwas zu vergeben glauben würde, wenn er von dieſer Form ſich losſagen wollte. Er hat hierdurch eine ähnliche Schärfe in der Darſtellung ſeiner Gedanken gewonnen, wie Hobbes; aber niemand wird ſich dadurch täuſchen laſſen dieſen Gedanken eine Folgerichtigkeit und einen innern Zuſammenhang beizulegen, welchen ſie nicht beſitzen. Selbſt Gleichmäßigkeit der Ausdrucksweiſe läßt ſeine Sprache oft vermiſſen, und wenn man die Definitionen und Axiomen, welche er ſeinen Beweiſen vorausſchickt, einer Prüfung unterwirft, ſo wird man an ihrer Willkürlichkeit und Zweideutigkeit bald gewahr werden, daß in ſeiner Beweisart die Stärke ſeiner Philoſophie nicht beſteht, daß vielmehr, um es kurz zu ſagen, die Mode der Zeit ſeinen philoſophiſchen Gedanken eine unpaſſende Form aufgezwungen hat. Wir werden uns deswegen auch davon entbunden halten dürfen die beſondern Beweiſe, welche er für ſeine Sätze nicht ſelten in verſchiedener Geſtalt anhäuft, im Einzelnen zu entwickeln, um dagegen den innern Zuſammenhang ſeiner Gedanken um ſo gründlicher prüfen zu können.

Dies ſoll jedoch nicht heißen, daß die mathematiſche Methode ſeiner Darſtellung mit dem Gehalte ſeiner Lehre in keinem Zuſammenhange ſtände. Sie zerſtreut nur den allgemeinen Gedanken ſeiner Philoſophie in eine Zahl

---

3) Eth. IV app. p. 222; princ. phil. Cart. p. 1.

von Begriffen und Sätzen, welche als Vorausſetzungen hingeſtellt werden, in der That aber Folgerungen ſeiner Anſchauungsweiſe ſind. Das Muſter der Mathematik führt den Spinoza, ſo wie alle Carteſianer, zum Vertrauen auf die Erkenntniß des Verſtandes. Ähnlich wie Descartes drückt er ſich hierüber aus und verbindet damit auch ſein ethiſches Beſtreben, indem er darauf aufmerkſam macht, daß unſer Verſtand nicht wie der Körper von Zufällen abhänge und nicht wie unſere ſinnliche Wahrnehmung uns zu einem Spielballe des Glückes mache, ſondern nach ſichern, in uns ſelbſt liegenden Geſetzen verfahre. Er ſucht nun Unabhängigkeit des Geiſtes in dem Denken nach ſeinen eigenen Geſetzen zu gewinnen[1]. Er ſtellt ſie als die innere Erkenntniß des Geiſtes aus ſich ſelbſt der äußerlichen, nur zufällig erregten Erkenntniß durch die Sinne entgegen[2]. Es iſt dies die Erkenntniß des Verſtandes, welcher er unbedingt vertraut. Ihr offenbart ſich die Wahrheit unmittelbar und das Wahre, welches ſie erkennt, iſt ein untrüglicher Zeuge für ſich und für das Falſche[3]. Mit dem Gedanken iſt auch der Gedanke des Gedankens verbunden und entſpricht demſelben nothwendig in ſeiner Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Jeder, welcher weiß, weiß daher auch, daß er weiß, ohne Zweifel zu hegen [1]. Wir bedürfen deswegen keines äußern Kennzeichens der Wahrheit, vielmehr unterſcheidet ſich der wahre Gedanke vom falſchen durch ſeine innere Beſtändigkeit. In dieſem Sinn unterſcheidet Spinoza die wahre von der adäquaten Idee. Beide ſind daſſelbe, nur nennt man die Idee wahr in Beziehung auf ihren Gegenſtand, den ſie richtig ausdrückt, adäquat aber nur ihrer innern Natur nach, welche die Gewißheit ihrer ſelbſt in ſich ſchließt [2]. Die Idee iſt kein ſtummes Bild in der Seele, ſie bejaht ſich ſelbſt [3]; ja die innere Gewißheit des wahren Gedankens iſt ſo groß, daß ſie andern mit ihm verbundenen Gedanken ſich mittheilt und ſelbſt die unvollkommene Überzeugung im falſchen Gedanken begründet, weil doch kein Irrthum ohne alle Wahrheit iſt [4]. Hierauf beruht es auch, daß der Verſtand aus eingeborner Kraft die Werkzeuge zu ſeiner Erkenntniß ſich bildet, ſeine Methode ſich ſchafft, von einem wahren zu andern wahren Gedanken fortſchreitet, indem er den Folgerungen, welche er aus ſeinen Grundſätzen nach ſeinen Geſetzen zieht, nicht mistrauen kann [5]. In dieſen Sätzen unterſcheidet ſich Spinoza von Descartes nur darin, daß er von vornherein im Vertrauen auf die Erkenntniß der Vernunft den Zweifel überwunden hat und deswegen auf den Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, kein Gewicht legt.

---

[1] Ep. 42 p. 528. Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus et in quo potissimum consistat, nempe in sola puri intellectus cognitione ejusque naturae et legum. De int. em. p. 390.

[2] Eth. II pr. 29 schol.

[3] Eth. II pr. 43 schol. Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Ep. 74 p. 612; de int. em. p. 369; 378.

---

[1] Eth. II pr. 21 schol.; pr. 43.

[2] Ib. II def. 2; ep. 64.

[3] Eth. II pr. 43 schol.

[4] Ib. II pr. 33; 35; de intell. em. p. 380.

[5] Eth. II pr. 40; ep. 42 p. 528; de intell. em. p. 366. Intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia.

Man wird bemerken können, daß dies nahebei der Wendung folgt, welche Descartes ſelbſt in der letzten Entwicklung ſeiner Methodenlehre genommen hatte, indem er in dieſer vorherſchend auf die anſchauliche Erkenntniß der einfachen Begriffe ſich ſtützte. In ganz ähnlicher Weiſe erklärt ſich Spinoza. Jeder klare und beſtimmte Begriff iſt wahr; denn er iſt entweder ſelbſt einfach oder aus einfachen Begriffen zuſammengeſetzt und abgeleitet [1]). Der Irrthum falſcher Begriffe beſteht nur darin, daß wir Begriffe verwirren und mit einander verbinden, welche nicht zu einander gehören; daher giebt Spinoza die Vorſchrift, wir ſollten von den erſten Elementen als der Quelle und dem Urſprunge der Natur anfangen; dann würde keine Täuſchung zu fürchten ſein [2]). Vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten fortzuſchreiten, das iſt die wahre Methode [3]). Wie Geulincr legt er nun das größte Gewicht auf die Begriffserklärung, welche die klare und beſtimmte Idee der Sache ausdrückt und daher wahr iſt [4]).

---

2) De int. em. p. 376. Si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse. Ib. p. 378. Sed ideae, quae sunt clarae et distinctae, nunquam possunt esse falsae; nam ideae rerum, quae clare et distincta concipiuntur, sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimis ideis deductae. Die Ausdrücke idea und conceptus bedeuten ihm daſſelbe; er will ſie lieber gebrauchen als den Ausdruck perceptio, weil dieſer ein Leiden des Geiſtes vom Objecte einzuſchließen ſcheine. Eth. II def. 3.

3) De int. em. p. 380 sq. Nobis autem, si — — a primis elementis, h. e. a fonte et origine, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

4) De int. em. p. 384.

1) Ep. 4 p. 403.

Er ſtellt Regeln für dieſelbe auf, welche darauf hinauslaufen, daß ſie nicht bloß Worterklärung ſein, ſondern in bejahender Weiſe das innerſte Weſen der Sache ausdrücken ſoll. Er unterſcheidet hierbei das Geſchaffene und das Ungeſchaffene. In der Erklärung des erſtern muß die nächſte Urſache angegeben werden, von welcher das Weſen deſſelben hervorgebracht wird; in der Erklärung des letztern bedarf es keiner Angabe der Urſache, ſondern es muß in ihr ausgedrückt ſein, daß es keines andern zu ſeiner Erklärung bedarf als ſeines eigenen Seins [1]. Dieſe Unterſcheidung bricht ihm die Bahn zur Zurückführung aller einfachen Begriffe auf einen einfachſten Begriff. Zwar nimmt er eine Mehrheit reiner Verſtandesbegriffe an und ſcheint eine Aufzählung derſelben für nöthig zu halten [2]; aber er fordert auch, daß alle dieſe Begriffe ſo mit einander verkettet werden ſollen, daß ſie die ganze Natur im Zuſammenhange aller ihrer Theile darſtellen [3]. Dies geſchieht nun eben dadurch, daß alle Dinge in ihrem Weſen durch die Begriffserklärung erkannt werden entweder als geſchaffene Dinge durch ihre Urſache oder aus ihrem Weſen allein, welches nur der Urſache ſeiner ſelbſt oder dem ungeſchaffenen Dinge zukommt[1]). Alles ſoll daher aus ſeiner Urſache erklärt werden; dies iſt die wahre Methode, welche von der Urſache zur Wirkung fortſchreitet; ſie fällt zuſammen mit der Zurückführung der zuſammengeſetzten Begriffe auf den einfachen Begriff; denn die Urſache iſt das einfachſte[2]). Dieſe Methode fordert nun, daß aus Gott alles erklärt werden ſoll, als aus der erſten, ſchlechthin einfachen Urſache[3]). So bald als möglich ſollen wir uns zur allgemeinen Urſache erheben; dies iſt die rechte Ordnung des Philoſophirens; von den ſinnlichen Dingen, welche wir nur in verworrenen Gedanken auffaſſen, ausgehn zu wollen, das kann nur in Verwirrung und Irrthum ſtürzen[4]). Mit der Carteſianiſchen Schule iſt Spinoza davon überzeugt, daß uns eine urſprüngliche Erkenntniß Gottes beiwohnt. Es gehört zum Weſen des menſchlichen Geiſtes einen adäquaten Begriff Gottes zu haben; ſein ewiges Sein, ſein Weſen iſt allen bekannt[5]). Durch Anſchauung wohnt uns die Erkenntniß Gottes bei; alle Menſchen haben ſie, nur verwirren ſie die meiſten durch die Bilder ihrer Einbildungskraft, welche ſie mit ihr verknüpfen[6]). Der klare

---

[1] Ib. p. 386 sqq.; ep. 64. Er ſtößt hierbei ep. 72 auf die Schwierigkeit, daß die mathematiſchen Begriffe nichts weiteres außer ihren Eigenſchaften aus ſich ableiten laſſen, beſeitigt ſie aber dadurch, daß er ſie für entia rationis erklärt. Das ens rationis iſt jedoch vom ens fictum zu unterſcheiden. Cog. met. p. 96.

[2] De int. em. p. 385 not.

[3] Ib. p. 386. Omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quod ejus partes.

---

1) L. l.

2) Ib. p. 384.

3) Ep. 40 p. 521.

4) Eth. II pr. 10 cor. schol. Cujus rei causam fuisse credo quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione, quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt.

5) Eth. II pr. 47 schol.; IV pr. 36 schol.

6) Ib. V pr. 31; 34 schol.

und adäquate Begriff, welchen wir von Gott haben, nicht weniger klar, als unſer Begriff vom Dreieck 1), iſt nun natürlich dazu geeignet vieles zu erklären 2), weil Gott die Urſache aller Dinge iſt. Alle Begriffe laſſen ſich auf Gott beziehen und ſofern ſie auf ihn bezogen werden, ſind ſie wahr 3). Wenn wir die übrigen Dinge erkennen wollen, haben wir ſie nicht zu denken, wie ſie räumlich und zeitlich uns erſcheinen, ſondern wie ſie in Gott ſind 4). Anſpielend auf die Carteſianiſche Lehre ſagt daher Spinoza, daß wir ſo lange an allem zweifeln müßten, als wir keinen klaren und beſtimmten Begriff Gottes hätten; von ihm hänge alle Erkenntniß der Dinge, unſer höchſtes Gut und die Vollendung unſeres Geiſtes ab; unſer eigenes Sein wüßten wir nur in Gott 5).

Dieſe Lehre von der Verſtandeserkenntniß, wie ſie weſentlich in der Anſchauung Gottes gegründet ſein ſoll, entwickelt ſich bei Spinoza nicht ohne polemiſche Seitenblicke. Es kann ihm nicht entgehn, daß die Philoſophen, welche auf Verſtandesbegriffe alle Erkenntniß gründen wollten, dabei wenigſtens nicht zunächſt an die Erkenntniß Gottes, ſondern an andere, unſerm Geiſte eingeborne

---

1) Ep. 60 p. 580.

2) Eth. II pr. 47 c. schol.

3) Ib. II pr. 32.

4) Ib. V pr. 29 schol.

5) Eth. V pr. 30; tr. theol. pol. 4 p. 45 sq. Quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola dei cognitione dependet, tum quia sine deo nihil esse neque concipi potest, tum etiam quia de omnibus dubitare possumus, quamdiu dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur summum nostrum bonum et perfectionem a sola dei cognitione pendere.

Begriffe oder Grundſätze dachten. Er ſucht aber ihre Vorſtellungsweiſe zu beſeitigen, indem er die abſtracte Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen angreift, und vor ſolchen Begriffen warnt, welche im Verſtande ſind, aber nicht in der Sache [1]. Dies iſt zunächſt gegen die Realiſten gerichtet, indem Spinoza entſchieden für den Nominalismus der neuern Zeit ſich ausſpricht. Die allgemeinen Begriffe des Menſchen, des Pferdes, des Hundes u. ſ. w. erſcheinen ihm nur als Gemeinbilder, in welchen wir die ſinnlichen Vorſtellungen einzelner Dinge zu einer allgemeinen verworrenen Vorſtellung zuſammengefaßt haben. Sie entſpringen nur aus einer unbeſtimmten Erfahrung [2]. Je allgemeiner ein Daſein aufgefaßt wird, um ſo verworrener wird es gedacht [3]. Aber auch gegen die ſogenannten tranſcendentalen Begriffe wird dieſer Streit gerichtet, gegen die Begriffe des Seienden, der Sache, des Etwas, des Einen, Wahren und Guten. Sie bedeuten nichts, was das Weſen der Dinge ausdrückte, ſondern ſind nur Weiſen unſeres Denkens, welche dem Begriffe des Dinges nichts zuſetzen [4]. Obgleich es nun deutlich iſt, daß Spinoza ſolche allgemeine Begriffe nicht entbehren kann, — wir werden ſie oft genug in ſeinen Beweiſen wieder finden — ſo will er ſie doch gemieden wiſſen,

---

1) De int. em. p. 386. Nunquam nobis licebit, quamdiu in inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re. Ib. p. 388. Ad abstracta et universalia non transeamus.

3) Eth. II pr. 40 schol. 1; 2; cog. met. p. 94; ep. 32 p. 480.

2) De int. em. p. 372.

4) Eth. II pr. 40 schol. 1; cog. met. I, 6.

weil ſie kaum von irgend einem Nutzen wären. Dagegen kann er ſich nicht verbergen, daß andere allgemeine Begriffe in unſern Beweiſen beſtändig angewendet werden. Er bezeichnet ſie mit dem Namen der Gemeinbegriffe (notiones communes) und betrachtet ſie vorzugsweiſe als ewige Wahrheiten, weil ſie im Gedanken eines jeden Dinges liegen [1]. Auf ihnen beruht weſentlich die mathematiſche Folgerungsweiſe, die Verkettung der Schlüſſe, welche Spinoza mit dem Namen der Vernunfterkenntniß oder der zweiten Art der Erkenntniß zu bezeichnen pflegt [2]. Er hält ſie hoch, höher als den Gebrauch der allgemeinen transcendentalen Begriffe, obwohl wir aus ſeiner Auseinanderſetzung den Unterſchied zwiſchen jenen und dieſen nicht zu faſſen vermögen; aber den höchſten Preis der Erkenntniß geſteht er auch ihnen nicht zu; ihn vielmehr ſoll nur die intuitive Erkenntniß davontragen, welche er die dritte Art der Erkenntniß nennt [3]. Der Grund hiervon liegt darin, daß Spinoza bemerkt, daß alle unſere allgemeinen Begriffe und Grundſätze doch nur etwas Mögliches ſetzen. Auch die mathematiſchen Begriffe bezeichnen doch nur Verſtandesdinge, welche den wirklichen Dingen entgegengeſetzt werden müſſen [4]. Dies trifft aber überhaupt alle Begriffe mit einziger Ausnahme des Begriffes Gottes. Aus dem Weſen der einzelnen Dinge folgt nicht ihr wirkliches Daſein; dies können wir nur aus Gottes ewiger Macht ableiten1). Nur der Begriff Gottes ſchließt, wie Descartes gelehrt hatte, den Gedanken des Seins in ſich; niemand kann ihn denken und zweifeln, ob Gott iſt; die Urſache ihrer ſelbſt kann ihrem Weſen nach nicht als nichtſeiend gedacht werden2). Wenn daher unſer Denken darauf ausgehen ſoll das Wirkliche zu erkennen, ſo müſſen alle Gedanken unſeres Verſtandes von der intuitiven Erkenntniß Gottes ausgehn. In dieſem Sinn wird nun die Erkenntniß des Beſondern oder Einzelnen der Erkenntniß des Allgemeinen entgegengeſtellt. Jene, in der Anſchauung des Einzelnen beruhend, übertrifft bei Weitem die allgemeine Erkenntniß, welche aus allgemeinen Sätzen den Beweis zieht3). Daher ſollen wir alles aus dem Einzelnen erkennen; Spinoza nennt dies im Gegenſatz gegen die metaphyſiſche die phyſiſche Erkenntnißweiſe. Man würde zweifeln können, ob er darunter die reine Verſtandeserkenntniß verſtände, wenn er nicht hinzuſetzte, er meine nicht, wir ſollten in unſerm Erkennen von den vergänglichen Dingen ausgehn; ſondern auf die Ordnung der ewigen und unvergänglichen Dinge ſollen wir alles bauen, von den Geſetzen ausgehn, welche im Weſen der einzelnen Dinge liegen, welche auch als etwas Allgemeines angeſehn werden könnten, weil ſie die allgemeinen Gründe der beſondern veränderlichen Dinge ſind, aber darüber doch nicht aufhörten etwas Beſonderes

---

[1] Eth. II pr. 38; 40 schol. 1; ep. 28.

[2] Eth. II pr. 40 schol. 2.

[3] L. l. Das Beiſpiel, an welchem hier der Unterſchied zwiſchen dieſen Arten der Erkenntniß gezeigt werden ſoll, kann nur als ein Zeichen ſeiner Verlegenheit angeſehn werden.

[4] Ep. 72.

---

1) Tr. pol. 2, 2.

2) De int. em. p. 372 not.; p. [illegible]; eth. I def. 1.

3) Eth. V pr. 36 schol.

und wirklich Seiendes zu ſein [1]. Unſtreitig ſoll dieſer Zuſatz uns daran erinnern, daß wir alle einzelne Dinge im Zuſammenhang mit Gott und daher, wie er zu ſagen pflegt, in der Weiſe der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) zu denken haben; ſelbſt in den Affectionen der Dinge will er, in dieſem Sinn genommen, ewige Wahrheiten erkannt wiſſen [2]. Er fordert daher, daß wir die Dinge in dem Lichte der Vernunft und in ihrer Beziehung zu Gott gefaßt, in ihrer ewigen Wahrheit und ihrer natürlichen Verkettung erkennen ſollen, in welcher nichts nur ein zeitliches oder zufälliges Daſein hat, nichts nur in einer abſtracten Weiſe iſt, ſondern alles als ein Glied einer einzelnen Sache ſich darſtellt. In dieſem Sinn will er auch die ganze Natur als ein Individuum erkannt wiſſen [3]. Auf dieſe Weiſe ſchließt ſich alſo ſeine intuitive Erkenntniß der einzelnen Dinge an die Anſchauung Gottes an, indem jedes einzelne Ding in ihr als ein beſonderes Glied der Kette erkannt werden ſoll, in welcher die ewige Natur Gottes ſich offenbart.

Aber ohne Zweifel ſind in dieſen Gedanken Spinoza's große Dunkelheiten. Auf die Anſchauung Gottes will er alles zurückführen; aber die Anſchauung Gottes, welche wir haben, erſcheint ihm ſelbſt nur als eine unvollkommene Erkenntniß [1]. Daher ſoll auch die intuitive Erkenntniß, welche er ſucht nicht allein in der Anſchauung Gottes beſtehn, ſondern dieſe ſoll nur die Grundlage jener bilden und jene ſoll aus dieſer gezogen werden [2]. Die Anſchauung der Idee Gottes iſt alſo nur der Anfang der Wiſſenſchaft und unter der adäquaten Idee Gottes welche wir urſprünglich haben, wird man daher nur eine abſtracte Erkenntniß Gottes ſich zu denken haben. Hiermit ſtimmt überein, daß Spinoza wiederholt äußert, die Urſache würde um ſo beſſer erkannt, je vollſtändiger ihre Wirkungen uns bekannt würden; ſo lernten wir auch Gott um ſo vollkommener erkennen, je mehr Einſicht wir von den natürlichen Dingen gewönnen [3]. Durch dieſe Sätze ſchließt ſich Spinoza an die Richtung der neuern Philoſophie an, welche von der Erkenntniß der Welt zur Erkenntniß Gottes aufſteigen will. Wenn er aber die mangelhafte Anſchauung, welche wir urſprünglich von Gott haben ſollen, durch die Erkenntniß der Welt zu ergänzen denkt, ſo ſieht er ſich genöthigt, hierbei die Erfahrung, den Sinn und den Verſuch, zu Hülfe zu rufen, obwohl er zugeben muß, daß unſere Erfahrung immer nur beſchränkt bleibe und das Unendliche uns darzuſtellen nicht vermöge, denn wir überſehn nie die Verkettung aller Urſachen; obwohl er davon überzeugt iſt, daß kein Verſuch einen genügenden Beweis abgeben könne, weil er die unendliche Theilbarkeit des Körperlichen nicht überwinden kann, und daß keine Erfahrung das Weſen einer Sache uns zeigen, ſondern immer nur auf ein ſolches Weſen uns aufmerkſam machen könne, ſonſt aber nur die Weiſen des Seins erkennen laſſe, welche nicht aus dem Weſen der Sache fließen 1). Wenn wir nun bedenken, daß Spinoza überhaupt der Erfahrung und der ſinnlichen Erkenntniß nicht hold iſt, vielmehr ihre Unvollkommenheit hervorzuheben pflegt und auch wohl bemerkt, daß der Geiſt keine adäquate Erkenntniß gewinne, wenn er die Sachen nach der allgemeinen Ordnung der Natur betrachte, ja daß er in dieſer inadäquaten und verworrenen Erkenntniß der Erfahrung und der Einbildungskraft die einzige und zwar unvermeidliche Urſache des Irrthums ſieht 2), ſo

---

[1] De int. em. p. 388 sq. Sed notandum, me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque.

[2] Eth. II pr. 44 cor. 2; ep. 28.

[3] Eth. II pr. 13 lemma 7 schol. Totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione. Er fügt hinzu, wenn er vom Körper, d. h. von der Phyſik, hätte handeln wollen, ſo würde er dieſen Satz haben genau ausführen müſſen. Wir haben alſo hier den Hauptſatz ſeiner phyſiſchen Betrachtungsweiſe.

---

[1] Ep. 60 p. 580. Non dico, me deum omnino cognoscere.

[2] Eth. II pr. 47 schol.; V pr. 20 schol. Tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa dei cognitio. Ib. V pr. 25. Tertium genus cognitionis procedit ab adaequata idea quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

[3] De int. em. p. 386; eth. V pr. 24; tr. theol. pol. 4 p. 46. Nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem dei cognitionem acquirere. Ib. 6 p. 71.

---

1) De int. em. p. 389. Auxilia, — — quae omnia eo tendent, ut nostris sensibus sciamus uti et experimenta certis legibus et ordine facere. Tr. theol. pol. 4 p. 44; ep. 6 p. 413; 28 p. 464. Experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.

2) Eth. II pr. 25 sqq.; pr. 29 cor. Mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Ib. II pr. 36; 41.

müſſen wir wohl anerkennen, daß hier eine große Kluft ſich uns zeige zwiſchen den reinen Anſchauungen des Verſtandes, welche er gewinnen will, und zwiſchen den Hülfsmitteln, welche zu ihnen führen ſollen. Wir fügen hinzu, daß Spinoza die Erkenntniß durch Anſchauung von den Attributen Gottes ausgehn laſſen will[1]), daß aber, wie ſchon geſagt, die Erfahrung weder über dieſe Attribute noch über das Weſen der Dinge Erkenntniß gewährt, daß dagegen die Weiſen des Seins, welche die Erfahrung erkennen lehrt, nur vergängliche Dinge ſind, und doch in der anſchaulichen Erkenntniß alles unter der Weiſe der Ewigkeit aufgefaßt werden ſoll, um bemerklich zu machen, daß dieſe Methodenlehre in unüberſteigliche Schwierigkeiten ſich verwickelt. Noch andere Schwierigkeiten eröffnen ſich, wenn wir ſehen, daß Spinoza von der anſchaulichen Erkenntniß bald Gottes, bald nur einiger ſeiner Attribute redet und dieſe Erkenntniß nicht allein adäquat, d. h. gewiß, ſondern auch vollkommen nennt[2]), wärend er doch die Vervollſtändigung unſerer Erkenntniß Gottes von der Erkenntniß ſeiner Wirkungen erwartet.

Wir werden dieſe Lehren Spinoza's über die Methode nicht überſchätzen dürfen. Sie haben die Schwächen aller Anſchauungslehren nicht vermeiden können. In der Lehre von der Anſchauung der Wahrheit ſchließt ſich Spinoza noch an die Lehren der vorhergegangenen Zeit an; im

---

3) Eth. II pr. 40 schol. 2. Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

4) Ib. II pr. 46. Cognitio aeternae et infinitae essentiae dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

nächſten Anſchluß hatte er ſie von Descartes empfangen, deſſen Lehre ſich darauf berief, daß die Erkenntniß der ewigen Wahrheiten auch in ewiger Weiſe unſerm Verſtande gegenwärtig ſein müſſe. Daſſelbe macht Spinoza geltend. Unſer Geiſt, ſofern er die Sachen richtig erkennt, iſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes; ſeine Gedanken müſſen eben ſo wahr ſein als Gottes Gedanken [1]). So iſt uns die ewige Wahrheit gegenwärtig und anſchaulich. Aber wie ſehr nun auch Spinoza gegen die abſtracte Erkenntniß der Wahrheit ankämpfen mag, es bleibt doch immer nur ein abſtracter Gedanke Gottes oder ſeiner Attribute, was er als urſprünglich unſerm Geiſte beiwohnend nachweiſen kann. Wie daraus die Erkenntniß der ganzen Natur, der vollen Wahrheit ſich ableiten laſſe, bleibt ein Räthſel, und ſo können wir denn auch nicht ſagen, daß er durch alle dieſe Gedanken über die Methode des Erkennens ein Mittel zur Entwicklung der Wiſſenſchaft nachgewieſen hätte. Hierin möchte wohl der Grund zu ſuchen ſein, warum Spinoza ſeine Schrift über die Verbeſſerung des Verſtandes, welche er ſo lange bei ſich herumgetragen hatte, zu keiner vollſtändigen Ausführung bringen konnte. Wenn wir mit dieſem Entwurf ſeiner Methode ſein vollſtändiges Syſtem der Ethik vergleichen, ſo finden wir es weit entfernt davon ſich ihr anzuſchließen und die Erkenntniß zu gewähren, welche jener Entwurf als das höchſte Gut bezeichnete, die Erkenntniß der Verbindung, welche der Geiſt

---

1) Eth. II pr. 43 schol.

mit der ganzen Natur hat [1]). Sie bleibt bei der Auseinanderſetzung abſtracter Sätze nach mathematiſcher Methode ſtehn. Merkwürdig iſt es, wie er ſelbſt über das Verhältniß der Methode, welche er empfielt, und der Methode, welche er anwendet, ſich ausſpricht. Die Methode der Anſchauung iſt wohl beſſer, ſie ergreift das Weſen und die Erkenntniß der einzelnen Dinge, aber ſein Syſtem iſt genöthigt aus allgemeinen Begriffen zu beweiſen und dieſer Beweis, obgleich er nicht der beſte iſt, wird doch auch als genügend für die Sicherheit der Wiſſenſchaft angeſehn werden dürfen [2]). In ſeiner Lehre, ſehen wir, kann er die gewöhnliche Beweisart nicht entbehren; die höhere Erkenntniß der Anſchauung iſt ihm nur eine Forderung, welche ein jeder Einzelne in der Erkenntniß ſeines beſonderen Weſens vollziehen ſoll. In dieſer Forderung nimmt ſeine Lehre eine myſtiſche Färbung an, welche an die theoſophiſchen Gedanken der vorhergegangenen Zeit erinnert, indem die anſchauliche Erkenntniß Gottes mit der perſönlichen Liebe zu Gott in

---

1) De int. em. p. 360. Cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet.

2) Eth. V pr. 36 schol. Quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi, polleat potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia — — a deo — — pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscumque singularis, quam a deo pendere dicimus, concluditur.

Verbindung gebracht wird [1]. Von dieſer Färbung aber iſt der Gang ſeines Syſtemes ganz frei, welches nur in allgemeinen Sätzen einherſchreitet. So finden wir auch hier eine Spaltung ſeiner Wege, ſo wie wir ſchon früher eine ſolche Spaltung zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Denkweiſe bei ihm nachgewieſen haben.

Das Syſtem ſeiner Ethik, welches wir nun zu unterſuchen haben, würde doch ohne die vorausgeſchickten Bemerkungen nicht richtig begriffen werden können. Wie wenig auch ſeine Methodenlehre als die wahre Grundlage ſeines Syſtemes betrachtet werden kann, ſo greifen doch Vorausſetzungen derſelben in deſſen Ausführung ohne Zweifel ein. Spinoza geht in ſeiner Beweisführung von dem Begriffe der Urſache ihrer ſelbſt aus und ſchließt an denſelben die Begriffserklärung der Subſtanz an, welche wir bei Descartes gefunden haben. Beide bedeuten ihm daſſelbe. Denn weil unter Subſtanz das verſtanden werden ſoll, was in ſich iſt und allein durch ſich begriffen wird, alles aber, was eine Urſache hat und nicht Urſache ſeiner ſelbſt iſt, nicht allein durch ſich begriffen werden kann, ſo ergiebt ſich, daß auch nur die Urſache ihrer ſelbſt Subſtanz ſein kann [2]. Es iſt dies derſelbe Beweis, welchen wir bei Descartes gefunden haben; wir haben geſehn, daß auch Clauberg hierdurch zu ähnlichen Folgerungen kam, wie Spinoza, und daß ſelbſt Descartes nur durch eine leere Unterſcheidung der Folgerung ſich entzog, welche Spinoza ausſprach, daß Gott allein Subſtanz ſei [3], alle übrige Dinge dagegen nur mit Unrecht Subſtanzen genannt würden. Nicht ohne Schein hat man geſagt, daß in der willkürlichen Erklärung der Subſtanz der Grundirrthum des Syſtems liege; nur würde man hinzuſetzen müſſen, daß dieſer Irrthum ſich leicht heben ließe ohne das Syſtem in ſeinen weitern Folgerungen zu ſtören, wenn man nur den Sprachgebrauch änderte und ſich gefallen ließe Subſtanz zu nennen, was Spinoza nur Weiſe des Seins nennt, für die Urſache ihrer ſelbſt aber oder für Gott einen andern Namen zu erſinnen. Wenn dagegen die Irrthümer Spinoza's nicht ſo leicht zu heben ſein ſollen, ſo müſſen ſie einen tiefern Grund haben. Zunächſt werden wir nun einen ſolchen darin finden können, daß Spinoza in der ganzen Anlage ſeines Syſtemes vom Begriffe Gottes ausgeht. Dies zeigen alle Begriffserklärungen, welche er vorausſchickt, und welche nur die Begriffe der Urſache ihrer ſelbſt, der Subſtanz oder Gottes mit den ihnen anhängenden Prädicaten erläutern, ſo wie denn auch das ganze erſte Buch ſeiner Ethik nur von Gott handeln ſoll. Man wird ſich hierbei der Frage nicht entſchlagen können, wie er zum Begriffe Gottes gelangt. Hierauf aber haben wir keine andere Antwort als, er ſetzt ihn als eine unmittelbare Anſchauung unſeres Verſtandes voraus. Er ſagt ſelbſt, er zweifle nicht, daß verworrene Köpfe nicht leicht den Satz begreifen würden, daß die Subſtanz, d. h. die Urſache ihrer ſelbſt oder Gott, ihrer Natur nach ſein müſſe; wer aber die Natur der Subſtanz bedächte, würde hieran nicht zweifeln, ſondern das Sein Gottes als ein Axiom annehmen und es zu den allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes zählen[1]). Hiermit fallen in der That alle die künſtlichen Beweiſe weg, welche Spinoza denn doch in ähnlicher Weiſe wie Descartes für das Sein Gottes aufſtellt. Es wird aber dadurch nur auf die unmittelbare Anſchauung Gottes verwieſen, welche hier als Axiom bezeichnet wird. Wer nun aber weiß, wie viel in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen der erſte Ausgangspunkt bedeutet, der wird es nicht für unbedenklich halten, daß Spinoza den Begriff Gottes an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt und ihn dadurch von der natürlichen Entwicklung unſeres wiſſenſchaftlichen Nachdenkens ablöſt. Sein Syſtem betrachtet ihn als Vorausſetzung, nicht als Ergebniß unſeres Denkens.

---

[1] L. l.

[2] Eth. I def. 1; 3; pr. 7.

[3] Ib. I pr. 14.

Was er nun in ſeinen Beweiſen hieran anſchließend darzuthun ſucht, geht hauptſächlich darauf aus die Prädicate Gottes zu beſtimmen. Es verſteht ſich, daß nur von einem Gott die Rede ſein kann. Doch werden hierüber noch Beſchränkungen hinzugefügt. Nicht in demſelben Sinn, in welchem wir eins der andern Dinge ein Ding nennen, können wir ſagen, daß ein Gott ſei; denn Gottes Einheit beruht darauf, daß er einzig iſt in ſeiner Art, wärend andere Dinge nur eins ſind von ihrer Art. Daher iſt auf Gott keine Zahleinheit anwendbar[2]). Hierdurch wird der Gedanke Gottes aus dem Kreiſe aller

---

1) Ib. I pr. 8 schol. 2. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7 prop. dubitarent, imo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur.

2) Cog. met. I, 6 p. 105 sq.; ep. 50; eth. I pr. 14 cor. 1; vergl. auch ep. 39; eth. I pr. 8 schol. 2.

übrigen Gedanken herausgeſtellt. In ähnlicher Weiſe zeigt Spinoza, daß auch außer der Zahl andere Begriffe, wie Maß, Dauer, Zeit, auf Gott keine Anwendung finden, indem er auf ganz andere Weiſe gedacht werden muß als andere Dinge[1]). Dieſe verneinenden Beſtimmungen hängen aber damit zuſammen, daß Gott in poſitiver Weiſe als unendlich gedacht werden muß; denn wenn wir die Subſtanz als begrenzt dächten, ſo würden wir ſie aus einen Andern erklären müſſen, was ſie begrenzte[2]). Auf dieſen Punkt im Begriffe Gottes legt Spinoza großes Gewicht. Er ſucht auch den Begriff des Unendlichen vom Begriffe des Unbeſtimmten, beſonders in Zahl und Zeit, zu unterſcheiden und fügt noch andere Unterſcheidungen hinzu, welche ihn genauer beſtimmen ſollen. Wir können aber nicht finden, daß er in ihnen allen Forderungen, welche an Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe gemacht werden dürfen, Genüge geleiſtet hätte. Vielmehr indem er auch den Begriff des Vollkommenen vom Begriffe des Unendlichen abgeſondert wiſſen will und indem er das Unendliche nur als das erklärt, was nicht determinirt ſei, und es alſo mit dem Unbeſtimmten doch wieder verwechſelt[3]), verräth er eine Unſicherheit, welche wohl unſtreitig als Grund mancher Schwankungen in ſeinen Beweiſen wird angeſehn werden dürfen.

---

[1]) Ep. 29 p. 466 sqq. Unde clare apparet nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere.

[2]) Eth. I pr. 8 schol. 1.

[3]) Eth. II def. 5; ep. 29 p. 469; 41 p. 524 sqq.; ep. 64; cog. met. I, 6 p. 108 sq. Die Unterſcheidungen im 29. Briefe ſind ſehr willkürlich. Daß Spinoza Gott nicht als vollkommen will angeſehn wiſſen, ſcheint mit ſeiner relativen Auffaſſung des Guten und des Böſen zuſammenzuhängen. De int. em. p. 360.

Noch bedenklicher wird dies dadurch, daß Spinoza das Unendliche in abſolutem Sinn von dem Unendlichen in ſeiner Art unterſcheidet, indem er jenes Gott, dieſes ſeinen Attributen beilegt. Von Gott ſoll keine Verneinung gelten; aber wohl von dem Unendlichen in ſeiner Art, ſo daß alſo auch der Begriff des Unendlichen nicht ſchlechthin als jede Verneinung ausſchließend gedacht wird [1]. Erſt durch dieſe Unterſcheidung bricht ſich Spinoza die Bahn Gott eine Mehrheit der Attribute beizulegen, welche einander gegenſeitig ausſchließen. Sie zeigt zugleich auf das deutlichſte, daß der Begriff des Unendlichen mit dem Begriffe des Vollkommenen oder des ſchlechthin Realen [2] nicht in gleichem Sinn von ihm genommen wird. In dem Begriffe der abſolut unendlichen Subſtanz ſcheint ihm aber zu liegen, daß ſie auch unendlicher Attribute fähig ſein müſſe [3]. Alle dieſe unendlichen Attribute kennen wir aber nicht und daher liegt auch in jener Unterſcheidung ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit über das abſolute Weſen Gottes [4]. Dies erhellt auch daraus, daß die

---

[1] Eth. I def. 6 expl. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

[2] Eth. II def. 6. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

[3] Eth. I def. 6. Per deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis. Ib. I pr. 9; 10 schol.; 11; 15 schol.; ep. 2 p. 397.

[4] Ep. 60 p. 580.

Unterſcheidung zwiſchen der Subſtanz Gottes und ſeinen Attributen nur in Beziehung auf unſern Verſtand gemacht wird; denn unſer Verſtand erkennt die Subſtanz nur an ihren Attributen. Gottes Subſtanz iſt an ſich einfach; aber wir faſſen ſie in verſchiedenen Beziehungen auf und legen ihr deswegen verſchiedene Attribute bei, welche in Gottes abſolut unendlichem Weſen eins ſind 1). Man wird geſtehn müſſen, daß durch dieſen Zuſatz das Anſtößige in dem Gedanken, daß Gott unendliche Attribute habe, beſeitigt wird; aber um ſo deutlicher tritt nun die Schwierigkeit hervor, wie die einfache Subſtanz Gottes für den Verſtand, welcher Gott ſchaut, in verſchiedene Attribute ſich theilen könne.

Spinoza macht nun nicht die geringſte Anſtrengung aus dem Begriffe Gottes ſeine Attribute abzuleiten, vielmehr muß ihm dies als unmöglich erſcheinen, weil die meiſten derſelben uns unbekannt ſind. Nur zwei dieſer Attribute kennen wir, die beiden, welche Descartes zur Unterſcheidung des Körpers und Geiſtes gebraucht hatte, die Ausdehnung und das Denken. Daß ſie Gott beigelegt werden müſſen, geht daraus hervor, daß Gott als

---

1) Eth. I def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Cog. met. II, 5 p. 118. Omnes distinctiones, quas inter dei attributa facimus, non alias esse, quam rationis, nec illa revera inter se distingui. — — Unde concludimus deum esse ens simplicissimum. Ep. 27 p. 463. Per substantiam intelligo etc. — — Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Es ſcheint dies die erſte Redaction der Sätze in der Ethik zu ſein. Die Beiſpiele, welche angegeben werden, machen die Sache noch deutlicher.

die abſolut unendliche Subſtanz alles Sein in ſich ſchließt oder das einzig Seiende iſt, außer welchem es kein anderes Sein giebt [1]). Es kann keine Subſtanz außer Gott geben, weil nichts iſt, was nicht abhinge von ihm und aus ihm erklärt werden müßte. Was daher iſt, iſt in Gott und ohne Gott kann nichts ſein oder begriffen werden [2]). Alle beſondern Dinge ſind daher nur Affectionen oder Weiſen des Seins, durch welche die Attribute Gottes in einer gewiſſen und beſchränkten Weiſe ausgedrückt werden, und da wir nun beſondere Dinge unter dem Attribut der Ausdehnung, andere unter dem Attribut des Denkens auffaſſen, ſo werden wir auch das, was in ſolchen Dingen nur in beſchränkter Weiſe geſetzt iſt, die Ausdehnung und das Denken, Gott in unbeſchränkter Weiſe beizulegen haben [3]). Wir ſehen, daß alle dieſe Sätze von der Unendlichkeit Gottes abhängen; die Stärke der Beweiſe, welche darthun ſollen, daß alle beſondern Dinge nur als Weiſen des göttlichen Seins zu denken ſind, beruht auf ihr; nicht minder die Sätze, daß wir Denken und Ausdehnung als Attribute Gottes anſehn dürfen, weil ſie als unendlich in ihrer Art zu denken ſind oder wir ein unendliches Denken und eine unendliche Ausdehnung uns vorſtellen können [4]). Es hängen aber dieſe Sätze auch mit dem Beſtreben Spinoza's zuſammen alles nur in Begriffen des Verſtandes aufzufaſſen, welche die beſondern Affectionen der Dinge als unweſentlich beſeitigen und daher alles nur als unendlich oder unter der Weiſe der Ewigkeit ſetzen 1).

---

[1] De int. em. p. 381. Est nimirum hoc ens unicum, infinitum; hoc est, est omne esse et praeter quod nullum datur esse.

[2] Eth. I pr. 14; 15.

[3] Eth. I pr. 25 cor.; II pr. 1; 2.

[4] Ib. II pr. 1 schol.

Bei dieſer Weiſe ſeines Verfahrens jedoch kann uns die Frage nicht ausbleiben, woher wir die Kenntniß der zwei angegebenen Attribute Gottes haben, während unendliche andere Attribute uns unbekannt bleiben ſollen. Es würde zunächſt liegen anzunehmen, daß wir in unſerer Erfahrung nur zwei Arten der Dinge vorfänden, Körper und Geiſter, denen Ausdehnung und Denken in beſchränkter Weiſe beiwohnt, und daß wir alsdann dieſe Eigenſchaften in unbeſchränkter Weiſe auf Gott übertrügen. Spinoza jedoch beruft ſich hierüber auf die Erfahrung nicht, vielmehr will er nur die beſchränkten Weiſen des Seins, aber nicht die Attribute Gottes durch die Erfahrung uns bekannt werden laſſen; die Attribute Gottes ſollen wir durch Anſchauung erkennen 2). Hierzu liegt der Grund wohl darin, daß Ausdehnung und Denken in ihrer Unendlichkeit freilich ganz anders gedacht werden müſſen, als ſie in den beſchränkten Weiſen des Seins gefunden werden. Der Verſtand muß ſie überdies als etwas Nothwendiges erkennen, nicht als zufällige Vorkommenheiten, wie die Erfahrung ihre Gegenſtände auffaßt, wenn Ausdehnung und Denken Attribute Gottes ſein ſollen. Doch finden wir hierüber nur für das Denken einen weitern Nachweis, indem Spinoza ſich darauf beruft, daß Gott nothwendig eine Idee ſeiner ſelbſt haben oder ſich

---

1) Ib. I pr. 5; 8 schol. 2.

2) Ep. 28; eth. II pr. 40 schol. 2.

ſelbſt erkennen müſſe [1]. Bei dem Attribute der Ausdehnung tritt dagegen der Unterſchied in der Weiſe, wie der Verſtand ſie zu denken hat und wie die Erfahrung ſie zeigt, beſonders deutlich hervor. Die Erfahrung zeigt die ausgedehnten Dinge als theilbar; von Gott dagegen muß jede Theilbarkeit geleugnet werden, denn ſie würde die Möglichkeit eines Leidens in ſich ſchließen; das Unendliche darf nicht als zuſammengeſetzt gedacht werden [2]. Um nun die Theilbarkeit der Ausdehnung zu beſeitigen bedient ſich Spinoza einer Beweisart, welche lebhaft an Geulincx erinnert. Nur die Einbildungskraft, nicht der Verſtand faßt die Ausdehnung als theilbar auf. Es giebt nichts Leeres, welches die Theile des Raumes auseinanderhalten könnte; alles im Raume geht daher in eins zuſammen. Es iſt nur eine abſtracte, oberflächliche Vorſtellung von der Ausdehnung, wenn wir ſie als körperlich und theilbar denken; der Verſtand faßt ſie als unendlich und als ein ewiges Attribut Gottes auf, dem wir nichts Körperliches beilegen dürfen [3]. Hierdurch wird nun von Spinoza der Begriff der Ausdehnung ganz anders als von Descartes gefaßt. In ſehr harten Ausdrücken tadelt jener dieſen, daß er die Ausdehnung nur als eine ruhende Materie ſich gedacht habe. Als ſolche würde ſie unfähig ſein die Mannigfaltigkeit der körperlichen Weiſen hervorzubringen; als Attribut Gottes müſſe ſie vielmehr als ein ewiges und unendliches Weſen gedacht werden, welches der Grund alles körperlichen Daſeins ſei. Spinoza ſcheint dabei an die allgemeine Macht Gottes gedacht zu haben, welche in der Begründung der Natur ſich erweiſt, geſteht aber ſelbſt ein hierüber ſeine Gedanken noch nicht in Ordnung entworfen zu haben[1]. In dieſem Sinn betrachtet er auch wohl Gott, ſofern er die in allen natürlichen Dingen wirkende Urſache iſt, geradezu als die Natur[2], will aber auch unter der Natur nicht allein die Materie verſtanden wiſſen[3]; ja er iſt nicht abgeneigt Gott Leben beizulegen um damit zu bezeichnen, daß er eine Kraft habe ſich ſelbſt zu erhalten[4], unſtreitig aber auch als die Urſache aller Dinge ſich zu erhalten, indem Spinoza der Carteſianiſchen Formel ſich nicht entzieht, daß Gott in ſtetiger Schöpfung alles erhalte[5]. Daß dies in ewiger und unveränderlicher Weiſe geſchehn müſſe, hängt ihm mit dem andern Satze der Carteſianer zuſammen, daß Bewegung und Ruhe in der Welt im gleichen Verhältniſſe bleiben ¹). Wenn er nun ſo ein inneres Leben in der unendlichen Ausdehnung Gottes findet, ſo mag ihn dies auch erinnern, daß Ausdehnung und Denken urſprünglich in Gott verbunden ſind und er ſtimmt deswegen der Anſicht des Descartes nicht bei, daß die Thiere weſentlich von uns verſchieden kein Bewußtſein ihrer ſelbſt, kein Leben und keine Seele hätten, vielmehr findet er, daß alle natürlichen Dinge, wiewohl von ſehr verſchiedenen Graden des Seins, die Idee Gottes, welche ihr Weſen ausmacht in ſich tragen und daher beſeelt ſind ²). Vielleicht erleichtert es ihm dieſer Gedanke, wenn er im Gegenſatz gegen Geulincx keinen Anſtoß daran nimmt, daß die Ausdehnung, wie verſtandesmäßig ſie auch gedacht werde, doch vernunftlos iſt; ſie bleibt doch unendlich und darf daher Gott beigelegt werden ³). An dieſem Punkte ſpringt es am deutlichſten in das Auge, wie mislich es mit der Unterſcheidung der Attribute Gottes ſteht, welche eine Verneinung nicht ausſchließen, obgleich Verneinung und Begrenzung daſſelbe ſein ſollen, wie wenig überdies der Begriff des Unendlichen bei Spinoza mit dem Begriffe des Vollkommenen übereinſtimmt.

---

[1] Eth. II pr. 3 c. schol.

[2] Ib. I pr. 12; 13 c. schol.; 15 schol.; ep. 40 p. 521.

[3] Eth. I pr. 15 schol.; de int. em. p. 385; ep. 29 p. 467.

---

[1] Ep. 70. Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit,
molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare
non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Ma-
teria enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perse-
verabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori ex-
terna; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum na-
turalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda.
Ib. 72. Materiam a Cartesio male definiri per extensionem,
sed eam necessario debere explicari per attributum, quod ae-
ternam et infinitam essentiam exprimat. Eth. II pr. 7 cor. Dei
cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae.
Dieſe agendi potentia iſt die Ausdehnung Gottes.

[2] Eth. IV praef. p. 162. Infinitum ens, quod deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.

[3] Tr. theol. pol. 6 p. 69 not.

[4] Cog. met. II, 6.

[5] Ib. II, 3 p. 102 sq.; eth. I pr. 24 cor.

Ein großes Gewicht liegt nun im Syſteme Spinoza's auf einer Reihe verneinender Beſtimmungen, welche ſich an ſeine Lehre von den Attributen Gottes anſchließen.

---

1) Ep. 15 p. 441.

2) Eth. II pr. 13 schol. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Ib. III pr. 57 schol.; IV pr. 37 schol. 1.

3) Ep. 41 p. 525. Nunquam vero, quia non cogitat (sc. extensio), imperfecta dicetur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in extensione sola existit, hoc est in certo entis genere.

Alle beſchränkte Körperlichkeit, alles beſchränkte Denken müſſen wir von ihnen fernhalten. Gott dürfen wir weder Ruhe noch Bewegung und überhaupt keine von den Weiſen zuſchreiben, in welchen körperliche Dinge ſind [1]). Dem zur Seite ſteht es, daß wir Gott ebenſo wenig Verſtand und Willen beilegen dürfen. Neuere Zeiten haben dieſe Beſtimmungen viel Anſtoß erregt; im Sinn ſeiner Zeit wird man ſie unanſtößig finden, da Spinoza ausdrücklich erklärt, daß er nur die beſchränkten Gedanken eines zeitlich, wenn auch in unendlicher Folge denkenden Verſtandes und die beſchränkten Willensacte eines zeitlich begehrenden Willens von Gott ausſchließen wolle [2]), wärend er zugiebt, daß Gott von ſich und allem, was wahrhaft iſt, von Ewigkeit her, die Erkenntniß habe und eben ſo ſein Weſen und alles, was in ihm liegt, von Ewigkeit liebe [3]). Doch mit der Verwerfung der Lehre vom Willen Gottes verbinden ſich auch bedenklichere Streitpunkte. Sie hängen damit zuſammen, daß er nur eine mit Nothwendigkeit, nicht aber nach Zwecken wirkende Urſache anerkennen will. In der nothwendigen und ewigen Natur Gottes als der wirkenden Urſache aller Dinge muß alles mit Nothwendigkeit begründet ſein [4]). Etwas Zufälliges kann dabei nicht Platz greifen, was wir zufällig zu nennen pflegen, heißt nur deswegen ſo, weil uns die Ordnung der Urſachen verborgen iſt; nur

---

1) Eth. I pr. 32 cor. 2.

2) Ib. I pr. 17 schol.; pr. 31; ep. 27; 58 p. 570; 66; tr. theol. pol. 4 p. 48; 6 p. 68.

3) Eth. V pr. 35. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

4) Ib. I pr. 25.

unſere Einbildungskraft, nicht aber die Vernunft kennt Zufälliges 1). Spinoza ſtreitet nun nicht allein gegen die Zweckurſachen in der Naturerklärung, wie Bacon und Descartes, ſondern ſchließt ſich der Lehre des Hobbes an, indem er die Zweckurſachen überhaupt und damit zugleich den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſen verwirft. Die Zweckurſachen ſind nur Einbildungen der Menſchen, welche die Natur der Dinge verkehren und das Letzte, den Zweck, zum Erſten, zur Urſache machen. Sie laſſen Gott, das Vollkommenſte und Erſte, als das Unvollkommenſte erſcheinen, weil er nach dem Letzten und Vollkommenſten ſtreben ſoll 2). In der Natur der Dinge giebt es weder Zweckmäßiges noch Unzweckmäßiges, weder Gutes noch Böſes, ſondern alles iſt nothwendig, wie es iſt. Nur durch Vergleichung der Dinge mit einander, nur weil wir uns ein Muſterbild der Dinge bilden und wenn ſie ihm gleichen, ſie für gut, wenn ſie abweichen von ihm, ſie für ſchlecht halten, aber die Urſachen, welche alle Dinge nothwendig machen, nicht erkennen, bilden wir uns dieſe verworrenen Vorſtellungen vom Guten und Böſen und beſchuldigen die Natur der Fehler oder der Abweichungen vom Geſetze 3). Das Böſe würde man nur als einen

---

1) Eth. I pr. 29; 33 schol. 1; II pr. 44 cor. 1.

2) Ib. I app. p. 34 sqq. Omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta. — — Hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum, reddit imperfectissimum. — — Nam si deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.

3) Ib. p. 37; IV praef.; tr. theol. pol. 16 p. 177; de int. em. p. 360.

Mangel, als eine geringere Vollkommenheit, eine Beraubung oder Verneinung anſehn können; Gott aber verneint nichts und kennt daher auch nichts Böſes; der Gedanke des Böſen iſt nur eine inadäquate Erkenntniß. Daher verwirft auch Spinoza mit dem Zweckbegriffe, wie ſchon Geulincx gethan hatte, die Begriffe des Schönen und des Häßlichen in der Natur, der Harmonie der Theile und des Ganzen und ihrer Vollkommenheit[1] und beſtreitet ſehr eifrig die Platoniſche Lehre von den Muſterbildern, um nur die Nothwendigkeit aller Dinge in der Nothwendigkeit Gottes feſtzuhalten. Doch ſollen wir nicht glauben, daß hierdurch die Freiheit Gottes ausgeſchloſſen werde; er ſteht unter keinem Schickſal; nicht die Nothwendigkeit, ſondern nur der Zwang iſt der Freiheit entgegengeſetzt; nur die Freiheit der Indifferenz dürfen wir Gott nicht beilegen, die Freiheit eines Willens, welcher zweifelnd überlegt. Seine Freiheit beſteht nur darin, daß er allein von ſich oder aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur zum Sein und zum Handeln beſtimmt wird. So wie er mit Nothwendigkeit ſich erkennt; ſo iſt und handelt er mit Nothwendigkeit; niemand wird darum ſagen können, daß er nicht mit Freiheit ſich erkenne[2]. Dieſe Freiheit Gottes ſoll denn freilich auch ohne alle Beziehung auf ſein Handeln gedacht werden können; ſie iſt nicht eine Freiheit des Willens, ſondern des Seins und des Denkens [1], und freilich iſt in allen dieſen Lehren eine polemiſche Härte, welche ſich darin verräth, daß ſie Begriffe angreift, welche Spinoza ſonſt als unbedenklich zuließ. So verwirft er ſogar, ſo wie Zweck und Harmonie, ſo auch die Ordnung der Natur [2], obwohl er von ihrer Erkenntniß die Vollendung unſerer Anſchauung Gottes abhängig machte. So werden wir es auch begreiflich finden, daß, nachdem er die Begriffe des Guten und des Böſen verworfen hat, er ſich doch genöthigt ſieht für die ethiſche Haltung ſeines Syſtems ſie nachher wieder zuzulaſſen und eben ſo auch das Muſterbild des Menſchen ſich auszumalen [3].

---

[1] Ep. 15 p. 439; 58 p. 571.

[2] Ep. 23 p. 453; 60 p. 578. Quod necessarium ac liberum duo contraria sunt, non minus absurdum et rationi repugnans videtur; nam nemo negare potest, deum se ipsum et caetera omnia libere cognoscere et tamen cuncti communi suffragio concedunt deum se ipsum necessario cognoscere. — — Indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse. Ep. 62 p. 584; eth. I def. 7; pr. 7 cor. 2.

Noch tiefer jedoch als dieſe greift eine andere verneinende Beſtimmung Spinoza's in ſeinen Begriff Gottes ein, durch welche er jede Möglichkeit abſchneidet von Gott aus zu einem endlichen Daſein oder zu einem Werden zu gelangen. Eben hierin iſt es unſtreitig gegründet, daß er die Freiheit weniger des göttlichen Handelns als des göttlichen Seins hervorhebt. Zwar nicht ſelten ſpricht

---

[1] Eth. I def. 7; pr. 7 cor. 2; ep. 62.

[2] Eth. I app. p. 38. Quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset. Ep. 15 p. 439.

[3] Eth. IV praef. p. 164. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant. — — Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Dieſe Stelle iſt ſehr wichtig für die Beurtheilung der idealen Bedeutung ſeiner Ethik.

Spinoza davon, daß Gott handle, daß aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur etwas emanire[1]) und Unendliches in unendlicher Weiſe aus ihr folge; er betrachtet eben deswegen auch Gott als die wirkende Urſache aller Dinge und verſchmäht es nicht ihm eine ſchöpferiſche Thätigkeit beizulegen[2]); aber alle dieſe Ausdrücke haben keine ſtrenge Geltung bei ihm, vielmehr alles, was aus Gott folgen ſoll, bleibt bei ſeinen ewigen und unendlichen Attributen, den integrirenden Eigenſchaften ſeines Weſens ſtehn. Nicht allein wird es dem Spinoza leicht aus ſeinem Begriffe der Subſtanz abzuleiten, daß keine Subſtanz eine andere Subſtanz hervorbringen könne[3]), ſondern er will auch zeigen, daß die Weiſen des Seins, welche wir als Geſchöpfe Gottes betrachten, nicht aus Gottes unendlichem Weſen fließen können; denn Unendliches und Ewiges würde immer nur Unendliches und Ewiges hervorbringen können; jede endliche und zeitliche Wirkung könne aber auch nur eine endliche und zeitliche Urſache haben[4]). Dieſer Satz Spinoza's bringt auf eine unbedingte Vollkommenheit aller Schöpfungen Gottes; es iſt derſelbe Satz, aus welchem die Theodicee entſprungen iſt, in ſeiner vollen Strenge[5]). Alle Dinge, ſofern ſie von Gott

---

1) Ep. 48.

2) Eth. I pr. 16; 21. Schaffen, Schöpfer und Geſchöpf werden oft von ihm erwähnt.

3) Eth. I pr. 6; 8 schol. Si quis statuit substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest.

4) Ib. I pr. 21.

5) Ib. I pr. 33 schol. Res summa perfectione a deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc deum ullius arguit imperfectio-

abhängen, ſind vollkommen; er hat keine ſo ſchwache Natur geſchaffen, daß ihr beſtändig etwas zugefügt werden müßte 1). Die Welt iſt die nothwendige Wirkung der göttlichen Natur 2); da aber das Endliche zum Unendlichen kein Verhältniß hat 3), kann auch von Gott keine endliche Wirkung ausgehn. Daher ſetzt ſich Spinoza auch der Carteſianiſchen Formel entgegen, daß alles, was in den endlichen Dingen der Welt ſei, in einem höhern Sinn auch in Gott geſetzt werden müſſe. Sie läuft ihm auf eine ſchnöde Vermenſchlichung Gottes hinaus, gegen welche wir feſtzuhalten hätten, daß gegen Gott das größte wie das kleinſte Geſchöpf von gleicher Geringfügigkeit ſei 4). In Gott iſt alles ewig und unendlich; er iſt nicht die vorübergehende, ſondern die bleibende und den Dingen inwohnende Urſache ſeiner Wirkungen 5). Was aus ihm folgt, kann immer nur unendlich und von Ewigkeit in der vollen Realität ſein, welche wir Vollkommenheit nennen. Wenn man auch eine mittelbare Wirkſamkeit Gottes ſetzen wollte, das Unendliche, welches aus Gott folge, würde immer wieder nur Unendliches zur Wirkung haben

---

nis, ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coegit. Imo ex hujus contrario clare sequeretur, — — deum non esse summe perfectum.

1) Ep. 35 p. 502; tr. theol. pol. 6 p. 69.

2) Ep. 58 p. 570. Mundum naturae divinae necessarium esse effectum.

3) Ib. p. 571 sq.

4) Ep. 60 p. 578 sq.

5) Eth. I pr. 18. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Ep. 21 p. 449.

können [1]). Das Allgemeine kann nicht Urſache eines Beſondern ſein [2]).

Man wird die Folgerichtigkeit Spinoza's in dieſen Lehren nicht anders als loben können. Sie heben mit vollem Rechte einen ſehr wichtigen Punkt an das Licht, welchen man durch mancherlei Beſchönigungen zu verdecken oder zu entfernen geſucht hatte, weil man ihn mit der Erfahrung von der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge, der Geſchöpfe oder der Wirkungen Gottes in Übereinſtimmung zu ſetzen nicht gewußt hatte. Den Satz, welcher zur Theodicee geführt hat, daß aus Gottes vollkommenem Weſen nur Vollkommenes folgen könne, machen ſie mit voller Entſchiedenheit geltend. Aber dürfen wir ſagen, daß es nun dem Spinoza gelungen ſei die Aufgabe der Philoſophie zu löſen und unſere Erfahrung mit dem Gedanken Gottes und ſeiner vollkommenen Wirkſamkeit in Einklang zu ſetzen? Nicht in weiteſter Entfernung reicht er an dieſe Aufgabe. Vielmehr nachdem er uns gezeigt hat, daß aus dem Unendlichen und Ewigen nur Unendliches und Ewiges folgen könne, d. h. daß es außer dem ewigen und nothwendigen Sein in Wahrheit kein anderes Sein gebe, ſpringt er plötzlich zu der Vorausſetzung über, daß es einzelne Dinge von beſchränktem Daſein gebe, welche er nicht als Subſtanzen, ſondern nur als Weiſen des Seins anerkennen will, welche in Gott ſind und ohne ihn nicht gedacht werden können. Er ſetzt uns alsdann auseinander, daß jede von dieſen Weiſen nur durch eine andere beſchränkte Urſache und dieſe wieder durch eine dritte und ſo in das Unendliche, in einer unendlichen, d. h. in das Unbeſtimmte gehenden Verkettung der Urſachen erklärt werden könne. Dieſe Verkettung der Urſachen bezeichnet er mit dem Namen der naturirten Natur, welcher er Gott oder die naturirende Natur entgegenſetzt [1]. Man wird hierin nichts Neues finden. Selbſt der Ausdruck für die Unterſcheidung, um welche es ſich handelt, iſt von uns ſchon früher angeführt worden. Es werden durch ſie nur Gott und Welt unterſchieden und dabei wird die Ewigkeit und Unendlichkeit, d. h. die unendliche Dauer und die unendliche Ausdehnung der Welt behauptet. Dieſe haben wir unter der unendlichen Verkettung der Urſachen zu verſtehn, welche theils ſich folgen, theils zugleich ſind; denn ſo wie jedes endliche Ding ſeine Urſache haben muß, ſo muß es auch ſeine Wirkung haben [2]. Die Frage liegt nahe, wie Spinoza dazu kommt die unendliche Verkettung beſonderer und beſchränkter Dinge zu ſetzen und

---

[1] Eth. I pr. 21. Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt. Ib. pr. 22. Quicquid ex alio dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

[2] Ep. 2 p. 399.

---

1) Eth. I pr. 28; 29 schol. Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam substantiam exprimunt, hoc est deus. — — Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate dei naturae sive uniuscujusque dei attributorum sequitur, hoc est omnes dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in deo sunt et quae sine deo nec esse nec concipi possunt. Die Erklärung iſt freilich nicht genau. Eine Erläuterung kann man aus eth. II pr. 7 ſchöpfen.

2) Ib. I pr. 36.

hierauf findet ſich keine andere Antwort, als daß er in der Erfahrung die beſondern und beſchränkten Dinge vorfindet und ſie daher vorausſetzt ohne ſie aus dem Begriffe der unendlichen Subſtanz ableiten zu können.

Das Ungenügende in dieſer Nebeneinanderſtellung konnte ihm nicht entgehn. Wir finden daher auch ein Beſtreben bei ihm das Sein der unendlichen Verkettung der Dinge mit dem unendlichen Sein Gottes in Zuſammenhang zu bringen, wiewohl die ſtarren Formen ſeines mathematiſchen Syſtems es nicht ſehr lebendig hervortreten laſſen. Auch in dieſer Richtung ſind ſeine Gedanken nicht von urſprünglicher Neuheit. Sie laufen weſentlich darauf hinaus, daß er die Verkettung der Dinge ſowohl von körperlicher als von geiſtiger Seite auf eine allgemeine Einheit zurückführt, welche er als unveränderlich und unendlich ſetzt und in ſolcher Weiſe mit Gott verbindet. So kommt er auf den Gedanken einer Geſtalt der Körperwelt, eines Individuums der ganzen Natur, welches alle Bewegung und alle Ruhe in ſich umfaſſe, aber von unendlicher Ausdehnung ſei [1]. Er unterſcheidet ſich in nichts von dem Begriffe des Himmels bei den Peripatetikern außer darin, daß Spinoza wie Descartes die Welt als unendlich gedacht wiſſen will. Ihm ſteht der Gedanke des unendlichen Verſtandes zur Seite, welcher der naturirten Natur angehörig unendliche beſchränkte und veränderliche Ideen in ſich umfaſſen, aber eben deswegen unendlich und unveränderlich ſein ſoll[1]). Auch dieſen Gedanken werden wir im Weſentlichen dem Begriffe der Peripatetiker vom allgemeinen thätigen und leidenloſen Verſtande vergleichen können. Beide Gedanken, des Weltindividuums und des Weltverſtandes, welche unendlich und unveränderlich ſein ſollen, gehen unſtreitig darauf aus es als möglich erſcheinen zu laſſen, daß die ganze Körperwelt und die ganze Welt der Gedanken eine Folge Gottes ſei, wenn auch die einzelnen weltlichen Dinge und Gedanken nicht in dieſem Lichte geſehn werden dürften. Der Gewinn aber, welcher hierin liegen möchte, wird ſehr theuer erkauft. Oft hören wir den Spinoza davon ſprechen, daß die einzelnen Dinge Theile der naturirten Natur ſind; die ganze individuelle Natur ſetzt ſich aus vielen individuellen Körpern zuſammen[2]); unſer menſchlicher Geiſt iſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes und bildet zuſammengenommen mit allen andern Weiſen des Denkens dieſen Verſtand[3]). Wenn es nun ſchon auffallend iſt, daß wir hier Gott, welchem kein Verſtand zukommen ſollte, doch einen ſolchen beilegen hören, daß auch eine unendliche körperliche Subſtanz hier angenommen wird, wärend doch Gott, die einzige Subſtanz, unkörperlich ſein ſollte[4]), ſo muß es doch noch befremdender ſein, daß uns angemuthet wird uns ein Ewiges zu denken, welches aus zeitlichen und veränderlichen Dingen, und einen unendlichen Verſtand und Körper, welche aus beſchränkten Theilen zuſammengeſetzt ſein ſollen. An einer Stelle, wo Spinoza über den Begriff des Unendlichen ausführlich handelt, ſetzt er uns doch ſchlagend und derb auseinander, wie verkehrt es ſein würde das Unendliche als zuſammengeſetzt aus Theilen ſich zu denken 1). Er will daher auch, daß wir Zeit, Dauer, Zahl und Maß und ähnliche Hülfsbegriffe nicht auf die unendliche Subſtanz und nicht einmal auf die Weiſen der Subſtanz, ſofern ſie als ſolche gedacht werden, anwenden ſollen 2). Aber dennoch ganz nahe bei derſelben Stelle unterſcheidet Spinoza zwei Arten des Unendlichen, das Unendliche der Subſtanz, welches aus ſeiner eigenen Kraft unendlich iſt, und das Unendliche der Modificationen der Subſtanz, welche keine Schranken haben, doch nicht in Folge ihres Weſens, ſondern durch die Kraft ihrer unendlichen Ur-

---

[1] Eth. II pr. 13 lemma 7 schol. Totum naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant absque ulla individui mutatione. Cf. ep. 66 p. 593, wo Beiſpiele der unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes und ihrer Wirkungen gegeben werden. Von dieſer Art iſt die facies totius universi.

---

[1]) Ep. 66 p. 593; eth. I pr. 31. So wird auch ein unendlicher Wille zugelaſſen. Ib. pr. 32.

[2]) Eth. II pr. 13 lemma 7 schol.; ep. 15 p. 441.

[3]) Ep. 15 p. 441; eth. II pr. 11 cor. Mentem humanam partem esse infiniti intellectus dei. Ib. V pr. 40 schol.

[4]) Ep. 15 p. 441. Cum de natura substantiae sit esse infinitam, sequitur ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere.

---

1) Ep. 29 p. 466 sq. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus, ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat.

2) Ib. p. 468. Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum ejusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confunduntur, unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a substantia et modo, quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt. In dieſer Stelle fällt auch der modus auf, durch welchen die Dinge aus Gott hervorgehn ſollen, alſo der Act der Schöpfung oder Hervorbringung, welcher nur ewig ſein ſoll. Er wird ſonſt von Spinoza nicht erwähnt.

ſache; von dieſem Unendlichen glaubt er annehmen zu dürfen, daß es aus Theilen zuſammengeſetzt ſei, obwohl er dies nur zugeſtehn kann, ſofern es abſtract, d. h. losgelöſt von ſeiner Urſache, betrachtet werde [1].

Wir werden wohl kaum nöthig haben darauf aufmerkſam zu machen, daß dieſer Begriff des Unendlichen, welches aus Theilen zuſammengeſetzt ſein ſoll, mit dem reinen Begriffe des Unendlichen, von welchem das Syſtem des Spinoza durchdrungen iſt, keine Gemeinſchaft hat, daß er nur der Verlegenheit die Erfahrung mit dem reinen Verſtande in Verbindung zu ſetzen ſeinen Urſprung verdankt und daß ſelbſt die Bedingung, unter welcher er zugelaſſen wird, daß nemlich nur in abſtracter Vorſtellung der Wirkungen von Theilen des Unendlichen geſprochen werden dürfe, nicht inne gehalten werde, wenn Spinoza Theile der unendlichen körperlichen Subſtanz und des unendlichen Verſtandes Gottes annimmt. Dennoch iſt dieſe Unterſcheidung zwiſchen der abſtracten Vorſtellung des Unendlichen und der Erkenntniß der Dinge im Zuſammenhang mit ihrer unendlichen Urſache von entſcheidender Wichtigkeit für das Syſtem Spinoza's. Den Schlüſſel zu ihm finden wir nur in dieſer doppelten Weiſe die Dinge zu betrachten, ſo daß wir ſie einmal als Theile des Unendlichen, das anderemal als Weiſen des Seins in Gott anſehn[1]). Wir werden ſie weiter verfolgen müſſen in der Unterſuchung der Arten der Dinge, aus welchen die unendliche Natur und der unendliche Verſtand Gottes ſich zuſammenſetzen ſoll.

---

[1] Ib. p. 465. Quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae. Ib. p. 469. Quaedam sua natura esse infinita nec ullo modo finita concipi posse, quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen ubi abstractae concipiuntur, in partes possunt dividi et ut finita spectari.

Nach den beiden Attributen Gottes haben wir Weiſen des Denkens, Geiſter oder Ideen und Weiſen der Ausdehnung oder Körper zu unterſcheiden. Wir kennen keine andere Arten der Dinge[2]). Die Ordnung der körperlichen iſt aber nothwendig der Ordnung der geiſtigen Weiſen gleich, denn beide ſind unendlich; daher müſſen Gedanken und Körper ſich entſprechen und in Wahrheit iſt die Weiſe der Ausdehnung dieſelbe Sache mit der Weiſe des Denkens, welcher ſie entſpricht; beide ſtellen dieſelbe Sache nur unter verſchiedenen Attributen dar[3]). So iſt der menſchliche Geiſt nichts anderes als die Idee des menſchlichen Körpers und der menſchliche Körper nichts anderes als das Object des menſchlichen Geiſtes[4]). Körper und Geiſt beſtimmen ſich hiernach nicht wechſelſeitig; denn eine beſtimmte Weiſe der Ausdehnung kann nur eine andere beſtimmte Weiſe der Ausdehnung und eine beſtimmte Weiſe des Denkens nur eine andere beſtimmte

---

1) Eth. V pr. 29 schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.

2) Ib. II def. 1; 3; axiom. 5.

3) Ib. II pr. 7 c. schol. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res. . Ib. III pr. 2 schol.

4) Ib. II pr. 13; ep. 66 p. 592.

Weiſe des Denkens begrenzen und zur Urſache haben [1]). Wie die Occaſionaliſten kann daher auch Spinoza dem Descartes in der Lehre von der Verbindung des Körpers mit der Seele und von dem Sitze der Seele nicht beiſtimmen [2]); aber die Schwierigkeiten in der Frage, wie Körper und Geiſt verbunden ſind, fallen ihm auch von ſelbſt dahin, weil in Gott ſelbſt und alſo auch in den Weiſen ſeiner Attribute Denken und Ausdehnung mit einander verbunden ſind. So kann nichts im menſchlichen Körper vorgehn, was nicht im Geiſte wahrgenommen würde [3]), und umgekehrt, wie unſere Gedanken ſich in uns verketten, ſo müſſen auch die Bewegungen unſeres Körpers unter einander zuſammenhängen [4]).

Wir ſehen, auch von dieſer Seite eröffnet uns Spinoza eine doppelte Weiſe der Betrachtung, indem er uns anleitet ein jedes Ding von Seiten ſeines Geiſtes und von Seiten ſeines Körpers uns anzuſehn. Wenn wir ſeinen Geiſt gefaßt haben, ſo können wir uns darauf verlaſſen auch ſeinen Körper, wenn ſeinen Körper, auch ſeinen Geiſt gefaßt zu haben. Die Methode Spinoza's in der Unterſuchung der weltlichen Dinge beruht faſt in allen Punkten auf dieſer Analogie. Viel weniger ſchließt er von der Urſache auf die Wirkung, als von Körper auf Geiſt und von Geiſt auf Körper. Schon in den erſten Begriffserklärungen iſt dieſe Vergleichung angelegt [5]).

---

1) Ib. II pr. 6; III pr. 2.
2) Ib. V praef. p. 234 sq.
3) Ib. II pr. 12.
4) Ib. V pr. 1.
5) Eth. I def. 2.

Man würde ſagen können, daß hierauf mehr als auf ſeiner mathematiſchen Methode das Weſen ſeines Verfahrens beruhte, wenn nicht auch dieſe mathematiſche Methode ſehr entſcheidend in die Durchführung der Analogie zwiſchen Körperwelt und Geiſterwelt eingriffe.

Dies beruht darauf, daß er wenigſtens zunächſt nicht von der Geiſterwelt aus in die Körperwelt, welches nach jener Analogie eben ſo zuläſſig wäre, ſondern von der Körperwelt aus in die Geiſterwelt einzudringen für nöthig hält. Er folgt hierin dem Zuge der Carteſianiſchen Schule, welche das Körperliche nach ſeinen geometriſchen Verhältniſſen und nach der mechaniſchen Verkettung ſeiner Bewegungen begreifen zu können meinte und vom Körperlichen aus auch in das Geiſtige einzudringen ſuchte. In ſeinen Unterſuchungen hierüber geht er vom Begriffe des Menſchen aus. Er ſetzt das Daſein des Menſchen als Thatſache der Erfahrung voraus, welche er nicht weiter begründet. In ihm haben wir ein Beiſpiel von der Verbindung des Körpers und des Geiſtes, welche in jeder Sache vorhanden ſein muß. Er denkt und daher iſt er ein geiſtiges Weſen; er fühlt ſeinen Körper und die Affectionen ſeines Körpers; beide ſind vorhanden, wie ſie gefühlt werden[1]. Wenn wir nun aber die beſondere Weiſe erklären wollen, wie der Menſch Körper und Geiſt in ſich vereinigt, ſo müſſen wir dabei von der Erkenntniß der Natur des menſchlichen Körpers ausgehn[2]. Hiermit iſt der entſcheidende Schritt geſchehn. Unſere Kenntniß von unſerm Körper hängt von unſern Affectionen ab [1]), die Erkenntniß unſeres Geiſtes wird auch von ihnen ausgehn müſſen. Unſere Rede und die Bilder unſerer Einbildungskraft folgen körperlichen Bewegungen; die Affecte unſerer Seele haben wir mit den natürlichen Vorgängen in unſerm Körper zu vergleichen; ſie gehören der Natur nicht minder an als alles übrige; wir ſollen den Menſchen in der Natur nicht wie einen Staat im Staate uns denken; er iſt ein Theil der Natur und in allen ſeinen Veränderungen muß er der Ordnung der Natur folgen [2]). Daher folgen auch unſere inadäquaten und verworrenen Vorſtellungen den Bewegungen unſeres Körpers mit Nothwendigkeit; wir können ſie nicht von uns abhalten [3]). Wenn wir hiermit den früher angeführten Satz vergleichen, daß unſer Verſtand nicht vom Körper abhängig ſei, ſo werden wir freilich wohl eine Beſchränkung der ſo eben aufgeſtellten Sätze erwarten müſſen; allein daß dieſe Sätze vorangeſtellt werden, wird doch nicht ohne Nachwirkung auf das ganze Syſtem bleiben können.

---

[1] Eth. II ax. 1; 2; 4; pr. 13 cor.; pr. 19.

[2] Ib. II pr. 13 schol. Ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est ejus objecti, ut diximus, hoc est corporis humani naturam cognoscere.

Zunächſt geht daraus hervor, daß Spinoza die Freiheit unſeres Willens und unſeres Lebens beſtreitet, weil alles Geiſtige den körperlichen Bewegungen entſprechen müſſe. Hierin miſchen ſich freilich noch andere Punkte ein, doch können wir dieſen nur eine untergeordnete Bedeutung beilegen. Von allgemeinſter Bedeutung iſt es freilich, daß Gott allein Subſtanz und der Menſch nur

---

1) Ib. II pr. 19.
2) Ib. II pr. 49 schol. p. 88; III praef.; IV pr. 4; 57 schol.
3) Ib. II pr. 36.

eine Weiſe der göttlichen Attribute ſein ſoll, woraus folgt, daß wir immer im Willen Gottes ſtehn. Böſe und Gute thun in gleicher Weiſe dieſen Willen; die Böſen werden dadurch nicht beſſer; ihr Unterſchied von den Guten wird dadurch nicht aufgehoben. Wir ſind Thon in den Händen des Töpfers; wie körperliche, ſo iſt auch geiſtige Geſundheit nicht in unſerer Gewalt; Laſter und Tugend wachſen uns durch Schickſalsmacht zu [1]. Wie weit aber auch dieſer Grund reicht, ſo läßt ſich Spinoza doch durch Berückſichtigung dieſes Verhältniſſes der einzelnen Dinge zu ihrem allgemeinen Grunde nicht abhalten zu behaupten, daß wir nicht immer gezwungen handeln, ſondern Freiheit des Willens haben [2]. Dieſe Lehren ſind ihm vielmehr tröſtlich, indem ſie uns einen Theil an Gottes freier Natur zuſprechen [3]. Auch die Frage nach dem Verhältniſſe der einzelnen Thätigkeiten zu dem allgemeinen Vermögen der Dinge greift in die Unterſuchungen über die Freiheit ein, wird aber von Spinoza nicht genauer erwogen, weil er die Vermögen des menſchlichen Geiſtes überhaupt nur für Fictionen hält, welche den allgemeinen Begriffen der Arten und Gattungen gleich geſetzt werden müßten [4]. Nach dem Vorgange der Carteſianiſchen

---

[1] Ep. 25; 32 p. 481; 62 p. 586.

[2] Ib. 62 p. 585. Concedo, nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium.

[3] Eth. II pr. 49 schol. p. 91.

[4] Ib. II pr. 48 schol. In mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus. Ep. 2 p. 399.

Schule legt er größeres Gewicht auf das Verhältniß zwiſchen Willen und Verſtand. Kein Wille kann ohne Idee des Verſtandes ſein[1]; er beſteht nur im Bejahen oder Verneinen der Idee. Nun beſtreitet er freilich die Carteſianiſche Lehre von dem unendlichen Umfange des Willens und dem begrenzten Umfange des Verſtandes, läßt vielmehr den Willen durch den Verſtand beſtimmen. Denn die Erkenntniſſe des Verſtandes ſind keine ſtumme Bilder in unſerer Seele, vielmehr ein jeder Gedanke des Verſtandes führt ſeine Bejahung und ſeine Verneinung mit ſich. Aber eben deswegen ſetzt er auch geradezu Verſtand und Willen als eins[2] und es wird alſo auch hierdurch die Freiheit des Willens nicht aufgehoben; ſie beſteht im Bejahen und Verneinen, Zuſtimmen und Abſtimmen; die Thätigkeiten unſeres Denkens, welche nur den menſchlichen Geiſt zur Urſache haben, ſind freie Willensacte und je weniger Indifferenz in unſerm Begehren iſt, um ſo freier ſind wir[3]. Alle dieſe Punkte heben alſo unſere Freiheit nicht auf. Dagegen ſtellt ſich die Sache anders, wenn wir vom Begriffe des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Verbindung mit dem menſchlichen Körper ausgehn. Auf dieſem Wege kommen wir zu der Lehre, daß die Freiheit des Menſchen keine andere iſt als die Freiheit eines jeden Körpers, als die Freiheit des geworfenen Steines. Wenn der Stein Bewußtſein hätte von ſeinem Beſtreben in der Bewegung zu verharren und von der äußern Urſache, die ihn bewegt, nichts wüßte, ſo würde er ſich für frei halten, wie der Menſch es thut 1). Alle beſondern Dinge werden im Zuſammenhange der Natur von außen zur Thätigkeit beſtimmt. Unſere Willensacte ſind Affecte, welche von außen erregt werden; man unterſcheidet beide nur, indem man bei jenen nur auf den Geiſt, bei dieſen auch auf den Körper ſieht 2). Als Theile der Natur, welche von andern Theilen beſtimmt werden, finden wir uns in einem beſtändigen Leiden 3). Einen freien Willen würden wir uns nur beilegen können, wenn wir der abſolute Grund unſeres Willens wären; aber jeder Wille hat einen andern Willen zu ſeiner äußern Urſache in derſelben Weiſe, wie jeder Körper von einem andern Körper beſtimmt und begrenzt wird 4). Der Geiſt muß dem Körper entſprechen und je beſſer dieſer iſt, um ſo beſſer iſt auch jener 5). Selbſt die Verkettung unſerer verſtändigen Gedanken nimmt nun Spinoza von dem Zwange nicht aus, in welchem alle Dinge der Natur ſtehn; der menſchliche Geiſt iſt nur ein geiſtiges Automat 6).

---

[1] Eth. II ax. 3.

[2] Ib. II pr. 48 schol.; pr. 49 c. cor. et schol. p. 88 sqq.

[3] Cog. met. I, 12 p. 136 sqq.; ep. 34 p. 501.

---

1) Ep. 62 p. 584 sq. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non necessaria, et quod hic de lapide, id de quacunque re singulari — — intelligendum est, quod scilicet unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

2) Eth. III pr. 9 schol.

3) Ib. IV pr. 2.

4) Ib. I pr. 32. Voluntas certus tantum cogitandi modus est — — adeoque non potest dici causa libera, sed tantum coacta. Ib. cor. 2. Voluntatem et intellectum ad dei naturam ita se habere, ut motus et quies. Ib. II pr. 48. Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum.

5) Ib. V pr. 39.

6) De intell. em. p. 384.

Für die Betrachtung der weltlichen Dinge oder Weiſen des Daſeins hat nun dieſe Vergleichung des Geiſtigen mit dem Körperlichen die weitgreifendſten Folgen. Sie äußern ſich nicht allein in der Frage über die Freiheit, ſondern noch in weiterem Umfange darin, daß die Verhältniſſe in der Geiſterwelt ganz ebenſo gedacht werden, wie die Verhältniſſe in der Körperwelt. So wie ein Körper den andern ausſchließt und die Beſtimmung des einen durch den andern Körper nur als Beſchränkung gedacht werden kann, ſo haben wir nun auch die Verhältniſſe der Gedanken und der denkenden Individuen zu einander anzuſehn. Jede Beſtimmung eines Dinges iſt daher nur eine Verneinung deſſelben, eine Beſchränkung ſeines Seins [1]. Spinoza vergißt im Zuge dieſer Gedanken manches, was er doch ſonſt nicht überſehn kann, wenn er darauf achtet, daß geiſtige Dinge nicht nothwendig in einem äußerlichen, ſich gegenſeitig ausſchließenden Verhältniſſe zu einander ſtehen müſſen. Dieſen weſentlichen Unterſchied des Geiſtigen vom Körperlichen hat er im Auge, wenn er lehrt, daß die Wahrheit im falſchen Gedanken auch im wahren Gedanken enthalten ſei [2], wenn er das Leiden im Affect durch das Eintreten des adäquaten Gedankens aufhören läßt [3]) und überhaupt anerkennt, daß die Beſchränkung der zeitlichen Gedanken untereinander durch die Vernunft überwunden werde [4]. Da geſteht Spinoza zu, daß unter den geiſtigen und vernünftigen Dingen und nur unter dieſen[1]) eine Gemeinſchaft ſtattfinde, in welcher ſie nicht gegenſeitig ſich beſchränken oder beſchädigen, ſondern einander zum Nutzen gereichen und ihr Sein wechſelſeitig erweitern[2]). Unſtreitig iſt dieſe Gemeinſchaft viel inniger, als ſie unter Körpern ſtattfinden kann. In der Betrachtung des höchſten Guts, auf welches die Ethik ihr Augenmerk gerichtet hat, kommt ſie am meiſten zur Sprache. Alle Menſchen können desſelben, der Tugend und der Weisheit, zu gleicher Zeit ohne Neid ſich erfreun; jeder kann es beſitzen ohne den Beſitz des andern zu ſchmälern[3]). Es iſt dies eine ſpäte Reue, eine ſpäte Verbeſſerung oder Beſchränkung von Grundſätzen, welche wir im Verlauf des Syſtems genauer werden prüfen müſſen; bis ſie eintritt, werden jene Grundſätze ſchon manches gewirkt haben.

---

[1] Ep. 41 p. 524; 50. Determinatio negatio est.
[2] Eth. IV pr. 1.
[3] Ib. V pr. 3.
[4] Eth. IV pr. 62.

Wenden wir uns zurück zu den Folgerungen, welche Spinoza aus der Analogie des Geiſtes mit dem Körper zieht, ſo fordert es zunächſt unſere Aufmerkſamkeit, daß er auch die Verkettung unſerer Gedanken aus der Wirkung der Körper auf einander ableitet. In der Wechſelwirkung der Körper, welche er vorausſetzt, unterſcheidet er hierbei Thätigkeiten, von welchen ſie die adäquate, und andere, von welchen ſie nur die inadäquate Urſache ſind;

---

1) Ausdrücklich werden die Thiere von dieſer Gemeinſchaft ausgeſchloſſen und auch unter uns findet ſie nicht ſtatt, wenn Leidenſchaften uns der Vernunft berauben. Ib. IV pr. 32; 35; 37 schol. 1; app. 26.

2) Ib. IV pr. 29; 31.

3) Ib. IV pr. 36. Summum bonum eorum, qui veritatem sectantur, omnibus commune est eoque omnes aeque gaudere possunt. De int. em. p. 360; tr. theol. pol. 3 p. 30.

das erſtere findet ſtatt, wenn ein Körper das Ganze, das andere, wenn er nur einen Theil der Wirkung hervorbringt[1]; im erſtern Fall ſchreiben wir dem Körper ein Thun, im andern ein Leiden zu[2]. Den inadäquaten oder partiellen Urſachen in der Körperwelt entſprechen die inadäquaten, den adäquaten Urſachen die adäquaten Ideen des Geiſtes; in den inadäquaten Ideen iſt daher auch ein Leiden, in den adäquaten Ideen ein Thun des Geiſtes vorhanden[3]. Man möchte nun erwarten, Spinoza würde nach dieſen Erklärungen und Analogien vor allen Dingen von der adäquaten Erkenntniß unſeres Körpers und ſeiner Wirkungen ausgehn um daraus auch die adäquate Erkenntniß des Geiſtes und ſeiner Thätigkeiten abzuleiten; denn nur durch adäquate Erkenntniſſe laſſen ſich ja Erklärungen gewinnen. Aber ſchon die Carteſianiſche Schule hatte bemerkt, daß wir urſprünglich nur eine ſehr verworrene Kenntniß unſeres Körpers haben. Die Idee unſeres menſchlichen Körpers iſt doch ein gar verwickeltes Ding und kaum möchte er ſeinem Ganzen nach als eine Urſache gedacht werden können. Die Theilbarkeit unſeres und aller Körper bedenkend muß Spinoza eingeſtehn, in ähnlicher Weiſe wie Hobbes, daß es in der Natur keine Individuen gebe. Unſer Körper iſt nicht ſowohl ein einzelnes Ding und eine einzelne Urſache, als eine Sammlung von Dingen und Urſachen, und nur weil er eine Geſammtwirkung hat, betrachten wir ihn als ein Ding[4].

---

[1] Eth. III def. 1.

[2] Ib. def. 2.

[3] Ib. II pr. 6 cor.; III pr. 39; de int. em. p. 380.

[4] Eth. II def. 7. Quod si plura individua in una actione

Dieſe Sammlung wechſelt auch beſtändig und iſt beſtändig von äußern Urſachen abhängig; daher kann der Menſch keine adäquate Erkenntniß ſeines Körpers haben [1]. Nun erlaubt ſich zwar Spinoza von Individuen oder einzelnen Dingen zu reden und legt ihnen ſogar eine Wahrheit bei, welche den bloßen Gedankendingen der Arten und Gattungen nicht zukommen ſoll, aber erklärt ſich auch ſehr offen darüber, daß alle körperliche Individuen unter dem Wechſel ihrer Zuſammenſetzung nur deswegen als dieſelben Weſen angeſehn werden, weil ſie ungefähr dieſelbe Form oder ein ähnliches Verhältniß der Bewegungen und der Ruhe ihrer Theile bewahren [2]. Daraus folgt, daß auch die Idee, welche den menſchlichen Geiſt bildet, zuſammengeſetzt iſt wie das Individuum des Körpers, welchem ſie entſpricht [3]. Daß ſie nicht bleiben werde, wenn der menſchliche Körper ſtirbt und ſich auflöſt, verſteht ſich von ſelbſt, aber noch weiter gehen die Gedanken Spinoza's in dieſer Richtung; auch die Identität des Menſchen im Verlaufe ſeines Lebens muß bezweifelt werden; denn die Verwandlungen ſeines Leibes ſind ſo bedeutend, daß man nicht wohl würde ſagen können, er bleibe daſſelbe Weſen, und alsdann würde er auch in ſeinem Bewußtſein nicht mehr als denſelben Menſchen ſich anſehn können. Dieſe Betrachtungsweiſe, obwohl in ſei-

---

ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero. Ib. pr. 13 def. ad lemma 3; postul. ad lemma 7.

[1] Ib. II pr. 24.

[2] Ib. II pr. 13 lemma 4 sqq.

[3] Ib. II pr. 15.

ner Verfahrungsweiſe ohne Zweifel ſicher begründet, will Spinoza nur nicht weiter ausführen, weil ſie zum Aberglauben Veranlaſſung geben könnte [1]. Von der Vorausſetzung der Subſtanz des Ich, von welcher das Carteſianiſche, ich denke, alſo bin ich, ausging, iſt hier keine Rede. Mit der Annahme eines individuellen Geiſtes würde es bei Spinoza übel beſtellt ſein, wenn neben der Richtung ſeiner Lehre, welche wir hier verfolgen, nicht noch eine andere ſich geltend machte.

Zu einer ſolchen wird Spinoza durch ſeine Vergleichung des Denkens mit dem Körperlichen ſelbſt geführt, indem ſie mit ſeinem Streite gegen die ſinnliche Auffaſſungsweiſe zuſammenhängt. So wie die Idee unſeres Körpers, welche aus vielen Theilen ſich zuſammenſetzt und beſtändig von äußern Einflüſſen, Abſtrömungen und Zuſtrömungen der Körpertheile abhängig iſt, nur eine verworrene ſein kann, ſo iſt es natürlich auch mit den ſinnlichen Empfindungen, welche uns wechſelnd zukommen. Alle Weiſen, in welchen ein Körper von einem andern Körper afficirt wird, hängen eben ſo ſehr von der Natur des afficirenden als des afficirten Körpers ab [2]; die Gedanken daher, welche ſolchen körperlichen Affectionen entſprechen, werden nicht adäquat ſein, ſondern nur in verworrener

---

1) Ib. IV pr. 39 schol. Fit namque aliquando, ut homo talem patiatur mutationem, ut non facile eundem illum esse dixerim. — — Quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se conjecturam faceret.

2) Ib. II pr. 13 lemma 3 ax. 1.

Weiſe ſowohl die Natur des afficirenden als des afficirten Körpers ausdrücken können. Von den äußern Körpern wiſſen wir nur durch Empfindungen, welche weniger die Natur derſelben, als die Natur unſerer leiblichen Beſchaffenheit ausdrücken [1]). Ebenſo iſt es mit der Erkenntniß unſeres Körpers. Unſere Sinne laſſen uns alſo nichts ſeiner Wahrheit nach erkennen. Den Sinnen folgt die Erkenntniß der Einbildungskraft, welche aus den Nachwirkungen der ſinnlichen Empfindungen in uns entſpringt, und des Gedächtniſſes, welches die Bilder der Einbildungskraft nach einer natürlichen Verkettung der Ideen bewahrt. In ihnen iſt zwar kein Irrthum, wenn wir ſie nur als etwas in unſerm Geiſte Vorkommendes betrachten; wenn wir aber annehmen wollten, daß ſie wirkliche Dinge darſtellten, würden wir irren [2]). Spinoza pflegt nun in ſeinen Unterſuchungen die ſinnlichen Eindrücke weniger zu berückſichtigen, als die Bilder der Einbildungskraft. Zum Theil hat dies ſeinen Grund darin, daß wir in allgemeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen nicht einzelne Empfindungen, ſondern nur allgemeine ſinnliche Vorſtellungen zu beachten haben; nicht weniger aber möchte es darauf beruhn, daß Spinoza alle Gedanken des Geiſtes doch nur als Modificationen des Denkens, welche unabhängig von den Bewegungen der Sinnenorgane ſind, gedacht wiſſen will. Daher ſetzt er im Allgemeinen nur die Vorſtellungen der Einbildungskraft dem Denken des Verſtandes entgegen und ſchreibt dieſem die Erkenntniß

---

1) Ib. II pr. 16 c. cor. 2.

2) Ib. II pr. 17 schol.; 18 schol.

der Wahrheit zu, wärend er jene nur als vage Erfahrung und Meinung betrachtet[1]).

Wenn er nun dabei ſtehen bliebe das Denken des Geiſtes mit den Bewegungen der Körperwelt zu vergleichen, ſo würde er alles allgemeine Denken nur als ein Zuſammenfließen mehrerer Wirkungen zu einer Geſammtwirkung, als ein verworrenes Ergebniß innerer Vorgänge haben anſehn können, und hierzu neigen ſich in der That ſeine Anſichten, wenn er Gedanken und Willensacte in uns als nothwendige Wirkungen der Geſammtheit der Natur betrachtet. Aber er ſucht Mittel dieſen Folgerungen ſich zu entziehn, um unſerm verſtändigen Denken und unſerm ſittlich freien Leben einen Spielraum zu verſchaffen. Ein ſolches findet er zunächſt in der Annahme eines Gemeinſamen unter den Körpern. Sie haben unter einander Ausdehnung, Bewegung und Ruhe gemein[2]). Hieraus glaubt er abnehmen zu können, daß auch in den Ideen der Körper etwas Gemeinſames ſein müſſe, welches dem entſpreche, was eben ſo in dem afficirenden wie dem afficirten Körper ſich finde und deswegen nicht als einem verworrenen Effect beider Körper vergleichbar angeſehn werden müſſe. Er folgert hieraus, daß die Begriffe, welche allen Menſchen gemein ſind, ohne Verworrenheit, alſo adäquat von uns gedacht werden können[3]), und vertraut demgemäß auch den aus ſolchen Begriffen fließenden

---

1) Ib. II pr. 40 schol. 2. Cognitio ab experientia vaga, opinio vel imaginatio.

2) Ib. II pr. 13 ax. 1; lemma 2.

3) Ib. II pr. 38 c. cor.; pr. 39.

Grundſätzen und Beweiſen 1). Wir werden dieſe Ableitung nicht für unbedenklich halten können. Sie enthält einen Beweis im Cirkel, indem ſie die allgemeinen Begriffe der Ausdehnung, der Bewegung und der Ruhe als wahr und etwas Gemeinſames in den Körpern darſtellend vorausſetzt, alsdann aber aus dieſem Gemeinſamen auf die Wahrheit der allgemeinen Begriffe überhaupt ſchließt. Aus der genauen Vergleichung zwiſchen Ausdehnung und Denken tritt dieſe Ableitung ohne Zweifel heraus; denn nicht dieſelbe Ausdehnung, Ruhe oder Bewegung kann verſchiedenen Körpern zukommen; ſondern ein jeder Körper hat ſeinen Theil der Ausdehnung, der Bewegung oder der Ruhe für ſich. In der That geſteht dies Spinoza zu, indem er ſich nur vorbehält, daß die Körper doch in Rückſicht auf die Subſtanz, d. h. ſofern jeder von ihnen derſelben Subſtanz und demſelben Attribute Gottes angehöre, ſich nicht von einander unterſchieden 2), und wenn wir dieſen Vorbehalt reiflich erwägen, ſo wird er nichts weiter ſagen können, als daß ſie zwar alle an der Ausdehnung Gottes theilnehmen, jeder aber einen andern Antheil an ihr für ſich in Beſchlag nimmt und alle übrige Körper von ſeinem Antheile ausſchließt. Das Gemeinſame unter ihnen beſteht daher nur in einer abſtracten Ähnlichkeit. Deutlich genug möchte alſo wohl das Verfehlte in dieſer Ableitung allgemeiner adäquater Begriffe vorliegen; ihre Mängel verdeckt Spinoza nur

---

1) Ib. II pr. 40 c. schol.

2) Ib. pr. 13 lemma 1. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae abinvicem distinguuntur.

dadurch, daß er in ſeinen Beweiſen uns an die Idee Gottes erinnert, welche in uns und in allen Dingen ſei und wie ſie uns beiwohne, ſo auch einen adäquaten Begriff des uns Beiwohnenden uns gewähren müſſe [1]. Wenn man die Stärke dieſes Zuſatzes bemerkt, ſo muß man auch nicht überſehen, daß er gar keinen Bezug auf die Vergleichung zwiſchen Denken und Ausdehnung nimmt.

Der Zuſatz erinnert aber auch noch an ein anderes Mittel, durch welches Spinoza der Beſchränktheit und Verworrenheit unſerer ſinnlichen Vorſtellungen ſich zu überheben ſucht. Es liegt in ſeiner Lehre von der Idee der Idee. Gott muß ſich ſeiner und aller ſeiner Gedanken bewußt ſein; nichts kann im Denken ſein, wovon Gott nicht wüßte. Daher muß es in Gott auch eine Idee des menſchlichen Geiſtes geben, welche einen Theil des unendlichen Verſtandes Gottes bildet und alſo zur naturirten Natur gehört [2]. Dieſe Idee Gottes von unſerm Geiſte iſt aber auch mit unſerm Geiſte vereinigt, ſo wie unſer Geiſt vereinigt iſt mit unſerm Körper; denn der Körper iſt das Object des Geiſtes und der Geiſt iſt das Object ſeiner Idee [3]. Die Idee des Geiſtes, welcher ſelbſt eine Idee iſt, alſo die Idee der Idee bildet mit dem Geiſte ein und daſſelbe Individuum; Körper und Geiſt ſind daſſelbe nur in verſchiedenen Attributen, Idee aber und Idee der Idee ſind daſſelbe in demſelben Attribute[1]). Was Spinoza unter dieſer Idee der Idee verſtehe, darüber kann kein Zweifel ſein. Er ſchreibt uns nicht allein eine Idee unſeres Geiſtes im Allgemeinen, ſondern auch Ideen aller unſerer Affectionen zu und führt hierauf unſere Selbſterkenntniß zurück[2]). Alles unſer Selbſtbewußtſein beruht darauf, daß wir nicht allein Gedanken haben, ſondern auch wiſſen, daß wir ſie haben. Daher ſoll auch jeder wahre Gedanke ſich ſelbſt beglaubigen und nach Spinoza iſt die Idee der Idee nichts anderes als die Form der Idee, d. h. die Idee ſelbſt ohne Beziehung auf ihr Object, in der Wahrheit, welche ſie an ſich hat, indem ſie ſich ſelbſt beglaubigt[3]). Jeder denkt ſein Denken und iſt im Bewußtſein deſſelben auch ſeines Denkens gewiß.

---

[1] Ib. pr. 38; pr. 39.

[2] Ib. II pr. 20. Cogitatio attributum dei est adeoque tam ejus, quam omnium ejus affectionum et consequenter mentis etiam humanae debet necessario in deo dari idea.

[3] Ib. II pr. 21.

Für die Denkweiſe Spinoza's ſind dies unſtreitig ſehr bedeutende Gedanken; auf ihnen beruht ſein Vertrauen auf die Grundſätze des Verſtandes, welche ſich ſelbſt beglaubigen. Aber ſie werden uns doch in einer etwas ſeltſamen Geſtalt vorgeführt. Anſtatt uns unmittelbar an die Gewißheit unſeres Geiſtes von ſich und von ſeiner Vernunft zu verweiſen, müſſen wir erſt hören, daß mit dem Körper ſein Begriff und mit dem Begriff der Begriff des Begriffes in natürlicher Weiſe verbunden ſei. Die Unterſuchung geht von der Vergleichung des Geiſti-

---

1) Ib. II pr. 21 schol.

2) Ib. II pr. 22; 23.

3) Ib. II pr. 21 schol. Nam revera idea mentis, h. e. idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.

gen mit dem Körperlichen aus, aber im Verlauf der Unterſuchung wird die Vergleichung fallen gelaſſen. Denn wenn Körperliches und Geiſtiges ſich ohne Ausnahme entſprechen ſollten, ſo würde auch der Idee der Idee ein Körper des Körpers entſprechen müſſen, von welchem Spinoza nichts weiß. Die Idee der Idee beruht ohne Zweifel auf einem weſentlichen Merkmale, durch welches der Geiſt vom Körper ſich unterſcheidet, auf ſeiner reflexiven Thätigkeit, in welcher er ſeine Gedanken ſetzt und ſeiner Gedanken gewiß iſt. Spinoza ſpricht zwar dem Körper nicht alle reflexive Thätigkeit ab; vielmehr nach der Weiſe ſeiner Zeit legt er allen Individuen und ſo auch den körperlichen Individuen Selbſterhaltung bei [1]), womit er den Gedanken eines Strebens in das Unendliche oder nach unbeſtimmter Dauer verbindet [2]); aber wir haben ſchon geſehn, wie unſicher der Begriff der körperlichen Individualität bei Spinoza war und daher werden auch die Folgerungen, welche aus jenem Streben in das Unendliche für die Individuen ſich ziehen ließen, nur für den Geiſt geltend gemacht. Denn nur der Geiſt ſoll unſterblich ſein, wärend die individuellen Bildungen des körperlichen Daſeins aufgelöſt und zerſtört werden. Auch dies hängt mit der Idee der Idee zuſammen; denn die Idee, welche in Gott von unſerm Geiſte iſt, muß ewig ſein [3]).

An dieſem Punkte tritt nun wohl am deutlichſten her-

---

1) Ib. III pr. 6.

2) Ib. II pr. 8.

3) Ib. V pr. 23. Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.

vor, daß die Lehre von der Idee der Idee, indem ſie beabſichtigt unſerm Geiſte einen Antheil am Ewigen zu ſichern, die Vergleichung des Geiſtigen mit dem Körperlichen nicht feſthalten kann. Zwar läßt ſie Spinoza, wenn er das Unſterbliche im Sterblichen nachzuweiſen ſucht, nicht ſogleich fahren; aber ſie durchgängig zu behaupten vermag er doch nicht. Seine Beweiſe für die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes beginnen mit dem Satze, daß es in Gott nothwendig eine Idee gebe, welche den individuellen menſchlichen Körper unter der Weiſe der Ewigkeit ausdrücke, weil Gott nicht allein Urſache des zeitlichen Daſeins, ſondern auch des ewigen Weſens unſeres Körpers ſei [1]. Aber eben hieran haben ſich nicht unbegründete Zweifel an die Aufrichtigkeit ſeiner Lehre über dieſen Punkt angeſchloſſen. Denn daß wir nach ſeinen Grundſätzen ein ewiges Weſen des beſondern Körpers anzunehmen hätten, würde ſich ſchwerlich nachweiſen laſſen, da er die körperlichen Individuen in einem beſtändigen Wechſel ſich denkt und nur eine Beſtändigkeit ihrer Form annimmt, die ſich doch zuletzt im Tode auflöſen ſoll. Seine Lehre kennt keine einzelne körperliche Individuen als unvergängliche Einheiten, indem ſie von Atomen oder Monaden nichts weiß; nur das allgemeine Individuum der ganzen Körperwelt, obgleich die von ihm umfaßten Körper beſtändig wechſeln, ſoll in ſeiner Form immer daſ-

---

1) Ib. V pr. 22. In deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit. — Deus non tantum est causa hujus et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae.

ſelbe bleiben 1)). Für die einzelnen Körper giebt es alſo keine bleibende Form, wie eine ſolche für den Geiſt als die Idee der Idee angenommen wurde. Aber weil dem Spinoza der Beweis für die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes nicht geglückt iſt, werden wir nicht annehmen dürfen, daß ſeine Lehre nur zum Schein die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes behauptet habe. Das Misglücken ſeines Beweiſes beruht nur darauf, daß er ſeine Vergleichung zwiſchen Körper und Geiſt, welche von Anfang an ſehr viel Misliches darbietet, ohne Zweifel über das Gebiet ihrer Anwendbarkeit hinaus ausdehnt. Für den Geiſt kennt Spinoza eine bleibende Form, eine individuelle und bleibende Idee, welche in Gott iſt, das Weſen des Geiſtes unter der Weiſe der Ewigkeit und die Gewißheit des Geiſtes von ſich ſelbſt ohne Beziehung auf den veränderlichen und vergänglichen Körper ausdrückt. Dieſer Idee des Geiſtes in Gott legt Spinoza eine ewige Dauer ohne Beziehung auf den Körper bei 2)), und giebt damit freilich ſeine unpaſſende Vergleichung auf, faßt auch das, was Dauer von ihm genannt wird, nicht eigentlich als Dauer, ſondern als ewiges Sein, indem er Einbildungskraft und Gedächtniß als die vergänglichen Weiſen unſeres Denkens für das ewige Leben fallen läßt und nur den ewigen Theil unſerer Seele, das Beſtändige in uns, dem Untergange im Tode entziehen will 3)).

---

1) Ep. 66. Facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.

2) Eth. II pr. 21 schol.; V pr. 20. Mentis duratio sine relatione ad corpus.

3) Eth. V pr. 21; 23 c. schol., wo auch die Präexiſtenz unſeres Geiſtes gelehrt wird. Ib. V pr. 30; 40 cor.

Wir werden nicht behaupten können, daß dadurch alle Zweifel gehoben würden, vielmehr ſtellt ſich dadurch nur eine andere Betrachtungsweiſe der zuvorunterſuchten entgegen; die eine geht vom Vergänglichen aus und mißt nach dem Maßſtabe des Körperlichen das Geiſtige; die andere nimmt ihren Standpunkt in Gott, hebt das Unvergängliche in unſerm Geiſte hervor, nimmt das Geiſtige zum Maßſtabe und läßt ſogar dem Körper ein ewiges Weſen zuwachſen; es ſind dies zwei entgegengeſetzte Standpunkte, zwiſchen welchen wir in der Schwebe bleiben. Nur mit Unrecht würden wir ſagen, daß der letzte dem erſten untergeordnet wäre, weil Spinoza in der Betrachtung des Menſchen von jenem ausgeht; von ihm gilt daſſelbe, was Spinoza vom Verhältniß der mathematiſchen Beweisführung zu der Erkenntniß aus der Anſchauung Gottes ſagt; wenngleich er jene gebraucht, ſie ſoll doch dieſer nachſtehn. Nicht allein durch die Ordnung ſeiner Lehrweiſe darf man ſich in Beurtheilung ſeiner Gedanken leiten laſſen. Er iſt doch darin ein echter Carteſianer, daß er vor allem dem Verſtande vertraut. Wenn er in der Unterſuchung des menſchlichen Geiſtes von den Erfahrungsſätzen über den menſchlichen Körper ausgeht, ſo hat er ſchon vorgebaut für die höhere Betrachtung des Geiſtigen, indem er auch den körperlichen Weiſen des Seins nicht abſprach, daß ſie adäquate Urſachen ihres Thuns ſein könnten. Es beruht hierauf die Lehre von der Freiheit des Menſchen, welche Spinoza in dem ethiſchen Theile ſeines Syſtems entwickelt.

Merkwürdig iſt es nun, wie in dieſem Theile das Verhältniß zwiſchen Körper und Geiſt ſich völlig umkehrt.

Damit hatte Spinoza angefangen den menſchlichen Geiſt aus dem Körper zu erklären; er endet damit den Körper aus dem Geiſte zu erklären[1]. Es kommt hierbei darauf an zu zeigen, wie der Geiſt in ſeinen adäquaten Gedanken die adäquate Urſache ſeiner Gemüthsſtimmungen wird und hierin unſer wahres Gut nachzuweiſen. Der Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem läßt ſich hierbei nicht ausſchließen, vielmehr findet Spinoza im Thun unſeres Geiſtes aus adäquaten Ideen das Gute, im Leiden unſeres Geiſtes aus inadäquaten Ideen das Böſe[2]. Damit wird es beſtehn können, daß keine Handlung an ſich als Verbrechen angeſehn werden darf, nicht einmal der Muttermord Nero's, weil nur auf dem innern Gedanken der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem beruht[3]. Auch müſſen wir dabei beachten, daß kein anderer Unterſchied zwiſchen beiden angenommen wird, als eine größere oder geringere Vollkommenheit, zu welcher wir nur in unſerm Anſchluſſe an die Natur und im Gehorſam gegen Gott gelangen[4]. Aber wir dürfen uns auch darüber nicht täuſchen, daß die ſittliche Beurtheilung unſeres Lebens nur in einem ſehr bedingten Sinn von Spinoza zugelaſſen wird. Nur in der Vergleichung des wirklichen Menſchen mit einem Ideal, welches nirgends vorhanden iſt, welches der Natur der Dinge nicht entſpricht und nur bittweiſe von Spinoza angenommen wird, findet ſie ihre Stelle [1]). Daher hat Spinoza's Ethik in ſeinem Sinn auch nur die Bedeutung einer Schilderung des idealen Menſchen, den wir in der Wirklichkeit nicht finden werden. In dieſer bleiben wir immer den Geſetzen der Natur unterworfen, welche uns bald adäquate, bald inadäquate Begriffe, bald Thun, bald Leiden ſchickt [2]).

---

[1] An der Spitze ſteht der Satz eth. V pr. 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Dem entſprechen alsdann die folgenden Sätze.

[2] Ib. IV app. 2; 3.

[3] Ep. 36 p. 512.

[4] Ep. 32 p. 481. Probi — conscii serviunt (sc. deo) et serviendo perfectiores evadunt.

Die Ethik Spinoza's iſt nur eine ſehr einfache Folgerung aus ſeinen allgemeinen Grundſätzen, welche eine größere Breite nur dadurch erhält, daß für die verſchiedenen Affecte unſerer Seele nach der Weiſe der Zeit Begriffsbeſtimmungen und Mittel der Heilung geſucht werden. Dieſem Verfahren ſind wir ſchon bei Teleſius begegnet; Cremoninus, Hobbes, Descartes hatten denſelben Weg eingeſchlagen. Auf ihm ſuchte man eine Medicin der Seele zu gewinnen. Uns weitläuftiger auf dieſe Unterſuchungen einzulaſſen würde wenig Frucht bringen. Daher ſtellen wir nur die Hauptgedanken Spinoza's zuſammen. Wie ſeine Vorgänger geht er von dem Triebe aller Dinge nach Selbſterhaltung aus, bezieht ihn aber nicht allein auf das Ganze des individuellen Dinges, ſondern auch auf die beſondern Zuſtände ſeines Daſeins, mögen ſie gut oder böſe ſein [3]). Es iſt darin eben nur das allgemeine Geſetz der Natur ausgedrückt in ihrem Zuſtande, ſei es der Ruhe oder der Bewegung, zu beharren. Das Beſtreben ſich zu erhalten, auf den Geiſt allein bezogen, heißt Wille, auf die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt bezogen, wird es Affect genannt [1]). Jedes Ding aber thut nach dem Geſetze ſeiner eigenen Natur, indem es ſich ſelbſt erhält, und auf dem Thun nach ſeiner eigenen Natur beruht alle Tugend; daher muß auch die Selbſterhaltung als Grund aller Tugend angeſehn werden. Die Vernunft verlangt nichts gegen die Natur; alles daher, was zur Selbſterhaltung oder als nützliches Mittel für körperliches und geiſtiges Leben dient, dürfen wir erſtreben [2]). Die Selbſterhaltung iſt Zweck an ſich und die Tugend wird ihrer ſelbſt wegen nur geliebt, weil ſie zu unſerer Vollkommenheit gehört [3]). Dieſe Grundlage ſeiner Ethik iſt durchaus ſelbſtſüchtig. Von der Demuth, welche Geulinex empfolen hatte, weiß ſie nichts; der traurigen Demuth ſtellt Spinoza die wahre Freude entgegen, welche die Selbſtliebe uns gewährt in der Beruhigung unſeres Geiſtes, der ſich ſeiner ſelbſt, ſeiner Tugend bewußt iſt [4]). Wenn er nun auch zur Liebe Anderer, zum politiſchen Leben, zur Ehe, zur Freundſchaft, zur ſittlichen Erziehung Anderer, zur Eintracht und Großmuth uns auffordert, ſo verleugnen doch auch dieſe Vorſchriften die Grundſätze der Selbſtſucht nicht; denn ſie gehn von der Vorausſetzung aus, daß dem Menſchen nichts nützlicher ſei als der Menſch, daß daher unſer Streben ſein müſſe

---

[1]) Eth. IV praef. p. 164.

[2]) Ib. II pr. 36; IV pr. 4.

[3]) Ib. III pr. 9.

---

1) Ib. III pr. 9 schol.

2) Ib. IV def. 1. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Ib. pr. 18 schol.; pr. 24.

3) Ib. IV pr. 18 schol.; pr. 25.

4) Ib. III pr. 55 schol.; IV pr. 53.

den Geiſt anderer Menſchen zu feſſeln und dieſer Geiſt nicht durch Waffen, ſondern nur durch Liebe und Großmuth beſiegt werden könne [1]. Bei dieſen Milderungen der Selbſtſucht ſpielt aber auch ſchon die Vorausſetzung einer Gemeinſchaft unter den Menſchen ihre Rolle, von welcher wir geſehn haben, daß ſie von körperlicher Seite nur in gezwungener Weiſe ſich darthun ließ. Deswegen wendet ſich Spinoza in ſeinen ſittlichen Vorſchriften vorherſchend der Betrachtung des Geiſtigen zu.

Der Wendepunkt dieſer Betrachtungsweiſe liegt in dem Satze, daß unſer Geiſt in ſeinem Streben nach Selbſterhaltung nichts anderes als erkennen will; daher auch nichts für nöthig hält, als was ſeinem Erkennen dient; das Weſen der Vernunft, auf adäquater Erkenntniß beruhend, kann nur nach Erkenntniß ſtreben [2]. Wenn nun noch Selbſtſucht in dieſer Lehre zurückbleibt, ſo iſt es die Selbſtſucht einer Seele, welche nur die Wiſſenſchaft ſucht, eine Selbſtſucht ohne Neid und ohne Eiferſucht, wie das Streben nach dem wahren Gut. Spinoza hat ſich dem theoretiſchen Leben geweiht und folgt damit auch nur den Beſtrebungen des Geiſtes, welche von den Bewegungen des Körpers ſich loslöſen und das praktiſche Leben fallen laſſen. Seine Lehre wendet ſich daher gegen die Affecte, welche insgeſammt, wie bemerkt wurde, eine Beziehung

---

1) Ib. IV pr. 18 schol.; app. 7 sqq. Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

2) Ib. IV pr. 26. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit. — — Rationis essentia nihil aliud est, quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit. Ib. pr. 27.

zum Körper haben. In ihnen haben wir nur verworrene Gedanken, welche dem Leiden unſeres Körpers, ſeinem Streben nach Selbſterhaltung in ſeinen mehr oder weniger vollkommenen Zuſtänden entſprechen [1]). Mag nun der Affect in Freude oder in Traurigkeit oder in Begierde und Abſcheu ſich bewegen, mag er im Gedanken ſeines Gegenſtandes als Liebe oder Haß ſich erweiſen [2]), in allen ſeinen Weiſen gehört er nur der Knechtſchaft des Geiſtes an, in welcher er der Natur gehorſam ſein muß. Da findet er nur, daß die beſchränkte Macht des Menſchen unendlich von der Macht der Natur überwogen wird [3]). Überwunden aber können die Affecte werden durch unſere adäquaten Gedanken [4]). Denn das Leiden im Affecte hört auf Leiden zu ſein, ſobald wir einen klaren und beſtimmten Begriff deſſelben uns bilden, weil dieſer ein Thun des Geiſtes iſt und der verworrene Begriff im Affecte durch ihn überwunden wird [5]). Dieſen allgemeinen Satz erläutert Spinoza in zahlreichen Anwendungen, welche zu eigen ſuchen, daß der menſchliche Geiſt in klaren und beſtimmten Begriffen, welche das Wahre der verworrenen Begriffe in ſich ſchließen, aber das Leiden, die Leidenſchaft der Affecte ausſondern, ſeiner thätigen Macht ſich bewußt und dadurch mit Freude erfüllt werde [1]). Er findet hierin die Tapferkeit und die Freiheit der Vernunft, welche freilich nur dem Philoſophen eigen bleiben und von der Menge der Menſchen nicht verlangt werden können [2]). Durch wiſſenſchaftliche Einſicht kann ſich der Menſch über jeden Affect erheben; die Handlungen, denen er als Menſch ſich unterziehen muß, können ohne leidenſchaftlichen Affect von ihm vollzogen werden, wenn er ſie nur nach dem Gebote der Vernunft unternimmt [3]). Nicht von Begierde, aber von Maßloſigkeit der Begierde werden wir dadurch frei, denn die Vernunft duldet nichts Maßloſes [4]). Der Philoſoph ſoll durch adäquate Erkenntniß dazu gelangen, alles als nothwendig und ſelbſt das ſcheinbare Übel und Böſe als gut zu erkennen. Gegen die Dinge, welche wir als freie Urſachen uns vorſtellen, entbrennen Liebe und Haß viel ſtärker, als gegen die Dinge, welche wir in der Verkettung ihrer Urſachen erkennen, weil Liebe und Haß auf jene, aber nicht auf dieſe, ungetheilt ſich werfen [5]). Je mehr wir daher lernen alles in der Verkettung ſeiner Urſachen als nothwendig zu erkennen, um ſo weniger werden wir in leidenſchaftlichen Affect über die Dinge

---

[1]) Eth. III p. 159. Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur.

[2]) Ib. III pr. 11 schol.; pr. 13 schol.

[3]) Eth. IV praef. in. Hominis impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae. Ib. pr. 2 sqq. Auch Gewiſſensbiſſe, Mitleiden, Reue gehören zu den Affecten, welche wir meiden ſollen. Ib. III pr. 18 schol.; IV pr. 50; 54.

[4]) Freilich nur ſofern ſie ſelbſt Affecte ſind. Eth. IV pr. 8; 14. Dies zeigt am deutlichſten, daß die ſittliche Betrachtung des Menſchen bei Spinoza nur eine abſtracte Forderung des Ideals iſt.

[5]) Ib. V pr. 3.

---

1) Ib. III pr. 58; 59.
2) Ib. III pr. 59 schol.; tr. pol. 1, 6.
3) Eth. IV pr. 59; V pr. 4.
4) Ib. IV pr. 61.
5) Ib. III pr. 49.

gerathen 1). So kann der Philoſoph durch die zweite und dritte Art der Erkenntniß von den Affecten, welche nicht mit unausweichlicher Gewalt ihn ergreifen, von der Furcht vor dem Tode ſogar befreit werden 2). Dieſe Lehre Spinoza's ermahnt uns zur Entſagung, zur Unterwerfung unter das Geſchick. Nur ein kleiner Theil der Natur iſt der Menſch; ihre Macht überbietet unendlich ſeine Kräfte; ihrem unabänderlichen Laufe ſind wir unterworfen; daher ſollen wir unſerm Willen entſagen, uns in alle Schickungen ergeben und nur in der Überzeugung, daß alles, was uns treffen mag, gut iſt, unſere Beruhigung finden.

Hiernach wendet ſich nun die Ethik Spinoza's ganz der Betrachtung des philoſophiſchen Lebens zu und findet das Gute nur in der Erkenntniß der Wahrheit. Die Anſchauung Gottes ſoll es gewähren; zu ihr bricht die Erkenntniß in allgemeinen Begriffen des Verſtandes nur die Bahn; was die Sinne uns bieten, kann dazu nichts leiſten; die verſtümmelten und verworrenen Begriffe der vagen Erfahrung können nicht einmal das Beſtreben nach der Erkenntniß Gottes in uns erregen 3). Erkenntniß und intellectuelle Liebe Gottes ſind unſer Ziel. Sie werden gewährt durch die klare und beſtimmte Erkenntniß unſerer Affecte; aus ihr erwächſt ein immer größeres Ver-

---

1) Ib. V pr. 6. Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet seu minus ab iisdem patitur.

2) Ib. V pr. 38.

3) Eth. V pr. 28. Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

langen [1]. Da weiß unſer Geiſt und unſer ganzes Weſen ſich in Gott [2] und ſeine Liebe zu Gott weiß ſich als einen Theil der göttlichen Liebe, in welcher Gott von Ewigkeit her ſich liebt, nur freilich in der beſondern Weiſe, in welcher der menſchliche Geiſt ein Theil des unendlichen Verſtandes Gottes iſt [3]. Wir ſollen dadurch lernen, wie ſehr der Weiſe den Unwiſſenden übertreffe, und die Tugend unſeres Geiſtes erkennen, welche ihm in der Erkenntniß Gottes beiwohnt, nur daß die meiſten Menſchen durch die Bilder ihrer Einbildungskraft ſich verwirren laſſen. Wir ſollen dadurch unſerer Seligkeit uns bewußt werden, welche nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt iſt [4]; ſo werden wir die Furcht vor dem Tode überwinden, welcher nur nichtige Dinge uns rauben kann, unſern beſſern Theil uns laſſen muß, und in der Erkenntniß unſerer Unſterblichkeit leben [5], gewiß, daß die Erkenntniß Gottes, d. h. der Verbindung, welche unſer Geiſt mit der ganzen Natur hat, uns als höchſtes Gut und Zweck unſeres ſittlichen Lebens vorgeſteckt iſt [6].

Man könnte glauben, daß Spinoza in dieſen Lehren

---

1) Ib. V pr. 15; 25. Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere. Ib. pr. 26.

2) Ib. V pr. 30. Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus dei cognitionem necessario habet scitque se in deo esse et per deum concipi.

3) Ib. V pr. 36. Mentis erga deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo deus se ipsum amat.

4) Ib. V pr. 42.

5) Ib. V pr. 41.

6) Ib. IV pr. 28. Summum mentis bonum est dei cognitio et summa mentis virtus deum cognoscere. Ib. IV app. 4; de int. em. p. 600.

uns einen reichen Inhalt für unſer ſittliches Streben darböte, deſſen wir uns in unſerm zeitlichen Leben wenigſtens annäherungsweiſe bemächtigen könnten; aber wir müſſen uns daran erinnern, daß ſeine ethiſchen Vorſchriften nur das Ideal des Weiſen uns ausmalen ſollen. So hören wir ihn denn auch verſichern, die Liebe Gottes, welche wir durch das ſittliche Leben uns erwerben könnten, ſei von Ewigkeit her vorhanden und es ſei nur eine leere Einbildung, wenn man ſie als entſtanden ſich dächte und die Mittel angäbe, durch welche ſie erworben werden könnte. Er ſetzt hinzu, es käme nichts darauf an, ob ſie als ewig oder als entſtanden gedacht würde; ihre Vollkommenheit würde ſie doch behaupten, wenn ſie auch nicht erworben würde, wie das Syſtem der Ethik fingirte, ſondern dem Geiſte von Ewigkeit beiwohnte[1]. Freilich, werden wir ſagen müſſen, für die Liebe an ſich kommt darauf nichts an, aber für die Stelle, welche ſie im Syſteme Spinoza's einnimmt, iſt dieſer Unterſchied von entſcheidendem Gewichte. Die ſittlichen Vorſchriften, welche es enthält, erweiſen ſich dadurch als auf einer leeren Einbildung beruhend. Das höchſte Gut wohnt uns von Ewigkeit bei; hieraus lernen wir, daß es nur ſcheinbar iſt, wenn Spinoza ſich anſchickt Gott als höchſtes Gut und als Zweck des Menſchen zu betrachten; er hat ja den Zweckbegriff von vornherein verworfen und dafür ſich ausgeſprochen, daß wir Gott nur als wirkende Urſache betrachten dürfen.

---

[1] Eth. V pr. 33 c. schol. Quamvis hic erga deum amor principium non habuerit, habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut — — finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod mens easdem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit.

Wer das Syſtem d[illegible] Spinoza ganz überblickt, wird über ſeine Bedeutung nicht leicht ſich täuſchen können. Unter vielen Täuſchungen hat es einen Funken der Wahrheit erblickt und verwechſelt ihn mit der vollen Wahrheit. Er ſtarker Beweggrund treibt es vorwärts; wer ihn nicht zu würdigen weiß, mag ſich geneigt fühlen hinter den ſeltſamen Annahmen, zu welchen es ſich verleiten läßt, die verborgenen Abſichten eines Philoſophen zu muthmaßen, welcher mit ſeiner wahren Meinung das Tageslicht ſcheut. Aber es ſollte wohl keinem Philoſophen verborgen ſein, von welcher Gewalt der Gedanke iſt, daß wir zur Vollendung der Wiſſenſchaft eine letzte Urſache, einen Grund ſeiner ſelbſt und aller Dinge zu ſuchen haben. Zu vielen ausſchreitenden Annahmen, die im Widerſpruch ſtehen mit dem vermeintlich geſunden Menſchenverſtande, ja mit den Grundſätzen der einzelnen Wiſſenſchaften, hat er faſt zu allen Zeiten geführt; auch Spinoza, der ihn mit der ganzen Innigkeit ſeines Charakters gefaßt hatte, iſt nicht im Stande geweſen ſeine Folgerungen aus ihm in den nöthigen Schranken zu halten. Erfüllt von dem Gedanken an das Ideal der Wiſſenſchaft, ſieht er in Gott die alleinige Urſache aller Dinge, das Unendliche, welches in ſich alles Endliche umfaßt, die Subſtanz im Carteſianiſchen Sinne, welche allem Daſein zu Grunde liegt und als der tiefſte Grund aller Dinge in allen Dingen iſt und bleibt, ohne welche kein Ding gedacht oder begriffen werden kann. Dieſes höchſte Ideal unſerer wiſſenſchaftlichen Vernunft iſt er entſchloſſen zu behaupten, weil ohne daſſelbe nichts ſein könnte und nichts erkennbar wäre 1)), ſollte er auch darüber das Sein aller übrigen Dinge aufopfern müſſen. In dem Streben dieſem Ideal alles nachzuſtellen, alles zu opfern meint er, nicht ſchnell genug könnten wir es ergreifen um es zur Grundlage unſerer wiſſenſchaftlichen Methode zu machen.

Hierin liegt ſein Grundfehler. Er berückſichtigt nicht, daß wir in unſerer Wiſſenſchaft den Standpunkt unſeres Denkens zur Grundlage zu nehmen haben. Er ſagt ſich dadurch von der Richtung der Carteſianiſchen Schule los, welche in dem Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, die von Spinoza vernachläſſigte Regel zwar nicht zuerſt, aber doch mit größerm Nachdruck in einer einleuchtenden Formel eingeſchärft hatte. Zwar nicht ganz konnte er ſich verleugnen, daß der Begriff Gottes ein Ideal für uns iſt, vielmehr hält er ihn für ein ſolches und ſogar für ein unerreichbares, wie wir aus der durchaus idealen Haltung ſeiner ſittlichen Vorſchriften ſehen; aber in dem wiſſenſchaftlichen Aufbau ſeines Syſtems möchte er doch das Für-uns ganz beſeitigen und nur das rein Gegenſtändliche, das Sein ohne ſeine Beziehung auf unſer unvollkommenes Denken zur Anerkennung bringen. Da iſt ihm Gott nicht allein das Erſte, das allein Wahre in allen Dingen, die alleinige wirkende Urſache, ſondern er iſt auch nicht Zweckurſache für unſer Denken und für unſere Vernunft überhaupt und aus der adäquaten Idee, welche uns von ihm urſprünglich und von Ewigkeit beiwohnt, ſollen wir

---

1) Eth. IV pr. 28. Summum quod mens intelligere potest, deus est, hoc est ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest.

alles ableiten. Wir ſollen nun alles nur im Lichte der Ewigkeit erblicken und die Ewigkeit Gottes ſaugt dem Spinoza gleichſam auf jeden Gedanken an Zeit und an lebendige Entwicklung. Wie dies alle Bedingungen unſeres Denkens überfliegt, giebt ſich deutlich genug in ſeinem Syſteme zu erkennen, welches weder die Attribute Gottes, noch den Menſchen oder irgend eine andere Weiſe der naturirten Natur aus Gott abzuleiten im Stande iſt, ſondern nur in ganz abſtracter Weiſe ſetzt, daß weil ſolche Attribute und ſolche endliche Weiſen des Seins ſich uns zu erkennen geben, ſie auch als in Gott begründet angeſehn werden müſſen.

Die Ausmerzung des Zweckbegriffs aus den philoſophiſchen Unterſuchungen, unter der Begünſtigung Bacon's und der Carteſianiſchen Schule von Hobbes und Spinoza in unbeſchränkter Allgemeinheit vollzogen, iſt einer der entſcheidendſten Schritte in der neuern Philoſophie. Alles ſoll auf die wirkende Urſache zurückgeführt werden. Wie wenig dies gelingen will, liegt bei Spinoza am deutlichſten zu Tage, weil er auf eine zuſammenhängende Erklärung der Erſcheinungen drang, wärend Hobbes nur auf die unüberſehliche Folge der Bewegungen verwieſen hatte. In ſeinen Begriff der erſten wirkenden Urſache mußte Spinoza eine Kraft legen, welche ohne Hemmung wirkt; ſie muß alle ihre Wirkungen augenblicklich vollbringen und dieſe müſſen daher ewig und beſtändig vollkommen, d. h. ihrer Urſache gleich ſein. Folgerichtig hat dies Spinoza entwickelt. Es ergiebt ſich daraus der Grundſatz der Theodicee. Alle Hervorbringungen Gottes ſind vollkommen. Es ergiebt ſich daraus aber auch, daß kein

Übergang aus der naturirenden in die naturirte Natur zu finden iſt. Spinoza wendet ſich daher der alten Denkweiſe der Peripatetiker zu, welche die Welt als einen Proceß ohne Anfang und ohne Ende neben Gott ſetzten, nur daß er ihn zugleich als einen Proceß in Gott und zugleich als aufgehoben, weil er ewig iſt, gedacht wiſſen will. Zu dieſer Vorſtellungsweiſe gelangt er nicht ohne Sprung und nicht ohne eine verneinende Beſtimmung über Gott. Ein Sprung liegt darin, daß wir neben Gott noch eine naturirte Natur anerkennen ſollen, obgleich ſie aus Gottes Begriff nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Sprung hängt mit der verneinenden Beſtimmung über den Begriff Gottes zuſammen, er tritt ein, weil behauptet wird, daß Gott keine andere Subſtanz hervorbringen könne. Zugegeben, daß ſeine Bedenken gegen die gewöhnliche Lehre von der Schöpfung nicht ohne Grund waren, ſo mußte doch, wenn jener Sprung für nöthig gehalten und das Beſtehen einer naturirten Natur angenommen wurde, auch die Annahme ſich geltend machen, daß der Grund derſelben in Gott nicht fehlen dürfe. Aber Spinoza behauptet, daß er in ihm fehle; dies iſt ſeine verneinende Beſtimmung über den Begriff Gottes. Ihr Grund liegt nur darin, daß er in ſeinem abſtracten Begriffe Gottes den Grund nicht finden konnte, welcher ihn zum Schöpfer der Welt macht. Weil er ihn nicht finden konnte, glaubt er ſchließen zu dürfen, er ſei nicht vorhanden, ja er widerſpreche dem Begriffe Gottes. Hierin rächt ſich, daß er nicht, ausgehend von unſerm wiſſenſchaftlichen Streben in der Welt, den Begriff Gottes als Zweck dieſes Strebens ſetzt; er würde ſonſt gezwungen worden ſein einzugeſtehn, daß die Welt mit allen ihren Beſtrebungen einen Grund haben müſſe und daß dieſer Grund nur in dem vollkommenen Weſen Gottes liegen könne.

Da er nun aber einmal nicht von der Welt ausgehend zu Gott gelangen, ſondern von Gott ausgehen will, würde er an dem entgegengeſetzten Ergebniß nichts haben abdingen können, wenn er durchaus folgerichtig verfahren wäre. Er würde haben ſetzen müſſen, weil der letzte Grund aller Dinge und aller Wahrheit uns nichts darbietet, woraus die Welt abgeleitet werden könnte, ſo müſſe der Welt alle Wahrheit abgeſprochen werden. Grundſätzlich iſt ſeine Lehre Akosmismus und gehört den pantheiſtiſchen Lehren an, welche das Sein der Welt der Idee Gottes opfern möchten. Aber es iſt begreiflich, daß kein philoſophiſches Syſtem hiermit zu Stande kommt. Mag es auch behaupten, es gebe keine andere Wahrheit als Gott, alles andere ſei nichtiger Wahn; dem weltlichen Standpunkte unſeres Denkens bleibt es doch verhaftet, die Wahrheit des weltlichen Denkens wird es doch anerkennen müſſen und es wird darüber nur in einen Zwieſpalt mit ſeinen eigenen Gedanken gerathen. Die Einheit alles Seins, welche der Philoſoph in einem ſolchen Syſteme ſetzt, führt ihn nur zu einer Doppelheit des Denkens; der Dualismus, welchen er im Sein überwinden möchte, ſtellt ſich ihm um ſo entſchiedener im Denken heraus; den weltlichen Gegenſätzen kann er nicht entgehn. Bei Spinoza iſt dieſer Dualismus unverkennbar. Er verkündigt ſich ſchon in dem Gegenſatze zwiſchen dem praktiſchen Denken, welches er in der Politik und Religionsphiloſophie in Ehren halten muß, und zwiſchen dem theoretiſchen Denken, welchem er in ſeinem Syſteme huldigt. Er verkündigt ſich im Syſteme ſelbſt, indem er uns auffordert, die ſinnliche Denkweiſe, die inadäquaten Vorſtellungen der Einbildungskraft von uns abzuſtreifen, ſie als das Böſe durch das reine Denken des Verſtandes zu überwinden, und dennoch zugeſtehn muß, daß ſie nothwendig uns treffen, daß wir ſie nicht abſtreifen können, daß unſer Leben in der reinen Anſchauung Gottes nur ein unerreichbares Ideal iſt, ja daß alles Böſe, welches wir überwinden könnten, nichts iſt, kein Sein hat außer in den trügeriſchen Vorſtellungen unſerer Einbildungskraft. Hier rächt ſich die Verwerfung des Zweckbegriffs am bitterſten. Konnte die Nichtigkeit unſeres weltlichen Lebens ſtärker ausgedrückt werden als in dem Satze Spinoza's, daß wir die Vollkommenheit, welche wir ſuchen, ſchon von Ewigkeit haben? Und dennoch ſollen wir ſie ſuchen.

Am folgerichtigſten ſpricht ſich der Grundſatz des Syſtems in den Sätzen aus, welche darauf ausgehn alle ſinnliche Vorſtellung, alles Werk der Einbildungskraft, alle Erfahrung zu beſeitigen. Es iſt der reine Rationalismus, welchem Spinoza's großartig kalter Verſtand alles Weltliche zu opfern entſchloſſen zu ſein ſcheint. Vor ihm würde alles Werden, alle Dauer in der Zeit, alle Bewegung, alle Vielheit der Dinge im Raum, der Subſtanzen oder ſelbſtändigen Dinge verſchwinden müſſen. Spinoza geht hierin weit genug, indem er wirklich alle Freiheit und mithin alle Selbſtändigkeit der weltlichen Dinge dahinfallen läßt. Er ſcheint entſchloſſen noch weiter zu gehn. Indem er in jeder inadäquaten Vorſtellung der Einbildungskraft einen Irrthum erblickt [1]), verwirft er die beſchränkten Weiſen des Seins, welche ohne inadäquate Vorſtellung nicht gedacht werden können und mithin auch die naturirte Natur. Selbſt die Attribute Gottes ſcheint er zu opfern bereit, wenn er, wie bemerkt wurde, ſie nur als Weiſen, betrachtet, in welchen der Verſtand die Subſtanz denkt. Genug nur die eine, untheilbare Subſtanz Gottes ſcheint ihm übrig zu bleiben; ſie iſt das einzig Seiende, das einzig Wahre; es giebt kein anderes Sein als das Sein Gottes [2]); alles andere ſtellt ſich nur in Weiſen des Denkens uns dar, welche mehr oder weniger mit Schein behaftet ſind. Aber dieſes Opfer aller übrigen Dinge läßt ſich doch nicht völlig vollziehn. Wäre nur Gott, ſo würden wir ihm alles, auch den Schein der inadäquaten Begriffe zuſchreiben müſſen; er würde das Subject ſein, welchem der Irrthum zufiele. Hierin liegt die Nöthigung den Dingen der Welt einen Überreſt des ſelbſtändigen Seins zu friſten, damit Schein und Irrthum auf ſie abgewälzt werden können. Hierin liegen denn auch die Verwicklungen der Gedanken, welche das Syſtem des Spinoza nicht als einen reinen Akosmismus erſcheinen laſſen.

Zunächſt iſt es ſchon etwas Unerwartetes, daß Spinoza die Attribute Gottes von der Subſtanz mehr ablöſt,

---

1) Eth. II pr. 35. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

2) Ep. 40 p. 522 sq. Affirmo, non nisi unicum posse ens esse. – — Nihil extra deum, sed solus deus est, qui necessariam involvit existentiam.

als es der Begriff der einfachen Subſtanz geſtattet. Es bezeichnet ein Schwanken in ſeiner Denkweiſe, daß er auf der einen Seite erklärt, die Attribute Gottes wären nur für den Verſtand vorhanden, alſo nicht für Gott, welchem kein Verſtand zukommt, auf der andern Seite dagegen ohne Bedenken von der denkenden und der ausgedehnten Subſtanz redet. Die Unterſcheidung dieſer beiden Attribute zeigt aber auch deutlich, daß er den Beſtrebungen ſeiner Zeit ſich zuwendet, welche den von der Erfahrung dargebotenen Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt zur Erklärung der Erſcheinungen verwenden wollte. Aus dem Gebiete des Abſoluten und Vollkommenen treten wir nun durch ſie unſtreitig heraus; denn an dem Denken haftet die Beſtimmung und Verneinung, daß es nicht Ausdehnung, an der Ausdehnung die Verneinung, daß ſie nicht Denken iſt; aber dadurch läßt ſich Spinoza nicht ſtören, nicht einmal daß die Ausdehnung vernunftlos iſt, macht ihm Bedenken; er beſtärkt ſich in ſeinem Wege durch die Betrachtung, daß wir Denken und Ausdehnung als unendlich, alſo als jede Beſchränkung und Verneinung ausſchließend zu denken hätten. Dadurch wendet er ſich einer Auffaſſung des Unendlichen zu, welche es näher an die weltlichen Dinge heranzieht; durch das Abſolutunendliche werden denn doch relativunendliche Attribute geſetzt, welche nur deswegen unendlich ſind, weil ſie alles umfaſſen, was ihrer Art angehört. Der Begriff des Unendlichen ſoll aber noch eine andere Abänderung erfahren, welche uns noch einen Schritt den weltlichen Dingen näher führt. Spinoza kennt einen unendlichen Verſtand und ein unendliches Individuum der Körperwelt und in der Zuſammenfaſſung beider ſieht er die unendliche Reihe der beſchränkten Weiſen des Seins, welche er die naturirte Natur nennt. Sie anzunehmen wird er gedrungen, weil ihn der Gedanke nicht verläßt, daß Gott als wirkende Urſache zu denken ſei und daß aus dieſer unendlichen Urſache auch unendliche Wirkungen in unendlichen Weiſen fließen müſſen, weil er auch eben ſo wenig ſich verleugnen kann, daß unſere Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß ſeiner Wirkungen in der Welt nur wachſen könne. Hierin ſteht Spinoza den Vorſtellungsweiſen nicht ſehr fern, welche eine Schöpfung oder Emanation Gottes annehmen; nur ſucht er ſich allen unbequemen Folgerungen aus dieſen Vorſtellungsweiſen dadurch zu entziehen, daß er die Hervorbringungen der wirkenden Urſache als ewig und unendlich ſetzt. Hierin drückt ſich die Neigung aus die Hervorbringungen Gottes wieder in ſein ewiges und einfaches Weſen zurückzunehmen; aber die Nothwendigkeit die endlichen Weiſen des Seins, welche die Erfahrung zeigt, zu erklären läßt dieſer Neigung keinen freien Lauf, vielmehr wird Spinoza dadurch gedrungen eine neue Weiſe der Unendlichkeit zu erſinnen, die Unendlichkeit der naturirten Natur, welche die Theilbarkeit nicht ausſchließt, welche nur deswegen unendlich heißt, weil ſie unendliche oder unzählbare Theile umfaßt. Wir gelangen hierdurch zu den unendlichen Weiſen des Denkens und der Ausdehnung, welche beſondere Dinge der Welt und die wahren Beſtandtheile oder Grundlagen der Erſcheinung abgeben ſollen. Zur Erklärung des Weltlichen ſind ſie nöthig; es muß ihnen auch eine gewiſſe Wahrheit gewonnen werden. Spinoza findet, daß wir ſie unter der Weiſe der Ewigkeit denken können, weil ſie ihr Weſen in

Gott haben, weil eine Idee von einer jeden derſelben in dem Verſtande Gottes liegt. Hierauf beruht ſeine Lehre von der Unſterblichkeit unſeres Geiſtes; hierdurch ſcheint er aus dem Akosmismus herauszukommen; denn eine gewiſſe Wahrheit wird dadurch den einzelnen Dingen und ihrer Geſammtheit zugeſchrieben. Aber freilich alles dies beruht auf durchaus fraglichen Annahmen, auf der Lehre von dem unendlichen Verſtande Gottes, welcher in der letzten Entſcheidung wieder geleugnet wird, auf der Vorausſetzung von Theilen, aus welchen das Ganze ſich zuſammenſetzte. Man kann daher in dieſen Lehren Spinoza's nur einen geſcheiterten Verſuch ſehen aus den Grundſätzen des Syſtems herauszukommen, um auch der Erfahrung und den weltlichen Dingen eine bedingte Wahrheit zu gewinnen, welche die unbedingte Wahrheit Gottes ihnen nicht geſtatten wollte.

Nach der Anlage ſeines Syſtems mußte dieſer Verſuch ſcheitern; aber für die Denkweiſe Spinoza's iſt er doch von großer Bedeutung. Wärend ſein philoſophiſches Syſtem in Gott ſich verſenkte, hafteten ſeine Gedanken, die er als Menſch hegte, doch an der Wahrheit der Welt feſt. Daß er in ſeinem philoſophiſchen Syſtem dieſen menſchlichen Gedanken keine ſtärkere Folge zu geben wußte, davon trägt die Richtung, welche zu ſeiner Zeit die Philoſophie eingeſchlagen hatte, den größten Theil der Schuld. Sie legte auf das Natürliche faſt alles Gewicht und hatte angefangen es zum Maßſtabe des Sittlichen zu machen. Von dieſem Gedanken iſt Spinoza gefangen. Daher legt er auf die Nothwendigkeit der Natur den ſtärkſten Nachdruck und läßt jede Weiſe des endlichen

Seins durch die äußere Verkettung der Urſachen durchweg beſtimmt ſein. Zwar nicht ganz entgeht ihm, daß in der allgemeinen Verkettung der Urſachen ein jedes Ding nicht allein Wirkung, ſondern auch Urſache, nicht allein beſtimmt durch anderes, ſondern auch ſich ſelbſt und anderes beſtimmend iſt, ja er erblickt hierin auch das Mittel dem menſchlichen Geiſt die Freiheit in ſeinen adäquaten Gedanken zu retten; aber die Wendung, welche er hierdurch ſeiner Lehre zu Gunſten der ſittlichen Vorſchriften zu geben ſucht, wird doch nicht darüber täuſchen können, daß ſie den Mangel an wahrhaft ethiſchem Gehalt in ſeiner Lehre nicht erſetzen kann. Denn wo wir frei werden ſollen von den Beſchränkungen äußerer Urſachen, da lernen wir nur unſere Abhängigkeit nicht allein von Gott, ſondern auch vom Verſtande Gottes, d. h. von der naturirten Natur, kennen, in welcher wir von Ewigkeit her, ohne Leben und Entwicklung eine beſtimmte Weiſe des Denkens ſein ſollen. Unſere Freiheit beſteht nur in unſerer Selbſtbeſinnung auf unſere Stelle, welche wir in der Ordnung der Dinge ein für allemal inne haben. Für eine Lehre, welche eine fortſchreitende Entwicklung der Dinge nicht zuläßt, konnte die wahre Freiheit des vernünftigen Lebens nicht gerettet werden. Daher ſehen wir, wie Spinoza mit faſt fanatiſchem Eifer und gewiß nicht frei von der Leidenſchaft, welche er bekämpft, alle Begriffe beſtreitet, welche dem ſittlichen Leben angehören, den Zweckbegriff, den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, die ideale Betrachtungsweiſe der Dinge, ja ſelbſt die Ordnung der Welt. Das ſittliche Leben iſt ihm nur eine Forderung, in welcher wir einen idealen Maßſtab an uns anlegen, welche wir aber unter der Übermacht der Natur nicht erfüllen können. Das iſt ſeine Entſagung, ſeine Ergebung nicht in den Willen Gottes, ſondern in die Gewalt der in und außer uns herrſchenden Natur. Daher erklärt er unſer Denken und unſer Wollen aus der Vergleichung mit der Geſtalt und den Bewegungen unſeres Körpers, denen gleichend, welche die Heilung des Geiſtes von der Heilung des Körpers erwarten [1]. Deutlich genug liegt hierin vor, wie einſeitig Spinoza die Erklärung der weltlichen Erſcheinungen betreibt. Wie ein Körper den andern beſchränkt, ſo auch ein Geiſt den andern; eine Gemeinſchaft der Gedanken, der Güter des Lebens iſt dabei nicht denkbar; ſelbſt die ſittliche Betrachtungsweiſe Spinoza's geht von dem ſelbſtſüchtigen Beſtreben nach Selbſterhaltung aus; wenn ſie auf die adäquaten Begriffe des Verſtandes die Freiheit des Geiſtes ſtützt, ſo gelangen wir doch im praktiſchen Leben nicht zur Eiferſuchtloſigkeit und Neidloſigkeit im Beſitze des Guten und ſelbſt die nicht gerechtfertigte Annahme eines Gemeinſchaftlichen unter den Körpern löſt Spinoza's Sittenlehre von ihrer ſelbſtſüchtigen Grundlage nicht los. Wärend im praktiſchen Leben der Streit um die äußern Güter fortbeſteht und der Krieg aller gegen alle nur durch kluge Berechnung des gemeinſchaftlichen Vortheils gemäßigt wird, ſollen wir nur im theoretiſchen Leben, in der Erkenntniß und Liebe Gottes, über dieſen Streit uns erhe-

---

1) Eth. V pr. 39. Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna. *Schol.* Qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et dei et rerum sit conscia.

ben können. Freilich der theoretiſche Geiſt Spinoza's konnte bei dieſem Mittel ſich beruhigen, aber nur in ſeiner Losſagung vom praktiſchen Leben; es verkündet die dualiſtiſche Scheidung der Theorie von der Praxis, ſchlägt zur Vernichtung der Praxis aus und läßt die ſelbſtſüchtigen Grundſätze nur in einer andern Form wieder hervortreten; denn der Weiſe, in der Gewißheit ſeiner Erkenntniß und ſeiner Liebe Gottes, wird nun nicht weiter um das Leben der Übrigen ſich zu kümmern haben; das praktiſche Leben bleibt der Meinung und der Gewalt der allgemeinen Natur überlaſſen.

Man wird nun bemerken können, daß die Denkweiſe Spinoza's aus zwei Paaren entgegengeſetzter Richtungen ſich zuſammenſetzt, welche einander durchkreuzen, gegenſeitig die Wage halten und es ermöglichen, daß ein ſcheinbarer Friede über das Ganze ſeiner Lehre ſich verbreitet. Auf das Entſchiedenſte herſcht in ihr die Richtung auf das Allgemeine, welche, von den rationaliſtiſchen Lehren der Carteſianiſchen Schule getragen, damit endet, auf eine Urſache, eine Subſtanz aller Dinge alle Aufgaben unſeres verſtändigen Denkens zurückzuführen. Spinoza macht ſie geltend, indem er die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen verwirft, dem Nominalismus ſeiner Zeit huldigend und begierig mit Überſpringung aller Mittelglieder alles Einzelne nur in die allgemeinſte Wahrheit aufzulöſen. Dabei darf man aber nicht überſehen, daß die entgegengeſetzte Richtung auf das Beſondere, welche die Carteſianiſche Schule in der Begünſtigung der empiriſchen Naturforſchung nährte, durch jene Richtung auf das Allgemeine nicht beſeitigt iſt. In ihr verlangt Spinoza, daß wir die eine Urſache ihrer ſelbſt und aller Dinge nicht abſtract uns denken, ſondern als Urſache der individuellen Dinge der Welt erkennen und in ihren Wirkungen erforſchen ſollen. In dieſer Richtung werden uns nun individuelle Dinge, Theile des Unendlichen, untergeſchoben, welche in ihren Selbſterhaltungen ein ſelbſtſüchtiges Daſein friſten, unter der Bedingung freilich, daß ſie doch alle nur die Geſammtheit darſtellen und in ihrer ewigen Wahrheit enthalten können. Bei der Beachtung der weltlichen Dinge, welcher dieſe Richtung zuführt, ſehen wir ein anderes Paar entgegengeſetzter Betrachtungsweiſen hervortreten. Die dualiſtiſche Anſicht der Zeit treibt den Spinoza auf der einen Seite das körperliche, auf der andern Seite das geiſtige Sein der Dinge geltend zu machen. Sie verhindert ihn aber nicht beide mit einander zu vergleichen, weil er ihre Vereinigung in Gottes unendlicher Subſtanz und mithin ihre durchgängige Übereinſtimmung vorausſetzt. Dadurch aber ergeben ſich entgegengeſetzte Denkweiſen, weil in der Vergleichung einerſeits vom Geiſtigen, andererſeits vom Körperlichen ausgegangen wird. Das letztere führt dazu jedes weltliche Ding als beſchränkt durch andere Dinge und in ſeiner Beſtimmtheit durch Verneinung geſetzt zu denken. Dadurch wird die Richtung auf das Beſondere ſtark unterſtützt. Aber von der andern Seite macht ſich auch geltend, daß in der körperlichen Natur gar nichts Individuelles in ſtrengem Sinn ſich nachweiſen läßt, daß vielmehr die räumliche Ausdehnung, wie ſie vom Verſtande gefaßt wird, nur eine ununterſcheidbare Einheit darbietet, und ſo lenkt der Gedanke ſich wieder der allgemeinen Einheit zu.

Dagegen die erſte Art der Vergleichung führt zur Vergeiſtigung des Körperlichen und auch in ihr ergeben ſich entgegengeſetzte Richtungen. In der einen lernen wir die Gemeinſchaft des Seins und der Güter kennen, eine Einheit der Individuen in der Liebe und der Erkenntniß Gottes, ſo daß alles dem Allgemeinen ſich zuwendet, wie ſehr auch die körperliche Natur der Gemeinſchaft widerſtrebt. In der andern Richtung liegt es, daß im geiſtigen Sein die entſchiedenſte Abſonderung der Individuen von einander gefunden wird, indem jeder Geiſt für ſich denkt und liebend genießt; da werden wir an die Selbſterhaltung der Dinge gewieſen und wir erfahren, daß unſere Idee und unſer Weſen unſterblich in Gott iſt. Man hat Spinoza's Lehre geprieſen, daß ſie den Dualismus zwiſchen Körper und Geiſt aufgehoben habe; es wird aber keiner weitern Rechtfertigung bedürfen, wenn wir der Meinung ſind, daß durch ein ſolches, hin und her ſich wendendes Verfahren, welches bald die Eigenheiten des Körpers auf den Geiſt, bald die Eigenheiten des Geiſtes auf den Körper übertragen will, keine Verſtändigung, ſondern nur Verwirrung erzielt werden könne. Nur einen Fingerzeig mag Spinoza gegeben haben für ſpätere Forſchung, indem er die Einheit der Subſtanz behauptend der verworrenen Vorſtellung widerſprach, als könnte die Subſtanz des Menſchen aus zwei Subſtanzen, aus Körper und Geiſt, zuſammengeſetzt ſein.

Wenn man nun das Syſtem des Spinoza in ſeiner geſchichtlichen Wirkſamkeit betrachtet, ſo wird man aus unſerer Zuſammenſtellung der in ihm verbundenen Richtungen es begreiflich finden, warum es als Ganzes wenig, nach ſeinen verſchiedenen Richtungen aber einen verſchiedenartigen Eindruck gemacht hat. Auf den erſten Anblick freilich kann ſeine Geſchichte ein auffallendes Räthſel ſcheinen. Obgleich ohne Zweifel die reife Arbeit eines tiefſinnigen Geiſtes, ſehen wir es von den Zeitgenoſſen wenig beachtet. Bei weitem die Meiſten, welche ihm Beifall zollten, wurden nur von der Beſtreitung der herſchenden Theologie angelockt, und als den einzigen, welcher in die Ausführung ſeiner Lehren genauer einzugehn ſtrebte, würde ich Abraham Johann Cuffeler anführen können[1]. Es iſt dies aber daſſelbe Syſtem, welches über hundert Jahre nach ſeinem Erſcheinen von vielen für die tiefſinnigſte Schöpfung der neuern Philoſophie und von allen, welche der philoſophiſchen Forſchung mit Ernſt nachgingen, für eins der merkwürdigſten Werke der Philoſophie angeſehn wurde, nachdem Leſſing ſeinen Unwillen darüber ausgedrückt hatte, daß man den Spinoza nur wie einen todten Hund zu betrachten pflegte. Wir ſind zwar daran gewöhnt, daß die Syſteme der Philoſophie ihre Zeiten haben, wo ſie verehrt, wo ſie beſtritten, wo ſie vergeſſen werden. Aber hier findet bei den Zeitgenoſſen kaum eine Verehrung, in den nächſtfolgenden Zeiten, kaum eine Beſtreitung ſtatt, wenigſtens nicht von den bedeutenden Philoſophen; ſondern man wundert ſich nur über die ſeltſamen Meinungen des Mannes, bis man plötzlich zu ſeiner Bewunderung überſpringt. Es iſt eine bekannte Thatſache, daß bis auf das letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts der Spinozismus für Atheismus gehalten wurde. Schon Cuffeler vertheidigt ihn gegen dieſen Vorwurf, welchen er glaubt daraus erklären zu müſſen, daß Spinoza durch ſeine harten Ausdrücke, welche die Dinge der Welt nur als Modificationen oder Affectionen Gottes bezeichnen, den Schein erregt habe, als verwechsle er Gott mit der Natur [1]. Es iſt dies unſtreitig eine grobe Misdeutung der Lehre, welche den Unterſchied zwiſchen der naturirenden und der naturirten Natur überſieht. Aber der Richtung ſeiner Zeit lag dieſe Misdeutung ſo nahe, daß man keinem Einzelnen, ſondern nur der Auffaſſungsweiſe der Zeit die Schuld geben kann. In ihr lag es, daß alle die Gedanken Spinoza's, welche der Betrachtung der Natur, des beſondern Daſeins der Dinge, der nothwendigen Verkettung der Urſachen und der Wirkungen ſich zuwandten, aufgefaßt von der Seite des körperlichen Daſeins mit Beſeitigung der ſittlichen Unterſchiede, eine bei weitem ſtärkere Beachtung fanden, als die entgegengeſetzten Richtungen in ſeiner Lehre, welche der theologiſchen Idee, dem Ewigen in den weltlichen Dingen, dem geiſtigen und ſittlichen Leben zuführten. Seine Denkweiſe beruht auf dem härteſten Gegenſatz zwiſchen dem Aufſchwunge zu einer idealen Forderung und der entmuthigenden Betrachtung der Wirklichkeit. Wenn er ſeinem theoretiſchen Streben folgt, ſo mahlt er ſich einen Weiſen aus, welcher in dem Bewußtſein Gottes lebt, in dem Gedanken der Verbindung unſeres Geiſtes mit der ewig wirkenden Urſache, ja er hält dieſen Gedanken unſerer Verbindung mit Gott als Vorausſetzung der Wiſſenſchaft feſt. Wenn er unſer praktiſches Leben und die Wirklichkeit bedenkt, in welcher wir der Verkettung der bedingten Urſachen uns anſchließen müſſen, ſo ſinkt ſein Geiſt zur Entſagung herab; wir erſcheinen ihm nur als ein Endliches, welches kein Verhältniß zum Unendlichen hat, unſer Sein iſt nichtig und was wir unſer nennen, nur Schein. Jener idealen Forderung ſucht er nur in ſeinen wiſſenſchaftlichen Forſchungen Folge zu geben; aber alles Ausführbare liegt ihm nur im Gebiete des Endlichen, der nothwendigen gegenſeitigen Beſchränkungen der weltlichen Dinge; indem er ſich ihm zuwendet, findet er ſich in den Beſtrebungen ſeiner Zeit verwickelt, erklärt das Geiſtige aus körperlichen Bewegungen und ſeine Lehren unterſcheiden ſich alsdann in nichts Weſentlichem von den phyſiſchen Erklärungen eines Descartes oder den ethiſchen Lehren eines Hobbes. Man wird ſich daher auch nicht wundern können, daß die Lehre Spinoza's auf die nächſte Folgezeit nur zur Beförderung des Naturalismus gewirkt hat. Was er von der Nothwendigkeit des allgemeinen Naturgeſetzes, welches alles beherſcht, was er von der Zurückführung des geiſtigen Lebens auf die Zuſtände des Körpers, von der Nichtigkeit des Zweckbegriffs und des Unterſchiedes zwiſchen gut und böſe gelehrt, das hat in der nächſtfolgenden Zeit Nachklang gefunden. Erſt eine ſpätere Zeit dagegen hat die idealen Forderungen würdigen können, welche auf der andern Seite ſeiner Lehre ſtanden. Wenn man nach der geſchichtlichen Abſtammung dieſer Seite ſeines Syſtems fragt, ſo wird man bemerken müſſen, daß ſie an Formen der Lehre ſich anſchloß, welche dem vorhergehenden Abſchnitte der neuern Philoſophie angehörten und gegenwärtig ſchon im Verſchwinden waren. Denn in jenem Abſchnitte hatte der Gegenſatz zwiſchen der naturirenden und der naturirten Natur in der platoniſirenden und theoſophiſchen Schule ſich geltend gemacht.. Man wird es daher auch dem Entwicklungsgange der neuern Philoſophie entſprechend finden, daß dieſer Nachklang einer abſterbenden Lehrweiſe in dem Syſteme Spinoza's keinen bedeutenden Erfolg hatte; um ſo weniger konnte er dies, je deutlicher vorliegt, daß die lebendige Kraft dieſes Gegenſatzes bei Spinoza viel ſchwächer iſt, als bei den Theoſophen. Er gebraucht ihn nur um beide Glieder deſſelben ſtreng aus einander zu halten. Hierdurch wird zwar erreicht, was die Vorgänger Spinoza's nicht genug geachtet hatten, daß die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes auch in ſeinen Wirkungen bewahrt bleibt; aber es geht auch das lebendige Eingreifen Gottes in die Entwicklungen der Welt verloren. Man wird dies in Übereinſtimmung finden mit dem Gange, welchen die Theologie zur Zeit Spinoza's eingeſchlagen hatte; denn mehr und mehr hatte ſich in ihr die Richtung feſtgeſetzt, welche den Gedanken Gottes nur in ſeinen allgemeinen Eigenſchaften und als ewigen Grund der Natur feſtzuhalten ſtrebt, dagegen ſein Leben im Geiſte und in der Geſchichte vernachläſſigt.

---

[1] Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens. Hamb. 1684. Principiorum pantosophiae pars secunda. Pars tertia. Eod. l. et a.

---

[1] Spec. art. rat. 2, 14 p. 112 sqq. Hinc multi hunc virum accusarunt atheismi, quasi naturam cum deo confunderet. Cuffeler hat hier nicht unbedeutende Unterſcheidungen, die jedoch zu keinem entſcheidenden Ende führen. Er will uns und den weltlichen Dingen ein ſelbſtändiges Beſtehn bewahren. Sehr richtig bemerkt er, daß die harten Ausdrücke des Spinoza daraus fließen, daß er von der Urſach zur Wirkung fortſchreitet, wärend er durch das Ausgehn von der Wirkung die Schwierigkeiten zu beſeitigen ſucht, aber er überſieht, daß dadurch das Syſtem den rationaliſtiſchen Charakter verlieren würde.

Viertes Kapitel.

Folgen der Carteſianiſchen Philoſophie in Frankreich.

Inzwiſchen hatte ſich doch in Frankreich noch eine lebendigere Entwicklung der theologiſchen Unterſuchung erhalten, in welcher auch die Carteſianiſche Schule ihre Rolle ſpielen ſollte. Kaum hatte ſich im proteſtantiſchen Holland der Occaſionalismus ausgebildet, als er auch in Frankreich ſich geltend machte. Es geſchah dies mitten unter den Bewegungen, welche in dieſem Lande die Wiederherſtellung des Katholicismus in ihrer fortſchreitenden Macht hervorrief, und es iſt nicht zu verkennen, daß dieſer Umſtand auch Einfluß auf die ſpätere Geſtalt des Carteſianismus ausgeübt hat. Eine Philoſophie, wie die Carteſianiſche, welche in ihrer rationaliſtiſchen Richtung der Erforſchung der überſinnlichen Gründe ſich hingab, konnte der Berührung mit dem religiöſen Glauben ſich nicht entziehn. Auch hatte ſchon auf Descartes die religiöſe Stimmung der Zeit einigen Einfluß gehabt, doch nur einen oberflächlichen, weil ſeine Philoſophie das Überſinnliche nur als einen myſtiſchen Hintergrund für die ſinnlichen Erſcheinungen behandelte und zu ihrer Hauptaufgabe die Erklärung der Natur ſich geſetzt hatte. In vornehmer und gleichgültiger Haltung gegen die tiefern Glaubenswahrheiten konnte er ſich ohne Partei zu nehmen zwiſchen Jeſuiten und Janſeniſten ſtellen und unter beiden ſeine Schüler ſuchen. Aber es war vorauszuſehn, daß dieſe Stellung aufgegeben werden mußte, ſobald man die Folgerungen des philoſophiſchen Rationalismus weiter trieb. Wir finden daher auch die Carteſianiſche Philoſophie bald mitten unter den religiöſen Bewegungen. Daß in ihnen auch philoſophiſche Gedanken eine treibende Kraft hatten, zeigen die Lehren der Männer, welche in ihnen auftraten.

1. Blaiſe Paſcal.

Unter allen den Janſeniſtiſchen Gegnern der Jeſuiten, obgleich unter ihnen ſehr ausgezeichnete Männer waren, zieht doch nur Blaiſe Paſcal auch noch gegenwärtig eine allgemeine Aufmerkſamkeit auf ſich, weil er allein das Talent beſaß den Streitigkeiten des Augenblicks ein dauerndes Intereſſe abzugewinnen. Geboren zu Clermont 1623 zeichnete er ſich in früher Jugend durch geiſtige Gaben aus. Dem parlementariſchen Adel angehörig, war er durch ſeinen Vater in die Amtsgeſchäfte gezogen worden; ſeine ausgezeichneten Talente aber rieſen in ihm mathematiſche und phyſicaliſche Forſchungen wach, in welchen er die glücklichſten Entdeckungen machte. Einen noch höhern, religiöſen Schwung nahm ſeine reizbare Seele, als ſeine Familie mit den Janſeniſten, den Anhängern des Port-Royal, in Verbindung gekommen war. Zu Zeiten wurde er hierdurch von allen weltlichen Geſchäften und Beſtrebungen abgezogen. Krankheit des Körpers, welche ihn von Jugend an heimſuchte, ihn früh reif machte, wiederholt mit heftigen Schmerzen quälte, ſo daß er nur wenige Jahre ſeines Lebens einer ungeſtörten Thätigkeit ſich erfreun konnte, ſteigerte alle ſeine Empfindungen. Gemeinſam mit ſeinen Schweſtern ſehen wir ihn bald in der engſten Verbindung mit Port-Royal, ohne daß er doch die Selbſtändigkeit ſeines Geiſtes dem klöſterlichen Zwange hätte aufopfern mögen. Als Anton Arnaud, der Dogmatiker der Janſeniſten, ſeinen Gegnern unterliegen ſollte, wurde Paſcal dazu erſehen den äußerlich entſchiedenen Sieg der Jeſuiten zu einem geiſtigen Triumph ſeiner Partei zu wenden. Seine Provincialbriefe, mit Beihülfe ſeiner kirchlich gelehrtern Freunde geſchrieben, ſind eine der glänzenden Proben der Polemik, welche mehrmals in unſerer neuern Literatur eine neue Epoche des Stils angebrochen haben. In ihnen glänzt die Überlegenheit des Witzes und einer ebenſo einfachen als geiſtreichen, auf das Weſen der Sache vordringenden Unterſuchungsweiſe ſiegreich über das Formelweſen der Schule und über die mechaniſche Behandlung veralteter Streitfragen. Sie unterwerfen die Fragen der Theologie dem Urtheilsſpruche der allgemeinen Meinung. Sie laſſen keinen Zweifel darüber zurück, daß dieſe Fragen nicht allein den Theologen zufallen, ſondern von der ganzen Gemeinſchaft der Kirche entſchieden werden müſſen. Der unabhängige Geiſt, welcher ſich hierin verkündete, trieb nun auch Paſcal zu viel allgemeinern Forſchungen an. In ſeinem frommen, ja aſcetiſchen Sinn, welcher die Leiden des Leibes ſuchte, um ſich der ewigen Güter zu verſichern, noch viel weniger das Marterthum ſcheute, hatte doch Paſcal nicht den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der neuern Zeit entſagt; vor ihnen und überhaupt vor der Vernunft wollte er ſeine Anhänglichkeit an die chriſtliche Religion rechtfertigen [1]. Zu dieſem Zwecke hatte er ſehr umfaſſende Unterſuchungen angeſtellt und im Entwurf vieles niedergeſchrieben, was auf eine philoſophiſche und hiſtoriſche Apologie des Chriſtenthums abzweckte. Mit dieſer Arbeit iſt er nicht fertig geworden. Die letzten Jahre ſeines Lebens wurden ihm meiſtentheils durch einen neuen Krankheitsanfall geraubt, durch die erneuerten Verfolgungen gegen die Janſeniſten und beſonders durch den Schmerz darüber getrübt, daß er ſelbſt die Eifrigſten ſeiner Partei zu einem zweideutigen Frieden greifen ſah, wärend er zum ſtandhaften Ausharren unter der Verfolgung ermahnte und die Zugeſtändniſſe ſeiner alten Freunde verwerfen mußte. In ſeinem 39. Jahre ſtarb er. Die Bruchſtücke ſeiner Entwürfe ſind von den Janſeniſten nur mit mildernden Änderungen herausgegeben worden. Die Überlieferungen über ſein Leben haben ihn zum Theil mit einem Heiligenſchein umkleidet, welcher zwar nicht gegen ſeinen Wunderglauben und gegen die kränkliche Aſcetik ſeiner Leiden, aber gegen die geſunden Blitze ſeines Geiſtes ſehr merklich abſticht.

---

[1] Les provinciales II p. 168. (Amsterd. 1753). Les Jansenistes qui ne se brouillent ni avec la foi, ni avec la raison et qui se sauvent tout ensemble de la folie et de l'erreur. Pensées II p. 348. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. Ib. p. 351. C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres qui vous doit faire coire. Ib. p. 387. Die Zweideutigkeit des Wortes Vernunft führt denn freilich auch zu anders lautenden Äußerungen, z. B. ib. p. 108; 352. Für die pensées gebrauche ich die einzig unverfälſchte Ausgabe, Pensées fragments et lettres de Blaise Pascal publ. p. M. Prosper Faugère. Par. 1844. 2 Bde.

Da ſeine wiſſenſchaftlichen Gedanken ohne Abſchluß geblieben ſind, laſſen ſeine einzelnen Äußerungen manches dunkel. Um ſo mehr, je weniger er es zu einem gleichmäßigen Gebrauch der philoſophiſchen Kunſtausdrücke gebracht hat und je geneigter er zu greller Hervorhebung der Gegenſätze iſt. Doch liegt der allgemeine Gang ſeiner Gedanken und ihr Zuſammenhang mit der Philoſophie ſeiner Zeit ohne Zweideutigkeit vor uns. Paſcal's Geiſt, in Mathematik und Phyſik genährt, hält an der Gewißheit feſt, welche Sinn und Erfahrung über die Natur uns gewähren, welche der geometriſche Beweis über mathematiſche Sätze giebt. Über dieſe Dinge will er von keiner Autorität ſich leiten laſſen [1]). Mit großer Offenheit bekennt er, daß die Mathematik nicht ohne Vorausſetzungen iſt; ſie beruht auf Erklärungen von Worten, welche urſprüngliche, nicht weiter zu erklärende Worte vorausſetzen; es ſtört ihn aber nicht, daß wir über Raum und Zeit und Bewegung, ja daß wir über das, was der Menſch iſt, keine weitere Erklärung geben können; eine vollkommene Methode iſt uns freilich unmöglich, ſie würde in das Unendliche führen; aber das natürliche Licht hält unſere Methode aufrecht [2]). So wie Descartes vertraut er in ſolchen Dingen der unmittelbaren Anſchauung unſeres Geiſtes. Dieſe Überzeugung, im Fortſchreiten der neuern Wiſſenſchaft befeſtigt, ſchützt ihn gegen die Zweifel Montaigne's, welche einen großen Einfluß auf ſeine Bildung gehabt hatten. Seinen Stil hatte er an dieſem

---

[1]) Pens. I p. 93.

[2]) Ib. I p. 94; 126 sqq.; 133; 137.

Meiſter gebildet; auf die ganze Denkweiſe deſſelben legte er einen hohen Werth und viele von deſſen Gedanken hören wir ihn wiederholen [1]). Aber ſeine Zweifel gegen die Grundſätze der Wiſſenſchaft theilte er nicht; an den Philoſophen findet er nur zu tadeln, daß ſie ihre Grundſätze zu einſeitig, ohne Berückſichtigung entgegengeſetzter Grundſätze anzuwenden pflegen [2]). Von den alten Philoſophen berückſichtigt er faſt allein den Epiktet. Seine Denkweiſe achtete er ſehr hoch; er ſtellte ſie der Denkweiſe Montaigne's entgegen und betrachtete beide als Muſterbilder entgegengeſetzter Richtungen, welche in der menſchlichen Natur tief begründet wären und welche wir ſtudiren müßten um den Menſchen in ſeiner ganzen Natur kennen und die Einſeitigkeiten in der menſchlichen Denkweiſe vermeiden zu lernen [3]). Neben dieſen beiden ältern Vorbildern hat aber auch Descartes ſeine Aufmerkſamkeit gefeſſelt. In vielen Punkten ſchließt er ſich ihm an. Obwohl er den Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, bei Auguſtin wie bei Descartes findet, meint er doch, bei jenem ſtehe er nur wie ein Einfall, bei dieſem habe er ſeine Fruchtbarkeit als Princip einer Metaphyſik bewährt. Zwar bleibt ihm dieſe Metaphyſik in vielen Punkten dem Zweifel unterworfen; aber ihre Macht verkennt er nicht [4]) und ihre Hauptgrundſätze billigt er. Daß die Materie nicht denken könne, daß ſie weſentlich vom denkenden Geiſte verſchieden ſei, daß der immaterielle Gedanke das wahre Sein des Menſchen ausmache, wir aber auch mit dem Automaten unſeres Leibes behaftet ſind, alles das findet keinen Widerſpruch bei ihm [1]. Er ſtimmt ferner mit Descartes darin überein, daß Sinn und Verſtand die Principien unſeres Erkennens ſind, daß der Sinn nur Wirkungen, der Verſtand aber Urſachen erkenne und daß es auf die Erforſchung dieſer uns ankomme [2]. Zwar ſind ihm die Beweiſe für das Sein Gottes, welche Descartes führen wollte, nicht vollkommen ſicher; er meint, nur den Gläubigen würden ſie überzeugen und für ihn gebe es unzählige gleich ſtarke Beweiſe [3]; aber daß uns der Gedanke des Unendlichen beiwohne, welches wir im Großen, wie im Kleinen ſuchen müßten, daran zweifelt er doch nicht, legt vielmehr auf dieſen Gedanken ſo viel Gewicht, wie Descartes, und betrachtet es auch als etwas Unbegreifliches, welches wir nur bewundern ſollten [4]. Am entſchiedenſten ſtimmt er in ſeinen allgemeinen Anſichten von der Körperwelt mit Descartes überein. Sie iſt ihm ein Automat, in welchem er alles auf Figur und Bewegung zurückführen will; Körper haben keine Empfindung, keine Kraft ſich zu bewegen [5]. In der Erklärung der Natur im Einzelnen findet er freilich die Phyſik des Descartes zu kühn. Er bezweifelt die Hypotheſe der feinen Materie; Descartes wolle die Wiſſenſchaft zu

---

[1]) Siehe die Unterredung mit de Saci. Pens. I p. 348 sqq. Auch Charron wird von ihm berückſichtigt. S. Faugère I p. 221.

[2]) Ib. II p. 92.

[3]) S. die Unterredung mit de Saci.

[4]) Pens. I p. 167 sq.

---

1) Ib. I p. 167 sq.; II p. 73; 83; 173.

2) Ib. I p. 217; 224; II p. 47.

3) Ib. II p. 113 sq.; 157.

4) Ib. I p. 139; 146.

5) Ib. I p. 101 sq. Doch findet ſich ein Zweifel dagegen, daß Thiere nur Automaten ſind. Ib. I p. 223.

ſehr ergründen; Paſcal findet es lächerlich die Zuſammenſetzung der Weltmaſchine im Einzelnen nachweiſen zu wollen [1]). Bei dieſen Zweifeln gegen die Richtigkeit der Carteſianiſchen Hypotheſen tritt aber auch ein tieferer Grund der Abweichung zwiſchen dieſen beiden Philoſophen hervor. Wenn auch jene Hypotheſen wahr ſein ſollten, ſo würde doch, meint Paſcal, die ganze Naturphiloſophie keine Stunde Arbeit verdienen [2]). Wir bemerken hieran, daß ſeine Betrachtungen über die Philoſophie einen religiöſen Zweck haben. Dieſem Zwecke aber dienen ſeiner Meinung nach die phyſikaliſchen Unterſuchungen des Descartes nicht. So wie Ariſtoteles dem Anaxagoras vorwarf, daß er Gott in ſeine Phyſik nur wie einen Maſchinengott einführe, ſo warf Paſcal dem Descartes vor, er hätte in ſeiner Phyſik Gott wohl entbehren können; er bediene ſich deſſelben nur um die Welt in Bewegung zu ſetzen; nachher habe er nichts weiter mit Gott zu thun [3]). Paſcal dagegen will mit Gott nicht ſo eilig ſich abfinden. Hierauf beruht die Stellung, welche er zur Philoſophie ſeiner Zeit einnimmt.

Wäre es ihm nur darum zu thun die Wiſſenſchaft in der Erforſchung der mathematiſchen und natürlichen Geſetze weiter und weiter auszubreiten, ſo würde er wohl im

---

1) Ib. I p. 235; 369.

2) Ib. I p. 181. Descartes. Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement; car cela est vrai. Mais de dire quels et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.

3) Ib. I p. 369.

Allgemeinen die Bahn, welche Descartes gebrochen hatte, nicht verlaſſen haben. Denn in der weltlichen Wiſſenſchaft iſt er ganz der mathematiſchen Forſchung ergeben und ſieht in ihr das Muſter aller Wiſſenſchaft. Nur die geometriſchen Beweiſe ſind gut und was ihnen nicht gleichkommt, hat keine Sicherheit 1). Was die Geometrie überſteigt, überſteigt uns 2). In dieſer Laufbahn der mathematiſchen Wiſſenſchaft und ihrer Anwendung auf die Natur ſieht er nun auch einen unendlichen Fortſchritt ſich eröffnen. Es iſt eine der feinen Bemerkungen, welche bei ihm oft überraſchen, daß die Vernunft von den Wirkungen der Natur durch den beſtändigen Fortſchritt in ihrer Entwicklung ſich unterſcheidet. Er ſetzt ſie dem Zweifel Montaigne's entgegen, ob unſere Vernunft etwas anderes ſei als der Naturtrieb der Thiere. Die Bienen bauten ihre Zellen vor tauſend Jahren nach demſelben richtigen Maße, nach welchem ſie noch heute ſie bauen; aber die Erfindung der Wiſſenſchaften ſchreitet beſtändig fort nicht allein im Einzelnen Menſchen, ſondern auch in der ganzen Menſchheit. Eben deswegen will er in der Wiſſenſchaft von der Autorität der Alten nichts wiſſen; wir ſind die Alten, nicht ſie, weil wir durch Erfindungen langer Jahre gereift ſind. In dieſem Fortſchreiten unſerer Vernunft ſieht er den Beweis, daß wir für die Unendlichkeit beſtimmt ſind 3). Aber eben unſere Beſtimmung

---

1) Ib. p. 160; 170. Les géomètres seuls y arrivent et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations.

2) Ib. p. 125. Ce qui passe la géométrie nous surpasse.

3) Ib. I p. 97 sq. N'est — ce pas là traiter indignement la

für die Unendlichkeit ſcheint ihm auch uns über die Wiſſenſchaft hinauszuführen, weil wir doch immer nur Endliches begreifen können, wie weit wir auch fortſchreiten mögen. Der Gedanke des Unendlichen iſt in uns; wir müſſen ihm trauen, an ihn glauben; die Mathematik führt uns beſtändig auf ihn zurück, in dem Gedanken an den unendlichen Raum, an ſeine unendliche Theilbarkeit, an die unendliche Reihe der Zahlen. Da wir es nicht begreifen können, werden wir durch daſſelbe auf uns zurückgeführt. Wir finden uns nun zwiſchen dem Unendlichen und dem Nichts, zwiſchen dem Unendlichgroßen und dem Unendlichkleinen. Das iſt die Wahrheit, welche uns die Geometrie entdecken läßt, welche wohl alle andern geometriſche Wahrheiten übertrifft und weit über die Geometrie hinausführt [1]). Unſere Seele iſt in den Körper geworfen, wo ſie Zahl, Zeit, Ausmeſſungen des Raumes findet. Sie denkt darüber nach; ſie nennt dieſe Dinge Natur, Nothwendigkeit und kann nur daran glauben. Aber das Endliche iſt ein reines Nichts gegen das Unendliche. So auch unſer Geiſt gegen Gott [2]). Das

---

raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale difference, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état egal? — — Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinite.

1) Ib. I p. 146 sqq.; II p. 65 sq.

2) Ib. II p. 163. Notre ame est jettée dans ce corps où elle trouve nombre, temps, dimension. Elle raisonne là — dessus et appelle cela nature, nécessité, elle ne peut croire autre chose. — — Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant dieu.

Endliche hat kein Verhältniß zum Unendlichen; es vermehrt und vermindert daſſelbe nicht. Alle endlichen Dinge ſind im Vergleich mit dem Unendlichen gleich. Wir in der Mitte zwiſchen dem Unendlichgroßen und dem Unendlichkleinen können uns in ihr nicht erhalten; wir ſuchen das Unendlichgroße und das Unendlichkleine in der Erforſchung der Dinge und können beide nicht finden. Was hilft es nun ein wenig mehr zu wiſſen, da ſelbſt das größte Wiſſen noch immer das kleinſte iſt gegen das Unendliche? [1]. Unſere Erkenntniß der Natur iſt daher nichts; keinen Theil der Welt können wir ohne das Ganze erkennen und das Ganze können wir nicht überſehn [2]. Da ſollen wir unſer Nichts erkennen lernen; die Mathematik führt uns dazu, indem ſie uns das Unendliche bedenken läßt; das iſt die gelehrte Unwiſſenheit, welche Paſcal in einem ähnlichen Sinn wie der Cuſaner lobt; durch Wiſſenſchaft ſollen wir unſere Unwiſſenheit gründlich kennen lernen [3]; nur ſchwach iſt die Vernunft, welche nicht erkennt, daß vieles ſie überſteigt; ſchon das Natürliche überſteigt ſie, wie viel mehr das Übernatürliche [4].

Daß hierin Übertreibungen liegen, können wir aus andern Äußerungen Paſcal's ſelbſt entnehmen; ſie können als warnende Zeichen angeſehn werden vor der unvorſich-

---

1) Ib. II p. 71. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses? — — N'est il pas toujours infiniment éloigné du tout? — — Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux.

2) Ib. p. 67; 72.

3) Ib. I p. 181; 216.

4) Ib. II p. 347.

tigen Übertragung mathematiſcher Begriffe auf die philoſophiſche Unterſuchung. Wie Descartes, ſo vermeidet auch Paſcal die Verwechslung des Unendlichen und Unbeſtimmten nicht. Den Folgen ſeiner Übertreibungen entgeht er jedoch einigermaßen, indem er ſich der Betrachtung des Menſchen und des ſittlichen Lebens zuwendet, die er beide, obwohl ſie dem Endlichen angehören, nicht für völlig nichtig erklären konnte. Er geſteht die abſtracten Wiſſenſchaften, die Mathematik, für das Studium des Menſchen aufgegeben zu haben. Die Moral geht ihm weit über die Erkenntniß der äußern Dinge[1]. Gegen ſie ſcheint ihm die Carteſianiſche Phyſik keine Stunde Arbeit werth zu ſein. In dieſem Sinn unterſcheidet er zwei Arten des Geiſtes, den Geiſt der Geometrie und den Geiſt der Feinheit; jener werde durch eine beſondere Richtung der Aufmerkſamkeit gewonnen und ſchreite alsdann in ſichern Beweiſen fort, ſei aber grob; dieſer wohne allen Menſchen bei; nur werde er nicht genug gepflegt; er beruhe nicht auf Beweiſen, ſondern auf Empfindung[2]. In dieſem Geiſte der Feinheit findet er nun auch im endlichen Menſchen das Unendliche. Der Menſch iſt ein Paradoxon; er überſteigt unendlich den Menſchen; er muß auf Gott hören[3]. Und nun zweifelt Paſcal auch, ob die mathematiſche Unendlichkeit die rechte Unendlichkeit ſein möchte[4];

---

1) Ib. I p. 198 sq. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures.

2) Ib. I p. 149 sq.

3) Ib. II p. 104.

4) Ib. I p. 201.

denn es iſt ihm gewiß, daß wir unſern Gott nicht in der Natur zu ſuchen, daß wir ihn nicht als Urheber der geometriſchen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente zu denken haben; das iſt der Gott der Heiden und der Epikureer, das iſt der Deismus, der nicht viel beſſer als Atheismus; der Chriſtengott dagegen iſt der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's, welcher ſich des elenden Menſchen erbarmt, ihn mit Troſt und Liebe erfüllt 1). Im Glauben an dieſen Gott wird der Menſch über ſeine Nichtigkeit erhoben; er iſt ein Theil des Ganzen, des Unendlichen; an ihm hat er Antheil, von ihm wird er geliebt; da iſt alles eins, wie in der Dreieinigkeit 2). Das höchſte Gut, das wahrhaft Unendliche kann jeder ohne Theilung und ohne Neid beſitzen 3). Was unbegreiflich iſt, iſt doch wahr. Unſer Geiſt iſt ſchwach, wie dürfte er ſich herausnehmen nach dem Maße ſeines Begreifens die unendliche Barmherzigkeit Gottes meſſen zu wollen. Gott kann ſich uns mittheilen; ſeine Allmacht hat keine andere Grenzen als in dem, was ſeiner Allmacht widerſpricht; er kann ſich uns ganz mittheilen 4).

Wie wenig nun auch dieſe Gedanken zur Klarheit entwickelt ſind, ſo beruht doch auf ihnen der Gegenſatz, in welchem Paſcals Gedanken ſich geſpalten finden, zwiſchen den wiſſenſchaftlichen Grundſätzen der Mathematik und

---

1) Ib. II p. 116; 335.

2) Ib. II p. 379. Adhaerens deo mens spiritus est. On s'aime parcequ'on est membre de J. C. On aime J. C. parcequ'il est le corps, dobt on est membre. Tout est un. L'un et l'autre, comme les trois personnes.

3) Ib. II p. 125.

4) Ib. II p. 149; 371.

der höhern Wahrheit, welche er dem Menſchen und ſeinem ſittlichen Leben zueignen möchte. Aus dieſem Gegenſatz entſpringt ſein Skepticismus. In ihm hat er das Meiſte mit Montaigne gemein und man kann nicht ſagen, daß er weit über ſein Muſter hinausgekommen wäre. Über die Philoſophie ſich luſtig zu machen findet er wahrhaft philoſophiſch [1]. Auch die wahre Moral ſoll über die Moral ſich beluſtigen [2]. Sein Skepticismus iſt nur weniger praktiſch und mehr myſtiſch als der Skepticismus Montaigne's. Wenn er auch beſſer, als Montaigne die Vernunft von der Natur zu unterſcheiden wußte, ſo möchte er doch auch der Vernunft nicht alles unterwerfen, damit das Myſteriöſe in der Religion bleibe [3]. In dieſer Richtung ſtreitet er ſogar gegen die Vernunft, wenn auch nur gegen die endliche Vernunft des Menſchen. Sie kann von Gott nichts wiſſen, daß er iſt ebenſo wenig, als daß er nicht iſt; aber wir müſſen zwiſchen beiden Sätzen wählen; dazu treibt uns unſer Wille, welcher über Gutes und Böſes, über die Regel unſeres Lebens und unſere Zukunft entſcheiden muß; da müſſen wir auch gegen die Vernunft entſcheiden [4]. Hier wird nun freilich die Vernunft nur im engern Sinne, im Gegenſatz der Erkenntnißkraft gegen den Willen, verſtanden und ähnliche Zweideutigkeiten ſpielen überhaupt in ſeinen ſkeptiſchen Gedanken eine Rolle. Von der Carteſianiſchen Schule hat er gelernt einen großen Werth auf den Gegenſatz zwiſchen

---

1) Ib. I p. 152.
2) Ib. I p. 151.
3) Ib. I p. 39; II p. 348.
4) Ib. II p. 165 sq.

Geiſt und Körper zu legen, mit ihr verwechſelt er auch Geiſt und Vernunft, Körper und Sinn und der Gegenſatz zwiſchen beiden dient ihm nun dazu beide in Streit unter einander zu ſetzen. Die Vernunft ſollte uns ein Kennzeichen der Wahrheit abgeben; aber ſie läßt ſich vom Sinn leiten [1]. Sinn und Vernunft ſollen uns unterrichten; beide aber ſind nicht rein; ſie täuſchen ſich gegenſeitig [2]. Im reinen Denken kann der Menſch nicht ausharren; er bedarf der Leidenſchaft [3]. Weil wir nicht allein Geiſt, ſondern auch Körper ſind, gewinnen wir unſere Überzeugung nicht allein durch den Beweis [4]. Zuſammengeſetzt aus beiden können wir das Einfache nicht erkennen; daher kommt es, daß die Philoſophen von körperlichen Dingen reden, als wären ſie geiſtig, und von geiſtigen Dingen, als wären ſie körperlich. Weder Körper noch Geiſt in ihrer Reinheit, noch weniger aber die Verbindung beider können wir begreifen [5]. Zwar, wie ſchon bemerkt, mistraute Paſcal nicht, wie Montaigne, den Grundſätzen der Wiſſenſchaft, aber trotz ſeiner Lehre von dem weſentlichen Unterſchied zwiſchen Natur und Vernunft iſt er geneigt alle unſere Wiſſenſchaft auf Erfahrung und Inſtinct zurückzuführen [6]. Auch die Grundſätze der Mathematik, welche er ſonſt der Vernunft zuſchrieb, ſollen wir nur einem natürlichen Gefül verdanken, welchem er

---

1) Ib. I p. 224.
2) Ib. II p. 47.
2) Ib. I p. 105 sq.
4) Ib. II p. 174.
5) Ib. II p. 73 sq.
6) Ib. I p. 226.

nicht einmal völlige Gewißheit zuſchreibt, weil ihm die übertriebenen Zweifel des Descartes nicht ohne Grund zu ſein ſcheinen. So beruht ihm alle Gewißheit nur auf Glauben und Offenbarung[1]). Die Natur muß uns unterſtützen, ſonſt kommen wir zu keiner Gewißheit. Daher möchte denn doch Paſcal, faſt wie Montaigne, mehr der Natur als der Vernunft vertrauen.

In dieſem Vertrauen ſcheint es, als wollte er die Mitte zwiſchen Dogmatismus und Skepticismus halten. Unter dem Dogmatismus verſteht er die Wiſſenſchaft, welche den Beweiſen folgt. Aber die Vernunft kann nicht alles beweiſen; ihre Beweiſe würden ſie in das Unendliche führen; ſie muß zuletzt dem Glauben an die Grundſätze ſich ergeben; unſer Unvermögen zu beweiſen iſt für jeden Dogmatismus unüberwindlich. Von der andern Seite aber haben wir eine Idee der Wahrheit, welche der Skepticismus nicht beſeitigen kann. Die Natur unterſtützt das Unvermögen der Vernunft zu beweiſen und verhindert uns bis zum Skepticismus vorzuſchreiten. Die Natur widerlegt die Pyrrhonier, die Vernunft widerlegt die Dogmatiker[2]). Aber man wird ſich nicht täuſchen laſſen durch dieſe unparteiiſche Stellung, welche Paſcal behaupten möchte; ſie iſt nichts anderes als Skepticismus, welcher die Wagſchale zwiſchen Bejahung und Verneinung in der Schwebe hält. Er wird gehegt zur Empfehlung des Glaubens, der allein zur Bejahung berechtigt ſein ſoll. Paſcal nährt das Mistrauen gegen die Vernunft um ſich auf die Seite deſſen zu ſchlagen, was er Natur, Empfindung oder auch Herz nennt. Viel ſchwächer, meint er, iſt die Vernunft, als die Empfindung; die Vernunft überlegt lange, muß erſt ihre Gründe ſich vergegenwärtigen, und weil ſie dies nicht immer vermag, kommt ſie oft in Verwirrung; die Empfindung dagegen entſcheidet im Augenblick und iſt immer bereit zu entſcheiden. Auf ſie daher ſollen wir unſern Glauben ſetzen [1]. Nicht die Vernunft, das Herz fühlt Gott; darin beſteht der Glaube, daß Gott dem Herzen fühlbar iſt [2].

---

[1]) Ib. II p. 100 sq. Les principales forces des pyrrhoniens — — sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon etc. Ib. p. 108.

[2]) Ib. II p. 99. Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme: Nous avons une idée de vérité, invincible à tout le pyrrhonisme. Ib. p. 103 sq. La na-

Was Paſcal unter Herz und natürlicher Empfindung verſteht, iſt hieraus wohl deutlich. Er ſtützt ſeinen Glauben auf eine unmittelbare Überzeugung. Dadurch geſchieht

---

ture soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. — — La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques.

[1] Ib. II p. 176. La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues sur tant de principes lesquel il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit et s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment; autrement elle sera toujours vacillante.

[2] Ib. II p. 172. C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voila ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison.

es nun freilich, daß er ſehr verſchiedenartige Dinge als beglaubigt durch Herz und ſinnliche Empfindung anſieht. Daß wir nicht träumen, ſoll unſer Herz uns ſagen; die mathematiſchen Grundſätze ſollen unſer Herz bewegen. Paſcal hat kein Bedenken das Herz, in dieſer weiten Bedeutung gefaßt, dem Inſtinct gleich zu ſetzen. Von ihm ſoll nun alle Gewißheit kommen; die Vernunft dagegen mag ſchweigen; wenn wir ihrer doch nie bedürften und alles nur durch Inſtinct und Empfindung einſähen [1]. Daß Paſcal hier ſehr verſchiedenartige Weiſen der Gewißheit in einander miſcht, daß er bei dieſer Erkenntniß der Grundſätze durch das Herz höchſtens mit dem Gott der Heiden zu thun hat, einem Gott der Natur und der geometriſchen Grundſätze, daß der Gott der Chriſten in ganz anderer Weiſe uns bekannt werde, ſcheint er nicht zu berückſichtigen, obwohl er ſonſt anerkennt, daß eine andere Art der Gewißheit in der Religion als in den Wiſſenſchaften uns leiten müſſe [2]. Man hätte wohl erwarten können, daß ein Mann, welcher, wie Paſcal, die Vernunft von der Natur ſo gut zu unterſcheiden wußte, welcher auch davon überzeugt war, daß Gott nicht zwinge, ſondern in ſanfter Weiſe in allen Dingen nach ihrer Art wirkſam ſich erweiſe, daher auch den Glauben in den Geiſt durch Vernunftgründe, in das Herz durch die Gnade lege 1), — daß ein ſolcher Mann auch eingeſehn haben würde, daß die Vernunft nicht weniger betheiligt iſt bei der Erkenntniß der Grundſätze als bei den Folgerungen, weil ſie nur durch die fortſchreitende Entwicklung der Vernunft erkannt werden, daß der Inſtinct auch die Fortſchritte im Glauben nicht hervorbringen, und Gott in dem vernünftigen Menſchen nur nach der Weiſe der Vernunft wirken kann. Seine Unterſcheidungen ſind unſtreitig nur mangelhaft durchgeführt und gegen die Neigung ſeiner Zeit der Natur mehr als der Vernunft zu vertrauen hat er ſich nicht genug ſichern können.

---

[1] Ib. II p. 108 sq. Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes. — — Nous savons que nous ne rêvons point. — — La connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, tems, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie. — — Le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace. — — Les principes se sentent.

[2] Ib. II p. 5.

Doch mag er ſich der Natur auch nicht ganz hingeben. Seine Abſicht iſt doch weſentlich auf die Erkenntniß des Menſchen gerichtet. In ihm findet er aber Natur und Vernunft in Streit mit einander und dies ſcheint ihm ſogar auf ein Verderben der Natur durch ſich ſelbſt zu deuten 2). In der Betrachtung des Menſchen ſetzt er die Lehren Epiktet's und Montaigne's einander entgegen. Sie vertreten die beiden entgegengeſetzten Meinungen der Philoſophen. Der Stoiker erhebt die Würde des Menſchen, der Skeptiker zeigt ſeine Niedrigkeit. Der erſte beurtheilt ihn nach ſeiner Beſtimmung; da iſt er groß; der andere

---

1) Ib. II p. 178. La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le coeur par la grâce.

2) Ib. II p. 389. La nature est corrompue par la nature même.

beurtheilt ihn nach der Wirklichkeit, in welcher die Menge der Menſchen ſich zeigt; da erſcheint er niedrig und verabſcheuungswürdig 1). Beide begehen den Fehler, daß ſie die Natur für geſund halten und den Menſchen ohne Berückſichtigung ſeines Falles beurtheilen 2). Dieſen Fehler will Paſcal vermeiden. Unter den Räthſeln, in welchen wir leben, kann man ſich nicht anders zurecht finden als durch die Annahme eines Geheimniſſes, mit welchem unſere Vernunft ſich nicht leicht in Einverſtändniß ſetzen kann. Dies iſt das Geheimniß der Erbſünde. Es ſcheint uns unbegreiflich, daß die Sünde, an welcher wir keinen Theil gehabt haben, ſich auf uns fortpflanze; es ſcheint der Gerechtigkeit zu widerſprechen, daß wir verdammt werden ſollen für ein Verbrechen, welches lange vor unſerer Geburt verübt wurde. Und dennoch ohne dieſes unbegreifliche Geheimniß würde uns der Menſch nur noch unbegreiflicher ſein, als dies Geheimniß ſelbſt 3).

Nichts anderes als das alte Problem der Theodicee regt ſich in dieſen zweifelhaften Gedanken. Daran daß der Menſch zum Höchſten beſtimmt ſei, zweifelt Paſcal nicht. Gott, an welchen wir gegenwärtig nur glauben, ſollen wir im Stande der Verherrlichung erkennen 4). Er hat den Menſchen gemacht zu dieſem Zwecke und ihm

---

1) Ib. II p. 91 sq.

2) Ib. I p. 362 sqq.

3) Ib. II p. 105. Sans ce mystère le plus incompréhensible de tous nous sommes incompréhensibles à nous — mêmes. — — De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

4) Ib. II p. 164.

alle Fähigkeiten dazu gegeben; das war ſein erſter Zuſtand und ſeine Größe, die nicht ohne Übertreibung geſchildert wird, als wenn nemlich der Menſch auch ſogleich die ganze Fülle Gottes erkannt hätte. So große Herrlichkeit jedoch hat er nicht ertragen können; er iſt in Stolz verfallen, indem er ſich Gott gleichſtellen und ſeine Glückſeligkeit in ſich ſelbſt finden wollte. Darüber hat Gott ihn ſich ſelbſt überlaſſen und die Geſchöpfe, welche ihm unterworfen waren, haben ſich gegen ihn empört. So iſt er den Thieren gleichgeworden[1]. Das iſt die Würde, aber auch die tiefe Erniedrigung des Menſchen. Von Natur wohnt uns Liebe zu uns und Liebe zu Gott bei, jene nach ihrem Gegenſtande endlich, dieſe unendlich. In der Sünde hat uns dieſe verlaſſen und daher jene ihre Grenze überſchritten[2]. Da ſind wir nun der Selbſtſucht anheimgefallen, das iſt das Verderben unſeres Willens, gegen welches wir immer ankämpfen müſſen; denn in uns ſelbſt können wir unſere Glückſeligkeit nicht finden; wir ſind endlich und bedingt vom Äußern; unſer Ich kann uns das höchſte Gut nicht geben, welches weder im Äußern noch im Innern, ſondern nur im allgemeinen Sein zu ſuchen iſt[3]. So ſind wir nun elend in der Selbſtliebe, welche uns beherſcht. Es iſt nicht in unſerer Gewalt unſer Herz zu regieren[4]. Wir müſſen uns haſſen, dieſes unſer Ich, welches von fleiſchlicher Begierde beherſcht wird [1]. Alles iſt im Menſchen verabſcheuungswürdig und nur darin beſteht ſeine Größe, daß er ſein Elend erkennen kann [2]. Nur in der Zukunft iſt unſere Größe, unſer Zweck; wir leben nicht, ſondern hoffen nur zu leben [3]. Es giebt nur zwei Arten der Menſchen, Gerechte, welche ſich für Sünder, und Sünder, welche ſich für Gerechte halten [4]. Unſere Natur und damit die Natur überhaupt iſt verdorben; wir ſollen aber auch die Hoffnung nicht aufgeben mit Gottes Hülfe ſie wiederherzuſtellen, damit unſer und Gottes Zweck nicht vereitelt werde. Die Natur für unverdorben zu halten das iſt die Maxime des Stolzes; ſie für unwiederbringlich verloren zu halten, das iſt die Maxime der Trägheit [5].

---

[1] Ib. II p. 153 sq.; vergl. die Unterredung mit de Saci ib. I, p. 361 sq.

[2] Ib. I p. 26.

[3] Ib. I p. 228; II p. 93 sq.; 171.

[4] Ib. I p. 216.

Wir ſehen Paſcal hat ſeinen Blick auf den Menſchen und das ſittliche Leben gerichtet. Im Gemüthe des Menſchen liegt, was uns Noth thut; ſeine Tiefen zu erforſchen, dazu aber will die Carteſianiſche Methode und die Mathematik ihm keine Hülfe gewähren. Gott, unſer Zweck, hat ſich uns verborgen [6]. Da weiß er keinen andern Ausweg als auf die Stimme unſeres Herzens, auf die Regungen des Guten in uns ſich zu verlaſſen. Auch das Beiſpiel und das Anſehn heiliger Menſchen ſoll uns belehren, in welchen die Offenbarungen Gottes ſich erwieſen haben. Die Offenbarung iſt über Natur und Vernunſt, die heilige Schrift ſpricht zu unſerm Herzen, nicht zu unſerm Geiſte; die Geſchichte der Kirche iſt die Geſchichte der Wahrheit; in der Geſchichte und in der Theologie müſſen wir der Autorität vertrauen [1]. In der Betrachtung der Geſchichte, der menſchlichen Sitten und des menſchlichen Herzens glaubt nun Paſcal einen ganz andern Weg einſchlagen zu müſſen, als in den Unterſuchungen der Natur. Er vertraut dem Zeugniſſe der Kirche und ihres Hauptes, welche beide zuſammengehören wie Einheit und Vielheit, wie Haupt und Glieder, deren Trennung nur Verwirrung oder Tyrannei herbeiführen würde; in ihrer Verbindung iſt die Kirche untrüglich [2]. Wenn die Wahrheit der Kirche noch nicht völlig offenbar geworden iſt, ſo beruht dies nur darauf, daß Gott ſeinen Gang in der Kirche, wie in ſeinen übrigen Werken, unter der Natur verborgen hat [3].

---

[1] Ib. I p. 228.

[2] Ib. I p. 20; 82. C'est être grand de connaitre qu'on est misérable.

[3] Ib. II p. 44.

[4] Ib. I p. 222.

[5] Ib. II p. 136.

[6] Ib. II p 5.

In dieſem Wege, welchen Paſcal eingeſchlagen, geht er nun weiter und weiter. Er findet einen Gegenſatz zwiſchen der weltlichen und der göttlichen Erkenntniß, jene komme vom Geiſte in das Herz, dieſe vom Herzen in den Geiſt; denn die weltlichen Dinge muß man kennen um ſie lieben, Gott muß man lieben um ihn kennen zu lernen. Dieſe Ordnung ſcheint ihm widernatürlich [4];

---

[1] Ib. I p. 92 sq.; 324; 370.

[2] Ib. I p. 36; 317 sq. Gegen die Untrüglichkeit des Pabſtes, für die Gallicaniſche Freiheit und die Autorität des Concils über den Pabſt. Ib. I p. 267; 317.

[3] Ib. I p. 318.

[4] Ib. I p. 155 sq. Contre la nature. Ordre surnaturel et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles.

denn er vertraut den Carteſianiſchen Grundſätzen genug um zuzugeſtehn, daß unſere ganze Würde im Denken beſtehe, daß wir trachten ſollten gut zu denken und daß hierin das Princip der Moral beſtehe 1); aber dennoch ſeine Erfahrung vom religiöſen Leben läßt ihn erkennen, daß wir einem Unbekannten unſern Willen zuwenden müſſen. Doch auch der Wille und die Liebe des Menſchen flößt ihm kein Vertrauen ein. Nur in dem Augenblick iſt Genugthuung für uns vorhanden, wo wir dem eigenen Willen entſagen 2). Nur die völlige Hingebung an den unendlichen Gott kann das Geſchöpf aus ſeiner Nichtigkeit ziehn; daher findet Paſcal, daß Leiden beſſer ſei als Thun 3). So wie Gott allein die Geſchöpfe, ſo kann auch er allein den Sünder aus ſeinem Nichts ziehn 4). Unſer Wille alſo und unſer Herz vermögen eben ſo wenig etwas als unſer Denken. Dafür ſpricht die Strenge ſeiner ſittlichen Anſicht. Wir ſollen heilig leben; das aber kann nur die Gnade Gottes verleihn; wer daran zweifelt, weiß nicht, was heilig oder was Menſch iſt 5). Die ſtrenge Prädeſtinationslehre der Janſeniſten iſt hierbei wirkſam. Verdammte und Begnadigte ſtehn ihm im äußerſten Gegenſatze. Ohne beſondere

---

2) Ib. II p. 84. Notre dignité consiste donc en la pensée. — — Travaillons donc à bien penser: voila le principe de la morale.

3) Ib. I p. 227.

4) Ib. I p. 60.

5) Ib. I p. 10.

6) Ib. I p. 222. Pour faire d'un homme un salut, il faut bien que ce soit la grâce; et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et qu'homme.

Gnade Gottes haben wir keine Religion, keine Kenntniß von Gott, kein Gewiſſen. Wie gut begründet auch ſeine Angriffe gegen die Caſuiſtik der Jeſuiten ſind, ſo bedenklich iſt es doch, wenn er alle Entſchuldigung durch Übereilung zurückweiſt, weil dadurch auch die Sünden der völlig Leichtſinnigen und Gottvergeßnen entſchuldigt werden könnten[1]. Er nimmt da Menſchen an, welche niemals an Gott gedacht haben, deren Vernunft von Laſtern ſo eingenommen iſt, daß der Lauf ihrer weltlichen Lüſte nie von dem geringſten Vorwurf des Gewiſſens unterbrochen wird, welche an der Sünde ihre ungetrübte Luſt finden[2]. Die Sünde, meint er, hat alle Keime des Guten in uns erſtickt; die Wiedergeburt durch die Gnade iſt in der That eine neue Schöpfung; für das neue Leben, welches ſie in uns ſchaffen ſoll, findet ſie keinen Anknüpfungspunkt in unſerer Vernunft oder in unſerm menſchlichen Leben.

Man wird nicht ſagen können, daß Paſcal durch ſeine Grundſätze über Vernunft und Gnade zu dieſem Äußerſten getrieben würde. Wenn er die Offenbarung Gottes überhaupt überdenkt, ſo erſcheint es ihm als ein weiſer Rathſchluß Gottes, daß er ſich offenbart hat, damit Glauben ſein könne, daß er ſich aber auch im Geheimniß der Natur verborgen hat, damit es ein Verdienſt ſei an ihn zu glauben[3]. Der Weg der Gnade iſt ihm nicht dem Wege der Natur zuwider; das Geſetz hat die Natur nicht aufgehoben, ſondern unterrichtet, die Gnade hat das Ge-

---

1) Les provinc. IV p. 215 sqq.
2) Ib. p. 221; 224.
3) Pensées I p. 38.

ſetz nicht beſeitigt, ſondern zur Vollziehung gebracht [1]. Natürliche und ſittliche Gegenſätze ſollen uns auf den Weg der Gnade hinweiſen [2]. Das ganze Unternehmen Paſcal's ging auf eine Apologie des Chriſtenthums; er mußte es vor der Vernunft rechtfertigen und dabei annehmen, daß noch ein geſunder Keim der Vernunft in uns übrig iſt, welcher mit dem Chriſtenthume ſtimmen kann. Wenn er nun ſeine Kennzeichen der wahren Religion aufſtellt, ſo verlangt er von ihr vor allen Dingen, daß ſie eine richtige Kenntniß des Menſchen gebe nach ſeiner Größe und ſeiner Niedrigkeit [3]. Beide kennt auch die Vernunft; ſie kennt das Unendliche, ſie weiß, daß ſie Gott gleichkommen ſoll; ihre Niedrigkeit lernt ſie durch die Erfahrung kennen. Ohne göttliche Erleuchtung haben Epiktet und Montaigne dieſe beiden Seiten der menſchlichen Natur zu würdigen gewußt. Das Chriſtenthum ſoll nur beide vereinigen; indem es ſie zuſammenſtellt, ſcheint es paradox; es giebt aber doch nur dem einen Äußerſten das Gegengewicht durch das andere um den Menſchen weder eitel noch niederträchtig werden zu laſſen [4]. So knüpft denn ohne Zweifel die wahre Religion an die Gründe der Vernunft an, welche ſie in uns vorfindet und vereinigt nur die äußerſten Ausſchweifungen, in welche die Vernunft zu fallen geneigt iſt, zu einem mittlern Ergebniſſe. Sie fügt nun allerdings noch mehr hinzu; ſie giebt auch die Gründe der Größe und der Niedrigkeit des Menſchen an und die Heilmittel für unſere Gebrechen [1]). Aber beide zu finden ſtrebt doch auch die Vernunft und wir ſehen aus Paſcal's Werken nicht, warum er der alten Lehre nicht folgt, daß auch dieſe Punkte die Vernunft an der Hand des Glaubens zu erkennen vermöge. Er ſcheint doch ſonſt der Anſicht geneigt, daß wir durch Glauben und Liebe zur Erkenntniß gelangen ſollen [2]).

---

[1] Ib. I p. 231.

[2] Ib. II p. 145.

[3] Ib. II p. 141; 145.

[4] Ib. II p. 145. Le christianisme est étrange: il ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil, et même abominable; et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu. Sans un tel contrepoids, cette élévation le rendrait horriblement vain ou cet abaissement le rendrait horriblement abject.

Wenn er daher bei der Strenge ſeines Gegenſatzes zwiſchen Vernunft und Glauben beharrt, ſo werden wir dies nur aus ſeiner Stellung zu der Denkweiſe ſeiner Zeit ableiten können. Hierbei nimmt nun unſtreitig die Hauptſtelle ſeine Anſicht von der Wiſſenſchaft ein, welche annahm, daß jede Art der vernünftigen Erkenntniß nach der Methode der Mathematik gewonnen werden müßte. Dazu kommen noch einige andere Punkte. Paſcal glaubte nicht mit den Carteſianern annehmen zu dürfen; daß die moraliſchen Wiſſenſchaften einer ſolchen Methode ſich fügen könnten, und das ſittliche Leben galt ihm doch mehr als alles übrige. Da geſteht er im Gebete zu Gott, daß er nichts wiſſe über Gutes und Böſes außer nur ſo viel, daß in allen Stücken er Gott folgen ſolle; ſonſt ſind die Wege der Vorſehung uns verborgen [3]). Die Demuth iſt

---

1) Ib. II p. 141; 152.

2) Ib. I p. 156.

3) Ib. I p. 76. Seigneur, je sais que je ne sais q'une chose c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur et le pire en toutes choses.

ihm der unterſcheidende Kern der chriſtlichen Moral [1]. Freilich bleibt er nun hierbei nicht ſtehn; ſeine Gedanken ſuchen ſich doch etwas tiefer über den Inhalt des ſittlichen Lebens zu unterrichten; aber die Ergebniſſe, zu welchen er nun gelangt, ſind ſehr bedenklich und führen ihn nur wieder zum Zweifel. Der Menſch, ſagt er, iſt geboren für die Luſt; dies empfindet er; eines weitern Beweiſes bedarf es nicht [2]. Unter der Luſt, nach welcher wir trachten ſollen, verſteht er nun freilich nicht die fleiſchliche Luſt, welche ihm den Menſchen verabſcheuungswerth macht; aber die geiſtige Luſt, welche er empfielt, iſt ihm nur deswegen vorzuziehn, weil ſie größer iſt als die fleiſchliche [3]. Da iſt ihm nun überall die Liebe zur Luſt, was uns leiten ſoll, und die Entſagung auf unſer Ich iſt nur eine Entſagung auf die kleinern gegenwärtigen Vergnügungen, damit wir der größern künftigen Güter theilhaftig werden. Der Gott der Chriſten tröſtet uns durch die Ausſicht auf die himmliſchen Freuden [4]. Nicht durch die Vernunft ſoll er uns an ſich ziehen; nicht im Bewußtſein unſerer Pflicht, des vernünftigen Geſetzes, nicht in der Erkenntniß unſeres Weſens ſollen wir handeln, ſondern die ſüßen Gefüle der Luſt in der Gnade Gottes ſollen die Führer unſeres Herzens ſein. Es iſt begreiflich, daß dabei nur ein Schatten der Freiheit übrig bleibt. Sehen wir, wie er die Wirkungen der Gnade in uns beſchreibt. Gott verwandelt das menſchliche Herz durch eine himmliſche Süſſigkeit, welche er in ihm verbreitet; ſie überſteigt das Wohlgefallen des Fleiſches und ſtößt Ekel ein gegen die Annehmlichkeiten der Sünde, welche uns vom ewigen Gut trennen. Unſer Wille würde ſich widerſetzen können; dieſe Freiheit bleibt ihm immer; ſie iſt noch verſtärkt worden durch die Macht, welche die fleiſchlichen Lüſte in uns gewonnen haben; wenn er ſich nicht wiederſetzt, ſo iſt das unſer Verdienſt. Aber wenn der Menſch ſeine größte Freude in Gott findet, welche ihn in einer ganz freien Bewegung der Liebe bezaubert, ſo daß es ihm eine Qual und Marter ſein würde ſich von ihr loszuſagen, ſo würde er wohl noch ſich losreißen können, wenn er wollte; doch wie ſollte er es wollen, da der Wille ſich immer nur dem zuwendet, was ihm am meiſten gefällt? Nichts kann ihm dann mehr gefallen als das ewige Gut, welches alle Güter in ſich umfaßt. So ſchaltet Gott über den freien Willen des Menſchen, ohne ihn zu nöthigen und der Wille wendet ſich eben ſo frei als unausbleiblich Gott zu, wenn dieſer ihn durch die Süßigkeit ſeiner wirkſamen Eingebungen an ſich ziehen will. So ſollen wir frei lieben, was wir nothwendig lieben müſſen[1]. Alſo nicht der Gedanke des Zwecks oder der Pflicht ſoll uns leiten, ſondern die Empfindung der Luſt, welche uns Gott einflößt. Wie könnte es anders ſein, da wir keine Erkenntniß, kein anderes Bewußtſein von unſerm Zweck als durch Empfindung haben ſollen.

---

[1] Ib. II p. 350; 365.

[2] Ib. I p. 110. L'homme est né pour le plaisir; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve.

[3] Ib. I p. 47. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands.

[4] Ib. II p. 116 sq.

---

[1] Ib. I p. 69 sq.; les provinc. XVIII p. 401 sqq. Trouvant la plus grande joie dans ce Dieu, qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. — — La volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plait le plus et — rien ne lui plait tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens.

Wer weiß, in wie gefärliche Irrthümer die Lehre geſtürzt hat, daß alle Beweggründe für unſern Willen von der Luſt hergenommen werden müßten, der wird dieſe Moral Paſcal's nicht für unbedenklich halten. Wie konnte dieſer religiöſe Geiſt der Entwicklung der ſelbſtſüchtigen Grundſätze vorarbeiten, welche im folgenden Jahrhundert zur Geltung kommen ſollten? Es iſt nur ſein übertriebenes Mistrauen gegen die Allgemeinheiten der Vernunſt, welches ihn zu den perſönlichen Beweggründen treibt. In dieſem Mistrauen ſchont er auch das nicht, worin er den Charakter des vernünftigen im Gegenſatz gegen das thieriſche Leben gefunden hatte. Die fortſchreitende Entwicklung neuer Erfindungen, durch welche die Vernunft ſich auszeichnet, iſt ihm verdächtig; denn der Glaube ſoll unveränderlich ſein und verwirft alle Neuerungen [1]. Wenn wir fragen, was ihn hierzu trieb, ſo finden wir nur zwei Gründe in ſeinen Schriften angedeutet. Der eine beruht auf ſeiner beſchränkten Anſicht von der Wiſſenſchaft, die ihm nur in mathematiſcher und phyſiſcher Forſchung ein ſicheres Feld des Fortſchreitens zu bieten, aber unfähig zu ſein ſchien tiefer und tiefer das geiſtige und ſittliche Leben zu erforſchen. Der andere beruht auf ſeiner Anſicht von der Weiſe, wie das religiöſe Leben ſich

---

1) Pensées I p. 94 sq.

gründet und ausbreitet. Da iſt es nur ein Gefül der Luſt, welches uns belebt, ein Inſtinct, welcher uns leitet; nicht Überlegungen der langſam forſchenden Vernunft, ſondern augenblicklich wirkende Empfindungen ſollen uns mit unwiderſtehlicher Gewalt ergreifen und zu Gott ziehen. Paſcal weiß kaum die Gefüle des Herzens von den ſinnlichen Empfindungen und Trieben zu unterſcheiden. In der Betrachtung des Religiöſen ſchließt er ſich nahe an die naturaliſtiſche Anſicht an, welche wir bei Herbert gefunden haben; mit ihm breitet er den Inſtinct auch über die Erkenntniß der wiſſenſchaftlichen Grundſätze aus. Das Moraliſche vermiſcht ſich ihm mit dem Natürlichen. Dies iſt der Zug ſeiner Zeit. So weit er die Vernunft von der Natur zu unterſcheiden wußte, konnte er ihr nur untergeordnete Geſchäfte zutrauen; von der Natur mußte er das Höhere erwarten, welches er nicht aufgeben konnte. Da iſt ihm denn unſer Herz nur ein Inſtinct, die Gnadenwirkungen ſind ihm Empfindungen der Luſt und mit Nothwendigkeit ergreifen ſie unſern Willen. Gott offenbart ſich ihm weniger in der Vernunft, als in der Natur.

Außer Paſcal gab es noch andere Skeptiker derſelben Zeit, von welchen beſonders la Mothe le Vayer und Huet, der gelehrte Biſchof von Avranches, die Aufmerkſamkeit der Gelehrten auf ſich gezogen haben. Aber le Vayer's ſkeptiſche Gründe ſind nur ein Probeſtück der Gelehrſamkeit, welche aus den alten Skeptikern gezogen werden konnte ohne die lebendige Bewegung der Zeit zu theilen, und wenn auch Huet mehr auf eine Kritik der Carteſianiſchen Philoſophie einging, ſo berührte er doch in ihr wenig mehr als die Oberfläche und gebrauchte ſeine Zweifel zur Stütze des Glaubens auch nur in althergebrachter Weiſe. Was wir bei einem Skeptiker ſuchen müſſen, wenn er in der Geſchichte der Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit feſſeln ſoll, daß er die Beweggründe des Zweifels, welche in dem Standpunkte der herſchenden Philoſophie liegen, uns bloß lege, das finden wir in dieſer Zeit bei niemanden mehr als bei Paſcal. Der Zuſammenhang ſeiner Zweifel mit der Carteſianiſchen Philoſophie iſt nicht zu verkennen. Descartes hatte von ſeiner Philoſophie die theologiſchen Gedanken ſo fern als möglich zu halten geſucht. Unter den Kämpfen, welche ſich nun doch wieder in der Kirche erhoben, war eine ſolche halbe Neutralität der Philoſophie nicht zu behaupten. Descartes hatte die ſittlichen Fragen vermieden, ja das Sittliche nach Analogie des Natürlichen behandelt; wir haben geſehn, daß Geulincx und Spinoza eben dieſen Theil der Philoſophie hervorzuziehn ſich gedrungen ſahen. Ihre Löſungen der moraliſchen Fragen konnten religiöſe Gemüther nicht befriedigen; wenn auch Paſcal im Fall geweſen wäre ſie zu kennen, er würde ſich ihnen doch nicht haben anſchließen können. Aber er empfand mit ihnen den Zug zum Unendlichen und Göttlichen, welchen der Rationalismus ihrer Schule mächtig angeregt hatte, und mit dem ſittlichen war ihm das religiöſe Leben unzertrennlich verbunden; er empfand auch mit den Carteſianern den Zug, welcher die Erfindungen der Mathematik und der Phyſik zu immer neuen Fortſchritten trieb; nur wie dem Descartes, ſo ſcheinen auch ihm dieſe Dinge dem ſittlichen Leben und der Religion durchaus fremd. Da ſpaltete ſich ihm das höhere Leben in zwei große

Hälften, in das Leben der Vernunft und des Herzens. In dieſem Dualismus iſt ſein Skepticismus gegründet; er geht aus der Überzeugung hervor, daß die Entwicklungen der Wiſſenſchaft, welche Descartes in Gang gebracht hatte, doch in nichts Weſentlichem die Bedürfniſſe unſeres Geiſtes befriedigen können. Daß die wiſſenſchaftliche Vernunft auch in das ſittliche und religiöſe Leben eindringen könne, dazu fehlt ihm, welcher nach Descartes nur die mathematiſche Forſchungsweiſe verehrt, eine jede Hoffnung, und weil ihm das Leben des Herzens denn doch alles wahrhaft Gute umfaßt, ſo ſieht er ſich genöthigt das wiſſenſchaftliche Leben in letzter Schätzung als etwas Zweckloſes aufzugeben.

Doch die Carteſianiſchen Grundſätze enthielten in ſich unſtreitig auch noch andere Keime der Forſchung. Das Ich denke, alſo bin ich forderte zu einer Erforſchung ſeiner ſelbſt auf, bei welcher wohl noch andere Entdeckungen zu machen waren, als mathematiſche und phyſiſche, und es ließ ſich daher wohl erwarten, daß die Zweifel, welche Paſcal gegen die Wiſſenſchaft nach Carteſianiſchem Maßſtabe erhoben hatte, nur eine Anregung ſein würden ſie in einem mehr ſittlichen und religiöſen Sinn zur Entwicklung zu bringen.

2. Nicole Malebranche.

Es ſind mehrere Carteſianer geweſen, welche die Lehren ihres Meiſters auch auf ſittliche und religiöſe Gegenſtände anzuwenden ſuchten; aber keiner hat dies mit größerm Erfolg gethan als Malebranche. Schon der Occaſionalismus hatte hierzu eine Bahn gebrochen und auf dieſer ſehen wir denn auch Malebranche weiter fortſchreiten.

Nicole Malebranche wurde zu Paris 1638 von wohlhabenden und angeſehnen Eltern geboren. Von Jugend an litt er an einer Krümmung des Rückgrads und ſchwächlicher Geſundheit und mußte deswegen eine häusliche Erziehung erhalten. Nachdem er Theologie in der Sorbonne ſtudirt hatte, trat er als Prieſter in das Oratorium. Er hatte ſchon geraume Zeit mit Sprachen und Geſchichte fleißig ſich beſchäftigt, als ihm die Schrift des Descartes über den Menſchen in die Hände fiel. Damit war ſeine Neigung für die Philoſophie entſchieden. Mit dem ganzen Feuer ſeines Geiſtes, welcher durch ſeinen kränklichen Leib an einſames Nachdenken gewöhnt war, ſchloß er ſich den Unterſuchungen der Carteſianiſchen Schule an, ohne jedoch ſeiner theologiſchen Richtung entfremdet zu werden; denn bei Descartes fand er die Gedanken des Auguſtinus wieder. Die Ergebniſſe ſeines philoſophiſchen Nachdenkens legte er 1674 in ſeine ausführlichſte und berühmteſte Schrift über die Erforſchung der Wahrheit nieder, welche in wiederholten Auflagen von ihm gebeſſert und vermehrt worden iſt. Sein Hauptbeſtreben die Carteſianiſchen Grundſätze für die Erkenntniß religiöſer Wahrheiten fruchtbar zu machen tritt noch deutlicher in einigen ſpätern Schriften, den chriſtlichen Geſprächen, den chriſtlichen Meditationen und dem Werke über die Natur und die Gnade hervor. Mit reinen Carteſianern, wie mit Regis, und mit bedenklichern Theologen kam er darüber in Streit. Boſſuet warnte ihn; der Janſeniſt Anton Arnaud ſuchte ihn zu leiten. Das Oratorium war den Janſeniſten befreundeter als den Jeſuiten; man ſuchte eine Verſtändigung zwiſchen Malebranche und Arnaud herbeizuführen; aber der kühne Flug, welchen jener ſeinen philoſophiſchen Grundſätzen im Gebiete der Theologie geſtattete, konnte ſich keiner Leitung unterwerfen. Eine Reihe von Streitſchriften zwiſchen beiden Männern bezeichnet ihren Bruch. Wie ſehr auch Malebranche den Auguſtinus verehrte, in dem Auguſtinus des Janſenius konnte er doch nur Calvin's Lehre wiedererkennen, in Paſcal's Provenzalen fand er den Tadel der Thomiſtiſchen Lehre heraus, dem Vorwurfe des Pelagianismus und Molinismus, welchen man ihm machte, ſtellte er die Sätze des Tridentiniſchen Concils entgegen [1]. In dieſen Streitigkeiten verging der größte Theil ſeines Lebens. Auch den Vorwurf des Spinozismus hatte er von ſich zurückzuweiſen und übereilte Folgerungen ſeiner Freunde aus ſeinen Grundſätzen von ſich abzulehnen. Nachdem er noch eine Abhandlung über die Moral herausgegeben hatte, faßte er die Hauptpunkte ſeiner Philoſophie mit allen ihren Beziehungen zur Theologie in ſeinen Geſprächen über die Metaphyſik zuſammen, bis in ſein hohes Alter mit der Ausbildung ſeiner philoſophiſchen Gedanken beſchäftigt. Er war ſchon von der Krankheit ergriffen, welche 1715 ſeinem Leben ein Ziel ſetzen ſollte, als ihn der Engliſche Idealiſt Berkeley beſuchte,

---

1) Trois lettres de l'auteur de la recherche de la vérité, touchant la defense de Mr. Arnauld contre la reponse au livre des vrayes et fausses idées (Rotterd. 1685) p. 166; 174; Reponse à une dissertation de Mr. Arnauld contre un éclaircissement du traité de la nature et de la grace. Par le P. Malebranche. (Rotterd. 1685) p. 3.

und die lebhafte Unterredung, welche er mit ihm über ihre philoſophiſchen Grundſätze hatte, ſoll ſeinen Tod beſchleunigt haben.

Malebranche gehört zu den Philoſophen, deren Werken man es auf den erſten Anblick anſieht, daß ihr ganzes Gemüth bei ihrer Philoſophie iſt [1]). Mit der Schule und den Werkzeugen des Unterrichts hat er wenig zu thun. Er will nicht mehr wiſſen, als was Adam wußte. Der Menſch belehrt nicht den Menſchen. Sich ſelbſt, ſeinen innern Lehrmeiſter, Gott, muß man befragen; der macht wenig Geräuſch der Worte; immer uns gegenwärtig redet er doch mit vernehmbarer Stimme und wir bedürfen nur der Aufmerkſamkeit um ſeine ewige Wahrheit zu hören [2]). Zwar verleugnet er die Lehrmeiſter nicht, welche zuerſt die innere Stimme in ihm geweckt haben, beſonders nicht den Auguſtinus und den Descartes; aber in der Verehrung für die Vernunft, die ihm die rationaliſtiſche Schule eingeflößt hat, kann er doch keine andere Entſcheidung als von der Vernunft annehmen. Gelehrſamkeit und Erfahrung gelten ihm daher wenig; deſto mehr das Nachdenken. Er geſteht ein, daß er wenig leſe. Doch

---

1) Ich citire: Oeuvres complètes de Malebranche. Publ. p. MM. de Genoude et Lourdoueix. Par. 1837. 2 Bde. 4. Dieſe Ausgabe iſt jedoch nicht vollſtändig. Es fehlen, kleinere Aufſätze ungerechnet, die Streitſchriften gegen Arnaud, welche ich in der ſchon angegebenen Rotterdamer Ausgabe anführe, die entretiens sur la mort, hinter der Ausgabe der entret. sur la metaph. Par. 1732. Später ſind noch erſchienen: Méditations métaphysiques et correspondence de N. Malebranche avec J. J. Dortous de Mairan. Paris 1841. Dieſe Briefe ſind wegen Malebranche's Verhältniß zu Spinoza wichtig.

2) Entr. sur la métaph. III, 9; IV, 4.

kann er die Erfahrung nicht ganz beſeitigen; ſie erinnert ihn an die Beſchränktheit unſerer Vernunfterkenntniſſe. Den poſitiven Glauben an Chriſtum und die kirchliche Überlieferung kann er nicht abthun; ihm ſchließen ſich die Forderungen des praktiſchen Lebens an, welche uns anweiſen auch der Wahrſcheinlichkeit zu folgen [1]). Er muß es auch anerkennen, daß für den Menſchen doch die würdigſte Wiſſenſchaft die Wiſſenſchaft des Menſchen ſei und wir vor allen andern Dingen zuerſt uns ſelbſt erkennen ſollen [2]); dabei weiß er ſehr gut, daß dieſe Erkenntniß nicht allein auf Begriffen der Vernunft beruht, daß dazu eine genaue Unterſcheidung des Geiſtes und des Körpers gehöre und daß wir vom Körper nur durch Erfahrung wiſſen. Die Begriffe der Vernunft belehren uns vom Ewigen, aber nicht von der wirklichen Welt, in welcher wir leben. Daher bekennt er, daß wir nicht über alle Dinge klare Begriffe ſuchen dürften, ſonſt würden wir vom Glauben und in eine Todſünde fallen. Die wirkliche Welt kennen wir nur durch Offenbarung, natürliche oder übernatürliche, und dieſer Offenbarung müſſen wir blinden Glauben ſchenken [3]). Dieſe Gedanken ziehen ihn auch an die Wiſſenſchaften der Erfahrung heran, ſonſt würde er unſtreitig geneigt ſein die nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften noch ſtärker herabzuſetzen, als er es in ſeinem Unmuthe thut, wenn er von vielen die Philoſophie und die edelſte Wiſſenſchaft der Selbſterkenntniß vernachläſſigt ſieht. Da ſchilt er Aſtronomie und Chemie und faſt alle übrige Wiſſenſchaften nur Beluſtigungen des Geiſtes [1]. Dies läßt unſtreitig einen tiefern Ernſt im Streben nach der Ergründung ſeines Geiſtes erwarten, als wir bei Descartes gefunden haben. Wenn er an der Carteſianiſchen Philoſophie lobte, daß ſie eine ganz neue Einſicht gebracht habe, indem ſie die ſinnlichen Qualitäten beſeitigte und den Geiſt vom Körper unterſcheiden lehrte [2], ſo war ihm gewiß das letztere, ſo wie von poſitiver, ſo auch von hervorragender Bedeutung, weil es die rechte Erkenntniß des geiſtigen Lebens bedingte.

---

[1]) Rech. de la vér. I, 3, 2.

[2]) Ib. préf. p. XXIII. b. De toutes les sciences humaines la science de l'homme est la plus digne de l'homme.

[3]) Ib. I, 3, 2; entr. sur la mét. V, 6; corr. av. Dort. d. Mair. p. 138.

So wie nun die Philoſophie des Malebranche der Erfahrung ſich nicht verſchließt, und ein treues Bild ſeines Charakters iſt, ſo hängt ſie auch mit den Bewegungen der Zeit eng zuſammen. Den kirchlichen Beſtrebungen kann er ſich nicht entziehen, mitten in der Entwicklung der Franzöſiſchen Litteratur, des Franzöſiſchen Ruhms und der Franzöſiſchen Monarchie ſtehend nimmt ſeine Denkweiſe an allen dieſen Dingen den lebhafteſten Antheil und ſpiegelt den Nationalcharakter, wie er in ſeiner Zeit ſich ausgeprägt hatte, ſehr deutlich ab. Er vertheidigt die Monarchie in Staat und Kirche [3]. Wie Paſcal ſieht er das Vergnügen als einzigen Beweggrund des Handelns an [4]; der Liebe des Ruhmes iſt er ſo ergeben, daß er ſelbſt Gottes Werke aus ihr ableitet[1]. Mit feuriger Einbildungskraft trägt er ſeine Gedanken vor, ſo daß man nicht unrichtig geſagt hat, er greife die Einbildungskraft durch die Einbildungskraft an[2]. Der Schule und der Schulſprache iſt er wenig hold; mit Beredſamkeit entwickelt er ſeine Sätze und wägt dabei die Worte nicht ſehr, ſo daß er ſogar über unüberlegte Sätze ſich leicht hinwegſetzt[3]. Er iſt ſich deſſen wohl bewußt, daß er eine neue Bahn zu brechen hat, und je tiefer ſeine Gedanken in die Wahrheit eindringen möchten, um ſo eifriger ſucht er auch die Mittel herbei, welche ihn leiten und ſeinen Gedanken Eingang verſchaffen können. Eben ſo wenig als Descartes verſchmäht er Hypotheſen. Die Vernunft kann uns nicht allein unterrichten; ſie läßt nur das Mögliche erkennen; das wirkliche Daſein der Geſchöpfe lehrt uns nur die ſinnliche Empfindung[4]. Darin liegt ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit, welches uns zum Glauben führt[5]. Auch Sünde und Vorurtheil haben wir zu überwinden und dabei dürfen wir weder die Hülfe der Sinne noch der Einbildungskraft zurückweiſen. Um ſo weniger kann Malebranche ſolcher Mittel ſich entſchlagen, je mehr er mit Descartes die Mathematik verehrt, welche zwar der Einbildungskraft ſich anſchließt, aber doch zugleich die Ideen unſerer Vernunft weckt [1]. Sogar beſſer als die Philoſophie läßt ſie unſere Beſchränktheit uns erkennen und hält uns deswegen bei den einfachſten Wahrheiten und bei einem ſtreng methodiſchen Fortſchritt feſt [2]. Durch die Mathematik ſollen wir alsdann auch zur Phyſik geführt werden. Es iſt das ein beſchwerlicher Weg durch das Sinnliche; wir dürfen die Wahrheit uns fleiſchlich darſtellen, aber nur um unſere Aufmerkſamkeit auf das Überſinnliche zu richten [3].

---

[1] Rech. de la vér. préf. p. XXIV. b.

[2] Ib. p. XXIII. b sq.; trois lettres p. 18.

[3] Traité de morale II, 9, 4; 6. Die gegenſeitigen Zugeſtändniſſe findet er zwar nothwendig, aber nicht natürlich.

[4] Traité de l'amour de Dieu p. 248. a. Le plaisir — — est le motif unique.

---

[1] Traité de la nat. et de la grace I, 6. *Dieu*, qui aime tant sa gloire.

[2] Sein Streit iſt gegen den bel esprit gerichtet (traité de mor. I, 12, 14 sq.) und gegen die ſinnlichen Vorſtellungen vom Geiſtigen. In jener Beziehung wird beſonders Montaigne, in dieſer werden Tertullian und Seneca beſtritten. Rech. de la vér. II im 2. u. 3. Thl.

[3] Tr. de mor. I, 8, 4 p. 426; tr. de l'am. de *Dieu* p. 254; entret. s. l. met. zu Ende der Vorrede in der Ausgabe von 1732.

[4] Rech. de la vér. éclaire. 10 p. 329. a; entr. sur la mét. I, 5; trois lett. p. 16.

[5] Rech. de la vér. III part. I, 2, 4 p. 97.

Nur viel kühner als die Hypotheſen des Descartes greifen die ſeinigen in die Erkenntniß der Dinge ein. Die ſittliche Bedeutung der Vernunft läßt ihn nicht dabei ſtehn bleiben nur die Geſetze der Natur zu erforſchen. In den Bewegungen der Körperwelt, ebenſo wie unſeres Willens ſieht er Zwecke. Der Geiſt würde ohne Willen, der Körper ohne Bewegung möglich, ſie würden aber alsdann unnütz ſein [4]. Ein ſolches unnützes Daſein ſcheint ihm der Vernunft zu widerſprechen; die Bewegungen dagegen des Körpers und die Begehrungen des Geiſtes weiſen auf Zwecke hin. Ihre Zwecke aufzuſuchen iſt der Vernunft erlaubt. Malebranche wirft es den Carte-

---

1) Ib. VI part. I, 4; 5.

2) Ib. III part. I, 3, 3.

3) Entr. s. l. mét. V, 5 p. 30. b; X p. 67. Il est permis d'incarner la vérité pour l'accommoder à notre faiblesse naturelle et pour soutenir l'attention de l'esprit.

4) Rech. de la vér. III part. I, 1, 1; IV, 1, 1.

ſianern vor, daß ſie die Erforſchung der Zwecke unterlaſſen hätten gegen den Sinn ihres Meiſters, der ſie nur in die Unterſuchungen der Phyſik nicht eingemiſcht wiſſen wollte. Über die wahre Religion und über die wahre Moral ließe ſich nichts beweiſen, wenn wir nicht eine Kenntniß der Zwecke Gottes in unſerer Schöpfung und Erhaltung hätten. Die Gemeinſchaft, in welcher wir durch die Vernunft mit Gott ſtehen, läßt auch nicht daran zweifeln, daß er auch ſeine Abſichten uns offenbart haben werde, welche wir zur Erreichung unſeres Heils kennen müſſen [1]. Ihn belebt die religiöſe Hoffnung, daß wir Gott ſehen werden, wie er iſt; von ihr geſtärkt, glaubt er nicht zugeſtehn zu dürfen, daß irgend eine Erkenntniß der erſten Gründe unſerer Vernunft unerreichbar ſein ſollte, wie ſehr wir auch gegenwärtig in unſerm Wiſſen beſchränkt ſein möchten [2]. An der Hand des Glaubens will er nun erforſchen, was unſerm ſittlichen und religiöſen Leben Noth thut.

Wir ſehen ihn hiermit auf einem Wege, welchen auch auf proteſtantiſcher Seite Geulincx eingeſchlagen hatte. Es iſt gewiß bemerkenswerth, daß der Rationalismus, ſo wie er von Descartes wieder erweckt worden war, in wachſender Stärke den theologiſchen Unterſuchungen zuführte. Daß dieſe eine chriſtliche Färbung annahmen, war faſt unvermeidlich. So wie ſchon Geulincx im Streit gegen die Abhängigkeit der Schule von der alten Philoſophie die chriſtliche Denkweiſe für ſich aufgerufen hatte,

---

1) Conv. chrét. III p. 207 sq.; médit. chrét. XI, 2; tr. de la nat. et de la gr. I, 7.

2) Entret. d'un phil. chrét. av. un phil. Chinois p. 376. b.

ſo findet auch Malebranche es nicht allein verzeihlich für einen Philoſophen den chriſtlichen Glauben zur Grundlage ſeiner Forſchungen zu machen, ſondern er ſieht hierin auch den einzigen Weg uns von den Vorurtheilen der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zu befreien und die Vernunft zu ihrer wahren Würde und zu der Fülle der ihr gebührenrenden Erkenntniß zu führen. Ich ſchreibe, ſagt er, für Philoſophen, aber für chriſtliche Philoſophen [1]; die wahre Religion iſt die wahre Philoſophie [2]. Er iſt überzeugt, daß er dadurch den Grundſätzen weder der Philoſophie, noch der Theologie etwas vergiebt. Was die Philoſophie betrifft, ſo haben wir ſchon geſehn, daß ihr Vertrauen auf die Vernunft ſie nicht losſprechen kann von dem Glauben an die Erfahrung, welche allein Einſicht in die wirkliche Welt uns verſchafft. Der Glaube geht ihm daher der Erkenntniß des Wirklichen vorher. Zuerſt ſollen wir den Sinnen vertrauen. Aber wir finden nun auch, daß unſere Verhältniſſe zur ſinnlichen Welt geſtört ſind. Anſtatt daß die Vernunft über die Sinne herſchen ſollte, finden wir uns den Sinnen unterworfen und laſſen uns von ihnen in der Beurtheilung der Dinge täuſchen und zu Vorurtheilen verleiten. Die natürliche Offenbarung iſt daher in Verwirrung; durch die Sünde, wie wir nicht zweifeln können. Daraus glaubt Malebranche abnehmen zu dürfen, daß nun auch eine übernatürliche Offenbarung eingetreten ſei, welche der Unordnung in der Welt ſteuern ſollte, damit der Zweck Gottes nicht vereitelt werde [3].

---

1) Tr. de mor. I. 8, 4 p. 425.

2) Ib. I, 2, 11.

3) Entr. sur la mét. IV, 17; VI, 7.

Er betrachtet aber alles dies nur als Thatſachen der Erfahrung, welche uns von der Vernunft beglaubigt werden müſſen. Die Vernunft muß uns zum Glauben beſtimmen und wir werden daher der Vernunft nicht ungetreu, wenn wir dem Glauben folgen [1]). Der wahren Theologie widerſpricht dies nicht. Denn ſie wird anerkennen müſſen, daß wir uns der Vernunft nicht entkleiden können, daß es heißen würde das Unmögliche zu verſuchen, wenn man die Vernunft aus der Theologie verbannen wollte. Die ewige Vernunft hat ſich in der Religion nur uns angepaßt um uns vernünftiger zu machen [2]). Die Vernunft haben wir nicht zu fürchten; ſie kann auch nicht verdorben ſein, nur unſere Neigung, die uns dem Sinnlichen unterwirft, unſere thörige Leidenſchaft iſt verdorben [3]). Ganz anders alſo als Paſcal findet er keinen Streit zwiſchen Vernunft und Religion, weil ſeine Vernunft ſich nicht auf Mathematik und Phyſik beſchränkt. Vielmehr in einer ganz ähnlichen Weiſe, wie die alten Kirchenväter und Scholaſtiker, verfährt er mit den Glaubenswahrheiten, indem er die Lehren der Schrift und der Kirche ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen zum Grunde legt und ſie zu begreifen ſtrebt. Er betrachtet ſie als

---

1) Ib. XIV, 3. Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison.

2) Ib. XIV, 13. De prétendre se dépouiller de sa raison, comme on se décharge d'un habit de cérémonie, cest se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible.

3) Tr. de mor. I, 2, 11. La raison — — est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maitresse.

Thatſachen der Erfahrung, welche den Thatſachen der Phyſik gleichen, und vergleicht ſelbſt ſeine theologiſchen Forſchungen mit dem Verfahren des Descartes in der Phyſik. Weder den Thatſachen der religiöſen Erfahrung, noch den Begriffen der Vernunft kann er mistrauen; beide müſſen mit einander übereinſtimmen; wo die Übereinſtimmung ſich nicht zeigen will, dürfen wir doch weder die eine noch die andere Quelle der Wahrheit verwerfen, ſondern haben darin nur eine Aufforderung zu tieferer Forſchung zu erblicken [1]. Da fordert er ein fleißiges Forſchen um Einſicht in den Glauben zu gewinnen. Der Glaube iſt ihm nur ein Mittel, welches dem Zwecke vorhergeht; er wird vorübergehn; die Einſicht, die Philoſophie, wird bleiben [2]. Da ſpricht er ſich gegen den leidenden Gehorſam im Glauben aus; denn nur vorläufig ſollen wir glauben; aber nicht ablaſſen zu forſchen um uns über den Glauben zum Wiſſen zu erheben; denn das

---

1) Entr. sur la mét. XIV, 4. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voila toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées et les règles de ma conduite, par rapport à la religion, dans les vérités de la foi. — — Je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. — — Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience mais aussi ne concluent jamais par l'expérience contre la raison; — — ils hésitent, dis — je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 8 sqq.; tr. de mor. I, 2, 11. L'évidence, l'intelligence est préferable à la foi. Car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement.

Wort iſt ſichtbar geworden um uns intelligibel zu werden. Das Licht, welches wir ſuchen ſollen, bringt die religiöſe Salbung nicht hervor; ſie macht nur aufmerkſam auf das Licht [1].

In dieſen Gedanken ſteht er nun in einem entſchiedenen Gegenſatz gegen die Janſeniſten; ſie werfen ihm vor, daß er dogmatiſire; gegen ſie kämpft er für die Vernunft [2]. Mit ſeinem Dogmatiſiren mochte er nun wohl auch nicht völlig im Einklang ſtehen mit der abgeſchloſſenen Geſtalt, welche zu ſeiner Zeit die Glaubenslehre der katholiſchen Kirche zu behaupten ſuchte. Auch war er dem Wunderglauben nicht ſehr geneigt; vielmehr ſpricht er oft die Überzeugung aus, daß es Gottes Weisheit beſſer anſtehe nach allgemeinen Geſetzen zu handeln, als in Wunderwirkungen Ausnahmen zu machen. Er will daher auch, daß Wunder nur ſelten vorkommen ſollen, und verlangt überdies, daß ſie, obgleich den gewöhnlichen Naturgeſetzen nicht entſprechend, doch einer höhern Weltordnung, der Ordnung der Gnade, ſich einfügen [3]. Nur durch die Zerrüttung der Natur, welche eine Folge der Sünde war, wird Gott zu den Ausnahmen vom Naturgeſetze geführt um durch eine Art von Unordnung die höhere Ordnung wieder herzuſtellen. Gott läßt ſich herab zu uns; mit Thoren handelnd bedient er ſich einer Art der Thorheit um ſie weiſe zu machen. Das ſind die Geheimniſſe unſeres Glaubens; je dunkler ſie ſind um ſo gewiſſer fordern ſie Glauben, um ſo ſicherer iſt es, daß ſie nur einer göttlichen Schickung den Glauben verdanken können, welchen ſie gefunden haben [1]). In dieſem Glauben an die allgemeinen Schickungen Gottes ſchließt er ſich nun doch ohne Vorbehalt der katholiſchen Kirche an. Sein Vertrauen ſetzt er weit weniger auf die heilige Schrift, welche ſich vieler bildlichen und zweideutigen Ausdrücke bedient, deren Auslegung und kanoniſches Anſehn ſehr ſchwankend iſt, als auf das allgemeine Geſetz der Gnade, welches durch die Leitung und Überlieferung der Kirche hindurchgeht. Wenn auch Gott in ſeiner übernatürlichen Wirkſamkeit von den gewöhnlichen Geſetzen der Natur abweichen darf, ſo wird es ſeiner Weisheit doch anſtehn auch in jener Wirkſamkeit eine allgemeine Ordnung zu bewahren. Eine ſolche Ordnung findet Malebranche in der Einſetzung und Verwaltung der allgemeinen Kirche [2]).

---

[1] Ib. I, 2, 12 sq.; tr. de la nat. et de la gr. II, 32.

[2] Trois lettr. p. 5 sq. und ſonſt häufig.

[3] Rep. à une diss. de Mr. Arnauld 9, 4 p. 84; entr. s. l. mét. XI, 5; tr. de la nat. et de la gr. I, 21. Die Wunder werden mit unſern Handlungen verglichen, welche die Natur zu verbeſſern ſtreben. Tr. de mor. I, 1, 20 sq.

Wenn er nun über dieſe religiöſe Grundlage ſeiner Forſchungen ohne Rückhalt ſich ausſpricht, ſo könnte man dagegen finden, daß in ſeinen Äußerungen über die philoſophiſche Überlieferung, aus welcher ſeine Lehren hervorgegangen ſind, etwas Dunkeles zurückbleibe. Er verfehlt zwar nicht, daß er von Descartes ausgehend in wichtigen Punkten weitere Folgerungen ziehen muß, als ſein Lehrer gezogen hatte [3]); aber in dieſen Punkten kommt er zum

---

[1]) Entr. s. l. mét. XIV, 1; 13; de la rech. de la vér. V. 5 p. 179.

[2]) Entr. s. l. mét. XIV, 2; 4.

[3]) Vergl. Rep. à Mr. Arnauld 24, 11; 26, 1.

Theil mit andern Carteſianern überein, welche er entweder nicht nennt, oder deren Lehren er nur mit Widerwillen erwähnt. Die Verwandtſchaft ſeiner Lehren mit den Lehren Spinoza's iſt von alten Zeiten her bemerkt worden, ſo daß man ihn ſogar des verſteckten Spinozismus beſchuldigt hat. Seine Schrift über die Erforſchung der Wahrheit iſt nun zwar früher geſchrieben, als er die nachgelaſſenen Schriften Spinoza's leſen konnte; aber in den Umarbeitungen jener Schrift und in ſeinen ſpätern Werken konnte er die Lehren Spinoza's berückſichtigen; ſeine Erklärungen über ſie ſind jedoch wenig befriedigend. Er bezeichnet ihn als einen wahren Atheiſten, welcher das Weltall für Gott halte oder will ihm kaum den Unſinn einer ſolchen Lehre zutrauen 1). Aus nachgelaſſenen Briefen wiſſen wir jetzt, daß er mit Spinoza's Syſtem nicht ſehr vertraut war und nur im Allgemeinen den Hauptpunkt, wo ihre Wege ſich ſcheiden, recht gut zu bezeichnen wußte 2). Den Punkt, in welchem beide übereinſtimmten, konnte er auch bei Geulincx finden, welchem er auch ſonſt viel näher ſteht, als dem Spinoza. Offenbar iſt ſeine Lehre eine Fortbildung derſelben Denkweiſe, welche wir bei Geulincx gefunden haben, und man würde die meiſten Abweichungen zwiſchen beiden auf die Verſchiedenheit ihres kirchlichen Glaubens zurückführen können. Daher iſt es auffallend, daß Malebranche ſeinen Vorgänger nicht erwähnt. Doch iſt man nicht genöthigt ihn deswegen ei-

---

1) Entr. sur la mét. VIII, 8 p. 54. a; IX, 2 p. 58 b. sq. Daß Spinoza gemeint ſei, läßt ſich nicht bezweifeln.

2) Corr. inéd. p. 100; 111; 136. Vgl. V. Cousin fragmens de phil. Cartés. p. 271.

nes abſichtlichen Verſchweigens zu beſchuldigen. Die Gedanken des Occaſionalismus lagen im Entwicklungsgange der Carteſianiſchen Schule; daß Malebranche ſie aus Geulincx, deſſen Schriften in Frankreich nicht ſehr bekannt geweſen zu ſein ſcheinen, hätte entnehmen müſſen, ſind wir anzunehmen nicht genöthigt.

In der Entwicklung ſeiner philoſophiſchen Lehren geht Malebranche zunächſt denſelben Gang, welchen Descartes gelehrt hatte. Vor allem andern iſt uns das Sein unſerer Seele gewiß; jeder unſerer Gedanken beweiſt es 1). Die denkende Seele liegt unſerer Erkenntniß näher als der Körper. Von ihr wiſſen wir durch innere Empfindung oder durch einfache Anſchauung. Die einfache Anſchauung beglaubigt uns auch ſogleich die ewigen Wahrheiten, welche als Grundſätze unſeres Denkens uns vollkommen einleuchtend ſind, wärend anderes, was langer Beweiſe bedarf, von uns bezweifelt werden kann 2). Um über dieſe Dinge Sicherheit zu erhalten, müſſen wir uns überzeugen, daß wir von einem Gott abhängen, der uns nicht betrügen kann. Daher folgen alsbald, wie bei Descartes, die Beweiſe für das Sein Gottes. Sie zu führen hält Malebranche auch deswegen für nothwendig, weil der religiöſe Glaube das Sein Gottes vorausſetze und alſo unbegründet ſein würde, wenn man von demſelben keine ſichere Überzeugung hätte. Auch ſeine Beweiſe für das Sein Gottes ſtimmen im Weſentlichen mit den Carteſianiſchen. In unzähligen Weiſen, meint er, würden

---

1) De la rech. de la vér. VII part. II, 6 p. 237. b; entr. s. l. mét. I, 1.

2) De la rech. de la vér. VI part. II p. 238. a.

ſolche Beweiſe ſich führen laſſen; denn das Sein jedes Dinges beweiſe das Sein Gottes; aber das Weſen ſeiner Beweiſe beruht doch im Allgemeinen darauf, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, welcher vom Begriffe eines jeden endlichen Dinges vorausgeſetzt werde, und daß dieſer Begriff nur durch die Anſchauung des Unendlichen uns entſtehen könne und alſo das Sein des Unendlichen, das Sein ohne Beſchränkung, d. h. Gott, vorausſetze. Malebranche verkannte nicht, daß dies nicht ſowohl ein Beweis als eine Erkenntniß aus Anſchauung iſt[1]. So wie Gott alles Sein ohne Beſchränkung iſt, ſo iſt er unſerm Sein beſtändig gegenwärtig, die Wahrheit im Allgemeinen, welche wir zu erkennen ſuchen, ohne welche keine beſondere Wahrheit ſein könnte und welche daher die Vorausſetzung aller unſerer Gedanken iſt[2]. Daß dieſe Wahrheit uns nicht täuſchen könne, folgt aus ihrem Begriff, daher dürfen wir den klaren und deutlichen Begriffen vertrauen. Daß Malebranche nun nicht ſogleich zur Erkenntniß der Körperwelt übergeht, darin mag freilich eine nicht unbedeutende Abweichung vom Carteſianiſchen Syſteme liegen, aber es iſt doch auch völlig in deſſen Sinn, daß er zunächſt die Zuverläſſigkeit der mathematiſchen Begriffe behauptet, welche als allgemeine und unwandelbare Regeln für die Beurtheilung aller Dinge uns dienen könnten [1]. Die Neigung alles auf Mathematik zurückzuführen, welche ſich hierin ausſpricht, wird durch die methodiſche Regel unterſtützt, daß man vom Einfachern und Leichtern zum Schwerern und Zuſammengeſetztern übergehn ſolle [2]. Faſt noch ſtrenger als Descartes ſucht Malebranche die einfachen und klaren Begriffe, auf welche wir unſere Beweiſe bauen können, nur in der Mathematik [3]. Wenn er auch nicht allein an die Mathematik uns binden will, vielmehr räth nicht zu lange in ihr zu verweilen, weil Phyſik und Moral ihm wichtiger ſind, ſo ſcheint ihm doch die richtige Methode zu verlangen, daß wir in der Mathematik uns zuerſt heimiſch machen und von ihr die Strenge des wiſſenſchaftlichen Verfahrens lernen [4]. Durch dieſe vorwaltende Berückſichtigung der Mathematik wird nun auch bald der Gedanke des Körpers in die Unterſuchung gezogen und die ausgedehnte von der denkenden Subſtanz unterſchieden [5]; dieſer Unterſchied aber führt auf die Verbindung des Körpers mit dem Geiſte, indem Malebranche mit Descartes den Menſchen als eine Zuſammenſetzung aus zwei Subſtanzen, aus Körper und Geiſt, betrachtet 1)) und den Sitz der Seele im Gehirn ſucht, wobei denn freilich ſchon einige Abweichungen von der Carteſianiſchen Lehrweiſe ſich anmelden 2)). Genug wir finden bei Malebranche die Zuſammenſtellung faſt aller der Gedanken wieder, welche das Carteſianiſche Syſtem bildeten.

---

[1] Entr. d'un phil. chrét. p. 365; 368. a; conv. chrét. I p. 196. b sq.; de la rech. de la vér. IV, 11, 2 sq.; VI part. II, 6 p. 238. b. Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. — — Toutes les vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs. Entr. s. l. mét. II, 1; 5; VIII, 1. Par la divinité nous entendons tout l'infini, l'être sans restriction, l'être infiniment parfait. Or, rien de fini peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est.

[2] De la rech. d. l. vér. III part. II, 6 p. 110; 8, 1.

---

[1] Ib. VI part. II, 6 p. 239. s.

[2] Ib. VI part. II, 1 p. 215. s.

[3] Corr. inéd. p. 176. Nous n'avons, ce me semble, d'idées assez claires pour faire des démonstrations, que celles de l'étendue et des nombres.

[4] De la rech. d. l. vér. VI part. II, 6 p. 239 sq.

[5] Ib. I, 10, 1.

Was ihn aber vom Wege des Descartes ablenkt, iſt der ſtrenge Gegenſatz zwiſchen der ſinnlichen Erkenntniß, welche wir der Erfahrung verdanken, und zwiſchen den Begriffen des Verſtandes. In der Analyſe unſeres Denkens, von welcher er ausgeht, findet er, daß wir eine doppelte Art des Bewußtſeins (perception) haben, das reine und das ſinnliche Bewußtſein 3)). Zwiſchen beide Arten werden auch wohl noch die Vorſtellungen der Einbildungskraft eingeſchoben 4)); aber Sinn und Einbildungskraft unterſcheiden ſich nur der Stärke nach, weil nach Descartes immer nur die Bewegung des Gehirns oder vielmehr die ſie begleitende Vorſtellung empfunden wird, mag ſie durch eine äußere Bewegung unſerer Sinnenwerkzeuge oder nur durch eine innere Bewegung der Seele veranlaßt worden ſein 5)). Die Einbildungskraft haben

---

1) Entr. s. l. mét. XII, 1.

2) De la rech. d. l. vér. I, 10, 3.

3) Ib. I, 1, 1.

4) Ib. I, 4, 1.

5) De la rech. d. l. vér. II part. I, 1 sq.; entr. s. l. mét. I, 8. Schwankungen in dieſer Lehre liegen darin, daß auch die Erkenntniſſe der Mathematik der Einbildungskraft zugeſchrieben werden und daß die Thätigkeit der Einbildungskraft als ein Thun der Seele gilt. Scharfe Unterſcheidungen ſind überhaupt nicht die Stärke Malebranche's.

wir deswegen nicht beſonders zu berückſichtigen. Der Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Sinn tritt aber an verſchiedenen Kennzeichen hervor. Wie Descartes ſieht auch wohl Malebranche das Erkennen nur als ein Leiden der Seele an[1], aber genauer genommen iſt doch nur die ſinnliche Empfindung ein Leiden in uns, wärend die Erkenntniß des Verſtandes von unſerer Aufmerkſamkeit und alſo von unſerm Willen ausgeht und daher ein Thun unſerer Seele vorausſetzt[2]. Die Erkenntniſſe unſeres Verſtandes ſind ferner klar und beſtimmt, Sinn und Einbildungskraft dagegen faſſen alles nur verworren auf. Dies erörtert Malebranche weitläuftig. In jeder ſinnlichen Empfindung verwirren ſich vier Sachen, die Wirkung des äußern Gegenſtandes auf unſer Sinnenorgan, das Leiden dieſes Organs, das Leiden, welches hieraus unſerer Seele erwächſt, und das Urtheil der Seele, welches ſie ihre Empfindung auf das Sinnenorgan und den äußern Gegenſtand übertragen läßt. Auch dieſes Urtheil betrachtet Malebranche nur als einen natürlichen und unwillkürlichen Vorgang, welcher nur gewöhnlich von einer freien Zuſtimmung unſeres Willens begleitet ſei, aber alsdann auch zum Irrthum führe[3], wärend er ſonſt die Meinung abwehrt, als könnte in der ſinnlichen Empfindung für ſich eine Täuſchung liegen. Unſere ſinnlichen Empfindungen kennen wir beſſer, als wir gemeiniglich

---

1) De la rech. d. l. vér. I, 1, 1 sq.

2) Ib. I, 2, 2; V, 1 p. 163. On appelle — — l'esprit — — entendement, lorsqu'il agit par lui même ou plutôt lorsque Dieu agit en lui.

3) Ib. I, 10, 6.

glauben; ſie ſind Modificationen unſerer Seele, welche uns nicht unbekannt bleiben können; wir glauben ſie nur nicht zu kennen, weil ſie mit den körperlichen Vorgängen verwechſelt werden, welche für ihre Urſachen gelten[1]. Eine Abweichung von der Carteſianiſchen Denkweiſe tritt ſchon hierbei hervor, indem Malebranche die Empfindung unſer ſelbſt vom Denken des Verſtandes unterſcheidet. Wir empfinden die Modificationen unſerer Seele haben aber keine klare Erkenntniß von ihnen; das Denken unſer ſelbſt iſt nicht nothwendig ein reines Erkennen[2]. Daher ſollen wir auch nicht in allen Arten des Denkens, nicht in den Empfindungen und in den Bildern der Einbildungskraft, ſondern nur im reinen Gedanken das erblicken, was den Geiſt vom Körper unterſcheidet[3]. Ein anderes Kennzeichen der Verſtandeserkenntniß beſteht darin, daß ſie in allen vernünftigen Weſen in gleicher Weiſe ſich vollzieht, wärend Empfindungen und Einbildungen in allen Menſchen verſchieden ſind. Wer etwas durch den Verſtand erkennt, weiß, daß er zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden es in gleicher Weiſe erkennen werde. Wer weiß, daß zweimal zwei vier iſt, zweifelt nicht daran, daß jeder vernünftige Geiſt, ſelbſt Gott die Wahrheit dieſes Satzes anerkennen müſſe. Malebranche ſtützt ſich auf die Allgemeingültigkeit, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Verſtandeserkenntniſſe. Die Vernunft iſt ein Gemeingut, wärend die Empfindung nur eine Beſonderheit in einer beſondern Subſtanz iſt [1]). Hiermit hängt es zuſammen, daß unſere Verſtandeserkenntniſſe Allgemeines, welches auf unendliche Fälle angewandt werden kann, unſere Empfindungen dagegen nur Beſonderes ausſagen. Malebranche hat ſich überzeugt, daß die Erkenntniß des Allgemeinen nicht aus beſondern Wahrnehmungen hervorgehn könne. Aus der Wahrnehmung vieler Cirkel kann nimmermehr der Begriff des Cirkels überhaupt fließen. Aus der Zuſammenſetzung vieler Empfindungen kann nur eine neue Empfindung, nicht der allgemeine, das Unendliche in ſich ſchließende Begriff hervorgehn. Der Begriff iſt nicht mit einer verworrenen Sammlung vieler Empfindungen zu verwechſeln [2]). In ſehr entſchiedener Weiſe ſetzt ſich hierdurch Malebranche der ſenſualiſtiſchen Erklärungsweiſe über die Bildung der Begriffe entgegen.

---

[1] Ib. I, 13, 2; 14, 3.

[2] Entr. s. l. mét. V, 11.

[3] De la rech. d. l. vér. III, 1, 1.

Aber allen dieſen Unterſchieden zwiſchen ſinnlicher und Verſtandeserkenntniß fügt er noch einen andern hinzu, welcher von nicht geringerer Bedeutung für ſein Syſtem iſt. Wenn wir auch die Dinge nicht nach der größern oder geringern Lebhaftigkeit unſeres ſinnlichen Eindrucks beurtheilen dürfen [3]) und den Irrthum fliehen müſſen,

---

1) Entr. s. l. mét. VIII, 12; tr. de mor. I, 1, 2. Personne ne peut sentir ma propre douleur, tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance et que la vérité est un bien commun à tous les esprits.

2) Entr. s. l. mét. II, 7 sqq. L'assemblage confus de mille et mille idées ne serait jamais qu'un composé confus incapable d'aucune généralité. Es iſt hier der Sprachgebrauch merkwürdig; assemblage und amas confus werden wie bei Leibniz gebraucht.

3) Entr. d'un phil. chrét. p. 366. b.

als wären die Dinge ſo, wie unſere Empfindungen ſie zeigen, ſo ſind unſere Wahrnehmungen doch keineswegs unnütz für unſer Erkennen. Denn von der andern Seite haben die Begriffe unſeres Verſtandes den Mangel, daß ſie nur die allgemeine, ewige und unveränderliche Wahrheit, welche in Gott iſt, uns darſtellen, aber über das zeitliche und weltliche Daſein uns keine Auskunft geben. Daſſelbe gilt natürlich auch von den Urtheilen und Schlüſſen, welche aus den Verſtandesbegriffen gezogen werden[1]. Dieſe Lehre Malebranche's hängt mit dem Nominalismus ſeiner Zeit zuſammen. Das Allgemeine iſt zwar nicht allein in meinem Geiſte, ſondern in aller Vernunft, ſelbſt in Gottes Verſtande; aber über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott, über Weltliches und Zeitliches wird durch daſſelbe nichts ausgeſagt. Die ſinnliche Empfindung dagegen iſt dazu beſtimmt uns die Gegenwart der wirklichen Gegenſtände zu offenbaren[2]. Die Sinne ſollen uns zur Erkenntniß der Thatſachen führen und nur über Thatſachen haben wir ſie zu Rath zu ziehn[3]. Daher theilt ſich unſere Erkenntniß in zwei Arten; die eine, die Verſtandeserkenntniß, hat es mit den Urbildern zu thun, welche für die wirkliche Welt in Gott liegen, und ſtellt die Geſetze der wirklichen Welt dar; die andere, die ſinnliche Erkenntniß, läßt uns die wirkliche Welt erkennen, mit welcher wir nach dem Geſetze der Verbindung unſeres Geiſtes mit unſerem Körper zuſammenhängen[1]. Die Begriffe des Verſtandes muß man von den wirklichen Gegenſtänden, auf welche ſie ſich beziehen, wohl unterſcheiden[2].

---

[1] De la rech. d. l. vér. I, 2, 1.

[2] Trois lettres p. 16; de la rech. III part. II, 6 p. 111. Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi.

[3] Entr. s. l. mét. III, 10. Il ne faut consulter les sens que sur des faits. Ib. X, 12.

So beſtimmte Malebranche den Unterſchied zwiſchen Verſtandeserkenntniß und ſinnlicher Empfindung viel genauer als Descartes. Daher ergeben ſich ihm auch alsbald ſehr bedeutende Abweichungen ſeiner Lehre von der Denkweiſe ſeines Vorgängers. Sie wenden ſich nach beiden Seiten des Seins, der körperlichen und der geiſtigen.

Was zuerſt den Geiſt betrifft, ſo hütet ſich Malebranche wohl das unmittelbare Bewußtſein, welches wir von unſerm Sein haben, mit der Erkenntniß unſeres Weſens durch klare und deutliche Begriffe zu verwechſeln. Wenn es auch ſicher iſt, daß unſer Daſein uns näher liegt als das Daſein eines jeden andern Dinges, ſo folgt daraus doch nicht, daß wir eine klarere Erkenntniß von unſerm Weſen als vom Weſen eines jeden andern Dinges haben müſſen. Zwiſchen Erkennen durch Bewußtſein und Erkennen durch klaren Begriff iſt ein großer Unterſchied[3]. Das unmittelbare Bewußtſein unſer ſelbſt zeigt uns nur die Modificationen unſeres Geiſtes, aber nicht unſere Subſtanz. Es würde ſonſt nicht möglich ſein, daß ſo viele Menſchen, denen wir Bewußtſein ihrer ſelbſt nicht abſpre-

---

1) Ib. I, 10.

2) Ib. I, 6.

3) De la rech. ecl. XI p. 337. a. Il y a bien de la différence entre connaitre par idée claire et connaitre par conscience.

chen können, den Geiſt für körperlich hielten; erſt durch eine genaue und weitläuftige Unterſuchung über die Natur des Körpers werden wir davon überzeugt, daß der Körper nicht denken und der denkende Geiſt nicht Körper ſein könne [1]. So wie jedes Daſein, ſo müſſen wir auch das Daſein des Geiſtes durch Empfindung erkennen; daher iſt das unmittelbare Bewußtſein, welches wir von unſerm Daſein haben, nur Empfindung, nicht Erkenntniß des Weſens, welche nur durch den Verſtand gewonnen wird [2]. Nicht ſo leicht, nicht unmittelbar kommen wir zu Erkenntniß deſſen, was wir in Wahrheit ſind.

Von hieraus ſchreitet nun Malebranche zu dem Zweifel fort, ob wir überhaupt eine Erkenntniß des geiſtigen Weſens haben. Hätten wir ſie, ſo würden wir aus ihr ableiten können, welcher Modificationen unſer Geiſt im Allgemeinen fähig ſei; aber alle dieſe Modificationen, den Schmerz z. B., das Sehen der Farbe, müſſen wir erſt erfahren, ehe wir von ihnen wiſſen können, und nur in verworrenen Vorſtellungen wiſſen wir von ihnen [3]. Er glaubt auch annehmen zu dürfen, daß wir noch vieler andern, als der bisher erfahrnen Modificationen fähig ſind, und ſtreitet gegen die, welche behaupten, daß im Geiſte nichts anderes als Arten des Denkens und des Wollens vorkommen könne [4]. Zwar iſt er Carteſianer

---

1) Ib. p. 338. a.

2) Rep. à Mr. Arnauld 5, 10. Vérité que Mr. Arnauld jusques ici n'a pu comprendre. Car il croit même, que sentir c'est connaitre.

3) De la rech. ecl. XI p. 336 sq.; méd. chrét. IX. 15; 18.

4) De la rech. III part. I, 1, 2.

genug um nicht daran zu zweifeln, daß wir am Denken den Geiſt vom Körper unterſcheiden können, aber das Denken iſt ihm nur Bewußtſein, innere Empfindung, eine Erſcheinung des Geiſtes und er meint, wir hätten keinen ſolchen klaren Begriff vom Denken, wie von der Ausdehnung, weil wir nicht alle Weiſen des Denkens aus ſeinem allgemeinen Begriff ableiten könnten, wie die Mathematiker aus dem Begriff der Ausdehnung alle Weiſen der Figuren ableiten [1]. Es könnte wohl noch einen tiefern Grund des Geiſtes geben, von welchem das Denken nur eine Modification wäre [2]. Das Unzulängliche in den Annahmen der Carteſianer, welche mit dem unmittelbaren Bewußtſein der geiſtigen Thätigkeiten ſich zufrieden gaben ohne Begriffserklärungen für dieſelben zu ſuchen, hat er wohl erkannt. Definitionen weiß auch er nicht zu geben, aber er ſucht den Grund hiervon darin, daß ſie nur aus Erfahrung uns bekannt wären; daß wir demungeachtet klare und beſtimmte Begriffe von ihnen hätten, kann er nicht zugeben [3]. Wenn er nun aber weiter ſchließt, daß die Körperwelt uns beſſer bekannt wäre, als unſer Geiſt, ſo beruht dies weſentlich darauf, daß er es nicht wagte den letztern ſo wie die erſtere auf einen ſolchen rein abſtracten Begriff zurückzuführen, wie der Begriff der Ausdehnung iſt. Er achtet den Geiſt höher.

---

[1] Ib. I. On n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue, car on ne connait la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience. Entr. s. l. mét. III, 7.

[2] De la rech. III part. I, 1, 3. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer.

[3] Ib. III part. II, 7, 4 p. 113.

Hierin verkünden ſich denn freilich Vorausſetzungen, welche ſeine Anſichten über den Geiſt leiten. Unſere Seele ſoll etwas Großes ſein, größer als alles, was wir bisher von ihr kennen gelernt haben. Daher wagt er ihre Geiſtigkeit, ihre Freiheit und ihre Unſterblichkeit zu behaupten, wenn wir auch keinen klaren Begriff von ihr haben ſollen [1].

Daß wir dagegen klare und beſtimmte Begriffe vom Körperlichen haben, iſt nicht zu bezweifeln. Sie beruhn auf dem Begriff der unendlichen Ausdehnung; denn Ausdehnung iſt das Weſen der Materie [2]. Aus dieſem Begriff können wir die Gedanken unendlicher Modificationen ziehn, welche in der Ausdehnung möglich ſind. Die Mathematik giebt dazu Anleitung und nur die Unvollkommenheit unſeres Geiſtes iſt Schuld, daß noch nicht alle möglichen Weiſen der Ausdehnung von uns erkannt worden ſind [3]. Aber auch von dieſen Erkenntniſſen, wie von allen Verſtandeserkenntniſſen, gilt es, daß ſie nur Mögliches kennen lehren; die Wirklichkeit weder beſonderer Körper, noch der Körperwelt überhaupt können wir daraus

---

1) L. l. Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre ame est quelque chose de grand; mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle même. — — Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre ame, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions.

2) Ib. III part. II, 8, 2.

3) Ib. 7, 3.

abnehmen. Um das Wirkliche zu erkennen reicht es nicht aus die Vernunft zu befragen; nur die Offenbarung, ſei es durch die Sinne, ſei es durch die heilige Schrift, kann es beglaubigen [1]). Wenn wir die Wahrhaftigkeit Gottes annehmen und ſeinen Offenbarungen vertrauen, können wir nicht zweifeln, daß die Körperwelt iſt [2]). Aber dies heißt nicht einen ſtrengen Beweis für das Daſein der Körper führen; denn ein ſolcher müßte aus den Begriffen des Verſtandes geführt werden. Der Beweis aus der Wahrhaftigkeit Gottes hat überdies in ſeiner Anwendung auf die Zuverläſſigkeit unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen noch mancherlei Schwierigkeiten. Die häufigen Sinnentäuſchungen erſchüttern ihn; die Offenbarung durch die Sinne wird dadurch ungewiß, daß ſie alle Gegenſtände nur verworren uns erkennen läßt. Die Frage kann nicht ausbleiben, wodurch es gekommen iſt, daß unſer Geiſt in einem geſtörten Verhältniß zur Körperwelt lebt [3]). Gar mancherlei Bedenklichkeiten treten daher heraus, wenn Malebranche die Zuverläſſigkeit der Offenbarung durch die Sinne bedenkt. Es greifen dabei die Vorausſetzungen des Occaſionalismus ein, auch die Lehren über die Schöpfung und die Mittel, welche Gott zur Ausführung ſeiner Zwecke gebraucht, über Sünde und Erlöſung müſſen dabei

---

1) Entr. s. l. mét. I, 5.

2) De la rech. VI part. II, 6. p. 210. s.

3) Ib. I, 10 p. 24. b; ecl. VI; entr. s. l. mét. VI, 4 sqq. On ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité qu'on ne fasse voir, qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compose. Donc il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps.

überlegt werden um alle Zweifel zu löſen, genug es iſt faſt das ganze Gewebe ſeines Syſtems, welches dabei in Bewegung kommt. Daher iſt es nicht zu verwundern, daß Malebranche meint, die übernatürliche Offenbarung gäbe uns einen ſtrengern Beweis von dem Daſein der Körperwelt als die natürliche Offenbarung 1).

Wir ſehen hieraus, daß Malebranche ſein Vertrauen auf die Erkenntniß des Wirklichen von ſeinem Vertrauen auf Gott abhängig macht. Wie hätte es anders ſein können, da er Gott als die Wahrheit ſchlechthin betrachtet? Wir ſollen nicht uns, ſondern die Wahrheit erkennen; von ihr haben wir unſer Licht zu ſchöpfen; wir ſind nicht erleuchtendes, ſondern erleuchtetes Licht; alle Wahrheit wird uns mitgetheilt 2). Wir können daher auch keinen Schritt weiter in ſeinem Syſtem thun ohne uns über Gott und über ſein Verhältniß zu uns und den übrigen Dingen Aufklärung zu verſchaffen.

Ausgehend von dem Gedanken des Unendlichen, welcher uns beiwohnt, behauptet Malebranche, daß wir eine unmittelbare Erkenntniß Gottes haben. Nichts, kein beſonderes Ding, kein beſonderer Begriff würde uns den Gedanken des Seins ohne Beſchränkung, d. h. Gottes, geben können; weil alles Beſondere nur Beſonderes geben kann; Gott können wir nur in ſich ſehen 3). Doch

---

1) Entr. s. l. mét. VI, 8; rep. à Mr. Arn. 26, 2 p. 321.

2) Méd. chrét. I, 27.

3) De la rech. III part. II, 7, 2. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe — — sans l'entremise d'aucune créature. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restric-

dieſe Anſchauung Gottes wird von Malebranche in ſehr engen Schranken gehalten; ſie erinnert ihn ſogleich an die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. Sie lehrt Gottes Sein, nicht ſein Weſen kennen; die Meinung, daß die abſtracte Vorſtellung des Unendlichen, welche wir haben, uns Gottes Weſen erkennen laſſe, hält Malebranche für die Urſach der Irrthümer, von welchen die Schulphiloſophie erfüllt iſt [1]. Der ſtrenge Begriff des Unendlichen, des Vollkommenen muß uns hieran mahnen. Das Unendliche muß alles Sein in ſich umfaſſen. Wenn wir den weltlichen Dingen ein Sein beilegen dürfen, ſo muß dieſes Sein auch in Gott ſich finden. Sogar die Vollkommenheit des Seins, welche der Materie zukommt, muß Gott in ſich ſchließen. In ähnlicher Weiſe wie Geulincx und Spinoza findet es Malebranche denkbar, daß Gott auch Ausdehnung zukomme, indem er die intelligible, ganze und untheilbare von der ſinnlichen Ausdehnung unterſcheidet [2]. Mit den geiſtigen Dingen iſt es natürlich nicht weniger ſo, wie mit den materiellen Dingen. Malebranche geſteht die Verſuchung ein, in welcher er ſich finde, wenn er die Unendlichkeit Gottes bedenke, ſich und ſeine Gedanken für Theile Gottes zu halten; aber vorſichtiger als Geulincx und Spinoza ſchlägt er dieſe Verſuchung nieder, indem er alles dies nur für Geſchöpfe

---

tion, l'être universel puisse être apperçu par une idée, c'est à dire par un être particulier, par un être different de l'être universel et infini.

[1] Ib. III part. II, 8, 1 p. 114. b.

[2] Entr. d'un phil. chrét. p. 376. b und ſonſt häufig.

der göttlichen Macht erklärt [1]). Vor jener Verſuchung ſchützt ihn der ſtrenge Begriff des Vollkommenen, welches alle Theile ausſchließt. Gott iſt eins und alles, indem eine jede ſeiner Vollkommenheiten alle Vollkommenheiten in ſich ſchließt [2]). Alle Welt iſt in Gott, aber nicht als ein Theil Gottes, ſondern nur in der Einfachheit ſeines Weſens; er iſt allen Dingen gegenwärtig; aber daß er in der Welt wäre, dürfen wir nur inſofern ſagen, als alle Welt in ihm iſt [3]). Gottes Unendlichkeit iſt nicht in den Vollkommenheiten der Welt eingeſchloſſen; die geſchaffene Ausdehnung verhält ſich zur Unendlichkeit Gottes nur wie die Zeit zur Ewigkeit [4]). Gegen dieſe Einfachheit des göttlichen Weſens ſcheint nun freilich jeder Gedanke des Menſchen zu verſchwinden; wir können ſie, welche doch alles Unterſcheidbare in ſich faßt, nicht denken, weil wir, wie Malebranche meint, nicht einmal zwei Gedanken auf einmal in beſtimmter und unverworrener Weiſe vollziehen können [5]). Von keinem Zweifel beirrt bildet er ſich nun einen Gedanken von Gottes unendlicher Vollkommenheit, welcher über jede Erfahrung hinausgeht und alles von der Erfahrung Gegebene zu umfaſſen ſtrebt. Alle Geſchöpfe, ſelbſt die materiellſten und irdiſchſten ſind in Gott, jedoch in einer geiſtigen Weiſe, welche wir nicht begreifen können. Gott iſt der Ort der Geiſter; in Geiſterwelt und in Körperwelt offenbart er ſich; wir können ihn als Geiſt, wir können ihn als ausgedehnt denken, weil wir genöthigt ſind die Vollkommenheiten ihm beizulegen, welche im Geiſte und in der Ausdehnung liegen; aber wir würden uns eine unwürdige Vorſtellung von ihm machen, wollten wir ihm Ausdehnung oder Denken in der unvollkommnen, räumlichen und zeitlichen Weiſe zuſchreiben, in welcher ſie ſeinen Geſchöpfen zukommen[1]. Damit verwirft nun Malebranche auf das entſchiedenſte die Carteſianiſche Vorſtellung, daß Gott nur Geiſt ſei; davor müſſen wir uns hüten ihn zu unſerm menſchlichen Weſen herabzuziehn; wir haben ihm alle Vollkommenheiten der weltlichen Dinge beizulegen, auch die Vollkommenheiten, welche der Körperwelt zukommen; woraus aber nicht folgt, daß er körperlich oder materiell wäre[2]. Hierbei deutet Malebranche an, ungefär wie Spinoza, daß Gott noch viele andere Vollkommenheiten haben könnte, welche in der Schöpfung der körperlichen und geiſtigen Dinge ſich nicht offenbart hätten; er bezeichnet es als eine Voreiligkeit, wenn wir behaupten wollten, es könnte nur Körper und Geiſter geben, weil wir nur dieſe Arten der Dinge kennen [1]). Der mathematiſchen Vorſtellungsweiſe, welche er mit ſeiner Schule theilt, entnimmt er den Satz, daß es kein Verhältniß zwiſchen Endlichem und Unendlichem gebe, und zieht daraus die Folgerung, daß die unermeßliche Welt gegen Gott nichts ſei [2]). Daß hierin die völlige Nichtigkeit der Welt ausgeſprochen ſei, will er freilich nicht zugeben; ihm genügt nur kein Gedanke, welcher in der Anſchauung weltlicher Dinge ſich vollziehen ließe, um durch ihn die Vollkommenheit Gottes auszudrücken; über alles Denkbare will er hinaus, um den Ruhm Gottes zu mehren; die abſoluten Eigenſchaften Gottes können wir nicht faſſen [3]). Darüber gerathen ſeine Gedanken in Gefar das Vollkommene oder Unendliche mit dem Unbeſtimmten zu verwechſeln [4]).

---

[1]) Méd. chrét. IX, 15. Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle et que je fais partie de l'être divin et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications de la raison universelle. Ib. 16.

[2]) Entr. d'un phil. chrét. p. 367. b; rep. à Mr. Arn. 5, 4 p. 78 sq. Note am Rande.

[3]) Entr. s. l. mét. VIII, 6 sq.; IX, 2; entr. d'un phil. chrét. p. 365. a.

[4]) Entr. s. l. mét. VIII, 3; 4.

[5]) De la rech. III part. I, 2, 1.

---

[1] De la rech. III part. II, 5 p. 108. a; 6 p. 109. a; entr. s. l. mét. VIII, 7.

[2] De la rech. III part. II, 9, 3 p. 119. a. Dieu est esprit, il pense, il veut; mais ne l'humanisons pas; il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps, et on ne doit pas tant appeller Dieu un esprit, pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel.

Wenn nun dieſer Begriff des allgemeinen und unendlichen Seins die Schwierigkeit herbeizieht, wie bei ihm noch irgend ein anderes Sein beſtehn könne, ſo fehlen auch nicht noch andere Betrachtungen, welche ſie verſtärken. Malebranche gebraucht dieſelbe Erklärung der Subſtanz, welche von Descartes auf Spinoza übergegangen war, und in ſeinem Streite gegen Spinoza können nun in der That nur Ausflüchte ihn von dem Satze retten, daß nur eine Subſtanz ſei [5]). Auch die Macht Got-

---

1) Ib. p. 118. b sq.; entr. s. l. mét. II, 2.

2) Entr. s. l. mét. XIV, 7 sq. L'univers comparé à Dieu n'est rien et doit être compté pour rien. Tr. de la nat. et de la gr. I p. 297. a.

3) Entr. s. l. mét. VIII, 8.

4) Ib. II, 9.

5) Corr. inéd. p. 118 sq.; cf. entr. d'un phil. chrét. p. 368. b.

tes nimmt Malebranche in ſo allgemeiner Bedeutung, daß ſie alle übrige Mächte auszuſchließen ſcheint. Er erklärt Gott für die einzige wahre Urſache; alle Dinge ſind nur dadurch etwas, daß Gott ſie ſchafft oder in ſtetiger Schöpfung erhält; ſie können keine ihnen eigene Macht in Anſpruch nehmen [1]. Der Natur daher ſollen wir keine ſelbſtändige Macht beilegen; das iſt heidniſch; die Natur beſteht in nicht anderm als in dem wirkſamen Willen des Allmächtigen [2]. Wie die Natur, ſo verhalten ſich auch die Geiſter zu Gott; von ſich beſitzen ſie nichts; alle ihre Weisheit iſt nur das Licht Gottes [3]. Der Menſch ſieht nur, weil Gott ihn ſehen läßt; will nur, weil Gott ihn belebt [4]. Dennoch würde man die Lehren Malebranche's falſch verſtehn, wollte man ihm die Neigung zuſchreiben alles nach Art des Spinoza in Gott aufzulöſen. Er erkennt nun ſehr lebhaft die Schwierigkeiten an, welche ſein Begriff von Gott der Annahme einer Schöpfung entgegenſetzt. Dem unbedingten Weſen, bemerkt er, dürfen wir keinen Willen zuſchreiben, welcher auf etwas anderes als auf es ſelbſt ginge; ein ſolcher Wille kann nur bei unvollkommenen Weſen vorkommen [5]. Eben ſo wenig dürfen wir eine Nothwendigkeit Gottes zu ſchaffen anneh-

---

1) Rep. à la diss. de Mr. Arn. 7, 4 p. 58; de la rech. VI part. II, 3 p. 219. b.

2) Entr. s. l. mét. IV, 11. Il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres loix naturelles, que les volontés efficaces du Tout-Puissant.

3) Méd. chrét. p. 114. s.

4) Tr. de mor. I, 3, 15.

5) Entr. s. l. mét. IX, 2.

men; alle Emanation aus Gott iſt zu verwerfen [1]. Aber dennoch müſſen wir von Gott die geſchaffene Welt, als ein Werk ſeiner Allmacht unterſcheiden. Wenn wir Gott keinen Willen in der Weiſe unſeres unvollkommenen Geiſtes beilegen dürfen, ſo ſollen wir ihn doch eben ſo wenig als ohnmächtig denken, vielmehr alles, was in ihm iſt, haben wir als wirkſam anzuſehn [2]. Er iſt allmächtig, d. h. er kann alles, was keinen Widerſpruch in ſich ſchließt [3]. Wir begreifen nur ſeine ſchöpferiſche Wirkſamkeit nicht. Die Begriffe unſeres Verſtandes verlaſſen uns hier, weil wir nichts Ähnliches in uns haben. Dagegen haben wir uns auf die andere Quelle unſerer Erkenntniß, auf die Erfahrung, zu berufen, wenn wir die Lehre von der Schöpfung behaupten. Die Erfahrung giebt uns das Daſein unſer ſelbſt und das Daſein der Körperwelt an die Hand; die beſondern Modificationen der Ausdehnung und des Denkens, welche wir erfahren, können wir nicht auf die allgemeinen Begriffe der Vernunft zurückbringen [4]. Mit den Theologen beruft ſich Malebranche zwar auch auf die Unvollkommenheiten der weltlichen Dinge und beſonders auf das Böſe, welches nicht in Gott ſein könne, um die Nothwendigkeit nachzuweiſen der Welt ein Daſein beizulegen, welches von ihrem Sein in Gott unterſchieden werden müſſe [5]; aber dieſer beſondere Beweis fällt ihm unter den allgemeinen Geſichtspunkt, daß nur die allge-

---

1) Ib. VI, 5; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.

2) Corr. inéd. p. 139. Tout ce qui est en Dieu est efficace.

3) Entr. s. l. mét. III, 11.

4) Corr. inéd. p. 118 sq.; 139.

5) Entr. s. l. mét. IX, 2.

meinen Vorbilder oder Begriffe des Möglichen in dem Begriffe Gottes ſich uns darſtellen, daß dagegen die beſondern Erkenntniſſe des Thatſächlichen, welche der Erfahrung oder natürlichen Offenbarung angehören, auch ein anderes als das göttliche Sein uns verkünden. Darin liegt der Irrthum Spinoza's, daß er dieſe beiden Erkenntnißweiſen verwechſelt hat [1]. Auf die Thatſache der Erfahrung haben wir uns zu berufen, wenn wir die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes beweiſen wollen; ſie beweiſt, daß etwas anderes iſt als Gott; daß es geſchaffen ſein müſſe von Gott, ergiebt ſich daraus, daß nichts ohne Gott ſein kann [2].

Wir ſehen hieraus, daß wir die Gedanken Malebranche's über die Schöpfung nur aus ſeinen Lehren über die Erkenntniß des Menſchen verſtehen können. Nachdem er feſtgeſetzt hat, daß der Begriff des Unendlichen, welchen wir haben, den Beweis für das Sein Gottes abgiebt, fügt er die Beſchränkungen hinzu unter welchen unſere Erkenntniß des Unendlichen ſtehe. Er hält ſich hierbei beſonders an den Gedanken der unendlichen Ausdehnung. Wir ſehen klar, daß die intelligible Ausdehnung keine Schranken haben kann; dieſen klaren Begriff des Unendlichen können wir nicht aus uns ſchöpfen, weil wir ſelbſt nicht unendlich ſind [3]. Aber der Gedanke des Unendlichen, welchen wir in ſolcher Weiſe gewinnen, iſt weit davon entfernt die unermeßliche Vollkommenheit Gottes zu erſchöpfen. Denn der unendliche Raum iſt das unvollkommenſte der Dinge; wenn ich die unendliche Ausdehnung denke, ſo erkenne ich Gott nur in einer der Vollkommenheiten, welche er ſeinen Geſchöpfen mitgetheilt hat [1]). In ſolcher Weiſe haben wir überhaupt die Erkenntniß Gottes nur vermittelſt der Werke, welche er in uns und in andern hervorbringt; wir ſehen nicht ſein abſolutes Weſen, ſondern nur wie es ſeinen Geſchöpfen mittheilbar iſt; wir erblicken es nur in den Vorbildern, in welchen Gott ſieht, wie er ſeinen Werken ſich mittheilen kann [2]). So dringt Malebranche darauf, daß wir Gott in ſeinen Geſchöpfen erkennen ſollen, ſetzt aber den Geſchöpfen die Idee des Vollkommenen entgegen, welches von keinem Geſchöpfe erreicht wird, welches auch nicht aus unvollkommenen Geſchöpfen zuſammengeſetzt werden kann. Dieſer Gegenſatz haftet ſo feſt in ſeinen Gedanken, daß er zweifelt, ob Spinoza oder irgend ein anderer ſo unſinnig hätte ſein können das Weltall für Gott zu halten [3]). Die Unvollkommenheit der Welt zwingt uns ſie von Gottes Vollkommenheit zu unterſcheiden; die Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß von Gott iſt ihm der ſichere Beweis, daß wir nicht Theile ſeines Weſens, ſondern nur Werke ſind, in welchen er ſich offenbart hat, ſo weit ſeine Vollkommenheit mittheilbar iſt.

---

[1] Corr. inéd. p. 100; 136; 139.

[2] Entr. s. l. mét. IX, 3. De s'imaginer que l'abondance divine puisse rendre Dieu impuissant, c'est aller contre un fait constant.

[3] Entr. s. l. mét. I, 9. Die Verwechslung des Unbeſtimmten mit dem Unendlichen iſt hier ſehr deutlich.

---

[1]) Ib. II, 1.

[2]) De la rech. III part. II, 6 p. 109. Les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. Entr. s. l. mét. VIII. 8.

[3]) Entr. s. l. mét. IX, 1.

Die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes betrachtet nun Malebranche wohl als ausgehend von der Indifferenz ſeines Willens, doch nicht ohne mancherlei Beſchränkungen dieſer vermenſchlichenden Vorſtellungsweiſe hinzuzufügen [1]). Gott kann doch nur ſeinem Weſen gemäß ſchaffen; er kann nicht wollen oder lieben in Beziehung auf die Geſchöpfe, ſondern nur in Beziehung auf das Gute, welches er ſelbſt iſt; er liebt daher ſeine Geſchöpfe nur in Beziehung auf ſich, weil ſie ſeine Geſchöpfe ſind; er iſt der alleinige Zweck ſeiner Handlungen [2]). Er liebt ſein Werk, aber mehr ſeine Weisheit [3]). Die Schöpfungslehre Malebranche's modelt ſich nun meiſtens nach den Lehren des Thomas von Aquino. Gott erkennt nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch die verſchiedenen Weiſen, in welchen ſeine Vollkommenheiten mittheilbar ſind; dies giebt die Muſterbilder ab, nach welchen er ſeine Geſchöpfe geſchaffen hat [4]). Sein Schaffen iſt daher abhängig von ſeiner Weisheit oder Vernunft; dieſe ſetzt ſeiner Macht Grenzen. Nicht ohne Rückſicht auf die Trinitätslehre wird dieſer Gegenſatz zwiſchen der Weisheit oder dem Worte Gottes, dem Grunde aller ſchöpferiſchen Ideen, und Gott ſelbſt ſtark hervorgehoben [5]). Vermöge ſeiner

---

1) Rep. à la diss. de Mr. Arn. 3, 10 p. 21.

2) Entr. s. l. mét. IX, 3; tr. de l'amour de Dieu p. 247. s.

3) Méd. chrét. VIII, 22.

4) Entr. d'un phil. chrét. p. 372. s; tr. de l'amour de Dieu p. 247. s.

5) Die allgemeine Vernunft iſt Gott conſubſtantiell; ſie macht Gott ſelbſt weiſe. Tr. de mor. I, 1, 1; 10; entr. s. l. mét. III, 2; méd. chrét. p. 114. s.

Weisheit kann aber Gott nur das vollkommenſte Werk wählen, nur die vollkommenſte Welt hervorbringen; ein anderes Werk würde ſeiner nicht würdig ſein [1]. Doch kann Gott nach ſeiner Weisheit auch nur die einfachſten Wege zur Erreichung ſeines Zweckes einſchlagen und nicht meiden, daß die Geſchöpfe Geſchöpfe bleiben. Dieſe Punkte führen Beſchränkungen herbei der Vollkommenheit der Schöpfung, welche im Allgemeinen behauptet wird. Zuerſt kann die Welt nicht ewig ſein, vielmehr vom Ewigen kommend mußte ihr die Ewigkeit vorhergehn [2]. Nicht allein Gott, ſondern auch die ſchöpferiſchen Ideen ſind vor den Geſchöpfen. Gott hat nun zwar alles auf einmal geſchaffen und er brauchte dabei nicht die Ordnung der Bewegungen, welche jetzt die Geſetze der Welt regeln, zu beobachten, weil dieſe Ordnung erſt durch die Schöpfung hervorgebracht werden ſollte [3]; aber ſeine Weisheit verlangt auch einen zeitlichen Verlauf der Dinge, welcher ſeiner Unveränderlichkeit entſprechend niemals gebrochen werden kann, ſondern nach einem allgemeinen Geſetze der Vorſehung alles beſtimmt hat [4]. Gott kann die Welt wollen oder nicht; wenn er ſie aber einmal gewollt hat, kann er ſeinen Willen nicht verändern, weil er nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge will, ſondern ſein Wille ewig iſt [5]. Daher ſchließt ſich die unaufhörliche Fortdauer der

---

1) Tr. de la nat. et de la gr. II, 51; entr. d'un phil. chrét. p. 375. s.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 5; II, 53.

3) Entr. s. l. mét. X, 16.

4) Ib. XII, 18; XIII, 8.

5) Ib. VIII, 2; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.

Welt unmittelbar an die Schöpfung an und die ſtetige Schöpfung fordert die Unveränderlichkeit des allgemeinen Naturgeſetzes. Nachdem Gott die Welt geſchaffen, ſteht er nicht mit gekreuzten Armen bei ſeinem Werken; aber was er begonnen, wird er mit unveränderlichem Willen nach demſelben Geſetze durchführen [1]. Im Geiſte, wie in der Natur iſt dieſer zeitliche Verlauf der Dinge nothwendig; denn nichts iſt anfangs unförmlicher als der Geiſt, in welchem doch Gott ſich offenbaren will, Form aber muß er erſt gewinnen durch die Bewegung, welche Gott dem Willen deſſelben einſtößt [2]. Aber auch Beſchränkungen kommen jedem Geſchöpfe nothwendig zu. Wenn Gott durch ſeinen Willen etwas hervorbringt, ſo kann das immer nur ein beſonderes Weſen ſein. Der allgemeinen Weisheit Gottes werden die beſondern Vorbilder der Geſchöpfe entgegengeſetzt; die Einfachheit Gottes ſchließt alle Vollkommenheiten in ſich; die beſondern Vollkommenheiten, welche den weltlichen Dingen eigen ſind, kommen jener allgemeinen Einfachheit aller Vollkommenheiten nicht gleich, weil eine jede unendliche andere Vollkommenheiten ausſchließt. So wird beſonders von der unendlichen Ausdehnung, wie ſie vorbildlich in Gottes Vernunft iſt, ausführlich auseinandergeſetzt, daß ſie

---

1) Entr. s. la mét. IV, 10; VII, 7; tr. de la nat. et de la gr. I, 4.

2) De la nat. et de la gr. III, 1. Il n'y a rien de plus informe que la substance des esprits, si on la sépare de Dieu; — — elle n'avance vers le bien qu'autant que Dieu la transporte; elle n'est volonté que par le mouvement que Dieu lui inspire sans cesse.

mit der Unermeßlichkeit Gottes nicht verwechſelt werden dürfe; obgleich ſie unendlich iſt, fehlen ihr doch die weſentlichſten Vollkommenheiten und die Materie, welche in ihr vorgebildet iſt, muß als das letzte und unvollkommenſte der Dinge angeſehn werden [1]). Jeder allgemeine Begriff kann nur in einer beſondern Weiſe verwirklicht werden; jedes Geſchöpf iſt daher dies oder jenes, ein beſonderes Weſen und alle beſondere Dinge, welche geſchaffen werden, ſind deswegen nicht fähig die Unendlichkeit des allgemeinen Seins auszufüllen; ſie müſſen, jedes für ſich und alle zuſammengenommen, als etwas Unvollkommenes gelten. An der Vollkommenheit Gottes haben ſie nur Theil in einer beſchränkten und beſondern Weiſe [2]). Unbedingte Vollkommenheit haben wir alſo doch der Welt nicht beizulegen. Gott hat ſie nur ſo vollkommen gemacht, wie es ſeiner Weisheit und den Mitteln zur Erreichung ihrer Zwecke entſprach [3]). Gott, meint Malebranche, hätte wohl eine beſſere, aber keine einfachere und regelmäßigere Welt, welche mehr der Einfachheit ſeines Weſens und daher dem Einklange aller ſeiner Vollkommenheiten entſprochen hätte, ſchaffen können [4]). Er dringt hierdurch auf die Regelmäßigkeit der weltlichen Vorgänge, auf die Unverletzlichkeit des Naturgeſetzes. Damit hängt auch ihre Verſtändlichkeit für uns zuſammen; denn ohne die allge-

---

1) Entr. s. l. mét. VIII, 8; entr. d'un phil. chrét. p. 365. a.

2) Entr. s. l. mét. II, 4. Tous les êtres et créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être. Ib. 6.

3) Ib. IX, 10.

4) Tr. de la nat. et de la gr. I, 14; entr. d'un phil. chrét. p. 375. a; méd. chrét. VII, 11.

meinen Regeln in ihrer Entwicklung würde die Welt für uns ein Chaos ſein [1].

Dieſer Punkt iſt ihm von entſcheidender Bedeutung; denn bei aller Unvollkommenheit, welche in dem Weſen der Geſchöpfe liegt, möchte er unſerer Vernunft doch eine vollkommnere Erkenntniß zu Theil werden laſſen. Wie ſehr er daher auch die Unendlichkeit der Ausdehnung und der Materie hervorhebt, ſo iſt er doch, wie Geulincx, davon durchdrungen, daß die vernunftloſe Materie tief unter dem vernünftigen Geiſt ſtehe, und weit davon entfernt, wie Spinoza, eine Parallele zwiſchen Körper und Geiſt ziehen zu wollen. Vielmehr zwiſchen beiden findet ſich ein gewaltiger Unterſchied. Denn die Vernunft des Geiſtes iſt eine allgemeine Sache, wärend das Körperliche einem jedem Dinge eigen iſt. An der Mittheilung der Gedanken ſehen wir, daß es eine allgemeine Vernunft giebt, an welcher alle in gleicher Weiſe Theil haben können [2]. Die Verſchiedenheit der Geiſter beruht nur auf der Verſchiedenheit der Begehrungen und dient nur zur Vermannigfaltigung in der Ordnung der Geiſterwelt [3], ohne eine Vertheilung der Vernunft nöthig zu machen; vielmehr die Wahrheit theilt ſich einem jeden Geiſte ganz mit, ohne daß ſie einem andern entzogen würde; ihr Reichthum bleibt derſelbe, wie viel auch die Einzelnen von ihm ſich aneignen mögen. Im ſtärkſten Gegenſatz ſtellen ſich nun die Güter des Leibes und die Güter der

---

[1] Entr. d'un phil. chrét. p. 375. b.

[2] Méd. chret. II, 7.

[3] De la rech. IV, 1, 1.

Vernunft dar; jene können immer nur von Einzelnen und daher getheilt genoſſen werden; dieſe dagegen theilen ſich ganz und ungetheilt mit; der Beſitz des einen an ihnen iſt keine Beraubung des andern [1]. Hierauf beruht die Geſellſchaft, die innige Gemeinſchaft und Befreundung der Geiſter unter einander [2]. Und nicht allein mit den Menſchen und andern Geiſtern ſind wir in ſolcher Weiſe verbunden, ſondern auch mit Gott haben wir eine geiſtige Gemeinſchaft [3]. Die Wahrheit erkennen heißt erkennen, wie Gott erkennt; das Gute lieben heißt lieben, wie Gott liebt; in unſern geiſtigen Entwicklungen ſind wir alſo des Göttlichen theilhaftig. Von den Wahrheiten, welche Gott erkennt, kann ich jetzt ſchon einige erkennen; die Ordnung, welche er will, kann ich theilweiſe erkennen und wollen [4]. Aber noch größere Hoffnungen werden uns dadurch eröffnet. Nicht anders als die Theoſophen iſt Malebranche davon überzeugt, daß in der Idee der menſchlichen Seele, der kleinen Welt, alles Schöne und Wahre enthalten iſt; könnten wir das Urbild ſchauen, nach welchem Gott uns gemacht hat, ſo würden wir alles andere darüber vergeſſen, alle unſere Pflichten darüber vernachläſſigen. Daher mag es gut ſein, daß unſer Weſen uns von Gott verborgen worden iſt, bis wir fähig ſind es zu faſſen, ohne darüber Gott außer Augen zu laſſen [1]).

---

[1] Tr. de mor. I, 3, 6 sq. Ceux qui possèdent ces biens particuliers en privent les autres. — — Mais la raison est un bien commun qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent; car c'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans une espace, qui ne se corrompt point par l'usage.

[2] Entr. s. l. mét. IV, 2 sq. Il ne peut y avoir d'amitié durable et sincère, si elle n'est appuyée sur la raison, sur un bien immuable, sur un bien que tous puissent posséder sans le diviser. — — La raison est toujours — — le lien de notre societé. — — La vérité se donne toute entière à tous et toute entière à chacun de nous. Tous les esprits s'en nourissent, sans rien diminuer de son abondance.

[3] Tr. de mor. I, 1, 3 sq.; tr. de la nat. et de la gr. I, 6.

[4] De la rech. V, 5 p. 177. Lorsque l'esprit voit la vérité, non seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit. De même, lorsque l'on aime selon les règles de

Man wird bemerken können, daß erſt durch dieſen Einblick in das Weſen des Geiſtes das Bedenkliche gehoben wird, welches man in den Äußerungen Malebranche's über das Verhältniß der Schöpfung zu Gott finden kann. Er ſchien geneigt die Schöpfung Gottes doch für ein unvollkommenes Werk zu halten, ſogar für nichts gegen Gott, weil die beſchränkten Dinge im Verhältniß zum Unendlichen alle Bedeutung verlieren. Dieſe Sätze aber gelten ihm nur, wenn er vom göttlichen Kerne der Welt abſtrahirt; wenn er die Welt, wie Geulincx, nur als Körperwelt oder nur nach ihrer profanen Bedeutung, aber nicht als theilhaftig der Vernunft und des Göttli-

---

la vertu, on aime Dieu. — — Mais non seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. Tr. de mor. I, 1, 4.

[1]) Méd. chrét. IX, 21. Gott ſpricht: Or, si tu avais une idée claire de toi-même, si tu voyais en moi cet esprit archetype sur lequel tu as été formé, tu decouvrirais tant de beautés et tant de vérités en le comtemplant que tu négligerais tous tes dévoirs.

chen betrachtet. So wie er dagegen die Vernunft, welche Gott offenbaren ſoll, in das Auge faßt, findet er, daß die Welt vollkommen iſt. Nur in einem ſolchen Werke konnte Gott ſich gefallen. Wenn aber auch die Welt unendlich wäre im Raume, aus unendlichen Wirbeln zuſammengeſetzt, was würde daran göttlich geweſen ſein? Nur die Mittheilung des göttlichen Wortes, der Weisheit, welche die Vernunft erleuchtet, konnte der Welt die Göttlichkeit mittheilen, welche ſie haben mußte[1]. Malebranche ſchließt ſich nun an die Lehren der Kirche an, daß Gott alles in der Welt für den Menſchen und den Menſchen für die Kirche gemacht habe zu ſeinem Ruhme[2]. Die Kirche aber hängt von Chriſto ab, dem Worte Gottes, der allgemeinen Vernunft, und Chriſtus verbindet alle Welt, auch die Engel, mit Gott und überwindet den unendlichen Abſtand, welcher zwiſchen Gott und den Geſchöpfen iſt; er macht Gottes Werk göttlich, ja ſoll uns zu Göttern machen, wie Malebranche in der Weiſe der Kirchenväter ſich ausdrückt[3]. So iſt ihm die göttliche und heilige Bedeutung der Welt erſt der Abſchluß ſeiner Schöpfungslehre. Er würde dieſe Schöpfung als ein Gott unwürdiges Werk betrachten müſſen, wenn es nicht zu ſeinem Ruhme und alſo auch zu ſeiner Offenbarung wäre; dieſe

---

1) Entr. s. l. mét. IX, 5 sq. Un monde fini, un monde profane, n'ayant encore rien de divin, ne peut avoir de rapport à son action qui est divine. Ib. XIV, 7 sq. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du fils pour être digne de la sainteté du père.

2) Ib. XI, 10.

3) Ib. XIV, 7; 10; tr. de la nat. et de la gr. I, 1.

aber vollzieht ſich nur im Geiſte, in der kirchlichen Gemeinſchaft der vernünftigen Weſen, und ſo ſchließt ſich ſeine Philoſophie auch auf das genaueſte an die Kirche und an die Lehren der poſitiven Offenbarung an.

Ehe wir jedoch ſeine Betrachtungen über dieſe unterſuchen, müſſen wir ſeine Lehren über die Welt und ihre Erkenntniß weiter verfolgen. Wie groß und unendlich ihm nun auch die Beſtimmung unſerer Vernunft zu ſein ſcheint, in unſerer gegenwärtigen Lage, muß er geſtehn, iſt unſere Vernunft doch nur ſchwach. Die Erfahrung zeigt, daß der Menſch kein reiner Geiſt, beſtändig dem Leiden unterworfen, von ſeinem Körper und der umgebenden Körperwelt abhängig iſt [1]. Wir ſind ebenſo der zeitlichen Entwicklung unterworfen; unſere Gedanken treten nur nach einander in unſer Bewußtſein und die ewige Einheit aller Wahrheit können wir nicht in uns erblicken [2]. Vom Überſinnlichen haben wir keinen klaren Begriff; wir erkennen es nicht in ſeiner nothwendigen Wahrheit, ſondern in zufälligen Beziehungen, an welche auch unſer praktiſches Leben gebunden iſt [3]. Wir können kein Ding begreifen; denn jedes Ding hat unendliche Verhältniſſe, welche wir nicht überblicken können; daher kommen unſere Irrthümer, wenn wir über die Dinge urtheilen wollen [4]. Selbſt von dem, was uns zunächſt liegt, von uns ſelbſt, haben wir keinen klaren Begriff [5].

---

1) De la rech. V, 2.
2) Méd. chrét. I, 18; entr. s. l. mét. XIII, 2.
3) De la rech. I, 3, 2 p. 8. a; écl. 3 p. 299. a.
4) Ib. III part II, 9, 3 p. 118.
5) Entr. s. l. mét. II, 10; III, 3.

So wie unſer Verſtand nur wenig erleuchtet iſt, ſo kann auch unſer Wille das Rechte nicht finden, denn an ſich blind, könnte er nur vom Verſtande geleitet werden [1].

In der Weiſe der Carteſianer wirft nun Malebranche die meiſten Beſchuldigungen über die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß auf unſere Sinne. Wir haben geſehn, welche Verwirrung er in unſerm ſinnlichen Urtheil fand. Daß die Sinne uns über die Beſchaffenheiten der Dinge unterrichten ſollten, daran darf nicht gedacht werden. Den Dingen außer uns kommt keine ſinnliche Beſchaffenheit zu; die ſinnliche Empfindung iſt nur eine Modification unſerer Seele und als ſolche hat ſie nichts mit dem Körperlichen gemein [2], ſtellt nichts außer uns dar [3]. Man wird hierin nur eine richtige Folgerung aus den Carteſianiſchen Grundſätzen ſehen können, welche gegen die ſinnlichen Qualitäten ſtritten und zwiſchen Körper und Geiſt einen ſolchen Gegenſatz fanden, daß die Modificationen des einen mit den Modificationen des andern nichts gemein haben können. Auch von Gott können die ſinnlichen Empfindungen nichts lehren, da Gott keine Empfindung zukommt [4]. Durch die Empfindung wiſſen wir zunächſt nur, daß eine Modification, welche wir empfinden, in unſerer Seele iſt. Wir wiſſen auch, daß ſie nicht von unſerer Seele kommt, denn ſonſt würden wir davon wiſſen, daß wir ſie hervorgebracht hätten, und ſie würde nicht ohne, ja zuweilen gegen unſern Willen entſtehn [1]). Aber in der Empfindung ſelbſt iſt uns ihr Urſprung verborgen; wir wiſſen nicht, woher ſie kommt. Wir haben zwar ſchon bemerkt, daß Malebranche es als ein natürliches Urtheil anſieht, wenn wir die Empfindung auf die Körperwelt außer uns beziehen, aber dies gehört auch nur der Verworrenheit unſerer ſinnlichen Vorſtellungen an und daher dürfen wir dieſem Urtheil nicht trauen.

---

[1] De la rech. I, 1, 2.

[2] Entr. s. l. mét. III, 12.

[3] Rep. à Mr. Arn. 5. Es iſt dies ein Hauptpunkt ſeines Streites gegen Arnaud.

[4] De la rech. III part. II, 6 p. 111. s.

Hierauf beruht es nun, daß Malebranche in ähnlicher Weiſe, wie Geuliner, auf die Lehre von den gelegentlichen Urſachen eingeht. Ihre nächſten Gründe, welche im Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt lagen, hat er weniger entwickelt, als ſein Vorgänger; er deutet ſie faſt nur an; dagegen legt er in dieſe Lehre eine allgemeinere Bedeutung.

Daß von einer Verbindung des Körpers mit der Seele im eigentlichen Sinne nicht die Rede ſein könne, iſt ihm außer Zweifel. Man pflegt einzugeſtehn, daß Körper außer uns nicht unmittelbar auf unſere Seele wirken können, aber unſer Leib iſt ſelbſt ein Körper außer uns und wir werden daher auch von ihm keine unmittelbare Verbindung mit unſerer Seele behaupten können. Der Ausdruck Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt iſt daher unbeſtimmt und zweideutig [2]). Körper und Geiſt ſind einander ſo entgegengeſetzte Dinge, daß die, welche eine nothwendige Verbindung unter den Modificationen derſelben annehmen, einer durchaus unwahrſcheinlichen Vorausſetzung

---

1) Entr. d'un phil. chrét. p. 369. b; entr. s. l. mét. VII, 3.

2) De la rech. préf. p. XXI not.; entr. s. l. mét. VII, 3.

folgen [1]). Beſonders von der Seite der körperlichen Wirkſamkeit wird dieſe Hypotheſe angegriffen. Das Körperliche iſt ohne Zweifel dem Geiſtigen nachzuſetzen; daraus ſchließt Malebranche mit dem Auguſtinus, daß Gott ihm nicht habe die Kraft verleihen können auf den Geiſt zu wirken, ja ihn zu zwingen und zu beherſchen; denn Gott kann alles nur ſeinem Werthe nach ordnen [2]). Es liegt aber auch im Begriff des Körpers, daß er weder auf den Geiſt, noch auf andere Körper oder auf ſich ſelbſt wirken kann; denn alle Wirkſamkeit des Körpers würde auf Bewegung hinauslaufen; der Körper aber kann nicht ſich ſelbſt bewegen und noch weniger eine Bewegung einem andern Dinge mittheilen. Die Kraft zu bewegen iſt nicht körperlich. Man würde einem Körper Gedanken und Neigungen beilegen, ihn alſo wie einen Geiſt denken müſſen, wenn man behaupten wollte, daß er ſich bewegen und durch ſeine Bewegung andere Dinge in Bewegung ſetzen könnte. Die ausgedehnte Subſtanz des Körpers iſt nur leidend; ſie kann nur Veränderungen durch die Bewegung empfangen, aber nicht hervorbringen [3]). Aber auch von der andern Seite der Geiſt kann weder auf den Körper noch auf andere Geiſter wirken. Darüber pflegt man einverſtanden zu ſein, daß kein Geiſt unmit-

---

1) De la rech. V, 1 p. 164. b.

2) Ib. III part. II, 6; V, 1; entr. s. l. mét. IV, 7; conv. chrét. p. 198. b. C'est une loi inviolable que les choses inférieures doivent servir aux choses supérieures. Tr. de l'am. de Dieu p. 247. a.

3) Conv. chrét. p. 198. b sq.; rep. à Mr. Arn. 7, 5; entr. s. l. mét. IV, 11; VII, 2; 5 sq.

telbar auf den andern wirken kann. Aber eben ſo unmöglich iſt es, daß ein Geiſt eine Wirkung auf einen Körper ausübe, weil er nicht ausgedehnt im Raume iſt um Bewegungen im Raume hervorbringen zu können. Eine völlige Abſonderung aller Subſtanzen von einander, wenigſtens der weltlichen Subſtanzen, iſt hierdurch ausgeſprochen[1]). Um den urſachlichen Zuſammenhang unter den Subſtanzen zu behaupten, pflegt man ſich darauf zu berufen, daß ſie einander begrenzen; aber eine ſolche Begrenzung anzunehmen iſt nicht nöthig; die endliche Subſtanz iſt durch ihre eigene Natur begrenzt; was um ſie herum iſt, trägt dazu nichts bei[2]). Die Weiſen des Seins, welche der einen oder der andern Subſtanz angehören, haften nur an dieſer Subſtanz, können aber nicht von der einen auf die andere Subſtanz übertragen werden[3]). Hierin werden wir den allgemeinſten Grundſatz erblicken können, durch welchen Malebranche zum Occaſionalismus getrieben wird. Er ſchließt ſich an den Begriff der Subſtanz an, wie Descartes ihn erklärt hatte. Jede Subſtanz iſt für ſich zu denken und hat ihr Sein abgeſondert von allen übrigen. Daher hängt keine Subſtanz von der

---

1) Entr. s. l. mét. IV, 11. Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit.

2) Corr. inéd. p. 173. Pour la terminer il ne faut rien; il suffit qu'elle soit telle qu'elle est. La rondeur de la boule n'appertient qu'à la boule, et ne dépend nullement de ce qui l'environne; que ce soit de l'air ou rien, c'est la même chose.

3) Rep. à Mr. Arn. 7, 6 p. 61. Il y a contradiction que des modes aillent de substance en substance.

andern ab; es iſt keine urſachliche Verbindung unter ihnen. Kein Geſchöpf hat eine Macht über andere Geſchöpfe [1].

Da aber die geſchaffenen Subſtanzen doch ihrem Begriffe nach von Gott abhängen, ſo liegt auch in dieſer Verbindung mit der allgemeinen Urſache ihre Verbindung unter einander. Der Wille Gottes vereinigt ſie, weil er ihnen ihre beſtimmte Lage und ihre beſtimmten Verhältniſſe unter einander angewieſen hat. Alle beſondere urſachliche Verbindung, durch welche wir die Erſcheinungen erklären wollen, führt uns nur auf den Willen Gottes zurück, welcher bewirkt, daß die Dinge der Welt in Übereinſtimmung unter einander ſtehn. Der allgemeine Zuſammenhang läßt ſich nur aus einer allgemeinen Urſache erklären [1]. Nur das Höhere kann auf das Niedere wirken; das Höhere iſt aber Gott, welcher über Körper und Geiſter herſcht [2]. Allen Dingen giebt Gott ihre Macht, durch welche Veränderungen in ihnen auch einen Einfluß auf andere Dinge haben. Dieſe Macht beſteht aber nur in dem allgemeinen Naturgeſetze, welches der unveränderliche Wille Gottes iſt. In dieſem Willen ſeiner Weisheit hat er beſchloſſen, daß alle Dinge in einer beſtimmten Zuſammenordnung ſein und ſich verändern ſollen. Wenn daher das eine Ding ſich ändert, ſo wird auch das andere Ding in entſprechender Weiſe ſich ändern müſſen. Doch nicht das eine Ding iſt die Urſache der Veränderung im andern, ſondern Gottes Wille iſt die Urſache; in jenem Dinge kann man nur eine gelegentliche Urſache, eine Veranlaſſung finden, daß Gott eine entſprechende Veränderung in dem andern Dinge will. Solche gelegentliche Urſachen mögen wir natürliche Urſachen nennen, weil es im natürlichen Laufe der Dinge und nach ewigem Geſetze ſo geordnet iſt, daß jeder Veränderung in dem einem Dinge eine Veränderung in dem anderen Dinge entſpricht; aber die beſtehende und ſtetig ſich vollziehende Übereinſtimmung in den Zuſtänden der Dinge beruht doch nur auf dem beſtändigen Willen Gottes, von welchem alles in letzter Entſcheidung abhängt[1].

---

[1] Ib. 7, 2 sq. Il n'est pas possible de découvrir, ni dans l'idée de l'étendue, ni dans les volontés des esprits créés, une puissance véritable et réelle sur les autres créatures.

[2] Conv. chrét. III p. 210. Je ne serais pas philosophe, si je cherchais quelque cause particulière de cet effet général; je dois recourir à la cause générale, qui est la volonté de Dieu, et non à des facultés ou à des qualités particulières. Entr. s. l. mét. IV, 8; 11; rep. à Mr. Arn. 7, 4 sqq; de la rech. III part. II, 6 p. 109. b.

[3] De la rech. III part. II, 6; IV, 10, 1.

Die Lehre von den gelegentlichen Urſachen beruht alſo darauf, daß Gott einem allgemeinen Geſetze in der Regierung der Welt folgt, wie es ſeiner Weisheit, Einfachheit und Beſtändigkeit geziemt, und daß deswegen das Sein der einzelnen Dinge, obgleich jedes von ihnen für ſich beſteht und ſich verändert, doch immer in Übereinſtimmung bleibt. Daher kann man in dem einen Dinge die Veranlaſſung finden, weswegen in dem andern Dinge etwas Entſprechendes wird, d. h. geſchaffen wird von Gott im ſtetigen Verlauf der Schöpfung oder nach dem ewigen Naturgeſetze. Hierauf allein iſt auch das zurückzubringen, was wir die Verbindung der Seele mit dem Körper zu nennen pflegen. Sie iſt nur ein beſonderer Fall des allgemeinen Geſetzes über den Zuſammenhang oder über die Mittheilung unter den Subſtanzen, ſo wie denn auch Malebranche die Lehre von den gelegentlichen Urſachen nicht allein zur Erklärung der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt, ſondern nicht weniger zur Löſung vieler andern Fragen gebraucht. Aber nicht eigentlich eine Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt findet ſtatt, ſondern nur eine natürliche und gegenſeitige Übereinſtimmung beider[1]. Die ſinnlichen Empfindungen ſind nichts anderes als Wirkungen Gottes in uns; er bringt ſie hervor in Gemäßheit des Urbildes der Körperwelt, welches in ihm iſt[2]. Gott läßt ſolche Empfindungen in uns entſtehn um uns dadurch anzuzeigen, daß Körper außer uns und uns ge-

---

[1] De la rech. VI part. II, 3 p. 222. Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, — — il n'en peut faire des véritables causes, il n'en peut faire des dieux. — — Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. Entr. s. l. mét. IV, 11. Andere Ausdrücke für gelegentliche Urſache ſind natürliche, zweite, inſtrumentale, distributive Urſache; ſie ſind aber weniger genau. Tr. de mor. I, 8, 4; rep. à Mr. Arn. 4, 24; tr. de la nat. et de la gr. II, 3.

---

1) De la rech. II part. II, 5 p. 48. a; entr. s. l. mét. VII, 13.

2) Entr. s. l. mét. V, 5. C'est donc l'idée ou l'archetype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison, qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de doleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

genwärtig ſind. Er will uns dadurch Empfindungen und Begehrungen erwecken, welche wir in Beziehung auf andere Dinge haben ſollen [1]). Nicht urtheilen ſollen wir in Folge dieſer Empfindungen über das, was die Dinge an ſich ſind, ſondern nur erkennen; was ſie in Beziehung auf unſern Körper ſind. Ihm ſind ſie gegenwärtig, mit ihm hängen ſie im Raum zuſammen; daraus entſtehen uns angenehme oder unangenehme Empfindungen, je nachdem unſer Leben dadurch geſtört oder gefördert wird [2]). Zur Erhaltung unſeres Lebens ſollen wir alsdann unſere Sinne gebrauchen, ohne ihnen unſern Geiſt und unſer Urtheil über die Wahrheit zu unterwerfen [3]). So wie Gott alle Dinge, ſo hat er uns mit allen Dingen verbunden, nicht aber uns ihnen unterworfen; denn das Höhere dem Niedern zu unterwerfen iſt Sünde. Einer ſolchen Sünde machen wir uns ſchuldig, wenn wir unſern Geiſt von den körperlichen Dingen abhängig machen [4]).

Durch unſern Verſtand aber können wir uns der Abhängigkeit vom ſinnlichen Eindruck entziehen. Nach den klaren und beſtimmten Begriffen deſſelben können wir er-

---

1) De la rech. III part. II, 6 p. 111. a. Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions, que nous devons avoir par rapport à eux.

2) Ib. I, 5, 3; 13, 1.

3) Ib. I, 20, 1.

4) Ib. V, 2 p. 166. a. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du créateur que tous les êtres qu'il a fait tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers et c'est le péché du premier homme qui nous a rendu dépendants de tous les êtres auxquels Dieu nous avait seulement unis.

kennen, was die Dinge ſind. Daß ſolche Begriffe uns beiwohnen gilt als Thatſache; ſie erweiſt ſich in der mathematiſchen Erkenntniß der Körperwelt, durch welche wir wiſſen, daß nicht in ſinnlichen Qualitäten, ſondern in Ausdehnung, Figur und Bewegung das Weſen der Körper beſteht. Aber auch auf dieſe Lehre von den Verſtandesbegriffen wendet Malebranche die Lehre von den gelegentlichen Urſachen an. Die ſinnlichen Erſcheinungen ſind die gelegentlichen Urſachen unſerer Aufmerkſamkeit, die Aufmerkſamkeit die gelegentliche Urſache, daß wir Begriffe des Verſtandes entdecken[1]. Wie dies geſchehen könne, darüber ſucht er jedoch noch weitere Rechenſchaft, wobei er zuerſt die falſchen Annahmen über dieſen Punkt beſeitigen will[2]. Natürlich muß die Annahme beſtritten werden, daß körperliche Dinge durch ſinnliche Eindrücke uns die Begriffe des Verſtandes mittheilen können[3]. Eben ſo wenig kann die Seele die Begriffe der Dinge aus ſich hervorbringen. In der entgegengeſetzten Annahme findet Malebranche die äußerſte Anmaßung, den thörigſten Dünkel des menſchlichen Geiſtes, denn es würde daraus folgen, daß der Geiſt die ganze überſinnliche Welt der Ideen, welche viel mehr bedeutet als die ſinnliche Welt, ſchaffen könnte; das hieße ihm ſchöpferiſche Macht, ja Allmacht beilegen[4]. Auch die Lehre von den angebornen Begriffen wird verworfen. Malebranche ſetzt ihr beſonders entgegen, daß ſie vorausſetzen würde, Unendliches wäre in unendlicher Weiſe in uns geſchaffen, weil wir unendliche mathematiſche Begriffe in unendlichen Verhältniſſen uns denken können; auch ſchließen die allgemeinen Begriffe des Verſtandes immer Unendliches in ſich und wären ſie alſo uns angeſchaffen, ſo würde dadurch der Satz verletzt, daß alles Geſchaffene etwas Beſonderes und Beſchränktes ſein muß [1]). Hiermit fällt auch die Annahme weg, daß unſere Seele in ſich ſelbſt die Begriffe finde und ſehe; vielmehr in uns ſelbſt finden wir nur unſere Modificationen, nur vorübergehende und zeitliche Weiſen des Seins und wir haben daher auch immer nur eine unvollkommene und verworrene Erkenntniß von uns. Weit davon entfernt die Idee anderer Dinge in uns zu haben, haben wir nicht einmal die Idee von uns ſelbſt in uns. Unter den Begriffen, welche wir mit Klarheit und Beſtimmtheit erkennen, iſt auch der Begriff der unendlichen Ausdehnung, welche wir ohne Zweifel nicht als eine Modification unſeres endlichen Geiſtes in uns finden können. Die Unvollkommenheit unſeres Seins muß uns davon überzeugen, daß wir das Allgemeine nicht in uns tragen, nicht unſer eigenes Licht ſind und das Vollkommene, Allgemeine, Ewige und Nothwendige der reinen intelligibeln Wahrheit nicht in uns ſelbſt entdecken können [2]). Nachdem nun Malebranche alle dieſe Annah-

---

[1] Entr. s. l. mét. V, 5; XII, 10.

[2] Aufzählung der möglichen Annahmen de la rech. III part. II, 1, 2.

[3] Ib. III part. II, 2.

[4] Ib. 3; entr. s. l. mét. I, 7.

---

1) De la rech. III part. II, 4. Auch hier iſt die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbeſtimmten ſehr fühlbar.

2) Ib. 5; 7, 4; entr. s. l. mét. I, 8; II, 10; méd. chrét. I, 18. Mais, je te prie, peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce,

men zurückgewieſen hat, ſcheint ihm nur übrigzubleiben zu behaupten, daß wir die Begriffe des reinen Verſtandes in Gott ſehen. In dieſen Begriffen erkennen wir aber alle Wahrheit und daher ſehen wir alle Dinge in Gott. Er iſt die Wahrheit aller Dinge, das Licht, welches uns erleuchtet, die allgemeine Vernunft, von welcher wir in unſerm ganzen Sein abhängen; mit ihm ſind wir innigſt vereinigt; er kann als Ort aller Geiſter gedacht werden. Daher kann unſer Geiſt die Werke Gottes in Gott erblicken, vorausgeſetzt daß Gott ſie ihm offenbaren will [1]).

Wir dürfen uns nicht wundern dieſen Anklang an theoſophiſche Lehren in der Carteſianiſchen Schule zu vernehmen, da ſchon Descartes nicht abgeneigt geweſen war die Erleuchtung unſeres Geiſtes von der unmittelbaren Anſchauung der Wahrheit in Gott abzuleiten. Malebranche's Formel erinnert an die Formel, welche Geulincx im Anklang an ſcholaſtiſche Ausdrucksweiſen gebraucht hatte, daß wir die Ideen in Gott berühren. Bei Malebranche, wie bei Geulincx, ſtützt ſich der theoſophiſche Zug darauf, daß er die Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott im Körperlichen und im Geiſtigen auf das ſtrengſte behauptet. Daher hängt auch ſeine Lehre, daß wir alles in Gott ſehen, mit ſeinem Occaſionalismus zuſammen.

---

les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé, les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires, dans l'inconstance de tes volontés des lois incapables de changement, dans un esprit de quelques jours, des vérités et des lois éternelles?

1) De la rech. III part. II, 6. Nous voyons toutes choses en Dieu. Ib. écl. X; entr. s. l. mét. I, 10.

Auch die ſinnlichen Empfindungen, Luſt und Unluſt, bringt Gott in uns hervor [1]), nicht minder als die Ideen, welche er uns ſehen läßt. Er iſt die wahre Urſache; als ſolche weiß er alles und offenbart er alles. Nur in ihm können wir die wahre Urſache ſehen.

Aber die theoſophiſche Anſicht, welche ſich hier geltend macht, bleibt nicht ohne Beſchränkungen. Zwei Punkte hauptſächlich halten ſie in Schranken.

Zuerſt will Malebranche die eigene Thätigkeit unſeres Geiſtes im Erkennen nicht aufgeben. Wir ſelbſt ſollen ſehen. Unter den Gründen, welche für ſeine Lehre, daß wir alles in Gott ſehen', angeführt werden, legt er ein beſonderes Gewicht darauf, daß wir die Begriffe des Verſtandes ſchon von fern, dunkel oder verworren ſehen müſſen, um ſie ſuchen zu können. Durch unſere Aufmerkſamkeit müſſen wir ſie entdecken [2]). Von dieſer Aufmerkſamkeit hängt daher unſer Erkennen der ewigen Wahrheiten ab; ſie iſt unſere Sache; ſie gehört dem geſunden Verſtande an, welcher in der wiſſenſchaftlichen Methode uns leiten ſoll; auf ihr beruht unſere Freiheit und nur in Folge derſelben werden uns die allgemeinen Begriffe zu Theil [3]). Es beruht hierauf die Verbindung des Phy-

---

1) Entr. s. l. mét. III, 5.

2) Entr. s. l. mét. I, 7. Vous ne pouvez vouloir le voir de pres, le voir distinctement, si vous ne le voyez déjà confusement et de loin. Votre attention vous en approche; elle vous le rend présent, elle le forme même.

3) De la rech. VI part. I, 1; entr. s. la mét. XII, 10; méd. chrét. I, 2. Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais pour cela un certain effort que j'appelle attention.

ſiſchen mit dem Moraliſchen, des Natürlichen mit dem Übernatürlichen [1]), auf welche Malebranche in ſeiner ganzen Lehre dringt. Dieſer Punkt nimmt der Behauptung, daß wir alles in Gott ſehen, den ſchwärmeriſchen Charakter, welchen ſie auf den erſten Anblick zu haben ſcheinen könnte. Sie ſoll uns doch weſentlich nur darauf hinweiſen, daß wir unſere Aufmerkſamkeit auf Gott zu richten haben, in welchem wir die Urſache aller Dinge und die Quelle aller Wahrheit erkennen. Auch der Zuſammenhang unſerer Aufmerkſamkeit mit unſerer ſinnlichen Empfindung wird dabei nicht überſehn. Selbſt die Leidenſchaften, welchen Gott uns unterworfen hat, ſind nicht ohne Nutzen; ſie erregen unſern Verſtand und halten ihn feſt bei den Gegenſtänden, welche ſie einflößen. Wir müſſen für die Dinge intereſſirt werden, damit wir ihnen eine ausharrende Aufmerkſamkeit ſchenken können; nur unſer Herz ſollen wir von der Leidenſchaft nicht ergreifen laſſen [2]).

Der zweite Punkt, durch welchen Malebranche das Theoſophiſche in ſeinem Satze mäſſigt, beruht darauf, daß er unſer Sehen in Gott nur in ſehr beſchränkter Weiſe uns zugeſteht. Wir erwähnten ſchon, daß wir Gottes abſolutes Weſen nicht ſehen können, ſondern ihn nur in ſeiner Beziehung zur Schöpfung erkennen. Hierdurch wird alles Grübeln über die Gründe der Schöpfung abgeſchnitten. Alle beſondere Ideen ſind nichts als die Subſtanz Gottes, aber nur in ihren Verhältniſſen zu den

---

1) Entr. s. l. mét. X, 17.

2) De la rech. I, 5, 1; V 8 p. 188. b; tr. de la nat. et de la gr. II, 37.

Geſchöpfen 1). So ſollen wir nur die Vorbilder der Geſchöpfe in Gott zu ſchauen ſtreben. Dieſe Beſchränkung trägt aber noch beſonders die Farbe der Carteſianiſchen Schule, indem die Forſchung nach dem Weſen der Dinge in Gott ausſchließlich auf die Erforſchung der mathematiſchen Geſetze für die Körperwelt gerichtet wird. In doppelter Weiſe ſpricht Gott zu uns, durch unſer inneres Licht oder die allgemeine Vernunft und durch die Sinne 2). Durch jenes läßt er uns die ewigen Begriffe, die Gründe des Sinnlichen, durch dieſe die ſinnliche oder wirkliche Welt erkennen. Vier Weiſen des Erkennens laſſen ſich nun unterſcheiden, nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände. Wir erkennen Gott durch ſich ſelbſt; in ſolcher Weiſe können wir nichts anderes erkennen, weil er allein die wirkſame Urſache aller Dinge iſt, welche unſern Verſtand erleuchtet und aus ſich klar iſt; aber dieſe Erkenntniß iſt ſehr mangelhaft; ſie zeigt das Sein, aber nicht das Weſen Gottes 3). Wir erkennen die Körperwelt durch den Begriff, welchen wir in Gott von ihr ſehen; dieſe Erkenntniß iſt die vollkommenſte; aus dem Begriffe der Ausdehnung können wir alle Weiſen des Seins ableiten, welche dem Körper zukommen können. Freilich geſchieht eine ſolche Ableitung von uns nur in zeitlicher Weiſe; aber dies fließt nicht aus der Erkenntniß durch die Idee, ſondern nur aus unſerer Unvollkommenheit 4).

---

1) Tr. de l'am. de Dieu p. 249. s Toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relative aux créatures. De la rech. III part. II, 6 p. 111. a.

2) Méd. chrét. III, 2.

3) De la rech. III part. II, 7, 2.

4) Ib. 3.

Nicht ſo erkennen wir unſere Seele. Von ihr wiſſen wir nur durch unſer Bewußtſein; ihre Weiſen zu ſein können wir nicht aus ihrem Begriffe ableiten; den Begriff unſer ſelbſt hat Gott uns nicht zeigen wollen [1]). Endlich haben wir noch eine Erkenntniß von den Seelen anderer Menſchen und von andern Intelligenzen; ſie iſt die unvollkommenſte und beruht nur auf Vermuthung, welche ſich zwar an unſere Kenntniß der allgemeinen Geſetze Gottes anſchließt, aber doch nur eine Ähnlichkeit anderer Geiſter mit unſerm Geiſte vorausſetzt und hierin ſich irren kann [2]). Wenn wir daher nur den reinen Begriffen unſeres untrüglichen Verſtandes folgen wollen, ſo haben wir unſer Nachdenken auf die Körperwelt zu beſchränken und die Geſetze der Natur vermittelſt der mathematiſchen Begriffe zu erforſchen.

Durch dieſen Punkt wird nun den theoſophiſchen Anklängen ein ſo enger Kreis der rein wiſſenſchaftlichen Unterſuchung geſteckt, daß ihnen in der That keine ſtörende Nachwirkung bleiben kann. Aber was innerhalb dieſes Kreiſes liegt, genügt auch den menſchlichen Intereſſen nicht. Die Natur ſollen wir wiſſenſchaftlich erforſchen können, von dem Gebiete des geiſtigen Lebens nur ſo viel wiſſen, daß es iſt. Werden wir überſehen können, daß dieſes Gebiet viel höhern Werth hat als jenes? Werden wir es uns verſagen können einen Einblick in das ſittliche Leben zu thun, von welchem unſer Heil abhängt, wenn wir uns auch von vornherein ſagen müſſen, daß wir bei ſeiner Unterſuchung nicht von reinen Verſtandesbegriffen geleitet werden? Wir haben geſehn, daß Paſcal von der Carteſianiſchen Philoſophie auf eben dieſen Punkt geführt worden war. Paſcal konnte beim Zweifel ſtehen bleiben und ſich dem Glauben in die Arme werfen. Malebranche vermag das nicht. Er glaubt doch einiges von Gott, von unſerer Seele zu wiſſen und über andere Geiſter eröffnen ſich ihm wenigſtens Vermuthungen. Er wagt es dieſen Spuren weiter zu folgen und ſo eine Lehre über die ſittliche Bedeutung der Welt ſich auszubilden.

---

[1]) Ib. 4.
[2]) Ib. 5.

Das Ergebniß der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung über unſere Erkenntniß, welches die Carteſianiſche Schule gefunden hatte, war unſtreitig auffallend genug, um zu weitern Forſchungen anzutreiben. In der Körperwelt ſollen wir beſſer zu Hauſe ſein, als in unſerer Seele, die wir nicht wägen, nicht meſſen können, von welcher wir, wie Malebranche ſchließt, keinen klaren und deutlichen Begriff haben. Malebranche wird dadurch zunächſt auf Gedanken der Theodicee geführt. Wie ſollte er nicht dazu ſich geneigt fühlen, da er in ſeinem Unmuth dieſe Welt ein vernachläſſigtes Werk Gottes nennt?1). Es iſt wohl ſchwer begreiflich, warum uns Gott die Begriffe, welche zur Erkenntniß der körperlichen Welt führen, offenbart, die Idee unſeres Geiſtes uns verborgen hat. Malebranche vermuthet, dieſes möchte geſchehn ſein, damit wir nicht ſtolz würden und uns zu ſehr dem Vergnügen hingäben ſie zu

---

1) Méd. chrét. VII, 11.

betrachten [1]; jenes dagegen konnte nicht ausbleiben, weil uns eine Kenntniß der Werkzeuge, der gelegentlichen Urſachen, durch welche wir unſern Zweck erreichen ſollten, nicht fehlen durfte. In einer noch mehr beſondern Weiſe führt dies Malebranche aus, indem er unſern Körper als ein Opfer ſchildert, welches wir Gott darbringen ſollen um uns ſeine Gnade zu erwerben. Hierzu mußte er mit unſerm Geiſte auf das engſte verbunden ſein und wir konnten deswegen keinen klaren Begriff von uns ſelbſt erhalten, weil wir ſonſt eingeſehn hätten, daß der Körper nicht zu uns gehörte. Wir ſind jetzt der Prüfung unterworfen. In dieſem Zuſtande gehört zu der allgemeinen Urſache unſerer Handlungen eine gelegentliche Urſache [2].

Doch erklärt dies noch nicht alles. Wenn auch unſer Geiſt mit unſerm Körper in engſter Verbindung ſein mußte, ſo entſpricht es doch der göttlichen Weisheit nicht, daß wir in Abhängigkeit von unſerm Körper leben, durch ihn geſtört, getäuſcht, verhindert werden an die wahren Güter unſeres Lebens zu denken. Dies iſt eine Unordnung, in welcher wir die Welt erblicken [3]. Malebranche kann ſie nicht aus der Anordnung Gottes, ſondern nur aus der Sünde des Menſchen herleiten. Der Menſch vor ſeinem Fall mußte zwar mit dem Körper verbunden ſein, ihn aber beſtändig beherſchen und ſobald es ſeine höhern Beſtrebungen verlangten, im Stande ſein alle Störungen des geiſtigen Lebens zu überwinden. Noch gegenwärtig haben wir ja einen Reſt dieſer Macht über den Körper in der Lebhaftigkeit unſerer ſpeculativen Gedanken [1]). Aber der Menſch hatte freien Willen; er hat ihn gemisbraucht und dadurch iſt die Unordnung in die Welt gekommen.

---

[1] Tr. de l'amour de Dieu p. 249. b. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné l'idée claire de notre ame, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Méd. chrét. IX. 20.

[2] Entr. s. l. mét. IV, 12; tr. de mor. I, 10, 5; méd. chrét. IX, 19.

[3] Entr. s. l. mét. IV, 17. Quoique Dieu puisse unir les esprits aux corps, il ne peut les y assujétir. Que la piqûre me previenne et m'avertisse, cela est juste et conforme à l'ordre, mais qu'elle m'afflige et me rende malheureux, qu'elle m'oc-

Die Freiheit des Willens zu behaupten, konnte für Malebranche nicht leicht ſein, da ſeine Lehre überall die Abhängigkeit der Geſchöpfe vom Schöpfer hervorhebt. Da er überdies eingeſteht, daß wir keinen klaren Begriff von uns ſelbſt haben, darf man nicht erwarten, daß er aus allgemeinen Begriffen ſeine Behauptung unterſtützen werde; er kann nur die Thatſachen ſprechen laſſen. Aber ſehr ernſtlich kämpft er für ſie. Das Anſehn des Auguſtinus, wie großes Gewicht es bei ihm hatte, kann ihn doch nicht bewegen einzugeſtehn, daß die Gnade unwiderſtehlich in uns wirke [2]), obgleich er zugeben muß, daß Gott die einzige wahre Urſache in der Welt ſei. Auch hier muß ihm ſeine Lehre von den gelegentlichen Urſachen einen Ausweg bieten. Das Begehren des Men-

---

cupe malgré moi, quelle trouble mes idées, qu'elle m'empêche de penser aux vrais biens, certainement c'est un désordre.

[1]) Entr. s. l. mét. IV, 18; tr. de mor. I, 10, 15; tr. de la nat. et de la gr. II, 27.

[2]) Trois lettres p. 161.

ſchen iſt eine ſolche Urſache; mehr als alles andere im Menſchen wird es darauf Anſpruch haben Urſache und frei zu ſein [1]). Schwerlich werden wir erwarten dürfen, daß dieſe Grundlage ohne Schwanken ſeine Lehren vom freien Willen werde tragen können.

In der That ſchon darüber ſehen wir ihn ſchwanken, ob er den Sündenfall für nothwendig anſehen ſoll, oder nicht. Er iſt ſogar geneigter das erſtere zu thun, vorausgeſetzt, daß man annehmen dürfe, Gott werde die beſten Mittel zur Erreichung ſeines Zwecks gebraucht haben [2]). Wenn er damit die Freiheit des Menſchen für vereinbar hält, ſo beruht dies wieder nur darauf, daß der Menſch als gelegentliche Urſache der Sünde anzuſehn ſei, d. h. als ein Werkzeug Gottes. Er kann dabei nicht unberückſichtigt laſſen, daß nicht alle Werkzeuge frei ſein müſſen, und wird deswegen auch zur Behauptung der Freiheit noch auf eine andere Unterſcheidung geführt zwiſchen der allgemeinen und beſondern Vorſehung Gottes oder zwiſchen den allgemeinen Geſetzen der natürlichen Welt und der Ordnung der ſittlichen Welt [3]). Nur unter der Vorausſetzung derſelben glaubt er die Freiheit unſerer Wahl vertheidigen zu können [4]). Die Gefaren, welche in ihr liegen, werden wir ſpäter kennen lernen.

---

[1]) Rep. à Mr. Arn. 4, 23 p. 70. Si Dieu fait tout comme cause véritable, il ne communique sa puissance aux hommes, qu'en les établissant causes occasionelles, pour déterminer l'efficace de quelques lois générales par leur désirs, qui certainement sont en leur pouvoir, puisque sans cela il est clair qu'ils n'auraient aucun pouvoir.

[2]) Tr. de la nat. et de la gr. I, 32; 35.

[3]) Ib. I, 38 sqq.; II, 3; tr. de mor. I, 8, 4; 6.

[4]) Entr. s. l. mét. XII, 18.

Noch andere Schwierigkeiten ſtellen ſich ein, wenn Malebranche auf die Unterſuchung unſeres Willens eingeht. Er iſt im Allgemeinen der deterministiſchen Anſicht zugethan und läßt den Willen durch den Verſtand und die Erkenntniß beſtimmen. Zwar ſollen erſt die Bewegungen des Herzens die Entſcheidung geben; aber unter dieſen verſteht er nur die Empfindungen der Luſt oder der Unluſt [1]), welche wir doch ſeiner Pſychologie nach nur zu den Erkenntniſſen ſchlagen können. Er iſt hiernach geneigt mehr von dunkeln ſinnlichen Empfindungen, als von klaren Begriffen unſern Willen abhängig zu machen und legt auf die verworrenen Naturtriebe, welche uns zum Körper ziehen, das größte Gewicht [2]). Der Inſtinct der Empfindung ergreift uns mit großer Gewalt, wärend Gott oder die allgemeine Vernunft nur ſehr im Geheimen auf uns einwirkt [3]). Von dieſer Anſicht aus kommt Malebranche zu einer Meinung, welche uns bei ihm noch mehr befremden würde, wenn wir nicht Ähnliches ſchon bei Paſcal gefunden hätten. Er ſieht die Liebe zur Luſt als den einzigen Beweggrund an, welcher unſern Willen beſtimmen kann. Damit wir auf etwas unſern Willen richten können, muß es uns ſinnlich berührt haben; aber nur die ſinnliche Luſt zieht unſern Willen an ſich [4]).

---

1) Tr. de la nat. et de la gr. II, 33; tr. de mor. I, 4, 16. Je ne vois que deux principes, qui déterminent le mouvement naturel de la volonté, — — savoir la lumière et le sentiment.

2) Entr. s. l. mét. IV, 20.

3) De la rech. V, 5 p. 178. b sq.

4) Tr. de l'am. de Dieu p. 248. a. Il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche. — — Le plaisir — — est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font.

Freilich den Begriff der ſinnlichen Luſt wird er wohl weiter ausdehnen, als wir es zu thun pflegen. Wir ſehen aber hieraus, daß er die Macht der Vernunft für unzureichend hält unſer Leben zu leiten. Nur im Allgemeinen beherſcht uns die allgemeine Vorſehung der Vernunft, im Beſondern dagegen beſtimmt uns der beſondere ſinnliche Eindruck. Hierauf beruht die Unterſcheidung, welche Malebranche zwiſchen Willen und Freiheit der Indifferenz oder der Wahl macht. Der Wille geht auf das Gute im Allgemeinen und iſt ein Eindruck, welchen Gott in unſere Seele gelegt hat, daß wir Gott, das Gute, die Glückſeligkeit im Allgemeinen ſuchen; dieſer Eindruck zwingt uns nicht, denn der Wille kann nicht gezwungen werden; er läßt uns aber auch keine Freiheit der Wahl; durch die Freiheit der Wahl dagegen wird unſer Wille erſt beſtimmt und auf beſtimmte Güter gerichtet [1]). Der allgemeine Wille vollzieht ſich mit Nothwendigkeit; ſelbſt im Böſen wollen wir das Gute, welches in ihm iſt; die Liebe zum allgemeinen Guten beherſcht uns ſo, daß wir ſogar in der Sünde nicht gänzlich von ihr laſſen können [2]). In ähnlicher Weiſe wie Campanella, findet daher Malebranche, daß unſere wähleriſche Freiheit nur darauf beruhe, daß wir durch die allgemeine Liebe zum Guten

---

1) De la rech. I, 1, 2. Par le mot de volonté — — je prétends désigner l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général, et par celui de liberté je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier.

2) De la rech. I, 1, 2; IV, 1, 3; tr. de mor. I, 3, 15.

doch nicht in unſern beſondern Willensacten beſtimmt werden und auch von der andern Seite die beſondern Güter uns die freie Wahl laſſen, weil unſere Liebe zum allgemeinen Gut ſich weiter erſtreckt als die beſondern Güter, welche ſo eben uns bewegen [1]). Dennoch iſt auch die Wahl der einzelnen Güter nicht unabhängig von den Eindrücken, welche wir empfangen. Der Wille würde blind ſein ohne Erkenntniß; durch ſie muß er geleitet werden [2]). Nur in der Richtung unſerer Aufmerkſamkeit, wie wir früher ſahen, nur in der Zurückhaltung unſeres Urtheils [3]), möchte uns Malebranche Freiheit zugeſtehn; aber alles dieß ſind Acte des Erkennens; daß der Wille alſo durch das Erkennen nicht beſtimmt würde, will ſich nach keiner Seite zu ergeben. Wenn Malebranche behauptet, Gott habe nur durch allgemeine, nicht durch beſondere Vorſehung alles beſtimmt, ſpringen nur die Verlegenheiten ſeiner Philoſophie über dieſen Punkt deutlich in das Auge.

Sie halten ihn aber doch nicht ab anzunehmen, daß nur durch die Sünde des Menſchen die Unordnung in die Welt gekommen und die Vernunft den fleiſchlichen Begierden unterworfen worden iſt. Die Sünde beſteht darin, daß wir einem beſondern Gute unſere Liebe unbedingt hingeben. Wir ſollen kein Gut unbedingt lieben, welchem wir ohne Gewiſſensbiſſe unſere Liebe entziehen können; daher ſollen wir nur Gott unbedingt lieben [4]).

---

1) Méd. chrét. VI, 19; tr. de la nat. et de la gr. III, 3.
2) De la rech. I, 1, 2.
3) Méd. chrét. VI, 19.
4) De la rech. I, 2, 4.

Nach dem natürlichen Laufe der Dinge ſind wir nicht frei von Leidenſchaften, d. h. von unwillkürlichen Bewegungen, welche die gelegentlichen Urſachen der Körperwelt in uns erregen; ſie ſollen die Aufmerkſamkeit unſeres Verſtandes wecken, aber nicht unſer Herz gewinnen. Wenn dies letztere geſchieht, ſo wird unſere Vernunft verwirrt, unſer Urtheil von den Sinnen abhängig gemacht; wir werden zu dem Glauben verleitet, als wären die ſinnlichen Güter etwas an ſich werth, nicht blos Mittel für das höchſte Gut. Die Zuſtimmung zu der Leidenſchaft iſt das Böſe; nur der Stimme Gottes ſollten wir unſere Zuſtimmung geben; nur ſie gewährt Überzeugung [1]). Alle unbedingte Liebe zu den Geſchöpfen iſt alſo verderblich; das Körperliche iſt Veranlaſſung des Böſen, wenn es uns den Glauben einflößt, daß wir außer Gott andere Urſachen zu verehren hätten als Quellen unſerer Glückſeligkeit, und ſo zum Götzendienſt uns verleitet [2]). Die natürliche Folge der Sünde iſt, daß die ſinnliche Luſt uns verblendet, daß die Sinne ein Übergewicht in uns gewinnen, weil ihnen die Liebe zum allgemeinen Gut nicht mehr das Gleichgewicht hält, und ſie daher uns zu tyranniſiren anfangen [3]). Malebranche ſucht auch die Lehre von der Erbſünde zu erklären. Er geht dabei von der Anſicht aus, daß die ungeregelten Bewegungen in der Einbildungskraft der Mutter auch auf die Einbildungskraft des Kindes ſich übertragen; er beſcheidet ſich aber, daß dieſe An-

---

1) Ib. V, 4 p. 173. b sq.; 8 p. 188. b.

2) Tr. de mor. I, 3, 19; 10, 2; entr. s. l. mét. XIV, 7.

3) De la rech. I, 5, 1; conv. chrét. p. 215.

nahme nicht zu den nothwendigen Lehren der Kirche gehöre [1]).

An die Lehre von dem Sündenfall muß die Lehre von der Erlöſung ſich anſchließen. Der Zweck Gottes, ſeine Verherlichung durch den Menſchen, darf nicht vereitelt werden. Daher mußte Gott darauf bedacht ſein die Unordnung, welche durch die Sünde entſtanden iſt, zur Ordnung wiederherzuſtellen. Dies geſchieht in beſondern Wegen, welche Gott zur Erreichung ſeines Zwecks einſchlägt. Erſt hier tritt der Gegenſatz zwiſchen der allgemeinen und der beſondern Vorſehung Gottes in ſeiner ganzen Stärke hervor. Es melden ſich damit aber auch die Geheimniſſe der chriſtlichen Religion. Denn die beſondern Rathſchlüſſe Gottes ſind uns verborgen; ſie ſchließen ſich unmittelbar an die Sünde an, welche ein neues Geſetz nothwendig gemacht hat, um ihren verderblichen Folgen zu begegnen [2]). So wie der Wille des Menſchen als eine beſondere Urſache in die Welt eintritt, ſo muß auch eine beſondere Vorſehung über ihn wachen. Wir werden uns nun aber nicht wundern dürfen, daß wir hiermit in ein räthſelhaftes Gebiet eintreten. Nur durch eine geheime Übereinſtimmung mag das allgemeine Geſetz Gottes mit ſeinem beſondern Rathſchluß im Einklang ſtehen. Wo Malebranche den Unterſchied zwiſchen dem allgemeinen und dem beſondern Willen Gottes durch Beiſpiele zu erläutern ſucht, erſieht man, daß er darauf ſich gründet, daß jener

---

1) Conv. chrét. p. 215. b sq.; 219. a; de la rech. II part. I, 7, 5.

2) Entr. d'un phil. chrét. p. 275. b; entr. s. l. mét. VI, 7.

den Zuſammenhang der weltlichen Dinge unter einander feſthält, wärend dieſer die einzelnen Dinge ohne Rückſicht auf ihren Zuſammenhang beſtimmt [1]). Der allgemeine Wille entſpricht der Weisheit Gottes, ſeiner unveränderlichen Vernunft; ſie darf nicht verletzt werden und daher wird durch ſie ſogar ſeiner Macht eine Grenze geſetzt. Daher darf Gott auch nicht gegen ſein allgemeines Geſetz die Sünder retten. Malebranche fühlt das ganze Gewicht der Frage, warum Gott die verſtockten Sünder verdamme; er glaubt ſie aber aus dem angeführten Grundſatze beantworten zu können. Die Gnade Gottes iſt allgemein; aber dennoch kann ſie nicht alle retten. Der Grund hiervon kann kein anderer ſein, als weil Gott wirkſam nach allgemeinen Geſetzen, allen Sündern die Gnade geben mußte, wenn ſie auch nur wenigen in einer wirkſamen Weiſe zu Theil wurde [2]). Gott liebt die Größe und die Schönheit ſeines Werkes, aber noch mehr liebt er die Regeln ſeiner Weisheit [3]). So ſoll der Ruhm Gottes nicht in allen Menſchen ſich verherlichen, ſondern nur im himmliſchen Reiche, in der Gemeinſchaft der Frommen [4]). Das iſt der myſtiſche Körper Chriſti, der ſich bis zu Ende der Tage fortbilden ſoll [5]), in dieſem und jenem Leben;

---

1) Rep. à Mr. Arn. 4, 6 p. 48 sqq.

2) Tr. de la nat. et de la gr. I, 38 sqq.; 44; rep. à la diss. de Mr. Arn. 9, 13 p. 94 sqq. La sagesse seule peut limiter la puissance par la simplicité de ses voies.

3) Méd. chrét. 8, 22. Dieu aime donc la grandeur et la bonté de son ouvrage, mais il aime davantage les règles de sa sagesse.

4) Tr. de mor. II, 6, 3.

5) Tr. de la nat. et de la gr. II, 15.

denn unſere Seelen ſind unſterblich, weil ſie Subſtanzen ſind und daher nicht durch die Auflöſung einer ihnen fremden Verbindung, welche wir ihren Körper nennen, zerſtört werden können [1]). Man ſieht nun deutlich, wie mislich dieſer Unterſchied zwiſchen allgemeinem und beſonderm Willen Gottes iſt, indem der beſondere Wille nicht allein durch das allgemeine Geſetz beſchränkt, ſondern dadurch auch vom Willen der Menſchen abhängig gemacht werden ſoll. Denn nur die Menſchen werden gerettet werden, welche in die allgemeinen Wege Gottes eingehn; ſein Wille die übrigen zu retten iſt ohne Wirkung [2]). Eben hierin liegt der Grund der Schwierigkeiten, in welche die Lehre Malebranche's über die Freiheit ſich verwickelt. Sie findet ſich außer Stande die wahrhaft allgemeine und daher alles Beſondere umfaſſende Wirkſamkeit Gottes mit der Macht des menſchlichen Willens, welcher das Böſe wählen und Gottes Willen unwirkſam machen kann, in Einklang zu ſetzen.

Malebranche überlegt nun auch die Mittel, durch welche wenigſtens ein Theil der Menſchen gerettet werden kann. Sie liegen nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur, welcher uns den Täuſchungen der Sinne, der Liebe zur ſinnlichen Luſt und der Herrſchaft des Körpers unterwirft. Wir aber ſollen das Fleiſch tödten, die ſinnliche Luſt flie-

---

1) Rep. à Mr. Arn. 23, 7 p. 283 sqq.; entr. sur la mort I p. 285 sqq.

2) Méd. chrét. VIII, 19. Dieu veut sauver tous les hommes, mais par les voies qui portent le plus le charactère de ses attributs, et il n'y aura que ceux-là de sauvés, qui entrent dans l'ordre de ses voies.

hen lernen um uns unſerer höhern Zwecke bewußt zu werden[1]. Dennoch liegen alle Beweggründe, welche uns leiten können, in den Empfindungen der Luſt; die Liebe zur Luſt iſt uns natürlich, mit der Liebe zur Vervollkommnung eins und kann uns daher nicht verboten werden[2]. Daher hat Gott nur das Mittel zu unſerer Rettung einſchlagen können, daß er noch andere Empfindungen der Luſt in unſere Seele legte, welche uns zum Guten ziehn und mit Gott uns verbinden. Das ſind die Empfindungen der Gnade, das iſt die Gnade der Empfindung, welche unſere Herzen zur Frömmigkeit leitet[3]. Daß dieſe Gnadenempfindung nicht ohne Zuſammenhang mit unſerer urſprünglichen Natur in uns erweckt wird, deutet es an, daß ſie als ein Reſt der Liebe zum allgemeinen Gute angeſehn werden ſoll, welcher uns noch nach unſerm Fall übrig geblieben wäre. Sie beſteht in der Hoffnung und dem Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit[4]. Die Wirkungen der Gnade werden von Malebranche als Regungen des Inſtincts betrachtet, als unſerm ſittlichen Willen vorausgehende Bewegungen phyſiſcher Art. Wir müſſen, ſagt er, das Gute zuvor ſchmecken und empfinden, um in daſſelbe einwilligen zu können. Aber unſere Freiheit wird durch ſolche Vorbewegungen nicht gefärdet; denn die Gnade wirkt nicht unwiderſtehlich in uns; die Vorbewegung iſt nur eine gelegentliche Urſache, welche der Wille ergreifen kann um uns das Gute anzueignen[1]. So ſetzt der Wille überall eine phyſiſche Grundlage, ein allgemeines und nothwendiges Geſetz der göttlichen Wirkſamkeit voraus. An eine allgemeine Offenbarung durch Chriſtum ſoll ſich daher auch die Verleihung der Gnade anſchließen[2], weil Malebranche in der Fortpflanzung des Guten wie des Böſen einen allgemeinen Zuſammenhang ſucht. Darum ſoll die Gnade allgemein ſein, damit ſich alle beſſern können; denn zur Beſſerung bedürfen wir jetzt einer heiligen Luſt, welche uns für das Gute ein Intereſſe einflößt, bis wir es aus reiner Vernunft lieben lernen[3]. Wie ſollten wir ſonſt die kräftige Aufmerkſamkeit anſpornen können, welche uns vor den Täuſchungen und Verlockungen der Sinne bewahren muß, welche uns unſer Urtheil zurückhalten läßt und unſern Verſtand vor Vorurtheilen ſichert. Hierauf beruht die Freiheit unſeres Geiſtes; um ſie gewinnen zu können, da wir beſtändig geſtört werden, haben den Sinnenlockungen die Lockungen der Gnade entgegengeſetzt werden müſſen [1]). Malebranche findet, daß beſonders in den Gedanken, welche einen Anſtrich des Unendlichen haben, die Lockungen der Gnade ſich zeigen, indem ſie vorzugsweiſe die Aufmerkſamkeit feſſeln [2]).

---

[1] Tr. de mor. I, 11; de la rech. I, 5, 1 p. 11. b; IV, 10, 1.

[2] De la rech. IV, 5, 2; tr. de l'am. de Dieu p. 248. a; 252. a; lettr. au P. Lamy p. 278. a.

[3] Tr. de la nat. et de la gr. II, 30. Il fallait opposer la grace de sentiment à la concupiscence, plaisir à plaisir.

[4] Tr. de l'amour de Dieu p. 248. a. Cette inclination naturelle, qui nous reste encore après le péché pour la vérité et pour la justice, en un mot pour la raison. — — Car la grace de Jésu-Christ, par laquelle on resiste au plaisirs déréglés, est elle même un saint plaisir; c'est l'espérance et l'avantgout du souverain plaisir. Tr. de mor. I, 10, 10; de la prémot. phys. p. 377. a.

---

[1] Darüber handelt weitläuftig die Schrift de la prémotion physique. S. beſonders p. 377. a. Il faut gouter ou sentir avant que de consentir. Lettr. au P. Lamy p. 281. a.

[2] Die Seele Chriſti ſoll die gelegentliche Urſache aller Gnadenwirkungen ſein. De la nat. et de la gr. II, 21; tr. de mor. I, 8, 3.

[3] Méd. chrét. XIV, 4.

Es iſt wohl deutlich genug, daß dieſe Lehren überhaupt dahin ſtreben einen allgemeinen Zuſammenhang des ſittlichen Lebens zu behaupten und die ganze Welt aus einem ſittlichen Geſichtspunkt zu betrachten. Demgemäß hat denn auch Malebranche die Sittenlehre auszubilden geſucht; daß er jedoch hierin etwas Bedeutendes geleiſtet hätte, wird man ſchwerlich ſagen können. Gegen Geulincx, mit welchem er auch in dieſem Theile der Philoſophie viele Ähnlichkeit hat, bleiben ſeine Formeln an Genauigkeit und Beſtimmtheit zurück; mit der Moral Charron's verglichen, ſind ſeine Vorſchriften dürftig.

Wie Geulincx theilt er ſeine Moral in zwei Theile, von welchen der erſte von der Tugend überhaupt, der andere von den beſondern Pflichten der Tugend handeln ſoll. Die Tugendlehre ſoll uns nur an die allgemeine Pflicht verweiſen, welche das ganze Leben zu regeln beſtimmt iſt. Sie beſteht in der Liebe der Vernunft oder der Ordnung, welche das Geſetz Gottes iſt. Ihr gemäß ſollen wir alles nach dem Grade der Vollkommenheit ſchätzen, welchen es hat und nach welchem es auch von Gott geliebt wird. Der Gehorſam gegen dieſe Ordnung iſt unſere einzige Tugend; gegen dieſe Liebe zur Ordnung genommen, hat

---

1) Tr. de mor. I, 2, 12; I, 5; 6; de la rech. IV, 2, 2; de la nat. et de la gr. II, 37.

2) De la rech. IV, 2, 1.

das pflichtmäßige Handeln wenig Werth[1]. Nicht das Geſetz der Natur iſt es, welchem wir uns unterwerfen ſollen; ihm folgen wir nothwendig und die Natur zu unſerm Gott zu machen iſt heidniſch[2]. Auch die ſpeculativen Wahrheiten in der Wiſſenſchaft von der Körperwelt zu erkennen dürfen wir nicht für unſere ſittliche Aufgabe anſehn; vielmehr ſollen wir durch unſere Vernunft geleitet unſere Vernunft höher achten als Körperliches und Wiſſenſchaft vom Körperlichen[3]. In der Liebe zur Vernunft und zur Ordnung iſt die Erhaltung unſer ſelbſt, das Streben nach unſerm und Anderer wahrem Wohl eingeſchloſſen, weil alles ſeinen Werth in Gott hat; aber alle dieſe einzelnen Güter ſollen auch nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden[4]. In natürlicher Weiſe folgt der Liebe Gottes der Gehorſam, doch kein blinder Gehorſam; ſondern um ihn üben zu können müſſen wir in uns eingehn, die innere Wahrheit um Rath fragen, über den Glauben zur Erkenntniß vordringen und nur der Vernunft unſern Gehorſam weihen. Hierüber ſtreitet Malebranche eifrig gegen die Grundſätze des Port-Royal[6]. Alles dies klingt wie bei Geulincx, nur daß die Mo-

---

1) Tr. de mor. 1, 1, 19 sq.; 2, 1; 5; 13, 15.

2) Ib. I, 1, 20; 22.

3) Ib. I, 1, 19.

4) Ib. I, 1, 14; de la rech. IV, 1, 4.

5) Tr. de mor. I, 2, 11 sqq. Il y a même des persons de piété qui prouvent par raison qu'il faut rénoncer à la raison, que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens.

mente im Begriffe der Tugend nicht ſo genau unterſchieden werden.

Auch in der einzelnen Pflichtenlehre finden wir ſeine Moral nicht fruchtbarer. Er konnte in ſie nicht tiefer einzudringen ſtreben, weil er die Einſicht unſerer Vernunft in die ewigen Geſetze Gottes auf die Körperwelt beſchränkt und die Begriffe unſeres und anderer Geiſter uns abgeſprochen hatte. Daher ſoll doch alles, was unſer geiſtiges Leben betrifft, erſt durch innere Empfindungen der Gnade und mithin durch den Glauben uns erhellen. Daher geſteht auch Malebranche, es ſei ſchwer die beſondern Pflichten zu regeln und die allgemeine Regel, welche er endlich aufſtellt, hat eben ſo viel Bedenkliches wie Verneinendes in ſich. Die Pflichten gegen das Gottesreich, meint er, ſollen wir vorziehen vor den Pflichten gegen eine Geſellſchaft, welche mit dieſem Leben endet[1]. Weiter konnte er wohl nicht gelangen in ſeiner Lehre vom Zuſammenhange der ſittlichen Geſellſchaft, da er die Verſchiedenheit der Stände nur als eine Folge der Sünde anſieht[2]. Deswegen weiß er auch den Gehorſam gegen Kirche und Staat nur daraus abzuleiten, daß ſie Gottes Ordnung vertreten[3]. Ohne Zweifel iſt alles auf Gott zurückzuführen, aber ſein Occaſionalismus weiß uns nicht zu

---

1) Ib. II, 7, 15. La seule règle générale que je m'avance de donner présentement, — — c'est quil faut préférer les devoirs de l'amitié en Jesus-Christ et de la société éternelle, aux devoirs ordinaires d'une amitié et d'une société qui doivent finir avec la vie.

2) Ib. II, 11, 1.

3) Ib. II, 9, 2.

entwickeln, in welche Ordnung Gott die Glieder der ſittlichen Gemeinſchaft gebracht hat, ſondern alle Subſtanzen ſtehn ihm vereinzelt und müſſen erſt mittelbar durch Gott ihren Zuſammenhang finden 1). Wir werden kaum ſagen können, daß dieſe Pflichtenlehre über den hierarchiſchen Standpunkt der Scholaſtik ſich erhoben hätte.

Wenn man Malebranche mit Geulincx vergleicht, ſo darf man eine Gruppe von Gedanken nicht überſehn, über welche beide ähnlich, aber doch ſehr verſchieden ſich ausſprechen. Beide unterſcheiden Zweck und Beweggrund des Handelns, aber in einem entgegengeſetzten Sinn. Jenem iſt der Zweck des Handelns Gott, der Beweggrund aber das Gefül der Luſt, das Streben nach Glückſeligkeit 2). Dieſer ſieht die letzte Folge, das Ende aller unſerer Handlungen in unſerer Glückſeligkeit, will aber keinen andern ſittlichen Beweggrund für das Handeln zulaſſen als die Liebe zu Gott oder zur Vernunft. Damit hängt zuſammen, daß Malebranche auf die Antriebe des Inſtincts, auf die religiöſen Empfindungen, welche uns zum Guten ziehen, indem ſie einen Vorſchmack der künftigen Vollkommenheit gewähren, ein ſehr großes Gewicht für das ſittliche Leben legt, wärend Geulincx darin nichts als Bewegungen der Leidenſchaft und der Selbſtſucht er-

---

1) Ib. II, 2, 10.

2) Tr. de l'am. de Dieu p. 248. a; lettr. au P. Lamy p. 278. a; tr. de mor. I, 8, 15. Il y a de la différence entre les motifs et la fin, comme entre les effets et leurs causes. — — Dieu se faisant connaitre, se faisant gouter, il se fait aimer. Dieu est la fin et son action en nous est le motif de notre amour.

blickt. Noch ein anderer Punkt greift in dieſe Verſchiedenheit der Lehrweiſen ein. Geulincx ſtritt gegen den Ariſtoteliſchen Begriff der Tugend, indem er nicht zugeben wollte, daß ſie durch Übung gewonnen und zur Gewohnheit ausgebildet werden ſollte. Nur die Tugend wollte er gelten laſſen, welche in den unmittelbaren, klaren und beſtimmten Ausſprüchen der Vernunft ihren einzigen Beweggrund fände; alle Tugendübungen waren ihm nur ein äußeres Werk; ſinnlichen Beweggründen zu folgen, wie ſie auch durch Gewohnheit, durch die Ausſprüche des Gewiſſens oder durch Religion geheiligt ſein möchten, galt ihm nur für eine Sache der Leidenſchaft. Gegen die Leidenſchaften aber eifert Malebranche nicht in derſelben Weiſe wie Geulincx; auch in ihnen ſieht er ein Werk Gottes; noch weniger entzieht er ſich der innern Stimme des Gewiſſens; willig unterwirft er ſich dem Anſehn der Kirche und in den äußeren Werken ſieht er ein Verdienſt [1]). Man darf wohl annehmen, daß auf dieſe Verſchiedenheit der Lehrweiſen die Verſchiedenheit der kirchlichen Bekenntniſſe nicht ohne Einfluß geweſen iſt. Von ſeinem Geſichtspunkte aus macht nun Malebranche geltend, daß es nicht allein auf die Tugend im beſondern Lebensacte ankomme; eine ſolche würde mit der beſondern Handlung ihr Ende erreicht haben; die wahre Tugend müſſe durch die einzelnen Tugendübungen gewonnen und zur Gewohnheit ausgebildet werden [2]). Er verlangt daher auch Vorbildungen und Vorübungen, durch welche die Tugend allmälig zu

---

1) Doch verkennt er auch die entgegengeſetzte Lehrweiſe nicht. Entr. s. l. mort I p. 280.

2) Tr. de mor. I, 3, 20; 4, 13.

ihrer Kraft kommen müſſe, welche noch nicht Tugend, aber Antriebe zur Tugend ſind, und er findet ſie in den Gefülen der geiſtigen Luſt und in den Neigungen des Geiſtes, welche aus ſolchen Gefülen hervorgehn. Dieſe Beweggründe zum Sittlichen ſind nicht reine Vernunft, ſind nicht rein ſittlich; aber ſie ſollen zur reinen Vernunft und zur reinen Sittlichkeit führen und ſind uns nothwendig, weil wir aus dem Verderben der Sünde herausgezogen werden müſſen. Freilich ſollen wir beim Inſtinct der verworrenen Empfindung nicht ſtehn bleiben, ſondern überall auf die wahren Beweggründe der Vernunft vordringen[1]; aber als natürliche Vorläufer der Vernunft ſollen auch ſolche ſinnliche Beweggründe nicht verworfen werden. In ſeiner Weiſe nicht immer ein ſtrenges Maß einzuhalten geht nun Malebranche freilich ziemlich weit im Lobe, welches er ſolchen unreinen Beweggründen unſeres Handelns zugeſteht. Ihm ſcheint es gleichgültig, ob Furcht oder Hoffnung unſere ſchwankenden Beſtrebungen zur Ordnung treibt; auch die Furcht vor der Hölle wird dabei nicht verſchmäht; es thut nichts, daß Hoffnung und Furcht nur unſere Glückſeligkeit uns ſuchen laſſen[2].

Gegen die Reinheit ſeiner Sittenlehre hat man von dieſer Seite her manche Bedenken erhoben. Wie es ſcheint, war es beſonders dieſer Punkt, welcher bei Boſ-

---

1) Entr. s. l. mort I p. 272.

2) Lett. au P. Lamy p. 278. s. Nous devons chercher dans l'amour invincible que Dieu nous donne pour le bonheur des motifs qui nous fassent aimer l'ordre. — — Que ces motifs soient de crainte ou d'espérance, il n'importe, pourvu qu'ils nous animent et qu'ils nous soutiennent. Tr. de mor. I, 8, 14.

ſuet Anſtoß fand. Nicht ohne gerechten Anſchein hatte man Malebranche den Vorwurf gemacht, daß ſeine Lehre die Selbſtſucht begünſtige; wie er denn auch geſtand, daß er eine unintereſſirte Liebe zu Andern und ſelbſt zu Gott nicht behaupten könne, daß jeder vorzugsweiſe ſein Heil vor dem Heil aller andern ſuchen müſſe[1]. Gegen dieſen Vorwurf vertheidigt er ſich, indem er darauf beſtand, daß wir für das Gute intereſſirt werden müßten und daß die Gleichgültigkeit gegen unſer Heil ſehr gefährlich ſein würde[2]. Es ſchien ihm widerſinnig ſeine Lehre der Selbſtſucht zu beſchuldigen, da er doch nur die Beweggründe, aber nicht den Zweck unſeres Handelns in der Luſt an unſerer Vollkommenheit ſetzte und nicht anſtand zu erklären, daß es das äußerſte Verbrechen ſein würde ſeinen Zweck in ſich ſelbſt zu ſuchen[3]. Dennoch die Beweggründe laſſen ſich vom Willen nicht ſcheiden; ſie bilden den Kern des Willens und wenn dieſer auf den Zweck gerichtet iſt, ſo wird jeder Makel, welcher auf die Beweggründe fällt, auch auf den Zweck fallen müſſen. Malebranche kann ſich dieſer Natur der Dinge nicht entziehn. Er bekennt ſich zur Liebe Gottes; aber ſeine Beweggründe kann er von ihr nicht trennen; er frägt ſich, warum er Gott liebe; er muß ſich ſagen, weil Gott vollkommen und glücklich macht[4]. Man wird ihn ſchwerlich von der Schuld freiſprechen können, die Lehre des ſelbſüchtigen Eudämonismus begünſtigt zu haben, welche in den kommenden Zeiten in den abſchreckendſten Geſtalten ſich zeigen ſollte.

---

[1] Tr. de l'am. de Dieu p. 250. b sqq. Nous devons donc vouloir notre salut préférablement à celui de tous les autres.

[2] Ib. p. 254. b.

[3] Lettr. au P. Lamy p. 278. a. C'est le dernier des crimes que de mettre sa fin dans soi-même.

[4] Tr. de l'am. de Dieu p. 250. b. L'amour de Dieu est de mon choix et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire

Um jedoch gerecht zu ſein wird man bemerken müſſen, daß der Punkt, auf welchen Malebranche drang, wohl zu beachten war. Er ſollte die Nothwendigkeit der natürlichen Vorbildungen für unſer ſittliches Leben hervorheben. Der Fehler lag nun darin, daß ihnen nicht allein ein natürlicher, ſondern auch ein ſittlicher Werth beigelegt, daß Natürliches und Sittliches nicht ſcharf genug von einander abgegrenzt wurden. Hieraus laſſen ſich die Abweichungen Malebranche's von Geulincx aufklären. Wie ſehr auch Malebranche dem Rationalismus zugewendet war, ſo liegt doch ſeinen Gedanken überall das Bewußtſein zu Grunde, daß unſere Vernunft beſchränkt iſt und einer Ergänzung durch das ſinnliche Bewußtſein bedarf. Weit entfernt von der Zuverſicht eines Spinoza kann er der innern Anſchauung nicht zutrauen, daß ſie uns die adäquate Erkenntniß des Unendlichen gewähre, ja ſelbſt die beſcheidnern Gedanken eines Descartes, eines Geulincx, welche uns eine klare und beſtimmte Erkenntniß unſeres Geiſtes und geiſtiger Dinge zuſchreiben, ſchienen ihm unſerm Geiſte noch einen zu kühnen Flug zu geſtatten. Er iſt vielmehr davon überzeugt, daß wir nur unter Leitung einer geiſtigen Erfahrung in das geiſtige Gebiet eindringen können, daß wir an dunkeln Empfindungen, an in-

---

pourquoi. C'est que, voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient, — — qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels.

ſtinctartigen Gefülen der Luſt im geiſtigen Leben uns allmälig emporziehen laſſen müſſen, um des ſittlichen Lebens theilhaftig zu werden, in welchem unſere Beſtimmung liegt. Hieran hängt die ganze ſittliche und religiöſe Richtung ſeiner Gedanken.

Unſtreitig lag die Wendung, welche zuletzt die Lehren der Carteſianiſchen Schule genommen haben, ſchon in ihrer erſten Anlage. Der Rationalismus des Descartes hatte ſich weſentlich auf das Einleuchtende der mathematiſchen Lehren geſtützt; die Fruchtbarkeit ſeiner Grundſätze hatte er vorzüglich in der Anwendung der Mathematik auf die Phyſik bewährt; das ethiſche Gebiet war von ihm nur ſehr äußerlich berührt worden. Dabei hatte er ſich doch der Überzeugung nicht entſchlagen können, daß die geiſtigen Dinge und mithin auch ihre Erkenntniß eine höhere Würde hätten, als die körperliche Natur und die Wiſſenſchaft, welche wir von ihr durch Hülfe der Mathematik gewinnen können. Dieſe Überzeugung beruhte vielmehr auf der Grundlage des Syſtems, welches von dem Satze, ich denke, alſo bin ich, ausgehend im Gedanken des Unendlichen und der ewigen Wahrheit des göttlichen Geiſtes Sicherheit für die Erkenntniß der körperlichen Welt ſuchte. So konnte nun die phyſiſche und mathematiſche Erkenntniß durch die Vernunft immer nur einen untergeordneten Werth in Anſpruch nehmen, weil ſie das höhere Gebiet des Geiſtes und die Erkenntniß Gottes nicht zu gewähren vermöchte. Dahin wieß die Ausſchließung der Theologie von der natürlichen Erkenntniß, wenn ſie auch nicht mit aller Strenge vollzogen wurde, dahin die Vernachläſſigung der ethiſchen Unterſuchungen. Schon

Paſcal hatte dies entwickelt; Malebranche fügte dazu den Gedanken, daß wir keinen klaren und beſtimmten Begriff unſeres Geiſtes hätten, indem er mit größerer Schärfe als die frühern Carteſianer das Bewußtſein, welches wir von uns ſelbſt in der Erfahrung unſeres Denkens haben, von der begriffsmäßigen Erkenntniß unſeres Verſtandes unterſchied. Dadurch wurde die Erkenntniß des Geiſtigen nach klaren und beſtimmten Begriffen ganz abgeſchnitten. Die Erkenntniß des Verſtandes blieb auf den kleinen Kreis der Mathematik und Phyſik beſchränkt.

Wer nun die Philoſophie auf Phyſik beſchränken wollte, der konnte freilich noch ein weites Feld der Forſchung vor ſich ſehen. Hierauf hatte ſich in der That die Carteſianiſche Schule vorzugsweiſe geworfen und dagegen die logiſchen und metaphyſiſchen Begriffe der Ariſtoteliſchen Schule als ungenau und von zu vager Allgemeinheit bei Seite gelegt. In ſehr charakteriſtiſcher Weiſe ſpricht ſich hierüber Malebranche aus. In den Begriffen der gewöhnlichen philoſophiſchen Schule von Wirklichkeit und Vermögen, Urſach und Wirkung, ſubſtantiellen Formen, Fähigkeiten und verborgenen Eigenſchaften ſieht er nur allgemeine logiſche Abſtractionen, welche die beſondern und concreten Erſcheinungen der Natur nicht zu erklären vermöchten. In ähnlicher Weiſe wirft er dies den Ariſtotelikern vor, wie Ariſtoteles es dem Platon vorgeworfen hatte [1]; er dringt dagegen auf genauere Erforſchung der

---

[1] De la rech. III part. II, 8, 1 p. 114. b sq. Cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause,

Geſetze in den Bewegungen der Natur. Aber Malebranche konnte doch auf dieſes Gebiet ſeine Gedanken nicht beſchränken. Die ethiſche Richtung ſeiner Lehre läßt ihn in dem Leben des vernünftigen Geiſtes einen würdigern Gegenſtand unſerer Forſchung erblicken. Wenn uns Gott auch das Weſen dieſes Gegenſtandes nicht offenbart hat, wenn er auch von ſeinen Begriffen, den Urbildern der weltlichen Dinge, uns nur das Urbild der Körperwelt ſehen läßt, um vermittelſt deſſelben uns zu befähigen die Natur in klare und beſtimmte Begriffe aufzulöſen, ſo haben wir doch noch andere Weiſen der Offenbarung ihm zu verdanken, welche uns in Hoffnung und in Glauben mit einer höhern Welt verbinden. Dieſen Offenbarungen ſchließt ſich nun Malebranche mit Vorliebe an. Daher legt er auf die ſinnlichen Empfindungen, wenn ſie auch nur verworrene Begriffe bringen, auf die Empfindungen einer vorahndenden Luſt, auf die phyſiſchen Vorbewegungen unſeres Geiſtes den höchſten Werth. Sie ſind verworren, es iſt wahr, aber als Verworrenheiten des Geiſtes, welche uns in das Überſinnliche einen Blick verſtatten, werden ſie doch immer noch einen höhern Werth in Anſpruch zu nehmen haben, als alles, was uns über die

---

d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes etc. — — Ce ne sont que des définitions de logique. — Si les philosophes ordinaires se contentaient de donner leur physique simplement comme une logique qui fournirait des termes propres pour parler des choses de la nature, — — on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite.

körperliche Welt einen Aufſchluß geben kann. Wir ſollen durch ſie aufgefordert werden über den Glauben an die natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen Gottes nachzudenken um zur Erkenntniß der Zwecke Gottes, unſeres einzigen Zwecks, und zum Leben in dieſer Erkenntniß zu gelangen. So ſetzt ſich der ſehr beſchränkten und nur auf ein niederes Gebiet des Daſeins ſich erſtreckenden Verſtandeserkenntniß die Nothwendigkeit entgegen an die Empfindung, an die Erfahrung ſich anzuſchließen. Der Glaube an dieſe verſpricht köſtlichere Ausbeute als alle Erforſchung der klaren Begriffe des Verſtandes.

Wenn man nun die Anſtrengungen Malebranche's betrachtet ſich vom Glauben zur Erkenntniß zu erheben, ſo wird man in ihnen an das Hypothetiſche erinnert, welches überhaupt in der Carteſianiſchen Schule einen breiten Raum einnahm. Die mathematiſchen Geſetze ließen ſich doch auf die Erkenntniß der wirklichen Welt nicht ohne Weiteres übertragen; nur durch Vorausſetzungen war der Übergang möglich. Daher hatte auch die Erfahrung den Carteſianern immer neben den Begriffen des Verſtandes als ein zweites Element der Erkenntniß gegolten und nur über das Verhältniß beider zu einander konnte innerhalb ihrer Schule ein Streit herſchen. Man wird bemerken können, daß hierüber nur allmälig die Anſichten ſich aufgeklärt hatten. Descartes ſelbſt hatte noch ziemlich ſorglos die Begriffe der Vernunft und die mathematiſche Methode mit den Ergebniſſen der Erfahrung vermiſcht, ſo wie ſeine vage Anſicht von der unmittelbaren Anſchauung der einfachen Begriffe und des Weſens unſeres Ich hierzu die Veranlaſſung gegeben hatte; obgleich er das Hypothetiſche in ſeiner Behandlung der Phyſik nicht überſehen konnte, glaubte er doch ſeinen Hypotheſen zwingende Kraft beilegen zu können und in ſeiner Unterſuchung pſychologiſcher Aufgaben meinte er durchaus auf rationaliſtiſcher Grundlage zu fußen. Geulincx ſah nun wohl beſſer das Hypothetiſche in der Phyſik ein; er konnte ſich nicht verbergen, daß ſchon die Grundlage dieſer Wiſſenſchaft, der Begriff der Bewegung, nicht aus der Vernunft gezogen werden könnte. Aber im pſychologiſchen Gebiete blieb er bei den unmittelbaren Anſchauungen der Vernunft ſtehen und ließ hierin ſelbſt dadurch ſich nicht ſtören, daß er von geiſtigen Thätigkeiten keine Begriffserklärungen geben konnte. In ſeiner Lehre traten nun die Gebiete der Erfahrung und der Verſtandeserkenntniß ſtärker auseinander und vertheilten ſich an die zwei Gebiete des Seins, das Körperliche und das Geiſtige. Aber eben das, was ihm das meiſte Intereſſe hatte, das Geiſtige, ſchien ihm auch einer reinen Vernunfterkenntniß zugänglich zu ſein. Spinoza konnte dieſem Wege nicht folgen, weil er beide Gebiete des Seins zu einer durchgehenden Gleichheit zwang und ſtreng der mathematiſchen Methode folgend alles Hypothetiſche ausſchließen wollte. Sein Beſtreben alle verworrene Gedanken auszuſchließen würde folgerichtig durchgeführt alle Erfahrung beſeitigt haben; durch ſeine Lehrweiſe aber traten wenigſtens die reinen und ewigen Erkenntniſſe des Verſtandes und die Meinungen der vagen Erfahrung in einen ſo entſchiedenen Gegenſatz, daß jede Vermittlung unter ihnen aufgegeben werden mußte. Der Gegenſatz zwiſchen ſeiner praktiſchen und theoretiſchen Denkweiſe iſt hiervon der Erfolg. Auf dieſem Wege ihm zu folgen war Malebranche nicht im Stande. Er konnte die Erfahrung nicht aufgeben, da er in ihr das einzige Mittel zur Regelung unſeres ſittlichen Lebens und zur Erkenntniß unſer ſelbſt ſah. Mit Spinoza theilte er den ſtrengen Gegenſatz zwiſchen allgemeinen Verſtandeserkenntniſſen und zwiſchen Erkenntniß der beſondern Thatſachen der Erfahrung; von jenen aber erkannte er, daß ſie, was das Weltliche betrifft, nur Mögliches uns darſtellen, die Erkenntniß des Wirklichen mußte er vermittelſt der ſinnlichen Empfindung zu gewinnen ſuchen. Für ihn lag auch zugleich in der Beſchränkung, welche die Carteſianiſche Schule den Begriffen des Verſtandes vorzugsweiſe auf das mathematiſche Gebiet gegeben hatte, eine Verſuchung, und in der Verſchmähung der allgemeinen logiſchen Begriffe, welche nur eine vage Erkenntniß gewähren könnten, faſt ein Zwang zu der Meinung, daß nur die Erfahrungen der Körperwelt durch die Vernunft erhellt werden könnten und wir keine allgemeine Begriffe hätten, welche das Geiſtige im Lichte der Vernunft uns erblicken ließen. Das Gebiet des Höhern, des geiſtigen Seins und Lebens blieb dem Glauben und den Hypotheſen über den Glauben überlaſſen.

Es wird einleuchten, daß hierauf das Theoſophiſche in ſeiner Erkenntnißlehre beruht. Ausgehend von dem Gedanken, daß der Verſtand uns ſonſt nur Möglichkeiten darſtelle, meinte Malebranche doch, daß der Begriff, welchen wir vom Unendlichen haben, uns eine höhere Wirklichkeit verriethe. Er vertraute der unmittelbaren Verbindung, in welcher das Endliche mit dem Unendlichen ſtehen müſſe. Nicht anders als Descartes, Geulincx und

Spinoza war er von dem Gedanken erfüllt, daß wir von der Anſchauung des Ewigen unſer Licht über das Ewige ziehen müßten, wiewohl er eingeſtand, daß nur ein allgemeiner und unbeſtimmter Gedanke des Vollkommenen uns beiwohnte. Überzeugt davon, daß dieſer nicht aus unſerm beſchränkten Geiſte kommen könne, vertraut er nun vor allen Dingen den Attributen, welche im Begriffe Gottes liegen, und ſein Streben ihnen überall gerecht zu werden läßt ihn nicht darauf eingehn uns oder irgend ein endliches Ding, am wenigſten aber das unvollkommenſte Daſein der körperlichen Ausdehnung, als einen Theil Gottes zu betrachten. So ſcheidet er die Geſchöpfe, welche nur abhängig und unvollkommen ſein können, von dem vollkommenen Schöpfer, indem er ſich jedoch vorbehält das wahre Weſen jener in den urbildlichen Gedanken dieſes als vollſtändig enthalten ſich zu denken, denn in der allgemeinen wirkſamen Vernunft Gottes muß alle Wahrheit enthalten ſein. Auch nur in dieſer Vernunft werden wir ſie ſehen können. Aber die Wahrheit der Geſchöpfe ſtellt ſich uns nicht in derſelben Weiſe dar, wie das unendliche Sein Gottes. In dieſem haben wir unmittelbar unſer Sein; der endliche Geiſt iſt im unendlichen; dagegen die ewigen Begriffe Gottes, welche die Geſchöpfe begründen, können uns von Gott nur als ſeine beſondern Willensacte und durch ſeine beſondern Willensacte gezeigt werden. In uns können wir ſie nicht ſehen wegen unſerer Zeitlichkeit und Beſchränktheit; aber Gott kann ſie uns zeigen und daher beruht jede Idee, welche wir haben, auf einer beſondern Verleihung an unſern Geiſt. Das Geiſtige aber iſt im Allgemeinen ein Geheimniß für uns geblieben; um uns nicht hochmüthig zu machen, hat uns Gott unſer Weſen verborgen und nur die Idee des niedrigſten Weſens, des Körperlichen, uns gezeigt. Alle Ideen ſind nun aber doch geiſtiger Art; auch die Idee der Körperwelt können wir nur in Gottes Geiſte und in uns geiſtig ſehen. Dadurch breitet ſich uns auch das Geheimnißvolle, welches in allem Geiſtigen liegt, über unſere Verſtandeserkenntniß aus. Das iſt das Wunderbare, daß ſolche ewige Gedanken in dieſer vergänglichen Welt vorkommen können. Es weiſt auf die göttliche Weisheit hin, die uns zu ihrem Ruhme gemacht hat. Da ſchließen ſich die Räthſel der Theodicee an die Erkenntnißlehre Malebranche's an. Auf der einen Seite ſollen wir den Charakter des Göttlichen an uns tragen zu Gottes Verherlichung; auf der andern Seite können wir als Geſchöpfe nur der Unvollkommenheit anheimfallen und ſind nur der niedern Ideen des Körperlichen theilhaftig. Nur durch Berückſichtigung der weiſen, aber uns wenig bekannten Zwecke Gottes können wir dies Räthſel löſen. Wir werden dadurch an die Erfahrung verwieſen; in ihrer Verworrenheit müſſen wir Licht ſuchen, dürfen aber auch in ihr nur weiſe Abſichten Gottes ahnden. Der, welcher alles beherſcht, muß auch dieſe ſinnlichen Erregungen, dieſe Leidenſchaften in uns hervorbringen. Die Körper dürfen doch keine Macht über unſern Geiſt haben; ſie berühren uns nicht; ja eine jede Subſtanz iſt für ſich, abgeſondert von allen übrigen; nur Gott kann den Zuſammenhang aller Dinge vermitteln; er gebraucht ſie zu den Werkzeugen ſeines Willens; ſie ſind insgeſammt nur gelegentliche Urſachen; nur er iſt die wahre Urſache, welche allen Dingen gegenwärtig nach den allgemeinen Geſetzen ihrer Weisheit auch die Empfindungen in uns hervorbringen muß. Damit nun aber die Verworrenheit der Empfindungen unſere und Gottes Zwecke nicht ſtöre, muß Malebranche ihnen auch wieder eine doppelte Seite leihen; ſie verwirren uns; aber ſie führen uns auch zu Gott, erleuchten uns in Hoffnung, in dem Vorgeſchmack der Seligkeit. Seine Unterſcheidung der natürlichen Empfindungen und der Empfindungen der Gnade ſtört nur dadurch, daß beide Arten getrennt von einander gehalten werden, wärend ſie nur zwei Seiten derſelben Erſcheinung ſind. Gott ſchiebt, wie die Scholaſtiker ſagten, dem Laufe der Welt ſeine verborgenen Pläne unter.

Daß nun die Gedanken Malebranche's über die Entwicklungen unſeres geiſtigen Lebens ohne Irrung und in klarem Zuſammenhange ſich ausgebildet hätten, würde er ſelbſt nicht behauptet haben. Schwer zu vereinigen ſind die Annahmen, von der einen Seite, daß wir nur vom Körperlichen, aber nicht vom Geiſtigen klare Begriffe haben, von der andern Seite, daß wir die Attribute Gottes, ſeine Zwecke, die Geſetze unſeres Erkennens erforſchen können, woran ſich eine ganze Reihe von Sätzen über unſere Freiheit, Unſterblichkeit und die Würde und Beſtimmung unſerer Vernunft anſchließt. Es läßt ſich nur annehmen, daß dieſe Erkenntniſſe aus klaren und beſtimmten Begriffen über das Geiſtige gezogen ſind. Jene Beſchränkung unſerer Verſtandesbegriffe auf das Körperliche war nur aus der Vorliebe der Carteſianer für die mathematiſche Erkenntniß gefloſſen, aus welcher man das

Vertrauen zu den allgemeinen Erkenntniſſen der Vernunft geſchöpft hatte. Dem geſellte ſich die Vernachläſſigung der allgemeinen logiſchen Begriffe zu, welche für die Erkenntniß des Geiſtigen hätten fruchtbar gemacht werden können. Nach der entgegengeſetzten Seite aber zog die allgemeine Richtung des Rationalismus, welcher die ewigen und allgemeinen Wahrheiten aufſucht, das Vollkommene als den Grund des Zeitlichen und die Zwecke der Vernunft bedenkt. Die Beſchränkungen, welche die rationaliſtiſchen Beſtrebungen in der Carteſianiſchen Schule erfahren hatten, waren doch nur ein Keim des Zwieſpalts in ihm geweſen.

Man wird die Lehre Malebranche's nicht beſchuldigen können, daß ſie in ihrer theologiſchen Richtung von der Bahn der Carteſianiſchen Schule abgewichen wäre; vielmehr ihre Verwandtſchaft mit den Lehren des Geulincr und des Spinoza zeugen vom Gegentheil. So wie Descartes von den Gedanken an unſern denkenden Geiſt ſogleich zu dem Gedanken an den unendlichen Gott ſich erhob, ſo wie er nun in Gefar gerieth, in die unendliche Subſtanz Gottes die Subſtantialität aller weltlichen Dinge aufzulöſen, in der beſtändigen ſchöpferiſch wirkſamen Macht Gottes dem ſelbſtändigen Daſein der Dinge und beſonders der Freiheit der vernünftigen Weſen zu nahe zu treten, ſo finden wir dieſe Gefar über den Häuptern aller Carteſianer ſchweben. Geulincr konnte ſich nicht enthalten die vernünftigen Seelen der Menſchen nur als Theile des göttlichen Geiſtes zu denken, wenn ihm auch die Vernunftloſigkeit der körperlichen Natur, ihre äußerſte Unvollkommenheit, davon abhielt die körperliche Welt in derſelden Weiſe zu behandeln, wenn er auch nicht wagte dieſer unvollkommenen Welt eine Stelle in der vollkommenen Gottheit anzuweiſen und daher auch wegen des Zuſammenhanges unſeres Geiſtes mit dem Körper noch immer geneigt war einen Unterſchied zwiſchen unſerm Sein in Gott und unſerm Geiſte anzuerkennen. Viel kühner und viel folgerichtiger dem Zuge des Rationalismus folgend zögerte Spinoza nicht ſowohl das Denken, wie die Ausdehnung als Attribute Gottes zu ſetzen; ihn ſchreckte die Unvollkommenheit, die Brutalität der Materie hiervon nicht zurück; ſo wie ihr Sein zukommt, darf ihr auch eine Vollkommenheit nicht abgeſprochen werden, welche zur Vollkommenheit Gottes gehört; in ihr waltet die Macht Gottes; in demſelben Sinn daher, in welchem wir die endlichen Geiſter als Theile Gottes ſetzen dürfen, freilich mit Vorbehalt der unvollkommenen Ausdrucksweiſe, dürfen wir auch die Körper der Welt als Theile Gottes betrachten. Hier iſt nun der Gipfel jener Gefar erreicht; das Daſein der Welt wird bedroht; was wir aus Erfahrung von ihr zu wiſſen glauben, wir dürfen ihm nicht trauen, weil es nur in verworrenen, inadäquaten Bildern unſerer Einbildungskraft ſich zu erkennen giebt; die Welt hat ihr Daſein nur in ſolchen Bildern. Wir werden die Lehre Malebranche's wohl nicht tadeln dürfen, daß ſie dieſer Gefar ſich zu entziehen ſuchte. In der Scheu vor ihr haben ſeine Theodicee und ſeine theologiſchen Hypotheſen ſich ausgebildet. Sie ſind wie mit Gewalt aus ihm hervorgetrieben worden durch die Beſtrebungen, welche in der Carteſianiſchen Schule der Erfahrung ſich zuwandten. Einer der letzten Ausläufer der Dogmenbildung in der katholiſchen Kirche ſtehen ſie ſchon vereinzelt in ihrer Zeit da 1) und bezeichnen die Verlegenheiten des Syſtems, welche zu ungewöhnlichen, kühnen Mitteln zu greifen nöthigten. Descartes hatte ſorgfältig vermieden auf die Lehren der Theologie ſich einzulaſſen, Geulincx wollte in der Philoſophie mit der Offenbarung nichts zu thun haben, Spinoza wollte die Offenbarung auf natürliche Theologie zurückbringen, mußte aber doch den Gegenſatz des praktiſchen und des theoretiſchen Standpunkts, des Gehorſams und der Einſicht, zugeſtehn; Malebranche dagegen machte die Rechte der offenbarten Religion geltend, ſcheute ſich aber auch nicht ihre Lehren in die philoſophiſche Forſchung zu ziehen; er will die Religion zum Verſtändniß der Vernunft bringen. Man ſieht wohl, daß dieſer Rationalismus die Theilung der Wiſſenſchaft in die natürliche und die übernatürliche nicht dulden konnte. Der Wendepunkt, welchen in dieſer Beziehung Spinoza und Malebranche in der neuern Philoſophie gebracht haben und die Verſchiedenheit der Urtheile beider Philoſophen über den entſcheidenden Punkt lagen im Laufe der neuern Denkweiſe und ſind für die Beurtheilung der Religion von weitgreifenden Erfolgen geweſen.

Die Folgerungen, welche Spinoza aus der einen Seite der Carteſianiſchen Grundſätze zog, hat man gewöhnlich als folgerichtige Entwicklungen anerkannt; dagegen ſind die Abweichungen Malebranche's von der Lehrweiſe ſeiner Schule nur als willkürliche Annahmen angeſehn worden.

---

1) Arnaud warf dem Malebranche vor, daß er dogmatiſire; dieſer gab jenem den Vorwurf zurück.

Im Vergleich mit Spinoza hat man Malebranche beſchuldigt, daß er der Folgerichtigkeit des Syſtems nur ausgewichen ſei um ſeine theologiſche Rechtgläubigkeit zu retten[1]. Man hat hierbei nicht beachtet, daß faſt alle ſeine Zeitgenoſſen ähnliche Wege einzuſchlagen ſich gedrungen ſahen, daß ſeine Denkweiſe nur einen der Übergänge zum Leibniziſchen Syſteme abgiebt. Zu ſolchen unbilligen Urtheilen hat jedoch die Polemik Malebranche's gegen Spinoza Veranlaſſung gegeben. Sie iſt roh und verräth den Mangel an logiſcher Durchbildung, welcher in ſeinem Zeitalter faſt allgemein iſt. Aber dennoch wird man in ihr die triftigen Beweggründe, welche gegen Spinoza ſtimmen laſſen, wiederzuerkennen in den Stand geſetzt ſein. Dem überwältigenden Gedanken des Unendlichen ſetzt Malebranche die Erfahrung entgegen; er verweiſt auf die Mängel der Welt, welche im Vollkommenen keine Stelle finden können. Von der Erfahrung haben wir die Erkenntniß des Wirklichen, welche nicht verdrängt werden darf durch die Gedanken der Vernunft, weil ſie nur das Mögliche zeigen. Die wirkliche, unvollkommene Welt, welche uns durch die Erfahrung beglaubigt iſt, müſſen wir von der Vollkommenheit Gottes unterſcheiden. Wenn Spinoza behauptet, daß durch die Schöpfung die Unendlichkeit Gottes aufgehoben werden würde, ſo entgegnet Malebranche, daß die unendliche Ausdehnung, an vielen Mängeln leidend, ſelbſt nur ein Unvollkommenes, nicht als ein Attribut Gottes gedacht werden dürfe. Sein Begriff von dem unendlichen Gott, welcher alle Vollkommenheit iſt,

---

1) S. den Briefwechſel mit Dortous de Mairan.

hat eine viel erhabnere Bedeutung, als daß irgend eine Beſchränkung durch die Schöpfung ihm erwachſen könnte. Gott iſt die allgemeine Vernunft; der Vernunft aber iſt es eigen, daß ſie ſich mittheilt ohne ſich zu theilen und eine Schmälerung in ihrem Beſitze durch den Beſitz eines Andern zu erleiden. So iſt der Weg zur Schöpfung gebahnt. Nicht aus dem Gedanken Gottes, welchen unſere Vernunft hat, ſoll ſie abgeleitet werden; aber die Erfahrung beweiſt ſie. Weniger kühn als Spinoza fordert er für uns keine adäquate Anſchauung Gottes; das Unendliche iſt unbegreiflich; wenn wir daher den Grund der Schöpfung nicht in ihm finden können, ſo finden wir doch noch weniger einen Grund in ihm dieſen Grund zu leugnen. Daher dürfen wir der natürlichen Offenbarung Gottes vertrauen. Dieſer Streit gegen Spinoza gründet ſich nur auf das Vertrauen zur Erfahrung, welches nicht weniger als das Vertrauen zur Vernunft eine Grundlage der Carteſianiſchen Schule geweſen war.

Indem er nun auf den Gegenſatz zwiſchen dem Unbegreiflichen und dem Begreiflichen hinweiſt, verflicht er mit ihm auch den Gegenſatz zwiſchen Natur und Vernunft, weil nur die erſtere, aber nicht die letztere uns durch die Ideen des Verſtandes erkennbar ſein ſoll. Man wird nun nicht erwarten können, daß Malebranche dieſen Gegenſatz zu einer fruchtbaren Anwendung bringen könnte, denn das eine Glied des Gegenſatzes verbirgt ſich ihm. Daher kommt es nicht zu einer genügenden Unterſcheidung zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit. Gott in ſeiner Beziehung zur Welt wird nur als eine mit Nothwendigkeit wirkſame Urſache betrachtet. Im Begriffe der weltlichen

Subſtanz liegt nichts von Freiheit, wiewohl der Carteſianiſche Begriff der Subſtanz, welcher Selbſtändigkeit verlangt, dazu hätte führen können die Freiheit der Dinge im Allgemeinen zu behaupten. Es bleibt daher nur ein Satz der Erfahrung, daß den geiſtigen Weſen Freiheit beiwohne. Wir werden hierin wohl die Hauptſchwierigkeit ſehen können, welche zu Hypotheſen führt. Denn es haben ſich nun doch die weltlichen Dinge von Gottes Sein und Wirken nicht ſo losgelöſt, daß ihre Selbſtändigkeit begriffen werden könnte. Vielmehr ſo weit wir ſie begreifen, ſehen wir nur ihre Abhängigkeit von Gott und alle Thätigkeiten der Vernunft, im ſinnlichen Empfinden, im Denken des Verſtandes, in den Empfindungen der Gnade, werden als Wirkungen Gottes in uns betrachtet. Es wird ſich nicht verkennen laſſen, daß hierin die Naturanſicht eine vorherſchende Rolle ſpielt. Von ihr aus hatte ſich die Carteſianiſche Schule über unſer wiſſenſchaftliches Geſchäft zu verſtändigen geſucht; ſie wirkt auch in den Gedanken Malebranche's nach; ſie übertragen die phyſiſche Anſicht auf das Verhältniß zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen. Die Freiheit, welche uns Malebranche zu retten ſucht, in unſerer Aufmerkſamkeit und unſerer Wahl unter den beſondern Gütern, wärend wir unter der phyſiſchen Nothwendigkeit ſtehn das Gute im Allgemeinen zu lieben, dieſe Freiheit ſteht nur unter dem Schutze der Unterſcheidung zwiſchen der allgemeinen und der beſondern Vorſehung Gottes. Das Misliche dieſer Unterſcheidung läßt ſich nicht verkennen. In ihr verkündet ſich überdies die Neigung auf das allgemeine Naturgeſetz, die Offenbarung der göttlichen Weisheit, welche

Gott mehr liebt als ſeine Werke, vorherſchend Gewicht zu legen.

Die Gedanken Malebranche's haben ſich unter ſehr verſchiedenen Einflüſſen, unter Neigungen und Abneigungen ſeiner Zeit, in gewagten Hypotheſen, den Erzeugniſſen einer geſchäftigen Phantaſie, gebildet. Einen Abſchluß haltbarer Art wird man ihnen nicht zutrauen. Dennoch ſind ſie das letzte bedeutende Erzeugniß der Carteſianiſchen Schule und als ſolches für die Würdigung derſelben von großer Bedeutung. Sie heben ſehr entſchieden die Gegenſätze hervor, in welchen ſie ſich bewegt hatte, des Körperlichen und des Geiſtigen, des Sinnlichen und der Begriffe des Verſtandes, des Endlichen und des Unendlichen. In der dualiſtiſchen Neigung, welche ſie verrathen, geht doch das Beſtreben ſie unter eine höhere, wenn auch unbegreifliche Einheit zu bringen nicht ganz verloren. In den theologiſchen Beſtrebungen Malebranche's zeigt es ſich am ſichtbarſten; doch nur geringeres Gewicht wird man auf ſie legen dürfen, weil ſie nicht dazu geeignet waren eine dauernde Nachwirkung zu üben. Von größerer Bedeutung ſind ſeine Gedanken über die Methode unſerer Forſchung. Sie zogen entſchieden zu einer ſorgfältigern Berückſichtigung der Erfahrung hin. Descartes hatte die Bedeutung der Erfahrung nicht verkannt; ſeine Ausbildung des Rationalismus bezweckte doch nur die Anwendung unſerer Verſtandesbegriffe auf die Thatſachen der wirklichen Welt. Daß Geuliner dieſe Anwendung geringer achtete als die Lehren der Metaphyſik, daß Spinoza ſie faſt ganz fallen ließ gegen die Anſchauung des Unendlichen, konnte bei der Neigung des Zeitalters nur eine

Rückwirkung nach der entgegengeſetzten Seite hervorrufen. Wir finden ſie bei Malebranche. Wie ſehr er die Begriffe des Verſtandes lobt, ſie dienen ihm doch nur zur Erklärung der Erſcheinungen; alle Verſtandesbegriffe zeigen nur Möglichkeiten, wir aber wollen das Wirkliche erkennen; dazu bietet nur die Erfahrung den Weg. Aber mit dieſer Rückwirkung verbindet ſich auch noch eine andere Betrachtung, zu welcher die Denkweiſe der Carteſianiſchen Schule im Allgemeinen Veranlaſſung gab. Die Verſtandesbegriffe, wie ſie in der Mathematik ſich entwickeln, laſſen uns nur die Körperwelt erklären und die Körperwelt iſt das Geringſte der Dinge. Da helfen nun alle Verſtandesbegriffe nur dazu uns die niedere Welt begreifen zu laſſen; um dagegen die höhere Welt des Geiſtigen zu erkennen müſſen wir uns an die Erfahrung halten. So ſehen wir nun, daß Malebranche mit Vorliebe den geiſtigen Erfahrungen der Gnade ſich zuwendet und in ihnen ſeine Theologie ſich ausbildet. Es iſt wahr, dieſe Forſchungen, welche ſein höchſtes Intereſſe in Anſpruch nahmen, haben doch bei Mit- und Nachwelt keinen großen Antheil erregt; aber ſeine Unterſuchungen über das geiſtige Leben erſtrecken ſich auch nicht allein auf die frommen, ſondern auch auf die pſychologiſchen Erfahrungen überhaupt. Da ſuchte er alle Elemente in der Verworrenheit unſerer ſinnlichen Vorſtellungen, die Klarheit unſerer Begriffe, das Nothwendige und das Freie in unſern Neigungen zu unterſcheiden. In der Pſychologie iſt er heimiſch; auf ſie bezieht ſich ſein ausführlichſtes Werk; in ihr hofft er Phyſiſches und Moraliſches in den Zwecken und Beweggründen unſeres Lebens zur Erkenntniß zu bringen. Erſt hierdurch, wird man ſagen können, erfüllte ſich der Kreis der Unterſuchungen, welche Descartes angeregt hatte. Daß Descartes ſelbſt auf die Phyſik ſich beſchränkt hatte, gehört zu ſeinen Einſeitigkeiten; ſein Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, mußte vorherſchend auf die Pſychologie hintreiben. Dahin wandte ſich Malebranche. Ihm ſind Locke und Leibniz gefolgt, beide in ſehr verſchiedenem Sinn; von dem letztern wird man ſagen können, daß er die Gedanken Malebranche's mit den allgemeinen Beſtrebungen der Zeit in Einklang zu bringen ſuchte.

Die Entwicklung der Carteſianiſchen Schule hat einen ſehr excentriſchen Verlauf gehabt. Es iſt eben deswegen geſchehn, daß viele die äußerſte Ausſchweifung in dieſer Bahn, die Lehre des Spinoza, nicht mehr der Carteſianiſchen Schule haben zuordnen wollen. Wie jeder Rationalismus hatte ſie von Anfang an das Beſtreben aus dem Unendlichen das Endliche zu erklären, weil der Vernunft nur das Unendliche genügt. In ihren Anfängen hegte ſie aber auch die Scheu dem Gedanken des Unendlichen ſich hinzugeben und nur allmälig wurde dieſe Scheu durch den Grundzug der Schule überwunden. Ihre erſten Grundſätze gingen dahin beide, Endliches und Unendliches, anzuerkennen; das Endliche zunächſt im Ich, das Unendliche als den Gedanken des Ich, welcher allein uns ſichern Halt giebt und die Wahrhaftigkeit des Verſtandes und der Sinne uns verbürgt. Aber es lag nun ein ſeltſamer Widerſtreit in der erſten Anlage des Syſtems. Das denkende Ich, als Ausgangspunkt der Unterſuchung, als geiſtiges und vernünftiges Weſen, wurde höher gehalten als das ausgedehnte Körperliche, und doch zeigte ſich in jenem die Beſchränkung, die Spaltung der Individuen viel deutlicher als in dieſem, welches als unendlich ſich zu denken Descartes keinen Anſtand nahm. Dazu geſellte ſich die Neigung zur Phyſik und die größere Leichtigkeit in der Körperwelt die allgemeinen Geſetze des Verſtandes wiederzufinden. Sie zogen zur Erforſchung der körperlichen Natur und brachten es hervor, daß man das Geiſtige nach Analogie des Körperlichen ſich dachte um das Dunklere durch das Klarere ſich zu erhellen. Als nun Geulincx fand, daß Körperwelt und Geiſterwelt ſich nicht gegenſeitig begrenzen, nicht auf einander wirken, ſondern ihre beſondern Weiſen zu ſein nur von der oberſten unendlichen Urſache in Übereinſtimmung erhalten werden könnten, daß ferner die Ausdehnung im reinen Lichte des Verſtandes gedacht ohne Theilung ſei, da mußte auch der Gedanke ſich regen, daß ſie als ein Attribut des Unendlichen gedacht werden dürfte. Doch ſtellte ſich dem bei Geulincx der andere Gedanke entgegen, der Gedanke an die höhere Würde des Geiſtigen, des Vernünftigen, des Sittlichen, wogegen die Materie in ihrer völligen Paſſivität und Bewußtloſigkeit ſo gut wie nichts gelten konnte. Er entſchloß ſich ſie nur als Gottes Werk und Werkzeug zu denken. Das rein Geiſtige dagegen hielt er ſo hoch in Ehren, daß er ihm Antheil am Göttlichen zugeſtand. Nur darin machte ſich doch die Analogie zwiſchen dem Körperlichen und dem Geiſtigen bei ihm geltend, daß er das Geiſtige für theilbar anſah, und obgleich er die Theilung des Körperlichen geläugnet hatte, die Geiſter als Theile Gottes betrachtete. Bei Spinoza herſchte nun dieſe Analogie entſchieden vor. Die Vernunftloſigkeit der Ausdehnung ſchreckte ihn nicht davon zurück ſie als Attribut des Unendlichen zu denken; alle Dinge betrachtete er als Theile Gottes, Körper wie Geiſter, nur daß beide nicht in der Theilung zu denken wären, in welcher wir ſie nach der Beſchränktheit unſerer ſinnlichen Vorſtellungsweiſe aufzufaſſen pflegten; vielmehr ließ er alle Körper zu einer unterſchiedloſen Einheit zuſammenfließen und ebenſo alle Geiſter um daraus die wahren Attribute Gottes, die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, zu bilden. Hier iſt nun das rationaliſtiſche Beſtreben alles auf die unendliche Urſache zurückzuführen zur unbeſchränkten Herrſchaft gelangt; aber es offenbart ſich hier auch, wie unbeſtimmt die Carteſianiſche Schule den Begriff des Unendlichen gebraucht hatte. Zu einer gründlichen Unterſcheidung zwiſchen dem Unendlichen und dem Unbeſtimmten war ſie nicht gekommen; weil man von der unendlichen Ausdehnung ſprach, glaubte man ſie für ein Attribut Gottes anſehn zu dürfen; man hatte vergeſſen, daß wahrhaft unendlich nur das Vollkommene ſei. Daher hielten alle Unvollkommenheiten der Ausdehnung nicht ab, ihr Unendlichkeit beizulegen. Es ſchien nun auch erlaubt das Geiſtige nach dem Maßſtabe des Körperlichen zu meſſen. Die Freiheit des Willens konnte dabei nicht beſtehn bleiben. Die Krone dieſes Werkes iſt es alsdann, daß Spinoza um alles aus dem Unendlichen zu erklären, auch nicht mehr vom denkenden Ich, von der Erfahrung unſeres eigenen, beſchränkten Seins ausgeht, ſondern alle Erfahrung in die Anſchauung des Unendlichen auflöſt. Gegen dieſe Denkweiſe machte nun Malebranche, wie wenig er auch zu einer ſichern

Unterſcheidung des Unendlichen vom Unbeſtimmten gelangt war, doch den Begriff des Vollkommenen geltend; die Unvollkommenheit der Ausdehnung geſtattete ihm nicht in ihr eine Eigenſchaft Gottes zu ſehen. Wenn er auch das Körperliche beſſer zu begreifen glaubte als das Geiſtige, ſo konnte ihn dies doch nur darin beſtärken, daß es der weſentlichen Vollkommenheiten ermangele, welche er im Geiſtigen fand. Den Ausgangspunkt der Carteſianiſchen Lehre, die innere Erfahrung, gab er nicht auf, vielmehr erblickte er in ihm das Mittel in das höhere geiſtige Gebiet einzudringen. Wenn er auch glaubte eingeſtehn zu müſſen, daß wir keinen Begriff unſer ſelbſt hätten, ſo eröffneten ſich ihm doch auf dieſem Gebiete Forſchungen im Glauben an die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes. Sie zogen denn freilich auch die Willkür der Hypotheſen nach ſich, welche die Carteſianiſche Schule in der Anwendung der allgemeinen Verſtandesbegriffe auf die Erfahrung für erlaubt hielt. Wir werden hierin nur den Beweis finden können, daß dieſer Rationalismus, von vornherein durch ſeine Vorliebe für die Mathematik beſchränkt, doch keineswegs zu einer ſtrengen Methode gekommen war und daß er deswegen auch nur eine weitere Verſtändigung über die wiſſenſchaftlichen Aufgaben und das Verfahren in ihrer Löſung in Ausſicht ſtellte.

Sechstes Buch.

Die Anfänge der Engliſchen Philoſophie im Senſualismus und Rationalismus.

Erſtes Kapitel.

Engliſche Philoſophen vor Locke.

Wärend in Frankreich und Holland die Carteſianiſche Schule der Entwicklung des Naturalismus auf rationaliſtiſchem Wege eine ſichere Bahn gebrochen zu haben ſchien und ſelbſt mit der herſchenden Religion in ein erträgliches Vernehmen ſich geſetzt hatte, konnte der ſenſualiſtiſche Weg, welchen Bacon und Hobbes gezeigt hatten, bei den Engländern doch nicht ſogleich durchdringen. Die Folgerungen, welche Hobbes gezogen hatte, waren zu bedeutend, als daß ſie hätten unbemerkt bleiben können, ſie riefen aber nur eine ſehr lebhafte Polemik hervor, weil ſie in den wichtigſten Punkten mit den Beſtrebungen des Engliſchen Volkes im Widerſpruch ſtanden; bei aller Folgerichtigkeit im Einzelnen waren doch die Elemente, aus welchen er ſein Syſtem aufgebaut hatte, zu wenig im inneren Zuſammenhange um die Überzeugung beherſchen zu können. Auch hatten zu gleicher Zeit die Carteſianiſchen Lehren, von ganz andern Grundſätzen ausgehend, durch glänzende Ergebniſſe und noch glänzendere Ausſichten in der Erforſchung der Naturgeſetze die Aufmerkſamkeit der Engländer auf ſich gezogen und einen nicht unbedeutenden

Eindruck gemacht. Sie vertheidigten jedoch den Rationalismus im Sinn der Engländer zu unbedingt und zu ſehr von theoretiſchem Standpunkte; ſeine Ergebniſſe, von dieſer Seite gefaßt, ſchienen dem praktiſchen Leben zu wenig zu bieten, als daß ſie der Denkweiſe der Engländer im Allgemeinen ſich hätten empfehlen können. Von dieſer Seite empfal ſich mehr der Rationalismus und die natürliche Theologie Herbert's, welche in den Anſichten der Freidenker Anklang gefunden hatte; ſie war jedoch zu wenig entwickelt und zu ſehr im Widerſpruch mit der poſitiven Theologie, als daß ſie auf einen entſchiedenen Beifall hätte rechnen können. Der gelehrte Unterricht war noch vorherſchend in der Hand der Theologen; die theologiſchen Streitigkeiten hatten mit neuer Macht ſich erhoben, nachdem ſie eine politiſche Bedeutung erhalten hatten; der Kampf um die nationalen Freiheiten, welcher die politiſchen Verhältniſſe auf eine ſittliche Grundlage zurückzuführen ſuchte, beſchäftigte vorherſchend die Maſſe des Volkes. Sitte und Gewohnheit nicht weniger als die lebendigen Intereſſen des gegenwärtigen Fortſchritts zogen mehr zum Praktiſchen als zur theoretiſchen Forſchung hin, wärend doch die Bahn der neuen Theorien, welche im Inlande beſchritten worden war, deren Erfolge im Auslande zur Nacheiferung angereizt hatten, nicht aufgegeben werden konnte. So finden wir die philoſophiſche Überzeugung bei den Engländern in der Mitte bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts noch ſehr im Schwanken. Obgleich die Bewegungen der neuern Richtung, welche ſeit Bacon begonnen hatten, nicht ohne Nachwirkung blieben, zeigte man ſich doch auf der einen Seite noch der theologiſchen, ja der theoſophiſchen Forſchung, auf der andern Seite dem Skepticismus geneigt.

Eine ausführliche Überſicht über die Schwankungen zu geben, in welchen ſich die Philoſophie unter den Engländern fand, bis ſie, zu gleicher Zeit mit der Vollendung der politiſchen Revolution der Engländer, von Locke in eine neue Bahn geleitet wurde, dürfte dem Plane unſeres Werkes nicht entſprechen. Wir haben nur einige Andeutungen zu geben, welche das Frühere mit dem Spätern verbinden und die Elemente bezeichnen, welche der entwickelten Form der Engliſchen Philoſophie als Material dienten.

Die Philoſophen, welche wir hier zu erwähnen haben, gehörten alle dem geiſtlichen Stande an. Sie zeichneten ſich auch faſt alle durch gelehrte Kenntniß der alten und zum Theil auch der neuern Philoſophie aus. Das gelehrte Werk des Thomas Stanley über die Geſchichte der alten Philoſophie, welches 1655 erſchien, mag hierauf nicht ohne Einfluß geblieben ſein. Dieſer Anſchluß in ihren Unterſuchungen an die Philoſophie der Vorzeit unterſcheidet ſie ſehr charakteriſtiſch von der Weiſe ihrer Nachfolger, welche als Neuerer auftraten und ihren Zuſammenhang mit der alten Überlieferung eher zu verbergen, als zur Empfehlung ihrer Gedanken zu benutzen ſuchten. Von vielen unter ihnen wurde ſogar die Kabbala verehrt, wenn ſie auch auf ihre Reinigung drangen. Es war eine gelehrte Kritik der frühern philoſophiſchen Lehren, welche allen dieſen philoſophiſchen Unterſuchungen zum Grunde lag. Man folgte in ihr der Überzeugung von der Sündhaftigkeit der Menſchen, welche die urſprüngliche

Natur verdorben und die Offenbarung nothwendig gemacht hätte; man war nur bemüht die zerſtreuten Stralen des göttlichen Geiſtes, welcher im menſchlichen Geiſte ſich reflectire, zu ſammeln und gegen die Irrlehren der Ungläubigen zu ſchützen. Eine reiche Saat der Polemik finden wir hier gegen die verführeriſchen Übergriffe der phyſiſchen Hypotheſen ausgeſtreut. Die mechaniſche Naturlehre ſcheint gefärlich; in ihrem Gefolge finden ſich der Materialismus, der Atomismus, der Fatalismus, der Egoismus, der Atheismus, aber doch auch die Fortſchritte in der Erkenntniß der Natur, deren Macht ſelbſt dieſe Theologen nicht leugnen können. Eine weitere Überſicht über das Ganze der Natur, welche durch das mechaniſche Getriebe der einzelnen Naturerſcheinungen ſich nicht fangen läßt, ſoll ihnen da zum Schutz dienen; in ihr ſchließen ſie ſich an die alten Lehren vom Leben der Natur, beſonders an die Lehren der Platoniſchen Schule und der Theoſophen an. Unter dieſer Fahne des Platonismus hoffen die meiſten von ihnen den Sieg über ihre Gegner. Sie ſtützen ſich dabei auf die angebornen Ideen der Vernunft, welche ſie doch meiſtens nur nach der Weiſe Herbert's als einen Inſtinct gegen den Senſualismus vertheidigen, und auf den moraliſchen Sinn, welcher dem Egoismus widerſtreitend an das gemeine Weſen und die Geſellſchaft der Menſchen uns heranziehe.

Der älteſte unter dieſen Platonikern iſt der berühmte Biſchof von Oxford *Samuel Parker*, ein rüſtiger Streiter unter den Parteiungen der viel bewegten Zeit, welche der Revolution von 1688 voranging. Er beſtreitet beſonders die Carteſianiſche Philoſophie, wiewohl er auch andere, ältere und neuere Meinungen ſeiner Kritik unterzog, im Sinne eines gemäßigten Platonismus, nicht ohne Zurückweiſung der Übertreibungen neuerer Platoniker. Sein Hauptaugenmerk war die Nothwendigkeit des Zweckbegriffs in der Naturerklärung nachzuweiſen und den teleologiſchen Beweis für das Sein Gottes gegen die trügeriſchen Beweiſe des Descartes geltend zu machen. Er dient als Beweis, daß der Platonismus der Oxforder Univerſität nicht ganz fremd geblieben, wiewol es richtig iſt, daß er zu Cambridge in einem viel größern Umfange und mit viel weiter gehenden Folgerungen betrieben wurde.

Zu Oxford war auch Theophilus Gale gebildet worden, welcher den diſſentirenden Presbyterianern angehörig ein Beweis davon iſt, daß die Platoniſche Philoſophie unter den verſchiedenen Abſchattungen der religiöſen Parteien ſich verbreitet hatte. Seine gelehrten Forſchungen gingen darauf aus im Sinn der Platoniker des 15. und 16. Jahrhunderts darzuthun, daß alle merſchliche Wahrheit nichts anderes ſei als die ſubjective Reflection des objectiven Lichtes, welches von Gott ausſtralte, das natürliche Geſetz gab und die Welt nach Zwecken ordnete. Da dies Geſetz durch die Sünde verdunkelt worden, habe es Gott durch ſeine Offenbarungen wiederherſtellen müſſen und auch die heidniſche Philoſophie ſei nicht ohne Kunde dieſer Offenbarungen geblieben [1]).

Viel tiefer als Parker und Gale waren zwei unter ſich befreundete Cambridger Theologen, Heinrich More und Ralph Cudworth, in die Zweifel und Wege der neuern Naturphiloſophie eingegangen. Obgleich ſie wie Gale in den Gedanken der Myſtik und der Theoſophie des vorigen Jahrhunderts ſich gebildet hatten, konnten ſie doch nicht überſehn, daß die Reinigung des Platonismus, welche man beabſichtigte, nicht ohne Rückſicht auf die neuern Entwicklungen der Naturphiloſophie durchgeführt werden könnte.

---

[1]) Philosophia generalis. Per Theoph. Galeum. Lond. 1676. Dissert. prooem. p. 5 sqq.; III, 4 sect. 2, 3 p. 673.

More hatte ſich eine Zeit lang ganz den Unterſuchungen der Carteſianiſchen Philoſophie ergeben, welche er dann freilich auch durch ſeine eigenen Gedanken zu bereichern ſuchte. Seine Endergebniſſe brachten jedoch zu Tage, daß Methode und Grundbegriffe des Descartes verworfen werden müßten. Das Beſtreben alles mathematiſch zu beweiſen ſchien ihm gefärlich und auf die mechaniſche Naturerklärung zu führen, welche doch im letzten Grunde auch nicht eine einzige Erſcheinung zu ergründen vermöchte 1). Da ſtritt er nun gegen Descartes und Spinoza, indem er die Nothwendigkeit eines geiſtigen und immateriellen Princips nachzuweiſen ſuchte, welches jedoch als ausgedehnt im Raume und als im Raume wirkſames Princip aller Bewegung gedacht werden müßte; da griff er die Weiſe an, wie die Carteſianer Körper und Geiſt unterſchieden hatten, indem er die Löſung der Frage nach der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt nicht nach der Weiſe der Carteſianer ſich denken konnte. Ihm iſt es gewiß, daß geiſtige Wirkſamkeit den Raum durchdringt,

---

1) Epist. ad V. Cl. p. 107 sqq.; immort. an. Schol. in praef. p. 288. In der Ausg. ſeiner Werke Lond. 1679.

ſo wie daß Gottes Wirkſamkeit im Raume iſt. Die Carteſianer nannte er Nullibiſten, weil ſie vom Geiſte nicht zugeben wollten, daß er irgendwo ſei. Seiner theoſophiſchen Anſicht erſchien es ſehr anſtößig, daß Descartes Gott aus der Welt ausſchließen wollte; durch den Begriff des räumlichgeiſtigen Seins wollte er ihn wieder in die Welt einführen [1]. Seine Vorſtellung vom Raum iſt nun freilich ſehr verworren; er möchte ihn auf der einen Seite als ein reales Weſen, als eine geiſtige Subſtanz angeſehn wiſſen; auf der andern Seite betrachtet er ihn als einen allgemeinen und verworrenen Abriß der Allgegenwart, welche im Weſen Gottes liegt [2]. Dieſe doppelte Auffaſſungsweiſe findet nur darin ihren Halt, daß More von der Anſicht ausgeht, daß im Raume eine geiſtige Wirkſamkeit allgemeiner Art ſich verkünde. Dieſe hat zu ihrem Subjecte den allgemeinen Weltgeiſt, eine die Materie beherſchende Kraft, welche ohne Vernunft der Verwalter der göttlichen Vorſehung iſt [3]. Man würde dieſe Vorſtellungsweiſe wohl kaum der Erwähnung werth gefunden haben, wenn nicht etwas ihr Ähnliches auf Newton's Lehren übergegangen wäre. Bei dieſem Gedanken an einen allgemeinen Naturgeiſt iſt More bemüht die Beſonderheit der Thiergeiſter, der Menſchen und Engel feſtzuhalten. Er ſchreibt ihnen eigenes Daſein und Leben zu, weil ſie in ihrem empfindenden und vernünftigen Bewußtſein einen Mittelpunkt ihrer Thätigkeit haben. Er unterſcheidet daher in der geiſtigen Thätigkeit zweierlei, die nach außen wirkende und über den Raum ſich verbreitende plaſtiſche Lebenskraft, von welcher ſchon Herbert den Zuſammenhang der Seele mit dem Körper abgeleitet hatte, und die empfindende und zum Bewußtſein ſich erhebende Seele, welche vermittelſt der Nerven einen Mittelpunkt ihres Seins und Lebens gewonnen hat. Indem er dieſen Centralgeiſt der einzelnen Thiere behauptet, beſtreitet er im Gegenſatz gegen die Nullibiſten auch die Holenmerianer, d. h. die Lehre, daß die Seele in allen Theilen des Leibes in ihrer Ganzheit gegenwärtig ſei [1]. Man wird nicht verkennen, daß in dieſen Lehren die Gedanken der Theoſophie auf Anregung der neuern Phyſik einer kritiſchen Umwandlung unterworfen worden ſind. Den Gegenſatz zwiſchen der centralen und der peripheriſchen Thätigkeit des Geiſtes werden wir auch noch weiter wirkſam in der neuern Philoſophie finden.

---

[1] Enchir. metaph. 8, 7 p. 167. Philosophia Cartesiana deum videtur velle e mundo excludere, ego e contra — — eum introducere rursus enitor et contendo. Ib. 27, 1 p. 307.

[2] Enchir. met. 8, 13; 15 p. 169.

[3] Immort. an. III, 13, 9 sq. p. 437.

Den bedeutendſten Rang aber unter dieſen platoniſirenden Theoſophen behauptet unſtreitig Ralph Cudworth, der von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis 1688 zu Cambridge lehrte, ausgezeichnet durch Gelehrſamkeit, kritiſchen Blick und gemäßigtes Urtheil. Seine Hauptſchrift, das wahre Intellectualſyſtem des Weltalls, ein Werk von großem Umfang, obgleich unvollendet, hat ſich bei der Nachwelt erhalten. Cudworth bezweckte in ihm eine ſyſtematiſche Widerlegung aller antireligiöſen Meinungen. Anfangs hatte er freilich nur den Fatalismus beſtreiten wollen; er bemerkte aber bald, daß er damit nicht zu Stande kommen würde ohne das ganze Syſtem der freigeiſteriſchen Denkweiſe anzugreifen und an deſſen Stelle ein Syſtem der gereinigten Theologie zu ſetzen. Er wollte nun im erſten Theile den Atheismus widerlegen; der zweite Theil ſollte die falſche Theologie beſtreiten, welche von der Meinung ausgehe, daß Gott willkürlich, ohne von der Idee des Guten geleitet zu werden, die Welt ſchaffe und beherſche; zuletzt aber war der dritte Theil dazu beſtimmt den Fatalismus zu widerlegen, welcher alles auf innere Nothwendigkeit zurückführe. Nur den erſten Theil hat Cudworth ausgeführt, eben ſo ſyſtematiſch wie den Entwurf ſeines ganzen Werkes, doch mit vielen geſchichtlichen Unterſuchungen durchwebt, weil er alle Arten und Abarten des Atheismus berückſichtigen wollte. Seine Lehren beruhen, wie die Lehren aller andern Platoniker, welche wir mit ihm zuſammenſtellen, auf der Vorausſetzung, daß unſer Verſtand ſeine eigenen Begriffe, ewige Wahrheiten, welche nicht aus dem Sinnlichen ſtammen können, aus ſich zu entwickeln vermöge. Das Ewige, das Immaterielle ſollen wir in dieſen Begriffen erkennen, und wer die immaterielle Subſtanz anerkennt, von dem iſt Cudworth überzeugt, daß er auch Gott nicht leugnen könne [1]. Er hält daher auch dafür, daß der Glaube an Gott urſprünglich ſowohl durch Vernunft als durch Überlieferung uns eingepflanzt iſt. Wir haben eine Idee Gottes, welche uns ihre Wahrheit beglaubigt und alle ewige

---

[1] Enchir. met. 27, 1 p. 307; 11 p. 313; 14 p. 316.

---

[1] The true intellectual system I, 1, 23 p. 22 in der London. Ausg. von 1743.

Wahrheiten müſſen in Gott begründet ſein; in unſerm zeitlich ſich entwickelnden Verſtande reflectiren ſie ſich nur [1]. Von dieſer Grundlage aus beſtreitet er die verſchiedenen Weiſen des Atheismus; der Vorzug aber, welchen er einigen dieſer Weiſen giebt, bezeichnet ſehr deutlich den Einfluß, welchen die Entwicklungen der neuern Philoſophie auf ihn ausgeübt haben. Von den vier Arten des Atheismus, welche er unterſcheidet, ſcheinen ihm zwei Anſprüche auf beſondere Berückſichtigung zu haben, weil er ihnen eine bedingte Wahrheit beilegen zu müſſen glaubt. Es ſind dies der atomiſtiſche und der hylozoiſtiſche Atheismus. Der atomiſtiſchen Phyſik wagt er nicht zu widerſprechen; ſie empfielt ſich dadurch, daß ſie beſſere Erklärungen der materiellen Welt darbietet, wiewohl Cudworth ſie nur für eine Hypotheſe hält. Aber die atomiſtiſche Phyſik war auch urſprünglich von der Theologie nicht getrennt, ſondern nur neben dieſer ein Beſtandtheil der wahren Philoſophie [2]. Wenn man die letzten Urſachen der Dinge ſucht, kann man nicht ſtehen bleiben bei der Bewegung der Atome; den Grund ihrer Bewegung muß man aber in einem geiſtigen Weſen ſuchen, welches die Welt nicht dem Zufall überläßt, ſondern zweckmäßig ordnet. So wird die atomiſtiſche Erklärungsweiſe mit der theologiſchen ſich vereinigen laſſen. Doch will Cudworth die Bewegung der Atome auch nicht unmittelbar auf Gott zurückführen; er warnt vielmehr vor der bigotten Lehre ſolcher Theologen, welche alles in der Welt zu einem Wunder machen möchten. Er will einen Mittelweg gehen, ähnlich und doch nicht ſo unvorſichtig, wie ſein Freund More, welcher Gott wieder in die Welt einführen wollte. Wollte man Gott die Atome bewegen laſſen, ſo würde man ihm eine mühſame, ſorgenvolle und zerſplitterte Thätigkeit beilegen [1]). Der mittlere Weg, welchen er gehen will, hängt mit dem Hylozoismus zuſammen, den er eben ſo wenig wie den Atomismus ganz verwirft, ſondern nur von ſeiner atheiſtiſchen Ausſchließlichkeit befreien möchte. Mit den Stoikern nemlich behauptet er die allgemeine Belebung der Materie, mit dem Straton auch die Belebung eines jeden beſondern Materientheils, indem er dem Joh. Baptiſta van Helmont beiſtimmt, daß die Natur nicht wie die Kunſt von außen, ſondern alles von innen bilde. Nur will er den atheiſtiſchen Hylozoiſten nicht geſtatten anzunehmen, das innere Leben der Natur ſei unabhängig von Gott, vielmehr iſt die plaſtiſche Natur [2]) im Innern der Dinge eine bewegende Kraft, welche dem Geſetze Gottes folgen muß. Es würde Gott unwürdig ſein alle geringfügigen Dinge ſelbſt zu verrichten; die plaſtiſche Natur iſt ſeine dienende Kraft. Im beſondern ſcheint die allmälige und langſame Fortbildung der natürlichen Dinge, welche ſogar Fehler und Misgriffe nicht ausſchließt, ein Beweis davon, daß die Allmacht Gottes, welche alles auf einmal vollenden würde, nicht unmittelbar die weltlichen Dinge hervorbringt[1]. Durch ſeine Annahme der plaſtiſchen Kraft hofft Cudworth auch den Einwürfen zu entgehn, welche gegen die Vorſehung Gottes aus den Übeln und Unvollkommenheiten der Welt gezogen werden, obwohl er dieſe auch nur als Folgen davon betrachtet, daß die Geſchöpfe Gott nicht gleich und alſo unvollkommen ſein müſſen. Alles ſoll übrigens in der Welt zuſammenſtimmen und auch die ſcheinbaren Übel zum Guten und zum Zwecke des Ganzen dienen[2]. Seine Hypotheſe von der plaſtiſchen Natur giebt ihm aber Veranlaſſung dem Grunde des Übels noch näher auf die Spur zu kommen, indem er in ihr eine Kraft findet, welche nicht mit vollem Bewußtſein, zum Theil nur als vegetative Lebenskraft wirkſam iſt und daher auch nicht alles mit voller Zweckmäßigkeit hervorbringen kann[3]. Aus dieſem Grunde hält er es aber auch für nöthig, daß Gott zuweilen unmittelbar in die Welt eingreife und die Fehler der plaſtiſchen Natur verbeſſere; nur wird dieſe ſeine Wirkſamkeit dem Unregelmäßigen oder Wunderbaren vorbehalten, wärend die plaſtiſche Natur nach Gottes Geboten alle regelmäßige Bewegungen der weltlichen Dinge beherſchen ſoll [1]).

---

[1] Ib. I, 5 p. 666. Atheism is nothing but ignorance of causes and of philosophy. Ib. p. 695; 734 sqq. When innumerable created minds have the same ideas of things, and understand the same truths, it is but one and the same eternal light, that is reflected in them all.

[2] Ib. I, 1, 8 p. 12; 18 p. 18; 27 p. 27 sq.; 39 p. 48, wobei gegen die Erklärung der Natur aus ſubſtantiellen Formen oder Qualitäten polemiſirt wird.

---

[1]) Ib. I, 3, 37 p. 146 sq.; 5 p. 680. There are indeed two extremes here to be avoided, the one of those who derive all things from the fortuitous motions of senseless matter, which is the extreme of the atomick atheists, the other, of bigotical religionists, who will needs have God αὐτουργεῖν ἅπαντα, to do all things himself immediately, as if all in nature are miracle.

[2]) So ſagt er lieber mit Herbert um die neugebildeten Namen der Chemiker zu vermeiden.

---

[1] Ib. I, 3, 37 p. 149 sq.

[2] Ib. I, 5 p. 875 sqq. Dabei wird dagegen geſtritten, daß nur der Menſch Zweck des Ganzen ſei.

[3] Der Streit über die Frage, ob die plaſtiſche Natur Gedanken habe und mit Bewußtſein wirke, wird deswegen als Wortſtreit verworfen. Im weitern Sinne kommen ihr allerdings Gedanken zu. Ib. I, 3, 37 p. 161.

Wie umſichtig nun auch die Kritik ſein mochte, welche die Engliſchen Platoniker übten, daß ſie dem Laufe hätte widerſtehen können, in welchem die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft der Geiſter ſich bemächtigt hatten, war doch nicht zu erwarten. Vielmehr faſt nur bittweiſe ſuchte ſie ſeinem zu ungeſtümen Vordringen zu begegnen, indem ſie die Ordnung der Natur im Allgemeinen zugab und nur für Ausnahmsfälle das Wunder unmittelbarer göttlicher Einwirkung ſich vorbehielt; ſie ſetzte der mechaniſchen nur die chemiſchtheoſophiſche Naturerklärung zur Seite, gleichſam um beide gegenſeitig zu mäßigen; es war eine Kritik, welche weniger die Grundſätze als die Ergebniſſe angriff; eine genauere Unterſuchung ſowohl der ſenſualiſtiſchen wie der rationaliſtiſchen Methode war nicht ihre Sache. Und eben der Seite der Unterſuchung, von welcher aus ſowohl dem Senſualismus als dem Übergewichte der Naturanſicht am leichteſten beizukommen war, den moraliſchen Begriffen wendete ſich Cudworth gleichſam nur nachträglich zu [2]). Aber ſelbſt in der Moral ſchien

---

1) Ib. I, 3, 37 p. 150. There is a plastick nature under him (sc. God), which, as an inferior and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter.

2) Nemlich in ſeiner Schrift treatise concerning eternal and immutable morality, welche erſt nach ſeinem Tode herausgegeben worden iſt. Sie findet ſich überſetzt von Mosheim, der Überſetzung des systema intellectuale beigegeben.

das Übergewicht der ſenſualiſtiſchen und naturaliſtiſchen Betrachtungsweiſe nur im Wachſen begriffen, wenn wir aus dem Beifall ſchließen dürfen, mit welchem die Schrift des Biſchofs von Peterborough Richard Cumberland über die Geſetze der Natur aufgenommen wurde 1). Obgleich ein Gegner des Hobbes, obgleich der mathematiſchen Methode ſich bedienend, will er der Hypotheſe von den angebornen Begriffen doch nicht folgen. Er geſteht nicht ſo glücklich zu ſein auf einem ſo kurzem Wege zur Erkenntniß des Naturgeſetzes zu gelangen 2). Nur durch Erfahrung glaubt er gefunden zu haben, was Grotius zur Grundlage ſeiner praktiſchen Lehren gemacht hatte, daß unſere Natur uns nicht allein zur Selbſtliebe, ſondern auch zum geſelligen Leben beſtimme, und in der Entwicklung dieſes Gedankens ſucht er zu zeigen, wie unſere Glückſeligkeit darauf beruhe, daß wir wohlwollend dem Ganzen uns anſchließen, wie es Theilen geziemt, welche nur im Zuſammenhange mit dem Wohle des Ganzen ihr eigenes Wohl finden können 3).

So wollte ſchon im praktiſchen Gebiete die nackte Berufung auf angeborne Begriffe nicht mehr ausreichen. Wie hätte ſie einer allgemeinern Überſicht über die Wiſſenſchaften genügen können. Eine ſolche unternahm Joſeph Glanvill und ſein Ergebniß iſt ein beſcheidener Zweifel. Er ſetzt ihn hauptſächlich der Schulphiloſophie der Ariſtoteliker entgegen, indem er die Fortſchritte der

---

1) De legibus naturae disquisitio philosophica. Authore Ricardo Cumberland. Lond. 1672. 4.

2) De leg. nat. prol. 5.

3) Ib. prol. 9; cap. 1, 4.

Neuern, Bacon und Descartes erhebt, doch mehr wegen der Entdeckungen, welche ſie durch Erfahrung und Mathematik zu Wege gebracht hätten, als wegen ihrer allgemeinen Grundſätze. An dieſen haften ſeine Zweifel, welche er im Anſchluß an die kirchliche Lehre von der Verdunkelung unſerer Vernunft durch den Sündenfall nicht ohne ſtarke Übertreibungen vorträgt [1]. Zwar der Weg des Descartes alles zu bezweifeln, bis man zu unumſtößlicher Wahrheit gelangt ſei, würde Sicherheit bieten; aber er verlangt einen vorurtheilsfreien Geiſt, welcher nur in der Ideenwelt Platon's gefunden werden könnte [2]. Glanvill iſt der ſenſualiſtiſchen Erklärung unſeres Denkens geneigt, aber der Gegenſatz, welchen er mit den Carteſianern zwiſchen Körper und Geiſt findet, erregt ihm Zweifel über die Möglichkeit einer Verbindung zwiſchen beiden und beſonders darüber, ob in dem Geiſte irgend ein ähnliches Abbild von der Natur körperlicher Dinge gefunden werden könne. Er kann kein Mittel entdecken, durch welches die Bilder in unſerm Gehirn oder die Bewegungen in unſerm Körper, welche durch die äußern Gegenſtände hervorgebracht werden mögen, auf äußere Dinge, auf Figuren, Entfernungen und was wir ſonſt außer uns vorausſetzen, gedeutet werden könnte, denn alles dies hat mit ſolchen Bildern und Bewegungen nicht die geringſte Ähnlichkeit [3]. Ja Glanvill greift von ſeinen ſenſualiſtiſchen

---

[1] S. d. Auszüge aus der erſten Ausgabe ſeiner Schrift the vanity of dogmatizing (1661) b. Hallam introduction to the lit. of Europe IV p. 264 not.

[2] Scepsis scientifica or confest ignorance, the way to science. By J. Glanvill. Lond. 1665. Cap. 10 p. 55 sq.

[3] Ib. 4, 1 p. 15 sq. There is not any the least affinity

Grundſätzen aus den Begriff der urſachlichen Verbindung an, auf welchen der Dogmatismus aller Schulen ſich ſtützte. Er bemerkt, daß wir keine Urſache, ſondern immer nur Wirkungen wahrnehmen. Wenn nun auch verſchiedene Wirkungen beſtändig einander begleiten ſollten, ſo würde es doch ein trügeriſcher Schluß ſein, wenn wir daraus folgern wollten, daß die eine die Urſache, die andere die Wirkung ſei 1). Dazu kommt, daß alles zuſammenhängt, alles gemiſcht iſt; wir werden daher auch nirgends eine beſtimmte Urſache nachweiſen können 2). Es liegen hier die Keime vor des Idealismus und der Zweifel an der Erkennbarkeit der urſachlichen Verbindung, welche ſpäter mit größerer Stärke aus dem Senſualismus ſich entwickeln ſollten.

---

betwixt length, breadth and thickness, and apprehension, judgement and discourse. Ib. 5 p. 22 sqq. That by diversity of motions we should spell out figures, distances, magnitudes, colours, things not resembled by them, we must attribute to some secret deduction. But what this deduction should be, or by what mediums this knowledge is advanced, is as dark, as ignorance. — — So our souls, though they might have perceived the motions and images themselves by simple sense, yet without some implicit inference, it seems inconcevable, how by that means they should apprehend their archetypes. — — The striking of divers filaments of the brain can not will be supposed to represent distances.

1) Ib. 23 p. 142. All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion.

2) Ib. p. 143.

Wenn nun auch dieſe Zweifel ihre Kraft in ſpätern Zeiten bewieſen haben, ſie waren von Glanvill doch nur zur Empfehlung des empiriſchen Forſchens vorgetragen worden und hatten ohne Zweifel nicht die Macht die Fortſchritte zurückzuhalten, in welchen Mathematik und Naturwiſſenſchaften zu neuen Entdeckungen ſich anſtrengten. Als Glanvill ſie vortrug, hatte ſchon Newton ſeine Laufbahn begonnen und in kurzer Friſt ſahen die Engländer in ihm einen ſiegreichen Nebenbuhler des Descartes erſtehen, der durch die Einfachheit ſeiner Gravitationslehre die Wirbellehre aus dem Felde ſchlug. Daß er ſeine mathematiſchen Grundſätze der Naturphiloſophie durch metaphyſiſche Unterſuchungen nicht oder nur ſehr ſchwach unterſtützte, ließ freilich den metaphyſiſchen Lehren der Carteſianer, welche mit den Hypotheſen der Phyſik nicht eng zuſammenhingen, noch immer freie Bahn, gereichte aber ſeiner Lehre nur zur Empfehlung, wenigſtens bei allen denen, welche das metaphyſiſche Feld ſcheuten und in der Phyſik nur durch Erfahrung beſtätigte Hypotheſen geſtatten wollten. Daß Newton kein großer Mataphyſiker war, iſt allgemein anerkannt. Nach allgemeinen Grundſätzen für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung würde man bei ihm vergeblich ſuchen. Er war an das hypothetiſche Verfahren der mechaniſchen Naturerklärung gewöhnt. Seine Hypotheſen über die Trägheit der Körper, über die allgemeine Gravitation, die doch auch wohl durch einen Stoß hervorgebracht werden könnte, über die Centrifugalkraft, über die Atome und das abſolutdünne Mittel, in welchem ſie ſich bewegen, das Senſorium Gottes, über die urſprüngliche und zweckmäßige Ordnung, welche Gott den Dingen gegeben und dergleichen mehr, ſtellte er den Hypotheſen des Descartes über die allmälige Bildung der Welt aus dem Chaos mit gutem Rechte entgegen [1]). Wenn er aber dennoch erklären konnte, der Zweck der Naturphiloſophie ſei, ohne Hypotheſen aus den Erſcheinungen die Wirkungen durch Schluß zu entnehmen und ſo bis zu der erſten Urſache vorzudringen, welche unſtreitig nicht als mechaniſche Urſache angeſehn werden dürfe [2]), ſo beweiſt dies nur, daß er keine genaue Rechenſchaft über ſein eigenes Verfahren ſich gegeben hatte. Es wird den Verdienſten Newton's um die Mathematik und um die Naturerklärung keinen Abbruch thun, wenn man ſich nicht verhehlt, daß er ohne Hypotheſen nicht auskam und in der Aufſtellung derſelben von den ihm befreundeten Wiſſenſchaften ſich leiten ließ. Da ihm allgemeinere wiſſenſchaftliche Grundſätze fehlten, iſt ſeine Mäßigung zu loben, daß er der Verſuchung nicht nachgab den ganzen Weltzuſammenhang erklären zu wollen, obgleich ihm ſeine Unterſuchungen die allgemeinen Bewegungen auf der Erde in Übereinſtimmung mit den Bewegungen der Himmelskörper gezeigt hatten. Von Erforſchung einzelner Thatſachen war er ausgegangen, auf ihre Erkenntniß hatte er die mathematiſchen Geſetze mit großem Erfolge angewandt, einen Zuſammenhang unter dieſen Thatſachen zu finden war ſeinem Scharfſinne gelungen; er erhob ſich von da zu der Ahndung eines allgemeinen Zuſammenhanges, ſe-

---

1) Optics III qu. 31 p. 238 sqq. nach der Ausg. der Werke von Horsley.

2) Ib. qu. 28 p. 237; qu. 31 p. 263.

doch in dem Bewußtſein, wie lückenhaft die Thatſachen ſind, welche wir überſehen und welche den beſonnenen Naturforſcher leiten ſollen. Die Nachwirkung dieſes Bewußtſeins wird man darin finden können, daß ſeine Hypotheſen, welche er doch weiter hinausſchickt, als er ſieht, von großer Biegſamkeit ſind. Er möchte die verborgenen, ſpecifiſchen Qualitäten vermeiden, weil ſie keine Erklärung geben; aber er findet ſich doch genötbigt verborgene Urſachen in der Natur, beſonders der kleinern Körper anzunehmen, ſo wie er überhaupt einen Gegenſatz zwiſchen den Geſetzen der Bewegung im Großen und im Kleinen zugeben zu müſſen glaubt [1]). Dieſe Biegſamkeit ſeiner allgemeinen Annahmen möchte wohl nicht wenig zur Empfehlung ſeiner Lehren beigetragen haben, weil ſie für eine Wiſſenſchaft paßte, welche ihre fortſchreitenden Entdeckungen auf Verſuche gründete. Durch eine voreilige Feſtſtellung allgemeiner Grundſätze konnte ſie eher gefährdet als gefördert werden. Doch wir haben ſeine Verdienſte um die einzelnen Wiſſenſchaften hier nicht zu prüfen; in der Geſchichte der Philoſophie kann es uns nur darauf ankommen die Frage zu beantworten, wohin in der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchung über die Natur ſein herſchendes Anſehn den Ausſchlag gegeben haben möchte. Wir ſehen nun freilich, daß ſeine Grundſätze gegen die mechaniſche Erklärungsweiſe der Carteſianer durchgefochten wurden und daß man ihm eine dynamiſche Erklärungsweiſe zuſchreiben konnte, weil er von der Annahme anziehender und abſtoßender Kräfte ausging; wir ſehen aber

---

1) Ib. qu. 31 p. 260 sq.

auch, daß ſein Einfluß nur zur Verbreitung und Ausbildung der mechaniſchen Naturlehre beigetragen hat. Dieſen ſcheinbaren Widerſpruch wird man nur aus dem unbeſtimmten Gebrauche des Ausdruckes Kraft ableiten können, den er ganz im Sinne der Mechanik gelten ließ. In dieſem Sinne konnte er, der Begründer der Gravitationstheorie, doch erklären, daß er nur eine innere Kraft der Körper annehme, die ſogenannte Kraft der Trägheit; jede andere Kraft, auch die Gravitation, könnte man von einem äußern Eindruck ableiten 1). Wenn man bedenkt, daß die Kraft der Trägheit doch nur die Verneinung einer Kraft bedeutet, ſo kann man nicht verkennen, daß er durch ſolche Erklärungen zur mechaniſchen Naturlehre zurückkehrte. Dies war die Biegſamkeit ſeiner Vorausſetzungen.

Alle die von uns hier erwähnten Lehren der Engländer können doch nur als Vorübungen für die Philoſophie angeſehn werden, welche in einem volksthümlichen Sinn bei den Engländern ſich entwickeln ſollte. Ein großer Theil derſelben wurde noch in Lateiniſcher Sprache vorgetragen. Von Cudworth, dem bedeutendſten unter den angeführten Männern, wird bemerkt, daß ſein Stil noch gelehrt und dem Lateiniſchen Stile nachgebildet war; erſt Locke gab der philoſophiſchen Schreibart der Engländer eine populäre Färbung.

---

1) Phil. nat. princ. math. I def. 3; 4; lex 1; III reg. 3. Gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo. Per vim insitam intelligo solum vim inertiae.

Zweites Kapitel.

John Locke.

John Locke wurde 1632 am 29. Auguſt zu Wrington, einem Dorfe in der Nähe von Briſtol, geboren. Von ſeinem Vater, einem Rechtsgelehrten, welcher als Hauptmann im Heere des Parliaments gedient hatte, erhielt er eine ſorgfältige Erziehung und erbte er ein nicht ſehr beträchtliches Vermögen. Er ſtudirte zu Oxford, erwarb die philoſophiſchen Grade und wandte ſich alsdann zur Medicin, welche er aber nur gelegentlich ausübte, wie es ſcheint, weil ſeine ſchwache Geſundheit ihn hinderte. Er blieb bei der Univerſität mit der Freiheit, welche er als Mediciner hatte, auch auswärts ſich aufzuhalten, bis er in den politiſchen Händeln der Zeit den Unwillen der königlichen Partei ſich zuzog und von ihr ausgeſtoßen wurde. In Oxford misfielen ihm die philoſophiſchen Disputationen und die ſcholaſtiſche Lehrweiſe; er war ein entſchiedener Gegner der herſchenden Logik und Metaphyſik. Im Streit gegen ſie berief er ſich auf das Anſehn des großen Bacon [1]; aber wir finden nicht, daß die Methode dieſes Philoſophen ihm von beſonderm Nutzen geweſen wäre, und er ſelbſt geſteht ein, daß es Descartes war, welcher ihn, wie er ſagt, zuerſt befreite von jenem unverſtändlichen Wege über philoſophiſche Gegenſtände zu ſprechen, welcher zu ſeiner Zeit in den Schulen gebräuchlich war [2].

---

[1] Of the conduct of understanding 1. Ich citire die Ausgabe ſeiner Werke Lond. 1722. 3 Bände fol.

[2] Letter to the bishop of Worcester p. 364.

Sein Sinn war gerichtet auf eine allgemeine, dabei aber auch praktiſch nützliche Wiſſenſchaft. Jede Art der beſondern Wiſſenſchaften, zu welchen er auch die Metaphyſik rechnete, ſchien ihm nur eine beſchränkte Bildung des Verſtandes zu gewähren [1]. Der Schulbildung wollte er die Wiſſenſchaften entreißen, um ſie den Staatsmännern, den Männern von Geſchmack und Bildung zugänglich zu machen [2]. Bei dieſer Richtung mußte es ihm nahe liegen ſich auch im praktiſchen Leben zu verſuchen. Sein erſter Verſuch ſcheint jedoch keinen Erfolg gehabt zu haben. Wir finden ihn als Secretär bei einer Geſandtſchaft in Deutſchland, aber bald darauf wieder im Collegium zu Oxford. Hier machte er 1666 zufällig die Bekanntſchaft des erſten Grafen Shaftesbury, welche für ſein Leben von Entſcheidung war. Dieſer geiſtreiche, ehrgeizige und ränkevolle Staatsmann zog ihn in ſeinen politiſchen Kreis, nahm ihn in ſeine Familie auf, als Arzt, als Rathgeber, gebrauchte ihn bei der Erziehung ſeines Sohnes und ſeines Enkels, auch in öffentlichen Geſchäften und brachte ihn in Staatsämter. Es war in den erſten Jahren dieſer Verbindung, daß Locke für Shaftesbury und einige andere Lords, welche Carolina in Nordamerica verliehen erhalten hatten, die Verfaſſung dieſer Colonie entwarf, im Sinn der Latitudinerier und einer unbeſchränkten religiöſen Duldung. Im Jahre 1670 faßte er den Plan zu ſeiner philoſophiſchen Hauptſchrift, dem Verſuche über den menſchlichen Verſtand; durch Staatsgeſchäfte aber, durch politiſche Streitſchriften, Reiſen zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit wurde er lange Zeit verhindert ihn auszuführen. Mit Shaftesbury's wechſelvollen Plänen und Schickſalen war er ſo eng verbunden, daß er 1682 mit ihm zugleich die Verbannung wählen mußte. Er lebte nun bis zur Engliſchen Revolution in Holland, eine Zeit lang genöthigt ſich zu verbergen, weil die Engliſche Regierung ſeine Auslieferung verlangt hatte, in dem ungegründeten Verdacht, daß er zu den Verſchwörern gehörte, welche den Angriff des Herzogs von Monmouth vorbereiteten. Wärend der Zeit ſeiner Verbannung ſtand er mit den Holländiſchen Gelehrten in ſehr freundſchaftlichem Verkehr, ſchrieb ſeinen Brief über Toleranz und vollendete ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand, welcher kurz nach ſeiner Rückkehr nach England 1689 erſchien. Da jetzt die Partei, welcher er mit voller Überzeugung anhing, an das Ruder gekommen war, konnten Staatsämter ihm nicht fehlen. Mit Rückſicht jedoch auf ſeine ſchwankende Geſundheit ſchlug er größere Anerbietungen aus und begnügte ſich mit geringern Ämtern, welche ihm Muße zu ſchriftſtelleriſchen Arbeiten ließen. Für die Grundſätze der Engliſchen Revolution ſchrieb er ſeine zwei Abhandlungen über die bürgerliche Regierung, für die kirchliche Toleranz ſeine Schrift über die Vernunftmäßigkeit des Chriſtenthums. Überdies ließ er mehrere polemiſche Schriften erſcheinen zur Vertheidigung gegen Angriffe, welche ſeine religiöſen Meinungen und ſeine Lehre vom menſchlichen Verſtand hervorgerufen hatten, beſſerte und bereicherte ſeine Hauptſchrift in wiederholten Auflagen, verfaßte ſehr geſchätzte Abhandlungen über Zweige der Volkswirthſchaft,

---

[1] On the cond. of und. 3; 18.

[2] An essay conc. human understanding pref. p. IX; I, 1, 6; II, 23, 12.

Erklärungen Pauliniſcher Briefe und gab ſeine Gedanken über Erziehung heraus. Wir ſehen ſein Alter fruchtbar an Werken, welche ihm den höchſten Ruhm bei ſeinen Landsleuten brachten und die Aufmerkſamkeit des Auslandes und der Nachwelt auf ſich zogen. In ſeinen letzten Jahren zog er ſich bei ſinkender Geſundheit von allen Geſchäften zurück und lebte auf dem Landgute eines Freundes, gepflegt von ſeiner Verehrerin der Lady Maſham, einer Tochter Cudworth's, viel mit Gedanken an die Eitelkeit dieſes Lebens und mit religiöſen Hoffnungen auf die Zukunft beſchäftigt, bis er 1704 an gänzlicher Erſchöpfung ſeiner Kräfte ſtarb.

Wenn wir von der Carteſianiſchen Schule zu den Lehren Locke's kommen, ſo zeigt ſich auf den erſten Blick ein großer Unterſchied in der Behandlung philoſophiſcher Fragen. In der Carteſianiſchen Schule herſcht bei manchen willkürlichen Annahmen doch ein ſtarkes Beſtreben nach Handhabung einer ſtrengen Methode; bei Locke hat ſich die Unterſuchung faſt von aller Methode losgeſagt. Hierzu hat das Beſtreben geführt für das Verſtändniß aller gebildeten Leſer zu ſchreiben. Dies hat ſelbſt auf ſeine Schreibart gewirkt, welche ſonſt durch Klarheit und Lebhaftigkeit ausgezeichnet, zuweilen zur Nachläſſigkeit und zum Ton des gewöhnlichen Geſprächs herabſinkt. Er lobt das gemeinnützige Denken; gegen den gewöhnlichen Gang der gelehrten Bildung hat er eine Abneigung. Ungelehrten Staatsmännern, äußert er, und Handwerkern verdanken die Staaten ihre Blüthe; wir können die künſtlichen Mittel der Bildung entbehren; auf Übung des Denkens kommt es an; auf Regeln für die Übung legt er wenig

Werth. Sogar der gemeine Gebrauch der Worte ſcheint ihm weniger verfänglich, als die techniſche Ausbildung des Sprachgebrauchs [1]. Die Streitigkeiten der Schule, beſonders der theologiſchen, hatten ihn erſchreckt; ein gelehrter Streit, bei welchem er zugegen war, der ihm auf Zweideutigkeit der Kunſtausdrücke hinauszulaufen ſchien, hatte ihm den erſten Gedanken zu ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand an die Hand gegeben. Die Irrthümer der Schule ſchienen ihm größer, als die Irrthümer des gewöhnlichen Lebens, welche nicht ſo häufig wären, als man gewöhnlich annehme [2]. Seine ganze Unterſuchungsweiſe bewegt ſich nur im Kreiſe des Gemeinfaßlichen oder der Fiction des geſunden Menſchenverſtandes, welche den praktiſch denkenden Menſchen für fähiger zur Beurtheilung der Wahrheit hält, als den Verſtand, welcher wiſſenſchaftliche Hülfsmittel zu gebrauchen weiß. Sein Urtheil von dieſem Standpunkte des geſunden Menſchenverſtandes gebraucht nun Locke ſehr frei. Ebenſo ungebunden iſt er in der Auseinanderſetzung ſeiner Gedanken. Er entſchuldigt ſich ſelbſt über das Unmethodiſche in ſeinem Verfahren, über Weitläuftigkeit und Wiederholungen; er verwickelt ſich in ſeinen Äußerungen, welche das Schwankende ſeines Standpunkts verrathen. Der Plan ſeiner Hauptſchrift war anfangs nicht mit ſicherer Hand angelegt; er geſteht, daß er erſt im Verlaufe ſeiner Unterſuchungen ſich dazu getrieben ſah ſehr bedeutende Theile ſeines Werkes in ihn aufzunehmen [3]. Bemerkungen, welche Gegner und Freunde, beſonders ſein Verehrer Molyneux, ihm machten, führten zu Veränderungen und Ergänzungen. Es iſt wahr, was er zuweilen äußert, daß er nicht hartnäckig in ſeinen Meinungen, nicht rechthaberiſch iſt, und wenn wir vom Philoſophen keine andere Tugend zu fordern hätten, als die Beſcheidenheit, ſo würden wir ihm die Krone der Philoſophie unter vielen andern nicht leicht verſagen können. Wenn er ſeine Meinung über einen bedeutenden Punkt zu ändern ſich veranlaßt ſah, ſo geſteht er es offen ein und entſchuldigt ſich nur mit der Schwierigkeit abſtracte Unterſuchungen in langer Reihe durchzuführen[1]. Niemand hat alles im Auge, daher ſoll jeder auch auf andere hören[2]. Der Gedanke an die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß iſt ihm beſtändig gegenwärtig und eine Vorausſetzung aller ſeiner Unterſuchungen[3]. An vielen Äußerungen erſieht man die Liebenswürdigkeit, welche uns an ihm gerühmt wird, ſeine lautere und jeder ſelbſüchtigen Überhebung fremde Wahrheitsliebe; aber wir dürfen darüber doch nicht überſehn, daß der Standpunkt, auf welchen er ſich ſtellte, zwar nicht eine perſönliche, aber doch eine ſtandesmäßige Anmaßung in ſich ſchließt. So wie er in ſeiner Schrift über die Erziehung nur die Erziehung bevorzugter Claſſen berückſichtigt, ſo iſt ſeine Rede auch nur an dieſe Claſſen gerichtet und der geſunde Menſchenverſtand, welchen er zum Urtheil aufruft, iſt nicht der Verſtand der Gelehrten, aber auch nicht der Ungelehrten, ſondern der Engliſchen Männer von Stande, welche eine gute Erziehung genoſſen und in der Erfahrung des Lebens ſich weiter gebildet haben. Wie ſchwankend dieſer Standpunkt iſt, brauchen wir nicht auseinander zu ſetzen. Er empfal ſich ſeinen Standesgenoſſen, beſonders denen, welche mit Locke derſelben politiſchen Partei angehörten, der Partei der Whigs, deren politiſche Grundſätze er mit Entſchiedenheit und Mäßigung zu entwickeln gewußt hatte. Seine Partei hat nicht wenig zur Verbreitung ſeiner Philoſophie beigetragen.

---

[1] Ess. c. hum. und. III, 10, 6 sqq.; of the cond. of the und. 4.

[2] Ess. c. hum. und. IV, 20, 18.

[3] Ib. II, 33, 19; III, 9, 21.

---

[1] Ib. II, 21, 72.

[2] Of the cond. of the und. 3.

[3] Ess. c. hum. und. I, 1, 4; IV, 3, 22.

Sein Standpunkt verachtet nun die Ergebniſſe der Wiſſenſchaft nicht; ſo weit ſie der allgemeinen Meinung ſich bemächtigt haben, muß er ſie berückſichtigen; aber tief in ihre Forſchungen einzugehn erlaubt er auch nicht. Locke hat die Philoſophie vor den Richterſtul der oberflächlich gebildeten Meinung gebracht, mit der alten Schule völlig gebrochen ohne in die gelehrten Unterſuchungen der neuern Schule einzugehn. Da er dem Senſualismus ſich anſchließt, dürfte man erwarten, er würde die Forſchungen ſeiner Vorgänger, eines Bacon, Hobbes, Gaſſendi, benutzen; er thut es wenigſtens nur ſehr beiläufig 1)); was Bacon für die inductive Methode gethan hatte, überſieht er völlig; denn nachdem er dem Syllogismus alle Kraft abgeſprochen und die Meinung geäußert hat, daß noch andere Hülfsmittel für die Entdeckung aufgefun-

---

1) So erwähnt er Gaſſendi in einem Nebenpunkt. See. reply to the bish. of Worc. p. 539. In Hobbes und Spinoza's Schriften geſteht er ein nicht ſehr beleſen zu ſein. Ib. p. 563; 566, woraus die Anm. zu ess. conc. hum. und. IV, 3, 6 hervorgegangen iſt, die aber nicht in allen Ausgaben ſteht.

den werden ſollten, geſteht er ein, daß er dergleichen nicht kenne [1]). Als er ſeine Polemik gegen die eingebornen Begriffe begann, hätte man wohl vorausſetzen dürfen, daß er die Lehre ſeiner Gegner gründlich geprüft hätte, und Herbert's Lehre würde ihm wohl in dieſer Beziehung am nächſten gelegen haben; aber man mußte ihn erſt darauf aufmerkſam machen, daß ſie zu berückſichtigen ſei, und nur nachträglich gab er eine nicht ſehr eingehende Kritik derſelben [2]). Ähnlich verhält es ſich mit ſeinen Bemerkungen gegen die Lehre Malebranche's; nur daß er ſie noch vornehmer von ſich ſtieß und der Widerlegung in ſeiner Hauptſchrift nicht für würdig hielt. Der Carteſianiſchen Philoſophie, die in aller Munde war, mußte er freilich eine größere Beachtung ſchenken. Er hat manches von ihr angenommen, anderes beſtritten; tief aber iſt er nicht in ihre Unterſuchung eingegangen. Hauptſächlich theilt er mit ihr die Verehrung der mathematiſchen Methode und die Neigung zur Phyſik. Zu dieſer haben ihm die Fortſchritte der Zeit Vertrauen eingeflößt. Dem Anſehn eines Bacon, Galilei, eines Gaſſendi und der Corpuscularphiloſophie, eines Boyle, Sydenham, Huygens, Newton wagt er kaum zu widerſprechen [3]). Aber man darf nicht fordern, daß er gründlich in der neuern Naturlehre ſich unterrichtet hätte; ſeine Meinung iſt abhängig von Andern. Anfangs neigte er ſich der rein mechaniſchen Anſicht der Carteſianer zu, daß alle Bewegung vom Stoß ausgehe; er gab ſie gegen Newton's Gravitationslehre auf; dieſe ſtellt er nun dem Grundſatze aller Moral gleich, welchen uns der Heiland offenbart habe, dem Grundſatze, liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt, obwohl er eingeſtehn muß, daß wir die Gravitation eben ſo wenig wie den Stoß begreifen können 1). Mit ſeiner Achtung vor den Naturwiſſenſchaften iſt ſeine Verehrung der mathematiſchen Methode verbunden. Er findet, daß ſie die beſte Übung des Verſtandes uns gewähre; auf alle Gegenſtände ſoll ſie angewandt werden 2). Auf den Gedanken, daß auch die Moral des mathematiſchen Beweiſes fähig ſei, kommt er öfters zurück 3). In dieſer Richtung ſeiner Gedanken liegt es, daß er ermahnt auf abſtracte und moraliſche Dinge unſere Aufmerkſamkeit zu richten, da wir an ſinnlichen Vorſtellungen, welche ſich von ſelbſt darböten, keinen Mangel hätten 4). Aber freilich müſſen wir befürchten, daß er nur eine ſehr mangelhafte Einſicht in die mathematiſche Beweisart hat. Denn er ſetzt uns auch auseinander, daß alles Erkennen von natürlichen und körperlichen Dingen auf Kenntniß der Thatſachen und auf Geſchichte beruhe 5), und findet dann doch, trotz des weiten Umfanges, welcher dem mathematiſchen Beweiſe zugeſtanden wird, daß wir meiſtens mit Wahrſcheinlichkeit uns begnügen müſſen, weil dies dem

---

[1]) Ess. c. hum. und. IV, 17, 4; 7.

[2]) Ib. I, 3, 15 sqq.

[3]) Ib. pref. p. IX; sec. reply to the bish. of Worc. p. 531.

---

1) Of the cond. of the und. 42; sec. reply to the bish. of Worc. p. 560 sq.

2) Of the cond. of the und. 6 p. 396; 7 p. 397.

3) Ess. c. hum. und. III, 11, 16; IV, 2, 9; 3, 19 sq.

4) Of the cond. of und. 9.

5) Ib. 13; ess. c. hum. und. IV, 7, 9.

Zuſtande der Prüfung und der Mittelmäßigkeit gemäß ſei, in welchem wir uns hier befinden [1]. Sollte der Zuſammenhang mathematiſcher Schlüſſe nicht mehr gewähren? Locke findet das nicht. Denn je länger die Reihe unſerer Beweiſe ſich ausdehnt, um ſo mehr, meint er, verſchwinde die Gewißheit [2]. Es läßt ſich wohl kaum ſchlagender ausdrücken, daß er von der Sicherheit, welche das wiſſenſchaftliche Verfahren gewährt, nur eine ſehr geringe Meinung hat.

Wenn Locke mit Wahrſcheinlichkeit und beſchränkter Erkenntniß ſich begnügt, ſo hängt dies mit ſeiner praktiſchen Richtung zuſammen, mit welcher auch ſeine religiöſe Denkweiſe verbunden iſt. Wir haben Urſach Gott zu danken für dieſen kleinen Theil und Grad der Einſicht, welche uns vor andern Dingen der Erde auszeichnet; er genügt uns für das irdiſche Leben, für die Tugend und für den Weg zu einem beſſern Leben. Nicht alles ſollen wir hier erkennen, ſondern nur, was unſerm Lebenswandel dient [3]. Hierzu iſt die Wahrſcheinlichkeit ausreichend; ſie entſpricht dem Zwielicht, in welchem wir leben [4]. Von der Wahrſcheinlichkeit weiß er nun freilich weiter nichts zu ſagen, als daß ſie der Wahrheit ähnlich iſt [5]; wie jemand, welcher die Wahrheit nicht kennt, dieſe Ähnlichkeit finden kann, darüber ſchweigt ſeine Lehre. Man könnte auch erwarten, daß er in Folge ſeiner praktiſchen

---

1) Ess. c. hum. und. I, 1, 5; IV, 14, 2.
2) Ib. IV, 2, 6.
3) Ib. I, 1, 5 sq.
4) Ib. IV, 14, 1 sq.
5) Ib. IV, 15, 3.

Richtung die Grundſätze unſeres ſittlichen Lebens erforſchen würde, und wirklich haben ſeine Außerungen, daß die Moral mit mathematiſcher Sicherheit ſich beweiſen ließe, ſeine Freunde veranlaßt ihn aufzufordern, daß er dies große Werk unternehmen möchte; aber er will freilich an daſſelbe gedacht und für daſſelbe gearbeitet haben, doch zuletzt entſchuldigte er ſich mit ſeinem Alter und ſeiner Kränklichkeit und gab die Meinung zu erkennen, wir bedürften einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Ethik nicht, da wir das Evangelium hätten [1]). Bei dieſer engen Verbindung ſeiner praktiſchen mit ſeiner religiöſen Denkweiſe könnte es ihm ſcheinen, daß er genug gethan hätte, wenn er durch Unterſuchung unſeres Verſtandes die Nothwendigkeit des Glaubens erwieſe, den Glauben vom Aberglauben und von der Unduldſamkeit befreite und die Grenzen der bürgerlichen und der religiöſen Geſetze feſtſtellte. Man hat gewöhnlich nicht genug beachtet, daß hierauf das Hauptbeſtreben ſeiner Unterſuchungen gerichtet iſt und auch ſein Verſuch über den menſchlichen Verſtand zuletzt auf daſſelbe hinausläuft. Wenn auch dieſe Unterſuchungen kein geſchloſſenes Syſtem der Ethik vertreten können, ſo dürfen ſie doch zur Beurtheilung ſeiner philoſophiſchen Denkweiſe nicht übergangen werden.

Viel weniger als für die Ethik hat er für die Phyſik geleiſtet. Wiewohl er in der Unterſuchung der Wahrheit an die Sachen ſich halten wollte [2]), macht er doch kaum Anſtalt dazu die Natur der Dinge unabhängig von un-

---

1) Famil. letters p. 545 sq.

2) Ess. c. hum. und. I, 4, 23.

ſern Vorſtellungen in das Auge zu faſſen. Obgleich er den Vorwurf ein Skeptiker zu ſein von ſich ablehnt, zeigt er ſich in der Phyſik voll von Zweifeln. Er iſt der Corpuscularphiloſophie zugethan, erklärt aber die Atome doch nur für eine Hypotheſe. Seine Meinung iſt, daß wir keine Naturphiloſophie als ſpeculative Wiſſenſchaft beſitzen und wahrſcheinlich auch nie beſitzen werden, weil die Werke der Natur von einer Weisheit zeugen, welche unſern Verſtand weit überſteige[1]. Weder über Körper noch über Geiſter können wir etwas Sicheres wiſſen[2].

Wenn er nun nach alter Weiſe die Wiſſenſchaft in drei Theile eintheilt, in Phyſik, Ethik und Logik, ſo iſt das, was er ausführlich und möglichſt erſchöpfend behandelt hat, nur der Logik angehörig. Dieſer Theil der Philoſophie ſoll mit unſern Vorſtellungen und den Mitteln und Wegen der Erkenntniß ſich beſchäftigen[3]; eben hierüber handelt ſein Verſuch über den menſchlichen Verſtand.

Er geht von dem Gedanken aus, daß wir zuerſt unſere Fähigkeit zu erkennen prüfen müſſen. Die Vorausſetzung, daß wir nicht allein gegenwärtig, ſondern ſchlechthin nur eine beſchränkte Erkenntnißkraft haben, wird ohne weitere Unterſuchung zum Grunde gelegt und es wird dazu geſchritten die Grenzen unſeres Verſtandes zu beſtimmen[4]. Dies ſoll aber nicht durch eine Unterſuchung [illegible] unſeres denkenden Geiſtes, ſondern durch eine einfache geſchichtliche Forſchung erreicht werden über die Gedanken, welche in uns vorhanden ſind, und über ihre Entſtehung[1]). Ob eine geſchichtliche Unterſuchung ſo weit tragen könnte über unſere gegenwärtige Erkenntniß hinaus unſere Erkenntnißkraft zu beurtheilen; darüber macht Locke ſich keine Sorge. Sein Empiriſmus hat von vornherein darüber entſchieden, daß wir jede Kraft nur aus ihren Thätigkeiten zu erkennen vermögen; daher will er die Thätigkeiten unſeres Geiſtes zuerſt als Phänomene unſeres Bewußtſeins unterſuchen[2]). Es ſchreckt ihn eben ſo wenig ab, daß er genau genommen nur auf die Unterſuchung ſeines eigenen bisher entwickelten Verſtandes beſchränkt iſt; denn er iſt davon überzeugt, daß der Verſtand anderer Menſchen ebenſo beſchaffen ſein werde wie der ſeinige[3]).

---

[1] Ib. IV, 3, 16; some thoughts conc. education 190; 193.

[2] Ess. c. hum. und. IV, 3, 26 sq.

[3] Ib. IV, 21.

[4] Ib. pref. p. 7; I, 1, 2 sqq.; 7. I thought that the first

Bei der Entſtehung unſerer Erkenntniſſe kommen nun zuerſt unſere Ideen in Frage. Unter Idee aber verſteht Locke alles, waran der Menſch denkt; jede Vorſtellung, jedes Bild der Einbildungskraft, jeder Begriff führt ihm

---

very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers and see to what things they were adapted.

1) Ib. I, 2, 2.

2) Ib. pref. p. 11.

3) Reply to the bish. of Worc. p. 407. All therefore that I can say of my book, is, that it is a copy of my own mind, in its several ways of operation. And all that I can say for the publishing of it, is, that I think the intellectual faculties are made and operate alike in most men. Der Verſtand der Menſchen ſoll denn freilich auch ſo verſchieden wie ihr Geſchmack ſein. Ess. c. hum. und. pref. p. 8.

dieſen Namen; ein Unterſchied der Elemente, aus welchen unſer Denken ſich zuſammenſetzt, ſoll damit nicht bezeichnet werden [1]. Bei allen Unterſuchungen kommt es darauf an zu erkennen, woher die urſprünglichen Ideen ſind, aus welchen wir nachher in unſern wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen unſere Gedanken zuſammenſetzen [2].

Bei der Beantwortung dieſer Frage glaubt aber Locke vor allen Dingen das Vorurtheil beſeitigen zu müſſen, daß es angeborne Begriffe oder Grundſätze gebe, deren Entſtehung alſo nicht weiter erforſcht zu werden brauche. Er ſtellt ſich hierin den Rationaliſten und beſonders der Carteſianiſchen Schule entgegen. Die Weiſe, wie er die Streitfrage ſtellt, zeigt die Verwirrung, in welcher ſie lag und aus welcher auch Locke ſie nicht herauszuziehen gewußt hat. Er glaubt, es handelte ſich darum, ob Erkenntniſſe von Geburt uns beiwohnten oder ob alle Erkenntniſſe erſt mit der Zeit uns zuwachſen müßten. In einer ſo groben Weiſe hatte man doch ſelten oder nie die Lehre von den angebornen Begriffen behauptet und Locke iſt ſelbſt genöthigt andere weniger grobe Vorſtellungsweiſen der Rationaliſten beiläufig zu beſtreiten [3]. Da Locke es hauptſächlich mit den Carteſianern zu thun hatte, lag ihm ohne Zweifel eine andere Auffaſſungsweiſe des Streitpunktes näher. Die Carteſianer hatten ſich für die angebornen Begriffe auf die Anſchauung allgemeiner Wahrheiten berufen, welche unſern Verſtand mit unwiderſtehlicher Evidenz erfüllen, ſobald wir ſie in uns entdecken. Auch Locke fand in ſolchen anſchaulichen Erkenntniſſen den höchſten Grad der Gewißheit; auch er leugnete nicht, daß ſie auf allgemeine Grundſätze ſich erſtreckten, welche unſere Zuſtimmung erhielten, ſobald unſer Verſtand ſie dächte[1]. Zwiſchen beiden Parteien war alſo der Streit nur um die Entſtehung ſolcher Anſchauungen; die Carteſianer meinten, daß wir ſie im Weſen unſeres Verſtandes oder in der uns angebornen Erkenntnißkraft entdecken könnten, Locke glaubt annehmen zu müſſen, daß ſie durch äußere Eindrücke in uns hineingetragen werden müßten, weil unſere Seele als ein unbeſchriebenes Papier von ihm angeſehn wird und daher unſer Verſtand aus angeborner Kraft nichts in ſich entdecken kann[2].

---

[1] Ib. I, 1, 8. The word idea — — serves but to stand for whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks. I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species. — — Our first inquiry than shall be, how they (sc. the ideas) come into the mind.

[2] Ib. II, 21, 73.

[3] So die Lehre, daß angeborne Grundſätze durch äußere Eindrücke verdunkelt werden können (ib. I, 3, 20), daß ſie uns erſt beim Erwachen des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins oder der Vernunft bekannt werden (ib. I, 2, 7 sqq.), daß ein Begriff in unſerm Geiſte ſein

Aber freilich, wenn er die Frage in dieſer Weiſe geſtellt hätte, ſo würde es ihm nicht ſo leicht geweſen ſein

---

könnte, ohne daß er uns zum Bewußtſein gekommen wäre (ib. I, 2, 5; 4, 20. Whatever idea was never perceived by the mind, was never in the mind).

[1] Ib. IV, 17, 14. Intuitive knowledge which is certain beyond all doubt and needs no probation, nor can have any, this being the highest of all human certainty. In this consists the evidence of all those maxims, which no body has any doubt about, but every man does not, as is said, only assent to, but knows to be true, as soon, as ever they are proposed to his understanding.

[2] Ib. II, 1, 2.

ſeine Gegner zu widerlegen. Denn er nimmt doch mancherlei Angebornes in uns an. Die Vernunft betrachtet er als einen Samen in uns, welcher von Natur angelegt nur der Übung zu ſeiner Entwicklung bedürfe [1]). Zu ihr gehört das Schlußvermögen, welches von ihm gewöhnlich Vernunft in engerem Sinn genannt wird [2]). Ebenſo ſpricht Locke von angebornen Neigungen und geſelligen Trieben, von dem angebornen Streben nach Glückſeligkeit, von der Sprachfähigkeit, welche uns von Natur beiwohne; auch unſer Gewiſſen iſt ihm etwas Angebornes und unter den Ideen unſeres Verſtandes findet er eine natürliche Verbindung, welche ſie nicht von einander trennen laſſe, welche Gottes Weisheit in ſie gelegt haben müſſe; er macht bei allen dieſen natürlichen Anlagen in uns nur die Bemerkung geltend, daß ſie doch keine Erkenntniſſe wären [3]), als wenn es nicht vielmehr darauf angekommen wäre, ob aus ihnen Erkenntniſſe herausgezogen werden könnten. Nach der Stellung ſeiner Frage unterſucht er nun allein, ob es Grundſätze gebe, welche allgemein, nicht nur in der Übung des Denkens, ſondern ausdrücklich in ausgeſprochenen Sätzen anerkannt werden [4]). Daß dergleichen nicht nachgewieſen werden können, war leicht darzuthun. Nach Locke's Meinung würde alles Angeborne allgemeine Anerkennung in ausdrücklicher Lehre finden müſſen, bei Kindern ſogar und beim unwiſſenden Volke;

---

[1] Of the cond. of und. 6 p. 396.

[2] Ess. c. hum. und. I, 2, 7 sqq.; IV, 17, 1 sq.

[3] Ib. I, 3, 3; 5; III, 1, 1; IV, 3, 29.

[4] Ib. I, 2, 2.

einer ſolchen erfreut ſich aber kein theoretiſcher und noch weniger ein praktiſcher Grundſatz [1].

Nicht ganz kann ſich Locke verhehlen, daß er hiermit nur einen Luftſtreich gegen ſeine Gegner geführt hat. Dies ſehen wir daran, daß er noch andere Gründe herbeizieht, indem er ſeinen Gegnern zugiebt, daß es doch in einem gewiſſen Sinn allgemein anerkannte Wahrheiten gebe. Er will nur darthun, daß ſolche Wahrheiten doch nicht angeboren zu ſein brauchten [2]. Von ſolchen Wahrheiten kann man ſagen, daß ſie allgemein anerkannt ſind, welche als Grundſätze gelten ohne eines Beweiſes zu bedürfen, welche wir zugeben müſſen, ſobald wir ſie verſtehen [3]. Es giebt Ideen, welche unſerm Geiſte ſehr leicht ſich darbieten; ſie laſſen ſich alsbald auch in Sätze faſſen und finden alsdann allgemeine Anerkennung. Dieſe Sätze pflegen für angeborne Wahrheiten gehalten zu werden [4]. Locke ſucht jedoch die Bedeutung dieſer Grundſätze herabzuſetzen. Praktiſche Sätze dieſer Art laſſen ſich nicht leicht zur Evidenz bringen; theoretiſche Grundſätze aber haben keinen großen Nutzen [5]. Dahin gehören die logiſchen

---

[1] Ib. I, 2, 5. For, first 'tis evident, that all children and idiots have not the least apprehension or thought of them; and the want of that is enough to destroy that universal assent, which must needs be the necessary concomitant of all innate truths. Ib. 24. If they are innate, they must needs have universal assent. For that a truth should be innate and yet not assented to, is to me as unintelligible as for a man to know a truth and be ignorant of it at the same time. Ib. 3, 1 sq.

[2] Ib. I, 1, 3.

[3] Ib. I, 2, 10; 3, 4.

[4] Ib. I, 4, 22.

[5] Ib. I, 4, 21.

Sätze des Widerſpruchs und der Übereinſtimmung, von welchen er ſagt, daß wenn von ihnen gezeigt werden könnte, daß ſie nicht angeboren wären, gewiß kein anderer theoretiſcher Grundſatz hierauf würde Anſpruch machen können [1]). So wie die ganze alte Logik ſchienen ſie ihm von geringer Bedeutung; die Erkenntniß beſonderer Wahrheiten, auf welche es ankommt, hängt von ihnen nicht ab; er iſt geneigt vieles von dieſen logiſchen Lehren zu den identiſchen Sätzen zu rechnen, welche er ſpielende Sätze (trifling propositions) nennt [2]). Freilich nicht ſo leicht kann Locke die Wichtigkeit anderer allgemeiner Grundſätze leugnen; es gehören dahin die Axiome der Mathematik, die Grundſätze der Phyſik und der Moral [3]). Nur durch die Bemerkung, welche gegen alle allgemeine Sätze gerichtet iſt, ſchwächt er ihren Werth, daß ſie immer nur Mögliches uns zeigen, wärend alle Erkenntniß des Wirklichen von den Sinnen ausgehe [4]). Und man wird ſagen können, daß er erſt hierdurch auf den wahren Grund ſeines Streites und ſeiner Überzeugungen kommt. Die Frage nach der Entſtehung der allgemeinen Grundſätze, meint er, würde ſich leicht entſcheiden laſſen, wenn man auf eine Analyſe unſerer Gedanken eingehen wollte. Er macht dabei mit den Carteſianern geltend, daß Wahrheit und Falſchheit nur den Urtheilen beigelegt werden dürften, Ideen aber nur übertragungsweiſe wahr oder falſch ge-

---

1) Ib. I, 2, 28.
2) Ib. IV, 7, 10; 8, 1 sq.; of the cond. of the und. 40.
3) Of the cond. of the und. 42.
4) Ess. c. hum. und. IV, 7, 14.

nannt würden. Grundſätze aber wären Urtheile und alſo ſo wie dieſe aus Ideen zuſammengeſetzt; die Frage, ob es angeborne Grundſätze gebe, käme daher auf die Frage zurück, ob es angeborne Ideen gebe [1]. Nun ſcheint ihm aber die Erfahrung zu beweiſen, daß wir keine Ideen mit uns zur Welt bringen, ſondern alle erſt durch Erfahrung und Beobachtung erhalten. Am erſten könnte man annehmen, daß uns die Idee Gottes angeboren wäre; aber die Erfahrung zeigt, daß nicht alle Menſchen ſie haben, und ſo möchte wohl noch viel weniger von andern Begriffen behauptet werden können, daß ſie uns urſprünglich beiwohnen [2]. Am wenigſten dürfte von den allgemeinen Begriffen, welche in den Grundſätzen der Wiſſenſchaften mit einander verbunden werden, anzunehmen ſein, daß ſie ein urſprünglicher Beſitz der Seele wären; denn die Erkenntniß müſſe vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigen [3].

Wie wenig nun dieſer Streit gegen die angebornen Begriffe und Grundſätze auf ein entſcheidendes Ergebniß führt, werden wir nicht nöthig haben auseinanderzuſetzen. Es hängt alles davon ab, ob Locke im Stande ſein werde ſeine Behauptung zu rechtfertigen, daß die Begriffe, aus welchen unſere Urtheile ſich zuſammenſetzen, von unten auf aus der beſondern Erfahrung und ohne Beihülfe allgemeiner Grundſätze ſich bilden [1]). Nur die Richtigkeit der Analyſe unſeres Denkens, welche er unternommen hat, kann als die wahre Grundlage und als der Beweis der Richtigkeit ſeiner Erkenntnißlehre angeſehn werden.

---

[1] Ib. I, 4, 1. Had those who would persuade us that there are innate principles, not taken them together in gross, but considered separately the parts out of which those propositions are made, they would not, perhaps, have been so forward to believe they were innate. Since if the ideas which made up those truth were not, it was impossible that the propositions made up of them should be innate, or our knowledge of them be born with us. Ib. I, 4, 19; II, 32, 1; IV, 5, 2.

[2] Ib. I, 4, 2; 7 sqq.; 17.

[3] Ib. I, 2, 19 sq.; 4, 2; II, 1, 23; IV, 6, 7; 16; 7, 9.

Er geht in derſelben von der richtigen Bemerkung aus, daß wir Ideen haben müſſen, wenn wir über ſie nachdenken wollen. Daran knüpft ſich die Frage an, wie wir zu ihnen kommen [2]). Die Antwort iſt, durch die Erfahrung. Dieſe beruht auf Beobachtung, welche entweder auf ſinnliche Gegenſtände außer uns oder auf uns ſelbſt gerichtet iſt. In jenem Fall erhalten wir den Stoff für unſer Nachdenken durch den äußern, in dieſem Fall durch den innern Sinn, welcher auch die Reflection heißt. Dieſe beiden Arten des Sinnes werden die einzigen Fenſter genannt, durch welche Ideen in uns kommen [3]). Sie entſprechen der erſtere der äußern Körperwelt, der andere unſerm Geiſte, den beiden Arten des Seins, welche Locke mit den Carteſianern unterſcheidet. Bei der Unterſuchung aber über die Entſtehung unſerer Begriffe kommt ihm zuerſt der äußere Sinn in Betracht, weil von ihm die Reflection abhängig ſein ſoll; denn zuerſt müßten wir Begriffe durch den Sinn empfangen haben, ehe wir auf ſie, wie ſie unſerer Seele beiwohnen, und auf die Thätigkeiten unſerer Seele in der Behandlung ſolcher Begriffe reflectiren könnten [1]). Daher heißt es auch, wir könnten keine Idee von etwas haben, was wir nicht ſinnlich empfunden hätten und die ſinnliche Empfindung führe alle Gedanken in uns ein [2]).

---

[1]) Ib. IV, 7, 6; 9.

[2]) Ib. II, 1, 1.

[3]) Ib. II, 1, 2. Whence has it (sc. the mind) all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience. — — Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the material of thinking. Ib. 3 sq.; 11, 17.

Bei der Unterſuchung des äußern Sinnes beabſichtigt Locke nicht in die Fragen über die Entſtehung der ſinnlichen Empfindung einzugehn, welche beſonders von der Carteſianiſchen Schule lebhaft betrieben worden waren. Er zweifelt nicht daran, daß äußere Gegenſtände Empfindungen in uns erregen; denn wir verhalten uns im Empfinden leidend und es iſt nicht in unſerer Gewalt zu empfinden oder nicht zu empfinden; ähnlich wie Geulincr behauptet er, wenn die Seele dabei thätig wäre, ſo würde ſie es wiſſen [3]). Er nimmt daher auch nicht einmal eine Reaction der Seele gegen den ſinnlichen Eindruck, noch weniger eine Thätigkeit der Aufmerkſamkeit in der Auffaſſung des Reizes an, durch welche die Empfindung zu unſerm Bewußtſein gebracht würde, vielmehr betrachtet er die Aufmerkſamkeit nur als eine ſpätere Thätigkeit der Reflection auf in uns vorhandene Ideen [4]). Er iſt zwar

---

1) Ib. II, 1, 8; 24.

2) Ib. II. 2. 2; 9, 1; 15. Perception is the first operation of all our intellectual faculties and the inlet of all knowledge into our minds.

3) Ib. II, 1, 25; 12, 1; 21, 72; 22, 2.

4) Ib. II, 19, 3.

geneigt die Empfindung als eine Bewegung zu betrachten, welche von unſerm Sinnenorgane auf unſer Seelenorgan ſich fortgepflanzt habe 1), und möchte in dieſer phyſiſchen Erklärung an die Hypotheſe der Corpuſcularphiloſophie ſich anſchließen; aber er geſteht auch die Schwierigkeiten ein, welche in der Lehre von der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt liegen; wie eine Bewegung im Körper eine Empfindung und Vorſtellung in der Seele hervorbringen könnte, vermöchten wir nicht einzuſehn 2); daher hält er ſich nur an die Erfahrung, daß wir leidend uns verhalten, indem wir durch die Empfindung Vorſtellungen empfangen.

In ſeiner Analyſe unſeres Denkens muß er nun aber darauf ausgehn die einfachen Empfindungen oder Vorſtellungen aufzuſuchen. Er betrachtet ſie als die Grenzen unſeres Denkens, über welche wir nicht hinausdringen können 3). Es erinnert an Carteſianiſche Lehren, daß er in ihnen die klaren und deutlichen oder adäquaten Gedanken ſieht, welche uns nicht täuſchen könnten 4). Nur ſchwach wehrt er ſich dabei gegen die Carteſianiſche Schule, welche die Verworrenheit aller ſinnlichen Eindrücke behauptet hatte, indem er meint, wir hätten dabei ganz abzuſehn von dem, was die Vorſtellungen außer uns bedeuteten. Wir könnten uns denken, daß Gott an die Bewegungen ſehr zuſammengeſetzter Körper Vorſtellungen knüpfte, welche

---

1) Ib. II, 9, 1; 3.

2) Ib. II, 8, 12; IV, 3, 13; an exam. of P. Malebr. opinion p. 430 sqq.

3) Ess. c. hum. und. II, 23, 29.

4) Ib. II, 31, 2; 7; 12; 32, 14.

mit ihnen durchaus keine Ähnlichkeit hätten; ihrer gegenſtändlichen Bedeutung nach würden ſie alsdann zwar ſehr zuſammengeſetzter Natur ſein; aber ſie würden deswegen doch nicht aufhören einfache Vorſtellungen zu ſein [1]). In unſerm Erkennen haben wir uns nur an unſere Ideen zu halten, deren Übereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung wir beurtheilen können [2]). Man würde vielleicht geneigt ſein mit dieſer rein ſubjectiven Betrachtung unſerer einfachen Vorſtellungen ſich zufrieden zu geben, wenn nicht Locke ſelbſt ihnen doch eine objective Bedeutung zu gewinnen ſuchte. Er will nicht zugeben, daß ſie nur Einbildungen ſind; ſie ſollen Dinge außer uns in ihrer objectiven Natur darſtellen [3]). Hierauf beruht es, daß ſie als adäquate Vorſtellungen betrachtet werden dürfen. Daher fordert Locke, daß die einfachen ſinnlichen Empfindungen genau den Kräften der Dinge entſprechen, welche ſie in uns hervorbringen. Nur ſollen wir uns davor hüten anzunehmen, daß ſolche Empfindungen Eigenſchaften der Dinge ſelbſt darſtellten, da ſie vielmehr nur die Dinge als Urſachen unſerer Empfindungen bezeichnen, was ſie nicht ſein würden, wenn nicht unſere empfindende und mit Empfindungsorganen begabte Seele wäre 1). Man ſollte nun glauben, die Ideen könnten nicht einfach ſein, wenn ſie nicht auch einfache Objecte darſtellten. Daß Locke hierauf nicht weiter eingeht, läßt unſtreitig eine Zweideutigkeit in ſeinem Begriffe der einfachen Vorſtellungen zurück.

---

[1]) Ib. II, 8, 7. To discover the nature of our ideas the better, — — it will be convenient to distinguish them as they are ideas or perceptions in our minds, and as they are modifications of matters in the bodies that cause such perceptions in us; that so we may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject; most of those of sensation being in the mind no more the likeness of something existing without us, than the names that stand for them are the likeness of our ideas. Ib. 13.

[2]) Ib. IV, 1, 1 sq.

[3]) Ib. IV, 4, 1 sqq. It matters not what men's fancies are, 'tis knowledge of things that is only to be prized. — — 'tis evident, the mind knows not things immediately, but only by the intervention of ideas it has of them. Our knowledge therefore is real, only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things.

Aber überdies giebt auch alles, was Locke über die einfachen Ideen uns ſagt, uns nur Zweifel an die Hand über ihre Einfachheit. Bacon hatte von unmittelbaren Wahrnehmungen in ſeiner Induction ausgehn wollen; dieſe unmittelbaren Wahrnehmungen, des Warmen, des Kalten, des Weißen, des Schwarzen, ſind auch die einfachen Ideen Locke's; aber Bacon hatte auch die viel feinern Empfindungen, welche in dieſen ſinnlichen Vorſtellungen ſich miſchen, von den Wahrnehmungen unterſchieden. Locke dagegen giebt zwar zu, daß mehrere ſinnliche Eindrücke uns zu gleicher Zeit in Anſpruch nehmen könnten; aber er behauptet ſie miſchten ſich nicht mit einander, ſondern die verſchiedenen Arten der Eindrücke blieben von einander geſondert 2). Dies beruht nur darauf, daß er

---

1) Ib. II, 30, 2; 31, 2. There would yet be no more light or heat in the world, than there would be pain, if there were no sensible creature to feel it. Ib. II, 31, 7; 32, 14; IV, 4, 4.

2) Ib. II, 2, 1. And there is nothing can be plainer to a man, than the clear and distinct perception he has of those simple ideas, which being each in itself uncompounded, con-

ausſchließlich auf die verſchiedenen Beſchaffenheiten unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen, aber nicht auf ihre Beſtandtheile und Grade in ſeinen Unterſuchungen Rückſicht nimmt, ſonſt würde ihm ſchwerlich haben entgehen können, daß die Ideen, welche er als einfache anſieht, nur gewiſſe abſtracte Arten von Wahrnehmungen bezeichnen, welche eine große Mannigfaltigkeit in ſich umfaſſen und deswegen nicht wohl als einfach angeſehn werden können. Er zählt zu ihnen z. B. auch Ausdehnung und Dauer und muß doch eingeſtehn, daß beide nicht ohne Theile und Zuſammenſetzung gedacht werden können. Seine Bemerkung, daß die einfachen Ideen nur dadurch von den zuſammengeſetzten ſich unterſcheiden, daß dieſe Verſchiedenartiges, jene nur Gleichartiges unter ſich befaſſen [1]), giebt zu, daß eben nur Arten der Wahrnehmungen, welche in unſerer Vorſtellung zuſammengefloſſen ſind, von ihm zur Grundlage alles unſeres Erkennens gemacht werden ſollen.

Eben ſo wenig wie bei den einfachen Ideen, welche aus dem äußern Sinn entſpringen ſollen, die Analyſe des Stoffes, aus welchem unſere Erkenntniß gezogen wird, auf die einfachſten Elemente vordringt, iſt dies bei den einfachen Ideen der Reflexion der Fall. Es werden als ſolche Empfindung oder Denken und Wollen angeführt

---

tains in it nothing but one uniform appearance or conception in the mind, and is not distinguishable into different ideas.

[1] Ib. II, 15, 9 c. not. That composition which he (sc. Mr. Locke) designed to exclude in that definition (sc. of simple idea) was a composition of different ideas in the mind, and not a composition of the same kind in a thing whose essence consists in having parts of the same kind.

und von dieſen allgemeinſten Arten beſondere Weiſen des Denkens und des Wollens unterſchieden, wie Erinnerung, Unterſcheidung, Glauben und dergleichen mehr [1]). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß auch hier nur abſtracte Arten, deren Unterſchiede überdies dem Zweifel unterworfen ſein dürften, an die Stelle der einfachen Wahrnehmungen treten.

Dieſer Mangel in ſeiner Anſicht über die einfachen Begriffe iſt um ſo bedenklicher, je weniger Locke uns geſtatten will über dieſe Begriffe als die Grundlagen unſerer Erkenntniß irgendwie hinauszuſtreben. Der Verſtand kann keinen derſelben erfinden, keinen von ſich ablehnen oder vernichten. Er verhält ſich zu ihnen wie unſere praktiſche Thätigkeit zur Materie; er kann dieſen ihm gegebenen Stoff wohl umbilden, aber ihm nichts zuſetzen und nichts von ihm wegnehmen [2]). Die Erſcheinungen kommen aber unwillkürlich in unſer Bewußtſein; wir empfangen ſie leidend und alle einfache Vorſtellungen, welche wir haben, müſſen daher auch als ein reines Leiden in unſerer Seele angeſehn werden, über welches wir uns keine weitere Rechenſchaft geben können [3]). Beſonders werden Begriffserklärungen der einfachen Vorſtellungen abgelehnt, in ähnlicher Weiſe wie unter den Carteſianern vorzugsweiſe Geulincx die Erklärung der einfachen Anſchauungen unſeres Geiſtes für unmöglich und für unnöthig hielt. Erfahrung, Sinn oder Reflection lehren ſie uns kennen; das Bemühn ſie zu definiren würde nichts anderes ſein, als wenn wir einen Blinden über die Farbe belehren wollten [1].

---

[1]) Ib. II. 1. 4; 6, 1 sq.

[2]) Ib. II, 2. 2.

[3]) Ib. II, 1, 7; 9, 1 sq.; 12, 1; 22, 2. Doch iſt auch darüber Locke ſchwankend, daß er bald behauptet, wir verhielten uns nur, bald wir verhielten uns größtentheils leidend in unſern einfachen Vorſtellungen

Locke ſucht nun an einer Reihe von Begriffen zu zeigen, daß der Stoff, welchen wir in unſern Denken verarbeiten, ohne Ausnahme durch äußern Sinn und Reflection uns gegeben wird. Die Nachweiſung kann nicht erſchöpfend ſein, wie er ſelbſt anerkennt, weil die einfachen Ideen unzählig ſind und meiſtens gar keine Namen haben. Er muß ſich daher darauf beſchränken ſolche einfache Ideen anzuführen, welche ihm für ſeine Unterſuchung beſonders wichtig zu ſein ſcheinen [2]. In ſeiner Wahl befolgt er keinen allgemeinen Grundſatz. Über die meiſten dieſer Ideen erklärt er ſich auch ſehr kurz, indem er nur zeigen will, daß ein Theil dieſer Begriffe nur von einem äußern, andere von mehrern äußern Sinnen, noch andere nur von der Reflection oder vom äußern Sinn und der Reflection herſtammen [3]. Es würde wohl der Frage werth geweſen ſein, wie einfache Begriffe aus Eindrücken mehrerer Sinne zuſammenfließen können; aber auch über dieſe für ſeine

---

1) Ib. II, 4, 6. The simple ideas we have, are such as experience teaches us; but if beyond that we endeavour by words to make them clearer in the mind, we shall succeed no better, then if we went about to clear up the darkness of a blind man's mind by talking, and to discourse into him the ideas of light and colours.

2) Ib. II, 3, 2.

3) Ib. II, 3, 1.

Theorie ſehr bedenkliche Frage ſetzt ſich Locke ohne Weiteres hinweg.

Die größte Schwierigkeit aber in ſeiner Erklärung unſeres Denkens beruht auf ſeinem Begriff von der Reflection. Ein Doppelſinn in demſelben iſt nicht zu verkennen. Wenn er ſie als innern Sinn betrachtet, erblickt er in ihr nur ein leidendes Vermögen zur Aufnahme der Vorſtellungen, welche unſere Seele empfängt [1]. Es ergiebt ſich daraus der Schluß, daß alles unſer Erkennen nur auf einem leidenden Empfangen der Eindrücke von außen oder von innen beruht. Zwar ſpricht Locke hierbei auch wohl von einer Thätigkeit des Geiſtes, aber er iſt hierin ſo unbeſtimmt, daß er erklärt, er verſtehe unter Thätigkeiten des Geiſtes nach gemeinem Sprachgebrauch nicht allein Actionen, ſondern auch Paſſionen [2], und ohne alle Beſchränkung ſoll daher unſer Erkennen etwas ſein, was ohne alle Willkür und ebenſo nothwendig vollzogen wird wie die Wahrnehmung. Hiervon werden ſogar die Erkenntniſſe, nicht ausgeſchloſſen, welche eine weitläuftige Vergleichung verlangen. Zwar die Freiheit wird uns zugeſtanden unſer Denken zu unterbrechen; aber doch bleibt es dabei, daß jedes Denken und Vergleichen nur eine Erſcheinung iſt, welche in unſerm Geiſte ſich ereignet [3].

---

[1] Ib. II, 1, 24. The first of human intellect is that the mind is fitted to receive the impressions made on it, either thro' the senses by outward objects, or by its own operation when it reflects on them.

[2] Ib. II, 2, 4; 21, 72.

[3] Ib. IV, 20, 16. As knowledge is no more arbitrary than perception, so, I think, assent is no more in our power than knowledge. When the agreement of any two ideas appears to

Der Verſtand iſt daher auch nur eine Art des Wahrnehmens oder der Reflection[1]. Wenn wir auf mehrere Vorſtellungen reflectiren, ihre Übereinſtimmung oder Verſchiedenheit wahrnehmen, ſo iſt das nichts weiter als ein unwillkürlicher Eindruck, welchen unſer Geiſt ohne unſer weiteres Zuthun in uns aufnimmt[2]. Die Erkenntniß der Übereinſtimmung, des Unterſchieds und der Verhältniſſe der Ideen untereinander beruht nur auf der innern Anſchauung der uns mitgetheilten Ideen[3]. Dieſe kommen durch einen natürlichen Proceß in uns, bleiben eben ſo in unſerm Gedächtniß haften und bewirken alsdann, daß ſie unter einander verglichen werden; wenn nicht unſer Wille dabei thätig iſt, ſo hängt alles dies von keiner Thätigkeit unſeres Geiſtes ab; unſer Verſtand verhält ſich dabei ganz leidend[4]. Dieſe Auffaſſungsweiſe hängt unſtreitig am beſten mit Locke's Beſtreitung aller eingebornen Erkenntniß zuſammen, indem dadurch abgeſchnitten wird, daß irgend ein allgemeines Geſetz uns urſprünglich bei-

---

our minds, whether immediately or by the assistence of reason, I can no more refuse to perceive, no more avoid knowing it, than I can avoid seeing those objects I turn my eyes to.

[1] Ib. II, 21, 5. The power of perception is that which we call the understanding.

[2] Ib. IV, 1, 2. When we know that white is not black, what do we use but perceive that those two ideas do not agree? When we possess our selves with the utmost security of the demonstration that the tree angles of a triangle are equal to the two right ones, what do we more but perceive, that equality to two right ones does necessarily agree to and is inseparable from the three angles of a triangle.

[3] Ib. IV, 2, 1.

[4] Ib. II, 10, 7.

wohnen könnte, von welchem die Ordnung oder Form unſerer Gedanken abhinge. Ihr zufolge wird der Verſtand nur als eine Weiſe der innern Wahrnehmung oder Reflection angeſehn und unſerer eigenen Thätigkeit im Erkennen bleibt nichts überlaſſen. Aber Locke kann dieſe Anſicht doch nicht folgerichtig durchführen. Er findet in der Weiſe, wie zuſammengeſetzte Ideen ſich bilden, eine Art geiſtiger Freiheit 1). Nicht ſelten zwar verbinden ſich einfache Begriffe in uns unwillkürlich mit einander, in Erinnerung und Gedächtniß, und Locke iſt daher auch geneigt Mängel und Vorzüge des Gedächtniſſes auf körperliche Beſchaffenheiten zurückzuführen 2); aber es wird dabei auch eine freie Thätigkeit des Willens zugegeben; der Geiſt ſoll willkürlich Ideen in ſich zurückrufen und mit einander vergleichen können 3). Der praktiſche Geſichtspunkt, welcher Locke's Gedanken leitet, beſtärkt ihn in dieſer Annahme. In der geiſtigen Welt wirken wir in ganz ähnlicher Weiſe wie in der materiellen Welt, ohne etwas Neues zu ſchaffen oder etwas Vorhandenes zu vernichten, nur durch Vereinigung, Nebeneinanderſtellung oder Trennung. Wir können drei Hauptarten der Thätigkeit unterſcheiden, welche unſer Geiſt im Denken ausübt, das Verbinden mehrerer einfacher Ideen zu einer neuen Idee, die Zuſammenſtellung zweier Ideen, welche von einander unterſchieden wer-

---

1) Ib. II, 12, 2; 30, 3. The mind of man uses some kind of liberty in forming those complex ideas.

2) Ib. II, 10, 5.

3) Ib. II, 10, 7; 21, 72. But to be able to bring into view ideas out of sight at one's own choice and to compare which of them one thinks fit, this is an active power.

den, zur Vergleichung mit einander, woraus uns der Gedanke eines Verhältniſſes entſpringt, und die Abſonderung einer Idee von einer andern, welche mit ihr verbunden war, durch Abſtraction 1). So wird von Locke eine freie Thätigkeit unſeres Verſtandes in der Bildung unſerer Gedanken doch nicht geleugnet.

Die Thätigkeit des Verſtandes wird beſonders darin gefunden, daß er Ideen, welche ſonſt nur zerſtreut vorkommen, mit einander verbindet 2). Dagegen vernachläſſigt Locke die andere Seite der Verſtandesthätigkeit, die Unterſcheidung, indem er in Folge ſeiner Lehre von den einfachen Begriffen nicht darauf eingehn kann die Elemente aufzuſuchen, aus welchen unſere Vorſtellungen ſich zuſammenſetzen 3). Die verbindende Thätigkeit des Verſtandes hängt ihm zuſammen mit der Bildung der Worte, welche anzeigen, daß eine durch das Wort bezeichnete Vereinigung der Vorſtellungen getroffen worden, ſo wie denn der Verſtand ſolche Verbindungen einfacher Gedanken nur deswegen vollzieht um in der Sprache kurz den Vorrath

---

1) Ib. II, 12, 1. This shews man's power and its way of operation to be much-what the same in the material and intellectual world. For the materials in both being such as he has no power over, either to make or destroy, all that men can do is either to unite them together, or to set them by one another, or wholly separate them.

2) Ib. II, 1, 5; 22, 1 sq.

3) Er legt deswegen zwar Gewicht auf die Diſtinction der von Natur verſchiedenen Sachen, aber nicht auf die Eintheilung, welche von Natur Verbundenes unterſcheidet. Of the cond. of the underst. 30. Dies hängt übrigens auch mit ſeiner Polemik gegen die Claſſification zuſammen.

ſeiner Gedanken ausdrücken zu können[4]). Dem Verſtande wird alsdann auch das Verſtändniß der Sprache zugeſchrieben [5]), und da Locke großes Gewicht auf die Sprache legt, ſo geſtattet er auch dem Verſtande eine große Freiheit in der Bildung zuſammengeſetzter Gedanken. Nicht ohne Verlegenheit iſt er jedoch darüber, wie unſer Verſtand eine Vereinigung mehrerer Vorſtellungen bewirken könne, weil ſeine Lehre das Denken nur als eine zeitliche Folge von Erſcheinungen in unſerer Seele betrachtet. Es ſcheint hieraus zu folgen, daß wir immer nur eine Vorſtellung oder ein Object unſeres Denkens gegenwärtig haben oder wirklich denken, alſo nur zu einer Aufeinanderfolge, aber nicht zu einer wahren Einigung mehrerer Gedanken gelangen können. Aus dieſer Verlegenheit weiß er ſich nur durch eine Unterſcheidung zu ziehn, welche der ſcholaſtiſchen Philoſophie entnommen iſt, aber auf den vorliegenden Fall ſehr unpaſſend angewendet wird. Er meint, wir könnten immer nur eine wirkliche, aber wohl zu gleicher Zeit mehrere habituelle Erkenntniſſe haben [3]). Hierauf gründet er denn auch die Möglichkeit allgemeine und ewige Wahrheiten zu erkennen, welche er bei ſeiner Verehrung für die Mathematik nicht leugnen mag. Zwar zweifelt er daran, ob die Erinnerung an früher erkannte Wahrheiten uns eine ſichere Stütze biete und nicht bloß einen Glauben, aber kein Wiſſen gewähre; aber er ſetzt

---

1) Ess. c. hum. und. II, 22, 4 sq. Es iſt hier vorzüglich von den mixed modes die Rede, aber nicht ausſchließlich, wie man aus §. 9 ſieht.

2) Ib. II, 21, 5.

3) Ib. IV, 1. 8.

ſich auch über dieſes Bedenken hinweg, weil es ſonſt gar keinen wiſſenſchaftlichen Beweis geben könnte, und vertraut deswegen auch der Verbindung mehrerer Gedanken in einer Erkenntniß [1]).

Wenn nun Locke über die einzelnen Thätigkeiten des Verſtandes ſo wenig im Reinen iſt, ſo noch weniger über das allgemeine Weſen deſſelben. Faſt wider ſeinen Willen wird er dazu gedrungen ihm mehr als eine bloß leidende Rolle in unſerm Erkennen einzuräumen [2]). Es handelt ſich darum, ob wir Freiheit in unſerm Denken uns beizulegen haben. Weitläuftig und wiederholt hat Locke dieſen Punkt beſprochen. Die Änderungen, welche er ſeiner Lehrweiſe über ihn gab, zeigen ihn im Gedränge zwiſchen entgegengeſetzten Denkarten; ſeine Unterſuchungen über ihn hält er ſelbſt nicht für abgeſchloſſen [3]). Freiheit der Seele beizulegen iſt er geneigt; in ihr glaubt er ſogar ein unterſcheidendes Merkmal zwiſchen Geiſt und Körper zu finden, weil dieſer nur ein leidendes, jener auch ein thätiges Vermögen beſitze, wie wenig er auch begreifen zu können eingeſteht, daß der Geiſt eine Bewegung anfangen könnte [4]). Und doch beruht ihm hierauf der wahre Begriff der Freiheit, welchen er entſchieden genug darin ſetzt, daß eine Subſtanz aus eigener Kraft in ſich oder in andern Dingen eine Bewegung oder Veränderung anfängt oder aufhebt. Geht dagegen der Anfang der Bewegung oder der Ruhe von einer andern Subſtanz aus, ſo fehlt die eigene wahrhaft thätige Kraft, ohne welche die Freiheit nicht ſein kann[1]). Locke geſteht nun ein, daß ohne Denken und Wollen keine Freiheit beſtehn könne; aber er bedenkt auch die Beweggründe, welche zu beiden antreiben und kann daher in ihnen keinen Beginn der Handlung erblicken[2]). Seine Unterſcheidung zwiſchen Begehren und Wollen, auf welche er Gewicht legt[3]), iſt doch nicht geeignet ihn aus der Verlegenheit zu ziehn. Seine Erklärung über die Entſtehung unſeres Denkens läßt ihn im Erkennen nur eine leidende Entwicklung unſeres Geiſtes ſehen. In der That hat er damit die allgemeine Löſung der Frage ſich abgeſchnitten. Nur wo eine Wahl unter den ſich darbietenden Vorſtellungen, ein willkürliches Aufmerken oder Ablenken unſrer Aufmerkſamkeit ſtattfindet, will er Freiheit in uns verſpüren[4]). Man ſieht, ihm fehlt der allgemeine und wahre Begriff der Reflection, der auf das thätige Subject zurückgehenden und es zur Veränderung beſtimmenden Thätigkeit, ſonſt würde er einen viel allgemeinern Begriff der Freiheit gefunden haben.

---

[1]) Ib. IV, 1, 9.
[2]) Ib. II, 21, 5.
[3]) Ib. II, 21, 72.
[4]) Ib. II, 23, 28.

Andern Schwierigkeiten in dieſer Unterſuchung beugt Locke vor, nicht ohne eine Ahndung des Richtigen, aber doch ohne Sicherheit. Den Gegenſatz zwiſchen Nothwen-

---

1) Ib. II, 21, 12; 72. Sometimes the substance or agent puts itself into action by its own power, and this is properly active power. — — So that the active power of motion is in no substance which can not begin motion in itself or in another substance, when at rest.

2) Ib. II, 11, 8 sqq.

3) Ib. II, 21, 30; fam. lett. p. 650.

4) Ess. c. hum. und. II, 21, 5; 12; 72.

digem und Freiem verwirft er 1), giebt aber auch wieder zu Freiheit und Nothwendigkeit könnten nicht mit einander beſtehn 2). Ebenſo ſchwankend iſt er über die Schwierigkeiten des Determinismus. Die Indifferenz des Willens verwirft er; die Unluſt über den gegenwärtigen Zuſtand hält er für den Beweggrund aller unſerer Handlungen und ſeine Äußerungen lauten nun ſehr deterministiſch 3); aber er möchte auch den Streit zwiſchen Indifferentismus und Determinismus als müßig anſehn, weil er von dem letztern Gefar für die ſittliche Schätzung unſerer Handlungen fürchtet. Er will, wir ſollen den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen hier nicht einmiſchen; die verſchiedenen ſogenannten Seelenkräfte ſind überhaupt nicht als reale Weſen zu betrachten 4). Nicht die Freiheit des Willens oder des Verſtandes, ſondern der Perſon hätten wir zu behaupten; auf die Frage, was den Willen zur Handlung beſtimme, gebüre ſich nur die Antwort, der Geiſt 5). Aber man würde ſich irren, wenn man ihn nun den Lockungen des Determinismus entgangen glauben wollte. Seiner Lehre vom Erkennen iſt die Unterſcheidung der Seelenvermögen zu tief eingeprägt; mitten in

---

1) Ib. II, 21, 11.

2) Ib. 23.

3) Ib. 23; 29; 31; 35; 71.

4) Ib. 6. Yet I suspect, I say, that this way of speaking of faculties, has misled many in a confused notion of so many agents in us, which had their several provinces and authorities and did command, obey, and perform several actions, as so many distinct beings, which has been no small occasion of wrangling, obscurity and uncertainty in questions relating to them.

5) Ib. 10; 29; fam. lett. p. 654; 663.

den Verſuchen den Unterſchied zwiſchen Willen und Verſtand in die Einheit der Perſon aufzulöſen, entſchlüpft ihm eine noch ſeltſamere Unterſcheidung zwiſchen dem Vermögen der Freiheit und dem Vermögen des Willens [1]). Und davon kann er nun doch nicht loskommen, daß der Wille vom Verſtande beſtimmt wird, welcher die Gedanken der Glückſeligkeit und der Unluſt, des Gegenwärtigen und des Künftigen abwägt [2]). In ähnlicher Weiſe wie Hobbes findet er nun, daß nicht der Gedanke des einzelnen Gutes, ſondern die Abwägung der Gedanken, welche uns verſchiedene Güter darſtellen, wenn ſie zu einem Abſchluß gelangt, unſern Willen beſtimmt [3]). Der Wille wird vom Verſtande geleitet und der Verſtand iſt das letzte Entſcheidende im Menſchen [4]). Daß es unſer eigener Verſtand iſt, welcher uns leitet, damit glaubt er unſere Freiheit gerettet zu haben, obwohl er auch daran nicht zweifelt, daß die Entſcheidung des Verſtandes über Wahres und Falſches, Gutes und Böſes ebenſo wenig frei iſt, als die Entſcheidung des Sinnes über das Licht der Sonne [5]).

Nach dieſen zweifelhaften Überlegungen, welche doch kein günſtiges Endergebniß für die Freiheit bringen, wird

---

1) Ess. c. hum. und. II, 21, 15 sq. 'Tis plain then, that the will is nothing but one power or ability, and freedom another power or ability.

2) Ib. 31 sqq.

3) Ib. 71. The result of our judgment upon that examination, is what ultimately determines the man, who would not be free, if his will were determined by any thing, but by his own desire guided by his own judgment.

4) Of the cond. of the und. 1.

5) Fam. lett. p. 665.

man fragen müſſen, warum Locke die Freiheit des Geiſtes hartnäckig vertheidigt. Er führt dafür zwei Gründe an, die Erfahrung und die ſittliche Beurtheilung unſerer Handlungen, welche aufgehoben werden würde, wenn unſere Freiheit dahinfiele 1). Der erſte Grund hängt mit Locke's Erkenntnißlehre genau zuſammen; wir würden daher großes Gewicht auf ihn zu legen haben, wenn er nur irgend wie gezeigt hätte, daß wir die Freiheit unſeres Willens innerlich wahrnehmen könnten. Aber unter den Begriffen der Reflection finden wir die Freiheit nicht aufgezählt und eben ſo wenig zeigt Locke, wie unſere Schlüſſe aus Reflectionsbegriffen uns dazu ermächtigen könnten die Abweſenheit zwingender Beweggründe für unſere Entſchlüſſe zu erſehn. Wir müſſen daher wohl annehmen, daß der zweite Grund für ihn eine größere Stärke hat. Hierzu berechtigt uns überdies die praktiſche Haltung ſeiner Denkweiſe, welche überall in Kirche, in Staat, in der Erziehung auf Freiheit dringt, und die Vergleichung, durch welche er überall unſere Freiheit im Denken ſich zu veranſchaulichen ſucht, indem er ſie mit unſerer Freiheit in der Bearbeitung der materiellen Welt zuſammenſtellt. In der That beruht hierauf das Endergebniß aller ſeiner Überlegungen über unſere Macht in

---

1) Ess. c. hum. und. I, 3, 14. By denying freedom to mankind and thereby making men no other then bare machines, they take away — — all moral rules whatsoever. Ib. II, 21, 7. Every one, I think, finds in himself a power to beginn or forbear, continue or put an end to several actions in himself. From the consideration of the extent of this power of the mind over the actions of the man, which every one finds in himself, arise the ideas of liberty and necessity.

Bildung der Gedanken. Wir können die einfachen Vorſtellungen, welche wir leidend empfangen haben, zurückhalten und hervorziehn, mit einander vereinigen und wieder von einander abſondern; darin ſind wir frei; alsdann aber ergiebt ſich uns das Urtheil über ihr Verhältniß zu einander mit Nothwendigkeit [1]).

Für die Beurtheilung der Lockiſchen Erkenntnißlehre iſt dieſer Punkt von Entſcheidung. Von ihm aus löſen ſich daher auch die meiſten der Zweifel, welche uns bei der Ungenauigkeit ſeiner Sätze zurückbleiben mußten. Man hat gewöhnlich nicht genug darauf geachtet, daß Locke vom Standpunkte des praktiſchen Denkens ausgehend nichts weiter feſtzuhalten ſucht, als was dieſem Standpunkte unentbehrlich iſt, daher auch die Bildung unſerer Gedanken ganz nach der Analogie unſeres praktiſchen Verfahrens beurtheilt. Wie für dieſes, ſo ſind auch für unſer theoretiſches Verfahren alle Materialien uns gegeben; in unſerer Gewalt iſt nur die gegebenen einfachen Vorſtellungen zu ſammeln, zuſammenzuſtellen, zu vergleichen; alsdann aber, wie es auch bei unſerm praktiſchen Verfahren iſt, ergeben ſich von ſelbſt alle weitern Folgen; die Beurtheilung der Übereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung der Ideen fließt nach einem nothwendigen Geſetze aus ihrer Zuſammenſtellung.

Man würde nun erwarten dürfen, daß Locke an ſeine Überlegungen über die Erkenntnißquellen Unterſuchungen über die Methode unſeres Denkens angeſchloſſen hätte, um zu zeigen, wie wir praktiſch verfahren müßten in der

---

1) Fam. lett. p. 665; ess. c. hum. und. II, 12, 1.

Zuſammenſtellung und Abſonderung der Ideen; er ſpringt aber in ſeiner Schrift über den menſchlichen Verſtand über dieſen Punkt weg um ſogleich die Gegenſtände unſeres Erkennens in das Auge zu faſſen. Auch an zerſtreuten Stellen dieſer Schrift finden wir nur wenig Auskunft über die Methode des Denkens, obwohl er die Wichtigkeit der Unterſuchung über ſie nicht in Abrede ſtellen mochte, wie ſeine Abhandlung über die Leitung des Verſtandes zeigt. Sie enthüllt uns aber auch die Gründe ſeiner Abneigung gegen die Methodenlehre. Den Beweiſen durch Schlüſſe vertraut er wenig; ebenſo wenig der Induction; er verachtet die Claſſification der Begriffe, um dagegen auf die Analogie um ſo größeres Gewicht zu legen [1]). Ihm kommt es weſentlich darauf an alles unſer Erkennen auf das Anſchauliche der urſprünglichen Ideen zurückzuführen, welche wir durch Sinn und Reflection empfangen haben [2]). Das wiſſenſchaftliche Verfahren ſcheint ihm doch nur eine geringere Gewißheit zu geben, als die unmittelbare Vergleichung, weil Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Ideen dabei weniger in das Auge ſpringt [3]). Er überläßt es daher der Praxis unſeres Denkens, der geſunden Übung des geſunden Verſtandes nach ihrer Willkür oder vom Tact geleitet die fruchtbaren Verknüpfungen unſerer Vorſtellungen zu finden. Man wird ihm nicht Unrecht thun, wenn man annimmt, daß er zuletzt doch der Indifferenz des Willens die Freiheit gelaſſen habe unſere Vorſtellungen zuſammenzuſtellen.

---

1) Of the cond. of the und. 30; 39.

2) Ess. conc. hum. und. II, 21, 73; III, 11, 19.

3) Ib. IV, 2, 2 sqq.

Die praktiſche Richtung ſeiner Forſchungen muß nun in ſeinen Unterſuchungen über das Sein, welches wir erkennen, ſich ausdrücken. Im Allgemeinen werden wir bemerken können, daß er in dieſem Theile ſeiner Lehre von den Vorausſetzungen ſeiner Zeit und beſonders der Carteſianiſchen Schule nicht unabhängig iſt, daß er aber auch durch die Schwierigkeiten ſeiner Erkenntnißlehre gegen dieſelben zu einer ſkeptiſchen Polemik beſtändig angeregt wird. Hieraus wird man das Schwankende in vielen ſeiner Äußerungen ſich erklären können. Wie bei den Carteſianern ſpielt bei ihm der Gegenſatz zwiſchen Subſtanz und Accidens die Hauptrolle; ihm ſetzt er nur noch den Begriff des Verhältniſſes zu [1]. Die Wichtigkeit des Begriffes der Subſtanz wird dadurch nicht geſchmälert. In der Erkenntniß der Dinge iſt dieſer Begriff der erſte und hauptſächlichſte; wir können uns kein Accidens, keine Weiſe des Seins denken ohne Subſtanz; ſie iſt der Träger der Accidenzen [2]. Dieſer Begriff bringt aber auch ſeine Erkenntnißlehre in Bedrängniß. Locke muß eingeſtehn, daß wir von der Subſtanz weder durch Sinn noch durch Reflection wiſſen; er möchte nun zweifeln, ob wir überhaupt einen Begriff von ihr haben, und da er doch nicht leugnen kann, daß ein ſolcher Begriff wirklich in unſerm Geiſte ſich findet und daß er keine leere Einbildung iſt, ſondern etwas Wahres bedeutet, ſo behauptet er wenigſtens, daß wir keine klare Idee von der Subſtanz haben, ſondern nur die dunkle Vorſtellung eines

---

1) Ib. II, 12, 3.
2) Ib. II, 12, 6; 23, 2.

uns völlig unbekannten Trägers, welcher verſchiedenen Weiſen des Seins zum gemeinſamen Grunde dient[1]. Ähnliche Anſichten von der Subſtanz haben wir ſchon bei Campanella, Sarpi und Gaſſendi gefunden; an den letztern beſonders ſchloß ſich Locke an, deſſen Lehre über die Subſtanz dem Senſualismus entſprach und weitere Erörterungen zur Folge haben ſollte. Gewiſſe einfache Vorſtellungen finden wir regelmäßig in Vergeſellſchaftung, wir verbinden ſie alsdann in den Gedanken eines Subjects und bezeichnen ſie durch ein Wort, indem wir vorausſetzen, daß ſie auf daſſelbe Ding ſich beziehen; wir gewöhnen uns darauf ein gewiſſes Subſtrat, einen Träger jener Vorſtellungen vorauszuſetzen, dem wir die Eigenſchaften beilegen, welche durch jene Vorſtellungen ausgedrückt werden; doch ſind wir weit davon entfernt den gemeinſamen Träger ſolcher Eigenſchaften zu kennen[2].

---

1) Ib. I, 4, 18. I confess, there is an other idea, which would be of general use for mankind to have, as it is of general talk, as if they had it; and that is the idea of substance, which we neither have, nor can have by sensation or reflection. — — We have no such clear idea at all and therefore signify nothing by the word substance, but only an uncertain supposition of we know not what, i. e. of some thing whereof we have no particular distinct positive idea, which we take to be the substratum or support of those ideas we do know.

2) Ib. II, 23, 1. The mind — — takes notice also, that a certain numbre of these simple ideas go constantly together, which being presumed to belong to one thing and words being suited to common apprehensions and made use of for quick dispatch, are called, so united in one subject, by one name. — — We accostom ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist.

Unter der Subſtanz des Goldes z. B. verſtehn wir, daß es ein ſchlagbarer, ſchmelzbarer Körper iſt, von gelber Farbe, von größerer Schwere, als jeder andere Körper. Alle dieſe Prädicate bezeichnen Eigenſchaften, welche wir zuſammenfinden ohne ihren nothwendigen Zuſammenhang einzuſehn; wir ſetzen ihn nur voraus in unſerer dunkeln Vorſtellung der Subſtanz[1]). -Es klingt, als wollte Locke durch ſeine ſkeptiſchen Bemerkungen über die Erkennbarkeit der Subſtanz den Begriff der Subſtanz beſeitigen; gleichſam als verſchwände er, wenn er auf eine verworrene, doch nach den Geſetzen unſeres Denkens nothwendige Auffaſſungsweiſe zurückgeführt wird. Doch darf er ſeinem Skepticismus nicht völlig freien Lauf laſſen. Das Streben ſeiner Zeit nach Erkenntniß der Sachen oder der Natur ſetzt ſich entgegen. Er geſteht, daß dem Golde eine wahre Subſtanz beiwohne, wenn ſie uns auch nicht erkennbar ſein ſollte[2]). Er will nicht einmal behaupten, daß wir ſchlechthin keine Subſtanz erkennen; unſere Erkenntniß der Subſtanzen im Allgemeinen möchte nur ſehr gering ſein[3]).

Eine völlige Unerkennbarkeit der Subſtanzen konnte er nicht annehmen, da er Arten der Subſtanzen unterſcheidet. Mit den Carteſianern nimmt er zwei Hauptarten an, die körperliche und die geiſtige Subſtanz, von welchen jene durch den Sinn, dieſe durch die Reflection erkannt wird[4]). Die Carteſianiſche Unterſcheidung begleitet er nur mit ei-

---

1) Ib. IV, 6, 8.
2) Ib. III, 6, 6.
3) Ib. IV, 6, 6.
4) Ib. II, 23, 29.

nigen kritiſchen Bemerkungen. Dem Körper kommt Ausdehnung zu; aber ſein Weſen beſteht nicht allein in Ausdehnung; man muß ihr Undurchdringlichkeit oder Raumerfüllung (solidity) zufügen 1). Hieraus folgt auch, daß nicht jeder Raum erfüllt ſein müſſe; es kann einen leeren Raum geben 2). Die weſentlichen Eigenſchaften des Geiſtes ſieht Locke im Denken und im Wollen 3). Doch ſtreitet er auch dagegen, daß ſie das Weſen des Geiſtes ausmachten, weil ſie nur Thätigkeiten ſind, denen das Weſen zum Grunde liegen müſſe; ja er glaubt annehmen zu müſſen, daß unſere Seele ohne Denken ſein könnte, z. B. im Schlafe 4). Dies hängt mit ſeinen Zweifeln gegen die Erkennbarkeit der Subſtanz zuſammen. Denn da er eingeſteht, daß Bewußtſein und Denken unzertrennlich ſind und daß unſer Selbſt nur im Bewußtſein beſteht 5), würde er genöthigt ſein mit der Stetigkeit unſeres Denkens auch die Stetigkeit unſerer Perſon aufzugeben, wenn er nicht unſere Perſon von unſerer Subſtanz unterſchiede. Von ſeinem praktiſchen Standpunkte aber wird er dazu gedrängt die Identität der Perſon zu behaupten, obgleich ihn dies in große Schwierigkeiten, in Unterſuchungen über die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt, in Hypotheſen, denen er ſelbſt kaum vertrauen kann, und in Zweifel über die Identität der lebendigen Weſen überhaupt verwickelt 6).

---

1) Ib. II, 4; 13, 11; 23, 17.

2) Ib. II, 13, 21 sqq.

3) Ib. II, 23, 18.

4) Ib. II, 1, 10 sqq.

5) Ib. II, 27, 9; 23.

6) Ib. II, 27.

Aber noch von einer andern Seite werden ſeine Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Subſtanz bei den Unterſuchungen über den Geiſt rege. Den Carteſianern kann er nicht zugeſtehn, daß der Geiſt keinen Ort im Raum habe [1]. Er äußert die Meinung, Gott könne auch wohl mit der Materie Denkkraft vereinigt haben [2]. Genug er iſt keinesweges ſo feſt, wie die Carteſianer, von der weſentlichen Verſchiedenheit der körperlichen und der geiſtigen Subſtanz überzeugt, er glaubt vielmehr annehmen zu müſſen, daß die Thätigkeit des Geiſtes ohne leidende Materie bei geſchaffenen Weſen nicht vorkommen könnte [3]. Dies hat ihn in den Verdacht des Materialismus gebracht, den er doch von ſich abzuwenden eifrigſt bemüht iſt. Von dem Unterſchiede zwiſchen körperlicher und geiſtiger Subſtanz iſt er ohne Zweifel überzeugt, und wenn er auch eingeſteht, daß er die Immaterialität der Seele nur ſehr wahrſcheinlich finde, und glaubt die Lehren der Theologie herbeiziehen zu müſſen um ſie beweiſen zu können [4], ſo giebt es doch in ſeinen Anſichten Haltpunkte genug um ſeine Überzeugung über dieſen Punkt wirkſam zu unterſtützen. Die Materie betrachtet er als eine Subſtanz, welche ohne eigene Thätigkeit iſt und nichts hervorbringen kann; er muß daraus ſchließen, daß auch das Denken keine Wirkung der empfindungsloſen Materie ſein und die Bewegung nicht von der Materie, ſondern nur vom Geiſte kommen könne[1]). Dies würde unſtreitig genügen ihm die weſentliche Verſchiedenheit des Körperlichen und des Geiſtigen zu beweiſen, wenn er nur nicht durchdrungen wäre von dem allgemeinen Gedanken, daß wir über das Weſen keiner Subſtanz entſcheiden könnten. Es trifft dies Körper wie Geiſt. Beide Begriffe ſind uns durch unſere Erfahrung an die Hand gegeben; aber beide ſind auch gleich unklar; wir verſtehn unter beiden nur ein Etwas, was wir nicht begreifen können[2]).

---

[1] Ib. II, 23, 21.

[2] Ib. IV, 3, 6.

[3] Ib. II. 23, 28.

[4] Lett. to the bish. of Worc. p. 357. Auch die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele wird damit verbunden. Reply to the bish. of Worc. p. 431.

Locke, welcher an die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe im Allgemeinen ſich anſchließt, läßt auch noch in einem weitern Umfange die Unterſcheidbarkeit der Subſtanzen zu, verſäumt aber auch nicht daneben ſeine ſkeptiſchen Bemerkungen geltend zu machen. Sie richten ſich gegen die Claſſification der Dinge, gegen Art- und Gattungsbegriffe, gegen Begriffserklärungen. Er hängt dem Nominalismus der neuern Zeit an. Alles was außer unſerm Verſtande iſt, gehört den einzelnen Dingen an; die allgemeinen Begriffe ſind nur Abſtractionen unſeres Verſtandes; da Locke ſchon die beſondern Subſtanzen nur als Sammlungen verſchiedener Weiſen des Seins anſieht, fällt es ihm um ſo leichter Arten und Gattungen nur als größere Sammlungen zu betrachten, die wir unſerer Bequemlichkeit wegen

---

1) Ess. c. hum. und. II, 23, 25; IV, 10, 10; of educ. 192.

2) Ess. c. hum. und. II, 23, 4 sqq. We have as clear a notion of the substance of spirit, as we have of body. — — 'Tis plain then, that the idea of corporal substance in matter, is as remote from our conceptions and apprehensions, as that of spiritual substance or spirit.

mit einem Namen bezeichnet haben. Solche Namen ſollen zwar nicht ganz willkürlich ſein, aber doch nur dem Geſetze der bequemern Mittheilung folgen[1]. Sogar von der Einheit der Welt wird in keinem andern Sinne geredet, als wie wir von einem Haufen von Dingen reden[2]. So iſt es mit allen unſern Begriffserklärungen, welche durch Gattung und Unterſchied gegeben werden. Beſſer würden wir jedes Ding durch die beſondern Ideen erklären, welche wir in ſeinen Begriff zuſammengefaßt haben; dies iſt aber unbequem und um die Weitſchweifigkeit zu vermeiden haben wir allgemeine Namen erfunden[3]. Alle allgemeine Erkenntniß trifft daher nur Worte und läuft auf ſpielende Sätze hinaus[4]. Darüber, meint Locke, würde man wohl einverſtanden ſein, daß jede Definition nur Worterklärung wäre[5]; das reale Weſen der Dinge, welches durch die Realerklärung ausgedrückt werden ſollte, iſt uns unbekannt; ſeine Annahme iſt unnütz[6]. Man glaubt die Urbilder, nach welchen Gott die Dinge geſchaffen hat, in den Art- und Gattungsbegriffen ausdrücken zu können; aber wie weit ſind wir davon entfernt; von den Individuen, welche doch die wahren Dinge ſind, wiſſen wir ihre innere Geſtaltung nicht anzugeben; nur Gott der

---

[1] Ib. III, 3, 6 sqq.; 11 sq.; 5, 7.

[2] Ib. II, 24.

[3] Ib. III, 3, 10; 4, 4.

[4] Ib. IV, 6, 16; 8, 13.

[5] Ib. III, 4, 6. I think, it is agreed that a definition is nothing else, but the shewing the meaning of one word by several other not synonymous terms. Nur Verhältnißbegriffe machen eine Ausnahme; davon ſpäter.

[6] Ib. III. 3, 17.

Schöpfer kann das wahre Weſen der Dinge durchdringen [1]. Unſere Erkenntniß dagegen hat ſeine Weisheit den Bedürfniſſen unſeres Lebens angepaßt; er hat uns die tiefere Einſicht verſagt, welche wir nicht würden gebrauchen können [2]. Die Weisheit Gottes ſoll alles, wie die Lehre Locke's, nur auf den praktiſchen Nutzen berechnen.

Doch ſelbſt das praktiſche Bedürfniß und noch mehr das Beſtreben ſeiner Zeit die Natur der Dinge zu erforſchen führen auch zu Beſchränkungen ſeiner Zweifel. Er will doch nicht leugnen, daß die Verbindungen der Eigenſchaften in den Subſtanzen, welche wir annehmen, der Wahrheit der Dinge entſprechen, auch die Unterſchiede der Arten und Gattungen ſollen in der Natur wirklich beſtehn, wie ſie von uns geſetzt werden; nur unſere Gedanken ſollen ſie nicht erreichen können [3]. Die Ähnlichkeit der Dinge, welche wir finden, ſoll von der Natur herrühren; ſie ſoll die Individuen in einer gewiſſen Gleichförmigkeit hervorbringen, welche wir in unſern Art- und Gattungsbegriffen ausdrücken. Es wird daher auch gefordert, daß wir nach wiſſenſchaftlicher Methode die Naturgeſchichte betreiben und die leitenden Merkmale für die Claſſification der Dinge aufſuchen ſollen [1]. In dieſem Sinne ſpricht er von einer natürlichen Verwandtſchaft der Dinge; aber er benimmt uns auch den Glauben, daß wir dieſe Ordnung der Natur durch unſere künſtliche Klaſſeneintheilungen ausdrücken könnten [2]. Wir bemerken, Locke iſt gewohnt mit der einen Hand zu geben, mit der andern zu nehmen, und ſo werden wir uns denn auch darüber nicht wundern, daß er ſeinen Skepticiſmus ſo weit treibt ſogar die Regelmäßigkeit der Natur anzugreifen. Er zählt zu den Vorurtheilen die Vorausſetzung, daß die Natur immer nach demſelben Geſetze hervorbringe; er findet es annehmbar, daß Individuen derſelben Art nicht weniger verſchieden von einander ſind als von Individuen einer andern Art, und behauptet nicht allein, daß wir das Weſen der Dinge in unſern Art- und Gattungsbegriffen nicht erkennen, ſondern auch daß es überhaupt ſolche Weſen in der Natur der Dinge nicht gebe [5].

---

[1] Ib. III, 6, 3 sqq.

[2] Ib. II, 23, 11.

[3] Fam. lett. p. 509. There are real constitutions in things from whence these simple ideas flow, which we observed combined in them. — — There are real distinctions and differences in those real constitutions one from another, whereby they are distinguished one from another, whether we think of them, or name them or no. But that that, whereby we distinguish and rank particular substances into sorts or genera and species, is not those real essences or internal constitutions, but such combinations or simple ideas, as we observe in them, this I designed to shew in lib. III c. 6.

---

4) Ess. c. hum. und. III, 11, 19 sqq.

5) Ib. III, 3, 13; 6, 36 sq. Nature makes many particular things which do agrée one with another, in many sensible qualities, and probably too in their internal frame and constitution; but 'tis not this real essence that distinguishes them into species, 'tis men, who, taking occasion from the qualities, — — range them into sorts, in order to their naming.

3) Ib. III, 10, 20. That which, I think, very much disposes men to substitute their names for the real essences of species, is the supposition before mentioned, that nature works regularly in the production of things. Ib. 21. There are these false suppositions contained, First, that there are certain precise essences, according to which nature makes all particular things, — — Secondly, this tacitly also insinuates, as if we had ideas of these proposed essences.

Wir haben hierin den äußerſten Punkt ſeiner Zweifel erreicht. Er kann ihnen nicht getreu bleiben; wenn er die Hoffnungen auf Naturerkenntniß nicht ganz abſchneiden will, muß er einlenken. Da betrachtet er denn doch die Subſtanzen, welche wir vorausſetzen, als Einheiten der Natur und in ihrer Bezeichnung durch Namen ſollen wir nicht willkürlich verfahren dürfen [1]), und nun ſchreitet er auch dazu durch eine Unterſuchung über die Weiſen des Seins eine objective Erkenntniß der Dinge zu gewinnen; er will ihre wahren von ihren ſcheinbaren Eigenſchaften unterſcheiden lernen. Gelänge dies ſo würde er wohl unſtreitig ihre Subſtanz erkannt haben. Aber der Weg zu dieſer Erkenntniß iſt weit und ſchwierig.

Zunächſt, bemerkt Locke, iſt das, was wir Eigenſchaften der Dinge zu nennen pflegen, nichts als die Kraft derſelben eine Idee in uns hervorzubringen [2]) vermittelſt der Wirkung nemlich, welche ſie auf unſere Sinne ausüben. Hiermit ſtimmt es überein, daß wir den Begriff der Kraft nicht allein durch unſere Reflexion auf unſere freie Thätigkeit, ſondern auch durch die äußern Sinne erkennen ſollen, indem dieſe uns beſtändig zeigen, daß ein Körper auf den andern eine Wirkung ausübt [3]). Er unterſcheidet

---

1) Ib. III, 6, 28 sqq.

2) Ib. II, 8, 8. The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is.

3) Ib. II, 7, 8; 22, 11. Es liegt hierin, daß auch der Begriff des urſachlichen Verhältniſſes unmittelbar von uns wahrgenommen wird; darüber ausführlich ib. II, 26, 1 sqq. Obgleich Locke einſieht, daß der Begriff der Kraft etwas Relatives enthalte und daß er nicht eigentlich ein einfacher Begriff iſt, will er ihn als einen einfachen Begriff doch betrachtet wiſſen. Ib. II, 21, 3; 23, 7.

hierbei noch ſolche Eigenſchaften der Körper, welche unmittelbar in ſinnlicher Wahrnehmung an ihnen ſich uns zu erkennen geben, und andere, die nur durch ihre Wirkungen auf äußere Körper ſich verrathen [1]). Beide haben mit einander gemein, daß ſie nur auf unſerer ſinnlichen Wahrnehmung beruhn und den Körpern nicht an ſich, ſondern nur in ihrem Verhältniſſe zu einander und zu unſern Sinnen zukommen. Daher müſſen wir auch erkennen, daß ſie keine Ähnlichkeit mit den Dingen haben, ſo wie unſere Ideen, welche wir von den Dingen empfangen, keine Copien der Dinge ſind. So iſt die Farbe nichts in den Dingen, ſondern nur ein Verhältniß der Dinge zu unſerm Auge, ſo iſt die Wärme der Sonne, durch welche das Wachs ſchmilzt, nichts der Sonne an ſich Zukommendes, ſondern nur eine Wirkung, welche wir ſie auf etwas Anderes ausüben ſehen. Solche Eigenſchaften den Dingen beizulegen, würde ein Irrthum ſein; ſie würden alle verſchwinden, wenn unſere Sinne ſcharf genug wären in die feinſten Zuſammenſetzungen der Körper einzudringen [2]). Doch zweifelt Locke nicht, daß dieſen ſcheinbaren Eigenſchaften wahre Eigenſchaften der Körper zum Grunde liegen; er nennt daher jene ſecundäre oder abgeleitete, dieſe urſprüngliche oder primäre Eigenſchaften [3]). Ohne Zweifel hat ihn das Beſtreben der Phyſik über die offenbaren Erſcheinungen der Natur auf ihre Gründe vorzudringen dieſe Unterſcheidung an die Hand gegeben. Von

---

1) Ib. II, 8, 23.
2) Ib. II, 8, 24; 21, 73; 23, 11.
3) Ib. II, 8, 9 sq.

ihm geleitet hofft er die urſprünglichen Eigenſchaften der Körper zu entdecken. Daß dieſe Hoffnung mit ſeiner Erkenntnißlehre nicht in Einklang ſteht, offenbart ſich darin, daß er ſie unſinnliche Eigenſchaften nennt und als etwas betrachtet, was den Körpern beiwohnen würde, möchten wir ſie wahrnehmen oder nicht, weswegen ſie auch reale Eigenſchaften heißen 1). Sie ſollen etwas ausdrücken, deſſen Ähnlichkeit in den Körpern ſich wiederfindet, deſſen Vorbild in den Körpern enthalten iſt; in keiner Weiſe ſollen ſie von dem Körper getrennt werden können; in welchem Zuſtande er auch ſein möge, in jedem Theile deſſelben ſollen ſie ſich finden 2). Zu dieſen urſprünglichen Eigenſchaften zählt Locke die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung, die Figur, die Beweglichkeit, die Zahl 3).

Daß dieſe Lehre vorherſchend der Phyſik ihren Urſprung verdankt, erſieht man daraus, daß die urſprünglichen Eigenſchaften des Geiſtes nur nebenbei und ſehr flüchtig berückſichtigt werden. Das Vermögen der Wahr-

---

1) Ib. II, 8, 23. These are in them, whether we perceive them or no. — — Insensible primary qualities. — — Real, original, or primary qualities. Unter dem Unſinnlichen verſteht er freilich nur das, was von ſo geringer Größe iſt, daß es unſern Sinnen entgeht. Ib. II, 8, 9 sqq.; IV, 3, 11.

2) Ib. II, 8, 9. Qualities thus considered in body are first, such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be, — — and such as sense constently finds in every particle of matter. Ib. 15. The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them and their patterns do realy exist in the bodies themselves. Ib. 17. 23. We have by these an idea of the thing as it is in itself.

3) Ib. II, 8, 9.

nehmung hält Locke für die urſprüngliche Eigenſchaft, durch welche lebendige Weſen von der lebloſen Natur ſich unterſcheiden [1], ihm fügt er bei das Vermögen zu bewegen. Daſein, Dauer und Zahl kommen auch als urſprüngliche Eigenſchaften dem Geiſte zu [2], ſind aber auch dem Körper nicht abzuſprechen. Daß der Zahl vor allen übrigen urſprünglichen Begriffen ein Vorzug eingeräumt wird, weil die Einheit oder der Grund der Zahl das Einfachſte ſei [3], beweiſt den Einfluß, welchen auch bei Locke die mathematiſchen Begriffe über ſeine wiſſenſchaftliche Denkweiſe ausüben. Charakteriſtiſch aber iſt es, wie Locke bei der Unterſuchung der Eigenſchaften des Geiſtes auf ſeine Behauptung zurückkehrt, daß die Subſtanzen von uns nicht erkannt werden könnten. Viele pflegten zu fragen, was der denkende Geiſt ſei; die Frage aber, was der Raum erfüllende Körper ſei, wäre nicht weniger zuläſſig. Denn im erſten Falle wüßten wir nicht zu ſagen, wie der Geiſt denke, im andern nicht, wie der Körper im Raum zu undurchdringlicher Vereinigung ſeiner Theile zuſammenhänge [4]. Man ſieht hieran, er möchte in der Subſtanz der Dinge den letzten Grund

---

1) Ib. II, 9, 11 sqq.

2) Ib. II, 21, 73.

3) Ib. II, 16, 1.

4) Ib. II, 23, 23. If any one says, he knows not what 'tis thinks in him; he means, he know not what the substance is of that thinking thing: No more, say I, knows he what the substance is of that solid thing. Farther, if he says, he knows not how he thinks; I answer, Neither knows he how he is extended, how the solid parts of body are united, or cohere together to make extension.

entdecken, aus welchem er ihre Eigenſchaften und Erſcheinungsweiſen erklären könnte. Hierzu kann er freilich auf ſeinem ſenſualiſtiſchem Wege nicht gelangen, ja er giebt ſchon bei Weitem zu viel nach, wenn er annimmt, daß wir auf dieſem Wege zu den urſprünglichen Eigenſchaften der Dinge vordringen könnten.

Der Einfluß der Phyſik auf dieſe Annahmen verräth ſich noch ſtärker in ſeiner Neigung zur Corpuscularphiloſophie. Sie läßt ihn annehmen, daß wir alle abgeleitete Eigenſchaften der Körper zu erklären im Stande ſein würden, wenn wir nur, ausgerüſtet mit ſchärfern Sinnen, tief genug eindringen könnten in die feine Zuſammenſetzung der Körper und ihrer innern Bewegungen; denn er iſt davon überzeugt, daß die kleinen unſinnlichen Körperchen, aus welchen die größern Körper zuſammengeſetzt ſind, durch ihre Bewegung unſere ſinnliche Empfindung hervorbringen [1]. Er denkt durch dieſe Annahme die ſinnlichen Beſchaffenheiten der Körper zu entfernen und alles in der Natur auf mechaniſche Bewegung der raumerfüllenden Materie zurückzuführen; er bemerkt aber nicht, daß er dadurch in eine Hypotheſe ſich verwickelt, welche ſeiner Behauptung widerſpricht, daß wir über die Subſtanz der Dinge nichts beſtimmen könnten, welche überdies den Urſprung der Bewegung nicht erklärt, weil er eingeſteht, daß wir nicht einſehn, wie die Materie eine bewegende Kraft ausüben könne, möge ſie nun durch Stoß oder durch Schwer-

---

1) Ib. II, 21, 73. — if we had but faculties acute enough to perceive the severally modified extensions and motions of these minute bodies, which produce those several sensations in us. Ib. II, 23, 11.

kraft hervorgebracht werden [1]), welche endlich auch ſeiner Überzeugung nach von gar keinem Gebrauch für unſere wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen iſt, weil wir keine Verbindung zwiſchen den abgeleiteten und den urſprünglichen Eigenſchaften der Dinge entdecken nnd nicht begreifen könnten, wie durch dieſe Eigenſchaften irgend eine Empfindung oder eine Idee hervorgebracht werde [2]). Es iſt begreiflich, wie dieſe Meinung mit ſeiner ſkeptiſchen Neigung zuſammenhängt und wie ſie aus ſeinen Grundſätzen fließt, welche Sinn und Reflection, Körper und Geiſt getrennt halten; aber ſchwerer würde es zu begreifen ſein, wie er dennoch bei der Anſicht beharren kann, daß die ſinnlichen Eigenſchaften der Dinge von den allgemeinen und urſprünglichen Eigenſchaften abhängen und hervorgebracht werden, wenn es nicht deutlich wäre, daß ſeine Anſichten über die Natur kein eigenes Erzeugniß ſeines Geiſtes, ſondern nur ein Vorurtheil ſind, welches ſeine wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen begleitet.

Zuverſichtlicher als über die Subſtanzen und ihre Eigenſchaften erklärt ſich Locke über die Verhältniſſe. Sonſt will er alle Begriffserklärungen nur für Namenerklärungen gelten laſſen; eine Ausnahme macht er bei den gemiſchten Weiſen des Seins, d. h. bei den Verhältniſſen zuſammengeſetzter Ideen. Wir ſollen ihr Weſen erkennen, eine Sacherklärung von ihnen geben können, weil ſie nur Werke des menſchlichen Geiſtes ſind 1). Der Geiſt beſitzt das Vermögen die verſchiedenſten Ideen zu verbinden; in ihm bildet er ſich Gedanken, über welche er Macht hat 2). Es liegen ihm dabei keine Originale vor, welche er getreu nachbilden müßte; ſondern ſeine Gedanken ſind ſelbſt die Originale und unſere Erkenntniß derſelben kann nur adäquat ſein 3). Unſere Erkenntniß reicht daher am weiteſten über Verhältniſſe und ein Irrthum über dieſelben kann ſich nur auf ihre ſprachliche Bezeichnung beziehen 4). Aber freilich unſere Erkenntniß der Verhältniße kann auch nicht behaupten, daß Gegenſtände außer unſerm Verſtande vorhanden ſein müßten, welche ihr entſprächen 5).

---

[1] Ib. II, 23, 28; sec. reply to the bish. of Worc. p. 560; of educ. 192.

[2] Ess. c. hum. und. IV, 3, 12. There is no discoverable connection between any secondary quality and those primary qualities, which it depends on. Ib. 13. We can by no means onceive how any size, figure, or motion of any particles can possibly produce in us the idea of any colour, taste or sound whatsoever.

An dieſes Bekenntniß ſchließt Locke eine Betrachtung an, welche einen tiefern Blick in ſeine Anſicht von der menſchlichen Wiſſenſchaft verſtattet. Seine Beiſpiele von Verhältnißbegriffen ſind meiſtens von der Mathematik und von der Moral hergenommen. Die Gewißheit der erſtern iſt ihm keinem Zweifel unterworfen; bei ſeinem praktiſchen Beſtreben kann er die wichtige Bedeutung der letztern nicht leugnen; er hofft ſie mathematiſch beweiſen zu können. Aber dennoch meint er, die Lehren beider Wiſſenſchaften hätten nur mit Verſtandesdingen zu thun.

---

1) Ib. III, 11, 15. The real essence of each species is to be known, they being not of nature's, but man's making.

2) Ib. II, 24, 3.

3) Ib. II, 31, 3; 14; IV, 4, 5.

4) Ib. II, 31, 4; IV, 3, 18; 29.

5) Ib. IV, 4, 8.

Wenn die Mathematik die Eigenſchaften des Kreiſes lehre, ſo brauche kein Kreis in der äußern Welt zu ſein; was Cicero von den Pflichten lehre, bleibe wahr, ſollte auch niemand in der Welt dieſe Pflichten üben. Nun wundert er ſich ſelbſt darüber, daß er ſo große Sorge um Dinge trage, welche gar kein Daſein in der wirklichen Welt haben; aber ſo iſt es nun einmal mit unſerer Wiſſenſchaft; der Streit, welchen er ſchlichten möchte, dreht ſich um allgemeine Sätze, denen nichts Gegenſtändliches entſpricht 1). Seine Anſicht von der menſchlichen Wiſſenſchaft kommt dem Nominalismus des Hobbes ſehr nahe. Doch lehnt er auch hier wieder ab, was er ſo eben zugeſtanden hatte. Er will nicht, daß ſeine Lehren um das Daſein der Dinge ſich nicht kümmerten. Und unſtreitig hat es hiermit ſeine Richtigkeit. Denn wenn er etwas tiefer darüber nachgedacht hätte, warum wir die Mathematik und die Moral ſuchen, ſo würde es ihm nicht entgangen ſein, daß es geſchehe um Geſetze oder Mittel zur Erkenntniß von Geſetzen für die wirklich vorhandenen Dinge der Welt zu finden. Wenn es aber ſo iſt, ſo hätte auch wohl Locke ſich nicht damit beruhigen ſollen, daß die Verhältniſſe nicht falſch gedacht werden könnten, weil ihre Begriffe nur in unſerm Verſtande nach Willkür gebildet würden.

---

1) L. l. Nor let it be wondered, that I place the certainty of our knowledge in the consideration of our ideas, with so little care and regard (as it may seem) to the real existence of things, since most of those discourses, which take up the thoughts, and engage the discourse of those who pretend to make it their business to enquire after truth and certainty, will, I presume, upon examination be found to be general propositions and notions in which existence is not at all concerned.

Wie ſehr es ihm um Erkenntniß des wirklichen Daſeins zu thun iſt, darüber geben ſeine Unterſuchungen Zeugniß, welche zu erforſchen ſuchen, wie wir zur Erkenntniß der Dinge gelangen. Er ſchließt ſich auch in ihnen an die Eintheilungen der Carteſianiſchen Schule an. Unſer Ich, die äußerliche Körperwelt und Gott ſind die Gegenſtände unſeres Denkens.

Mit den Carteſianern hält er es für das Leichteſte von dem Daſein unſeres Ich uns zu überzeugen. Von unſerm Sein haben wir eine anſchauliche Erkenntniß. Wenn wir denken, Luſt und Schmerz fühlen, ja wenn wir zweifeln, können wir nicht zweifeln, daß wir ſind 1). Daran knüpft ſich die Erkenntniß der geiſtigen Subſtanz und Locke nimmt eben ſo leicht, wie Descartes, die unmittelbare Erkenntniß unſeres Ich an, obgleich ſeine Zweifel gegen die Identität der lebendigen Weſen ihn hätte darauf aufmerkſam machen können, daß wir nur die gegenwärtige Lebensthätigkeit, aber nicht den Träger aller Lebensthätigkeiten anſchauen. Nur bei andern Dingen, aber nicht bei unſerm Ich macht er die Erkenntniß der Coexiſtenz oder des nothwendigen Zuſammenhangs zur Bedingung für die Erkenntniß der Subſtanz 2).

Bei weitem ſchwieriger ſcheint ihm die Erkenntniß des Daſeins der Außenwelt. Die ſinnliche Empfindung ge-

---

1) Ib. IV, 3, 21. We have an intuitive knowledge of our own existence. Ib. 9, 2 sq.

2) Ib. IV, 1, 6 sq. Daß Identität und Coexiſtenz doch nur zu den Verhältniſſen gehören (ib. 7), ſcheint ihm das Hinweggehen über die Schwierigkeiten zu erleichtern.

nützt nicht zum Beweiſe; denn ſie geht doch immer nur in uns vor; ein allgemeiner Grundſatz fehlt ihm, aus welchem man von unſerer Empfindung aus auf das Daſein der Außenwelt ſchließen könnte; mit Descartes ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes zu berufen verſchmäht er. Aber auch die Täuſchungen des Traums und der Einbildungskraft berechtigen nicht zum Zweifel an dem Daſein der Außenwelt. Zwiſchen den Bildern der Einbildungskraft, meint er, und der gegenwärtigen Empfindung iſt doch ein merklicher Unterſchied, wohl eben ſo groß, wie zwiſchen zwei ganz verſchiedenen Ideen. Er glaubt wahrnehmen zu können, wie von den äußern Dingen die Empfindungen in uns eingehn, und beruft ſich deswegen auf eine ſinnliche Evidenz, welche uns die Empfindung gewähre und durch welche uns das Daſein der Außenwelt hinreichend beglaubigt werde. Sie erſtreckt ſich nur auf die gegenwärtige Empfindung; ob das, was wir noch eben wahrnahmen, fortdauert zu ſein, können wir nicht wiſſen, ſondern nur muthmaßen. Dieſe Überzeugung aus ſinnlicher Evidenz haben wir dem Skepticismus entgegenzuſetzen, welcher unſer Denken nur für Traum oder Einbildung hält. Dem Grade nach kann Locke ſie zwar nicht der Überzeugung gleichſetzen, welche die Anſchauung unſeres Innern oder der Beweis gewährt; er meint aber doch ſie gehe über den Grad der Gewißheit, welche man dem Glauben zuſchreibe. Daher will er die ſinnliche Evidenz als eine dritte Art der Erkenntniß neben der Erkenntniß durch Anſchauung und Beweis anerkannt wiſſen. Wenn ſie auch nicht ganz überzeuge, ſo entſpreche ſie doch unſerer Lage oder der Gewißheit, deren wir zum Handeln bedürfen [1]).

Obgleich nun Locke alle unſere Erkenntniße von äußerem und innerm Sinn ableitet und wir weder durch den einen noch durch den andern Gott erkennen ſollen, meint er doch einen Beweis für das Sein Gottes führen zu können. Sein Beweis iſt ſo locker angelegt, wie wir es bei ſeinen Beweiſen gewohnt ſind. Vom Sein unſeres Ich ausgehend, vorausſetzend, daß es nicht von Ewigkeit iſt, beruft er ſich auf die allgemeinen Sätze, daß aus nichts nichts werde und daß unſer Denken nicht von der Materie hervorgebracht werden könne, um hieraus zu ſchließen, daß ein ewiges denkendes Weſen als unſer Schöpfer angeſehn werden müſſe. Es macht ihm nun ebenſo wenig Schwierigkeit dieſes denkende Weſen mit Allmacht und Allwiſſenheit auszuſtatten, als es ihm Bedenken erregt hatte zu ſeinem Beweiſe allgemeine Grundſätze zu gebrauchen, welche ſeiner Lehre nach doch nur für Verſtandesdinge gelten und keine Anwendung auf wirkliches Sein geſtatten ſollten [2]). Sein ganzer Beweis kann nur zum Beiſpiele dienen, wie fahrläſſig er in der Begründung ſolcher Lehren verfährt, welche er für ſeine praktiſche Denkweiſe nicht entbehren zu können glaubt. Der Begriff, welchen wir von Gott haben ſollen, iſt dann auch unbeſtimmt genug. Er ſoll aus der Reflection entſprungen ſein. Aus einfachen Begriffen der Reflection ſetzen wir uns die Begriffe immaterieller Geiſter zuſammen; wenn wir einen ſolchen Begriff zur Unendlichkeit erweitern, haben wir den Begriff Gottes; daher mag Gott wohl an ſich einfach ſein; wir aber haben von ſeinem Weſen keinen Begriff, ſondern denken ihn nur durch Zuſammenſetzung [1]). Der Gedanke des Unendlichen entſpringt überhaupt nach Lockes Anſicht nur durch Zuſatz in das Unbeſtimmte fort und wird daher mit der Vorſtellung des Unbeſtimmten verwechſelt [2]).

---

[1]) Ib. IV, 2, 14. We as plainly find the difference there is between any idea revived in our mind by our own memory, and actually coming into our minds by our senses, as we do between any two distinct ideas. — — So that, I think, we may add to the two former sorts of knowledge this also, of the existence of particular external objects, by that perception and conciousness we have of actual entrance of ideas from them, and allow these three degrees of knowledge, viz. intuitive, demonstrative and sensitive. Ib. IV, 3, 21; 11, 8 sq.

[2]) Ib. IV, 10.

Unſere Erkenntniß des wirklichen Daſeins findet nun Locke überaus beſchränkt, nicht allein für jetzt, ſondern für immer [3]). Nicht einmal für unſer praktiſches Denken reicht ſie aus, welches doch ohne Zweifel eine Erkenntniß der Subſtanz der Dinge fordern würde. Daher müſſen wir zu niedern Graden der Überzeugung unſere Zuflucht nehmen. Es iſt gewiß nicht zu tadeln, daß Locke dieſe in Unterſuchung nimmt und die verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit, des profanen und des religiöſen Glaubens zu beſtimmen ſucht [4]). Nur eine Gefar ſcheint er dabei nicht genug beachtet zu haben. Er ſetzt wiſſenſchaftliche Erkenntniß und Meinung oder Glauben einan-

---

1) Ib. II, 23, 23 sqq.
2) Ib. II, 13, 4; 17, 1; 3; 5; 22.
3) Ib. IV, 3, 6.
4) Ib. IV, 16.

der entgegen und ſcheint ſie gänzlich von einander getrennt halten zu wollen; ſie ſollen nichts mit einander gemein haben und die Wiſſenſchaft weder in den Glauben, noch der Glaube in die Wiſſenſchaft eingreifen [1]). Locke ſcheint nicht zu bedenken, daß jeder Glaube und jede Wahrſcheinlichkeit in der Erkenntniß der Wahrheit ihre Anknüpfungspunkte haben muß. Es wird dadurch beabſichtigt einen Glauben, eine praktiſche Wahrſcheinlichkeit einzuführen, welche unabhängig iſt von den ſchwankenden Grundlagen der Wiſſenſchaft. Je mehr Locke in der Beurtheilung unſerer Erkenntniſſe eine Neigung zum Skepticismus verrathen hatte, um ſo nöthiger mochte es ihm ſcheinen für das praktiſche Leben, welches feſter Grundſätze bedarf, eine Grundlage zu ſuchen, welche dem Skepticismus keine Blöße darböte. Doch können wir dies mit den Anſichten, welche Locke ſonſt beſonders über den religiöſen Glauben äußert, nicht in Übereinſtimmung finden. Er erklärt ſich gegen den Enthuſiasmus, welcher der Phantaſie die Zügel ſchießen läßt, und will überall die Regel der Vernunft zur Beurtheilung des religiöſen Glaubens herbeiziehn [2]). Sonſt hatte er es ja auch auf eine wiſſenſchaftliche Moral abgeſehn. Natürlich kann ſich nun ſeine Lehre über

---

1) Reply to the bish. of Worc. p. 410. To talk of the certainty of faith, seems all one to me, as to talk of the knowledge of believing, a way of speaking not easy to me to understand. — — Faith stands by itself and upon grounds of its own, nor can be removed of them and placed on those of knowledge. Their grounds are so far from being the same, or having any thing common, that when it is brought to certainty, faith is destroyed, 'tis knowledge then and faith no longer.

2) Ess. c. hum. und. IV, 16, 14; 17, 24; 19, 7; 13; 16.

Wahrſcheinlichkeit und Glauben zu keiner Berechnung der Grade der Wahrſcheinlichkeit ausbilden.

Daß Locke mit dieſen Unterſuchungen über das Verhältniß zwiſchen Erkenntniß und Glauben ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand ſchließt, bezeichnet den praktiſchen Charakter ſeiner Denkweiſe. Unſere Wiſſenſchaft kann er nicht hoch anſchlagen; wir ſollen uns in unſere Lage ergeben, welche uns auf die Wahrſcheinlichkeiten unſeres praktiſchen Denkens angewieſen hat. Da ſollen wir dem geſunden Menſchenverſtande folgen. Wenn man ſeine Denkweiſe beurtheilen will, darf man nun nicht überſehen, zu welchen Ergebniſſen über das praktiſche Leben er gekommen iſt. Zwar eine wiſſenſchaftliche Ethik hat er nicht entworfen; aber in der Weiſe der neuern Philoſophie hat er einzelne Theile der praktiſchen Philoſophie beleuchtet. Bei dem bedeutenden Einfluſſe, welchen ſeine Lehren gehabt haben, wird es ſich der Mühe verlohnen auch in dieſen Unterſuchungen ihm zu folgen.

Daß Locke ſeine Moral nach mathematiſcher Methode nicht zur Ausführung gebracht hat, davon liegt der Grund wohl hauptſächlich darin, daß ſeine allgemeinen Grundſätze über das Handeln zu wenig unter einander im Einklang ſtanden, als daß ihm ein Werk dieſer Art auch nur annäherungsweiſe hätte gelingen ſollen. Er geht von einer ſehr ſinnlichen Glückſeligkeitslehre aus. Was unſer Verlangen bewegt, iſt unſere Glückſeligkeit, welche in körperlicher und geiſtiger Luſt gefunden wird[1]. Was wir gut nennen, iſt nichts anderes als unſere Luſt; was böſe heißt, nichts anderes als unſer Schmerz. Die Beweggründe unſeres Willens liegen in der Unbehaglichkeit, in der Unluſt über die Abweſenheit eines Dinges[1]). Mit ſeinem Senſualismus ſtimmt dies gut zuſammen. Aber Locke iſt doch nicht ſo ſelbſtſüchtig geſinnt, daß er dieſen eigennützigen Grundſätzen nicht noch etwas anderes unterzuſchieben geneigt ſein ſollte. Er will das Gute und Böſe auch auf die Übereinſtimmung mit dem Geſetze zurückführen, ohne zu bemerken, daß er dadurch den eigennützigen Willen des Individuums einer allgemeinen Macht unterwirft[2]). Die Unverträglichkeit dieſer Grundſätze verbirgt er ſich dadurch, daß er zwiſchen Glückſeligkeit und Geſetzmäßigkeit Lohn und Strafe als Mittelglied einſchiebt. Das geſetzmäßige Handeln ſoll nun nicht an ſich gut, das geſetzwidrige Handeln an ſich nicht böſe ſein, ſondern nur weil Lohn oder Strafe ihm folgen. Ebenſo wenig iſt er mit ſich einig über den Begriff der Tugend, die er zuweilen als eine Vollkommenheit unſerer Natur gelten läßt, wärend er ſonſt die Unterſcheidung von Tugend und Laſter von dem Geſetze der öffentlichen Meinung abhängig macht. Die Lehren Montaigne's klingen bei ihm nach, wenn er geneigt iſt dieſes Geſetz als eine Sache der Übereinkunft zu betrachten, welche bei verſchiedenen Völkern in verſchiedener Weiſe ſich bilde[3]). Man wird ſich nicht darüber wundern, daß dieſe nur locker zuſammenhängenden Gedanken ihn gegen die ſelbſtſüchtigen

---

[1] Ib. II, 41.

---

1) Ib. II, 20, 2; 21, 61; 28, 5.
2) Ib. II, 28, 5 sqq.
3) Ib. II, 28, 10 sqq.

Grundſätze der Glückſeligkeitstheorie nicht ſchätzen können. Er will Achtung vor der Tugend lehren; aber er kann die Tugend nur empfehlen, weil ſie der beſte, vortheilhafteſte Handel iſt, welchen wir machen können [1]).

Etwas genauer, als in die Grundſätze der Moral, geht Locke in die Unterſuchungen über die Zuſammenſetzung der menſchlichen Geſellſchaft ein. Er legt hierbei den Unterſchied zum Grunde zwiſchen der Familie, dem Staate und der Kirche, deren Gebiete von einander abzuſcheiden hauptſächlich ſein Beſtreben iſt.

Auf das Familienleben beziehen ſich ſeine Vorſchriften für die Erziehung. Sie haben einen beſondern praktiſchen Zweck, indem ſie nur die Erziehung eines Engländers aus den höhern Ständen berückſichtigen. Dennoch wird man finden, daß ſeine Rathſchläge mit Montaigne's und Charron's Grundſätzen ſehr nahe übereinkommen und die nächſten Vorläufer für die Pädagogik Rouſſeau's abgeben. Der Zug der Zeit waltet in dieſer geiſtigen Verwandtſchaft. Auf wiſſenſchaftliche Grundſätze läßt Locke wenig ſich ein; er vertraut der Erfahrung. Der öffentlichen Erziehung iſt er abgeneigt, weil er ſie mit Vorurtheilen überladen findet. Die Erziehung ſoll nur ein Geſchäft der Familie ſein. Wenn auch die öffentliche Erziehung mehr Kenntniſſe zuführen möchte, ſo bringt ſie doch die größere Gefar der allgemein verbreiteten Anſteckung. Ein Hauslehrer wird die Mängel der häuslichen Erziehung ergänzen können [2]). Hauptſache iſt die Erziehung zur Tugend. Doch will er körperliche Zuchtmittel dazu nicht empfehlen, weil ſie dem freien Sinn ſchaden, nur gegen Hartnäckigkeit ſollen ſie doch angewendet werden [1]). Lob und Anſpornung des Ehrgeizes ſcheinen ihm beſſere Mittel; obwohl ſie der Tugend nicht angehören, ſtehen ſie doch der Tugend zunächſt, weil ſie auf dem allgemeinen Urtheil beruhn, welches über Tugend und Laſter entſcheidet. Die Liebe zum Lobe ſoll daher zur Haupttriebfeder der Erziehung gemacht werden [2]). Der Tugend dient auch die Religion; man ſoll daher den Kindern Verehrung gegen Gott einflößen, ohne ſie weitläuftig über das Unbegreifliche belehren zu wollen [3]). Außer der Tugend hat aber die Erziehung auch für den Unterricht in nützlichen Kenntniſſen zu ſorgen, obwohl derſelbe nur ein untergeordneter Zweck iſt. Hierbei eifert nun Locke gegen die unnütze Quälerei der Kinder mit den alten Sprachen und ihrer Grammatik, welche für den gegenwärtigen Verkehr der Menſchen doch nur wenig nützen. Gelehrte zu erziehen iſt nicht ſein Zweck. Den Sprachunterricht will er zwar nicht ganz beſeitigen; er ſoll aber mit dem Unterrichte in den Sachen verbunden werden und der letztere, die Erkenntniß der Natur und der Menſchen, wird von Locke als der Zweck alles Unterrichts angeſehn [4]). So wie er Sprach- und Sachunterricht zu trennen nicht für nöthig hält, ſo empfielt er auch die Vermiſchung des Spieles und der Arbeit. Zwar iſt er gegen Verzärtelung und will zur Arbeit an-

---

[1]) The reasonableness of Christianity p. 537.

[2]) Of educ. 70; 90 sqq.

---

1) Ib. 47 sqq.; 78; 131.
2) Ib. 56; 61; 200.
3) Ib. 134.
4) Ib. 147 sqq.; 168 sqq.

gehalten wiſſen, wenn ſie auch nur zur Erfüllung der Muße dienen ſollte; auch der Vornehme ſoll ein Handwerk lernen [1]); aber das Lernen ſoll zum Spiele gemacht und allerlei Spiele ſollen erfunden werden um nützliche Kenntniſſe beizubringen [2]). Locke legt auf das Spiel großes Gewicht; weil er Zwang und ſklaviſche Erziehung ſcheut. Zwar gänzlich kann der Zwang nicht vermieden, aber die Kinder ſollen allmälig zu größerer Freiheit geführt werden [3]). Zu dieſem Zweck ſoll man ihre eigenthümlichen Neigungen erforſchen und ſie zu dem anleiten, was ihre Natur erſtrebt, ſo wie überhaupt die Natur als die erſte Grundlage des Sittlichen zu achten iſt. Auch zur Erforſchung der Eigenthümlichkeit dient beſonders das Spiel der Kinder [4]). Mit richtigem Blick erkennt Locke, daß es nur ein gewiſſer Grad der ſittlichen Entwicklung iſt, zu welchem die Erziehung führen kann. Er wird dadurch bezeichnet, daß die Kinder freigelaſſen werden können, weil ſie in der Erkenntniß des Naturgeſetzes und der Geſetze ihres Landes ſich ſelbſt zu leiten im Stande ſind [5]). Daß es hierbei beſonders auf die Erkenntniß des Naturgeſetzes

---

1) Ib. 4 sqq.; 201.

2) Ib. 73; 128; 148 sqq.

3) Ib. 108.

4) Ib. 100 sqq.

5) Ib. 186; of civil government II, 170. Parental power is nothing but that which parents have over their children, to govern them, — — till they come to the use of reason, or of a state of knowledge, wherein they may be supposed capable to understand that rule, whether it be the law of nature, or the municipal law of their country, they are to govern themselves by.

ankommt, ſieht man daraus, daß er die Schriften des Grotius und ſeines Nachfolgers, Puſendorf's, zur Vollendung der Erziehung empfielt und auf die Lehren dieſer Männer ſeine Politik gründet.

Er beſtreitet in ihr den fanatiſchen Vertheidiger der patrimonialen Staatsherſchaft Robert Filmer, indem er den Unterſchied zwiſchen Staat und Familie auseinanderſetzt. Wir müſſen die verſchiedenen Verhältniſſe in der menſchlichen Geſellſchaft ſorgfältig unterſcheiden, wenn ſie auch oft in denſelben Perſonen zuſammenfallen. Die Verhältniſſe zwiſchen Obrigkeit und Unterthan, zwiſchen Eltern und Kindern, zwiſchen Mann und Frau, zwiſchen Herrn und Knecht ſind nicht dieſelben [1]. Die elterliche Gewalt vertritt die Natur; die politiſche Gewalt beruht auf Vertrag [2]. Die elterliche Gewalt erſtreckt ſich nicht über das ganze Leben [3]: Zwiſchen Eltern und unerwachſenen Kindern findet keine Gleichheit des Vernunftgebrauchs ſtatt, aber wohl zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen [4]. Obgleich daher Locke zugiebt, daß der Übergang aus der väterlichen in die politiſche Herrſchaft ſehr natürlich ſei, kann er doch die Staatsgewalt nicht aus den Familienverhältniſſen ableiten [5]. Hierauf beruht der wichtigſte Fortſchritt, welchen ſeine Politik vor den frühern Lehren voraus hat. Er hält ſich dadurch aber auch für berechtigt jeden natürlichen Grund des Staates zu leugnen und

---

1) Of civ. governm. II, 2.
2) Ib. II, 173.
3) Ib. II, 69 sq.
4) Ib. II, 54 sqq.
5) Ib. II, 74 sqq.

alles auf Vertrag zu bauen. Der Vertrag zur Vereinigung gründet den Staat; alles übrige wird von der Mehrheit der Vereinigten beſchloſſen [1]. Vor dem Staatsvertrage herſchen Freiheit und Gleichheit in Beziehung auf die Freiheit unter allen Einzelnen, ſo wie ſie noch gegenwärtig unter verſchiedenen Staaten beſtehn, doch nicht Krieg aller gegen Alle, nicht Willkür, weil das Geſetz der Natur oder der Vernunft die Menſchen anleitet ſich als Geſchöpfe Gottes zu betrachten und einander gegenſeitig zu ſchützen [2]. Wenn daher auch der Staatsvertrag als ein willkürlicher Act angeſehn wird, ſo ſoll er doch gegen das Naturgeſetz nichts vermögen; dieſes kann nie aufgehoben werden [3] und aus ihm fließen die Bedingungen jedes politiſchen Vereins. Dem natürlichen Geſetze gemäß geht der Zweck des Staates auf Erhaltung der perſönlichen Freiheit, des Lebens und des Eigenthums, welches nur als eine Erweiterung der perſönlichen Freiheit anzuſehn iſt. Daher gehen dem Staate dieſe Güter über alles [4]. Die Familie und ihr Eigenthum ſoll eben als ein eigenes Gebiet des ſittlichen Lebens vom Staate nicht verletzt werden. Durch das Eintreten in den Staat entſagt man keiner andern Freiheit als nur der ſein eigener Richter zu ſein; da aber auch der König unter denen iſt, welche den Staatsvertrag ſchließen, ſo iſt das abſolute Königthum unmöglich, weil in ihm der König ſein eigener

---

1) Ib. II, 95.

2) Ib. II, 4 sqq.

3) Ib. II, 135.

4) Ib. II, 23 sq.; 26 sq.; 123; 138.

Richter ſein würde [1]). Der Staat und die Staatsgewalt kommen nur vom Volke; die Obrigkeit kann daher kein größeres Recht erhalten haben, als das Volk ſelbſt hatte; da aber niemand ein unbeſchränktes Recht, ſelbſt über ſeine Freiheit und ſein Leben hat, ſo kann auch der Obrigkeit kein unbeſchränktes Recht verliehen ſein [2]).

In der Lehre von der Verfaſſung des Staats geht Locke noch wie ſeine Vorgänger davon aus, daß von der Zahl derer, welche die oberſte Gewalt haben, die Staatsform abhänge [3]). Aber dies iſt nur ein altes Überbleibſel einer ſchon halb abgeſtreiften Lehrweiſe. Seine Anſicht von den Staatsformen hat bereits einen anderen Charakter angenommen. Wie der reinen Monarchie, ſo iſt er überhaupt den reinen Staatsformen nicht günſtig. Seine Lehre beruht auf der Unterſcheidung der Staatsgewalten, welche er in den erſten Grundzügen angegeben hat. Er iſt hierbei freilich von vorherſchender Berückſichtigung der Engliſchen Verfaſſung nicht frei. Er unterſcheidet drei Gewalten im Staat, die geſetzgebende, die ausführende und die föderative. Die geſetzgebende Macht iſt die oberſte im Staate, weil ſie ihm Einheit, Form und Leben giebt. Sie geht vom Volke aus und ſoll beim Volke bleiben, welches ſie auflöſen kann, wenn ſie verdorben ſein ſollte, und ſie zu erneuern die Macht hat; das Volk überträgt ſie nur [4]). In einer beſtändigen Übertragung derſelben auf dieſelben Perſonen würde aber Locke eine zu große

---

1) Ib. II, 87 sqq.
2) Ib. II, 135.
3) Ib. II, 132.
4) Ib. II, 149 sq., 212.

Verſuchung zu Überſchreitungen ſehen, und da die Geſetze einmal abgeſchloſſen werden und nur einer Verbeſſerung von Zeit zu Zeit bedürfen, ſo ſoll die Geſetzgebung einer Verſammlung übertragen werden, welche nicht immer zuſammenbleibt und, wenn ſie aufgelöſt wird, ihre Macht verliert [1]. Um jedoch den Geſetzen eine beſtändige Kraft zu verleihen bedarf es einer immer wirkſamen Macht; dies iſt die ausübende Gewalt, welche die richterliche in ſich ſchließt. Zu ihr geſellt ſich die föderative Macht, welche die äußern Verhältniſſe des Staats vertritt. Locke betrachtet ſie als die natürliche Gewalt, weil ſie dem Rechte entſpricht, welches ſchon im Naturzuſtande beſteht. Beide Gewalten, die ausübende und die föderative, obgleich dem Begriffe nach verſchieden, ſollen doch in derſelben Hand ſein, weil ſie zu ihrer Wirkſamkeit der ganzen Macht des Staates bedürfen [2]. Locke empfielt nun die beſchränkte Monarchie, in welcher die oberſte ausübende und föderative Gewalt dem Könige zufällt, der auch einen Antheil an der geſetzgebenden Gewalt haben müſſe, weil die Ausübung des Geſetzes nicht ohne Einfluß auf das Geſetz bleiben könne; denn die Mängel der menſchlichen Geſetze müſſen in der Ausübung gebeſſert werden. Hierauf beruhn die Vorrechte der königlichen Macht, welche doch nicht immer dieſelben bleiben können, weil die weitere Ausbildung der Geſetzgebung immer weniger Beſſerungen des Geſetzes durch die Ausübung verlangt [3].

---

1) Ib. II, 143.
2) Ib. II, 144 sqq.
3) Ib. II, 150 sqq.; 159.

Bei allen dieſen Vorſchriften für die Vertheilung der Gewalten, bleibt aber der Grundſatz, daß die höchſte Macht immer beim Volke iſt; für den Streit der Gewalten, für ihre ſittliche Ausartung, giebt es keine andere Rettung als das Volk ſelbſt. Die geſetzgebende und die königliche Gewalt müſſen ſeinem Richterſpruche ſich beugen [1]. Wenn die Regierung verdorben iſt, ſo iſt darum noch nicht die Geſellſchaft verdorben. Nur durch äußere Gewalt, meint Locke, könnte das Volk aufgelöſt werden [2].

So wie Locke die Familie und den Staat auseinander zu ſetzen ſucht, ſo auch die Kirche und den Staat. Dieſer hat äußere Vortheile des irdiſchen Lebens, jene himmliſche Güter zum Zweck [3]. Von Geburt gehören wir unſerm Volke, aber nicht unſerer Kirche an, der wir nur durch freiwillige Vereinigung uns anſchließen [4]. Da nun die bürgerliche Geſellſchaft mit den kirchlichen Angelegenheiten nichts zu thun hat, ſollen auch die Geſetze des Staats auf den religiöſen Glauben keine Rückſicht nehmen. Von einem chriſtlichen Staate darf keine Rede ſein; der Glaube kann nicht vom Recht ausſchließen. Für den Staat gilt der Grundſatz, daß jeder dieſelben Rechte genießen ſoll, welche er andern zugeſteht; ihm geziemt es alle Arten des äußern Gottesdienſtes zu dulden. Nur was aus falſcher Gottesfurcht oder Gottloſigkeit dem

---

[1] Ib. II, 149. There remains still in the people a supreme power to remove or alter the legislative. Ib. II, 240. The people shall be judge.

[2] Ib. II, 211.

[3] A lett. conc. toleration p. 234 sq.

[4] Ib. p. 235.

Staate ſchädlich werden könnte, wozu Unduldſamkeit und Atheismus gezählt werden, darf auf keine Duldung Anſpruch machen. In Aberglauben und Unglauben kann etwas Sündhaftes liegen; aber der Staat hat nur die Sünden zu beſtrafen, welche die Rechte Anderer verletzen [1].

Die Kirche dagegen muß ſich ſelbſt regeln, weil ſie auf freiwilliger Übereinkunft beruht. Die Sorge für ſeine Seele hat jeder für ſich ſelbſt zu übernehmen. Da es jedoch dem Menſchen natürlich iſt ſeine Gottesverehrung auch öffentlich an den Tag zu legen, ſo bilden ſich kirchliche Gemeinſchaften, welchen zu ihrer Erhaltung das Recht beiwohnt Glieder in ſich aufzunehmen und von ſich auszuſchließen. Der Glaube kann nicht erzwungen werden und daher iſt Belehrung und Ermahnung das einzige Mittel, durch welches die Kirche ſich behaupten kann und Duldung der Meinungen der wahre Charakter der Kirche [2]. Die chriſtliche Kirche, welche Locke für die wahre hält, wird von ihm beſonders betrachtet. Im Weſentlichen ſchließt er ſich denen an, welche die natürliche Religion empfohlen hatten. Wie ſie, will er die poſitive Religion nicht verwerfen, aber vereinfachen, von den unnützen, parteiſüchtigen Streitigkeiten befreien, welche der arme Mann nicht begreift, welche daher nicht nothwendig zum Heil ſein können, welche nur die Unduldſamkeit nähren. Der Theologie will er das Lob der höchſten Wiſſenſchaft nicht abſtreiten; ſie ſoll aber zu keiner Parteiſache gemacht werden [1]). Unnütze Grübeleien hatte ſein Verſuch über den menſchlichen Verſtand zu beſeitigen geſucht; daſſelbe will er auch in der Kirchenlehre beobachtet wiſſen. Auch in ihr haben wir uns an die Vernunft zu halten. Eine Offenbarung gegen die Vernunft iſt nicht haltbar; ſie ſoll die natürliche Vernunft bereichern und muß daher mit der natürlichen Religion ſtimmen und nur wahrſcheinliche Dinge lehren. Was auf den Namen einer Offenbarung Anſpruch habe, muß von der Vernunft beurtheilt werden. Die Vorſchriften der natürlichen Religion ſind das Erſte; ſie ſind klar und jedermann verſtändlich; die Offenbarung durch Worte iſt dagegen zweideutig und kann nur durch Zurückgehn auf die natürliche Religion zur Klarheit gebracht werden. Dabei ſoll aber nicht beſtritten werden, daß die überlieferte Offenbarung über die Vernunft hinausgehen könne. Locke iſt eben ſo ſehr gegen den reinen Naturalismus in der Religion, als gegen den Enthuſiasmus und die Geheimnißkrämerei mit Offenbarungen, die keiner menſchlichen Beurtheilung unterliegen [2]). Gegen die, welche in den Lehren der Theologie nur natürliche Wahrheiten gelten laſſen wollten, bemerkt er im Sinn ſeiner ſkeptiſchen Denkweiſe, daß wir gewohnt ſind vieles für unſere eigene Erfindung und für Gewißheit zu halten, was doch nur durch Überlieferung uns zugekommen iſt [3]).

---

[1] Ib. p. 237; 243; 245 sqq.; 250 sq.; 253.

[2] Ib. p. 232; 236 sq.; 240; 243.

Den Inhalt der Religionslehren beurtheilt Locke, indem er von der Nothwendigkeit der Religion ausgeht.

---

1) On the cond. of the und. 22.

2) Ess. c. hum. und. III, 9, 23; IV, 18, 5; 7; 10 sq.; 19, 4; a discourse of miracles p. 454; the reas. of christ. p. 474.

3) The reas. of christ. p. 534.

Außer an ſeinen irdiſchen Beruf hat ein jeder die Verpflichtungen an ſein künftiges Leben zu denken; dies führt ihn zur Religion [1]. Die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß über die Zukunft treibt uns an der Offenbarung zu vertrauen; die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß über die Natur geſtattet uns auch Wunder zur Beglaubigung der Offenbarung anzunehmen. Aber nur von wichtigen Wahrheiten können wir glauben, daß Gott ungewöhnliche Wege eingeſchlagen haben ſollte ſie uns zukommen zu laſſen [2]. Die Offenbarung muß das Heil unſerer Seele betreffen; wir haben von ihr die Erlöſung zu erwarten, welche wir durch unſere eigenen Kräfte nicht gewinnen können. Denn nur der Rechtſchaffene kann gerettet werden; aber rechtſchaffen, in allen Punkten dem göttlichen Geſetze gehorſam kann niemand ſein [3]. Gott hat uns Vernunft und mit ihr ein Geſetz gegeben, welches nur der Vernunft entſprechen konnte. Aber unſere Schwachheit hat dieſes Geſetz nicht ertragen können; darüber ſind wir in Sünde gefallen und von der Sünde iſt der Tod gekommen. Nun ſoll zwar niemand für fremde Thaten beſtraft werden; aber von dem Tode und von unſerer Schwachheit mußten wir erlöſt werden. Daher hat uns Gott, welcher immer ein mitleidiger und zärtlicher Vater iſt, einen Erlöſer verſprochen und geſandt [4]. Das iſt Chriſtus, der Meſſias. Ihm ſind wir Glauben und Gehorſam ſchuldig und durch ſie ſollen wir gerettet werden. Locke ſieht, wie Hobbes, in der Kirche nur ein Reich, welches wie der Staat ſeine Geſetze und ſeine Verfaſſung haben muß; er betrachtet Chriſtum als einen König, der uns zum Gehorſam verpflichtet, den Gehorſamen Lohn verſpricht, die Ungehorſamen mit Strafen bedroht [1]). Die Offenbarung iſt wunderbar und geheimnißvoll; unſere Einſicht in das Geiſterreich gering; doch meint Locke, daß über den göttlichen Plan in dieſen Dingen ein Licht der Wahrſcheinlichkeit uns leuchte [2]). Wir wiſſen, daß zu Chriſti Zeit die Leidenſchaft das Licht der Vernunft verdunkelt hatte und Polytheismus herſchte; da ſprachen die Prieſter wenig von Sittlichkeit, die Philoſophen wenig von Religion; der äußere Gottesdienſt bedurfte einer Umwandlung; dem Volke war eine reine Sittenlehre zu verkünden; es bedurfte einer öffentlichen Macht um dem Naturgeſetze Geſetzeskraft zu geben; die moraliſche Predigt genügt nicht ohne Offenbarung; durch uns ſelbſt kommen wir nicht weit. Darum hat Gott uns den Erlöſer geſandt, welcher allen dieſen Mängeln und dem Verderben der menſchlichen Natur abhelfen ſollte [3]). Wir ſollen nun Chriſto glauben und gehorchen. Hierin iſt aber das Geheimniß, daß uns dieſer geſchichtliche Glaube auch zur Rechtfertigung dienen ſoll. Dem Geſetze, welches Chriſtus gegeben hat, welches Selbſtverleugnung fordert, können wir doch nicht in allen Stücken Gehorſam leiſten. Chriſtus hat vom natürlichen Geſetze nichts erlaſſen, ſondern es nur

---

[1] On the cond. of the und. 8.

[2] Diss. of mir. p. 451; 454; the reas. of christ. p. 533.

[3] The reason. of christ. p. 477.

[4] Ib. p. 474 sqq.; 540.

---

1) Ib. p. 477; 480; 520; 522; 524 sq.
2) Ib. p. 530.
3) Ib. p. 530 sqq.
4) Ib. p. 516; 520; 522; 527.

verſchärft 4). Um dies Geheimniß zu lüften, wendet ſich Locke zu dem Troſte der Religion. Eine völlige Selbſtverleugnung verlangt ſie doch nicht. Sie verſpricht Belohnungen des Gehorſams; durch unſern Eigennutz belebt ſie unſer Streben nach der Tugend. Es war nicht genug, daß die heidniſchen Philoſophen die Tugend als ihre eigene Belohnung empfalen und die Unſterblichkeit der Seele nur dunkel andeuteten. Wir mußten durch die Offenbarung des Lohnes im ewigen Leben verſichert werden. Dazu kommt alsdann noch eine neue, aber auch die geheimnißvollſte Ermuthigung, das Verſprechen des göttlichen Beiſtandes. Wenn wir das Unſrige thun, iſt uns die Hülfe des heiligen Geiſtes verheißen. Wie der heilige Geiſt in uns wirken möge, ſollen wir nicht weiter fragen 1). Dies iſt der Plan Gottes mit der Menſchheit, nicht für gelehrte und tiefe Forſchung entworfen, ſondern verſtändlich für das arme Volk und für jedermann ein nothwendiger Gegenſtand des Nachdenkens 2).

Schwerlich werden wir ſagen können, daß Locke zu dieſen Gedanken von ſeinem Senſualismus aus habe

---

1) Ib. p. 536 sq. Interest is come about to her (sc. virtue) and virtue now is visible, to most enriching purchase, and by much the best bargain. — — Upon this foundation, and upon this only, morality stands firm and may defy all competition. This makes it more than a name, a substantial good, worthy of all aims and endeavours, and thus the gospel of Jesus Christ has delivered it to us. To these I must add one advantage more by Jesus Christ, and this is the promise of assistance. If we do what we can, he will give us his spirit to help us to do what and how we should.

2) Ib. p. 540 sq.

kommen können. Sie überſchreiten weit, was äußerer Sinn und Reflection bieten konnten; es iſt ein praktiſches Intereſſe, was zur Annahme dieſer Wahrſcheinlichkeiten treibt. Dies iſt im Allgemeinen der Charakter der Lockiſchen Lehre; man muß in ihr zwei Beſtandtheile unterſcheiden, die Unterſuchungen über das menſchliche Erkennen und die praktiſchen Vorſchriften für das geſellſchaftliche Leben; man wird aber nicht verkennen, daß die letzteren die eigentlichen Beweggründe für die ganze Lehre abgeben. Sein Verſuch über den menſchlichen Verſtand war weſentlich darauf berechnet von unfruchtbaren theoretiſchen Grübeleien uns abzuziehn; er hebt die ſkeptiſchen Bedenken gegen die Erkenntniß des Weſens der Dinge hervor um uns auf das Gebiet des Wahrſcheinlichen und des Glaubens zu verweiſen; er betrachtet die Verbindungen unſerer Gedanken, welche wir in der Theorie treffen, ganz wie die Verbindungen der materiellen Dinge, in welchen wir uns praktiſch verſuchen, Dieſe Verſchränkung ſeiner theoretiſchen mit der praktiſchen Denkweiſe darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man ſeine Lehre und die Wirkungen ſeiner Lehre richtig beurtheilen will.

Das Lockere und Unſichere in ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen könnte uns ſonſt leicht zu der Verwunderung verleiten, wie eine ſolche Lehre, von ſo ſchwachem Gehalt, einen ſo großen Einfluß habe gewinnen können, wie ſie ohne Zweifel gehabt hat. Zwar nicht mit Unrecht würde man ihn mit Descartes vergleichen können, welcher auch mehr durch das, was ſeine Lehren anregten, als was ſie zu Stande brachten, gewirkt hat; aber wenn die Anfänge der Unterſuchung, welche wir bei ihm finden, nicht doch zu einem haltbaren Standpunkte für eine wiſſenſchaftliche Anſicht ſich verſchlungen hätten, ſo würden ſie nicht im Stande geweſen ſein die Überzeugung und die Forſchung zu feſſeln, wie ſie es gethan haben. Die Verſchlingung ſeiner Gedanken aber, meine ich, beruht bei ihm weſentlich auf ſeiner praktiſchen Anſicht von unſerm Denken und Handeln.

Der Inhalt ſeines Verſuches über den menſchlichen Verſtand bietet in den einzelnen Unterſuchungen wohl kaum etwas Neues dar und die Zuſammenſtellung, welche er unternimmt, wird nicht darauf Anſpruch machen können als ein ſichtender Abſchluß zu gelten, welcher durch die Strenge ſeiner Anordnung das früher Entwickelte ſicherer geſtellt hätte. Vielmehr die polemiſche Haltung des Ganzen, der Mangel an logiſcher Verarbeitung, die Einmiſchung von Vorausſetzungen aus der Phyſik, die Schwankungen in der Meinung über unſere Erkenntniß der Dinge, alles dies läßt die Anordnung der Theile nur wie das Werk eines Liebhabers erſcheinen, der ohne hinreichende Überſicht, ohne durchdringenden Geiſt die Erſcheinungen der Wiſſenſchaft muſtert und weil er ihre tiefern Beweggründe nicht zu würdigen weiß, an den Forderungen reiferer Geiſter nur Anſtoß nehmen kann. Um die Lehren des Rationalismus zu beſeitigen genügt es ihm ein Misverſtändniß derſelben zu widerlegen. Er wendet ſich dem Senſualismus zu, deſſen Lehren ſchon lange in fortſchreitender Ausbildung ſich geltend gemacht hatten; daß er ihnen eine größere Vollendung gegeben hätte, können wir nicht ſagen. Er unterſucht nicht, wie Bacon die Methode der Erfahrung; er geht nicht, wie

Hobbes, auf Entſtehung und Bedeutung der ſinnlichen Empfindung ein. Wenn bei ihm der Gegenſatz zwiſchen äußerm und innerm Sinn oder Reflection ſtärker hervortritt, als bei frühern Senſualiſten, ſo liegt dies nicht darin, daß er ihn beſſer zu benutzen gewußt hätte, als es ſchon Campanella gethan hatte, ſondern nur in dem Einfluſſe, welchen die Carteſianiſche Philoſophie auf die Schärfung des Gegenſatzes zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem ausgeübt hatte. Wenn nur Locke über dieſen Gegenſatz zu größerer Sicherheit gekommen wäre. Aber ſeine Zweifel über die Immaterialität der Seele, ſich anſchließend an ſeine Zweifel über die Erkennbarkeit der Subſtanz, laſſen die Neigung zum Skepticismus erkennen, welche aus dem Senſualismus hervorgehen ſollte. Auch in ihr hat Locke nur die erſten Schritte gewagt; ſein ungewiſſer Geiſt zögert weiter vorzuſchreiten um nicht mit andern Neigungen ſeiner Zeit und ſeiner Denkweiſe in Streit zu gerathen. Da läßt er ſich die Lehre der Carteſianer gefallen, daß wir von unſerer Seele durch unmittelbare Anſchauung wiſſen um nicht den Gegenſtand ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen über die Entſtehung unſerer Gedanken zu verlieren. Da vertraut er ſeinen ſchwachen Beweiſen für das Sein Gottes, obwohl er keine ſinnliche Vorſtellung nachweiſen kann, welche uns über die ſinnliche Welt erheben und über Gott unterrichten könnte. Da verläßt er ſich auf das leere Vorgeben einer ſinnlichen Evidenz, welche uns von dem Daſein der Außenwelt unterrichten ſoll, obwohl er zugeſtehn muß, daß wir immer nur von unſern Empfindungen wiſſen. Wir erkennen hierin, wie in andern Zeichen, daß ihn das

Vertrauen zu den Wegen der neuen Naturwiſſenſchaft weiter zieht, als die Kraft ſeiner Grundſätze über das menſchliche Erkennen reicht. Sind doch ſelbſt dieſe Grundſätze von jener Neigung nicht ganz unberührt geblieben. Wenigſtens wiſſen wir es uns kaum anders zu erklären, daß Locke im Gegenſatz gegen die Carteſianiſche Schule nicht die Reflection, ſondern den äußern Sinn als das Erſte in unſerm Denken ſetzt, während er doch eingeſteht, daß wir nur von unſerer Seele durch unmittelbare Anſchauung wiſſen. Aber noch viel entſchiedener verkündet ſich dieſe Neigung ſeiner Zeit in ſeiner Unterſcheidung der abgeleiteten von den urſprünglichen Eigenſchaften der Dinge, welche mit der ſkeptiſchen Richtung ſeiner Erkenntnißtheorie im ſchneidendſten Widerſpruch ſteht. So läßt er durch Neigungen ſich leiten und wenn wir den Inhalt ſeines Verſuchs über den menſchlichen Verſtand zuſammenrechnen, finden wir faſt nur Meinungen, welche von Neigungen eingegeben ſind.

Etwas günſtiger ſtellt ſich die Rechnung, wenn wir die allgemeine Anlage ſeines Hauptwerkes in das Auge faſſen. Der Gedanke, welcher ihr zum Grunde liegt, die Sicherheit und den Umfang unſerer Erkenntniſſe zu prüfen vermittelſt einer Unterſuchung über die Quellen unſerer Erkenntniß, wird auf eine allgemeine Anerkennung rechnen dürfen. Er iſt freilich auch nichts Unerhörtes und man wird nicht ſagen können, daß die Durchführung deſſelben nicht ſehr bedeutenden Mängeln unterläge, wenn anders unſere frühern Bemerkungen nicht ohne Grund ſind. Aber kein anderer Philoſoph vor Locke hatte dieſen Gedanken vorherſchend zum Mittelpunkte ſeiner Unterſuchungen gemacht ohne ihn doch nur zur Entwicklung einer ſkeptiſchen Anſicht gebrauchen zu wollen, keiner hatte ihn ſo ausführlich zur Muſterung aller Gebiete unſeres Denkens angewendet. Wir werden ihm nun freilich nicht leicht beiſtimmen können, wenn er dabei gegen die Grundſätze der Rationaliſten ohne Weiteres ſich erklärte; aber aus ſeiner Polemik konnten dieſe doch wohl die beherzigungswerthe Lehre ziehen, daß man fertige Erkenntniſſe nicht als urſprüngliche Grundlagen in der Entwicklung unſeres Denkens vorausſetzen dürfe, und von noch größerer Wichtigkeit war es, daß Locke es unternahm nachzuweiſen, daß aller Stoff für unſer Nachdenken uns von der ſinnlichen Empfindung gegeben werde, wir aber nichts weiter vermöchten, als dieſen Stoff in verſchiedenen Verhältniſſen ſeiner Theile zu ordnen. Es beruht hierauf, daß in ſeiner Lehre der Begriff des Verhältniſſes viel ſtärker hervorgehoben wird, als in den Lehren der Carteſianer, wie ſehr dieſe auch die mathematiſchen Verhältniſſe beachtet hatten. Wir würden dieſe Auffaſſungsweiſe unſeres Denkens für ſehr beachtenswerth halten, denn ſie führt auf das Ergebniß, daß wir zwar den Stoff, aber nicht die Form unſerer Gedanken von der ſinnlichen Empfindung erhalten, wenn nicht die Macht dieſes Gedankens von Locke ſelbſt in doppelter Rückſicht gebrochen würde. Denn auf der einen Seite ſpricht er den Verhältnißbegriffen, ſo wie der Erkenntniß des Allgemeinen, jede gegenſtändliche Bedeutung ab, auf der andern Seite ſtellt er auch wieder in Zweifel, ob die Anordnung des Stoffes für unſere Gedanken mit Freiheit von uns vollzogen werde oder nicht vielmehr ein Werk der unwillkürlichen Reflection ſei. Wenigſtens hat er daran nicht gedacht, daß die Unterſcheidung und Verbindung der Stoffe für unſer Denken nach Geſetzen des Verſtandes oder des freien Nachdenkens von uns vollzogen werden müſſe um uns Erkenntniß zu gewähren und deswegen iſt ihm auch die Fruchtbarkeit ſeiner Anſicht entgangen. Sie lag nicht im Kreiſe ſeines Senſualismus.

Eben hieran wird man erkennen, daß in ſeine Lehren über den menſchlichen Verſtand ein ihnen fremdartiges Princip hereingreift. Sein Senſualismus läuft weſentlich darauf hinaus, daß wir im Erkennen uns leidend verhalten. Die äußern Gegenſtände drücken ihre Bilder in unſerer Empfindung ab, dieſe Bilder ſtellen ſich in unſerer Reflection dar, rufen zur Vergleichung derſelben untereinander auf, wobei wir denn nicht umhin können Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unter ihnen zu finden; bei allen dieſen Werken hat der Verſtand keine Freiheit. Aber es giebt keinen wärmern Vertheidiger der Freiheit als Locke. Er huldigt ihr als der praktiſchen Kraft, welche zwar nicht neuen Stoff ſchaffen, aber doch in dem gegebenen Stoff die Verhältniſſe umgeſtalten kann, ſowohl außer uns, als in uns. Dieſe praktiſche Denkweiſe greift nun auch in ſeine Anſicht von unſerm wiſſenſchaftlichen Denken ein. Sie läßt ihn annehmen, daß wir unſere Ideen in neue Verknüpfungen bringen können. Dies wiſſenſchaftliche Verfahren iſt ein Werk menſchlicher Kunſt. Hierin wird dem Verſtande doch ein weiter Spielraum der Freiheit verſtattet; nur ſoll er dabei kein Geſetz für ſein Verfahren in ſich ſelbſt finden; weil der Verſtand überhaupt nichts in ſich findet. Auch dürfen wir nicht erwarten, daß wir dadurch die Subſtanz, die Wahrheit der Dinge entdecken werden. Die Verhältniſſe, welche wir in uns bilden, bleiben immer nur Verhältniſſe in unſerm Verſtande; von der Natur der Gegenſtände verrathen ſie nichts; hiervon werden auch die mathematiſchen Lehren nicht ausgenommen, welchen doch ſonſt ein hoher Werth zuſtehen ſoll. Es wird mit dieſen wiſſenſchaftlichen Werken ſein wie mit andern Werken der Kunſt; an ihrem Nutzen müſſen ſie ſich bewähren.

So hängt die praktiſche Denkweiſe Locke's mit ſeiner Unterſuchung der menſchlichen Wiſſenſchaft eng zuſammen; je weniger er dieſer verſprechen kann, um ſo ſtärker wird er zum praktiſchen Leben gezogen und ſein Beſtreben in der Theorie geht daher auch vorherſchend darauf aus die Praxis von den Feſſeln und Vorurtheilen der grübelnden Wiſſenſchaft zu befreien. Seinem Plane würde er die Krone aufgeſetzt haben, wenn er die mathematiſche Beweisführung der Ethik ausgeführt hätte, welche er für möglich hielt. Aber es iſt bei leeren Verſprechungen geblieben, welche nur das blinde Vertrauen ſeiner Zeit zur mathematiſchen Methode bezeugen. Sie ſollte die Form für alle Wiſſenſchaft abgeben; daß nicht allein die Rationaliſten, ſondern auch die Männer, welche den allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes ihr Vertrauen entzogen hatten, ſo von ihr dachten, giebt den ſtärkſten Beweis davon ab, wie ſehr nach dieſer Seite die allgemeine Meinung ſich gezogen hatte.

Daß Locke ſeine Kräfte überſchätzte, wenn er an eine ſtreng wiſſenſchaftliche Ausführung der Ethik dachte, davon haben wir hinlängliche Beweiſe in dem, was er über das praktiſche Leben gelehrt hat. Es entſpricht ganz dem Charakter, welchen die Ethik der neuern Zeiten allmälig entwickeln ſollte. In den allgemeinen Grundſätzen iſt Selbſtſucht und Streben nach Genuß vorherſchend; doch ſind ſie zu ohnmächtig um entſchieden durchgreifen zu können; die Berückſichtigung des künftigen Lebens, die Verehrung der Pflicht und der Tugend, hervorgehend aus dem Gedanken an ein natürliches Geſetz, welches das Individuum an allgemeine Intereſſen heranziehe, mit der Menſchheit und dem Ganzen verbinde, laſſen ſelbſt den Gedanken an Selbſtverleugnung noch aufkommen. Je weniger nun die allgemeinen Grundſätze durchgreifen können, um ſo leichter zerſtreut ſich die ſittliche Überlegung in die Betrachtung einzelner Gebiete. Für dieſe Gebiete hat Locke Theorien ausgebildet, welche insgeſammt den Charakter von Geſellſchaftstheorien angenommen haben; die Geſellſchaft der Familie wird in der Pädagogik bedacht, die Geſellſchaft des Staats in der Politik, die Geſellſchaft der Kirche in der Religionsphiloſophie; dabei werden auch die Verhältniſſe dieſer Geſellſchaften zu einander berückſichtigt, aber nur um zu zeigen, daß ſie alle beſondere Gründe und Zwecke haben, welche ihre Abſonderung von einander rathſam machen. In der Theorie daher fällt das ſittliche Leben auseinander und Locke erblickt in ihm nur eine Reihe von Verhältniſſen, über welche wir mit Freiheit ſchalten und welche wir daher auch als Werke unſerer Kunſt begreifen können. Die Freiheit in dieſen Gebieten beruht aber weſentlich darauf, daß keins von ihnen in das andere eingreifen darf; es iſt eine Freiheit, welche nur auf der Verneinung der ſittlichen Einwirkung eines andern Gebietes beruht. So verlangt Locke Freiheit für die Familie, indem der Staat ihr Eigenthum unbedingt achten ſoll; ſo verlangt er Freiheit des Staates und im Staate, indem die politiſchen Gewalten ſich von einander ſondern und von der Kirche ſich frei machen ſollen; ſo verlangt er Freiheit in der Kirche und Duldung der Meinungen, weil Staat und kirchliche Gewalt ſich nicht miſchen dürfen. Im Allgemeinen laufen aber dieſe Forderungen auf perſönliche Freiheit hinaus, weil die einzelne Perſon für ſich beſtehn und ſich für ſich behaupten dürfe; es iſt der Nominalismus der neuern Philoſophie, welcher hierin ſeine praktiſchen Folgerungen zieht. Die Entwicklung der politiſchen Freiheit in England hat dieſe philoſophiſchen Grundſätze getragen und empfolen.

Es iſt eine Vereinigung mächtiger Beſtrebungen ſeiner Zeit, was der Lockiſchen Lehre ihre Geſammtwirkung gegeben hat. Im Allgemeinen iſt ſie mehr der nützlichen Praxis als der Theorie, mehr der Kunſt als der Natur zugewandt. Unſer Schalten und Walten mit dem Vorrathe unſerer Vorſtellungen betrachtet ſie nach der Analogie unſeres Schaltens und Waltens mit den äußern Dingen. Dabei darf ſie aber natürlich das Gegebenſein dieſer Dinge und jener Vorſtellungen von der Natur nicht antaſten. Die Natur in uns und außer uns iſt vorhanden und bringt nach ihren Geſetzen hervor. Den natürlichen Trieben, den Geſetzen der Natur in unſern geſelligen Neigungen müſſen wir folgen; die Natur giebt uns auch den Vorrath unſerer Ideen und vergeſellſchaftet ſie in den Subſtanzen, welche wir ahnden, ja ſelbſt in Arten und Gattungen. Da ſtellen ſich nun auch Muthmaßungen ein über die Natur der Körper, über ihre Zuſammenſetzung, die Geſetze ihrer Bewegung, ja über ihre urſprünglichen Eigenſchaften. Aber man kann nicht verkennen, daß dies alles viel dunkler gehalten iſt als das, was wir über das Vorkommen der Ideen in uns und über ihre Verhältniſſe wiſſen ſollen. Die Subſtanzen, das wahre Weſen der Dinge, die Gründe ihrer Bewegung, überhaupt die Natur außer uns können wir doch nicht recht erkennen, wenn wir auch ihr Daſein anerkennen müſſen. Die beiden Gebiete des Seins, das Geiſtige und das Körperliche, die beiden Gebiete der Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft von unſern Gedanken und die Wiſſenſchaft der Außenwelt, fallen aus einander; Gott hat uns nur offenbaren wollen, was zu unſerm praktiſchen Leben dient. Wir bedürfen aber für daſſelbe nur wahrſcheinlicher Erkenntniſſe. Locke begnügt ſich daher für die praktiſche Denkweiſe, welche er ausbilden will, mit dem Glauben und der Meinung. Seine Philoſophie iſt die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes, welche bei der gemeinen Meinung ſich beruhigt. Nichts, was ſeine Zeit zu erkennen ſich drängte, weiſt ſie zurück, aber nichts ergründet ſie. Wer nichts weiter will als Wahrſcheinlichkeit für das Leben, mag ihr vertrauen. Worauf aber die Wahrſcheinlichkeit beruhe, worin ſie ähnlich ſein möge der Wahrheit, welche wir nicht kennen, darüber muß man keinen Aufſchluß bei ihr ſuchen.

Drittes Kapitel.

Shaftesbury.

Der Name Locke's iſt der Nachwelt als ein Stolz des Engliſchen Volkes überliefert worden. Die Denkweiſe jedoch, welche er verbreitete oder anregte, zeigt nur die eine Seite der Philoſophie, welche bei den Engländern ſich fortgepflanzt hat. Auch die Richtung, welche wir bei Herbert, Cudworth und andern Freunden der Platoniſchen, ja der theoſophiſchen Lehren gefunden haben, hat ſich erhalten und weiter ausgebildet. Zu Anfange des 18. Jahrhunderts wurde ſie von Shaftesbury, von Wilhelm Wollaſton und von Samuel Clarke vertreten. Die beiden letztern erwähnen wir nur um die Stimmung zu bezeichnen, in welcher die Meinungen der Engländer jener Zeit waren; man hält ihre Namen auch gegenwärtig noch in Ehren; aber ohne Zweifel hat der Gehalt der Lehren, welche Shaftesbury mehr andeutete als entwickelte, einen bei weitem tiefern Eindruck auf die Nachwelt hinterlaſſen. Wollaſton und Clarke berückſichtigten wenig den Urſprung unſerer Erkenntniſſe und hätten über dieſen Punkt vielleicht mit Locke ſich vereinigen können, ſo wie ſie auch in andern Punkten mit ihm übereinkamen. Sie waren aber beide weniger zum Skepticismus geneigt, als Locke, und hatten hierbei ein praktiſches Intereſſe im Auge, weil ſie begriffen, daß wir unter den Dingen uns zu behaupten und zurecht zu finden nicht im Stande ſein würden, wenn wir ſie nicht zu erkennen vermöchten. Clarke wurde hierin überdies durch ſein theoretiſches Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft getrieben, wie er denn einer der eifrigſten Vertheidiger der Newtonſchen Lehren war. Theoretiſche und praktiſche Wahrheit ſchienen beiden Männern zuſammenzufallen. Ihre Grundſätze für das ſittliche Leben beruhen darauf, daß wir unſere Natur und die Natur der Dinge erkennen und alsdann jedes Ding ſeiner Natur nach behandeln ſollen. Alle Dinge haben einen Zweck und ſind ſchicklich zu etwas in Beziehung auf alle übrige Dinge; hierauf ſollen wir achten und ſie darnach gebrauchen. Die Schicklichkeit oder Zweckmäßigkeit des Handelns iſt der Maßſtab des Sittlichen. Der oberſte Grundſatz für das Handeln läuft darauf hinaus, daß alle Dinge ihrer Natur nach behandelt werden ſollen. Das Handeln nach dieſem Geſetze iſt das Gute; das Gegentheil iſt das Böſe; es beruht nur auf einem Verkennen der Natur der Dinge und beſteht in einem Rechnungsfehler[1]). Es iſt unverkennbar, wie in dieſer Sittenlehre alles nach dem Maßſtabe des natürlichen Syſtems genommen wird.

---

[1]) In der Ausg. v. Sam. Clarke's Werken. Lond. 1738. A disc. conc. the being and attrib. of God p. 575. The true ground and foundation of all eternal moral obligations is this, that the same reasons (viz. the promentioned necessary and eternal different relations which different things bear one to another, and the consequent fitness and unfitness of the application of different things, or different relations one to another, unevoidably arising from that difference of the things themselves, these very same reasons, I say, which always and necessarily do determine the will of God, — — ought also constantly to determine the will of all subordinate intelligent beings. The coincidences of nat. and reveal. relig. p. 612, wo Locke's agreements or disagreements mit fitnesses or unfitnesses als gleichbedeutend zuſammengeſtellt werden. Die Verſchiedenheit und das daraus hervorgehende Syſtem der Dinge wird vorausgeſetzt; durch die Erkenntniß derſelben ſoll der Wille beſtimmt werden; bei Gott geſchieht dies unausbleiblich, bei den Menſchen nur, wenn der menſchliche Verſtand nicht durch Leidenſchaften verblendet wird.

Anton Aſhley Cooper, der dritte Graf von Shaftesbury, wie ihn die Engländer nennen, um ihn von ſeinem Großvater, dem berühmten Staatsmann und erſten Grafen von Shaftesbury, zu unterſcheiden, wurde 1671 zu London im Hauſe ſeines Großvaters geboren, der auch für ſeine erſte Erziehung ſorgte. So wurden in ihm die whigiſtiſchen Grundſätze und die Neigung von der gewöhnlichen Meinung ſich frei zu machen früh geweckt. Nach Locke's Rath, der auf ſeine Erziehung Einfluß ausübte, wurde ihm eine weibliche Pflegerin beigegeben, welche Lateiniſch und Griechiſch ſprach und ihm die Kenntniß dieſer Sprachen durch Übung beibrachte. Die Liebe der alten Litteratur hat er nachher durch ſein ganzes Leben feſtgehalten; als er aber ſpäter die Schule zu Wincheſter beſuchte, wurde er ein Gegenſtand des Spottes für ſeine Mitſchüler. Man ließ ihn nun nicht weiter den gewöhnlichen Lauf einer gelehrten Erziehung verfolgen, ſondern ſandte ihn auf Reiſen. Schon in ſeinem 19 Jahre wurde ihm ein Sitz im Unterhauſe beſtimmt, den er aber ablehnte. In ſeinem 20 Jahre ſchrieb er eine ſeiner Hauptſchriften, den Verſuch über die Tugend, welche in die Hände des Freidenkers Toland kam und von dieſem, wie man ſagt, nicht ohne Änderungen herausgegeben wurde. Shaftesbury ſuchte dieſe Ausgabe zu unterdrücken. In ſeinem 24 Jahre trat er als Mitglied des Unterhauſes auf, in welchem er ſeine politiſchen Grundſätze mit Fleiß und Freimüthigkeit, ohne ſklaviſche Abhängigkeit von den Wegen ſeiner Partei vertrat. Der Laſt der Geſchäfte war aber ſein ſchwächlicher Körper nicht gewachſen. Nach dem Schluſſe des Parliaments lehnte er daher eine zweite Wahl ab und ging nach Holland, wo er mit Verleugnung ſeines Ranges, vorgeblich um Medicin zu ſtudiren den Wiſſenſchaften lebte. Mit Le Clerc und Bayle pflog er hier freundſchaftlichen Umgang. Durch den Tod ſeines Vaters kam er kurz nachher in das Oberhaus und bewies hier ſeinen Eifer für die Politik Wilhelm's III. beim Ausbruche des Spaniſchen Erbfolgekrieges. Doch lehnte er es ab eine ehrenvolle Stellung in der Regierung anzunehmen, welche ihm der König anbot. Unter der Königin Anna traf den unabhängigen Staatsmann die Ungunſt der herſchenden Partei. Ein Amt, welches auf ihn vererbt war, wurde ihm entzogen. Er lebte ſeitdem ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten, welche die öffentlichen Angelegenheiten und beſonders die Vertheidigung der politiſchen Grundſätze der Whigs nicht außer Auge ließen. Seiner ſchwächlichen Geſundheit ſuchte er durch eine Reiſe nach Italien zu Hülfe zu kommen, auf welcher er 1713 zu Neapel ſtarb.

Seine Schriften laſſen ſeinen Charakter deutlich erkennen, indem ſie nicht allein der Wiſſenſchaft, ſondern auch der Kunſt genügen wollten. Sie beſtehn aus Abhandlungen, in welchen er dem Tone der geſelligen Unterhaltung nachahmt. Platon, welchen er vor allen Philoſophen verehrt, iſt hierin ſein Muſter. Seine Kunſt, welche er mit Überlegung betreibt, iſt nicht ohne die Schwächen der Zeit. Ein Verehrer der Alten, ſchätzt er den Ariſtoteles als den erſten Kritiker und dringt mit Eifer auf die künſtleriſchen Einheiten, welche er in der zeichnenden wie in der redenden Kunſt angewendet wiſſen will. Mit der

Einheit empfielt er die Einfachheit der Alten; aber wie wenig er ſie zu erreichen im Stande ſein werde, läßt ſeine Verehrung Boileau's ahnden. Im Franzöſiſchen Geſchmacke ſieht er die Wiedererweckung der alten Einfachheit und Shakeſpeare iſt ihm ein verwildertes Genie. Er kämpft gegen den Reim, das Wortſpiel, das Bunte in Kunſt und Mode, wärend ſeine Nachahmung der geſelligen Unterhaltung und ihres launenhaften Abſpringens uns verräth, daß er für die verwickelten Verhältniſſe der vornehmen Welt ſeine Werke entwirft. Bei manchen ausgezeichneten Eigenſchaften ſeines Stils und ſeiner Kunſt findet man doch zu tadeln, daß ſein Witz nicht ungeſucht und ungezwungen ſtrömt, daß die zierliche Stellung ſeiner Worte zu viel Gewähltes und zu wenig Natürliches hat. Er verehrt die Natur, welche Dichter und Philoſophen nachbilden ſollen [1]; aber es iſt die Natur der Schäferſpiele, welche ſeinen verzärtelten Geſchmack gefangen hält. Der Sinn für das Schöne, Gute und Wahre, welcher ſeine Werke belebt, trägt viel von den Verſchnörkelungen an ſich, welche die Mode der Zeit nicht entbehren konnte. Er wirft nur ſehnſüchtige Blicke nach dem Einfachen und Natürlichen, welches die Verhältniſſe ſeines Lebens ihm verſagt haben.

Seine kleinen Abhandlungen ſind zum Theil Gelegenheitsſchriften. Seine erſte Schrift, die Unterſuchung über Tugend und Verdienſt, von Toland zuerſt herausgegeben, ſpäter von ihm ſelbſt überarbeitet, hatte ihm den Ruf eines Spötters über die Religion zugezogen. In demſelben Lichte ließ ihn ſeine zweite Schrift, der Brief über den Enthuſiasmus, erſcheinen, welchen er geſchrieben hatte, als aus Frankreich vertriebene proteſtantiſche Schwärmer, die Franzöſiſchen Propheten, in England eine religiöſe Aufregung hervorgerufen hatten. Man beſorgte, daß die Regierung zu Maßregeln der Unduldſamkeit ſchreiten würde, und um dies abzuwenden ſuchte Shafteſbury zu zeigen, daß religiöſe Überſpannung beſſer durch Witz als durch Gewalt bekämpft werde. Hierin war er nicht ohne Erfolg geweſen; aber ſeinen Erfolgen folgte der Tadel der Strenggeſinnten, welche es für unerlaubt hielten den Ernſt der Religion den Spielen der Laune Preis zu geben. Shafteſbury ſah ſich dadurch veranlaßt in andern Aufſätzen die Freiheit des Witzes zu vertheidigen, aber auch zu zeigen, daß er den Unterſchied zwiſchen echtem und falſchen Witze nicht überſehe, den Ernſt zu ſchätzen wiſſe und ſelbſt den Enthuſiasmus ehre, wo er an rechter Stelle ſei. Die Philoſophie iſt ſelbſt eine Art des Enthuſiasmus, eine Leidenſchaft für das Gute und Schöne, welche über das Sinnliche, Kleinliche und Gemeine uns erhebt [1]. Um die wahre Begeiſterung der Philoſophie zu ſchildern unternahm er nun das Werk, welches er ſelbſt am meiſten ſchätzte [2], ſeine Moraliſten; ſie geben die beſten Aufſchlüſſe über ſeine philoſophiſche Denkweiſe. Alle dieſe Abhandlungen, vermehrt durch Verſuche über äſthetiſche Gegenſtände, hat er zuletzt unter dem Titel Charakteriſtiken der

---

[1] Soliloquy III, 3 p. 354 in der 3. Ausg. d. Characteristicks (Lond. 1723), welche ich citire.

---

1) Misc. refl. II, 1 p. 30 sqq.; 37.

2) Ib. V, 2 p. 284 sq.

Menſchen, Sitten, Neigungen, Zeiten zu einem Ganzen zuſammenzufaſſen geſucht, indem er eine neue Schrift (miscellaneous reflections) hinzufügte, welche die einzelnen Abhandlungen beſpricht, vertheidigt und ihren Zuſammenhang unter einander nachzuweiſen ſucht. Ein ſtrenger Zuſammenhang freilich iſt nicht vorhanden. Seine Weiſe iſt abſpringend; er verachtet die gelehrte, die pedantiſche Schulphiloſophie; an eine ſtrenge Methode ſich zu binden würde ihm gegen den guten Geſchmack zu ſein ſcheinen und für die feine Welt nicht paſſen, welche er nur in flüchtiger Unterhaltung belehren darf. So iſt ſeine Philoſophie ein lockerer Entwurf geblieben.

Es kann dabei nicht auffallen, daß der Ruf eines Spötters an ihm haften geblieben iſt, obwohl er gegen ihn häufige Einſprache gethan hat. Dem bittern Feinde der Heuchelei hat man den Vorwurf der Heuchelei zurückgegeben. Hat er nicht fortwährend behauptet, daß es erlaubt ſein müſſe alles, ſelbſt das Ehrwürdigſte dem Prüfſtein des Lächerlichen zu unterwerfen? Empfielt er nicht die akademiſche, die unterſuchende Philoſophie und hält dagegen die dogmatiſche Philoſophie für oberflächlich? 1). Es hat ihm nichts geholfen, daß er erklärt, das Lächerliche wollte er nur gegen den falſchen Enthuſiasmus, gegen die voreilige Leidenſchaft gebrauchen, welche auch an die edelſten Beſtrebungen des Menſchen, auch an ſeine Religion ſich anzuſetzen pflegten 2); ſeine Abſicht ſei nur das Ernſte durch das Lachen und das Lächerliche

---

1) The moral. I, 1 p. 199 sq.

2) A lett. conc. enth. 2 p. 16; an inquiry conc. virtue and merit II, 1, 3 p. 88.

durch den Ernſt zu prüfen und er habe die Überzeugung, daß es etwas Gutes und Schönes gebe, welches gegen alle Zweifel und Verſuche es lächerlich zu machen ſich behaupten könne 1). Der Ton der Sokratiſchen Ironie, welchen er faſt übermäßig liebt, hat auch ſolche Sätze in Verdacht gebracht. Und doch ſpricht ſein muſterhaftes Leben für den Ernſt ſeiner Geſinnung und Zweck und Haltung ſeiner Schriften bezeugen die Aufrichtigkeit ſeines Bekenntniſſes. Trotz der ſtarken Mine des Skepticismus, welche er annimmt, huldigt er einem Dogmatismus, welcher ihm eigen ſei und bisher nur wenige Bekenner gefunden habe. Er ſei nur genöthigt einzureißen um ſeinem neuen Bau eine ſichere Grundlage zu geben 2).

In ſeinem Streite gegen die Meinungen, von welchen er die Welt erfüllt ſieht, hat er aber eine ſchwierige Stellung. Sein Witz verfolgt auf der einen Seite das dogmatiſche Syſtem der Theologie, wie es gewöhnlich genommen wird, und auf der andern Seite die atheiſtiſche Philoſophie 3). Nicht in ganz gleicher Weiſe hat er ſeine Schläge zwiſchen beiden vertheilt. Das erſtere greift er häufiger an und was er ihm zugeſteht, iſt zweideutiger; ſeine Schläge gegen die letztere haben dagegen größere Wucht. Die Schwierigkeiten ſeiner Stellung, die Gefahren der Misdeutung, welchen er ſich ausſetzt, verhehlt er ſich nicht 4).

---

1) Sens. comm. I, 5 p. 74; IV, 1 p. 128; the moral. I, 2 p. 208.

2) Misc. refl. III, 1 p. 133 sqq.

3) Ib. I, 1.

4) An inqu. c. virt. I, 1, 1 p. 7 sq.

Er ſtreitet für die Freiheit der Philoſophie und iſt Feind aller religiöſen Unduldſamkeit. Vergeblich ſei es Übereinſtimmung der Meinungen unter den Menſchen hervorbringen zu wollen; weder Papſt, noch Symbol, noch heilige Schrift reichten dazu aus [1]. Ihm ſcheint es verderblich die Religion als eine neue Politik zu behandeln [2]. Wenn auch der ſchwache Menſch, welcher nur als Theil eines Ganzen ſich betrachten darf, der höhern Ordnung ſich unterwerfen und in religiöſer Ehrfurcht leben ſoll, ſo will Shaftesbury doch kein religiöſes Dogma [3]. Denn die Religion iſt eine Sache der freien Neigung und Liebe, ohne Eigennutz und ohne ſklaviſche Furcht [4]. Er iſt dabei auf ſeiner Hut gegen den Aberglauben, den er noch mehr fürchtet als den Unglauben, weil er den freien Gebrauch des Verſtandes mehr als alles andere beſchränke. In dieſem Sinn bekennt er ſich ohne Scheu zu den Freilebern, Freidenkern oder Latitudinariern, deren Namen nur vom Aberglauben verſchrieen würden [5]. Gegen den Aberglauben kann aber nur Philoſophie ſchützen und von der Philoſophie muß die wahre Religion geprüft werden nach dem wahren ſittlichen Zweck, von welchem der Werth unſeres ganzen Lebens abhängt. Das Gefül des Sittlichen geht der Religion voraus [6]. Die Philoſophie hat auch zu fragen, ob ein Gott iſt, wärend die Religion dies vorausſetzt [1]. Die Religion iſt nur eine Meinung der Menge, welche ſich leicht mit Irrthum verſetzt. Das gewöhnliche theologiſche Syſtem ſcheint ihm hiervon auch nicht frei geblieben zu ſein; er will es reinigen durch die Grundſätze der natürlichen Religion und hierdurch wie durch die Grundſätze der wahren Sittenlehre die größten, wenn nicht die einzigen Hinderniſſe der wahren Religion beſeitigen [2]. Am meiſten macht er der gewöhnlichen Theologie zum Vorwurf, daß ſie mehr die Macht Gottes als ſeine Güte erhebe. Dies geſchieht, wenn man auf die Wunder das größte Gewicht legt, welche überdies die Macht Gottes nur in ſehr zweideutiger Weiſe darthun, weil vielmehr die Ordnung der Welt, welche nicht geſtört werden darf, den beſten Beweis für die Güte, Weisheit und Macht Gottes abgiebt. Das wahre Wunder, die wahre Offenbarung Gottes iſt die Ordnung der Welt [3]. Wunder könnten auch böſe Geiſter verrichten; das Gute, welches in der weiſen Weltordnung unausbleiblich nach ewiger Vorſehung liegt, kann nur der wahre Gott vollbringen. Wer ein nach Willkür handelndes Weſen verehrt, welches nicht ſchlechthin und nothwendig das Beſte will, der verehrt nicht Gott, ſondern einen Dämon [4]. Da erhebt ſich nun Shaftesbury gegen die Lehren, welche von einem zornigen Gott reden, unſer Leben ſchildern, als wenn ein böſes Weſen uns beherſchte. Man denkt der Religion zu dienen, wenn man die Tugend verachtet;

---

[1] Misc. refl. V, 3 p. 318 sqq.

[2] A lett. conc. enth. 2 p. 18.

[3] Misc. refl. IV, 2 p. 224.

[4] The moral. II, 3 p. 272 sq.; an inqu. conc. virt. I, 3, 3 p. 54 sqq.

[5] Misc. refl. V, 3 p. 305.

[6] Solil. III, 1 p. 297; an inqu. conc. virt. I, 3, 3 p. 53.

---

1) The moral. II, 3 p. 269.

2) Ib. II, 3 p. 266; sol. III, 1 p. 281 sq.

3) The moral. II, 5 p. 326 sqq.

4) An inqu. conc. virt. I, 1, 2 p. 11.

man vergrößert das Verderben der menſchlichen Natur; man möchte ihr die Wurzeln des ſittlichen Lebens rauben, als wenn dies zum Preiſe der Vorſehung dienen könnte. Nichts iſt melancholiſcher als dieſe Religion; ihr glaubt Shaftesbury die gute Laune entgegenſetzen zu müſſen, welche uns alles im Lichte des Guten erblicken läßt. Das Gute muß ſelbſt ſeinen Widerſachern Gutes thun[1]. Noch ein anderer Irrthum der gewöhnlichen Theologie, wenn er auch feinerer Art iſt, wird von Shaftesbury als nicht weniger gefärlich getadelt. Durch Verſprechungen von Lohn und Androhung von Strafen will man uns zum Guten antreiben. Dies befördert nur den Eigennutz und iſt der wahren Religion unwürdig. Der Glaube an Lohn und Strafe kann zwar wohlthätig wirken; er muß aber alsdann die wahren, die ſittlichen Güter und Übel im Auge haben, welche von ſelbſt im Geleite des Guten und des Böſen ſind[2].

Dieſe Grundſätze des Theismus leiten ſein Urtheil über das Chriſtenthum, deſſen Offenbarungen er nicht verwerfen will[3]. Doch müſſen wir geſtehn, daß ſeine Äußerungen über die poſitive Religion in ſeinen von ihm herausgegebenen Schriften meiſtens etwas zweideutig lauten. Das Geſchichtliche ſcheint ihm überall dem Zweifel unterworfen zu ſein; die Überlieferung iſt immer unſicher und man kann nur in einer Art von paſſivem Skepticismus ſich ihr ergeben, wenn man keiner beſondern Offenbarung gewürdigt worden iſt, wie er von ſich geſtehen muß 1). Die nun einmal beſtehende Religion betrachtet er als eine Art der Sitte, welche man ſchon der Geſelligkeit wegen nicht ſtören ſollte, wenn ſie auch nicht durch das Geſetz geſchützt würde. Über ihre ſchwachen Seiten will er hinwegſehn; ſie iſt doch im Ganzen gutlaunig, wenn auch die religiöſen Leiter zur Behauptung der Zucht zuweilen ſtrengere Saiten aufziehen müſſen 2). Vom geſchichtlichen Standpunkte aus meint er nun wohl beweiſen zu können, daß die chriſtliche Lehre und Sitte unter den Veranſtaltungen der Vorſehung ſich verbreitet habe 3). Wenn man dieſe Äußerungen mit andern vertraulichern vergleicht, ſo möchte man faſt meinen, daß er ſich geſcheut habe ſeine Anhänglichkeit an das Chriſtenthum öffentlich zu bekennen. Einer ſeiner Briefe an ſeinen Bruder iſt erhalten worden, in welchem er ihn daran erinnert, wie ſie vor kurzem das Abendmal genommen mit wahrhaft frommen Gedanken, welche ſeine Anhänglichkeit an die Kirche bezeugen 4). Wir haben andere ſeiner Briefe an einen jun-

---

[1] A lett. conc. enth. 3 p. 22 sqq.; 4 p. 33 sqq.; the moral. II, 2 p. 256.

[2] An inqu. conc. virtue I, 3, 3 p. 71; solil. III, 1 p. 281 sq.; the mor. II, 2 p. 247.

[3] The moral. I, 2 p. 209. For as averse as I am to the cause of theism, or name of deist, when taken in a sense exclusive of revelation, I consider still that, in strictness, the root of all is theism, and that to be a settled christian, it is necessary to be first of all a good theist.

---

1) Misc. refl. II, 2 p. 73. Even the highest implicit faith is in realty no more than a kind of passive scepticism: a resolution to examine, recollect, consider, or hear, as little as possible to the prejudice of that belief, which having once espoused, we are ever afterwards afraid to lose. Dieſe Anſicht wird alsdann durch Stellen des Apoſtels Paulus belegt.

2) Ib. II, 3 p. 103; 105; II, 2 p. 70 sqq.; V, 3 p. 315 sqq.

3) Ib. II, 2 p. 77 sq.

4) Biograph. brit. (ed. 1789) IV p. 273 not.

gen Geiſtlichen, welchen er ſtudiren ließ; in ihnen preiſt er die poſitiven Geſetze unſeres heiligen Geſetzgebers, überzeugt davon, daß der wahre Zweck des Evangeliums ſeine Wahrheit beweiſt und daß, was der Menge nur durch Wunder erkennbar und durch poſitive Befehle zu lehren iſt, dem Weiſen und Tugendhaften durch die Natur der Dinge bewieſen wird. Im Inhalt der Offenbarung findet er das Zeugniß ihrer Göttlichkeit und Wahrheit [1]. Wie ſehr er auch Freiheit in der Religion liebt, ſo möchte er ſie doch nicht ohne Lehramt und obrigkeitliche Leitung laſſen [2].

In dieſen Briefen ſpricht er auch viel entſchiedener als in ſeinen von ihm herausgegebenen Schriften gegen die Freigeiſter und das Verderbliche ihrer Lehre. Zwei Arten der Atheiſten werden von ihm unterſchieden, Zweifler und Verwegene, welche Gott leugnen. Jene ſcheinen ihm nun bemitleidenswerth, dieſe auch ſtrafbar [3]. Die Gründe des Atheismus findet er vorherſchend in der Meinung, welche die Ordnung der Welt verkennt und alles dem Zufall zuſchiebt. Nichts iſt melancholiſcher als eine ſolche Denkweiſe, die überall nur Wirrwarr, nirgends einen Gegenſtand beſtändiger Liebe findet [4]. Doch kennt Shaftesbury auch eine andere Art des Atheismus, welche von Fanatismus nicht frei iſt, weil ſie auf der Verehrung der blinden Göttin Natur beruht [1]. Beide Arten des Atheismus ſchwächen die Beweggründe zur Sittlichkeit und genügen der menſchlichen Vernunft nicht. Der Glaube an Gott ſcheint ihm dagegen ſo natürlich, daß er meint es möchte eben ſo ſchwer ſein einen reinen Atheiſten wie einen völlig Laſterhaften zu finden [2].

---

[1] Several letters written by a noble Lord to a young man at the university (Lond. 1716) 3; 6. The very end of the gospel proves its truths. — — The very test and proof of the divineness and truth of that revelation is from the excellence of the things revealed.

[2] Ib. 7.

[3] The moral. II, 3 p. 260 sq.

[4] An inqu. conc. virt. I, 1, 2 p. 11; 3, 3 p. 70.

Die Entſcheidung aber über dieſe Anſichten Shaftesbury's liegt in ſeinen philoſophiſchen Gedanken. Er wollte in ihnen, wie ſchon bemerkt wurde, einen neuen Weg einſchlagen. Der alten Schule abgeneigt, empfal er ſogar Locke's Verſuch, welcher das Verdienſt habe von ihr abgewendet zu haben [3], obgleich er weder Locke's noch Hobbes Philoſophie billigen kann. Er ſtreitet vielmehr gegen die eigennützige Moral, gegen die Verwerfung des Angebornen, welche das Sittliche nur zu einer Sache der Übereinkunft, der Mode mache, gegen die Annahme, daß unſere Begriffe nur aus ſinnlichen Eindrücken flöſſen [4]. Hobbes wird von ihm als ein Verächter aller Moral und Religion, als ein wilder Verfolger des Aberglaubens bekämpft [5]. Ihm widerſteht überhaupt die mechaniſche Naturlehre der Neuern. Der Mathematik will er ihren Werth nicht beſtreiten, aber die wahre Mathematik iſt beſcheiden; mit dem, was uns zunächſt angeht, mit der Seele hat ſie nicht zu ſchaffen; die mechaniſche Erklärung des Seelenlebens iſt eine Thorheit. Die wahre Philoſophie beſteht in der Erkenntniß unſer ſelbſt und unſeres wahren Gutes; darüber haben wir unſere Belehrung nicht in der Phyſik zu ſuchen 1). Alle Speculation, welche uns nicht beſſert, verdient nicht den Namen, deſſen ſie ſich anmaßt 2). Wenn Shaftesbury nun frühern Philoſophen ſich anſchließt, ſo ſind es die gemäßigten Theologen, Cudworth beſonders und ſogar Heinrich More 3). Seine Lehre hat eine Neigung zu dem gemäßigten Platonismus, welche die theoſophiſche Richtung auf die Naturerklärung abgeſtreift hatte 4). Doch duldet er die neuern Platoniker mehr, als er ſie empfielt; bei weitem kräftiger ſcheint ihm die Nahrung zu ſein, welche die alten Philoſophen bieten; von ihnen empfielt er hauptſächlich den Platon, den Kritiker Ariſtoteles und die neuern Stoiker, den Epiktet, den Arrian und den Marc Aurel.

---

[1] Misc. refl. II. 2 p. 63 sq.

[2] An inqu. conc. virt. I, 2, 4 p. 39; 3, 3 p. 57; 69 sq.

[3] Several letters 1.

[4] Ib. 8; solil. III, 1 p. 299; misc. refl. IV, 2 p. 214 sq. not.

[5] Sens. comm. II, 1 p. 88 sqq.

Das Angeführte beweiſt ſchon ſeine vorherſchende Neigung zur praktiſchen Philoſophie. An der Philoſophie der Schule iſt es ihm zuwider, daß ſie als eine Sache der todten Gelehrſamkeit, des kalten Verſtandes betrieben wird; auf Anleitung zum Guten, auf Weisheit kommt es an, welche mehr Sache des Herzens als des Kopfes iſt 5).

---

1) Several lett. 5; solil. III, 1 p. 290; 294.

2) Sev. lett. 5.

3) The moral. I, 2 p. 103; II, 3 p. 262; misc. refl. II, 2 p. 64 sq.; sev. lett. 9.

4) Über die Paracelſiſten ſpottet er Solil. III, 1 p. 287. Shaftesbury ließ ſeine Schriften an Leibniz gelangen; es findet ſich aber nicht, daß er mit Leibnizens Philoſophie bekannt geweſen wäre.

5) Sev. lett. 6. Wisdom is more from the heart than from the head.

Was mich gleichgültig läßt, bewegt mich nicht; nur was Freude oder Abſcheu erregt, kann mich zur Handlung treiben; von dieſer Art müſſen auch die Beweggründe zur Philoſophie ſein. Die richtige Schätzung der Dinge, darauf beruht die Philoſophie [1]. In dieſer praktiſchen Richtung ſtimmt Shaftesbury mit den Engliſchen Moraliſten ſeiner Zeit überein; aber ſeine Forſchungen gehen tiefer; er giebt zu erkennen, daß die Moral nur aus metaphyſiſchen Grundſätzen erforſcht werden könne [2]; er will ſich nicht dem geſunden oder gemeinen Menſchenverſtande im gewöhnlichen Sinne des Wortes anvertrauen. Da die verſchiedenſten Anſichten auf ihn ſich berufen, muß man fragen, worin er beſtehe [3]. Um zur Sicherheit über uns ſelbſt, über unſer wahres Weſen und Gut zu gelangen bedarf es einer tiefern Forſchung.

Wenn nun Shaftesbury hierbei zunächſt auf Selbſterkenntniß dringt, ſo erinnert dies an den Carteſianiſchen Grundſatz, ich denke, alſo bin ich. Darin iſt er mit Descartes einig, daß nichts uns gewiſſer iſt als unſer Ich, weil wir ſelbſt im Zweifel unſer Sein anerkennen müſſen. An der Außenwelt können wir zweifeln, aber nicht an dem, was innerlich in uns vorgeht. Auch daß wir denkende Weſen ſind, iſt ſicher [4]. Aber nicht ſo voreilig wie Descartes ſchließt er hiermit die Unterſuchung über

---

1) Misc. refl. IV, 1 p. 194 sqq.; solil. III, 1 p. 293 sq.

2) The moral. II, 1 p. 236.

3) Sens. comm. I, 6 p. 78 sqq.

4) An inqu. conc. virt. Concl. p. 173; the moral. III, 1 p. 369; misc. refl. IV, 1 p. 192. Auch auf die Wahrhaftigkeit Gottes beruft ſich Shaft. wie Descartes. A lett. c. enth. 5 p. 39.

unſer Weſen ab. Daraus, daß wir denkende Weſen ſind, folgt noch nicht einmal die Einheit unſeres Ich, die Identität unſerer Perſon. Selbſt die Erinnerung, welche wir von unſerm frühern Denken haben, kann über den Begriff unſerer Subſtanz nicht entſcheiden, weil die Erinnerung täuſchen kann[1]. Wenn wir uns ſelbſt prüfen, werden wir finden, daß ein doppeltes Weſen in uns iſt, daß uns vieles anhängt, was wir mit unſerm wahren Weſen nicht verwechſeln dürfen; ein edleres Selbſt und ein trügeriſches Nachbild, ein falſches und verdorbenes Selbſt finden ſich in unſerm Innern vermiſcht; wüßten wir nicht beide zu unterſcheiden, ſo würden wir über unſer Weſen im Irrthum bleiben[2]. Das Streben nach Selbſterkenntniß beruht auf der Vorausſetzung eines doppelten Weſens, gleichſam einer doppelten Perſon in uns, weil in ihr das eine Weſen das andere prüfen ſoll[3]. Mit den Carteſianern kann ſich nun zwar Shaftesbury leicht verſtändigen, wenn ſie den denkenden Geiſt von dem ausgedehnten Körper unterſcheiden; er bringt noch andere Gründe dafür bei, daß unſer wahres Weſen nicht in unſerm Leibe beſtehe. In der Materie unſeres Körpers, welche beſtändig wechſelt, welche heute eine andere iſt, als ſie geſtern war, kann unſer beſtändiges Weſen nicht beſtehn. Nicht durch die Umgeſtaltung meines Leibes, ſondern durch die Veränderungen meiner Neigungen und Gedanken werde ich ein anderer[4]. Aber in dem denkenden Geiſte ſelbſt unterſcheidet er das Weſentliche und das Zufällige und geht darauf aus in der Selbſterkenntniß den wahren Charakter zu entdecken, welchen wir unſerm Ich zuſchreiben dürfen.

---

[1] Misc. refl. IV, 1 p. 193 sqq.

[2] Solil. I, 2 p. 168 sq.; III, 1 p. 279 sqq.; 2 p. 311.

[3] Ib. I, 2 p. 170.

[4] Ib. III, 1 p. 283 sq. For 'tis not certainly by virtue of

Es liegt in der Natur der Sache, daß er hierbei auf den Menſchen und ſeine Vernunft ſein Augenmerk richten muß. Wenn er die Thiere auch nicht als Maſchinen betrachtet, ſo will er ihnen doch nicht Vernunft und Reflection zugeſtehn, wenigſtens nicht in der Weiſe der Menſchen [1]. Den Vorzug des Menſchen findet er darin begründet, daß er ſich ſeines unmittelbaren Verhältniſſes zur allgemeinen Ordnung der Natur und zu ihrem Grunde bewußt iſt [2]; dies ſchließt aber die Reflection auf ſich und ſeine Verhältniſſe in ſich. Shaftesbury legt ihm daher einen reflectirenden Sinn bei, durch welchen er mit ſich oder ſeinen Neigungen und innern Entwicklungen verkehrt und dadurch eines Wohlgefallens oder Misfallens an ſich fähig wird [3]. Eben hierdurch iſt die Doppelheit in uns vorhanden. Durch wiederholte Reflectionen, welche ſich allmälig und in verſchiedenen Graden in uns entwickeln, gelangen wir zur Erkenntniß unſer ſelbſt [4]. Un-

---

our face merely, that we are ourselves. 'Tis not we who change, when our complexion or shape changes. The moral. II, 1 p. 236; III, 1 p. 350.

1) An inqu. conc. virt. II, 2, 1 p. 131.

2) Misc. refl. IV, 2 p. 224. — to be conscious of this his more immediate relation to the universal system, and principle of order and intelligence.

3) An inqu. c. virt. I, 2, 3 p. 28. Reflected sense.

4) Ib. II, 2, 1 p. 113.

ſerer Einheit ſetzt ſich da die Mannigfaltigkeit unſerer Gedanken entgegen.

Man wird bemerken können, daß die Zweifel Shaftesbury's über die Einheit unſeres Selbſt nicht ohne Rückſicht auf Locke's Lehren gefaßt ſind. Er übernahm die Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Subſtanz um ſie gegen Descartes und gegen Locke ſelbſt zu kehren. Die Schwierigkeiten im Begriffe der Subſtanz will er jedoch nur ſo weit unterſuchen, als es den Zwecken ſeiner Philoſophie gemäß iſt; aber daran glaubt er nicht zweifeln zu dürfen, daß wir in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, welche unſere Sinne uns zeigen, eine Einheit und zwar eine bleibende Einheit anzunehmen haben, welche die Theile jener Mannigfaltigkeit zu einem Syſteme zuſammenfaßt, beherſcht und zu einem Ganzen zweckmäßig verbindet 1). Eine ſolche Einheit glaubt er zunächſt in unſerm Ich nachweiſen zu können und beruft ſich hierüber auf die ſittliche Zurechnung, in welcher wir unſere frühern Handlungen, wie ſehr wir uns auch verändert haben mögen, noch immer demſelben Ich zuſchreiben, oder auf die innere Gewißheit, daß wir unter allen Wechſeln unſeres Lebens dennoch eine und dieſelbe Perſon geblieben ſind. So ſetzt er die Identität des innern Weſens dem Wechſel der Erſcheinungen entgegen 2). Auf jener glaubt

---

1) The moral. II, 4 p. 285. Whatever things have order, the same have unity of design, and concur in one, are parts constituent of one whole, or are, in themselves, entire systems. Ib. p. 297. Your union is your main support.

2) Ib. III, 1 p. 350 sq. 'Tis good fortune if a man be one and the same only for a day or two. A year makes more

er mit viel größerer Gewißheit fußen zu können als auf der überaus unſichern Annahme von der Identität körperlicher Atome, welche mit der unendlichen Theilbarkeit der Materie in Widerſpruch ſtehen. Nicht in der Materie, ſondern in der innern Einheit und Identität der Dinge iſt das Einfache zu ſuchen [1]).

Die Einheit aber des Weſens, der Subſtanz, des Charakters oder der Perſon iſt nicht eine äußere, ſondern eine innere, die Theile zuſammenhaltende und beherſchende; über jeden Theil ſich erſtreckend kann ſie nicht aus den Theilen hervorgehn, ſondern muß vom Ganzen heraus in die Theile gelegt werden. Shaftesbury ſieht in ihr etwas Geiſtiges oder Seelenartiges, weil nur Geiſtiges über mehreres ſich erſtrecken kann, wärend das Körperliche immer nur Theilbares und Zerſtreutes ohne innern Zuſammenhang darbietet. Jedes Ding, jede Subſtanz, welche eine eigene Natur hat, einen beſondern Charakter, muß ſeine Theile oder Erſcheinungen durch ein inneres Band zuſammenhalten, ſie zur Übereinſtimmung, zum Einklang unter ſich, zur Harmonie und Schönheit verbinden. Wo wir eine ſolche zweckmäßige Verbindung der Theile von Natur angelegt finden, ſind wir berechtigt auf eine Sub-

---

revolutions than can be numbered. — — But tho this may happen to a man, and chiefly to one whose contrary vices set him at odds so often with himself; yet when he comes to suffer, or be punished for those vices, he finds himself, if I mistake not, still one and the same. — — You see therefore, there is a strange simplicity in this you and me, that in realty they should be still one and the same, when neither one atom of body, one passion, nor one thought remains the same.

[1]) Ib. p. 351 sq.

ſtanz zu ſchließen. In jedem Baume lebt eine ſolche innere Natur, welche die wechſelnden Materientheile ſeiner Zuſammenſetzung ſympathetiſch verbindet [1]). Dieſe Einheit in der Verbindung der Theile können wir nicht ſinnlich wahrnehmen; die Erkenntniß der Übereinſtimmung kommt nicht von außen; was Schönheit iſt, iſt nicht Gegenſtand der Sinne; es wird nicht gelernt, ſondern gefült; Thiere kennen die Schönheit nicht; nur durch den Geiſt genießen wir ſie [2]). Das Lernen von Andern und durch den ſinnlichen Eindruck hat überhaupt nur eine untergeordnete Bedeutung; das Beſte müſſen wir aus uns ſelbſt ſchöpfen; ſinnliche Menſchen können nicht über Geiſtiges, aber wohl geiſtige Menſchen über Sinnliches urtheilen [3]).

Es liegt hierin ſein Streit gegen den Senſualismus Locke's. Seine Gründe gegen dieſe Lehre ſind nicht ſehr entwickelt. Wenn Locke die Uneinigkeit der Philoſophen über die Grundſätze der Wiſſenſchaft geltend gemacht hatte, bemerkt er dagegen, daß dem offenen Streite doch immer eine geheime Übereinſtimmung zum Grunde liege [4]). Unter dem Angebornen dürfe man nicht, wie Locke, etwas verſtehn, was ſogleich mit der Geburt fertig wäre. Um

---

1) Ib. p. 347 sqq. Wherever there was such a sympathizing of parts, as we saw here, in our real tree, wherever there was such a plain concurrence in one common end and to the support, nourishment and propagation of so fair a form, we could not be mistaken in saying there was a peculiar nature belonging to this form.

2) Ib. III, 2 p. 412 sqq.

3) An inqu. conc. virt. II, 2, 1 p. 102 sq.

4) The moral. III, 2 p. 415.

dieſem Misverſtändniſſe vorzubeugen, will er die ſogenannten angebornen Begriffe lieber natürliche Begriffe genannt wiſſen, indem er darauf dringt, daß einer jeden Art der lebendigen Dinge eine Denkart und Handlungsweiſe beiwohne, welche ſie nicht von äußern Eindrücken entnehme, ſondern aus ihrer eigenen Natur ſchöpfe. Hierauf beruht auch der geſunde Menſchenverſtand, welchen der Menſch in der natürlichen und unverdorbenen Entwicklung ſeines Geiſtes früher oder ſpäter in ſich ausbilden werde [1]. Seine Gedanken über dieſen Punkt gehen nicht viel weiter als die Lehre Herbert's. Er betrachtet die Entwicklung der Vernunft in uns nach der Analogie der natürlichen Entwicklung; nicht nur von außen wird die Seele zur Geburt ihrer Gedanken gebracht; der befruchtete Keim, das Ei, aus welchem ſich das Leben des Geiſtes entwickeln ſoll, liegt in ihr und bildet ſich durch die Kraft der inwohnenden Natur. Wie Herbert ſchlägt daher auch Shaftesbury vor, wenn man an dem Ausdruck angeboren ſich ſtoßen ſollte, dafür Inſtinct zu ſetzen [2]. Man wird ſchon abgenommen haben, daß Shaftesbury auch bei dieſem Streite beſonders die praktiſchen Gedanken berückſichtigt. Sie können nicht von den Sinnen eingegeben werden,

---

1) Sever. lett. 8; misc. refl. IV, 2 p. 214. not. Die Stelle des Horaz: dente lupus, cornu taurus petit. Unde, nisi intus monstratum? iſt ihm eine hinlängliche Widerlegung des Streits gegen das Angeborne.

2) The moral. III, 2 p. 410 sqq. The mind conceiving of itself, can only be — — assisted in the birth. — — Therefore if you dislike the word innate, let us change it, if you will, for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline.

weil ſie auf ein künftiges Gut gehen, von welchem wir noch keine Erfahrung haben. Die Natur giebt uns nicht allein Organe, ſondern im Inſtinct auch eine Anleitung zu ihrem Gebrauch. Wie die Thiere eine vorgängige Einbildung, eine Vorempfindung des Zukünftigen haben, ſo wohnt dem Menſchen etwas Ähnliches in einem noch höhern Grade bei; ihnen erſetzt die Vernunft den Inſtinct und gewährt ihnen ein Vorgefül, durch welches ſie Schönes und Häßliches zu unterſcheiden wiſſen [1]). Ein natürlicher Geſchmack leitet uns, nach welchem wir billigen und misbilligen; wie er auch verbildet werden möge, mit natürlicher Gewalt bricht er durch alle Hinderniſſe hindurch und führt uns zu unſerer natürlichen Beſtimmung zurück [2]). Mit unſern natürlichen Neigungen iſt ein Gefül oder ein moraliſcher Sinn von Recht und Unrecht verbunden, ein natürliches Vorurtheil, welches ſich nicht vertilgen läßt [3]). Dieſer moraliſche Sinn ſoll ſogar den Thieren mit den Menſchen gemein ſein und auf ihm das Urtheil der Vernunft ſich ſtützen [4]). Wir werden nicht überſehen dürfen, daß er gegen den Senſualismus ſich nur dadurch behauptet, daß er den groben und auf den Augenblick beſchränkten Sinn einen andern höhern und vorempfindenden Sinn zur Seite ſetzt.

---

1) Ib. p. 412 sq. Preconceptions or presensations.

2) Misc. refl. IV, 2 p. 214. sqq. 'Tis evident however, that tho our humour or taste be — — ever so much depraved, we cannot resist our natural anticipation in behalf of nature, according to whose supposed standard we perpetually approve and disapprove.

3) An inqu. conc. virt. I, 3, 1 p. 42 sqq.; solil. III, 1 p. 297 sqq.

4) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 21; 2 p. 26; 3 p. 28.

Wenn nun aber auch die Grundſätze des Rationalismus von Shaftesbury nur ſehr im Allgemeinen entwickelt worden ſind, ſo werden ſie von ihm doch zu kühnen Folgerungen angeſpannt. Der Gedanke der Einheit eines Ganzen in der Verbindung und Übereinſtimmung vieler Theile hat ſich kaum an der geiſtigen Einheit unſeres Ich ihm beglaubigt, ſo wird er auch weiter dazu verwendet eine höhere Einheit geltend zu machen, welche die Individuen zu Arten verbindet. Durch eine gemeinſchaftliche Form der Natur ſind ſie vereinigt. Das natürliche Zuſammengehören der männlichen und der weiblichen Individuen, das Gefül der Geſelligkeit, welches alle Individuen derſelben Art zu einander zieht, ſie zu gemeinſchaftlichem Nutzen und gemeinſchaftlicher Ergötzung vereinigt, läßt uns in ihnen ein Syſtem der Natur erkennen. So iſt auch die bürgerliche Geſellſchaft unter den Menſchen nicht ein Werk der Kunſt, ſondern der Natur [1]). Aber auch weiter kann keine einzelne Art als ein vollſtändiges Ganzes betrachtet werden, weil ſie ohne andere Arten nicht ſein oder leben könnte. Es ſind uns genug Beiſpiele bekannt, wie verſchiedene Arten mit einander zu einem Syſteme des Lebens verbunden ſind; aus ihnen folgert Shaftesbury die natürliche Einheit der Gattungen, und in derſelben Weiſe fortfahrend auch die Einheit der

---

1) The moral. III, 1 p. 348 sq. A peculiar nature belonging to this form and common to it with others of the same kind. An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 18; sens. comm. III, 2 p. 110 sqq. If any thing be natural in any creature or any kind, 'tis that which is preservative of the kind itself, and conducing to its welfare and support.

höhern Gattungen, des ganzen thieriſchen Syſtems, ferner der Erde und der ganzen Welt [1]. Überall hat er daſſelbe Geſetz im Auge; das Geſetz, nach welchem wir Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen finden; es gilt nicht allein in der Erkenntniß des Ich und der Individuen, ſondern geht durch unſer ganzes Denken hindurch, welches in allen Kreiſen des Daſeins Ordnung, Zweckmäßigkeit und Zuſammenhang uns ſuchen läßt. Wo wir dergleichen finden, haben wir eine herſchende Einheit anzunehmen, welche der Grund des Zuſammenhangs iſt. Wenn von der Welt geſagt werden darf, daß ſie Eins iſt, ſo müſſen wir etwas ſetzen, was ſie zu Einem macht [2].

Wir begegnen hier einer Denkweiſe, welche der neuern Philoſophie mehr und mehr abhanden gekommen war. Man hatte die Zwecke aus der Naturlehre verbannen wollen; eine ſittliche Anſicht der Dinge, welche, wie Shaftesbury's Lehre, das ſittliche Leben im Zuſammenhang mit der Natur ſich dachte, konnte nicht anders, als die Wahrheit der Zwecke in der Natur vertheidigen. Damit aber verbindet ſich ihm auch die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe, weil die Zweckmäßigkeit der Dinge am deutlichſten darin ſich verkündet, daß eins zum andern ſich fügt und die einzelnen Dinge eine wohlgeordnete Einheit bilden, eine Einheit der Natur, deren Realität wir nicht leugnen dürfen. Shaftesbury erklärt ſich daher, eine Ausnahme unter den neuern Philoſophen, für den Realismus und verwirft den Nominalismus. Doch bezieht er ſeinen Realismus vorzugsweiſe auf die Moral und die Religion 1) wodurch er doch nur die vorherſchende Richtung in ſeinen Beſtrebungen bezeichnet hat. Denn ſein Realismus, wie wir ihn entwickelt haben, gründet ſich auf der Forſchung nach der Ordnung in der Natur und unterſcheidet ſich eben hierdurch von dem Realismus der Platoniker und des Mittelalters, welcher ſeine Anknüpfungspunkte faſt ausſchließlich in der Logik und in den allgemeinen Aufgaben der Wiſſenſchaft gefunden hatte. Man wird hierin einen Fortſchritt in der Entwicklung deſſelben erblicken, wenn man bedenkt, daß die Claſſification der Dinge, deren objective Wahrheit der Realismus feſthalten will, nur durch Vermittlung der Naturwiſſenſchaft durchgeführt werden konnte.

---

[1] An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 17 sqq.; the moral. II, 4 p. 286. Here then is our main subject, insisted on: That neither man, nor any animal, tho ever so compleat a system of parts as to all within, can be allowed in the same manner compleat, as to all without; but must be considered as having a further relation abroad to the system of his kind. So even this system of his kind to the animal system; this to the world (our earth); and this again to the bigger world, and to the universe.

[2] The moral. II, 4 p. 284. Nothing surely is more strongly imprinted on our minds or more closely interwoven with our souls, than the idea or sense of order and proportion. Ib. III, 1 p. 347. If it may indeed be said of the world, that it is simply one, there should be something belonging to it which makes it one.

Indem Shaftesbury die zweckmäßige Ordnung der Welt behauptete, konnte er die Einwürfe der Gegner nicht unbeachtet laſſen. Doch ſteht ihm die mechaniſche Natur-

---

1) The moral. II, 2 p. 257; 3 p. 267 sq.

lehre zu fern, als daß er große Rückſicht auf ſie nehmen ſollte. Dagegen ſucht er die Einwürfe zu entkräften, welche von der Erfahrung des Übels und der ſcheinbaren Unordnung in der Welt hergenommen zu werden pflegen. Er ſieht in ihnen ein altes Problem der Philoſophie, auf welches man nothwendig ſtoßen müſſe und welches zu löſen von der größten Wichtigkeit ſei [1]). Er macht aber auch darauf aufmerkſam, daß wir nicht aus der Unvollkommenheit und den Lücken in unſerer Erkenntniß auf die Unvollkommenheit und die Lücken im Sein ſchließen dürften [2]). Was für den Theil ein Mangel ſcheinet, kann für das Ganze eine weiſe Anordnung ſein. Man beklagt ſich beſonders über die Unvollkommenheit des Menſchen und meint, im Meiſterſtücke der Schöpfung hätte die höchſte Weisheit ihre Schwäche verrathen. Man muß aber bedenken, daß im Menſchen alles auf Vernunft berechnet iſt, daß ſeine Bedürftigkeit ihn zur Entwicklung ſeiner Vernunft antreibt und zur Geſelligkeit führt und daß alſo aus ihr die edelſten Früchte ſeines Lebens hervorgehn [3]). Die Natur bedarf wohl der Gegenſätze zu ihrer Ordnung und Schönheit; Übergänge in der Entwicklung ſind nothwendig; das Vollkommenſte kann nicht ſogleich ſich ergeben; daß darunter auch einzelne Dinge leiden müſſen, iſt nicht zu bezweifeln; es darf aber deswegen nicht geſagt werden, daß die Natur fehle, vielmehr das Edelſte in der Tugend entſpringt nur hieraus, die Entſagung und die Selbſtauf-

---

1) Sever. lett. 6. [illegible]

2) The moral. II, 4 p. 288. A mind which sees not infinitly, can see nothing fully. Ib. III, 1 p. 363.

3) Ib. II, 4 p. 300 sqq.

opferung der Einzelnen für das Ganze [1]. Daß wir jedoch mit ſolchen Bemerkungen über das Einzelne zu Ende kommen ſollten, hofft Shaftesbury nicht, vielmehr nur durch eine Schlußweiſe, welche von der allgemeinen urſachlichen Verbindung ausgeht, hofft er zu ſeinem Ziele zu gelangen. Die Natur im Ganzen iſt dunkel, aber in einzelnen Theilen derſelben können wir Zwecke erkennen [2]. Wollten wir nun annehmen nur in einem Theile des All wäre Ordnung, das übrige unendliche Große dagegen läge in Verwirrung, ſo würde es nicht ausbleiben können, daß auch der kleine geordnete Theil verwirrt würde und alles in ein Chaos ſänke; denn das unendlich Große muß das verhältnißmäßig unendlich Kleine alsbald überwältigen. Aus der Ordnung daher, in welcher der uns überſehbare Theil der Welt ſich erhält, dürfen wir darauf ſchließen, daß alles zweckmäßig geordnet iſt [3].

Aus der Ordnung des Ganzen ſchließt nun Shaftesbury auf ein allgemeines Princip aller Dinge. Denn wären zwei oder mehr Principien, ſo würden ſie entweder übereinſtimmen oder mit einander ſtreiten; im letztern Fall würde alles in Verwirrung ſein bis eins von ihnen ſiegte; im erſtern Fall aber würde ein dritter höherer

---

[1] Ib. I, 3 p. 213 sqq.; the moral. III, 1 p. 366 sqq.

[2] An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 14 sqq.

[3] The moral. III, 1 p. 362. Being convinced of a consent and correspondence in all we saw of things, I considered it was unreasonable not to allow the same throughout. — — For in the infinite residue, were there no principle of union, it would seem next to impossible, that things within our sphere should be consistent and keep their order. For what was infinite, would be predominant.

Grund ihrer Eintracht angenommen werden müſſen und dieſer würde als das oberſte Princip anzuſehen ſein. So iſt die Ordnung der Dinge nur aus einem allgemeinen Principe zu erklären [1]). Wir haben daſſelbe als ein geiſtiges Weſen zu denken. Denn wir ſahen ſchon, daß die Einheit der Dinge auf einem innern, nicht ſichtbaren und nicht ſinnlichen Bande beruht; die Materie iſt träge; nur der Geiſt kann Urſprung der Bewegung und der Ordnung ſein [2]). Ohne Geiſt wäre alles Chaos; die Materie an ſich hat keine Schönheit; die ungeformte Materie würde die Häßlichkeit ſelbſt ſein; alles Geiſtloſe erregt Abſcheu; der Körper kann ſich nicht ſelbſt regieren, ſich nicht ſchön machen, keine Abſicht, keinen Zweck haben; er empfängt nur die Schönheit durch die Form, Wirkſamkeit und Handlung durch das Leben, welches der Geiſt ihm mittheilt [3]). Daher beweiſt uns die Ordnung des Ganzen, daß ein Geiſt die ganze Natur beherſcht und als Princip der Dinge allen Dingen gegenwärtig iſt und alles nach ewigen Geſetzen belebt. Dieſe über alles verbreitete Seele iſt auch unſerer Seele unmittelbar gegenwärtig [4]). Jeder

---

1) Ib. p. 365.

2) Ib. p. 358.

3) Ib. III, 1 p. 342 sq.; 2 p. 305 sqq. 'Tis mind alone which forms. All which is void of mind is horrid, and matter formless is deformity itself.

4) Ib. II, 4 p. 290; III, 1 p. 366 sq. The vital principle is widely shared and infinitely varyed, dispersed throghout, nowhere extinct. All lives. Ib. p. 370. Thee, the alltrue and perfect, who hast thus communicated thyself more immediately to us, so as in some manner to inhabit within our souls, thou who art original soul, diffusive, vital in all, inspiriting the whole!

denkt für ſich; für die Welt ſollte niemand denken? Man ſagt, die Natur ſorge für alles; aber was iſt ſie? Iſt ſie eine Perſon, ein Weſen voller Gedanken und Reflection und Bewußtſein? Oder ſoll ſie alles weggegeben, nichts für ſich behalten haben? Soll ſie ein Nichts ſein? So wie wir ein Ganzes ſind, eine Einheit durch unſer Selbſt, ſo kann auch die Natur nur dadurch ein Ganzes ſein, eine Einheit, daß ſie ein Selbſt iſt, einig in ihrem eigenen Weſen. Unſer Selbſt, an welchem wir nicht zweifeln können, welches aber entſtanden iſt, kann nur aus einem Andern ſeinen Urſprung haben, welches wir nach Analogie mit uns zu denken haben, aus einem urſprünglichen Selbſt. Dem allgemeinen Körper der Welt müſſen wir einen allgemeinen Geiſt der Welt zur Seite ſetzen[1].

Dieſe Gedanken können ihre Verwandtſchaft mit den Lehren der neuern Platoniker, ja ſelbſt der Theoſophen nicht verleugnen, nur daß ſie der Grenzen des menſchlichen Erkennens eingedenk ſich zu mäßigen ſuchen. Sie ſind auch eben ſo unbeſtimmt wie die Gedanken, in welchen die Lehre Shaftesbury's ihre Vorläufer hat. In der Weiſe der alten Philoſophie werden Gutes und Schönes nicht unterſchieden; Gott wird ohne Anſtand ſchön genannt und in Platoniſcher Weiſe als Urſchönheit geprieſen 1), obwohl auch die Bemerkung nicht fehlt, daß Gott nicht ſowohl ſchön ſei, als ſchön mache 2). Wenn wir einen ſtrengen Maßſtab anlegen wollten, ſo würden wir freilich ſagen müſſen, daß die Beweiſe Shaftesbury's nur auf eine Weltſeele, aber nicht auf einen Gott führten. Es fehlt nicht an Stellen, in welchen er beide unterſcheidet, in welchen er die Natur und die belebende Kraft der Natur nur als die Statthalterin der Vorſehung, die bevollmächtigte Schöpferin, Gott als den bevollmächtigenden Schöpfer preiſt 3). Aber weil Shaftesbury ſich ſcheut in die Abgründe der Gottheit, welche unſere Gedanken verſchlingen, hinabzuſteigen, weil er an die Offenbarung Gottes in der Natur ſich hält 4), gelangt er auch nicht dazu das Verhältniß zwiſchen Gott und der allgemeinen Naturkraft genauer zu erörtern. Mit ſeinem Glauben an Gott findet er daher auch wohl die ſtoiſche Lehre vereinbar, daß die Geſtaltung der Welt, welcher wir angehören, nur eine periodiſche Entwicklung iſt, welche der Weltverbrennung weichen könnte, wenn Gott alles in ſich zurücknehmen und allein alles in allem ſein wollte 5). Ihm genügt es mit begeiſterten Worten Begeiſterung für die Schönheit der Welt zu erwecken, damit wir darin die Hand des Schöpfers erblicken, wenn wir

---

[1] Ib. III, 1 p. 355 sqq. Being thus, even by scepticism itself, convinced the more still of my own being and of this self of mine, that 'tis a real self, drawn out and copyed from an other principal and original self (the great one of the world), I endeavour to be really one with it. — — That as there is one general mass, one body of the whole, so to this body there is an order, to this order a mind.

---

1) The moral. III, 2 p. 395; 399; 416.

2) Ib. II, 4 p. 295.

3) An inqu. c. virt. I, 1, 2 p. 10; the moral. III, 1 p. 345. O mighty nature! wise substitute of providence! impowered creatress! or thou impowering deity, supreme creator!

4) The moral. II, 3 p. 274; III, 1 p. 345.

5) Ib. III, 1 p. 380 sqq.

mit der edeln Leidenſchaft des Enthuſiasmus an dieſe Dinge herantreten [1]). So hat er die teleologiſchen Gründe für das Sein Gottes ausgeſchmückt und ohne tiefer in die Theorie einzugehn nur den praktiſchen Zweck ſeiner Lehre bedacht. Wir ſollen nur lernen, daß wir zu Gott gezogen werden, wie zu dem natürlichen Mittelpunkte unſeres Lebens [2]).

In dieſer praktiſchen Richtung hat ihm der Gedanke an Gott nur deswegen einen unerſchütterlichen Werth, weil er uns einen beſtändigen Gegenſtand unſerer Liebe zeigt, Sicherheit in unſern ſittlichen Überzeugungen gewährt und das natürliche Gefül des Rechts und des Unrechts in uns verſtärkt. Wer einen guten und gerechten Gott verehrt, findet in ihm das Beiſpiel der Güte und der Gerechtigkeit. Er ſieht in ihm den höchſten Gegenſtand der Liebe, das wahrhaft Liebenswürdige, deſſentwegen alles andere geliebt werden ſoll, und gelangt erſt hierdurch zur Vollkommenheit der Tugend [3]). Der Gedanke an Gott beſtärkt uns in dem Gedanken an die lückenloſe Ordnung in der Welt, welche kein Übel, nichts Böſes, keine Störung der Zweckmäßigkeit aufkommen läßt. Denn die allgemeine Urſache der Dinge kann nur gut ſein, weil alles Böſe auf einem eigennützigen Inter-

---

1) An inqu. c. virt. I, 3, 3 p. 75 sq.

2) Ib. III, 1 p. 373. Animated with a sublime celestial spirit, by which we have relation and tendency to thee our heavenly sire, center of souls; to whom these spirits of ours by nature tend, as earthly bodys to their proper center.

3) An inqu. c. virt. I, 3, 2 p. 50; 3, 3 p. 76. The perfection and height of virtue must be owing to the belief of a god.

eſſe beruht, welches dem Intereſſe Anderer entgegengeſetzt, für das Allgemeine aber unmöglich iſt [1]. Die allgemeine Natur des Ganzen kann ſich nicht ungetreu werden; ſie kann nur das Wohl aller wollen. Dies giebt unſerer Seele Zuverſicht, welche zum Ganzen gehörig auch nothwendig das Wohl des Ganzen will [2]. Trotz ſeiner Scheu vor metaphyſiſchen Forſchungen ſucht Shaftesbury nun doch tiefer in das Weſen Gottes einzudringen, von dem praktiſchen Gedanken ſeiner Güte geleitet. Um Gott zu erkennen müſſen wir in uns ſelbſt blicken; denn nur in uns finden wir das Gute, nach deſſen Maße wir Gott uns denken müſſen. Wer zum Zorn geneigt, denkt ſich einen zornigen Gott; aber wir haben vielmehr in Gott eine Güte zu verehren, welche ſelbſt den Undankbaren Gutes thut. Daher meint Shaftesbury, wenn wir Gott in würdiger Weiſe denken wollen, müſſen wir alle üble Laune, alles gallſüchtige Weſen von uns thun; in der heiterſten, ſanfteſten Stimmung unſeres Gemüths werden wir Gottes Güte ähnlich ſein und ſie in uns empfinden können. Gutes können wir nur erkennen, wenn wir gut ſind, und Gottes Güte werden wir daher in würdiger Weiſe loben können, nur wenn wir ſelbſt Güte üben [3]. In dieſem Sinn meint er, daß Weisheit

---

1) Ib. I, 1, 2 p. 11; a lett. c. enth. 5 p. 39. There can be no malice, but where interests are apposed. An universal being can have no interest opposite, and therefore can have no malice.

2) The moral. I, 3 p. 211 sqq.; III, 1 p. 359 sq.

3) A lett. c. enth. 4 p. 32 sqq.; 5 p. 42 sq. We can have no tolerable notion of goodness, without being tolerably good. — — The praise of goodness from an unsound hollow heart

mehr im Herzen als im Kopfe wohne und daß die Zweifel über das Böſe uns nicht mehr beunruhigen werden, wenn das Böſe ſelbſt in uns beruhigt iſt. Füle Güte, ſagt er, und du wirſt alle Dinge gut und ſchön ſehen [1].

Man wird nicht überſehen, daß erſt in dieſer Lehre Shaftesbury's die Selbſterkenntniß, von welcher er mit Descartes ausgeht, zu ihrem weiteſten Ziele getrieben wird. In uns ſollen wir die Tiefen Gottes erforſchen. So wie wir zuerſt in uns die Einheit und die Harmonie der Schönheit finden, ſo ſollen wir ſie auch auf das Ganze und den Grund des Ganzen übertragen und darin das Gute, den Grund aller Dinge, entdecken. Die Erkenntniß des Ich wird hierdurch zum wahren Princip aller Erkenntniß gemacht; nach der Analogie mit ihm haben wir alles zu erkennen, indem Shaftesbury nun auch das denkende Ich nicht mehr im Gegenſatze gegen die körperliche Materie ſich denkt, ſondern zu dem Gedanken einer geiſtigen Einheit ſich erhebt, welche alles umfaßt und beherſcht. Alle Schönheit, alle Übereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Einheit hat ihren Grund nur im Geiſte; denn alles, was ohne Geiſt iſt, iſt Wüſte und Finſterniß für das Auge des Geiſtes. Um dagegen die göttliche Schönheit zu erblicken muß der Geiſt auf das Göttliche in ſich ſchauen, welches ſeiner Betrachtung mehr als alles andere werth iſt [2]. In der Ausführung

---

must certainly make the greatest dissonance in the world. The moral. II, 3 p. 267. For how can suppreme goodness be intelligible to those who know not what goodness itself is?

[1] Several lett. 6.

[2] The moral. III, 2 p. 426. There is nothing so divine

dieſer Anſicht unterſcheidet Shaftesbury drei Grade der Schönheit, die Schönheit der Körper, des Geiſtes und Gottes. Die Schönheit der Körper iſt nur eine mitgetheilte; ſie kommt von der Form, welche der Körper erhält, und ſetzt ein höheres Princip der Schönheit voraus, eine formende oder bildende Kraft, welche dem Geiſte, dem Principe der Bewegung zukommt. Daher iſt auch die Schönheit des Geiſtes höher als die Schönheit des Körpers. Noch höher aber ſteht die Schönheit Gottes, welcher nicht allein die Schönheit der Körperwelt begründet, ſondern auch der Urſprung der Geiſter iſt und alſo die Schönheit der bildenden und der gebildeten Formen in ihrem allgemeinen Grunde in ſich vereinigt [1]).

In Folge dieſer Anſicht wendet nun auch Shaftesbury ſeinen Blick vorherſchend auf die Bande, welche alles zur Einheit verbinden, wärend die Unterſchiede der beſondern Theile, aus welchen das Ganze ſich zuſammenſetzt, von ihm nur weniger beachtet werden. Am wenigſten wollen ſich ihm die Begriffe von einander abſondern, welche zur Einheit des Ganzen führen. Tugend und ſittliche Wahrheit iſt die natürlichſte Schönheit; alle

---

as beauty, which belonging not to body, nor having any principle or existence, except in mind and reason, is allone discovered and acquired by this diviner part, when it inspects itself, the only object worthy of itself. For whatever it void of mind, is void and darkness to the mind's eye.

1) Geſchichtliche Anknüpfungspunkte für dieſe Lehre laſſen ſich nicht verkennen. Schon bei Ptotin finden ſich dieſe drei Grade der Schönheit. S. meine Geſch. der alten Phil. IV. S. 652 Anm. 3. Die bildenden Formen erinnern an die plaſtiſche Form Cudworth's und Herbert's.

Schönheit iſt Wahrheit; wahres Urtheil und Genie iſt ohne Harmonie und Tugend nicht möglich [1]. Die Erkenntniß unſerer innern Einheit und Übereinſtimmung iſt ihm der Maßſtab, nach welchem wir alles zu meſſen haben und deſſen wir uns vor allen Dingen bemeiſtern müſſen. In der Harmonie mit uns beſteht unſere Charakterfeſtigkeit; durch unſere Vernunft, den Haupttheil unſerer Seele, müſſen wir alle unſere Leidenſchaften zügeln lernen; dann werden wir zur Sicherheit in unſerm Innern gelangen [2]. Gutes und Wahres bedeuten ihm daher daſſelbe. Es fehlen nun freilich auch ſolche Gedanken nicht, welche Unterſcheidung ſelbſt in der Einheit unſeres Innern fordern, aber zu ſicherer Geſtaltung wollen ſie nicht gelangen. Shaftesbury ſetzt das Praktiſche und das Theoretiſche einander entgegen; indem er jenes in einem Triebe, dieſes im Nachdenken über den Trieb begründet ſieht [3]. Wir ſollen daher auch unſerm Temperamente Widerſtand leiſten können [4]. Aber das vernünftige Nachdenken iſt ihm doch auch in einem natürlichen Triebe und Sinn für das Gute und Schöne gegründet, und der Natur zu folgen, welche den Trieb mit Gott und Menſchen in Freundſchaft zu leben in uns gelegt hat, das iſt wahre Freiheit [5]. So wird zwar die

---

[1] Sens. comm. IV, 3 p. 142; solil. I, 3 p. 208.

[2] Sens. comm. IV, 1 p. 131; solil. III, 2 p. 322; an inqu. c. virt. I, 2, 3 p. 30 sqq.

[3] An inqu. c. virt. I, 3, 3 p. 52 sqq. Es hängt dies damit zuſammen, daß die Reflection den Vorzug des Menſchen bilden ſoll.

[4] Ib. I, 2, 4 p. 36 sq.

[5] The moral. III, 3 p. 432 sq.

Möglichkeit eines Misklangs unter den Elementen unſeres Lebens vorausgeſetzt und Shaftesbury geißelt in ſeiner ſatiriſchen Laune fortwärend das Unnatürliche, Verbildete und Gemeine, welches hieraus entſpringt; aber woraus der Misklang unter den Neigungen ſich ergebe, darüber läßt ſeine Theorie wenig Licht erblicken. Wenn er auf die Gründe unſeres Handelns zurückgeht, hat er nur das allgemeine Band im Auge, welches uns mit dem Ganzen verbindet, und ſcheut den Anblick des Böſen. Er unterſcheidet zwar die freiwilligen Handlungen, welche allein uns zugerechnet werden könnten, weil ſie aus eigener Neigung geſchehn, von den unfreiwilligen, in welchen wir nur Maſchinen ſind [1]); worin aber die Selbſtändigkeit eines handelnden Weſens beſtehe und wie ſie von den Wirkungen der Natur in ihm ſich loslöſe, darnach frägt er nicht. Auch in der Gemeinſchaft der Menſchen unter einander hebt er faſt immer nur ihren natürlichen Einklang hervor. Den Krieg aller gegen alle verwirft er; die Geſelligkeit, der Vertrag unter den Menſchen, iſt ihm natürlich [2]); das Naturrecht herſcht auch außer dem Staate und die bürgerliche Geſellſchaft würde das Recht nicht haben ſchaffen können, wenn es nicht ſchon vorher geweſen wäre; der Staat weckt nur den natürlichen Gemeinſinn [3]). Selbſt die Parteiſucht fließt aus dem geſelligen Triebe und iſt nur eine Ausartung deſſelben; der reine Egoiſt würde ſich keiner Partei ergeben [4]). Aber ebenſo wenig als er einen wahren Atheiſten, einen wahren Feind der Tugend ſich denken kann, will er auch einen reinen Egoiſten zugeben. Daß der Eigennutz die Welt beherſche, iſt nicht wahr; viel mächtigere Triebe geſellen die Menſchen zuſammen und ſetzen die Geſellſchaft in Bewegung [1]). Wir ſind Glieder eines organiſchen Ganzen und daher iſt uns nichts natürlicher als im Dienſte deſſelben zu arbeiten. Im Verhältniß zu dieſem Syſteme müſſen wir beurtheilt werden; wenn wir ihm nützen, ſind wir gut; verhalten wir uns gleichgültig gegen daſſelbe und ſtören wir hierdurch ſeine Ordnung, ſo ſind wir böſe; aber dies würde nur eintreten können, wenn auch zugleich die Ordnung des Ganzen böſe oder unvollkommen wäre [2]), alſo unter einer Vorausſetzung, welche der Lehre von der Vollkommenheit der Welt widerſpricht. Wir alle werden, wie die Körper durch ihre Schwere, zu dem Mittelpunkte aller Dinge gezogen. Wir können nichts als gut anerkennen als das immer Beſtändige [3]), und der Beſtand aller Dinge iſt in Gott gegründet. Daher haben wir dahin zu ſtreben mit Gott in Übereinſtimmung zu ſtehn; ihm ähnlich zu werden, das iſt unſer Zweck. Er iſt das höchſte Gut, dem wir unſere Liebe zuwenden ſollen [4]). So fällt der praktiſche mit dem theo-

---

[1] An inqu. c. virt. II, 1, 3 p. 86.

[2] The moral. II, 4 p. 310 sqq.

[3] Sens. comm. III, 1 p. 108 sqq.

[4] Ib. III, 2.

---

1) Ib. III, 3 p. 115.

2) An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 16 sqq. Therefore if my being be wholly and really ill, it must be ill with respect to the universal system, and then the system of the universe is ill, or imperfect.

3) The moral. II, 1 p. 225.

4) Ib. II, 3 p. 270; III, 1 p. 358 sq.

retiſchen Zwecke zuſammen; das Gute haben wir in der Liebe Gottes zu ſuchen und in dem Gefüle des Guten Gott zu erkennen.

In dieſen theoretiſchen Lehren iſt auch ſeine Moral gegründet. Wenn man ſeine allgemeinen Grundſätze gefaßt hat, entwickelt ſie ſich uns einfach und leicht. Doch hat er dabei auch entgegengeſetzte Anſichten und den dunkeln Punkt ſeiner Lehre, die Möglichkeit des Böſen und Unnatürlichen, zu berückſichtigen.

In der ſittlichen Beurtheilung kommt alles auf die innern Neigungen an, welche zur Handlung bewegen; denn nur auf ihnen beruht das Freie, welches wir zurechnen können; die äußere Handlung dagegen iſt von Zufällen abhängig [1]. Die Neigung iſt den verſchiedenen Geſchöpfen in verſchiedener Weiſe nach ihrer Natur eingepflanzt. Sie geht auf den Vortheil des Dinges, auf ſein Gut; aber in der Ordnung der Dinge wird ſie auch zugleich auf das Syſtem gehen müſſen, zu welchem das Ding gehört, weil es nur im Zuſammenhang mit ſeinem Syſteme ſein Gut erreichen kann [2].

Durch die zu allgemeine Faſſung ſeiner Gedanken geräth nun aber Shaftesbury bei der Beurtheilung der Neigungen in eine Verlegenheit. Seine allgemeine Anſicht würde ihn dahin treiben nur ſolche Neigungen anzunehmen, welche der Natur und dem Syſteme eines jeden Dinges entſprechen. Das praktiſche Urtheil dagegen über Gutes und Böſes läßt ihn auch andere Arten der Neigungen einräumen. Er unterſcheidet im Menſchen drei Arten derſelben, Neigungen, welche auf das gemeinſame Wohl gehen, ſelbſtſüchtige Neigungen, welche nur das beſondere Wohl des Handelnden bezwecken, und endlich Neigungen, welche weder das allgemeine noch das beſondere Wohl zur Abſicht haben, ſondern im Gegentheil die Ordnung des Ganzen ſtören. Die erſten nennt er natürliche Neigungen, die andern Selbſtneigungen, die dritten unnatürliche Neigungen. Die letztere Art iſt immer fehlerhaft und führt zum Böſen, die beiden andern können laſterhaft und tugendhaft ſein nach dem Grade, zu welchem ſie ſich entwickelt haben [1]). Die natürlichen Neigungen heißen auch geſellige Neigungen; er ſchildert ſie als ſtarke Kräfte, welche uns zur Selbſtverleugnung ziehen, für Kinder, Familie, Staat uns ſorgen laſſen und großmüthig über die Betreibung unſeres eigenen Vortheils uns erheben [2]), alles dies in Übereinſtimmung mit ſeinem vorherſchenden Streben nach Einheit. Aber die natürlichen Neigungen ſollen auch zu ſchwach in uns wir-

---

[1] An inqu. c. virt. I, 2, 1 p. 21 sq. It is therefore by affection merely that a creature is esteemed good or ill, natural or unnatural.

[2] Ib. p. 15; 20.

---

1) An inqu. c. virt. II, 1, 3 p. 86 sq. The affections or passions which must influence and govern the animal, are either 1. The natural affections, which lead to the good of the publick. 2. Or the self-affections, which lead only to the good of the private. 3. Or such as are neither of these; nor tending either to any good of the publick or private; but cortrarywise, and which may therefore be justly styled unnatural affections. — — The latter sort of these affections, 'tis evident, are wholly vitious. The two former may be vitious or virtuous, according to their degree.

2) Ib. II, 1, 1 p. 77 sqq.

ken können, wenn Selbſtliebe ihnen entgegenwirkt; ſie ſollen auch zu ſtark werden können, wenn ſie der natürlichen Selbſtliebe Abbruch thun oder wenn eine von ihnen vorherſchend und zum Nachtheil der andern ſich geltend macht, ſo daß ſelbſt die Religion übermäßig gepflegt werden kann. Hierin beſtärkt ihn ſein Sinn für Harmonie, obgleich er nicht ohne Anſtoß den Gedanken faßt, daß Natürliches in Unnatürliches ſich verwandeln könne [1], und er auch zuletzt dafür ſich entſcheidet, daß die geſelligen Neigungen an ſich nie zu ſtark, ſondern nur zu ſchwach ſein können [2]. Den ſelbſtſüchtigen Neigungen können ſie doch nicht feindlich ſein, weil das Wohl des Ganzen nur mit dem Wohle des Theiles und jeder beſondern Perſon beſtehn kann [3]. Dieſe Bemerkung zeigt, daß beide Arten der Neigung eigentlich zuſammenfallen und in gleicher Weiſe als natürliche Neigungen angeſehn werden müſſen. Es iſt ſogar auffallend, daß Shaftesbury bei den natürlichen Neigungen nicht zunächſt an die Neigungen der Selbſtliebe dachte, da ihn die Neigung ſeiner Zeit und ſein eigenes Zurückgehn auf unſer Ich in der Begründung unſerer Erkenntniß dahin führen mußte das Streben nach Selbſterhaltung und Selbſtentwicklung als den erſten und mächtigſten Trieb in unſerer Natur anzuerkennen. Aber die Richtung ſeiner Lehre zog ihn zur Einheit des Allgemeinen und daher läßt er das Streben nach dem Wohle des Ganzen uns als die erſte Wir-

---

1) Ib. II, 1, 3 p. 87 sqq.

2) S. ſeine Eintheilung der Laſter ib. II, 1, 3 p. 97.

3) Ib. II, 1, 1 p. 79 sqq.

kung des natürlichen Triebes erſcheinen, ja er ſtellt es, abſichtlich, möchte man ſagen, in einen Gegenſatz gegen den ſelbſtſüchtigen Trieb, um ſeinen Widerſpruch gegen die vorherſchende Neigung ſeiner Zeit zu bezeichnen. Denn die Übermacht der ſelbſtſüchtigen Neigungen, welche er bei ſeinen Zeitgenoſſen herſchen ſieht, ſcheint ihm den Zuſammenhang der allgemeinen Lebensordnung zu ſtören[1]. Wenn wir nun aber ſeine Schilderung der Laſter unterſuchen, ſo bemerken wir, daß er unter der dritten Art der Neigungen, den unnatürlichen Neigungen auch nur eine übermäßige Steigerung der ſelbſtſüchtigen Neigungen verſteht[2]. Er zählt zu ihr Unmenſchlichkeit, Bosheit, Neid, Menſchenfeindſchaft und andere Leidenſchaften, welche am Schaden anderer ihre Freude haben[3]. Daß ſie von Selbſtſucht ausgehn, giebt er zu erkennen, indem er bemerkt, daß ſie doch nur genährt werden wegen der Luſt, welche eine, auch nur augenblickliche Befriedigung der Leidenſchaft gewährt[4]. So kann auch dieſer Unterſchied zwiſchen den unnatürlichen und den ſelbſtſüchtigen Neigungen ſich nicht behaupten. Die ganze Eintheilung iſt ohne Zweifel verfehlt und nur in der Verlegenheit ergriffen, in welcher ſeine Theorie ſich befand, wenn ſie über die ſittlichen Unterſchiede ſich erklären ſollte. Ihr ſtammt jeder Trieb und jede Neigung von der Natur und alles Natür-

---

1) Ib. II, 2, 2 p. 139 sqq.

2) Ib. II, 2, 2 p. 162 sq. These selfish passions — — must be the certain means of — — raising in us those horrid and unnatural passions.

3) Ib. II, 2, 3 p. 163 sqq.

4) Ib. p. 168 sq.

liche iſt gut; das Böſe kann ſie nur als eine Abirrung von der Natur und die unnatürliche Neigung nur als einen Irrthum über das wahre Gut erklären [1]).

Unſtreitig aber bezeugt jene Eintheilung die Abſicht die geſelligen Neigungen als die wahre Quelle des Guten hervorzuheben und ſie gegen die ſelbſtiſchen Neigungen in den Kampf zu rufen. Daher findet er ſich auch in einem beſtändigen Streite gegen die Epikuriſche Sittenlehre. Er nimmt hierin eine Wendung, welche dem feinen Tone ſeiner Sitte entſpricht; er widerſpricht nicht geradezu, ſondern er will die Gegner für ſeine Meinung gewinnen. Es wird uns daher nicht irren dürfen, wenn manche ſeiner Äußerungen den Schein erregen, als wollte er nur einer feinern Selbſtſucht das Wort reden. Er findet es an ſich unbedenklich zu lehren, daß der Wille auf die Luſt gerichtet ſei, denn Wille und Luſt ſind ſinnverwandt. Aber man müſſe fragen, was werth ſei unſere Luſt zu erregen [2]). Luſt an eiteln Dingen, am Sinnenkitzel, welcher Ekel zurückläßt, kann kein Verſtändiger für den rechten Zweck unſeres Lebens anſehen [3]). Sinnliche Luſt zu ſuchen, den ſinnlichen Schmerz zu meiden kann zwar nicht verboten ſein, da unſere natürliche Neigung dazu treibt; aber unſtreitig haben wir als vernünftige Weſen die geiſtige Luſt höher zu achten; ſie iſt auch reiner und beſtändiger [4]); ja Shaftesbury iſt geneigt wegen des häufigen Misbrauches des Wortes Luſt für die geiſtige Luſt einen

---

1) Ib. I, 2, 2.

2) The moral. II, 1 p. 266.

3) Ib. p. 233 sq.; solil. III, 2 p. 308 sq.

4) An inqu. c. virt. I, 2, 4 p. 36; II, 2, 1 p. 99 sq.

ganz andern Namen zu wählen[1]). Die Befriedigung unſerer natürlichen Neigungen und unſere Glückſeligkeit in ihr müſſen wir aber ohne Zweifel ſuchen und es iſt deswegen von Wichtigkeit den Beweis zu führen, daß ſie mit der Tugend beſtehen könne.

Sein Beweis beruht auf der Überzeugung, daß die wahren geiſtigen Vergnügungen in der Befriedigung der natürlichen Neigungen oder in den Folgen derſelben beſtehn[2]). Er ſucht ſie durch eine Reihe von Beiſpielen zu veranſchaulichen. Der Friede des Gemüths, welchen ein gutes Gewiſſen gewährt, begleitet unſer Leben, wenn wir unſerer Pflicht genügen; wenn es anders iſt, läßt die Stimme des Gewiſſens ſich wohl übertäuben, aber nicht unterdrücken[3]). Eine wohlgeordnete Seele, eine ſchöne That gewährt für unſern Geiſt den genußreichſten Anblick. Wer den Genuß der Tugend, der Freundſchaft, der Liebe geſchmeckt hat, ſucht ihn immer wieder. Das höchſte Gut wäre gefunden, könnten wir in einer ununterbrochenen Freundſchaft, in einer immerwärenden hochherzigen That leben[4]). Und ſo kann es wirklich ſein.

---

1) The moral. II, 1 p. 232.

2) An inqu. c. virt. II, 2, 1 p. 101. The mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation, or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects.

3) Ib. II, 2, 1 p. 122 sqq.

4) Ib. II, 2, 1 p. 105; 159; the moral. II, 1 p. 239. Is there any thing you admire, so fair as friendship? or any thing so charming as a generous action? What would it be therefore, if all life were in reality but one continued friendship, and could be made one such intire act? Here surely would be that fixed and constant good you sought.

Denn die Luſt am Guten führt nicht zur Sättigung und zum Ekel und ſetzt keine vorhergehende Unluſt voraus; es fehlt auch nicht der Gegenſtand einer beſtändigen Liebe. Unſer Vaterland können wir ſo lieben, noch mehr die Menſchheit und im höchſten Grade die Harmonie der Natur und ihres Meiſters, dem wir eine ewige Liebe und Dankbarkeit ſchuldig ſind [1]. Dieſen Schilderungen der Glückſeligkeit, welche das Gute gewährt, ſtehen andere zur Seite, welche das Elend des Laſters zeigen. Der Streit gegen die geſelligen Neigungen zerrüttet uns in unſerm Innern und muß uns unglücklich machen, indem er uns mit dem Syſteme entzweit, zu welchem wir gehören [2]. Alle dieſe einzelnen Bemerkungen beruhn aber auf dem Gedanken der Einheit, in welcher die Glückſeligkeit des Einzelnen auf der Wirkſamkeit deſſelben für das Wohl des Ganzen gegründet iſt. In dieſem Sinn iſt es der Tugend nicht zuwider und nicht als Selbſtſucht zu tadeln, wenn man den Genuß des Guten ſucht nur des Guten wegen und weil unſer eigenes Wohl mit dem Wohle des Ganzen verbunden iſt [3]. Dies iſt die weiſe Einrichtung des Schöpfers [4].

Hiernach dürfen wir unſere eigene Glückſeligkeit betreiben und wir können ſie auch durch unſere eigenen Anſtrengungen gewinnen, weil ſie nicht von äußern Gütern abhängt, ſondern in der Zufriedenheit mit uns ſelbſt beſteht [5]. Doch ſollen deswegen die äußern Güter nicht vernachläſſigt werden, vielmehr die Rückſicht, welche wir auf die übrige Welt, das Syſtem unſerer Umgebungen, zu nehmen haben, muß uns auch eine Hülfe von dieſem Syſteme erwarten laſſen. Deswegen verſchmäht Shaftesbury auch die Tröſtungen der Religion nicht. Seine Gedanken an das höchſte Gut richten ſeinen Blick auch auf das künftige Leben. Unſere Mängel, beſonders unſere mangelhafte Einſicht, laſſen uns noch eine vollkommnere Entwicklung der Ordnung erwarten, in welcher alle Zweifel ſich löſen und die Wege der Vorſehung ſich uns erhellen werden. Shaftesbury's menſchenfreundliche Denkart läßt ihn annehmen, daß wer die Luſt der Freundſchaft und der Liebe gekoſtet habe, auch begierig ſein werde anzunehmen, daß die hier angeknüpften Fäden der geiſtigen Gemeinſchaft noch weiter ſich ausſpinnen würden. Dies hat auch die Heiden geneigt gemacht an Unſterblichkeit der Seele zu glauben. Jetzt bedürfen wir noch des Kampfes um unſere Tugend zu bewähren; einſt werden wir eines vollkommnern Lebens gewürdigt werden [1]). Alles aber, was als Lohn der Tugend uns erwartet, kann nur neue Tugend ſein; nichts von anderer Art kann ihr zugefügt werden. Seine Hoffnungen vom zukünftigen Leben ſpricht er dahin aus, daß es ſein werde eine Hinzufügung der Gnade zu Gnade, der Tugend zu Tugend und der Erkenntniß zu Erkenntniß, damit wir mehr und mehr begreifen lernten die höchſte Tugend und Vollkommenheit, den Geber und Austheiler aller Dinge [2]).

---

[1] An inqu. c. virt. II, 2, 3 p. 168; the moral. II, 1 p. 239 sqq.

[2] An inqu. c. virt. II, 1, 2; 2, 2.

[3] Ib. I, 2, 1 p. 15 sq.; 3, 3 p. 65 sqq.

[4] Ib. concl. p. 175.

[5] The moral. III, 3 p. 443 sqq.

---

1) Ib. II, 3 p. 274 sqq.

2) Several lett. 4. Of virtue there can be no reward but

Die Schriften Shafteſbury's enthalten nur den Entwurf eines philoſophiſchen Syſtems. Schwer hält es freilich darüber zu urtheilen, was aus den Keimen ſeiner Gedanken ſich entwickelt haben möchte; doch glauben wir kaum annehmen zu dürfen, daß wenn ihm ein längeres ungeſtörtes Leben geſchenkt worden wäre, er ſeine Gedanken viel tiefer und ſchärfer ausgebildet haben würde. Er ſpielt mit ihnen und malt ſie aus, von ihren Schwächen ſie zu befreien ſehen wir ihn nirgends eine Anſtrengung machen. In ihnen liegen wohl bedeutende Keime. Wir zählen dazu ſein Zurückgehn auf die innere Einheit unſeres Ich, nach deren Analogie er eine jede Subſtanz und jede Einheit in der Welt betrachtet wiſſen will, ſeine realiſtiſche Denkweiſe, welche den Arten und Gattungen ihre Bedeutung für das Syſtem der Dinge zu bewahren weiß, den Gedanken einer allgemeinen, innerlich wirkſamen Urſache, welche alles in Ordnung erhält und ſelbſt die ſcheinbaren Störungen zum Guten führt. Man wird finden, daß alles dies in gutem Zuſammenhange ſteht und in den Skizzen Shafteſbury's würde man nicht leicht etwas nachweiſen können, was nicht mit geringer Nachhülfe in Einklang mit der Anlage des Syſtems zu bringen wäre. Wenn wir dennoch ſehen, daß auffallende Unebenheiten in ſeiner Darſtellung ihn zu keiner tiefern Umgeſtaltung ſeiner Gedanken antreiben, ſo müſſen wir wohl anneh-

---

of the same kind with itself; nothing can be superadded to it. And even heaven itself can be no other, than the addition of grace to grace, virtue to virtue, and knowledge to knowledge, by which we may still more and more comprehend the chief virtue, and highest excellence, the giver and dispenser of all.

men, daß ſeine Auffaſſungsweiſe in ihrer Stellung zu den Beſtrebungen ſeiner Zeit ein Hinderniß fand, welches ſie nicht zu überwinden wußte.

Shaftesbury's Stellung zu ſeiner Zeit verräth ſich in ſeiner ſtets wachen Polemik. Wie ſehr er auch nach Frieden verlangt, er bleibt ein Mann der Oppoſition. Seine Gegner ſind doppelter Art. Auf der einen Seite ſtehn die unduldſamen Theologen, auf der andern Seite die neugebildete Partei der Freidenker, die materialiſtiſchen Naturforſcher, die ſelbſtſüchtigen Moraliſten, endlich die Lockiſche Schule. Gegen die erſtern macht er die Güte Gottes geltend, welche nur die beſte Welt wollen konnte, eine Welt der Ordnung, welche ſelbſt durch die Sünde nicht geſtört werden könne; in dieſem Sinne behauptet er die unverwüſtliche Neigung der Natur zum Guten und gilt ihm die Lehre von der Erbſünde für eine Läſterung der göttlichen Güte. Nicht minder dient ihm gegen die andere Seite ſeiner Gegner der Gedanke Gottes, deſſen Faſſung ſich ihm aber anſchließt an die Erkenntniß unſeres Ich, welche ſicherer iſt als jede andere Erkenntniß und nach deren Analogie wir alle Dinge zu erkennen haben. Da läßt er uns abnehmen, wie wir das Geiſtige für die wahre Subſtanz, das Körperliche nur für Erſcheinung zu achten haben, daß unſer Ich uns eine innere Einheit zeigt, welche auch an größere Kreiſe uns heranzieht, durch einen angebornen Inſtinct, welcher mehr Zutrauen verdient als unſere Sinne, daß wir in einer ſolchen Einheit zuletzt das Ganze und Gottes Weisheit erblicken ſollen, daß wir dieſer höchſten Einheit angehören und unſern Dienſt nicht entziehen dürfen. Hierbei hat nun Shafteſbury ohne Zweifel eine Einheit der Natur im Sinne und ſeine Gedanken ſtreifen nahe daran an ſie mit der Einheit Gottes zu verwechſeln. Daß ſein oberſtes Princip als ein geiſtiges Princip gedacht werden müſſe, ſcheint ihm ſchon zu genügen. Aber der Naturforſchung iſt er abgeneigt, weil er das Körperliche viel dunkler findet als das Geiſtige; er wendet ſich den lichtern Gebieten zu, in welchen ihm die Betrachtung des ſittlichen Lebens Einſicht in die Ordnung und Schönheit der weltlichen Dinge verſpricht. An der Analogie derſelben mit unſerm Ich glaubt er einen ſichern Leitfaden für dieſe Unterſuchungen gefunden zu haben. Aber wenn er nur tiefer die Geſetze unſeres innern Lebens erforſcht hätte. Die logiſchen Geſetze wenigſtens unſeres Denkens hat er faſt ganz vernachläſſigt. Seine polemiſche Stellung zu der alten Theologie und zu Locke iſt hierauf wohl gewiß von Einfluß geweſen. Die alte Logik ſchien ihm ein Überbleibſel der Scholaſtik. Die Unterſuchungen Locke's über den Urſprung und die Verbindung unſerer Gedanken ſchreckten ihn ab, weil er in ihnen die innere Einheit unſeres Geiſtes als Quelle unſerer Erkenntniß überſehen fand. So war er in dieſem Gebiete ohne alle Hülfe einer vorarbeitenden Überlieferung. Ihm genügt es nun wenigſtens auf das Urſprüngliche in unſern Gedanken aufmerkſam zu machen, zu behaupten, daß wir nicht alles von außen empfangen, daß unſer Inſtinct uns in der Erkenntniß der Dinge leite uns aus dem Innern unſerer Natur angeborne Begriffe über das Allgemeine ſchöpfen laſſe. Größern Fleiß hat er an die Unterſuchung der ſittlichen Geſetze gewandt; aber auch in ihr dringen ſeine

Gedanken nicht weit in das Einzelne ein. Um die oberſten Grundſätze hat er zu ſtreiten, gegen die Theologen ſowohl, welche die Freuden des Lebens verdammen, als gegen die ſelbſtſüchtige Moral, welche eigennützig nur den Vortheil der Perſon und den ſinnlichen Genuß bedenkt. Da muß er geltend machen, daß wir der Weisheit der Natur zu folgen haben, daß aber unſer natürlicher Trieb wenigſtens eben ſo ſehr auf die Erhaltung und das Wohl des Allgemeinen als des einzelnen Weſens gehe und daß im Wohle des Ganzen eine viel größere und dauerndere Glückſeligkeit zu gewinnen ſei, als in der Verfolgung eigennütziger Neigungen. Auch hier haben ihn die Überlieferungen der frühern Zeit verlaſſen und gegen das, was die neuere Zeit gebracht hat, muß er Einſpruch thun. Die Sittenlehre einer trübſeligen Theologie, welche die Welt verachtet, iſt ihm eben ſo verhaßt, wie der Leichtſinn, welcher dem zeitlichen Genuſſe und dem zeitlichen Vortheil dient.

In dieſem ſeinem Streite gegen die entgegengeſetzten Meinungen ſeiner Zeit ſtützt er ſich aber in logiſcher wie in ethiſcher Richtung auf das allgemeine Geſetz der Natur als auf die ſicherſte Gewähr. Wir werden ihn hierauf blickend gegen den Vorwurf vertheidigen können, daß er doch nur einer feinern Selbſtſucht das Wort geredet habe. Auch Aufopferung ſeiner ſelbſt erkennt er als Pflicht an und ſeine allgemeine Richtung läßt ihn auf das Individuum eher zu wenig, auf das Allgemeine zu großes Gewicht legen. Wenn er dem naturaliſtiſchen Zuge folgt, in welchem er das Leben des Weltſyſtems enthuſiaſtiſch zu erheben liebt, dann ſetzt er aus einander, daß Leben und Tod im Wechſel der Dinge ſich ablöſen müſſen und der ſtetige Wandel der Formen dem Einzelnen keine beſtändige Dauer geſtatte, dann findet er ſelbſt in der Lehre vom Weltbrande nichts, was ſeiner Anſicht widerſpräche[1]). In dieſer Richtung ſeiner Lehre iſt er ohne Zweifel nahe daran das Beſondere dem Allgemeinen aufzuopfern. Mit größerm Rechte würde ihn der Vorwurf treffen, daß er Vernunft und Natur in unſerm ſittlichen Leben nicht genug zu ſondern gewußt habe. Es iſt ohne Zweifel eine auffallende Erſcheinung, daß er das Böſe nur unter dem ſeltſamen Begriff der unnatürlichen Neigungen unterzubringen wußte, gleichſam als dränge ſich in ihm der Natur etwas auf, was in ihr keinen Grund finden könnte. Es leuchtet hieraus hervor, wie ſchwer es ſeiner Lehre wurde Raum für die ſittlichen Unterſchiede zu gewinnen. Man bemerkt hieran, daß ſie im Streit gegen die unduldſamen Theologen ſich gebildet hatte, welche die Natur für verdorben hielten. Er dagegen findet in ihr nichts als die Güte des Schöpfers, von deſſen alles durchdringendem Leben das Beſtehn der weltlichen Dinge ſich kaum ablöſt. Das beſte Werk des vollkommenen Meiſters will nichts Böſes in ſich aufnehmen. Wenn nun Shaftesbury auf die Handlungen der Menſchen ſieht und nicht umhin kann in ihnen auch ſeine Gegner zu beachten, Irrthum und Laſter, dann muß er ſeine Zuflucht nehmen zu der Annahme, daß die Guten der Natur getreu geblieben, die Böſen von ihr abgewichen ſind. Es würde ihm ſchwer geworden ſein zu zeigen, wie etwas den Geſetzen ſeiner

---

1) The moral. III, 1 p. 366 sq.; 380 sq.

Natur ſich entziehen kann, und vielleicht liegt es auch im Hintergrunde ſeiner Gedanken, daß alles Böſe doch nur aus einer verborgenen Ordnung der Natur ſtamme und nur ein verborgenes Gutes ſei; aber nicht weniger ſchwer würde es ihm ſein darzuthun, wie ein natürlicher Trieb das Gute in uns erzeugen könne, welches wir uns als eine freie That unſerer Vernunft zuſchreiben dürfen. Hierin liegt die Schwäche ſeiner Sittenlehre und ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Anſicht. Wenn Paſcal gezeigt hatte, daß die Vernunft in ihren Entwicklungen fortſchreitend über die Werke des Inſtincts hinausgehe, ſo verrathen die allgemeinen Grundſätze Shaftesbury's hiervon nichts. Die allgemeinen Begriffe des Verſtandes, die Werke des geſelligen Lebens, die Tugenden der Menſchen ſollen nur durch den Inſtinct hervorgetrieben werden. Er folgt hierin der naturaliſtiſchen Neigung ſeiner Zeit und ſeine Nachgiebigkeit gegen ſie hat es auch veranlaßt, daß er den Eudämonismus nur in ſehr milden Formen bekämpfte und den Schein nicht abwehrte, als ginge ſeine Lehre den Neigungen nach, in welchen das Individuum nur ſeine eigene Befriedigung ſuchen dürfe. Selbſt ſein Begriff Gottes iſt von dieſer Vorliebe für das Natürliche nicht frei; er ähnelt in vielen Punkten dem Begriffe Spinoza's von der naturirenden Natur, indem er eben ſo wie dieſer den Gedanken der höchſten Einheit nur in der Schwebe hält zwiſchen der Welteinheit und ihrem Grunde. Wir überſehen hierüber nicht die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen den Lehren beider Philoſophen über dieſen Punkt. Die Gedanken Shaftesbury ſpringen nicht wie die Lehren Spinoza's ſogleich zum Unbedingten auf, ſondern halten die Verſchiedenheit der Dinge feſt; Shaftesbury ſtellt, von der Einheit des Ich ausgehend, überall das Geiſtige dem Körperlichen voran und zieht daher auch das Leben und die Entwicklung der Dinge in keinen Zweifel; aber weil er mehr als Spinoza das Geiſtige erhebt, daraus wird man nicht ſchließen dürfen, daß er auch das Natürliche weniger beachte, denn in ſeiner Betrachtung des Geiſtigen hat er eben die Natur im Geiſte vorherſchend im Auge.

So behauptete ſich in der Engliſchen Philoſophie der Rationalismus neben dem Senſualismus Locke's. Wärend dieſer eine Neigung zum Materialismus und Egoismus nicht verbergen konnte, ſtützte jener ſich auf die geiſtigen Beſtrebungen und die Forderungen des ſittlichen Lebens. Beide Lehren hatten es mit einander gemein, daß ſie unter den Einflüſſen der Carteſianiſchen Schule ihren Ausgangspunkt vom Selbſtbewußtſein nahmen, und ſie begünſtigten daher die pſychologiſche Auffaſſungsweiſe der philoſophiſchen Aufgaben; aber der Senſualismus nahm von dem Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, nur die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen oder Seelenerſcheinungen ab, der Rationalismus dagegen legte das volle Gewicht auf die Einheit des Ich oder die Subſtanz der Seele. Dem Shaftesbury wird man das Verdienſt nicht ſtreitig machen können dieſe Seite der Betrachtung mit Geiſt und Leben vertreten zu haben. Dies war von um ſo größerer Wichtigkeit, je mehr die theologiſchen Lehren, welche früher in England zur Stütze des Rationalismus gedient hatten, unter der freien Denkweiſe der Zeiten an Einfluß verloren hatten. Dabei werden wir aber doch auch nicht überſehen dürfen, daß die ſkizzenhafte Ausführung dieſes Rationalismus der fleißigen und ausführlichen Entwicklung, welche Locke dem Senſualismus gegeben hatte, nicht gewachſen war. Es iſt dies ein äußeres Zeichen davon, daß dieſer über jenen bei den Engländern die Überhand gewinnen ſollte. Das innere Anzeichen hiervon liegt in der Schwäche, mit welcher denn doch nur die Rechte der Vernunft gleichſam ſchüchtern vertreten wurden, wenn die Begriffe des Verſtandes als Werke des Inſtincts ihre Vertheidigung fanden. Daher vermochte dieſer Rationalismus auch nicht über das dunkle Gefül der Einheit und Allgemeinheit hinauszugehn und das Syſtem der allgemeinen Begriffe zu entwickeln, berief ſich vielmehr gern auf den Gemeinſinn und ſuchte mehr im redneriſchen Schwunge für ſich zu gewinnen oder von der Wahrſcheinlichkeit ſeiner Meinungen zu überreden, als daß er eine ſichere wiſſenſchaftliche Überzeugung zu begründen gewußt hätte.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Göttingen,
Druck der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.
(Fr. W. Käſtner).

Geſchichte

der

Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Zwölfter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Achter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Vierter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1853.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Mit dieſem Bande hat meine Geſchichte der Philoſophie ihren Schluß erreicht. Sie war von Anfang an darauf angelegt nur bis auf die Zeiten der neueſten Deutſchen Philoſophie herabgeführt zu werden, deren Verlauf noch nicht geſchloſſen iſt. Daß dieſe nicht auch einer geſchichtlichen Unterſuchung unterzogen werden könnte, will ich natürlich nicht behaupten; aber weil ſie ihren Abſchluß noch nicht gefunden hat, fällt das Urtheil über ſie außer der Geſchichte und kann nur durch eine philoſophiſche Kritik des Geſchichtſchreibers gewonnen werden. So etwas läßt ſich nicht in der geſchichtlichen Methode durchführen, welche ich in meinem Buche feſtzuhalten geſucht habe. Wenn mir noch einige Jahre für weitere Arbeiten bleiben ſollten, ſo bin ich nicht abgeneigt auch noch eine Geſchichte und Kritik der neueſten Deutſchen Philoſophie erſcheinen zu laſſen. In welchem Sinn ſie gearbeitet werden würde, läßt ſich ſchon gegenwärtig aus der kritiſchen Überſicht erſehn, welche ich kürzlich unter dem Titel: Verſuch zur Verſtändigung über die neueſte Deutſche Philoſophie ſeit Kant, herausgegeben habe.

Bei der Vollendung eines Werkes, welches mich durch mehr als 25 Jahre beſchäftigt hat, iſt es wohl erlaubt meinen Dank an Gott auch öffentlich auszuſprechen, welcher es mich hat vollenden laſſen, obwohl Zeit und Umſtände es oft zu bedrohen ſchienen.

Mein zweiter Dank gebürt dem Publicum, welches es mit Wohlwollen aufgenommen und dadurch in meiner Arbeit mich ermuthigt hat. Ich habe es als eine Pflicht angeſehn, deren ich mich gegen daſſelbe zu entledigen hätte.

Noch einem dritten Danke möchte ich Worte geben, obwohl er Privatverhältniſſe berührt; er gehört der Verlagshandlung. Ihn öffentlich zu ſagen würde ich mich ſcheuen, wenn nicht der Mann, welchem er zwar nicht allein, aber doch vornehmlich gewidmet iſt, ſchon nicht mehr den Lebenden angehörte, und wenn nicht ſein Andenken wie mir, ſo einem großen Kreiſe des Deutſchen Volkes lieb geworden wäre. Friedrich Perthes hat mir durch eine lange Reihe von Jahren als ein älterer Freund getreu, in Rath und That hülfreich zur Seite geſtanden. Die Zeiten waren oft kritiſch; ſeine erregbare Seele wurde doch immer von dem friſchen Lebensmuthe, von dem frommen Vertrauen zu Gott, wodurch er ausgezeichnet war, über alle Bedenken hinübergetragen. Seine reiche Erfahrung, ſeine erprobte Klugheit, ſein liebevolles Wohlwollen, ſein uneigennütziger Eifer für die Sache, ſie haben mir die lange Arbeit wenn nicht überhaupt erſt möglich, ſo doch viel leichter gemacht. So möge auch dieſes Werk einen kleinen Theil ſeines rühmlichen Andenkens bewahren.

Noch manchen andern Dank hätte ich zu ſagen.

Gott hat mich mit manchen Gönnern und Freunden geſegnet. Ihnen aber wird es lieber ſein, wenn ich ſie in einem getreuen Gedächtniß bewahre, als wenn ſie hier ihre Namen leſen ſollten. ? ? [illegible]

Göttingen am 12. Auguſt 1853.

H. Ritter.

Inhalt.

Siebentes Buch.

Die Umbildung der Theoſophie in Metaphyſik bei dem jüngern Helmont und bei Leibniz.

Erſtes Kapitel. Franz Mercurius van Helmont. S. 3—47.

Sein Leben. 4. Charakter ſeiner Schriſten. 7. Verſöhnung der Theologie mit Vernunft und Naturforſchung. 9. Neigung zum Senſualismus. 10. Erkenntniß des Überſinnlichen. 11. Gegen den Dualismus; alles aus Gott zu erklären. 12. Gott ſeinem Weſen nach Schöpfer. Ewigkeit der Welt. 13. Gott hat nur die Samen der Dinge geſchaffen. Veränderlichkeit der Geſchöpfe. 14. Chriſtus als Vermittlung zwiſchen Gott und den Geſchöpfen. 15. Veränderlichkeit der Geſchöpfe zum Guten und zum Böſen. 16. Unendliche Perfectibilität der Geſchöpfe. 18. Zeitliche und räumliche Unendlichkeit der Welt. 19. Virtuelle und geiſtige Unendlichkeit jedes Geſchöpfes. 20. Präexiſtenz jedes lebendigen Dinges. 21. Monadologie. 22. Jedes Ding für ſich und jedes nur ein Theil des Ganzen. 24. Das männliche oder ſpontane und das weibliche oder receptive Princip. 25. Der Körper nur ein niederer Grad des Geiſtigen. 27. Der Geiſt zuſammengeſetzt aus vielen Geiſtern. 28. Relative Durchdringlichkeit der Dinge. 29. Der Körper das Leidende, der Geiſt das Thätige. 30. Die Seele als Centralgeiſt. 32. Unſterblichkeit der Seele. 34. Der Menſch als Mikrokosmus und ſein Fall. 35. Die vier Welten. 36. In der Welt des Machens

herſcht der Mechaniſmus. 37. Theodicee, Harmonie der Welten. 3 Das Böſe führt zum Guten. 39. Seelenwanderung. 41. Volle dung der Seelen in dieſer Welt. 42. Beſtändiger Fortſchritt. Üb ſicht. 43.

Zweites Kapitel. Leibniz. S. 47—210.

Sein Leben. 49. Seine philoſophiſchen Werke. 55. Verſchie denartigkeit ſeiner Ausdrucksweiſe. 58. Sein Verhältniß zur Theo logie. 59. Gebrauch fremder Sprachen. 63. Perioden ſeiner phi loſophiſchen Bildung. 64. Hiſtoriſche Elemente ſeiner Bildung. 65. Über die Theile der Philoſophie. 70. Seine allgemeine Charakteriſtik. 72. Seine Anſichten über das Syſtem der urſprünglichen Begriffe. 77. Vorliebe für die mathematiſche Methode. 81. Metaphyſiſche Begründung der Mathematik. 83. Der Satz des Widerſpruchs hat es nur mit Möglichem zu thun. 84. Der Satz des zureichenden Grundes zur Erkenntniß des Wirklichen. 85. Erkenntnißlehre. 86. Gründe der Vernunft und Beobachtungen als Grundlagen unſerer Wiſſenſchaft. 87. Der Satz, ich denke alſo bin ich, ſpricht nur eine Thatſache aus. Beweis für das Sein der Außenwelt. 89. Angeborne Wahrheiten als Anlagen. 91. Empfindung, Wahrnehmung, Verworrenheit alles Sinnlichen. 94. Das Einfache, Allgemeine, Nothwendige muß durch den Verſtand erkannt werden. 96. Die Vernunft ſoll die Gründe erkennen. 97. Leiden und Thun, Receptivität und Spontaneität der Seele. 100. In der Natur keine leere Tafel. 101. Wir ſelbſt, unſer Verſtand iſt uns angeboren. 102. Entwicklung der Saamen; die Gegenwart ſchwanger mit der Zukunft und von den Folgen der Vergangenheit erfüllt. 103. Die Seele hat keine Fenſter; alle Entwicklungen aus ihr ſelbſt. 104. Nach der Analogie mit unſerer Seele iſt alles zu beurtheilen. 105. Die Seele die kleine Welt und das Bild Gottes. 106. Einheit und Subſtanz der Seele, ein lebendiger Spiegel Gottes. 107. Begriff der Subſtanz. 108. Kraft. 109. Alles iſt voll von Leben. 110. Die Monaden. 112. Nach der Analogie mit unſerer Seele ſind ſie zu denken. Verſchiedene Grade derſelben. 115. Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden. 116. Die Materie nur ein Haufen von Monaden. 118. Mechaniſche Erklärung. 119. Die Bewegung aus den kleinſten Beſtrebungen der Monaden. 121. Alle Erſcheinung wohlbegründet. 122. Raum und Zeit. 123. Macht der mathematiſchen Vorſtellungsweiſe auf ſeine Erklärungen. 124. Die Seele ein geiſtiges Automat. 125. Keine tranſiente

Thätigkeit. Die urſachliche Verbindung unter verſchiedenen Dingen nur ideal. 127. Jede geſchaffene Subſtanz ſoll einen Leib haben. 128. Die Seele die herſchende Monade. 129. Dienen und Herſchen relativ. 130. Das ſubſtantielle Band unter den Monaden. 131. Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus. 133. Präſtabilirte Harmonie. 135. Beweiſe für das Sein Gottes. 136. Schwierigkeiten im Begriff des Unendlichen. 140. Schwierigkeiten in der Schöpfungslehre. 141. Macht, Verſtand und Wille Gottes. 144. Der Verſtand Gottes Grund der ewigen Wahrheiten, der Wille Gottes Grund der wirklichen Welt. 145. Der Wille vom Verſtande beſtimmt. 146. Die beſte Welt. 148. Der Verſtand Gottes hängt von den ewigen Wahrheiten ab. 149. Das Poſſible und das Compoſſible. 151. Der Streit der Möglichkeiten im Verſtande Gottes. 153. Verbindung zwiſchen dem Satze des zureichenden Grundes und dem Satze des Widerſpruchs. 155. Das metaphyſiſche, das phyſiſche und das moraliſche Übel. 160. In der Harmonie der Welt darf der Gegenſatz nicht fehlen. 161. Alle mögliche Grade des Seins in der Welt nöthig. 162. Harmonie zwiſchen Seele und Leib. 163. Alles Spätere iſt durch das Frühere beſtimmt. 164. Der Wille als Tendenz von dem einen Gedanken zum andern. 165. Freiheit des Willens. 166. Den vernünftigen Seelen bleibt die Macht ſich zu klaren beſtimmten Begriffen zu erheben. 168. Zweckurſachen. 170. Harmonie zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade. 171. Schwierigkeiten in der Unterſcheidung zwiſchen Natur und Vernunft. 173. Das Gute geht in das Unendliche, das Böſe hat ſeine Grenzen. 177. Drei Hypotheſen über den Lauf der Welt. 178. Schauen Gottes. Praktiſche Philoſophie. 180. Naturrecht. 181. Streben nach Luſt ohne Eigennutz 182. Überſicht. 185.

Achtes Buch.

Der Idealismus und der Skepticismus bei den Engländern.

Erſtes Kapitel. Der Idealismus. S. 213—287.

1. **Arthur Collier.** 216. Elemente ſeiner philoſophiſchen Bildung. 217. Die Erſcheinungen ſind ſicher. 219. Zweifel an dem Daſein der Körper außer uns. 220. Die ſinnliche oder materielle Welt iſt nicht unabhängig oder außer, ſondern nur im Geiſte vorhanden. 221. Unſer Erkennen paſſiv. Gott bringt die Ord=

nung der Ideen in uns hervor. 222. Gegen die ſinnlichen Qualitäten der äußern Dinge. 223. Gegen die urſprünglichen Qualitäten der Materie. 224. Widerſprüche zwiſchen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der unendlichen und endlichen Theilbarkeit der Welt. 225. Widerſprüche im Begriff der Bewegung. 226. Die Schöpfung der Welt in Widerſpruch mit ihrer Materialität. 227. Vorzug der Seele. Die Subſtanz das Allgemeine für die beſondern Accidenzen. 228. Relativität des Begriffs der Subſtanz in den mittlern Graden des Allgemeinen. Gott die allgemeinſte Subſtanz aller Dinge. 229. Theologiſche Anſichten. 230.

2. Georg Berkeley. 233. Seine Denkweiſe. 237. Angriffe gegen die Freidenker. 240. Gegen die Übergriffe der Phyſik und Mathematik. 241. Er ſchließt ſich an die Platoniker und Theoſophen an. 243. Doch auch an die Lockiſche Erkenntnißtheorie. 244. Das Allgemeine nur eine Sache der Sprache. 246. Streit gegen den Begriff der ſinnlichen Subſtanz außer unſerer Seele. 248. Die ſinnlichen Dinge ſind nur Erſcheinungen in unſerer Seele. 251. Die urſprünglichen Eigenſchaften kommen eben ſo wenig als die abgeleiteten den Dingen zu. 253. Gegen die Subſtanz der körperlichen Materie. 255. Der Begriff des Körpers kann nicht zur Erklärung der Erſcheinungen gebraucht werden. 256. Der Begriff der Materie. Bedeutung der Mechanik. 258. Die Sinne erkennen keine Urſache. Gegen den Materialismus. 260. Subſtanz, Geiſt und Verſtandeserkenntniß, Accidens, Körper und ſinnliche Erkenntniß entſprechen einander. 262. Das Seiende und das Werden. 263. Nur im Geiſte können wir ein thätiges Princip entdecken. 264. Die Seele oder der Geiſt kann nur durch Vernunft erkannt werden. Gegen den Senſualismus. 265. Den Geiſt lernen wir durch Reflection und Schluß nach Analogie kennen. 266. Schwieriges und nur dunkles Aufſteigen zum Geiſtigen. 267. Nicht die äußere Welt, ſondern nur das Materielle ihrer Subſtanz iſt zu leugnen. 269. Das Sein Gottes als eine Thatſache bewieſen. 270. Die Erſcheinungen ſind Zeichen, welche eine Sprache bilden. 271. Gefar Berkeley's alles in das Allgemeine ſich auflöſen zu laſſen. 273. Das vollkommene geiſtige Weſen Gottes. 275. Unvollkommene Erkenntniß des Geiſtes. Vorzug des Willens vor dem Verſtande. 276. Schwankungen über die Freiheit des Willens und das Verhältniß der Welt zu Gott. 277. Eine Vermittlung zwiſchen Gott und uns iſt uns nöthig. 278. Theoſophiſche Lehren Berkeley's. 280. Überſicht. 282.

Zweites Kapitel. David Hume. S. 287—366.

Stand der philoſophiſchen Unterſuchung in England. 287. Mandeville. Bolingbroke. Hartley. 290. Hutcheſon. 291. Hume's Leben. 292. Charakter ſeiner Unterſuchungen. 296. Praktiſche Richtung ſeiner Philoſophie. 300. Hiſtoriſche Anknüpfungspunkte ſeiner Lehre. 301. Vergleichung der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie. 302. Gegen den Skepticismus der erſtern ſchützt uns die leztere. 304. Theoretiſche Zweifel als Grundlage ſeiner Lehre. Gegen das Zugleichſein mehrerer Ideen. 306. Gegen das Allgemeine und die Lehren der Logik über den Schluß. 307. Die ſenſualiſtiſche Theorie als Vorurtheil bei ihm. 308. Die Entſtehung der Gedanken können wir nicht erklären. 309. Gedächtniß und Einbildungskraft bringen Verbindungen und Unterſcheidungen der Ideen hervor. 310. Vergeſellſchaftung der Ideen. 311. Für jede wahre Idee muß ein ſinnlicher Eindruck nachgewieſen werden können. 312. Die Bedeutung des Allgemeinen. 313. Die Gewohnheit. 314. Die Ideenaſſociation in dem Allgemeinen. 315. Widerſprüche in den allgemeinen Begriffen der Mathematik. Der Begriff der Subſtanz. 316. Gegen die materielle Subſtanz. 318. Zweifel an der Identität des Ich. 319. Zweifel an der Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele. 320. Die Gewohnheit führt den Begriff der Subſtanz herbei. 321. Die urſachliche Verbindung. 322. Wir werden das nothwendige Band unter den Erſcheinungen nicht gewahr. 325. Nur die Gewohnheit läßt es uns annehmen. 326. Überall iſt Nothwendigkeit und urſachliche Verbindung anzunehmen. 328. Glaube an die urſachliche Verbindung. Präſtabilirte Harmonie zwiſchen der Außenwelt und dem Denken. 330. Inſtinct läßt uns an die Außenwelt glauben. 331. Glaube eine lebhafte Empfindung. 333. Schwächen der Vernunft. 335. Streit der Natur und der Vernunft. Die Vernunft iſt nur paſſiv. 336. Sie ſoll die Sklavin der Leidenſchaften ſein. 337. Hume's praktiſche Philoſophie. 338. Luſt und Unluſt die einzigen Beweggründe des Handelns. 339. Geſchmack und Nutzen 340. Streben nach gemeinem Nutzen erhebt über die Selbſtſucht. 341. Sympathie 342. Einfluß der Vernunft auf das Handeln. 343. Sein Skepticismus befreit ihn von den Vorurtheilen des Naturalismus. 344. Weitgreifender Einfluß der Sympathie und der Gewohnheit. 345. Die Gerechtigkeit als künſtliche Tugend. 346. Gegen die Vertragstheorie. 348. Die Gewohnheit als Grund des poſitiven Rechts. 350. Die Geſetzmäßig-

nung der Ideen in uns hervor. 222. Gegen die ſinnlichen Qualitäten der äußern Dinge. 223. Gegen die urſprünglichen Qualitäten der Materie. 224. Widerſprüche zwiſchen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der unendlichen und endlichen Theilbarkeit der Welt. 225. Widerſprüche im Begriff der Bewegung. 226. Die Schöpfung der Welt in Widerſpruch mit ihrer Materialität. 227. Vorzug der Seele. Die Subſtanz das Allgemeine für die beſondern Accidenzen. 228. Relativität des Begriffs der Subſtanz in den mittlern Graden des Allgemeinen. Gott die allgemeinſte Subſtanz aller Dinge. 229. Theologiſche Anſichten. 230.

2. Georg Berkeley. 233. Seine Denkweiſe. 237. Angriffe gegen die Freidenker. 240. Gegen die Übergriffe der Phyſik und Mathematik. 241. Er ſchließt ſich an die Platoniker und Theoſophen an. 243. Doch auch an die Lockiſche Erkenntnißtheorie. 244. Das Allgemeine nur eine Sache der Sprache. 246. Streit gegen den Begriff der ſinnlichen Subſtanz außer unſerer Seele. 248. Die ſinnlichen Dinge ſind nur Erſcheinungen in unſerer Seele. 251. Die urſprünglichen Eigenſchaften kommen eben ſo wenig als die abgeleiteten den Dingen zu. 253. Gegen die Subſtanz der körperlichen Materie. 255. Der Begriff des Körpers kann nicht zur Erklärung der Erſcheinungen gebraucht werden. 256. Der Begriff der Materie. Bedeutung der Mechanik. 258. Die Sinne erkennen keine Urſache. Gegen den Materialismus. 260. Subſtanz, Geiſt und Verſtandeserkenntniß, Accidens, Körper und ſinnliche Erkenntniß entſprechen einander. 262. Das Seiende und das Werden. 263. Nur im Geiſte können wir ein thätiges Princip entdecken. 264. Die Seele oder der Geiſt kann nur durch Vernunft erkannt werden. Gegen den Senſualismus. 265. Den Geiſt lernen wir durch Reflection und Schluß nach Analogie kennen. 266. Schwieriges und nur dunkles Aufſteigen zum Geiſtigen. 267. Nicht die äußere Welt, ſondern nur das Materielle ihrer Subſtanz iſt zu leugnen. 269. Das Sein Gottes als eine Thatſache bewieſen. 270. Die Erſcheinungen ſind Zeichen, welche eine Sprache bilden. 271. Gefahr Berkeley's alles in das Allgemeine ſich auflöſen zu laſſen. 273. Das vollkommene geiſtige Weſen Gottes. 275. Unvollkommene Erkenntniß des Geiſtes. Vorzug des Willens vor dem Verſtande. 276. Schwankungen über die Freiheit des Willens und das Verhältniß der Welt zu Gott. 277. Eine Vermittlung zwiſchen Gott und uns iſt uns nöthig. 278. Theoſophiſche Lehren Berkeley's. 280. Überſicht. 282.

Nutzen ſuchen. 445. Menſchenliebe und Kosmopolitismus. 446. Vereinigung des öffentlichen mit dem Privatvortheil. 447. Tugenden des Vorurtheils. Leidenſchaft als Grund aller Handlung. 448. Die faule Vernunft. 449. Der Haß der Langenweile und große Leidenſchaften. 450. Der Menſch ein Zögling ſeiner Umgebungen und des Zufalls. 451. Umbildung der Geſellſchaftsverhältniſſe. 453. Überſicht. 455.

Drittes Kapitel. Holbach. S. 459—512.

Bonnet. 459. De la Mettrie. 460. Das Syſtem der Natur. 461. Holbach's Leben. 462. Charakter ſeiner Schriften. 463. Moraliſche Richtung derſelben. 466. Verhältniß zu den frühern Philoſophen. 468. Vertrauen auf die Naturwiſſenſchaft. 469. Senſualismus. 471. Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. 473. Erkennbarkeit der Natur. 475. Bewegung, Verkettung der Urſachen, Materie. 476. Vielheit der Subſtanzen, ihre Wirkung liegt in ihrem Weſen, unbekannte Urſachen. 477 Molecülen von verſchiedenen Beſchaffenheiten. 479. Anziehung und Abſtoßung. Bewegende Kraft der Materie. 480. Selbſtliebe, Gravitation auf ſich ſelbſt. Als Ganzes muß die Natur ſich ſelbſt bewegen. 481. Unbekannte Kräfte beleben das Weltall. 482. Die Welt ohne Anfang und Ende. 483. Alles geſchieht nothwendig. Keine Zwecke in der Natur. 484. Der Menſch eine Maſchine, wie die ganze Natur. Streit gegen die Freiheit des Menſchen. 485. Gegen die Doppeltheit des Menſchen. 487. Die Seele iſt die Organiſation des Leibes und ſtirbt mit ihm. 490. Gegen den Deismus. 491. Gott iſt die bewegende Kraft in der Natur. 493. Die Natur bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet. 496. Praktiſche Richtung. Nutzen der Wiſſenſchaft zur Beſſerung des Menſchen. 497. Popularität der Sittenlehre im Streit mit ihren phyſiſchen Grundſätzen. 499. Die Selbſtliebe als einziges Naturgeſetz. 500. Die menſchliche Glückſeligkeit in ſehr weitem Umfange genommen. 501. Das Gemeinwohl. 502. Pflicht und Tugend. 503. Die Geſellſchaftsordnung der Menſchen. 504. Überſicht. 505.

Zehntes Buch.

Zuſtände und Ausſichten in der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Erſtes Kapitel. Chriſtian Wolff und ſeine Schule. S. 515—563.

Der Eklekticismus des geſunden Menſchenverſtandes. 515. Wolff's Leben. 517. Seine Verdienſte. 518. Abhängigkeit von Leibniz und der gewöhnlichen Meinung. 519. Mathematiſche Lehrart. 520. Sie beruht aber auf Erfahrung 521. Übergewicht des Empirismus in ſeinem Rationalismus. 522. Neigung zum Senſualismus. 524. Lockerheit im Zuſammenhange ſeines Syſtems. 528. Eintheilung deſſelben. 529. Vorherſchen der Erfahrung und der Pſychologie. 532. Dualismus, Umwandlung der Monadenlehre. 534. Die Welt als Maſchine und die Geiſterwelt. 536. Theologie. 537. Phyſik. 541. Praktiſche Philoſophie. 545. Überſicht. 547.

Baumgarten. 550. Äſthetik. 551. Die Schönheit beſteht in der ſinnlichen Vollkommenheit. 552. Auch die niedern Seelenkräfte müſſen gebildet werden. 554. Stellung der Äſthetik unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften. 555. Der Geſchmack am Schönen eine Vorbildung und Ergänzung für den Verſtand. 557. Seine Stellung zur Ethik und zur Religion. 559. Überſicht. 561.

Zweites Kapitel. **Der Eklekticismus bei den Engländern, Holländern und Franzoſen.** S. 563 — 632.

Die Schottiſche Schule. **Reid.** 564. Zu weit getriebene Speculation führt zu Skepticismus und entfernt vom geſunden Menſchenverſtande. 565. Sein Unternehmen auf eine Naturgeſchichte des Geiſtes gerichtet. 566. Gegen die Idealſyſteme. 567. Grundſätze, welche in der Beſchaffenheit unſerer Natur liegen. 568. Unterſchied zwiſchen Empfindung und Wahrnehmung. 569. Glaube an die Ausſagen unſerer Sinne. 570. Über Zuſammenhang der Seele und der Außenwelt können wir keine Rechenſchaft geben. 571. Die Grundſätze werden uns von der Natur untergeſchoben. 572. Axiome für die zufälligen und die nothwendigen Wahrheiten. 573. Die thatſächlichen Axiome. 574. Ergebniſſe ſeiner Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. 576. Praktiſche Lehren 577. Vertheidigung der Vernunft. 578.

Burke. 580. Der Gegenſatz zwiſchen Erhabenem und Schönem auf die Gegenſätze zwiſchen Schmerz und Luſt, zwiſchen Trieb der Selbſterhaltung und der Geſelligkeit zurückgeführt. 581.

Franz Hemſterhuis. 585. Eklektiſche Vermittlung zwiſchen Rationalismus und Senſualismus. 587. Gegen den Materialismus. Vorzug der Seele. 588. Anſchluß an den Senſualismus in der Erkenntnißtheorie. 589. Innerer Sinn. 590. Moraliſcher Sinn und unmittelbare Erkenntniſſe deſſelben. 591. Die Seele für das Gefül, nicht für die Erkenntniß beſtimmt. 592. Äſthetiſche Grundſätze. Streben nach Vereinigung bleibt ungeſättigt. 593. Das Schöne beruht auf der ſchnellſten Überſicht über die größte Zahl der Ideen. 594. Die Kunſt ſoll die Natur übertreffen. 595. Überſicht. 596.

Montesquieu. 597. Beachtung der Nationalität in der Politik. 600. In der Politik ſoll man keinem Ideal folgen. 601. Verſchiedene Principien der verſchiedenen Regierungsformen. 605. Empfehlung der Engliſchen Staatsform. 606. Theilung der Staatsgewalt. 607. Geſetzgebende, richterliche, ausübende Gewalt. 608. Begriff der politiſchen Freiheit. 609. Einfluß des Senſualismus und des Naturalismus auf ſeine Politik. 610.

Rouſſeau. 612. Senſualismus. Gegen die Reflection. 614. Angeborner Sinn für Gerechtes und Gutes. 615. Dualismus. Deismus. 616. Trieb nach Selbſterhaltung und natürliches Mitleiden. 617. Geſchlechtstrieb; Menſchlichkeit. Wir haben überflüſſige Kräfte. 618. Ausartung der menſchlichen Bildung. 619. Er ſucht Mittel die Vortheile der menſchlichen Bildung mit den Vortheilen des Naturſtandes zu vereinen. 620. Pädagogik. Gegen die öffentliche Erziehung. 621. Aus dem Buche der Natur lernen. 622. Freiheit ſoll in der Reglung der Begierden nach den Kräften gewonnen werden. 623. Perioden der Erziehung. 624. Periode vor und Periode nach der Mannbarkeit mit den Übergangsperioden. 625. Vorſchriften für die Periode der Kindheit. 626. Periode der Studien. 627. Periode nach dem Erwachen der Mannbarkeit. Einführung in die Welt. Politik. 629. Der Geſellſchaftsvertrag und ſein Inhalt. 630. Freiheit und Gleichheit. 631. Schwierigkeiten der Theorie. 632. Geſetzgebende und ausführende Gewalt. Souveränetät des Volkes 633. Über Demokratie. 634. Verhältniß ſeiner Theorie zur Wirklichkeit. 635.

Schluß. 637.

Göttingen,
Druck der Dieterichſchen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Käſtner.)

Siebentes Buch.

Die Umbildung der Theoſophie in Metaphyſik bei dem jüngern Helmont und bei Leibniz.

Erſtes Kapitel.

Franz Mercurius van Helmont.

Unter den Bewegungen der Engliſchen Philoſophie hatten ſich noch die Anklänge der neuern Platoniſchen Schule und der Theoſophie erhalten; wir haben ſie nicht allein bei den Philoſophen vor Locke, ſondern auch bei Shaftesbury gefunden. Daß auch die Carteſianiſche Schule nicht ganz von ihnen frei geblieben war, haben wir nicht weniger bemerken müſſen. Wenn man jedoch die nicht ſehr bedeutenden Engliſchen Philoſophen vor Locke ausnimmt, ſo zeigen die Männer, welche die reifern Entwicklungen der neuern Philoſophie vertreten, nur ſehr ſchwache Nachwirkungen der erwähnten Schule. Man muß ſich fragen, ob von ihr, welche zur Erweckung der neuern Zeit ſo mächtig beigetragen hatte, keine kräftigere Erinnerungen zurückgeblieben waren. Ohne Zweifel ſterben auch geiſtige Beſtrebungen an ihren Schwächen ab und die Schwächen der neuern Platoniſchen Philoſophie, welche in Kabbala, Myſtik und Theoſophie ſich verlaufen hatte, waren in abſchreckender Geſtalt hervorgetreten; aber unter allem krankhaften Auswuchs dieſer Schule hatten ſich doch geſunde

Keime in ihr erhalten und wie die Dinge an ihren Schwächen ſterben, ſo erneuen ſie ſich auch aus den Wurzeln ihres Lebens; ſollte nun nicht auch ein hellſehender Geiſt geweſen ſein, welcher das Wahre in jenen theoſophiſchen Gedanken erkannt, es von ſeinen phantaſtiſchen Beiwerken zu ſcheiden gewußt, ſeine Vereinbarkeit mit den reifen Beſtrebungen der neuern Philoſophie gezeigt hätte, damit es der Zukunft bewahrt bliebe? Wir zweifeln nicht daran, daß Leibniz ein ſolcher Mann war.

Aber ohne Zweifel bedurften die phantaſtiſchen Bilder der Theoſophie einer ſorgfältigen Abklärung, ehe ſie in der Entwicklung der neuern Philoſophie ihre Stelle finden konnten. Es ließ ſich erwarten, daß noch manche Verſuche gemacht werden würden, ehe man hiermit zu Stande kam. Bei Heinrich More und Cudworth finden wir ſolche Verſuche; aber bei weitem merkwürdiger iſt ein anderer Verſuch dieſer Art, welchen der jüngere Helmont machte, weil er der Lehre Leibnizens um vieles näher ſteht. Unter den Vorgängern, welche man für die Leibniziſche Monadologie aufgeſucht hat, iſt er ohne Zweifel der, welcher dem deutſchen Philoſophen ſo wie perſönlich, ſo in ſeiner philoſophiſchen Denkweiſe am nächſten ſtand.

Franz Mercurius van Helmont, der Sohn des berühmten Arztes, deſſen Lehren wir früher betrachtet haben, wurde 1618 wahrſcheinlich zu Vilvorden bei Brüſſel geboren und von ſeinem Vater früh in die geheimen Wiſſenſchaften eingeführt. Die Erziehung, welche er erhielt, zog ihn von den gebräuchlichen Wegen des Unterrichts ganz ab; daher mußte er auch ſpäter über ſeinen ungebildeten Lateiniſchen Stil ſich entſchuldigen und galt bei vielen für ungelehrt [1]. Sein unruhiger Geiſt, wie er ſelbſt ſagt, begnügte ſich auch nicht mit dem Wege der Naturforſchung, welchen ſein Vater eingeſchlagen hatte, die Trennung der Phyſik von der Theologie entſprach ſeinem Streben nicht, welches auf Vereinigung aller Wiſſenſchaften gerichtet war. Auf ungewöhnliche Wege geführt, hochſtrebend, nahm er das Weſen eines Sonderlings an. Übungen der ſtrengſten Enthaltſamkeit zogen ihn von den Genüſſen und von dem Treiben der Welt ab. Von ſeinen vornehmen Verwandten wurde er für einen unbrauchbaren Menſchen gehalten, wärend er ſich in der Rolle eines Philoſophen gefiel. In der Ausgabe der Werke ſeines Vaters, welche er in ſeinem 26. Jahre unternahm, aber nach Überwindung mancher Hinderniſſe, welche ihm in den Weg gelegt wurden, erſt 1655 vollendete, nennt er ſich den Philoſophen durch das Eine, in welchem Alles, und einen pilgernden Einſiedler. Er hatte damals ſchon viele Reiſen gemacht und war ſeit 1648 an den kaiſerlichen Hof gezogen, zu Geſandſchaften und im Rathe verwandt worden. Auch beim Kurfürſten von Mainz Johann Philipp, einem Freunde der geheimen Wiſſenſchaften, war er beliebt. Seine zehnjährigen uneigennützigen Dienſte, von welchen beſonders gerühmt wird, daß ſie zur Verſöhnung Deutſcher Fürſtenhäuſer glücklich verwandt worden, wurden mit ſeiner und ſeiner Familie Erhöhung in den Grafenſtand belohnt, obwohl er vorläufig nur den

---

1) Boineburg ſchildert ihn: homo omnium literarum insciens est, et suae spontis in religione, cetera sic sat probus in communi vita. Gruber. commerc. epist. Leibn. p. 1104.

Titel eines Barons in Anſpruch nahm. Um dieſe Zeit war er in Begriff nach ſeinem Vaterlande zurückzukehren um eine reiche Erbſchaft anzutreten; aber wir finden ihn auch nachher faſt beſtändig in der Fremde. Zu Rom wurde er wegen ketzeriſcher Meinungen, beſonders über die Seelenwanderung, von der Inquiſition eingezogen. Er durfte nun nicht nach Mainz zurückkehren, lebte aber in Anſehn an dem kurfürſtlich-pfälziſchen Hofe und beim Pfalzgrafen zu Sulzbach, engbefreundet mit deſſen Kanzler Knorr von Roſenroth, dem Verfaſſer der enthüllten Kabbala, zu welchem Werke er ſelbſt Beiträge lieferte. Mit der römiſchen Kirche zerfallen, ein heftiger Feind der Hierarchie, ging er hierauf nach England und ſchloß ſich den Quäkern an. Dieſe Verbindung ſcheint nicht lange gedauert zu haben, doch behielt er die Kleidung der Quäker bei. In einer innigern geiſtigen Verbindung ſtand er mit der Engliſchen Gräfin Connaway, nach deren Tode kleine philoſophiſche Schriften von ihm herausgegeben wurden, welche unter ſeinem Einfluſſe entſtanden als Denkmale ſeiner Denkweiſe angeſehn werden dürfen. Er ſelbſt hatte wenigſtens in ſeinem Alter eine Abneigung unter ſeinem Namen etwas erſcheinen zu laſſen, bediente ſich aber anderer Wege um ſeine Gedanken zu verbreiten. In ſeinen letzten Jahren finden wir ihn wieder in Deutſchland. Bei der Kurfürſtin Sophie in Hannover war er gut aufgenommen, mit Leibniz viel verkehrend, welcher ihn von alter Zeit her kannte und ſchätzte. Von da ging er nach Berlin zu deren Tochter, der Kurfürſtin von Brandenburg. Bald nachher ſtarb er 1698 oder 1699 im Kleviſchen bei einer Verwandten, einer Baronin von Merode.

Anſcheinend hat er ein planloſes, abentheuerndes Leben geführt. Selbſt ſeine Werke 1) ſcheinen hierauf zu deuten, welche von Recepten und Plänen, von den ſeltſamſten Berechnungen der Vergangenheit und der Zukunft erfüllt ſind. Da ſtehen dicht neben den allgemeinſten philoſophiſchen Unterſuchungen Erfahrungen, welche in die geringſten Einzelheiten eingehn und nicht ſonderlich geſichtet ſind. Man merkt dieſen Schriften ſogleich an, daß ſie aus den verworrenen Beſtrebungen der Theoſophie hervorgegangen ſind. Auch iſt der Verfaſſer wohl nur allmälig zu der Feſtſtellung ſeiner Gedanken gelangt. In ihnen iſt das Weltliche mit dem Religiöſen in einer wunderlichen Weiſe gemiſcht. Die Bewegungen der neuern Wiſſenſchaft haben auf ſie ohne Zweifel einen bedeutenden Eindruck gemacht, wiewohl ſie meiſtens beſtritten werden. Hobbes, Descartes, Spinoza werden von Helmont angegriffen; aber indem er ihre mechaniſche Naturerklärung tadelt, kann er ſie nicht für völlig verwerflich halten; in den meiſten Fällen findet er ſie anwendbar, weil die Natur die Mechanik vortrefflich verſtehe; nur eine ſolche Erklärung kenne wohl die Schale, aber nicht den Kern der Dinge 2). Die Erfahrung zieht er gern zu

---

1) Folgende Werke habe ich zur Hand: Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio. In lucem ed. a. F. M. B. ab Helmont. Sulzbaci 1667; The paradoxical discourses of F. M. Van Helmont. Set down in writing by J. B. and now published. Lond. 1685; Opuscula philosophica. Amst. 1690; Seder Olam sive ordo seculorum, historica enarratio doctrinae. 1693. Andere Schriften erwähnt er ſelbſt; ich weiß nicht, ob ſie erſchienen ſind.

2) Princ. phil. 9 in den opusc. phil.

Rathe; ja er neigt ſich ſenſualiſtiſchen Grundſätzen zu. Die geſellſchaftlichen Beſtrebungen in der Betreibung der Wiſſenſchaften, von welchen die königliche Geſellſchaft zu London ein Muſter für dieſe Zeiten abgab, erwähnt er mit Beifall und möchte ſie nur fruchtbar für ſeine Pläne machen [1]. Wie ſehr er auch Sonderling iſt, Einſiedler iſt er nicht in dem Maße, daß er nicht einen Einfluß von den Fortſchritten ſeiner Zeit verſpürt, ja wißbegierig nach ihnen geforſcht hätte und einen eben ſo lebhaften Trieb empfände auch ſeine Forſchungen geltend zu machen. Die Höfe und die vornehme Welt wird er nicht ohne Grund geſucht haben. Da hat er denn auch manche nützliche Erfindungen mitzutheilen; ſein natürliches Alphabet der Hebräiſchen Sprache will er zur Heilung der Taubſtummen anwenden; er empfielt eine mechaniſche Methode zur Heilung der Rückgradkrümmungen, für welche nach ſeiner Anweiſung eine Engliſche Wittwe eine Anſtalt zu London errichtet hat; er verſteht tauſenderlei Künſte und hat Recepte aller Art. Seine Beobachtungen und Erfindungen tragen wohl noch die Spuren der verworrenen Alchimie an ſich; ſeine Grundſätze laſſen ihn an die Verwandlung der Metalle nicht zweifeln; aber die Praxis der Goldmacher, die Aufſuchung des Steines der Weiſen verwirft er doch [2] und von den drei Elementen des Paracelſus iſt er zurückgekommen [3]. Können wir nun nicht zweifeln, daß er in ſeinem unſteten Leben und Treiben doch nicht ohne Abſichten verfur, gemeinnützig, uneigennützig, doch

---

1) Alphab. vere nat. praef.

2) Par. disc. I. p. 112 sqq.

3) Ib. p. 91.

nicht ohne Eitelkeit, ſo eröffnet ſich uns der Zuſammenhang ſeiner Gedanken und ſeines Lebens doch erſt in ſeinen mit religiöſen Hoffnungen verſetzten Philoſophemen. Seine Jugend hatte noch den Zeiten angehört, in welchen die religiöſen Bewegungen die Welt in Flammen ſetzten. Auf eine endliche Verſöhnung des religiöſen Streites hat er es abgeſehn. Er ſieht die Zeiten kommen, wo ſie in einer ſichtbaren Kirche, welche er die philadelphiſche nennt, hervortreten werde; ja die verborgenen Keime dieſer neuen Kirche ſind ſchon gegenwärtig ausgeſtreut; im Jahre 1700 wird ſie öffentlich hervortreten 1). Ein Werk ſieht er nahen, welchem er ſeinen vollen Antheil zugewendet hat. Er iſt davon überzeugt, daß es nur ausgerüſtet mit allen Mitteln der weltlichen Bildung hervortreten könne; auch er möchte das Seinige dazu beitragen die Gemüther vorzubereiten um es zu empfangen. Er verkündet es; er ermahnt dazu ſich für daſſelbe vorzubereiten.

Auf das engſte hängen ſeine religiöſen Hoffnungen mit ſeinen philoſophiſchen Lehren zuſammen. Er geht auf eine Verſöhnung des religiöſen Glaubens mit der Vernunft aus und glaubt annehmen zu dürfen, daß die Schwierigkeiten der Theologie nur daher ſtammen, daß ſie mit den Geheimniſſen der Natur oder der Offenbarung Gottes in der Natur ſich nicht genug vertraut gemacht habe 2). Seine Auslegung der chriſtlichen Lehre iſt nun ſehr frei, indem er alles nach ſeinen philoſophiſchen Anſichten deutet. Wie großes Gewicht er auch der Kabbala und der

---

1) Seder Olam p. 126.

2) Phil. vulg. refutata in den opusc. phil. p. 234 sqq.; 338.

Hebräiſchen Sprache beilegt, die Schöpfungsgeſchichte des Moſes gilt ihm doch nicht als eine Überlieferung über die erſte Entſtehung der Welt; der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts entzieht er ſeine Beiſtimmung [1]). Seine Abweichungen von der Kirchenlehre ſind meiſtens im Sinn der zu ſeiner Zeit ſich verbreitenden Neologie. Er gehört zu den Antitrinitariern [2]) und zu den Gegnern der Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen [3]). Auch der heidniſchen Philoſophie iſt er abgeneigt; der Platoniſchen Lehre ſtimmt er nur bedingungsweiſe bei; nur als Gegengewicht gegen die gewöhnliche Philoſophie will er ſie benutzen [4]). Von der alten Überlieferung der Philoſophie hat er ſich alſo losgeſagt; von der allgemeinen Bewegung ſeiner Zeit ergriffen will er ſeinen eigenen Weg gehn. Zwar wirken die Gedanken der Theoſophie in ihm nach; aber er hat ihre phyſiſchen Lehren meiſtens abgeſtreift, oder wo ſie bei ihm auftreten, haben ſie doch nur eine ſehr magere Geſtalt bewahrt; ſeine Gedanken beleben ſich nur in der Unterſuchung der allgemeinen metaphyſiſchen Grundſätze.

Mit dieſen hängt auch ſeine ſchon erwähnte Neigung zum Senſualismus zuſammen, wie wir bald genauer ſehen werden. Alle menſchliche Wiſſenſchaft entſpringt zuerſt durch den Sinn [5]). Alles müſſen wir durch Zuſatz gewinnen; die Bilder der Dinge müſſen zu uns kommen, damit wir die Dinge erkennen; denn der Geiſt der Kinder iſt wie ein weißes Papier, welches nur mit der Zeit Gedanken in ſich aufnehmen kann 1). Helmont macht hierbei die Theorien über die Thätigkeit des Gehirns im Erkennen geltend, ohne jedoch tiefer in die Unterſuchung einzugehn. Die ſinnlichen Formen, welche von den Dingen ausgehn, müſſen wir durch die Sinnenwerkzeuge in uns aufnehmen; ſie vereinigen ſich im Gehirn; weil es aber getheilt iſt, gewinnen ſie nicht eine völlige Einigung in ihm, damit wir nicht, wie Gott, alles in einem erkennen 2). Beim Sinnlichen will jedoch Helmont nicht ſtehn bleiben; unſere Schlüſſe ſollen zum Überſinnlichen vordringen 3). Unſer Denken, ſo wie die Thätigkeit aller Dinge, beſchränkt ſich nicht auf das Empfangen, ſondern verarbeitet auch durch eigene Wirkſamkeit. Wenn Helmont auch ſonſt der Lehre von den angebornen Begriffen nicht günſtig iſt, ſo behauptet er doch, daß wir einen angebornen Begriff Gottes haben; denn Gott verhält ſich zu unſerm Geiſte nicht wie die äußern Geſchöpfe, welche nur durch äußere Erregung uns Kunde von ſich geben können, ſondern er iſt uns auf das Innigſte gegenwärtig 4). Im Weſentlichen geht er daher nach Weiſe der Rationaliſten darauf aus

---

[1] Sed. Ol. p. 26.

[2] Sed. Ol. 1 p. 3; princ. phil. 1, 7.

[3] Sed. Ol. 66 p. 21; pr. phil. 6, 8 u. ſonſt oft.

[4] Phil. vulg. ref. ded.; praef.

[5] Phil. vulg. ref. p. 318. Humana omnis scientia ex sensu primitus oritur.

---

1) Par. disc. II, 4 p. 150.

2) Par. disc. II, 3 p. 32 sqq.; p. 68 sq.; pr. phil. p. 69; 106.

3) Phil. vulg. ref. p. 318.

4) Princ. phil. 1, 3; 5, 3 p. 32. Connatus nobis intellectus, qui a deo mentibus nostris est insitus. Ib. 7, 4 p. 106. Doch werden auch ſonſt angeborne Begriffe und Grundſätze angenommen. Ib. 6, 2 p. 44.

alles aus dieſer angebornen Erkenntniß Gottes zu erklären um es auf ſeinen letzten Grund zurückzuführen. Mit der ſinnlichen Erkenntniß dagegen glaubt er ſich hinlänglich abgefunden zu haben, wenn er ſie als unentbehrlich für unſer zeitliches Fortſchreiten anerkennt.

Mit ſeinem rationaliſtiſchen Beſtreben alles aus Gott zu erklären hängt ſein Dringen auf ein einziges Princip zuſammen. Er erklärt ſich lebhaft gegen jeden Pluralismus und Dualismus, auch gegen Mehrheit der Perſonen oder Subſtanzen in Gott. Wenn nicht alles aus einem Principe wäre, würde keine Ordnung in der Welt ſein können [1]. Gott ſoll verehrt werden als eine Subſtanz, welche von den Geſchöpfen verſchieden, aber nicht getrennt, ſondern allem auf das innigſte gegenwärtig iſt [2]. Das Weſen aller Dinge iſt in ihm, weil Vollkommenheit ohne Schranken und Unendlichkeit in unbedingtem Sinn ihm zukommt [3]. Nur in der Vollkommenheit beſteht ſeine Unendlichkeit, welche Helmont beſſer als viele ſeiner Zeitgenoſſen, von einer andern Art der Unendlichkeit, welche auch den Geſchöpfen zukommen könnte, zu unterſcheiden weiß. Aus ſeiner Vollkommenheit folgt ſeine Unveränderlichkeit, weil er weder vollkommener, noch unvollkommener werden kann; in ihr beſteht der weſentliche Unter-

---

1) Vorr. zu den Werken ſeines Vaters 4, 2; princ. phil. 1, 7. In der Anm. 7 zu dieſem Kap. wird die Trinität auf Gott an ſich, in Chriſto und in der Welt gedeutet.

2) Pr. phil. 1, 3. Ipsa quoque sensu proprio et reali est essentia vel substantia distincta a creaturis suis, quamvis ab illis non divisa vel separata.

3) Ib. 1, 1; 6, 16 p. 54; par. disc. II, 2 p. 19.

ſchied zwiſchen Gott und den Geſchöpfen, welche ihrer Natur nach veränderlich ſind [1]. Mit ihr hängt auch ſeine Einfachheit zuſammen, welche ihn nicht weniger weſentlich von den Geſchöpfen unterſcheidet; denn dieſe, dazu beſtimmt Veränderliches in ſich aufzunehmen, können nicht ohne Theile ſein, wärend Gott ohne Zeit und Veränderung, ohne Theile, ohne Figur und räumliche Ausdehnung durchaus einfach in ſeinem Weſen iſt [2]. Wenn nun Helmont bedenkt, daß Gott dennoch als allen Dingen gegenwärtig, in Raum und Zeit wirkend gedacht werden muß, ſo findet er hierin ein unauflösliches Räthſel, welches wir nur in unvollkommenen Gleichniſſen uns darſtellen können [3].

Dieſes Räthſel ſetzt die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes in der Welt voraus. Ohne ſie kann Gott nicht gedacht werden; denn er iſt ſeinem Weſen nach Schöpfer, weil ihm keine Accidenzen zukommen; was er iſt, iſt von Ewigkeit ihm eigen und ſo hat er von Ewigkeit die Welt geſchaffen. Er kann nicht ohne Wirken ſein, wie das Feuer nicht ſein kann ohne zu brennen [4]. Seine ſchöpferiſche Thätigkeit hört aber auch nie auf, weil alles in ihm ewig iſt [5]. Zwar meint Helmont, Gottes unbedingte Macht hätte alles auf einmal zur Wirklichkeit bringen kön-

---

1) Pr. phil. 5, 3 p. 32; 6, 1.

2) Ib. 1, 2; 3, 8; 7, 4 p. 107.

3) Ib. 3, 8.

4) Pr. phil. 3, 7.

5) Sed. Ol. 4 p. 3. Attributum creatoris deo est essentiale, quia nulla sunt in deo accidentia. Ib. 5 p. 4. Et etiam novas (sc. creaturas) continuo creat atque in omnem aeternitatem seculorum quoque creabit.

nen; aber er bedenkt auch den nothwendigen Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe und fügt deswegen hinzu, ſeine Weisheit und Güte habe es vorgezogen, daß alle Dinge nur allmälig zu ihrer Vollkommenheit gelangten um ſie als Werk ihrer eigenen Arbeit zu beſitzen [1]. Gott hat daher nur die Samen aller Dinge geſchaffen und ſein ſtetiges Schaffen iſt das Bilden dieſer Samen zu allmäliger Entwicklung [2]; für ſeinen Willen iſt alles auf einmal, nur in Beziehung auf ſeine Geſchöpfe tritt alles in zeitlicher Folge in die Wirklichkeit. So hat die Entwicklung der Dinge nach der Schöpfung begonnen und die Zeit iſt geworden; die Welt iſt nicht gleich ewig mit Gott, aber doch von unendlicher Zeit und für unendliche Zeit [3]. Die Veränderlichkeit der Geſchöpfe ſteht eben ſo feſt, wie die Unveränderlichkeit des Schöpfers; ihnen iſt eine zeitliche Folge in ihrer Bewegung zur Vollkommenheit nöthig; in dieſem Sinne heißt es, vor dem Lichte müſſe die Finſterniß ſein [4].

Wenn nur Helmont, gewarnt von der Unbegreiflichkeit der ſchöpferiſchen Macht, welche er anerkannte, ſich gehütet hätte weitläuftiger in dieſe Unterſuchungen über die Entſtehung der Dinge aus Gott einzugehn. Aber von den Bildern der Theoſophie kann er ſich nicht frei halten. Er ſtreitet gegen die Lehre der alten Philoſophie, daß Gott die Welt aus der Materie bilde; er ſtreitet auch gegen die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, denn

---

1) Princ. phil. 9, 6 p. 133.
2) Ib. 4, 1; Sed. Ol. 36 p. 11.
3) Pr. phil. 2, 1; 3, 3.
4) Ib. 2, 6; Vorr. zu den Werk. ſ. Vaters p. 11.

in Gott dürfe kein Nichts angenommen werden 1), um dagegen der Emanationslehre ſich anzuſchließen, welche er doch keinesweges in ihrer urſprünglichen phyſiſchen Bedeutung nimmt, vielmehr mit der Schöpfungslehre in eine ziemlich bunte Miſchung bringt 2). Man wird auf ſeine ſchwankenden Äußerungen über dieſen Punkt wenig Gewicht zu legen haben und nur bemerken müſſen, daß Helmont bei dieſem Räthſel dadurch feſt gehalten wird, daß er eine Vermittlung zwiſchen der Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit der Welt auffinden möchte.

Die Vermittlung ſoll Chriſtus, der Sohn Gottes, übernehmen. An phyſiſche Bilder lehnt ſich dieſe Annahme an. Gott läßt zuerſt ein feines Licht von ſich ausgehn; das iſt Chriſtus; es erfüllt den unendlichen Raum als ein ſchöpferiſches Licht, noch zu ſtralend, zu fein, als daß es niedern Geſchöpfen faßlich ſein ſollte; durch eine neue Verminderung des Lichts bringt dann dieſes Licht die weltlichen Dinge hervor. So mäßigt Gott allmälig die Stralen ſeines Lichtes aus Güte, weil die Geſchöpfe ſeine vollen Stralen nicht zu tragen vermocht hätten 3). Die Trinitätslehre wird hierauf gedeutet, indem Gott der Vater, die Seele des Meſſias und zuletzt der Leib des Meſſias mit allen weltlichen Dingen ſich gefallen laſſen müſſen die drei Perſonen darzuſtellen 4). Aus allen dieſen Spielereien werden wir jedoch den Sinn ſeiner Annahme

---

1) Pr. phil. 1, 3; par. disc. II, 1 p. 4 sq.

2) Pr. phil. 1 ann. 1 sq.; 1, 2; 6; 3, 1 sqq.; 5, 4; 8, 5; 9, 6 p. 133.

3) Pr. phil. 1 ann. 1 sq.

4) Ib. 1 ann. 3 sq.

nicht herausfinden. Er verräth ſich erſt in der ſich gleichbleibenden Weiſe, wie drei Arten der Dinge, Gott, Chriſtus und die Geſchöpfe, von einander unterſchieden werden. Bei der Auseinanderſetzung ihrer Unterſchiede zeigt ſich auch der Einfluß der Carteſianiſchen Lehrweiſe. Helmont unterſcheidet Subſtanzen, ihre weſentlichen Attribute und ihre veränderlichen Weiſen des Seins. Die leztern machen keine andere Subſtanz, unter ihrem Wechſel bleibt das Ding daſſelbe. Dagegen die Attribute bilden die Arten der Dinge und keine Art kann ſich in die andere verwandeln. Solcher Arten der Dinge nimmt aber Helmont nur drei an, Gott, welcher unveränderlich iſt, Chriſtum, welcher unveränderlich iſt zum Böſen, veränderlich zum Guten, die Geſchöpfe, welche veränderlich ſind zum Guten und zum Böſen [1]). Hiernach iſt Chriſtus ein Mittleres zwiſchen Gott und Geſchöpfen, wie es erfordert wird, damit keine Lücke im Sein ſich fände [2]). Das Mittlere ſeines Weſens beruht darauf, daß er Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit, Zeit und Ewigkeit in ſich vereinigt. Ewigkeit und Unveränderlichkeit kommt ihm zu, weil er ewig und unveränderlich dem Guten anhängt, Zeit und Veränderlichkeit, weil er nach der nothwendigen Natur der Geſchöpfe ſich der Aufeinanderfolge der Entwicklungen nicht entziehen kann [3]). Hier wird alſo ein rein metaphyſiſcher Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen geltend gemacht, ohne Zweifel nur zu dem Zwecke ver-

---

1) Ib. 6, 3 sq.
2) Ib. 5, 3 p. 33.
3) Ib. 7, 4 p. 95.

ſtellig zu machen, wie das unveränderliche Weſen Gottes doch durch ſeine Wirkſamkeit in die Veränderungen der Welt eingehen und das Überſinnliche zum Sinnlichen gelangen könne. Aber die Weiſe den Übergang anzubahnen läßt auch eine ethiſche Betrachtung der Dinge durchblicken. Die Kluft zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen würde für Helmont nicht allzu groß ſein, wenn das Zeitliche nur zum Guten veränderlich wäre; dieſe Veränderlichkeit liegt im Weſen des Geſchöpfes, wie Helmont oft verſichert; aber die Geſchöpfe dieſer Welt ſind auch zum Böſen veränderlich; das regt in ihm den Zweifel an der Güte Gottes an, welchen wir bei ihm noch an andern Orten finden werden. Deswegen glaubt er eines Mittlers zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen zu bedürfen.

Noch viele andere Gedanken erinnern an dieſe Auffaſſungsweiſe. Helmont möchte in der Schöpfung doch ein Werk erblicken, welches Gottes würdig iſt. Er glaubt ihr daher auch Unendlichkeit zuſchreiben zu müſſen. Zwar Vollkommenheit kann ihr als einem Geſchöpfe nicht zukommen, welches nur im Werden ſeinen Schöpfer abbilden kann, ſich vervollkommnend, ohne doch je zur höchſten Vollkommenheit hinanzureichen [1]; aber die Gerechtigkeit Gottes muß doch in der Schöpfung bewahrt werden und ſie würde verletzt werden, wenn Gott weniger gewährt hätte, als er gewähren konnte; er konnte aber Unendliches gewähren, zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch der Möglichkeit nach, d. h. er konnte den Geſchöpfen das Vermögen verleihen immer vollkommner zu werden; dieſe Unendlichkeit müſſen wir daher auch den Geſchöpfen Gottes zuſchreiben[1]. Deswegen ſtehen auch die Weiſen der Geſchöpfe nicht in unendlichem Abſtand von einander, ſondern ſind nur Gradunterſchiede in der Vollkommenheit, welche im Werden wirklich erreicht iſt[2]. Gott hat den Geſchöpfen eine Ähnlichkeit mit ſich geben müſſen; in ihnen allen, nicht allein im Menſchen, iſt ſein Bildniß, in welchem, wie in ihm ſelbſt, alle Weſen ſich finden müſſen, nur in der Weiſe, wie die Geſchöpfe dieſe Unendlichkeit des Seins faſſen können, das heißt, nur in ihrem Vermögen, welches in das Unbeſtimmte oder Unendliche immer weiter ſich entwickeln und alles in ſich aufnehmen kann[3]. Daher bleibt Gott zwar die Vollkommenheit in unbedingtem Sinne eigen, die Geſchöpfe aber erhalten doch eine unendliche Größe, weil ſie in das Unbeſtimmte ſich ausdehnen und immer mehr Vollkommenheit gewinnen können, ohne doch jemals die unbedingte Vollkommenheit zu erreichen. In jedem Geſchöpfe iſt eine unzählbare Zahl von Geſchöpfen enthalten; jeder Theil der

---

[1] Ib. 9, 7. Eodem modo res se habet circa varios vitae gradus, qui principium habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum, et nunquam tamen pertingere potest ad aequalitatem cum deo.

---

1) Ib. 6, 6 p. 54. Suprema enim creaturae excellentia est in potentia tantum, non vero actu esse infinitum, id est semper posse fieri perfectiorem et excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum nunquam attingi queat.

2) Ib. p. 55.

3) Par. disc. II, 2 p. 19; 4 p. 137. For is not every creature of God infinite? or at last indefinite, so as no end or bound can be assigned to the encrease and outworking of its power?

Schöpfung kann ſich in das Unendliche ausdehnen [1]. Aber dieſe Unendlichkeit der Geſchöpfe iſt mit der Unendlichkeit oder Vollkommenheit Gottes nicht zu vergleichen. Ein Unendliches, meint Helmont, kann größer als das andere ſein und Gott iſt unendlich größer als jedes Geſchöpf [2]. Dieſe auffallende Äußerung wird uns weniger befremden, wenn wir uns erinnern, daß die Carteſianiſche Schule die Unendlichkeit des Raums geltend gemacht hatte ohne ſich verhehlen zu können, daß alle Unendlichkeit der Körperwelt doch weit unter dem Werthe der geiſtigen Vollkommenheit ſtehe. Befremdender könnte es ſcheinen, daß Helmont den Unterſchied zwiſchen dem Unbeſtimmten und dem wahrhaft Unendlichen oder Vollkommnen zwar andeutet, aber doch ohne weitere Folgerungen fallen läßt.

Es hängt hiermit zuſammen, daß er doch zunächſt in der Unendlichkeit der Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung die Größe und Vollkommenheit, die Macht und die Güte Gottes offenbart findet [3]. Dieſe beiden Unendlichkeiten ſtehen ihm vor allem übrigen feſt;

---

1) Pr. phil. 3, 5; 9; 6, 6 p. 54. Neque hoc ipso contradicimus iis, quae dicta sunt cap. 3 de infinitate creaturarum; illa enim non intelliguntur de infinita illarum bonitate et excellentia, sed tantum respectu multitudinis et magnitudinis, ita ut una non possit numerari vel altera mensurari ulla comprehensione creati intellectus.

2) Ib 3, 6. Nec enim objici potest nos creaturas deo statuere aequales; sicut enim unum infinitum majus esse potest altero, ita deus semper infinite major est, quam omnes ipsius creaturae, ita ut nulla hic institui possit comparatio.

3) Ib. 3, 4; 6.

die Welt iſt ohne Grenzen und von Ewigkeit her, weswegen auch Chriſtus zwar der Ordnung, aber nicht der Zeit nach früher als die Welt der Geſchöpfe iſt [1]. An ſie ſchließen ſich die andern Unendlichkeiten an, welche den Geſchöpfen zukommen, zuerſt die Unendlichkeit der Theile, welche jedes Geſchöpf in ſich ſchließt; denn jeder Körper umfaßt unzählige Körper, jeder Geiſt unzählige Geiſter oder Gedanken [2]; dann die Unendlichkeit der Wirkungen, welche ein jedes Geſchöpf übt; denn alle Subſtanzen der Welt ſtehn in einer unendlichen Verbindung untereinander; ſie emaniren beſtändig und ihre Wirkungen reichen in unendliche Ferne, wenn auch nicht unmittelbar, ſondern immer nur vermittelſt der dazwiſchenliegenden Theile [3]; es iſt dies eine unendliche Ausbreitung jedes Dinges zwar nicht in materieller, aber doch in virtueller Weiſe [4]. Dieſe phyſiſchen und körperlichen Unendlichkeiten haben jedoch für Helmont nur eine geringere Bedeutung als die geiſtige Unendlichkeit. Das wichtigſte iſt ihm, daß der vollkommene Gott auch in vollkommenen Weſen ſich offenbare, und wahre Vollkommenheit kann er nur im geiſtigen Leben anerkennen. Todte Materie würde nichts mit Gott gemein haben [5]; überall iſt daher Geiſt vorhanden; alle niedern Geiſter aber ſollen ſich in den höhern Grad des menſchlichen Geiſtes verwandeln und der menſchliche Geiſt iſt zu unaufhörlichem Fortſchreiten in ſeiner Voll-

---

1) Ib. 5, 5.
2) Ib. 6, 11 p. 68 sq.
3) Ib. 3, 10.
4) Ib. 9, 9.
5) Ib. 7, 2 p. 81; Sed. Ol. 34 p. 10.

kommenheit beſtimmt, um Gott immer ähnlicher zu werden [1].

Wir haben hierin den Hauptſatz ſeiner Lehre ausgeſprochen. Um ihn in das rechte Licht ſetzen zu können müſſen wir noch einige andere Sätze erwähnen, welche ihm zur Stütze dienen. Wir finden bei ihm den Satz der Platoniſchen Schule wieder, daß die Dinge der Welt von einer beſtimmten Zahl ſind. Unzählbar mögen ſie für uns ſein, Gott aber kennt ihre Zahl [2]. Alle dieſe Dinge hat auch Gott auf einmal geſchaffen; wenn von einer unendlichen Vermehrung der Dinge geſprochen wird [3], ſo iſt darunter nur ihr Eintreten in eine neue Bahn des Lebens zu verſtehn, wozu auch die Geburt gehört. Helmont beſtreitet daher ausführlich die Lehre von der Schöpfung der Seelen bei der Geburt, behauptet ihre Präexiſtenz und nimmt die gleichnamige Erzeugung in Schutz; die Geburt iſt ihm nur eine Entwicklung des Geiſtes aus dem Körper [4]. Mit jenem Satze ſteht ein anderer Satz des Platon in Verbindung, daß die Gerechtigkeit Gottes allen Geſchöpfen daſſelbe Loos verliehen habe und nur aus ihrer eigenen Wahl ihre Verſchiedenheit hervorgegangen ſei [5]. Unter allen Wechſeln ihres Lebens bleibt aber eines jeden Dinges Subſtanz dieſelbe; das fordert die ſich gleich bleibende Zahl der Dinge. Neben den allgemeinen Arten der Dinge, welche er auf drei Claſſen zurückbrachte, galt ihm die Individualität eines jeden einzelnen Dinges als die unveränderliche Grundlage aller Veränderung. Ein völliger Umſturz aller Gerechtigkeit, eine Aufhebung aller ſittlichen Zurechnung, ja aller objectiven Wahrheit würde ſich ergeben, wenn wir annehmen wollten, die Individuen blieben nicht immer dieſelben und ein Individuum könnte ſich in das andere verwandeln [1]. Dieſen allgemeinen Grundſatz, auf welchem ihm alle Wahrheit der weltlichen Dinge beruht, verfolgt nun aber Helmont weiter, indem er auf eine wahre Individualität, auf eine untheilbare Einheit der Dinge dringt, von welcher wir alles auszuſagen haben. Nicht jeder Körper iſt theilbar; die Seele iſt ſchlechthin untheilbar [2]. Wir haben Atome oder Monaden in der Natur anzunehmen, aus welchen alle Werke des Lebens hervorgehn, nicht mathematiſche, ſondern phyſiſche Monaden, welche Gott nicht theilen wird und welche von keiner äußern Gewalt getheilt werden können. Sie wirken unter einander und liegen allem phyſiſchen Daſein zum Grunde [3]. Ihnen kommt eine ewige Dauer zu, in welcher ſie jedoch der Veränderung unterworfen ſind und gleichſam vergänglich zu ſein ſcheinen, weil ſie ihr Ziel, die Vereinigung mit der Einheit ihres Princips, noch nicht erreicht haben [1].

---

[1] Pr. phil. 6, 6 p. 54 sqq.; par. disc. II, 1 p. 4.
[2] Pr. phil. 7, 4 p. 104.
[3] Ib. 3, 4.
[4] Par. disc. II p. 133; Sed. Ol. 46 p. 16; pr. phil. 8, 4.
[5] Sed. Ol. 36 sq. p. 11.

---

[1] Pr. phil. 6; 2. Si ipsae rerum essentiae individuales mutari possent in se invicem, sequeretur creaturas non habere verum esse, adeoque certi esse non possemus ullius rei, nec veram habere possemus ullius rei cognitionem vel scientiam. — — Omnis enim scientia vera sive certitudo cognitionis ab objectorum dependet veritate.

[2] Sed. Ol. 31 p. 9; pr. phil. 7, 4 p. 101.

[3] Pr. phil. 3, 9. Divisio rerum nunquam fit in minima mathematica, sed in minima physica; cumque materia concreta eo usque dividitur, ut in monades abeat physicas, qualis in primo materialitatis suae statu erat, — — tunc iterum suscipere apta est suam activitatem. Ib. 7, 4 p. 101; 105.

Wir werden bemerken können, daß dieſe Gedanken Helmont's in ihrem Zuſammenhange nur einen mangelhaften Ausdruck gefunden haben. Er meint Gott habe durch die Contraction ſeines Lichtes zuerſt Chriſtum, dann die Welt geſchaffen; er meint, dieſe Welt beſtehe aus einer beſtimmten Zahl von Individuen; er kann ihr weder rechte Vollkommenheit, noch rechte Unendlichkeit beilegen; dennoch behauptet er ihre Unendlichkeit ſelbſt im Raume; er wird hierunter nur verſtanden haben, daß die Geſchöpfe die Kraft zu einer unendlichen Entwicklung in ſich tragen. Dieſer Gedanke des unendlichen Lebens in der Welt liegt ihm vorzugsweiſe am Herzen. Er hebt überall hervor, wie jeder Körper, jeder Geiſt eine plaſtiſche Natur hat [2]. Doch auch hierin findet er Schwierigkeiten, welche er nicht gut zu beſeitigen weiß. Der Gedanke der untheilbaren Monade ſcheint ihm nicht zu geſtatten, daß ſie irgend etwas von Bewegung oder Veränderung in ſich aufnehmen könnte; denn dazu würden Theile verlangt werden [3]. Überdieß wie kann eine Subſtanz eine Bewegung auf die andere übertragen, da jede Bewegung doch immer nur der

---

1) Bem. zu d. Werk. ſ. V. p. 12. Omnes partes minimae integrae et perennes, verum tamen caducae reddi possunt, quia nondum in unum coiere.

2) Pr. phil. 6, 7; 8, 4 p. 122.

3) Ib. 7, 4 p. 105 sq. Motionem habere non potest (sc. atomus) internam, quia omnis motio duos habet terminos. — — Atomus autem tam est exilis, ut nihil in se recipere queat.

Subſtanz als eine Weiſe ihres Seins inwohnt[1]? Um ſich von dieſen Einwürfen zu befreien, geſteht er ſeinen Atomen doch eine Art der Mannigfaltigkeit zu und läßt die Bewegung in jedem Dinge von Gott ſchaffen; die äußern Dinge, welche die Bewegung vermitteln, ſollen nur die Werkzeuge Gottes ſein, durch welche die Bewegung von ihm eingeflanzt wird[2], eine Lehrweiſe, welche an den Occaſionalismus erinnert. Mit dem Gedanken an eine ſolche, doch nur ſcheinbare Wechſelwirkung unter den Dingen verbindet ſich die Meinung, daß eine allgemeine Sympathie die Welt zuſammenhalte, welche nur, durch die Sünde geſchwächt, weniger ſtark von uns gefült werde[3]. Alles gehört zuſammen und iſt nur ein Theil des Ganzen, obwohl auch jedes Weſen für ſich iſt[4]. Der Atomenlehre entzieht er daher ſeine Beiſtimmung, wenn ſie jedes Atom als abgeſondert von allen übrigen ſetzt. Wir ſehen, nach der einen Seite zu macht er die Verbindung aller Dinge in ihrem göttlichen Grunde geltend, nach der andern Seite zu dringt er auf die Abſonderung ſelbſtändiger Dinge. Wenn er die urſachliche Verbindung der Monaden erklären will, ſo hören wir, daß kein Geſchöpf ſich ſelbſt oder andern Geſchöpfen Weſen oder Bewegung geben könne, daß aller Geſchöpfe Sein und Werden in Gott vereinigt iſt; wenn dagegen von der Abſonderung und der Sünde der Geſchöpfe die Rede iſt, ſo müſſen wir uns gefallen laſſen, daß Gott ihnen nur das Vermögen zur Bewegung giebt, ſie aber ſich ſelbſt bewegen und daher auch das ihnen verliehene Vermögen mißbrauchen können 1).

---

[1] Ib. 9, 9 p. 142. Quomodo motus transire potest de proprio suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhaereat vel inexistat suo corpori.

[2] Ib. 7, 4 p. 106 sqq.; 9, 9 p. 142 sq.

[3] Ib. 6, 4.

[4] Par. disc. I, 4 p. 58 sq.

Unterſtützt durch die nominaliſtiſche Neigung der neuern Philoſophie, welche das individuelle Sein der weltlichen Dinge geltend machte, haben ſeine Zweifel an der urſachlichen Verbindung ihre Nachwirkung gehabt; ſeine Lehre dagegen iſt doch bei weitem mehr darauf aus die urſachliche Verbindung hervorzuheben. Wir ſehen dies daraus, daß er die Abſonderung erſt ſpäter durch die Sünde ihre Kraft gewinnen läßt. Aber auch überdies würde man ſagen können, daß er die metaphyſiſchen Begriffe, welche im urſachlichen Verhältniſſe liegen, nicht ungeſchickt entwickelt hätte, wenn ſie nur nicht durch phyſiſche Bilder der Theoſophie in ſeiner Lehrweiſe verſteckt würden. Seine Phyſik beſteht hauptſächlich in der Auseinanderſetzung, daß Sonne und Mond oder ein warmes und ein kaltes Licht die beiden Kräfte ſind, welche in der Natur alles erzeugen. Er ſetzt die Sonne als das männliche, den Mond als das weibliche Princip, ohne deren Zuſammenwirken nichts zur Geburt kommen konnte. Ausdrücklich ſetzt er dieſe Principien den drei Elementen der Chemiker entgegen 2). Wenn man aber genauer zuſieht, wie er dieſe Grundkräfte zur Erklärung der Erſcheinungen gebraucht, ſo bemerkt man, daß er unter ihnen zwei metaphyſiſche Begriffe verſteht, unter dem Weiblichen die Receptivität, unter dem Männ-

---

1) Ib. 8, 2 p. 114 sq
2) Par. disc. I, 1; 4 p. 91.

lichen die Spontaneität, ohne deren Zuſammentreffen keine Wirkung ſtattfindet. Er ſetzt auseinander, daß zwei Dinge in Wechſelwirkung ſein müſſen um ein Werk hervorzubringen, daß ſie dazu eine feſte Liebe zu einander tragen müſſen, welche in ihrer natürlichen Verwandtſchaft beruhe; ihre Verwandtſchaft aber liege darin, daß jedes von ihnen ſchon verborgen und gleichſam ſchlafend das in ſich trage, was durch die Wirkſamkeit des andern in ihm zur Wirklichkeit gebracht werden ſollte. Receptivität und Spontaneität müſſen alſo von beiden Seiten vorhanden ſein; nur unter dieſer Bedingung wird ein gemeinſames Werk unter zwei Dingen zu Stande kommen können [1]. Überall daher nur Entwicklung aus dem Innern heraus; nichts wird von außen in ein Ding gebracht; die Wirkungen in den Dingen ſind nur Entwicklungen ſchlummernder Kräfte; nirgends findet nur leidende Materie ſtatt; aber überall wird auch zur Entwicklung aus der innern Kraft eine Erregung von außen verlangt.

Wie ſehr weichen nun dieſe Lehren von den Grundſätzen der mechaniſchen Phyſik ab. Helmont läßt ſich daher auch in einen weitläuftigen Streit gegen die Carteſianiſche Philoſophie ein, welche ihm die Grundſätze der mechaniſchen Phyſik im Allgemeinen vertritt. Man wird nicht eben finden, daß dieſer Streit von ihm mit dialektiſcher Kunſt geführt wurde. Er behauptet nur eifrig ſeine Anſicht, daß Gottes geiſtiges und lebendiges Weſen nichts hätte hervorbringen können, was ihm ſchlechthin unähnlich wäre. Die todte, träge Materie iſt ihm daher ein Unding. Geiſt und Körper können nicht ſchlechthin von einander verſchieden ſein. Die Verſchiedenheit der Dinge beruht nur auf größerer oder geringerer Ähnlichkeit mit Gott, läuft alſo auf Gradunterſchiede hinaus. Alles iſt Licht; es giebt nichts Finſteres, was nicht in Licht verwandelt werden könnte [1]. Der Körper iſt nur ein niederer Grad des Geiſtigen; durch Vergeiſtigung werden die Dinge Gott ähnlich, durch Verkörperung ihm unähnlich [2]. Daß in den lebendigen Weſen Körper und Geiſt mit einander verbunden ſind, daß der Geiſt ſeinen Körper liebt, beweiſt ihre Gleichartigkeit, denn nur Gleichartiges kann Gleichartiges lieben und die äußerſten Verſchiedenheiten würden nur durch mittlere Grade ſich verbinden laſſen [3]. Man muß beachten, daß hiebei immer das Geiſtige als das wahre Weſen der Geſchöpfe, das Körperliche nur als der niedere Grad des Geiſtigen angeſehn wird. Daher ſucht Helmont überall das Geiſtige nachzuweiſen; in jedem Körper iſt Leben, Erkenntniß, Liebe, wenigſtens im niedrigſten Grade; jedem Körper wohnt urſprünglich eigene Bewegung bei und nur durch Schwächung oder Lähmung ſeiner Natur kann ſie ihm entriſſen werden [1]. Weit entfernt alſo der Carteſianiſchen Lehre beizuſtimmen, iſt Helmont vielmehr der Überzeugung, daß auch der geringſte Körper durch natürliche Grade ſeiner Entwicklung wieder zu den höhern Graden des Lebens und des geiſtigen Daſeins gebracht werden könne [2]. Die geiſtigen Kräfte werden nun aber doch auch als ſehr körperlich gedacht; ſie ſollen in den Poren der Körper ihren Sitz haben [3]. Beſonders wird in dieſem Streite Gewicht gelegt auf die Merkmale der Durchdringlichkeit und Undurchdringlichkeit, der Untheilbarkeit und der Theilbarkeit. Helmont will zeigen, daß mit Unrecht jeder Körper als theilbar, jeder Geiſt als untheilbar angeſehn werde. Wir haben ſchon bemerkt, daß er untheilbare Körper oder Atome annahm; im Gegenſatz gilt ihm auch das Geiſtige nicht ſchlechthin als untheilbar, vielmehr denkt er ſich, ähnlich wie Paracelſus, den Geiſt als zuſammengeſetzt aus vielen Geiſtern oder Gedanken, von welchen ein jeder auch eines körperlichen Trägers bedürfe [4]. Eben ſo wenig will er zugeben, daß der Körper ſchlechthin undurchdringlich, der Geiſt ſchlechthin durchdringlich ſei. Wenn die Durchdringlichkeit im unbedingten Sinn genommen werden ſollte, von der innigſten Gegenwart eines Dinges im andern ohne irgend einen räumlichen Unterſchied, ohne eine Ausdehnung zu ſetzen, ſo würde eine ſolche keinem Geſchöpfe zukommen; nur Gott und Chriſtus durchdringen alles, ſind allem auf das innigſte gegenwärtig mit Aufhebung aller Äußerlichkeit. Die Geſchöpfe dagegen werden ein jedes durch den Unterſchied ihres Seins von jedem andern geſchieden; er geſtattet nicht, daß ſie einander völlig durchdringen. Nicht einmal ein Theil der Zeit vermag den andern zu durchdringen[1]. So ſchließen ſich auch verſchiedene Körper räumlich aus und dies iſt die Bedingung aller mechaniſchen Bewegung; denn kein Geſchöpf würde das andere aus ſeinem Raume verdrängen können, wenn es mit ihm denſelben Raum erfüllen könnte[2]. Dennoch ſoll nicht geleugnet werden, daß Geſchöpfe einigermaßen ſich durchdringen können. Wir übergehen die ungenauen phyſiſchen Beobachtungen, welche für dieſe Annahme vorgebracht werden; im Allgemeinen beruht ſie auf der Vorausſetzung geiſtiger Kräfte in den Dingen der Welt und auf der Anſicht, daß in der Wechſelwirkung dieſe Kräfte in einem gemeinſchaftlichen Werke ſich gegenſeitig durchdringen müſſen. Ein ſolches Werk zeigt die Durchdringung verſchiedener Kräfte in demſelben Raume, wärend die wirkenden Dinge noch immer räumlich von einander geſchieden bleiben. Dies giebt den ſinnlichen und greifbaren Körper ab, welcher einen andern Körper immer nur äußerlich berühren kann. Nur die Geiſter, die wirkſamen Kräfte der Dinge durchdringen ſich und ſtehen in Wechſel-

---

[1] Ib. II, 2 p. 13 sqq. Wheresoever shall be any working, there must necessarily be one that works and one that receives, and so the thing working must contain both natures. — — Man and wife, before they are contracted, must have been pleased with, taken delight in, and loved one another. — — No union can be of two things which in all their parts are strange to one another and between which there is no interceding relation or affinity. — — A man hath the woman in a hidden manner, and as it were asleep in himself, and so likewise a woman the man.

---

[1] Pr. phil. 6, 11.

[2] Ib. 7, 1.

[3] Ib. 7, 3; 8, 3.

---

[1] Ib. 7 prol. p. 71 sq.; 2 p. 80.
[2] Ib. 6, 6; 9, 6 p. 133.
[3] Ib. 7, 4 p. 100.
[4] Ib. 6, 11 p. 68 sq.; 7, 4 p. 101 sqq.

---

1) Ib. 7, 4 p. 95 sq.

2) Ib. 3, 5; 7, 4 p. 95 sq.; 8, 1 p. 113. Si enim haec impenetrabilitas non esset, creatura una haud movere posset aliam, quia haec illi non opponeretur, nec ullo modo eidem resisteret.

wirkung untereinander [1]. Es iſt aber auch keinem Zweifel unterworfen, daß in der Erklärung der Naturerſcheinungen es auf das Zuſammenwirken der Kräfte ankommt; daher zweifelt Helmont nicht, daß in den lebendigen Kräften der Geiſter das Weſen der Geſchöpfe und der Grund der Natur geſucht werden müſſe. Eine jede eigenthümliche Form der Dinge haben wir von dem innern Leben der Dinge abzuleiten [2].

Helmont eifert nun zwar oft gegen den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt, aber einen Unterſchied zwiſchen beiden kann er doch nicht leugnen. Er beruht ihm nach alter Lehre darauf, daß der Körper das Leidende, der Geiſt das Thätige in den Geſchöpfen iſt. Sein Streit gegen die Carteſianiſche Schule iſt nur gegen den Dualismus gerichtet, welcher in Körper und Geiſt zwei verſchiedene Arten der Subſtanzen erblickt. Er

---

1) Ib. 7, 4 p. 98. Una nempe creatura tangere quidem alteram immediate potest, praesens autem esse non potest in omnibus ejus partibus. Par. disc. I, 1 p. 9. Now this union of father and mother — — can by no means be performed in and according to the body as body, — — but in and according to the spirit, of which the body is made and doth consist. — — For a body — — may touch an other body, but cannot be united with it, though its parts were brought to the utmost smalness imaginable. — — No union can be performed, unless that the things to be united, do through and through penetrate or pierce one another. Now it is notorious that sensible and comprehensible bodies cannot so intimately pervade and pierce one another, but can only outwardly touch and be contiguous. It fallows therefore, that all union is to be performed in and according to the spirit.

2) Par. disc. I, 3 p. 43.

behauptet dagegen, daß Leidendes oder Körper und Thätiges oder Geiſt in jedem Geſchöpfe ſich verbunden finden und daß Leidendes auch in Thätiges, Thätiges in Leidendes ſich verwandeln könne 1). Das Geiſtige führt er auf Perception und Leben, das Körperliche auf Ausdehnung und Figur zurück; jenem legt er Lebensthätigkeit, dieſem räumliche und mechaniſche Bewegung bei; das letztere dürfe keinem Geſchöpfe fehlen, weil es wenigſtens in ſeiner Gemeinſchaft mit andern Geſchöpfen eines Werkzeuges ſeiner äußern Thätigkeit bedürfe 2). Daß der Geiſt vom Körper leidet, kommt nur daher, daß beide in derſelben Subſtanz vereinigt ſind 3). Eine ſolche Vereinigung findet ſich in jedem lebendigen Weſen, welches daher in doppelter Weiſe betrachtet werden kann, als Körper, welcher Geiſt hat, oder als Geiſt, welcher Körper hat. Denn Gottes vollkommenes Licht und Leben muß in jedem Geſchöpfe vorhanden ſein, aber doch nur unter einer Beſchränkung. Sein Licht muß an einer dunkeln Subſtanz ſich reflectiren um in den Geſchöpfen zum Bewußtſein zu

---

1) Pr. phil. 6, 11 p. 66. In qualibet visibili creatura corpus est et spiritus, sive principium magis activum et magis passivum.

2) Ib. 9, 6 p. 134. Haec autem capacitas praedictarum perfectionum distinctum omnino est attributum a priori, id est vita et perceptio omnino distinctae sunt ab extensione et figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est a motione locali et mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit nec separabilis, sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis. Eine Umſtellung im Texte, welche den Sinn entſtellt, iſt von mir ſtillſchweigend gehoben worden.

3) Ib. 8, 2 p. 115 sq.

kommen[1]). Jeder Geiſt bedarf eines körperlichen Trägers; alles, was in der Welt geiſtig erzeugt wird, muß äußerlich oder körperlich ſich auswirken[2]). Das Geiſtige aber iſt überall das Wahre und Gute an den Dingen, das Körperliche nur die Finſterniß, welche das Licht beſchränkt, das Mangelhafte, welches den Geſchöpfen bei aller ihrer Ähnlichkeit mit Gott doch nicht fehlen darf. Die mechaniſche Bewegung des Körpers iſt nur die Bewegung eines Werkzeuges; der Geiſt herſcht über den Körper[3]).

Vor dieſem Gegenſatze zwiſchen Körper und Geiſt in den weltlichen Subſtanzen verſchwindet nun im Weſentlichen die Unterſcheidung des Paracelſus zwiſchen Körper, Geiſt und Seele, in ähnlicher Weiſe wie vor dem Gegenſatze zwiſchen Empfänglichkeit und Freithätigkeit die drei chemiſchen Elemente ſich zurückgezogen hatten. Zwar führt Helmont jene Dreitheilung noch fort, auch in der üblichen Weiſe der Theoſophen, ſo daß der Geiſt der Seele untergeordnet wird[4]); aber die Seele wird doch nur als ein höherer Geiſt betrachtet, welcher eine weitere Herrſchaft über die körperlichen Werkzeuge gewonnen hat. Helmont erblickt in ihr den Centralgeiſt, welchen wir ſchon

---

1) Ib. 6, 11 p. 67. Spiritus autem lux est sive oculus contemplans propriam suam imaginem, et corpus caligo est istamque imaginem recipit, quando spiritus in illud respicit. — — Reflexio imaginis certam quandam requirit opacitatem, quae nobis corpus dicitur.

2) Ib. 5, 6 p. 38; par. disc. II, 2 p. 14. Nothing that is to be known in this outward world, is known only in spirit, but must manifest itself in a body. Sed. Ol. 27 sqq. p. 8 sq.

3) Pr. phil. 9, 1; 8 sq.

4) Par. disc. II, 4 p. 126; Sed. Ol. 41 p. 13.

aus der Lehre ſeines Vaters kennen. Einen ſolchen hält er für nöthig um Empfänglichkeit und Freithätigkeit zu verbinden, wie dies an der Zuſammenſetzung des Gehirns nachgewieſen werden ſoll[1]. In einem allgemeinern Sinn ſchließt ſich ihm die Lehre vom Centralgeiſte an die Monadenlehre an, welche annimmt, daß jedes Geſchöpf aus vielen Theilen ſich zuſammenſetzt, ſei es Körper oder Geiſt, daß aber um Einheit und Ordnung in dieſer Zuſammenſetzung zu erhalten, eine gegliederte Über- und Unterordnung dieſer Theile unter der Herrſchaft einer Monade verlangt werde[2]. In unſerm Körper ſind viele Monaden verbunden, in unſerm Geiſte eben ſo viele Gedanken, von welchen ein jeder ein Geſchöpf iſt und auch wieder ſeinen Körper verlangt, damit er bleibe und einen feſten Sitz im Gedächtniſſe habe. Der Centralgeiſt, das Bildniß Gottes, umfaßt nun alle dieſe Gedanken, alle dieſe Geiſter; er hat Raum für viele Bilder, welche durch die Sinne in ihn gelangen, dann aber ausgewirkt werden durch den Centralgeiſt, welcher ſie nährt, aufzieht und ſie dadurch zu ſeinem Eigenthum macht; je mehr Bilder er ſo in ſich

---

1) Par. disc. II, 3 p. 69.

2) Pr. phil. 6, 11 p. 69. Sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud quam innumerabilis multitudo corporum simul in unum compactorum inque certum ordinem dispositorum; ita spiritus hominis vel bruti similiter est innumerabilis quaedam multitudo spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus sit primarius regens, alter locum tenens, alius aliud quoddam sub se regimen habeat, et sic per totum prout in exercitu militari fieri solet.

zu vereinigen weiß, um ſo beſſer iſt es 1). So gelangt der Menſch dazu Mikrokosmus, abſtracter Auszug der Welt, zu werden 2). Dieſe Lehre Helmont's iſt freilich nicht in völliger Gleichmäßigkeit ausgebildet worden, wie man beſonders an den ſchwankenden Äußerungen erſieht, in welchen er ſich über die Unſterblichkeit der Seele oder des Centralgeiſtes ausſpricht. Die Unvergänglichkeit aller Monaden liegt ſchon in ſeinen Grundſätzen, daß die Zahl der Dinge unveränderlich iſt und keine Monade getheilt werden kann. Daher nimmt er auch ein beſtändiges Leben der Seelen an, welche nicht in Körper verwandelt werden könnten 3), und verſteht unter der Seele das Ewige in allen vergänglichen Dingen. In dieſem Sinn werden wir es zu nehmen haben, wenn er ſagt, daß die Seele ewig und unveränderlich, in allen Theilen ſich gleich ſei, und daß jeder, welcher ſie beſitze, ſie ganz beſitze 4). Aber ein anderer Begriff der Seele liegt zum Grunde, wenn er ſie als Centralgeiſt betrachtet, und auch in dieſem Sinne möchte er die Unſterblichkeit der Seele behaupten, ſo daß ſie nicht allein nicht aufhören könne zu ſein, ſondern auch ihre Herrſchaft über die dienenden Monaden nicht verlieren könne. Um dieſe Behauptung zu rechtfertigen, nimmt er ſeine Zuflucht zu der Gerechtigkeit Gottes, welche den herrſchenden Geiſt auch in der Zuſammenſetzung ſeiner Herrſchaft bewahren werde um ihn zur Rechenſchaft zu ziehen über den Gebrauch ſeiner Macht. Doch wagt er nach

---

1) Ib. 7, 4 p. 103; par. disc. II, 2 p. 12 sqq.
2) Pr. phil. 5, 6; par. disc. I, 4 p. 58.
3) Sed. Ol. 48 p. 16 sq.
4) Vorr. zu d. WW. ſ. Vat. p. 9.

dieſer Richtung zu nur der menſchlichen Seele eine unvergängliche Dauer zu verſprechen, wegen der feſtern Zuſammenſetzung, welche er an ihr bemerken möchte 1).

Dieſe Lehre hat zwar einen ſehr particulariſtiſchen Anſchein, welcher aber verſchwindet, wenn man bemerkt, daß für Helmont der Begriff des Menſchen eine allgemeine Bedeutung für die Welt hat. Denn, wie ſchon bemerkt wurde, alle Geiſter ſollen ſich zu dem höhern Grade des menſchlichen Geiſtes erheben. Der Menſch wird als das zuſammenfaſſende Ende aller Geſchöpfe angeſehn, als die kleine Welt, in welcher alle Samen ſind und vollendet werden. Hierauf beruht auch ſeine Unvergänglichkeit 2). Man wird nun wohl erkennen, das Helmont ein Ideal des Menſchen im Sinn trägt, und wird ſich auch nicht verwundern, daß er den Menſchen, wie er ihn in der Wirklichkeit erblickt, ſeinem Ideale nicht entſprechend findet. Daher nimmt er zur Lehre vom Sündenfall ſeine Zuflucht, durch welchen der Menſch herausgeſetzt worden ſei aus dem Mittelpunkte in den Umkreis 3), d. h. ſeine Herrſchaft über die Dinge verloren habe. Es liegen aber auch noch andere und allgemeinere Anknüpfungspunkte für dieſe Lehre in der Denkweiſe Helmont's. Er forderte allgemeines Leben in der Natur, ein beſtändiges Fortſchreiten in der Vervollkommnung der Geſchöpfe; ſeine Erfah-

---

1) Pr. phil. 7, 4 p. 108 sq.

2) Par. disc. I, 4 p. 105. Man is and must be the comprehensive end of all creatures and the little world, in whom all seeds exist and are perfected, which thenceforth can never be annihilated.

3) Ib. II, 2 p. 21.

rungen von der Welt ſcheinen ihm mit dieſen Forderungen nicht übereinzuſtimmen. Daher nahm er ein Verderben, eine Verſchlechterung der Welt an. Die Möglichkeit für dieſe Annahme lag ihm im Begriffe des Geſchöpfes, welches ein Vermögen zum Guten und zum Böſen empfangen haben ſoll. Die Geſchöpfe haben nun die ihnen verliehenen Kräfte gemißbraucht und ſind dadurch in ihren Kräften geſchwächt worden.

Hierauf beruht die Unterſcheidung der vier Welten, welche er im Anſchluß an die Kabbala annimmt. Die oberſte Welt iſt die Welt der Emanation, welche Chriſtus allein erfüllt, die zweite niedere Welt iſt die Welt der Schöpfung, welcher alle Geſchöpfe in ihrem urſprünglichen Zuſtande angehören; ihr ſich anſchließend iſt die dritte Welt die Welt der Bildung, in welche die Entwicklung der Geſchöpfe fällt; ſie ſpaltet ſich in eine höhere und in eine niedere Welt, von welcher jene das ſelige Leben der unſchuldigen und guten Geſchöpfe, dieſe die gefallenen Geſchöpfe umſchließt; von dem letztern Theile der dritten Welt geht endlich die vierte Welt aus, die Welt des Machens, der mechaniſchen oder äußern Geſtaltung [1]. Wir gehören der vierten Welt an. In dem Doppelſinn jedoch, welchem ſeine Darſtellung nicht immer zu entgehn weiß, unterſcheidet Helmont auch verſchiedene Beſtandtheile in uns, durch welche wir den drei letzten Welten zu gleicher Zeit angehören, als wollte er uns darauf aufmerkſam machen, daß wir es in jener Unterſcheidung der drei letzten Welten nur mit verſchiedenen Beſtandtheilen derſelben

---

1) Sed. Ol. 37 sqq. p. 11 sqq.

Welt zu thun hätten. Der Welt der mechaniſchen Geſtaltung gehört unſer Körper, der Welt der Bildung unſer Geiſt, der Welt der Schöpfung unſere Seele an 1). Das Charakteriſtiſche aber in dieſer Lehre iſt unſtreitig, wie Helmont die Welt des Machens von der Welt der Bildung unterſcheidet. In dieſer war alles Leben und Entwicklung aus dem Innern heraus; in jener iſt faſt alles Tod und Erſtarrung, eine Schädelſtätte lebloſer Gebeine; das Lebensprincip iſt in ihr faſt verſchwunden; faſt alles geſchieht in ihr nach mechaniſcher Weiſe; alles hat ſich der äußern Dunkelheit zugewendet 2).

Wir werden hieraus ſehen können, welche Macht denn doch gleichſam wider ſeinen Willen die mechaniſche Naturlehre ſeiner Zeiten auf ihn ausübte. Er muß zugeben, daß wie die Dinge in unſerer gegenwärtigen Welt ſtehen, die mechaniſche Erklärungsweiſe in den meiſten Fällen angewendet werden dürfe. Es könnte ſcheinen, als trüge es wenig aus, durch welche Annahmen über die Entſtehung der Dinge er zu dieſem Ergebniſſe gekommen wäre, wenn dies nicht doch auf ſeine Anſicht über die gegenwärtigen Zuſtände einen bedeutenden Einfluß ausübte. Die Keime des Lebens, welche vom Urſprunge der Dinge

---

1) Ib. 41 p. 13. Et corpus quidem externum proprie est cum vita sua, quod ad hunc mundum factionis pertineat, anima vero hominis — — ad mundum pertinet creationis, ad mundum denique formationis pertinet spiritus, qui medium obtinet locum inter animam et corpus externum.

2) Ib. 39 p. 12. Mundus factionis appellatur, quod mors et stupor sic in plerisque ejus partibus praevaleant, ut omnia fere mechanice magis quam ex vitali principio procedere videantur. Ib. 49 p. 17; par. disc. I, 1 p. 22.

ſtammen, behält er ſich auch in dieſer faſt erſtorbenen Welt vor; als Seele und Geiſt wirken ſie noch beſtändig fort und ſuchen alsdann auch das erloſchene Leben beſtändig wieder anzufachen. Für Helmont iſt die gegenwärtige Welt des Machens doch auch nur eine Periode in der großen Entwicklung der Dinge, welche der göttliche Geiſt betreibt. Gottes Wirkſamkeit kann nicht raſten; die Natur der Geſchöpfe fordert Veränderung, ſei es vom Böſen zum Guten, ſei es vom Guten zum Böſen [1]. Wir würden an der Güte des Schöpfers zweifeln müſſen, wenn wir nicht annehmen dürften, daß dem traurigen Zuſtande, in welchem wir jetzt die Dinge finden, ein beſſeres Leben folgen würde [2]. Hieran ſchließen ſich Gedanken der Theodicee an. Helmont fordert eine Erlöſung vom Böſen. Auch die gegenwärtige, dem äußerlichen und mechaniſchen Wirken zugewendete Welt ſoll ihr dienen; denn auch in ihr iſt Gottes Offenbarung; im Äußern, in der großen Welt, hat Gott ſich offenbart um uns auf unſer Inneres, auf die kleine Welt, zurückzuführen, in welcher daſſelbe ſich finden läßt, was in jener iſt. Eine Harmonie zwiſchen beiden Welten darf nicht bezweifelt werden [3].

Auch in dieſen Betrachtungen wendet ſich Helmont ſehr entſchieden den Richtungen der neuern Zeit zu. Seine philoſophiſche Denkweiſe, welche überall Harmonie und Zuſammenhang des Ganzen ſucht, kann es nicht dulden, daß irgend ein Ding von der allgemeinen Bewegung zum

---

[1] Pr. phil. 7, 1 p. 74.

[2] Par. disc. II, 4 p. 106 sq.

[3] Ib. I, 1 p. 21 sq.

Guten ausgeſchloſſen werden ſollte. Wiederholt erklärt er ſich gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen [1]. Alle Strafen ſind nur Heilmittel; dieſe Welt, in welcher wir leben, iſt ein Fegfeuer [2]. Das Böſe führt in natürlicher Weiſe ſeine Strafe bei ſich und die Strafe kann nur zur Beſſerung dienen [3]. Es ſind zwei Gründe, welche zu dieſer Lehre führen. Der eine beruht auf der Anſicht von dem Verhältniſſe des Böſen zum Guten. Helmont iſt davon überzeugt, daß zwar das Gute ein unendliches Fortſchreiten zulaſſe, aber nicht das Böſe, welches in kurzer Zeit ſeine äußerſte Grenze erreichen und alsdann zum Guten zurückführen muß [4]. Nichts kann in das Unendliche böſer werden, weil dies heißen würde immer mehr körperlich werden; da iſt aber eine Grenze in dem lebloſen Körper geſetzt; ſeine Machtloſigkeit iſt die Strafe, welche zur Beſſerung führt [5]. Der andere Grund liegt im Verhältniſſe der Geſchöpfe zum Schöpfer. Unaufhörlich lieben die Geſchöpfe Gott aus natürlichem Inſtinct und werden auch von Gott unaufhörlich geliebt; ſein Zorn iſt nur eine andere Art der Liebe; ſeine Strafe iſt nur zur Beſſerung; denn die Emanation der göttlichen

---

1) Sed. Ol. 66 p. 21; pr. phil. 6, 9.

2) Pr. phil. 6, 10; Sed. Ol. 51 p. 18.

3) Pr. phil. 7, 1.

4) Par. disc. II, 4 p. 136 sq. Sin is a falling off from God downwards, which in a short time comes to its end, whereas the recovery and bringing again to God doth still mount upwards and ascend higher and higher to infinity, because the divine glory hath neither end nor limit.

5) Pr. phil. 7, 1.

Gnade iſt unendlich ¹). So iſt die Veränderlichkeit der Geſchöpfe zwar zum Guten und Böſen, aber nur eine Zeit lang zum Böſen, nachher nur zum Guten. Durch die Erfahrung des Böſen belehrt, werden ſie nicht wieder zu ihm ſich wenden wollen ²).

Nach ſeiner philoſophiſchen Denkweiſe erſtreckt nun Helmont ſeine Hoffnungen auf eine Wiederbringung aller Dinge nicht allein auf den Menſchen, ſondern auf alle Geſchöpfe. Denn Gottes Gerechtigkeit waltet über alles und auch wir ſollen daher, in der Nachahmung Gottes, nicht allein gegen die Menſchen, ſondern auch gegen Thiere und Pflanzen gerecht ſein ³). Der Menſch, wie ſchon erwähnt, kommt nur als die kleine Welt, als die Vereinigung aller Weſen, in Betracht; die Vollendung aller Dinge ſoll daher durch ihre Erhöhung zur menſchlichen Form hindurchgehen. Alle Arten der geſchaffenen Dinge ſind ja nur Weiſen ihrer Entwicklung und daher kann auch der Menſch, ſobald er ſeines beſſern Weſens ſich entſchlägt und das Thieriſche in ſich zur Herrſchaft gelangen läßt, zu einer thieriſchen Form des Lebens herabſinken. Dann wird die plaſtiſche Form in ihm, ſo wie keine äußere Hin-

---

1) Ib. 7, 3 p. 87; par. disc. II, 4 p. 135. God never punisheth for sin, but with this aim, that his creature thereby may be amended and his salvation promoted, for as much as sin, which is finite, cannot come in any competition with the infinite emanation of the grace of the creator in his creature. Sed. Ol. 66 p. 21 sq.

2) Sed. Ol. 8 p. 4.

3) Pr. phil. 6, 7 p. 57. sqq.

derniſſe entgegenſtehn, auch eine thieriſche Geſtalt des Leibes ſich ausbilden [1]).

Wir ſind hier angelangt bei der Lehre von der Seelenwanderung oder von der Revolution der Seelen, wie Helmont ſich auszudrücken vorzog. Helmont hat dieſer Lehre eine neue Wendung gegeben nach der eigenthümlichen Anſicht, welche er von den Verhältniſſen des Leibes zur Seele hatte. Da eine jede Seele ihm nichts anderes als eine Centralmonade iſt, ſo iſt die Wanderung der Seele auch nur die Verlegung des Centrums von dem einen auf den andern Kreis. Wenn die eine Monade eine Herrſchaft gewinnt über andere Monaden, ſo bildet ſie ſich ihren Leib aus dieſen nach der plaſtiſchen Kraft, welche ihr inwohnt. Die Seelen kommen daher nicht wie zufällig in ihre Leiber, vielmehr hängt es von dem Grade der Kraft ab, welche ſie zur Herrſchaft über andere Dinge in ſich entwickelt haben, ob und in welcher Weiſe ihnen ein Leib zuwächſt. Von ihrer eigenen Beſchaffenheit wird ihr Leib gebildet und eine ſtetige Entwicklung der leiblichen Geſtalten in Folge der ſtetigen Entwicklung der Seele wird angenommen. Auch eine natürliche Einwirkung von außen wird nicht ausgeſchloſſen und Helmont gebraucht beſtändig den Erzeugungsproceß als ein Beiſpiel der Weiſe, wie die eine Form des Lebens aus der andern ſich entwickelt. Die Seelen der Kinder präeriſtiren in den Leibern ihrer Eltern; nur haben ſie da noch nicht zu ſelbſtändigem Leben ſich erhoben; daraus ergiebt ſich auch die Fortpflanzung der Sünden von dem einen Geſchlecht auf das andere in natürlicher Weiſe [2]). Im Ernährungs-

---

1) Ib. 6, 7 p. 60.

2) Par. disc. II, 4 p. 134 sq.

proceſſe findet ſich eine ähnliche Verlegung des Mittelpunktes. Auch in geiſtiger Weiſe ſoll eine ſolche Umwandlung vor ſich gehen, wenn das Leben der Heiden auf das Leben der Juden übertragen wird [1]). Im Allgemeinen aber iſt es ein metaphyſiſcher Grundſatz, welcher in dieſer Lehre herrſcht. Helmont ſieht die Wechſelwirkung unter den Dingen als ein Verhältniß an, welches nur unter der Obmacht einer allgemeinen vereinigenden Kraft ſich bilden kann; er legt aber auch eine ſolche Obmacht immer nur einem Individuum bei, weil jede Kraft an einer Monade haftet.

Aber auch der ſittliche Geſichtspunkt fehlt in dieſer Lehre nicht. Er ſpricht ſich darin aus, daß Helmont die Revolution der Seelen annimmt, weil eine Vollendung derſelben in dieſer Welt gefordert werden müſſe. Auf das entſchiedenſte wird hierbei die Annahme zurückgewieſen, daß eine ſolche Vollendung in einer andern Welt ſich ergeben könnte, indem er den Grundſatz aufſtellt, daß jedes da, wo es ſeinen Beginn gehabt habe, auch ſein Ende erreichen müſſe. Daß aber die Seele in der gegenwärtigen Form und Laufbahn ihres Lebens ihre Beſtimmung erreichen könnte, dagegen ſpricht die tägliche Erfahrung [2]). Der Zweck des Lebens jedoch wird in einer rein metaphyſiſchen Weiſe ausgedrückt. Die Seele ſoll zur Einheit zurückkehren [3]), zur Einheit Gottes, welchen wir zwar nicht begreifen, aber doch fülen können, obwohl auch dieſes Gefül Gottes nicht unſer Werk ſondern nur eine Gabe

---

[1]) Ib. II, 4 p. 130.

[2]) Ib. II, 4 p. 150 sqq.

[3]) Ib. II, 4 p. 130; Vorr. zu d. WW. ſ. Vat. p. 12.

Gottes ſein ſoll [1]. Mit dieſer ſittlichen Forderung ſtimmt es überein, daß den Seelen, welche zur Vollkommenheit und zur Verherlichung ihres Leibes gelangt ſind, verſprochen wird, ſie würden nicht wieder in andere Weltentwicklungen fortgeführt werden, ſondern bei Chriſto und bei Gott bleiben, obgleich auch ſie noch einen beſtändigen Fortſchritt erwarten ſollen [2]. Man kann hieran ſehen, daß den Gedanken Helmont's die metaphyſiſchen Grundſätze doch bei weitem näher liegen als die ethiſchen. Denn wenn dieſe einen letzten Zweck, ſo ſchienen doch jene ein beſtändiges Werden zu fordern.

Einheit und Einigung ſind im Allgemeinen die Geſichtpunkte, welche durch die Lehren Helmont's hindurchgehn. In ſeiner Anſicht von den weltlichen Dingen werden wir aber finden, daß ſich ſeinem Beſtreben alles zu einem genügenden Abſchluß zu bringen vieles entgegenſetzt. Die Vereinigung der geiſtigen Kräfte ſoll nur unter einer Herrſchaft gewonnen werden, welche die Vielheit dienender Glieder nicht entbehren kann. Die geiſtigen Dinge bis auf ihre einzelnen Gedanken herab werden durch das Körperliche und Äußerliche, welches ſie begleitet, in einer beſtändigen Sonderung gehalten; eine wahre Durchdringung der Kräfte will ſich nicht ergeben. Man wird in dieſer Anſicht der Dinge, in welcher der Abſchluß doch dem urſprünglichen Beſtreben nicht Genüge thut, einen Kampf erblicken können, welcher meiſtens von phyſiſchen, zum Theil auch von ethiſchen Rückſichten aus um die allgemeinen metaphyſiſchen Grundſätze der Wiſſenſchaft geführt wird. Daß Helmont dieſen ſich zugewendet hatte, wird man aus der Wendung aller ſeiner Gedanken erkannt haben. Die chemiſchen Qualitäten haben ſich ihm in Receptivität und Spontaneität umgeſetzt, d. h. in die beiden Seiten der Dinge, welche ihre Wechſelwirkung fordert. Er kennt daher nur metaphyſiſche Qualitäten, nach welchen er ſeine drei Arten der Subſtanz, Gott, Chriſtum und die Geſchöpfe, von einander unterſcheidet; wenn er den metaphyſiſchen Kennzeichen, welche er ihnen beilegt, auch eine ethiſche Färbung läßt, indem er den Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem in ihnen berückſichtigt, ſo wird doch auch dieſer Unterſchied nur in metaphyſiſchem Sinn gedeutet, indem er auf die Grade der Vollkommenheit oder der Vereinigung hinauslaufen ſoll. Die Einheiten, welche Helmont ſucht, die Monaden in der Welt und Gott, der ewige Grund der Welt, haben weſentlich eine metaphyſiſche Bedeutung. Darin liegt ihm der Zweck aller Dinge, daß in den Centralmonaden die Einheit der Wiſſenſchaft ſich darſtelle, und die Einheit der Wiſſenſchaft vertritt ihm die Metaphyſik. Die Gedanken an die phyſiſchen Bedingungen unſeres Lebens drängen ſich nur ein, wenn wir daran erinnert werden ſollen, daß wir unſern metaphyſiſchen Zweck nicht erreichen können. Auch die Erinnerung an unſer ſittliches Leben weiſt auf ähnliche Beſchränkungen hin. Unſere Freiheit führt zur Sünde und das Bedürfniß der ſittlichen Thätigkeit läßt uns unſern wiſſenſchaftlichen Zweck nur in unerreichbarer Ferne erblicken.

---

[1] Par. disc. II, 4 p. 158 sq.

[2] Sed. Ol. 79 p. 27.

Es wird uns nicht einfallen können den Lehren Helmont's eine Bedeutung beizulegen, welche ihnen unabhängig von ihrem Verhältniſſe zur frühern und ſpätern Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit zuwenden könnte. Aber als ein Mittelglied, welches von der neuern Platoniſchen Schule und von der Theoſophie zur Monadologie herüberführte, verdienen ſie Beachtung. Ganz anders als in der unbeſtimmten Faſſung eines Giordano Bruno werden die Monaden von Helmont nicht mehr für allgemeine Formen der Erſcheinung gehalten, ſondern ihr Begriff knüpft ſich ihm an den Begriff der untheilbaren Subſtanz. Man erkennt in ihnen die Samen der Theoſophen wieder, doch haben ſie die phyſiſche Auffaſſungsweiſe faſt ganz abgeſtreift und eine vorherſchend metaphyſiſche Bedeutung angenommen. Damit hängt es zuſammen, daß bei Helmont das Geiſtige doch bei weitem mehr Beachtung findet als das Körperliche. Wie weit ſteht er hierin von Bruno ab. Wärend dieſer die Materie zu vergeiſtigen ſtrebte, ſieht Helmont in der Körperlichkeit der Dinge nur ihre Beſchränkung und das Hinderniß, welches ſie nicht zu völliger gegenſeitiger Durchdringung und Vereinigung gelangen läßt. Den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt will er nicht abſchwächen; er bezeichnet ihm zwar nicht einen Gegenſatz zweier Arten der Subſtanzen, aber doch einen Gegenſatz in den weltlichen Dingen ſelbſt, welcher ſie nicht zur vollendeten Einheit gelangen läßt.

Ohne Zweifel hatten hierauf die Lehren der mechaniſchen Phyſik und beſonders der Carteſianiſchen Schule Einfluß ausgeübt. Helmont läßt es ſich gefallen, daß wir den mechaniſchen Geſetzen unterworfen und nur Maſchinen ſind, ſo weit wir Körper ſind. Noch andere Spuren ſeiner Nachgiebigkeit gegen die ihm ſonſt verhaßte

Lehre der Carteſianer laſſen ſich nachweiſen. Die Unendlichkeit der Welt, die Erfülltheit des unendlichen Raumes hat er angenommen, die Wirkung in die Ferne hat er aufgegeben, von ſpecifiſchen Qualitäten iſt bei ihm keine Rede, außer ſofern ſie in äußerer Figur ſich ausdrücken möchten, die Unterſchiede zwiſchen Subſtanz, Attributen und Weiſen des Seins wendet er zur Begründung ſeiner eigenthümlichen Anſichten an, die Individuen gelten ihm als die einzigen Subſtanzen der Welt; daran ſchließt ſich ſeine Monadenlehre an, indem er ebenſo wie die Carteſianer das Kleinſte zu erforſchen ſucht. Aber es iſt ein ſehr weſentlicher Punkt, welcher ihn der Carteſianiſchen Lehre abgeneigt macht. Der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt iſt ihm von höchſter Bedeutung, aber daß er verſchiedene Arten der Subſtanzen bezeichne, kann er nicht zugeben. Vielmehr gilt ihm der Körper nur als der niedrigſte Grad, als die Verſunkenheit des Geiſtes in Starrheit, Ohnmacht, Äußerlichkeit, Abſonderung, ja im Böſen. Er iſt nur das Verneinende an den Dingen, welches für ſich nicht beſtehn kann. Daher behält ſich Helmont auch vor den Dingen ohne Ausnahme einen Keim des Geiſtes und des Lebens zu bewahren.

Daß aber die Unterſuchung, welche nun über die Natur der Monaden in Beziehung auf den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt nöthig geworden war, von Helmont zu einem Abſchluß geführt worden wäre, wird man nicht behaupten können. Die metaphyſiſchen Grundſätze in Beurtheilung dieſes Gegenſatzes haben ſich bei ihm noch nicht durchgearbeitet. Dies ſieht man am deutlichſten an ſeinem ſchwankenden Begriff von der Einheit, welche er bald als innere Einheit der geiſtigen Subſtanz, bald als äußerlich herſchende Einheit betrachtet, welche die Organe des Körpers zuſammenfaſſen ſoll. Von der einen Seite leitet ihn der Gedanke, daß in dem Körperlichen das Äußerliche und die gegenſeitige Beſchränkung liegt, weil die Körper ſich nicht durchdringen; er möchte nun dem Geiſtigen die vereinigende Thätigkeit zuſchreiben, ohne zu beachten, daß jeder einzelne Geiſt ſich in ſich verſchließt und von allen übrigen Dingen ſich abſondert. Von der andern Seite bemerkt er doch, daß zu jeder äußern Wirkſamkeit körperliche Werkzeuge gehören und um daher den Zuſammenhang der Welt in der Wechſelwirkung unter den Dingen ſich erklären zu können, fordert er für alle Monaden ein körperliches Daſein. Man füge hinzu, daß mit dieſen Schwankungen auch theoſophiſche Träumereien in reichlichem Maße verbunden waren, und man wird ohne Mühe begreifen, daß dieſe Form der Monadologie auf eine Zeit, welche dem theoſophiſchen Zuge ſich immer mehr entfremdete, doch nur einen ſehr geringen Eindruck machen konnte.

Zweites Kapitel.

Leibniz.

Von Leibnizens reichem Geiſte hat man geſagt, daß er allein eine Akademie der Wiſſenſchaften vertreten könnte. Es würde eines eben ſo umfaſſenden Geiſtes bedürfen um den ganzen Umfang ſeiner Wirkſamkeit abſchätzen zu können. In faſt alle Zweige menſchlicher Thätigkeit hat er eingegriffen. Die nützlichen und ſchönen Künſte waren ihm nicht fremd; in Jurisprudenz und Theologie hat er ſeine Stimme abgegeben, welche in keinem Gebiete der Wiſſenſchaft unbeachtet blieb; in den Staatshändeln ſeiner Zeit wurde ſein Rath gehört und ſeine Mitwirkung in Anſpruch genommen; wo es Geſchichte und Erfahrung galt, da hat er beobachtet, geſammelt, geforſcht, mit dem größeſten Fleiße, mit eindringendem Urtheil; in allen Wiſſenſchaften hat er anregend gewirkt, in keiner Art der Erkenntniß ſein erfinderiſches Nachdenken geſpart, in einigen der bedeutendſten Fächer durch große Entdeckungen Bahn gebrochen. Er gehört zu den Geiſtern, in welchen wie in der Geſchichte von Jahrtauſenden eine Ahndung von dem Reichthum und der unergründlichen Tiefe der menſchlichen Natur ſich uns eröffnet, in welchen ſelbſt dieſe Ahndung lebt und in philoſophiſchen Gedanken Geſtalt gewinnt. Wenn wir dieſe Gedanken zu erforſchen wagen, ſo erkennen wir in ihnen den Mittelpunkt zwar nicht aller ſeiner perſönlichen Beſtrebungen, aber doch der leitenden Beweggründe, welche ſein Leben zuſammengehalten haben. In der Betrachtung ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen werden wir das beſte Mittel finden die faſt verwirrende Mannigfaltigkeit ſeiner Leiſtungen uns zu ordnen und zu erkennen, wie er als ein Mann regſter Empfänglichkeit und regſter Thatkraft von den Bedingungen ſeiner Zeit zugleich getragen und gefeſſelt wurde. Denn auch das werden wir uns bei Unterſuchung ſeiner Philoſophie nicht verhehlen können, daß er die Gebrechen ſeiner Zeit nicht hat überwinden können, einer Zeit, welche zu den größeſten Entwürfen ſich erhob, deren durchdringendem Scharfſinn die ſchönſten Entdeckungen verdankt werden, welche aber dabei an eitelem Flitter hing, durch den Glanz ſich beſtechen ließ, einer kleinlichen Klugheit und einem kleinlichen Geſchmack fröhnte. Leibniz hat dem Strome dieſer Zeit ſich nicht entzogen; wir werden es ihm nicht verargen können, daß er nicht wie Spinoza in der Philoſophie nur die einſame Ruhe ſeines Gemüthes ſuchte, ſondern in die volle Arbeit ſeiner Zeit ſich warf, obgleich er nun auch von den Flecken ſeiner Zeit nicht frei blieb.

Es iſt nicht unſere Aufgabe das Leben Leibnizens nach allen Seiten zu prüfen [1]. Ein großer, ja der größte Theil ſeiner Arbeiten liegt außer dem Kreiſe unſerer Beurtheilung; für uns genügt es ein Bild zu geben, wie ſeine Philoſophie mit ſeinem Leben zuſammenhing. Gottfried Wilhelm Leibniz wurde am 21. Juni 1646 zu Leipzig geboren. Seinen Vater, Profeſſor der Moral, verlor er in ſeiner Kindheit. Wärend ſeiner Univerſitätsjahre verlor er auch ſeine Mutter. Mehr als ſeine Lehrer nährten den feurigen frühreifen Geiſt des Knaben die Bücher, welche ſein Vater hinterlaſſen hatte, ſo daß er faſt als einen Autodidakten ſich betrachten durfte. Bei der ungeregelten Aufhäufung der Kenntniſſe, welche er in früher Jugend gewann, bei ſeiner lebhaften überſchwenglichen Phantaſie, welche durch Übung ſeines poetiſchen Talents genährt wurde, war die ſtrenge Zucht der Logik, deren Geſetze er mit Vorliebe zu neuen Verknüpfungen anzuwenden ſuchte, für ihn ein wohlthätiger Zügel. Zu ihr traten die philoſophiſchen Gedanken hinzu, mit welchen er ſich ſchon als Knabe bei einſamen Spaziergängen im Roſenthal beſchäftigte. Seine beweglichen Gedanken fanden in allen Gebieten der Wiſſenſchaft Nahrung zu weiterem Nachdenken, begnügten ſich nirgends mit der gewöhnlichen Überlieferung, verſuchten überall nach einer ſtrengern Methode der Erfindung neue Bahnen zu brechen. Auf die Entwicklung ſeiner philoſophiſchen Gedanken war unter ſeinen Leipziger Lehrern beſonders Jacob Thomaſius von Einfluß, deſſen eklektiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie ihn mit einem reichen Stoffe für ſein Nachdenken verſah. Eine kurze Zeit ſtudirte er auch zu Jena, wo Erhard Weigel ihn in die Elemente der Mathematik einführte und ſeine nach neuen Dingen eifrige Seele mit Plänen der Reform im Unterricht erfüllte. In dieſen Zeiten ſeiner Jugend hat er den Grund gelegt zu ſeiner Kenntniß der ältern, beſonders der ſcholaſtiſchen und peripatetiſchen Philoſophie, neben welcher er auch die Platoniſchen Lehren im Geiſte bewegte und die neuern Lehren der Carteſianer und Atomiſten zu prüfen begann. Er hatte ſich indeſſen vorzugsweiſe für die Rechtswiſſenſchaft entſchieden, in welcher er, wie in der Philoſophie, Proben ſeiner erſten wiſſenſchaftlichen Unternehmungen ablegte. Er wollte nun in ſeinem 21. Jahre die juriſtiſche Doctorwürde in Leipzig erwerben. Es wurde aber beliebt die jüngern Bewerber, unter welchen auch Leibniz war, auf eine ſpätere Promotion zurückzuſchieben und dies veranlaßte ihn, welcher ſchon weitere Ausſichten gefaßt hatte, Sachſen zu verlaſſen. Die nachgeſuchte Würde erlangte er bald darauf zu Altorf mit großem Ruhme, ſo daß ihm eine Profeſſur an dieſer Univerſität in Ausſicht geſtellt wurde. Leibniz ging auf dieſen Plan nicht ein; er hatte ſeine Gedanken ſchon auf weſentliche Umgeſtaltungen der Wiſſenſchaft und des gelehrten Unterrichts geſtellt, nicht allein in der Jurisprudenz, ſondern auch in der Theologie. Er zog es vor einer Geſellſchaft von Roſenkreuzern in Nürnberg als Secretair zu dienen. Hier wurde er mit dem gelehrten Baron von Boineburg bekannt, welcher Miniſter beim Kurfürſten von Mainz Johann Philipp geweſen war, die Talente des jungen Mannes erkannte, ihn nach Frankfurt zog, in die Staatsgeſchäfte einweihte und für ſein weiteres Fortkommen ſorgte. Leibniz kam nun in Kur-Mainziſche Dienſte in der Juſtizverwaltung, wurde aber, wie es ſcheint, weniger in den gewöhnlichen Geſchäften ſeines Amtes, als zu manchen andern Arbeiten gebraucht. Hauptſächlich war er beſchäftigt mit einem umfaſſenden Plan für die Reform der Jurisprudenz, ein Werk, welches er ſpäter fallen gelaſſen hat; außerdem wurde er zur Abfaſſung von Staatsſchriften für ſeinen Hof und für Boineburg, auch zur Betreibung chemiſcher Arbeiten gebraucht. Er beſchäftigte ſich überdies mit philoſophiſchen und phyſiſchen Unterſuchungen; auch theologiſche Unterſuchungen zur Beſtreitung der Socinianer, zur Verſtändigung der proteſtantiſchen und katholiſchen Kirche nahmen ſeine Thätigkeit in Anſpruch und er kam beſonders mit Beihülfe ſeines Gönners Boineburg in einen größern litterariſchen Verkehr. Die chemiſchen Arbeiten ſcheinen es geweſen zu ſein, was ihn um dieſe Zeit auch mit dem Herzoge von Braunſchweig-Lüneburg Johann

---

[1] Ich verweiſe auf G. E. Guhrauer Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie. Breslau (1842). 2 Theile. Seine Ergebniſſe ſind nicht in allen Stücken zuverläſſig, er hat aber ſeine Vorgänger weit übertroffen.

Friedrich bekannt machte; ſie gaben auch wohl die Veranlaſſung zu ſeiner erſten Bekanntſchaft mit Franz Mercurius van Helmont, welche er um dieſelbe Zeit machte und ſpäter bei verſchiedenen Gelegenheiten fortſetzte. Unſtreitig waren die Entwürfe Leibnizens um dieſe Zeit ſeiner Jugend noch nicht zu der klugen Mäßigung gekommen, welche ſpäter zu erreichen ihm gelang, obgleich ſie Zeit ſeines Lebens von überfliegender Phantaſie zeugten. Von der phantaſtiſchen Weiſe der Paracelſiſten hatte ihn ſein logiſches Beſtreben und der reformirte Ariſtotelismus frei gehalten; aber in der Chemie hoffte er noch auf wunderbare Entdeckungen und durch die Fortſchritte der theoretiſchen wie der praktiſchen Mechanik waren ſeine Hoffnungen auf neue Erfindungen in das Unglaubliche geſteigert. Unter vielen Beweiſen hiervon iſt der ausführlichſte in einem Briefe vom Jahre 1671 1) enthalten, in welchem er dem Herzoge Johann Friedrich ſeine Dienſte anbot und Unterſtützung zu einer Reiſe nach Paris begehrte. In Paris dachte er dem Könige eine abentheuerliche Unternehmung nach Ägypten annehmlich zu machen, welche die Gewalt der Franzöſiſchen Waffen von Deutſchland abziehen ſollte. Er führte ſeine Reiſe 1672 aus mit Unterſtützung von Boineburg, für welchen er noch in andern Geſchäften thätig war, ging alsdann auch nach England mit einer Kur-Mainziſchen Geſandtſchaft und kehrte zu längerem Aufenthalte nach Paris zurück, wo er ſogar durch Ankauf einer Stelle ſich feſtzuſetzen dachte. Sein Verkehr mit bedeutenden Gelehrten wurde durch dieſe Reiſen ſehr erweitert,

---

1) S. darüber C. L. Grotefend Leibniz-Album. Vorr.

aber beſonders wichtig war ſein Aufenthalt zu Paris dadurch, daß er erſt jetzt in die tiefern Unterſuchungen der Mathematik am meiſten durch Huygens Einfluß eingeführt wurde. In dieſem Gebiete bewährte er auch ſogleich ſeine erfinderiſche Gabe. Durch neuere Unterſuchung ſeiner Papiere iſt es feſtgeſtellt worden, daß er ſchon am 29. October 1675 die Grundzüge der Differentialrechnung entworfen hatte. Inzwiſchen waren Boineburg und Johann Philipp von Mainz geſtorben und Leibniz nahm nun die Dienſte des Herzogs Johann Friedrich an, welche ihn nach Hannover beriefen. Seine beiden erſten Herrn, Johann Philipp und Johann Friedrich, hat er beſtändig in dankbarem Andenken getragen; er rühmte ſie als wahre Beförderer der Wiſſenſchaften, wie ſie ſelten unter den Großen gefunden würden.

Nachdem Leibniz über England und Holland nach Hannover gekommen war, hat er daſelbſt vom Jahre 1676 an bis zu ſeinem Tode drei einander folgenden Fürſten gedient. Seine Hauptbeſchäftigung war die Verwaltung der Bibliothek, zu welcher auch die Oberaufſicht über die Wolfenbüttler Bibliothek hinzutrat. Hiermit verband er das Amt eines Geſchichtſchreibers des Hauſes, welches ihn zur Erforſchung der Deutſchen Geſchichte aus ihren Quellen trieb, ſeine Reiſe durch das ſüdliche Deutſchland und Italien veranlaßte und bald als die Hauptaufgabe ſeines Dienſtes angeſehn wurde. Die Früchte dieſer Arbeiten, welche er unwillig trug, kamen nur zum kleinern Theil bei ſeinem Leben zu Tage; die Veröffentlichung ſeines Hauptwerkes, der Braunſchweigiſchen Annalen des abendländiſchen Reiches, iſt nach ſeinem Tode lange betrieben worden, doch erſt vor wenigen Jahren zur Ausführung gekommen. Die Geſchäfte aber, welchen er ſich unterziehen ſollte, waren auf dieſen Kreis nicht beſchränkt. Er war der Rathgeber in allen Dingen, welche die Hülfe der Wiſſenſchaft in Anſpruch nahmen, mochten ſie Verſuche zur Vereinigung der Kirchen, Rechte und Anſprüche des Braunſchweigiſchen Hauſes, Beſetzung von Profeſſuren in Helmſtädt, Maſchinenbau im Harz, Waſſerkünſte in Herrnhauſen, chemiſche Verſuche oder Liebhabereien des Hofes betreffen. Auch an der oberſten Juſtizverwaltung hatte er Antheil; daß er aber ihrem ordentlichen Gange nicht folgen konnte, iſt bei der Mannigfaltigkeit ſeiner Beſchäftigungen leicht zu begreifen. Seine Stellung unter Johann Friedrich und unter Ernſt Auguſt blieb fortwärend günſtig; dagegen erfreute er ſich nicht derſelben Gnade unter Georg Ludwig, dem erſten Georg unter den Engliſchen Königen, welcher ihn zwar als Gelehrten achtete, aber weder in den politiſchen Grundſätzen mit ihm übereinſtimmte, noch mit ſeinen hiſtoriſchen Arbeiten zufrieden war und nicht ohne Grund argwohnte, daß Leibniz bei ſeinen ausgedehnten Verbindungen und mannigfaltigen Intereſſen die Obliegenheiten ſeines Dienſtes nicht mit ungetheiltem Eifer betreiben könne. Um ſo größere Gunſt genoß Leibniz bei den ausgezeichneten Frauen des Welfiſchen Hauſes, bei der Kurfürſtin Sophie, bei Sophie Charlotte, der erſten Königin von Preußen, bei Wilhelmine Charlotte, der Princeſſin von Wales. Leibniz galt als eine Zierde der Gelehrſamkeit, als ein Orakel in der Wiſſenſchaft, als ein Kenner der Kunſt, als ein gewandter Hofmann. Sein Ruhm war wohl geeignet auch einem fürſtlichen Glanze noch feinern Schmuck beizufügen. Wir ſehen ihn daher auch in ſeinem Alter von den Großen geſucht und mit allen Ehren geſchmückt, welche ſeine aufſtrebende Jugend ſich gewünſcht haben mochte. Am Berliner und am Wiener Hofe wurde er ausgezeichnet, zu Arbeit und zu Luſtbarkeiten gezogen; Peter der Große berief ihn auf ſeinen Reiſen durch Deutſchland mehrmals zu ſich; mit Titeln, Würden und Jahrgehalten wurde er begnadigt. Er ſuchte ſeinen Einfluß zu Gunſten der Wiſſenſchaften geltend zu machen. Er entwarf den Plan für die Berliner Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, zu deren erſtem Präſidenten er ernannt wurde; es war nicht ſeine Schuld, daß ähnliche Pläne für Dresden und Wien nicht zur Ausführung kamen. Auch die Petersburger Akademie wurde nach ſeinen Entwürfen eingerichtet. Sein ſtets reger Geiſt, noch eben ſo aufgelegt zu Spielen des Witzes, wie zu den ernſteſten Gedanken der Wiſſenſchaft, fühlte die Beſchwerden des Alters nur wenig. Dennoch war es kein heiteres Alter, welches er genoß. Sein Aufenthalt zu Hannover war ihm immer zu ſehr außer dem wiſſenſchaftlichen Verkehr geweſen; durch häufige Reiſen ſuchte er ſich zu entſchädigen; jetzt drückte ihn nun noch ſeine geſchichtliche Arbeit und die Ungunſt des Königs. Jene dachte er, ſeinem Worte getreu, zu vollenden und alsdann nach Wien oder Paris überzuſiedeln. Dazu iſt es nicht gekommen. Mitten in den Vorbereitungen zur Herausgabe ſeines Werkes ſtarb er im Jahre 1716.

Wir ſehen, ſeine Philoſophie hat ſich unter den verſchiedenartigſten Arbeiten, unter den Anregungen eines viel bewegten Lebens ausgebildet. Dies iſt eine Veranlaſſung geweſen, daß wir ſie nur aus einer Maſſe kleiner Aufſätze, beſonders aus vielen Briefen kennen lernen können [1]) Seine größeren philoſophiſchen Werke, ſeine neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, gegen Locke, und ſeine Theodicee, gegen Bayle gerichtet, ſind auch nur Gelegenheitsſchriften und ſehr flüchtig entworfen. Leibniz klagte darüber, daß ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten, außer den hiſtoriſchen, faſt abgeſtolen werden müßten. Er ſprach zuweilen den Wunſch aus etwas Zuſammenhängendes in der Philoſophie ausarbeiten zu können [2]). Seine Pläne in dieſer Richtung waren aber der umfaſſendſten Art. Er möchte ſie wohl ſchwerlich ausgeführt haben, wenn er nicht Hand angelegt hätte an die allgemeine Charakteriſtik, an die allgemeine Sprache und Wiſſenſchaft, deren Entwurf ihn von früher Jugend bis in ſein Alter beſchäftigte. Wir können hier vorläufig ſo viel darüber ſagen, daß er es mit dieſem Plane auf eine Encyklopädie aller genauen oder nicht geſchichtlichen Wiſſenſchaften abgeſehn hatte. Ein ſolches Unternehmen entſprach

---

1) Im Folgenden werde ich meiſtens die Ausgabe ſeiner Werke von Dutens citiren, außerdem die Sammlung von Raspe, für die Theodicee, die Monadologie und einige andere in jenen Sammlungen nicht enthaltene Schriften die Ausgabe der philoſophiſchen Schriften von Erdmann, überdies Guhrauer's Ausgabe von Leibnizens deutſchen Schriften und einige andere Sammlungen. Leibnizens geſammelte Werke aus den Handſchriften der Kön. Bibl. z. Hannover herausg. v. G. H. Pertz ſind leider in der philoſophiſchen Abtheilung noch am wenigſten vorgeſchritten. Von dieſer Ausgabe kann ich faſt nur den Briefwechſel zwiſchen Leibn., Arnauld und dem Landgrafen Ernſt von Heſſen-Rheinfels herausg. v. C. L. Grotefend (Hann. 1846) benutzen.

2) Dut. II. 1 p. 279 sq.; VI. 1 p. 60.

ſeinem auf das Ganze der Wiſſenſchaften gerichteten Geiſte. Er glaubte dabei der Hülfe Anderer ſich bedienen zu können und berechnete die Zeit, welche zur Ausführung nöthig ſein würde, auf ein kurzes Maß [1]). Solche Pläne verrathen ſeinen Geiſt. Er hat zuweilen geäußert, daß er es für ſeine Hauptſache halte neue Bahnen zu eröffnen und durch neue Methoden Andern fruchtbare Anregung zur Ausarbeitung im Einzelnen zu geben. Selbſt die Maſſe des beſondern Stoffes bis zur Vollſtändigkeit zu überwältigen war ſeine Sache nicht. Man wird wohl nicht anſtehn dürfen anzunehmen, daß ſeine allgemeine Charakteriſtik nur zu den großartigen Entwürfen gehörte, in welchen ſeine lebhafte Phantaſie der Zeit vorausgriff und das Wünſchenswerthe mit dem gegenwärtig Ausführbaren verwechſelte. In dem Gedanken des fernen Zieles ſah er ſeine Verwirklichung und über ihn verſäumte er das zuſammenzufaſſen, was er zu bewältigen im Stande geweſen wäre. Dies hat bewirkt, daß ſeine Äußerungen oft den Schein einer praleriſchen Überhebung haben, daß er in den Erfindungen Anderer oft nur die Ausführung ſeiner eigenen Gedanken ſah, und iſt auch die Haupturſache geweſen, daß ſeine philoſophiſchen Lehren zu keinem ausführlichen Syſtem von ihm zuſammengeſtellt worden ſind. Wir können aber doch darauf bauen, daß er den Kern ſeiner Philoſophie in ſeinen gelegentlichen Äußerungen ausgeſprochen hat. Er trug ihn beſtändig in ſeiner Seele und war nicht zurückhaltend in der Mittheilung ſeiner Gedanken. Es iſt wahr, was er äußert: wer mich nur aus meinen herausgegebe-

---

1) Raspe p. 538.

nen Schriften kennt, kennt mich nicht [1]; aber es iſt nicht minder wahr, daß die Gedanken, welche er ausgeſprochen hat, nur einiger Überlegung bedürfen um in ihnen ſeine philoſophiſchen Abſichten erkenen zu laſſen.

Will man jedoch in dem Labyrinth ſeiner hingeworfenen Gedanken nicht irre gehn, ſo darf man nicht allen ſeiner Äußerungen gleiches Gewicht beilegen. Man hat ihn zuweilen angeklagt, daß er in höfiſcher Weiſe ſeine Gedanken oft verborgen, ja verläugnet habe, und es iſt nicht zu bezweifeln, daß er nicht immer mit dem vollen Gehalt ſeiner Einſichten herausrückte. Schon die Königin Sophie Charlotte beklagte ſich, daß Leibniz ihr ſtets zu wenig ſage. In ſeiner Zeit liebte man den Spruch, mit vielen müſſe man reden, mit wenigen weiſe ſein [2]. Seine Philoſophie will er nicht allen aufdrängen; er weiß, daß viele ſie nicht verſtehn können. Er kennt auch die verſchiedenen Sprachweiſen der Menſchen und weiß ſich verſchiedenen Denkweiſen anzubequemen. In der Leipziger Zeitſchrift ſpricht er in der Sprache der Schulphiloſophie, in den Pariſer und in den Holländiſchen Blättern redet er wie ein Carteſianer, dem Prinzen Eugen ſucht er ſeine Monadologie unabhängig von jeder Schulſprache auseinanderzuſetzen [3]. Man muß ſich in den wechſelnden Verkehr ſeines Lebens zu verſetzen wiſſen, um das jedesmalige Gewicht ſeiner Worte wägen zu können. Seine Darſtellung hat die verſchiedenſten Farben angenommen. Er

---

1) Dut. VI. 1 p. 65.
2) Dut. V. p. 165.
3) Dut. V. p. 12 sq.

liebt es zu wiederholen, wie wenig er mäkelndes Geiſtes ſei, wie die meiſten Secten Recht hätten in dem, was ſie behaupteten, weniger in dem, was ſie leugneten; man müſſe ſich nur zu verſtändigen wiſſen; er haſſe den Sectengeiſt und die Kritik, welche nur zu tadeln wüßte; nichts ſei nachtheiliger für die Erfindung [1]. Genug er iſt geneigt überall Keime der Wahrheit zu finden, aus welchen er ſeine Gedanken entwickeln kann; die Einkleidung ſeiner Lehren hat daher auch die verſchiedenſte Geſtalt gewonnen.

Beſonders bedarf man der Vorſicht, wenn man ſeine Äußerungen über theologiſche Lehren unterſucht. Leibniz hat zu verſchiedenen Zeiten in die Unterſuchungen der Theologie einzugreifen geſucht. Die Geheimniſſe des Abendmals, der Trinität, der Vorherbeſtimmung waren ihm nicht zu dunkel; er verſuchte ſeine Philoſophie an ihnen; zu wiederholten Malen hat er an einer Verſöhnung der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirchen, des reformirten und des lutheriſchen Bekenntniſſes gearbeitet. Er folgte hierin zuweilen, aber nicht immer fremden Antrieben. Durch ſeine eigene religiöſe Geſinnung wurde er zu ſolchen Unternehmungen getrieben. Von Parteigeiſt frei ſah er in den Religionsſtreitigkeiten ein Übel, in den theologiſchen Dogmen mehr oder weniger verhüllte Lehren der Philoſophie, wußte aber wohl den hohen Werth der Religion zu ſchätzen. Wir haben eine merkwürdige Prophezeiung von ihm, in welcher er ſeine Überzeugung ausſpricht, das Umſichgreifen freigeiſteriſcher Denkweiſe und das Nachlaſſen des Gemeingeiſtes unter den höhern Ständen werde,

[1] Ib. I p. 541; II, 2 p. 316; V p. 9; 13; 75; VI, 1 p. 64.

wenn man ſich nicht bald beſſere, eine allgemeine Revolution in Europa hervorrufen; der Geiſt der Ehre, welchen man an die Stelle der Moral ſetzen möchte, würde dem nicht Einhalt thun können; er iſt aber auch überzeugt, daß die Revolution ſtrafen und beſſern werde als ein Werkzeug der Vorſehung, welche alles zu größerer Vollkommenheit führe 1). So wollte er auch keine wahre Tugend ohne Religion gelten laſſen 2). Wie groß aber auch ſeine Achtung vor wahrer Frömmigkeit war, ſo konnte er doch ſein theologiſches Urtheil keiner Autorität unterwerfen 3). Nur nicht überall ließ er gleich ſtark ſeine freie Geſinnung in der Religion zur Sprache kommen. In der Theologie, meinte er, müßte man zurückhaltender ſein als in der Philoſophie; die nothwendigſten Wahrheiten derſelben wären bekannt, das Tiefere aber könnten nur ausgewählte Geiſter faſſen 4). Da will er denn wohl gegen die ſymboliſchen Bücher nicht verſtoßen, wenn gleich er nicht in allen Stücken mit der angenommenen Meinung der Theologen ſtimmen kann 5). Leibniz theilt die Meinung, welche unter den Philoſophen ſeiner Zeit immer mehr Boden gewonnen hatte, daß alle religiöſe Lehren durch die Vernunft geprüft werden müßten 6), daß ſie

---

1) Nouv. ess. IV, 16, 4 p. 430 Raspe.

2) Dut. V p. 484.

3) In religione suae spontis, ſagte ſchon Boineburg von ihm. Gruber commerc. epist. Leibn. p. 1286.

4) Dut. VI, 1 p. 224.

5) Ib. V p. 168.

6) Der Streit der Offenbarung gegen die Vernunft würde ein Streit Gottes gegen Gott ſein. Théod. 29; 39; nouv. ess. IV, 17, 23 p. 463; Dut. II, 2 p. 157.

weſentlich auf praktiſche Lehren hinausliefen, welche wie eine Art Jurisprudenz die Geſetze des Reiches Gottes zu entwickeln hätten 1). Die weſentlichen Punkte der ſogenannten natürlichen Religion ſcheinen ihm durchaus feſtzuſtehen; dagegen ſpricht er ſich über die Bedeutung der poſitiven Religion bei weitem ſchwankender aus. Daß es Geheimniſſe gebe, welche über die Vernunft gehen, iſt ihm keinem Zweifel unterworfen, denn das Unendliche in Gott und den Geſchöpfen können wir eben ſo wenig leugnen als begreifen. Selbſt die Wunder will er nicht beſtreiten, wenn ſie nur als eingewoben in die Ordnung der Natur und in den ewigen Rathſchluß angeſehn werden; ſie ſind vorübergehende Geheimniſſe, wie die Geheimniſſe bleibende Wunder ſind 2). Das Übervernünftige berühren wir nur; wir haben von ihm eine Idee, aber nicht alle Ideen, welche dazu gehören um es zu begreifen; wir erkennen, daß es iſt, aber nicht was es iſt 3). Beſonders die Wunder der Gnade ſind ihm außer Zweifel, ſo wie denn ein bedeutender Theil ſeiner Lehren auf dem Unterſchied zwiſchen dem Reiche der Gnade und dem Reiche der Natur beruht; Gott ſoll uns unmittelbar beſtimmen in der innern Gnade; Gründe würde es dafür geben, aber wir wüßten ſie nicht 4). Dabei aber kann Leibniz ſich

---

1) Dut. IV, 3 p. 181; 261; dies beſonders vom Chriſtenthum. Ib. V p. 142.

2) Ib. V p. 142 sq.; 146 sqq.; théod. p. 480 sq.; 485 sq.; 494. b; §. 53 sq.; 207; 249. Etwas anders nouv. ess. IV, 17, 23 p. 464.

3) Théod. p. 494. b; 499.

4) Nouv. ess. IV, 18, 1 p. 467.

nicht davon überzeugen, daß eine poſitive geſchichtliche Offenbarung uns unbedingt nöthig ſein ſollte. Er erkennt zwar in der Offenbarung eine höhere Erfahrung, im Chriſtenthum eine wahre Geſchichte, deren Bedeutung für das Heil der Menſchen er nicht beſtreiten will, von welcher er überzeugt iſt, daß ſie auf geſchichtlichem Wege bewieſen und als eine wahre Offenbarung dargethan werden könne; das Chriſtenthum ſoll ihm auch nicht allein das Naturgeſetz wiederherſtellen, ſondern auch neue Mittel zur Unterſtützung der Natur gewähren[1]; aber dieſe geſchichtliche Offenbarung ſcheint doch ihm nicht allein die natürliche Religion nicht entbehrlich zu machen, ſondern auch nicht der einzige Weg zu ſein, durch welchen wir zum Heile gelangen können. Die Tugenden der Heiden will er ſich nicht nehmen laſſen und Gott keine Vorſchriften machen über die Wege, auf welchen er uns retten könnte. Wer ohne ſeine Schuld die Offenbarung entbehrt, dem werden andere Mittel zum Erſatze dargeboten werden. Daher ergiebt ſich, daß die Offenbarung entbehrlich iſt, wenn man nur die natürliche Religion übt[2]. Es hängt hiermit zuſammen, daß er auch auf die gewöhnlichen Religionsübungen, auf die geſchichtlich gebildete religiöſe Sitte ſehr geringen Werth legt[3], wie er auch praktiſch derſel-

---

1) Dut. IV, 1 p. 188; V p. 147; VI, 1 p. 297; théod. p. 479.

2) Dut. VI, 1 p. 277; nouv. ess. IV, 7, 11 p. 381.

3) Théod. p. 268. Les cérémonies ressemblent aux actions vertueuses et les formulaires sont comme des ombres de la vérité. Dut. VI, 1 p. 263. Dieu nous a mis dans le monde pour agir suivant sa volonté, et non pas pour lui faire des harangues et des compliment

den ſich entzogen hat. Auf alles dies hat ohne Zweifel die Misachtung der Geſchichte, welche er mit der Philoſophie ſeiner Zeit theilt, den größten Einfluß ausgeübt. Die Kenntniß geſchichtlicher Thatſachen gilt ihm wenig; zu den genauern Wiſſenſchaften zählt er nur die Philoſophie, die Mathematik und die Phyſik, die Geſchichte nicht; mit jenen möchte er ſich beſchäftigen; zur Geſchichte, zur Rechtsverwaltung und zur Politik werde er nur von andern gezogen; die Geſetze, welche Gott in die Natur gelegt habe, möchte er erforſchen, nicht die Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft, deren Kenntniß keinen Werth an ſich hat [1]. Und ſo werden wir uns auch nicht darüber wundern können, daß er überzeugt iſt ſeine allgemeine Charakteriſtik, wenn ſie ausgeführt wäre, würde für die wahre Religion einen ſo ſichern Beweis liefern, daß aller Streit über ſie wie über Arithmetik und Geometrie aufhören müßte [2]. Es kommt ihm auf die ewigen Wahrheiten an, die Thatſachen der Geſchichte ſind dagegen ein Geringes.

In ſeinen philoſophiſchen Schriften hat ſich Leibniz meiſtens der Franzöſiſchen, weniger der Lateiniſchen Sprache bedient; nur in ſolchen philoſophiſchen Aufſätzen, welche er nicht für die Öffentlichkeit beſtimmt hatte, finden wir auch die Deutſche Sprache von ihm gebraucht. Er ſchätzte ſeine Mutterſprache und beſonders ihren philoſophiſchen Geiſt [1]; aber ſeine wiſſenſchaftlichen Gedanken ſollten in die Bewegung der Europäiſchen Gelehrſamkeit eingreiſen und hierzu ſchien ihm die Franzöſiſche Sprache das geeignetſte Organ abzugeben. Die Franzöſiſche Bildung war zur Herrſchaft in Europa gekommen und Leibniz, wenn auch ſonſt Deutſcher Politik und Deutſcher Sitte zugethan, hat doch der Herrſchaft des Franzöſiſchen Geſchmacks ſich nicht entziehen können. Es läßt ſich wohl nicht bezweifeln, daß dieſer Gebrauch einer fremden Sprache auch auf die Faſſung ſeiner Gedanken einen Einfluß ausgeübt hat, ſo wie er nicht weniger auf die Elemente der Bildung hinweiſt, in welchen er zum großen Theil ſich entwickelt hatte. Es würde wohl ſchwerlich in ſeinem Sinne ſein, wenn man in ſeiner Philoſophie den eigenthümlich Deutſchen Charakter wiedererkennen wollte.

---

[1] Dut. VI, 1 p. 237 sq.; 297; Raspe p. 438; Erdm. p. 193, b. Si j'avais le choix, je prefererais l'histoire naturelle à la civile et les coutumes et lois, que Dieu a établies dans la nature, à ce qui s'observe parmi les hommes. Grotef. Briefw. p. 77. La seule connaissance des raisons en elle même — — est bonne en elle même; tout le reste est mercenaire.

[2] Raspe p. 539.

Für die Beurtheilung ſeiner Urtheile über philoſophiſche Lehren iſt es von Wichtigkeit ſeinen Bildungsgang zu betrachten und die Zeiten in ihm zu unterſcheiden. Wenn es uns darauf vornehmlich ankommen muß die reifen Gedanken ſeines Syſtems zu erforſchen, durch welche er ſeine Wirkung auf Mitwelt und Nachwelt ausgeübt hat, ſo dürfen wir ſeine Jugendſchriften nur mit Vorſicht benutzen; denn Leibniz hat früher geſchrieben, als ſeine Gedanken ſich feſtgeſetzt hatten; ſeine Jugendarbeiten verwarf er nachher zwar nicht gänzlich, fand aber doch vieles an ihnen zu tadeln. Zwanzig Jahre, ſagt er, habe

---

1) Dut. IV, 1 p. 48.

er geſchwankt, und den Zeitpunkt, wo er zur Sicherheit gekommen, ſetzt er nicht früher als um das Jahr 1685[1]. In der That beginnen erſt um dieſe Zeit oder eine kurze Zeit früher die philoſophiſchen Schriften, auf welche er auch ſpäter ohne Beſchränkung ſich zu berufen pflegte[2]. Zur Würdigung ſeiner Arbeiten dürfen wir daher nicht unterlaſſen eine Überſicht über die Elemente zu geben, durch welche er in ſeinem Bildungsgange ſich hindurchgearbeitet hatte.

Durch eine lange Schule philoſophiſcher Bildung hindurchgegangen, in allen Syſtemen Wahrheit findend, legte er auf die hiſtoriſche Kenntniß der philoſophiſchen Lehren großen Werth; er wünſchte, daß man die Lehren der Vorzeit ſammeln und zu einer reiflichen Erwägung bringen, daß man in ihnen die Fortſchritte des menſchlichen Geiſtes erkennen lernen möchte. Deswegen war ihm auch das Sprachſtudium von großem Werthe, weil die Kenntniß der Sprachen die Kenntniß unſerer Erfindungen ſei[3]. Wir haben erwähnt, daß er ſchon in ſeiner Jugend die ſcholaſtiſche Philoſophie fleißig getrieben hatte. Sie hat ohne Zweifel einen bedeutenden Einfluß auf ſeine philoſophiſche Bildung ausgeübt. Noch in ſpätern Zeiten achtete er ſie ſo, daß er meinte, wer in der Theologie nicht ſcholaſtiſch rede, der rede nicht genau[4]. Er hat freilich nicht alle Syſteme der Scholaſtik mit gleicher

---

[1] Dut. VI. 1 p. 253.

[2] Genauer iſt das Jahr 1684, wo er ſeine meditationes de cognitione, veritate et ideis ſchrieb.

[3] Nouv. ess. III, 1, 5 p. 234.

[4] Dut. V p. 570.

Sorgfalt erwogen, ſondern es war hauptſächlich das Syſtem des Thomas von Aquino, welches ihn leitete und einen ſehr bedeutenden Theil ſeiner theologiſchen Lehrweiſe an ihn abgegeben hat. Ihm folgte er in ſeinem Determinismus, aber nicht in ſeinem Realismus, vielmehr war die Denkweiſe der Nominaliſten ſchon zu allgemein verbreitet, als daß ihre Lehren ihn hätten unberührt laſſen können. Ihrem Indifferentismus entzog er ſich, aber ſchon ſeine erſte philoſophiſche Diſſertation beweiſt, daß er ihnen im Allgemeinen anhing; durch die Herausgabe des Nizolius ſuchte er ihre Lehre zu verbreiten und in ſeinen Anmerkungen nur den übertriebenen Folgerungen derſelben Grenzen zu ſetzen. Leibniz giebt uns Winke noch über andere Elemente ſeiner erſten philoſophiſchen Bildung, welche jedoch überall nur andeuten. Wir ſehen aus ihnen, daß er auch mit Platon, mit Plotin und andern alten Philoſophen ſich beſchäftigt hatte; doch waren dieſe Vorübungen gewiß nicht ſehr tief gegangen; er wurde ſehr bald von den Scholaſtikern zu den neuern Philoſophen geführt und namentlich zu der mechaniſchen Naturerklärung [1]. Nicht allein die Carteſianiſche Philoſophie, welche er das Vorzimmer für die wahre Philoſophie zu nennen pflegte, ſondern auch die Lehren der Atomiſten zogen ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich; auch ſpäter noch verwarf er dieſe nicht ganz, in ſeiner Jugend billigte er ſogar die Annahme des leeren Raums [2].

---

[1] Dut. II, 1 p. 49 sq.; V p. 8 sq. Auch Bacon, Campanella, Cardanus werden von ihm erwähnt. Erdm. p. 91 sq.

[2] Vacuum non dari, probatum firmiter nondum vidimus, lautet ein Corollar zu ſeiner juriſtiſchen Disp. von 1664. In dem

Auch die Lehren des Hobbes ſchienen ihm damals der ernſteſten Prüfung werth und ſelbſt, was Spinoza behauptet hatte von der unendlichen Macht Gottes, welche alles hervorbringe ohne Rückſicht auf Zwecke, ſchien ihm eine Zeit lang annehmbar[1]. Als er nach Paris gekommen war, mußte auch der Occaſionalismus Malebranche's, mit welchem ſeine Lehre eine nahe Verwandtſchaft nicht verleugnet, ſeine Aufmerkſamkeit lebhaft beſchäftigen. Wir erſehen aus allen dieſen Bemerkungen, daß er das lebhafteſte Bedürfniß fühlte mit allen Richtungen in der Philoſophie ſeiner Zeit ſich auseinanderzuſetzen. So auch mit der Lehre Locke's, deren unterſuchende Methode er billigen konnte[2], ohne mit ihren Grundſätzen übereinzuſtimmen. Wenn wir uns fragen, welches von den aufgezählten Elementen das meiſte für ſeine ſpätere Denkweiſe abgeſetzt habe, ſo könnten nur die Thomiſtiſche und die Carteſianiſche Lehrweiſe ſich in dieſer Beziehung den Rang ſtreitig machen.

Es iſt aber merkwürdig, daß er unter den philoſophiſchen Lehren, welche auf ſeine Jugend einwirkten, die eine immer nur nebenbei und mit ſehr ſtarken Beſchränkungen erwähnt, von welcher wir doch glauben müſſen, daß ſie am meiſten zu der eigenthümlichen Färbung ſeines ausgebildeten Syſtemes beigetragen hat. Wenn wir ſeine Mo-

---

erwähnten Briefe an Joh. Friedr. von 1671 behauptet er bewieſen zu haben dari vacuum. Vergl. Dut. II, 2 p. 57; III p. 316; V p. 16.

[1] Nouv. ess. I, 1 p. 29; vergl. Guhr. Leibn. Deutſche Schr. II. S. 139.

[2] Dut. VI, 1 p. 253.

natologie, ſeine Lehren, daß alles in allem, in jedem aber in verſchiedener Weiſe iſt, daß die Seele eine Einheit, in welcher die verſchiedenſten Beziehungen, wie Winkel in einem Punkte, ſich vereinigen, ein untheilbarer Kern, welcher innerlich alles aus ſich entwickle, daß ein ſolcher Kern und Lebenskeim überall ſich finde, wenn wir dieſe eigenthümlichſten Gedanken ſeines Syſtems überlegen, ſo können wir die nahe Verwandtſchaft ſeiner Sätze mit den Gedanken beſonders eines Nicolaus Cuſanus nicht bezweifeln. An die Annahme eines Lebensprincips, welches in aller Materie vorhanden ſei, knüpften ſich eben ſeine Abweichungen von der rein mechaniſchen Naturerklärung an [1]. Den Nicolaus Cuſanus hat nun Leibniz ſchwerlich gekannt; er erwähnt ihn nirgends; aber mit den Lehren der Theoſophen und myſtiſchen Theologen iſt er von früher Jugend an vertraut geweſen. Er mag ſich zu ihnen nicht bekennen, weil zu viele Ausſchweifungen an ſie ſich angeſchloſſen hatten; aber er findet doch, daß die myſtiſche Theologie etwas Poetiſches habe, das Gemüth bewege und daß nur ihre Kühnheit Tadel verdiene [2], ja aus einem ſeiner deutſchen Aufſätze ſehen wir, daß er ganz in ihrem Ton zu ſchreiben nicht verſchmähte [3]. Wir werden nicht vergeſſen können ſeine jugendlichen Verbindungen mit den Roſenkreuzern und Chemikern, ſeine Freundſchaft mit dem jüngern Helmont, mit Knorr, ſeine Verhältniſſe zu andern Myſtikern, an welchen er nur ihre Abneigung gegen die mechaniſche Naturerklärung tadelte [1], in Anſchlag zu bringen. Valentin Weigel und Angelus Sileſius werden oft von ihm erwähnt, zwar nicht ohne Tadel, aber auch mit Lob. Manches, ſagt er, gefalle ihm in den Gedanken der Gräſin Connaway und dabei erinnert er an den jüngern Helmont und an Heinrich Morus [2]. Dieſe myſtiſchen Anklänge, dieſe theoſophiſchen Gedanken und Spuren ſeiner Monadologie finden wir ſchon in ſeinen Jugendſchriften [3]. Daß hierin der Kern ſeiner Philoſophie ſteckt, wird nicht bezweifelt werden können und ſeine Schwankungen in der Feſtſtellung ſeines Syſtems konnten ſich daher nur um die Weiſe drehen, wie er die gereinigſten Lehren der Theoſophie mit den Ergebniſſen der neuern Phyſik und beſonders mit den Lehren der Carteſianiſchen Schule oder, wie er ſich ausdrückt, Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit mit ſeiner höchſten Macht in Übereinſtimmung bringen könnte. Hierin lag der Knoten ſeiner Philoſophie, an welchem er lange ſich abmühte [4]. Wir werden ſehen, wie er ihn gelöſt hat.

---

[1] Dut. III p. 320 sq.

[2] Dut. V p. 355; 370; VI, 1 p. 56.

[3] Guhr. Leibn. Deutſche Schr. I. S. 410.

---

[1] Dut. VI, 1 p. 48 sq.

[2] Ib. VI. 1 p. 253; 262 sq.; nouv. ess. I, 1 p. 27.

[3] Boſonders in der confessio naturae contra atheistas von 1668, in der theoria motus abstracti und concreti, in dem Briefe an Joh. Friedr. von 1671.

[4] Guhr. Leibn. Deutſche Schr. II S. 139 f. Habe aber von dem ſechzehnten Jahr meines Alters aus ſonderbarer Schickung Gottes, wie es ſcheinet, mich zu einer ſonſt an ſich ſelbſt ſchweren und dem Anſehn nach unannehmlichen Unterſuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erſt mich völlig vergnüget, als ich rationes contingentiae recht ausgefunden, da ich zuvor des Hobbii und Spinoſä argumentis pro absoluta, quae fiunt, necessitate nicht ſo vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt.

Wenn wir nun von einem Syſteme reden, zu deſſen Abſchluß Leibniz zuletzt gekommen, ſo iſt darunter doch nur ein Entwurf von Gedanken zu verſtehen, welche ihm Befriedigung zu verſchaffen ſchienen, wenn ſie ausgeführt würden. Zu ihrer Ausführung iſt er aber nicht gelangt. Nicht einmal dazu hat er es gebracht ſeine Gedanken ſo zu gliedern, daß ihm die Haupttheile ſeiner Philoſophie in einem ſichern Umriſſe vorgeſchwebt hätten. Mit der alten Eintheilung der Philoſophie iſt er nicht ganz zufrieden; etwas Beſſeres zu geben will ihm aber nicht gelingen. Er ſieht nur etwas Willkürliches in der Weiſe die Wiſſenſchaften in Theile zu bringen. Wenn man Phyſik oder theoretiſche, Ethik oder praktiſche Philoſophie und Logik unterſcheide, ſo ſcheint ihm darin der Übelſtand zu liegen, daß ein jeder Theil das Ganze verſchlucke. Er ſchlägt, nach Zabarella, eine ſynthetiſche oder theoretiſche und eine analytiſche oder praktiſche Anordnung der philoſophiſchen Wahrheiten vor; alsdann könnte dem noch eine dritte Art der Anordnung nach den Begriffen, wie eine Art von Repertorium beigegeben werden, und ſeltſamer Weiſe findet er nun, daß dieſe Eintheilung doch wieder auf die alte Eintheilung hinaus laufen würde [1]). Nicht weniger flüchtig hingeworfen ſind andere ſeiner Äußerungen über die Theile der Philoſophie. Die Logik zieht er zuweilen zur Didaktik [2]), zuweilen betrachtet er ſie als eine allgemeine Mathematik [3]). Die Moral ſoll ſich zur Me-

---

1) Nouv. ess. IV, 21, 1 p. 490 sqq.
2) Dut. IV, 3 p. 173.
3) Nouv. ess. IV, 17, 4 p. 446.

taphyſik, wie die praktiſche zur theoretiſchen Wiſſenſchaft verhalten, die natürliche Theologie beide umfaſſen[1], was ſich nicht gut damit verträgt, daß die Theologie ſelbſt als praktiſche Wiſſenſchaft angeſehn wird. Die phyſiſchen Wahrheiten ſollen auch von den moraliſchen abhängen, weil die Natur durch ihre Beziehung zu Gott eine moraliſche Bedeutung hat, ſo daß in allen Theilen der Welt etwas Sittliches ſteckt, ſo wie auch die phyſiſch-mechaniſchen Geſetze der Körper mit den ethiſch-logiſchen Geſetzen der Seele in Verbindung gedacht werden ſollen[2]. Im Allgemeinen wird man finden, daß aus den Äußerungen Leibnizens über die Theile der Philoſophie eine Vorliebe für die Metaphyſik hervorblickt, welche auch die Grundſätze für Theologie, Moral und Phyſik abgeben ſoll, wärend er die Logik nur als Werkzeug achtet, die Phyſik und die Ethik tiefer als die Metaphyſik ſtellt. Die Phyſik wird für uns nie eine vollkommene Wiſſenſchaft ſein; ſie hängt zu ſehr von Erfahrungen ab[3]. Die Moral betrachtet Leibniz nur als eine Folge der natürlichen Theologie; ſie verlange mehr Ausübung als Vorſchriften[4]. Er hat zwar eine würdige Vorſtellung von dieſem Theile der Philoſophie, wenn er ihn weniger in allgemeinen Vorſchriften über Tugenden und Pflichten, als in der Erkenntniß der ſittlichen Ordnung in der Erziehung, im Umgang und überhaupt in der geſellſchaftlichen Gemeinſchaft beſtehen laſſen will[1]); aber an die Ausführung ſolcher Lehren hat er doch niemals ernſtliche Hand angelegt. So werden wir aus allen ſeinen Äußerungen über die Philoſophie und ihre Theile nur entnehmen können, daß er weniger eine beſtimmte Gliederung des Ganzen als das Zuſammengehören aller Theile zu einer allgemeinen Wiſſenſchaft im Auge hatte.

---

[1] Ib. IV, 8, 5 p. 398.

[2] Théod. p. 480 a; nouv. ess. II, 21, 13 p. 137; Dut. I p. 532; II, 1 p. 215.

[3] Nouv. ess. IV, 12, 9 p. 421; Dut. II, 1 p. 262.

[4] Dut. VI, 1 p. 270.

An eine ſolche dachte er in dem Plane, welchen er zu einer allgemeinen Charakteriſtik oder Sprache und einer damit verbundenen philoſophiſchen Rechnung entworfen hatte. Auf ihn, kann man ſagen, liefen alle Anregungen ſeiner Philoſophie hinaus. Wir finden in ihm Nachklänge der Theoſophie in ihren überſchwänglichſten Forderungen. Er ſelbſt vergleicht ſeine Charakteriſtik mit der Kabbala[2]). Ein anderes Beſtandtheil zu ihr hat die Carteſianiſche Erkenntnißlehre und das Muſter der mathematiſchen Methode für die philoſophiſche Forſchung abgegeben. Wollen wir aber ſeinen Plan würdigen, ſo müſſen wir uns zuerſt vergegenwärtigen, was Leibniz mit dieſem unermeßlich weitgreifenden Unternehmen wollte und wie er daſſelbe doch nicht für ein ganz unbegrenztes halten konnte. Seine Abſicht, haben wir zu dieſem Zweck zu bemerken, ging nur auf Philoſophie oder Erkenntniß der ewigen, allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, nicht aber auf die Erkenntniſſe, welche von der Erfahrung abhängen und nur beſondere und zufällige Thatſachen ausdrücken[3]).

---

1) Dut. II, 1 p. 262.

2) Raspe p. 535.

3) Dut. V p. 7 sq. J'espérerais donner une manière de

Seine Charakteriſtik würde alſo nur den kleinſten Theil der Sprache umfaßt haben. Sie ſoll deswegen auch das gewöhnliche Sprechen und Schreiben nicht verdrängen [1]); vielmehr iſt ſie nur auf gewiſſe Elemente der Sprache beſchränkt. Leibniz bemerkt, daß in unſern Sprachen zwar manches, aber nicht alles willkürlich iſt, ſondern beſonders die Verhältniſſe der Zeichen unter einander eine unveränderliche Natur haben. Dieſe Verhältniſſe betrachtet er als den eigentlichen Grund der Wahrheit [2]), was jedoch mit der Beſchränkung zu verſtehn iſt, daß auch den Dingen und Gedanken, welche in Verhältniß unter einander ſtehen, Wahrheit zugeſtanden werden muß; denn die Wahrheit ſieht Leibniz nicht allein in der Übereinſtimmung unſerer Gedanken unter einander, ſondern auch in der Übereinſtimmung der Gedanken mit den Sachen, ja ſogar mit dem Denkbaren oder Möglichen [3]). An die Gedanken und an die Sachen ſchließt ſich aber auch die Sprache nothwendig an; denn wir können, ſo wie nicht ohne ſinnliche Anſchauungen, ſo auch nicht ohne Zeichen denken. Solche Zeichen haben wir überdies zu ſuchen, weil ſie große Reihen von Gedanken uns leicht und ſchnell überſehen laſſen [4]). Die Zeichen der gewöhnlichen Sprache ſind aber voller Zweideutigkeit, man bedarf in der Wiſ-

---

specieuse générale, où toutes les verites de raison seraient reduites à une façon de calcul. — — Excepte celles de fait.

1) Nouv. ess. IV, 6, 2 p. 364.

2) Ib. III, 2, 1 p. 237 sq.; Raspe p. 511. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis.

3) Nouv. ess. IV, 5, 3 p. 363; Raspe p. 508.

4) Nouv. ess. II, 21, 73 p. 171; Erdm. p. 92 a sqq.

ſenſchaft techniſcher Ausdrücke. Eine Kunſtſprache hat ſich daher auch an alle Wiſſenſchaften angeſchloſſen und ſelbſt beſtimmte Schriftzeichen hat man erfunden um ſich wiſſenſchaftlich zu verſtändigen. In keiner Wiſſenſchaft iſt dies mit glücklicherm Erfolg geſchehen, als in der Arithmetik, welche Zeichen erfunden hat, mit welchen man rechnen kann 1). Nach dem Muſter der Mathematik möchte er nun eine Kunſtſprache erfinden für alle Wiſſenſchaften, welche auf allgemeinen Sätzen der Vernunft beruhn. Der große Umfang der Wiſſenſchaften, welche täglich ſich erweitern, kann ihn nicht abſchrecken; denn er iſt davon überzeugt, daß die Wiſſenſchaften im Wachſen ſich abkürzen, indem ſie immer mehr Ordnung in ihre Sätze bringen und alles unter allgemeinere Geſichtspunkte faſſen 2). Er iſt auch davon überzeugt, daß alle menſchliche Gedanken, nämlich in ihren ewigen Grundlagen, in ſehr wenige urſprüngliche und einfache Gedanken ſich auflöſen laſſen 3). Schon Descartes hatte in ähnlicher Weiſe ſich ausgeſprochen; man hatte ihn aufgefordert, daß er Zahl und Namen der urſprünglichen Verſtandesbegriffe angeben möchte, und Leibniz gehörte zu den Männern, welche ihm vorwarfen dies nicht gethan zu haben. Leibniz ſtimmte mit ihm auch darin überein, daß die urſprünglichen Begriffe nur durch Anſchauung unſeres Verſtandes uns zur Erkenntniß kämen und daß wir daher zu völliger Beglau-

---

1) Erdm. p. 93. a.

2) Raspe p. 529. Les sciences s'abbregent en s'augmentant.

3) Erdm. p. 93. a. Mihi vero rem altius agitanti dudum manifeste apparuit, omnes humanas cogitationes in paucas admodum resolvi tanquam primitivas. Dut. VI, 1 p. 207.

digung unſerer Gedanken alles auf intellectuelle Anſchauung zurückbringen müßten [1]. In uns oder auch in Gott ſchauen wir alle urſprüngliche Begriffe. So wie Gott alles in vollkommener Weiſe in ſich ſchaut, ſo ſchauen wir in uns nur die einfachen und ewigen Wahrheiten [2]. Auf die Feſtſtellung dieſer Wahrheiten kommt es daher zuerſt in der allgemeinen Charakteriſtik an. Sie kann nur durch Analyſe der menſchlichen Gedanken gewonnen werden und ſetzt die wahre Philoſophie voraus [3]. Erſt wenn die einfachen Begriffe gefunden ſind, kann an die Zeichen für ſie gedacht und darauf mit dieſen Zeichen gerechnet werden. Man muß alſo hierzu alle urſprüngliche Begriffe haben und für jeden eine charakteriſtiſche Zahl ſetzen [4]. Das übrige iſt Sache der Verknüpfung, aus welcher die zuſammengeſetzten Begriffe hervorgehn, indem man erkennt, welche Verknüpfungen möglich und welche unmöglich ſind. So dient die allgemeine Sprache nicht allein zur Verſtändigung, ſondern auch zur Erfindung [5]. Leibniz meint, die Sache ſelbſt werde zeigen, welche Verknüpfungen möglich ſind und welche nicht [6]. Wir begreifen nun wohl, wie alle dieſe Gedanken Forderungen ſtel-

---

1) Dut. II, 1 p. 16. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva.

2) Ib. II, 1 p. 223; nouv. ess. II, 1, 1 p. 66; Raspe p. 504.

3) Dut. VI, 1 p. 262.

4) Raspe p. 538. Numeri idearum omnium characteristici habeantur.

5) Ib. p. 535; Erdm. p. 93. a.

6) Erdm. p. 93. b. Praeter aequipollentiam dantur aliae relationes complures, quas res ipsa monstrabit.

len, deren Ausführung Leibniz nahe gekommen zu ſein glauben konnte ohne doch ihrer Erfüllung genügen zu können, ſo lange er ſein philoſophiſches Syſtem nicht zu erſchöpfender Entwicklung gebracht hatte.

An dem unausgeführten Plan der allgemeinen Charakteriſtik ſehen wir ſehr deutlich, wie der Geiſt Leibnizens arbeitete. In ſeinem 19. Jahre, wie er uns erzählt, als er ſeine kleine Schrift über die combinatoriſche Kunſt ausarbeitete, hatte er jenen Plan im Auge; in ſeinem 52. Jahre meinte er, erſt jetzt, nachdem er die wahre Philoſophie gefunden hätte, würde er es wagen können ihn auszuführen [1]. Doch hat er dieſes Wagniß bis zu ſeinem Tode nicht beſtanden. Sein Geiſt geht immer mit großen Plänen um; er fühlt ſeine Kraft ſich an ihnen zu verſuchen; er hofft ſie auszuführen. Aber ſeine Pläne ſind zu umfaſſend, als daß eines Menſchen Kraft ihnen genügen könnte; er wünſcht daher auch Hülfe, die ihm verſagt bleibt. Weſſen Hülfe hätte ihn befriedigen, in ſeinem Sinn arbeiten können? Dieſe Sinnesweiſe iſt doch durchaus philoſophiſch. Sie richtet ſich auf die großen, unermeßlichen Aufgaben der Wiſſenſchaft überhaupt, auf die Fragen, welche uns beſtändig drängen, deren Löſung aber in einer unendlichen Ferne liegt. Das Ideal der Wiſſenſchaft belebt ſeine Gedanken. Von ihm möchte er ſich ein vorläufiges Bild entwerfen. Wir haben nur zu beſorgen, daß er ſein Bild etwas zu ſehr ins Enge zieht um es ſeinen Kräften anzunähern. Seine allgemeine Charakteriſtik geht auf ein Syſtem der allgemeinen und nothwendigen Begriffe aus. Von ihm aus hofft er auch die Methode in der Verknüpfung der Begriffe feſtſtellen zu können. So ſoll die Grundlage aller Wiſſenſchaften zur Entſcheidung kommen. Denn wenn er auch die Erfahrung nicht in ſein Syſtem ziehen wollte, ſo zweifelt er doch nicht daran, daß auch ſie die Früchte desſelben ernten würde; denn die Erfahrung iſt zwar für uns das Erſte; aber ſie muß aus dem ſchlechthin Erſten, aus den Wahrheiten der Vernunft, fließen und bewieſen werden [1]. Es würde darauf ankommen, ob Leibniz eine tadelloſe Anſicht vom Syſteme der Begriffe und wie weit er dasſelbe ſich entwickelt hatte.

---

[1] Dut. VI, 1 p. 262. Les charactères véritablement réels et philosophiques doivent repondre à l'analyse des pensées. Il est vrai que ces charactères présupposent la véritable philosophie, et ce n'est que présentement que j'oserais entreprendre de les fabriquer.

So viel dürfen wir ſagen, daß ſeine gelegentlichen Äußerungen über die urſprünglichen Begriffe uns kein großes Vertrauen einflößen. Wir wollen einiges von ihnen zuſammenrechnen. Die urſprünglichen Begriffe ſollen ihm die Grundlage von Realdefinitionen abgeben, welche nur identiſche Sätze ſind [2]. Er unterſcheidet aber Realdefinitionen von Worterklärungen dadurch, daß ſie nicht allein die Merkmale des Begriffs ſondern auch die Vereinbarkeit derſelben ausdrücken [3]. Nur ſolche Definitionen ſieht er als ſichere Grundlagen des Beweiſes an, welcher in einer Verbindung von Definitionen beſtehe [1]. Auf Realdefinitionen legt er daher ſehr großes Gewicht und achtet ihretwegen auch die Claſſification der Begriffe ſehr hoch [2]. Sehr gut weiß er das ſinnliche Bild, die Vorſtellung unſerer Einbildungskraft, von dem Begriff zu unterſcheiden [3] und findet daher auch, daß Erklärungen der Arten, welche bei äußern Merkmalen ſtehen bleiben, nur etwas Vorläufiges darbieten [4]. Für ſeine Eintheilung der Begriffe aber macht es uns beſorgt, daß er die Dichotomie für die beſte Eintheilungsweiſe, es aber nicht immer für erreichbar hält Gattung oder Unterſchied durch einen Begriff auszudrücken, ja zugeſteht die Gattung könne oft in den Unterſchied, der Unterſchied in die Gattung verwandelt werden, je nachdem man die Eintheilungen ändere [5]. Sollte man nicht erwarten, daß er durch ſeine allgemeine Charakteriſtik dazu gelangt wäre, ſolche Willkür in den Eintheilungen und in der Bezeichnung der Begriffe zu überwinden? Wenn nun hieraus Bedenken über die Strenge der Form in ſeiner Anordnung der Begriffe uns erwachen, ſo können wir ſie noch weniger in Beziehung auf den Inhalt ſeiner Begriffe unterdrücken. Die Zahl der urſprünglichen Begriffe hat er nie genauer angeben wollen. Aus ſeiner Hinweiſung auf den Ariſtoteles und aus andern Andeutungen [6] dürfen wir abneh-

---

[1] Erdm. p. 99. b; Grot. Briefw. p. 55. Que rien n'est sans raison, ou que toute vérité a sa preuve à priori.

[2] Nouv. ess. IV, 2, 1 p. 326; 331.

[3] Ib. III, 3, 19 p. 253; Dut. II, 1 p. 16.

---

1) Dut. V p. 182; VI, 1 p. 44.
2) Nouv. ess. III, 3, 9 p. 248.
3) Ib. II, 9, 8 p. 93; 29, 13 p. 219 sq.
4) Ib. II, 6, 22 p. 274.
5) Ib. III, 3, 10 p. 249.
6) Dut. VI, 1 p. 262; Raspe p. 537.

men, daß er unter ihnen die Kategorien nicht vergeſſen haben würde. Nun hat er auch wirklich eine Kategorientafel aufgeſtellt. Fünf Kategorien genügen ihm, Subſtanz, Quantität, Qualität, Thun und Leiden und Verhältniß[1]. Aber dieſe Tafel iſt eben nur hingeworfen und unſtreitig nicht dazu beſtimmt alle urſprüngliche Ideen zu erſchöpfen. Neben ihr werden andere angeborne Begriffe aufgezählt, welche wir für eben ſo urſprünglich halten dürfen[2], aber auch dieſe Aufzählungen wollen nicht vollſtändig ſein und zeigen keine Gleichmäßigkeit.

So wenig dieſe Andeutungen erſchöpfend ſein wollen, ſo ſehr erregen ſie doch die Beſorgniß, daß Leibniz keine feſte und richtige Einſicht in das Syſtem der Begriffe hatte. Würde er ſonſt wohl die Zuläſſigkeit verſchiedener Eintheilungen für denſelben Begriff angenommen, würde er in den Definitionen nur identiſche Sätze geſehn, würde er nicht bemerkt haben, daß die Form unſerer Definitionen nach Vereinigung des Beſondern unter ein Allgemeines ſtrebt und daß wir deswegen wohl ſchwerlich von einer beſtimmten Zahl der oberſten Begriffe, deren Verknüpfung nachher die Natur der Sache zeigen werde, ausgehn dürfen, ſondern daß die Wiſſenſchaft ein oberſtes Princip zur Begründung aller Begriffe fordert? Freilich Leibniz iſt auch nicht abgeneigt ein oberſtes Princip für alle ewige Wahrheiten anzuerkennen, nemlich den Grundſatz des Widerſpruchs oder der Identität[3]. In ihm aber würde man vergeblich den Grund für die Vielheit oder für die Verknüpfung unſerer Gedanken ſuchen, weil er die Vielheit der Gedanken vorausſetzt und, mit Leibniz zu reden, nur die Wahrheit der einfachen Begriffe, der Definitionen oder identiſchen Sätze behauptet. Freilich auf ein tieferes Princip aller Wahrheit weiſt Leibniz hin, wenn er bemerkt, daß die ewigen Wahrheiten der Begriffe nur etwas Mögliches ausdrücken würden, wenn ſie nicht im Verſtande Gottes, dem Orte der ewigen Wahrheiten, unbedingte Gültigkeit hätten 1). Aber leider iſt dieſer Grund ſolcher Art, daß er einer fruchtbaren Anwendung ſich entzieht. Leibniz wenigſtens verzweifelt daran, aus ihm die Mannigfaltigkeit unſerer Begriffe ziehen zu können. Die Einfachheit Gottes läßt ihn jeden Gedanken an Theile Gottes verwerfen; wie mit ihr die Mannigfaltigkeit ſeiner Gedanken, ſeiner Attribute, die Verſchiedenheit der Wahrheiten, welche das Unendliche in ſich faßt, ſich vereinigen laſſe, darin ſieht er ein Räthſel, welches unſer endlicher Verſtand nicht zu löſen vermöge. Wir haben zwar einen beſtimmten Begriff des Unendlichen, aber ſeinen Inhalt können wir nicht in beſtimmte und klare Begriffe faſſen. In dieſem Blick auf die letzte Aufgabe unſerer Wiſſenſchaft möchte er es aufgeben die vollſtändige Analyſe unſerer Gedanken zu vollziehn 2).

---

[1] Nouv. ess III, 10, 14 p. 306 sq.

[2] Dut. V p. 358; nouv. ess. II, 1, 2 p. 67.

[3] Dut. VI, 1 p. 218; monadol. 31.

---

1) Nouv. ess. IV, 11, 13 p. 414. Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprème et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement — — est la region des vérités éternelles. Erdm. p. 147 sq.; Dut. II, 1 p. 17.

2) Raspe p. 502. Ce ne sont (sc. les idées) que des rap-

Wenn wir Leibnizens Plan ſeiner allgemeinen Charakteriſtik uns überdenken, können wir auch nicht überſehn, daß ihm das Muſter der Mathematik dabei vorſchwebt. Er will eine philoſophiſche Rechnung gewinnen. Die Erfindung erſcheint ihm wie eine mathematiſche Arbeit. Die Vorliebe für die mathematiſche Methode iſt bei ihm wenigſtens eben ſo ſtark ausgeſprochen, wie bei den Carteſianern. Die oberſte Weisheit, ſagt er, wirkt wie ein vollkommner Geometer; indem Gott rechnet und denkt wird die Welt. Alles iſt der Zahl unterworfen [1]. Sein Syſtem wollte daher Leibniz geometriſch beweiſen; Metaphyſik, Theologie, Moral, Phyſik, alles, was in genauer Weiſe wiſſenſchaftlich ſich behandeln ließe, ſollte der mathematiſchen Methode unterworfen werden. Alles können wir nur in mathematiſcher Weiſe begreifen; alles geſchieht in der Welt mathematiſch [2]. Nur durch Mathematik können wir die Erſcheinungen erklären; das Sinnliche ha-

---

ports, qui resultent des attributs de Dieu; — — comment la variete des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, — — il n'y a point de systeme, qui puisse faire comprendre une telle chose. Dut. II, 1 p. 17. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Ib. V p. 143; 370; nouv. ess. II, 17, 1 p. 115.

[1] Erdm. p. 104. b; Raspe p. 509; 535.

[2] Dut. I p. 505; VI, 1 p. 243; nouv. ess. IV, 2, 9 p. 335 sq.; Erdm. p. 110. a. Idem esse mathematice scribere, quod in forma, ut logici vocant, ratiocinari. Guhr. Leibn. Deutſche Schr. II p. 49.

ben wir auf Figur und Bewegung zurückzubringen. Es iſt eine Unzahl von Fällen, in welchen dies ſich uns veranſchaulicht; die Farbe iſt aus dem Bau des Gegenſtandes oder des Auges oder aus den Bewegungen, welche zwiſchen beiden ſtattfinden, zu erklären; eben ſo Licht und Feuer; alle chemiſche Werke müſſen auf Mechanik zurückgeführt werden; die Muſik iſt nur ein mathematiſches Verfahren, welches die Seele unbewußt vollzieht [1]. In ſeiner Indifferentialrechnung glaubte er ein Mittel zu ſehn das Unendliche in der Natur zu erforſchen und alles auf das Unendlichkleine zurückzubringen [2]. Im Unmerklichkleinen glaubt er die Gründe der geiſtigen und der körperlichen Vorgänge entdecken zu können [3]. Dieſe Lobpreiſungen der Mathematik werden dadurch unterſtützt, daß Leibniz, von der Carteſianiſchen Lehrweiſe abweichend, nicht zugeben will, daß die Mathematik nur ein Werk der Einbildungskraft ſei; ſie beruht vielmehr auf Begriffen des Verſtandes und ihre Lehren zeigen einen Theil der intellectuellen Welt, zu welcher ſie am leichteſten den Eingang eröffnen [4]. Wenn wir vor dieſer Seite ſeine philoſophiſche Rechenkunſt betrachten, ſo wird es ſich erklären laſſen, warum Leibniz ſogleich von einer Vielheit der angeborenen Ideen ausgehn will; denn der mathematiſche Beweis läßt ſich nicht auf die Ableitung der von ihm gebrauchten Begriffe ein.

---

[1] Dut. II, 1 p. 91; 2 p. 437; V p. 374; nouv. ess. II, 8, 15 p. 87 sq.; 17, 6; IV, 6, 7 p. 368.

[2] Dut. V p. 76; VI, 1 p. 227 sq.

[3] Dut. II, 1 p. 214. C'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous; comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles, consiste dans les mouvements insensibles.

[4] Nouv. ess. II, 29, 13 p. 220. Les connaissances des figures non plus que celles des nombres ne dependent pas de l'imagination. Dut. II, 1 p. 93. Les mathematiques font une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée.

Doch auch über dieſe Seite ſeiner Denkweiſe finden wir ſchwankende Ausſagen. Seine philoſophiſche Rechenkunſt will mehr als die gewöhnliche Mathematik leiſten 1). Er meint nicht allein Form und Inhalt der Mathematik wären noch weiterer Ausbildung fähig, vielmehr verweiſt es uns auf ein höheres Gebiet der Erkenntniß, wenn er äußert, wir könnten immer nur abſtracte, unvollſtändige Begriffe uns bilden, wie die mathematiſchen, das Concrete entziehe ſich unſerer Erkenntniß, weil es das Unendliche in ſich ſchließe 2). An dieſes Gebiet werden wir erinnert, wenn Leibniz lehrt, daß die Quelle der Mechanik in der Metaphyſik liege und daß alles Mathematiſche nur auf Erſcheinungen ſich beziehe, deren Wahrheit auf der Kraft beruhe zu thun und zu leiden 3). Körper und

---

1) A. a. O. wird hinzugeſetzt: mais je crois moi-même que son interieur est quelque chose de plus. J'ai insinué ailleurs, qu'il y a un calcul plus important, que ceux de l'arithmetique et de la géometrie, et qui depend de l'analyse des idées.

2) Dut. V p. 143. In omnibus substantiis aliquid est infiniti; unde fit, ut a nobis perfecte intelligi possint solae notiones incompletae, quales sunt numerorum, figurarum, aliorumque hujusmodi modorum a rebus animo abstractorum.

3) Ib. V p. 9. La source de la mécanique est dans la métaphysique. Théod. 345 sq.; Erdm. p. 445. De corporibus demonstrare possum, non tantum lucem, calorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi.

Bewegung ſind nur Erſcheinungen, jener nur ein Bild der Subſtanz, dieſe nur ein Bild der Handlung [1]. Daher tadelt er nun die mathematiſchen Naturerklärungen als ſolche, welche das Metaphyſiſche beſeitigen und alles durch das erklären wollen, was nur der Einbildungskraft angehört [2]. Man ſieht, Leibniz iſt darüber nicht einig, ob er die Mathematik nur auf Erſcheinungen und Einbildungskraft beziehen oder ob er ſie in das Gebiet des reinen Verſtandes einführen ſoll.

Aber beſonders iſt darauf zu achten, daß die mathematiſche Methode nur zur Erkenntniß des Abſtrakten und Möglichen führen ſoll. Mit einer ſolchen Erkenntniß kann Leibniz ſich nicht befriedigen. Er unterſcheidet das Seiende oder nur Mögliche und das Wirkliche. Nur mit jenem hat es der Grundſatz des Widerſpruchs zu thun, dieſes muß aus andern Gründen erkannt werden [3]. In derſelben Weiſe werden auch Nothwendiges und Zufälliges unterſchieden. Nothwendig iſt, deſſen Gegentheil einen Widerſpruch in ſich enthält; das Zufällige dagegen wird ohne Widerſpruch als nichtſeiend gedacht werden können [4]. Nur auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen aber alle mathematiſche Wahrheiten; ſie rechnen daher immer nur Möglichkeiten zuſammen und daſſelbe werden wir auch von der philoſophiſchen Rechenkunſt ſagen müſſen. Wenn wir nun auch das Wirkliche, die Welt in ihrer Zufälligkeit erkennen ſollen, ſo bedürfen wir außer dem Satze des Widerſpruchs noch eines andern Grundſatzes für unſer Denken. Dieſen findet Leibniz in dem Satze des zureichenden Grundes, welcher ausſagt, daß alles, was geſchieht, einen beſtimmenden Grund hat, aus welchem über daſſelbe a priori Rechenſchaft gegeben werden kann 1). Nun meint aber Leibniz auch, daß Metaphyſik und Phyſik, alſo die wichtigſten Theile der Philoſophie, nicht allein auf dem Grundſatze des Widerſpruchs, ſondern auch auf dem Grundſatze des zureichenden Grundes beruhn 2). Hiermit ſteht es ihm in Verbindung, daß die dynamiſchen Gründe der Mechanik, welche die Kraft zu leiden und zu thun vorausſetzen, über die Mathematik hinausgehn und die Kräfte der Dinge aus ihrem Zwecke erkannt werden müſſen und vom zureichendem Grunde abhängen, welcher in der Natur des Beſten liegt 3). Daher geht Leibniz im Gegenſatz gegen die mechaniſche Naturlehre auf die Er-

---

[1] Nouv. ess. II, 21, 72 p. 170.

[2] Dut. V p. 9. Les matérialistes ou ceux qui s'attachent uniquement à la philosophie mécanique, ont tort de rejetter les considérations métaphysiques et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination.

[3] Erdm. p. 442. a.

[4] Ib. p. 447.

---

1) Théod. 44; monadol. 31 sq. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction — — et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, — — sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Grotef. Briefw. p. 55.

2) Dut. II, 1 p. 113 sq.

3) L. l.; théod. p. 447. a; Dut. V p. 374. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus — — profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus.

forſchung der Zweckurſachen in der Natur aus und will dieſe mit jener verbinden. Aber erſt durch die Zweckurſachen dringt er in das Gebiet des Intelligibeln ein und wir ſehen daher, daß wenn auch ſeine philoſophiſche Rechnung ausgeführt worden wäre, ſie doch die letzten Entſcheidungsgründe für ſeine Philoſophie nicht hätte bringen können.

Aber es zeigt ſich auch hier eine Auffaſſungsweiſe, welche mancherlei Fragen veranlaßt. Denn daß Leibniz zwei Grundſätze an die Spitze unſerer Wiſſenſchaft ſtellen will, daß er dadurch unſere Wiſſenſchaft in zwei Gebiete, die Erkenntniß des Möglichen und die Erkenntniß des Wirklichen, zerfallen läßt, wird uns doch ſchwerlich als unbedenklich erſcheinen können. Wir müſſen fragen, weswegen ihm eine ſolche Theilung räthlich ſchien; wir müſſen ſehen, ob er nicht doch eine Möglichkeit beide Gebiete mit einander in Verbindung zu ſetzen uns in Ausſicht geſtellt habe.

Die Beantwortung der erſten Frage führt uns auf ſeine Erkenntnißlehre. Er folgt in ihr den Spuren der Carteſianiſchen Schule; was aber dieſe begonnen hatte, iſt von ihm bei weitem feiner und folgerichtiger ausgebildet worden.

Im Allgemeinen liegt der Gedanke ihm nahe, daß eine vollkommene Erkenntniß für uns, wenigſtens gegenwärtig, nicht möglich ſei [1]). Wir haben die weitgreifenden Gedanken Leibnizens kennen gelernt; ſie möchten uns eine Erkenntniß aller Dinge und ihrer letzten Gründe, der

---

1) Dut. V p. 374.

Seele, der Welt und Gottes verſprechen; die theoſophiſchen Gedanken vom Mikrokosmus ſind ihm nicht fremd [1]). Daher läßt er uns auch eine unendliche Erweiterung unſerer Erkenntniß hoffen; wir ſollen unſere Seelen wie kleine Götter betrachten, welche nach Vollendung ſtreben und das Ganze zu umfaſſen im Stande ſind [2]). Aber zunächſt hält er uns bei dem Standpunkte unſeres Forſchens feſt, welcher der Beſchränktheit unſeres Wiſſens ſich bewußt iſt. Da müſſen wir anerkennen, daß wir noch nicht alles in der ewigen Wahrheit erkannt haben, daß wir uns meiſtens mit der Erfahrung begnügen müſſen. Wir ſuchen nach klaren, beſtimmten und adäquaten Begriffen, aber wir erreichen ſie in den wenigſten Fällen [3]). Jetzt haben wir uns vor Irrthum zu hüten und deswegen das Sicherſte aufzuſuchen, was uns über den Zweifel erheben kann.

Von dieſem Geſichtspunkte geht es nun aus, daß unſere Wiſſenſchaft nicht als Einheit ſich darſtellt, ſondern ſogleich zwei Arten der Erkenntniß unterſchieden werden. Gründe der Vernunft und Beobachtungen ſind die Grundlagen unſerer Wiſſenſchaft [4]). Jene beglaubigen uns ewige Wahrheiten, dieſe nur Thatſachen oder zeitliche Wahrheiten, deren Erkenntniß doch nur unvollkommen iſt, weil ſie uns weiter nach den Gründen der Thatſachen zu forſchen auffordert [5]). Wir ſehen hieran, wie entſchie-

---

1) Ib. IV, 1 p. 196; nouv. ess. II, 1, 1 p. 66.
2) Dut. VI, 1 p. 332.
3) Dut. II, 1 p. 14; 17.
4) Ib. V p. 183.
5) Erdm. p. 99; 147.

den Leibniz dem Rationalismus der Carteſianiſchen Schule ſich anſchließt. Die Erkenntniſſe der Vernunft bedürfen ihm keiner weitern Begründung; ſie gelten für ewige und vollkommene Wahrheiten; dagegen die Wahrheit der Thatſachen iſt für ſich ungenügend; wenn wir an ſie verwieſen ſind, ſo iſt dies ein Zeichen der Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß.

Für jede der beiden Arten der Wahrheit ſucht nun Leibniz letzte Entſcheidungsgründe. Für die Wahrheit der Thatſachen findet er ſie in der unmittelbaren Erkenntniß unſeres Seins und unſerer Gedanken, für die ewigen Wahrheiten in den identiſchen Sätzen. Beide Arten der Entſcheidungsgründe bedürfen keines Beweiſes, weil in beiden eine unmittelbare Verbindung geſetzt iſt, für die Wahrheiten von Thatſachen zwiſchen dem Verſtande und ſeinem Gegenſtande, für die Grundſätze der ewigen Wahrheiten zwiſchen Subject und Prädicat[1]. Auch dieſe beiden Punkte waren in der Lehre der Carteſianer gegründet; aber ſie waren zum Theil angefochten, zum Theil in einem Sinn genommen worden, welchen Leibniz nicht billigen konnte. Deswegen mußte er auf eine weitere Erörterung derſelben eingehn.

---

[1] Nouv. ess. IV, 9, 2 p. 400 sq. L'apperception *immediate* de notre existence et de nos pensées nous fournit les premieres vérités à posteriori ou de fait, c'est à dire les premieres experiences; comme les perceptions identiques contiennent les premieres vérités à priori, c'est à dire les premieres lumieres. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immediates; cellesla, parcequ'il y a immediation entre l'entendement et son objet, cellesci, parcequ'il y a immediation entre le sujet et le predicat.

Die unmittelbare Erkenntniß unſeres Seins ſtützt ſich auf das Carteſianiſche, ich denke, alſo bin ich. Ihm ſtimmt Leibniz bei; aber er kann es nicht als einen Grundſatz der Wiſſenſchaft, als eine allgemeine Wahrheit der Vernunft gelten laſſen, in ihm iſt offenbar nur eine Thatſache ausgeſprochen und alle andere Thatſachen, welche unmittelbar ſich in uns beglaubigen, ſtehen dieſer Thatſache gleich. Nicht allein mein Denken, ſondern ein jeder beſondere Gedanke, welchen ich denke, wird mir in dieſer Weiſe gewiß [1]). So bringt Leibniz den Grundſatz des Carteſius auf ſeinen wahren Werth zurück und behauptet dabei ſeine Wichtigkeit, weil er auf die unmittelbaren Thatſachen aufmerkſam macht, welche nicht bezweifelt werden können. Die Erſcheinungen in unſerer Seele ſind uns unmittelbar bekannt und jedem Zweifel entrückt. Unſere Seele iſt, mit Ausnahme Gottes, der einzige unmittelbare Gegenſtand unſerer Gedanken, in welchen Gott und Welt ſich darſtellen. In dieſem Sinne werden wir ſagen dürfen, daß der Geiſt uns bekannter iſt als der Körper [2]).

Daher von den Thatſachen, welche wir erkennen ſollen, hält es viel ſchwerer das Sein der Außenwelt als das Sein der Seele feſtzuſtellen. Nur das letztere iſt unmittelbar gewiß; der Beweis aber, welchen Descartes für das erſtere aus der Wahrhaftigkeit Gottes führen wollte, iſt nicht genügend. Unſere Empfindungen, die

---

[1] Ib. IV, 2, 1 p. 331; 7, 7 p. 376 sq. C'est une proposition de fait, fondée sur une experience immediate, et ce n'est pas une proposition nécessaire.

[2] Dut. V p. 367; 370; nouv. ess. II, 1, 1; théod. 54.

Sinne täuſchen uns nicht; aber ſie verſprechen auch nur Kenntniß der Erſcheinungen, welche urſprünglich nur in uns gefunden werden; daß ſie eine Wahrheit außer uns bezeichnen, daß ſie kein bloßer Traum ſind, muß erſt bewieſen werden. Die Schuld würde unſer ſein, wenn wir aus den Erſcheinungen in uns einen falſchen Schluß auf das Sein der Körperwelt ziehen wollten [1]). Eben ſo wenig genügt die ſinnliche Evidenz Locke's, wenn ſie auch eine Wahrſcheinlichkeit oder moraliſche Überzeugung bieten mag. Dieſe verſtärkt Leibniz noch durch andere Überlegungen. Nicht allein die Lebhaftigkeit unſerer Empfindungen, ſondern auch ihre Übereinſtimmung unter einander bei ihrer großen Mannigfaltigkeit läßt abnehmen, daß ihnen mehr zum Grunde liegt als ein bloßes Spiel unſerer Einbildungskraft. Es ſcheint einen hinreichenden Beweis abzugeben, wenn wir aus vergangenen und gegenwärtigen die zukünftigen Erſcheinungen vorherſehen können. Wäre das ganze Leben ein zuſammenhängender Traum, ſo hätte es Wahrheit genug. Dennoch können alle dieſe Beweiſe zwar für das praktiſche Leben, aber nicht für die metaphyſiſche Sicherheit genügen. Leibniz findet daher, daß wir auf die Begriffe unſeres Verſtandes und in letzter Entſcheidung auf Gott zurückgehen müſſen, wenn wir die Wahrheit der Außenwelt als Thatſache feſtſtellen wollen. Wir müſſen hierzu erkennen, wie wir und unſere Empfindungen in der ewigen Wahrheit begründet ſind [2]). Man

---

1) Théod. p. 497; Dut. II, 1 p. 321; nouv. ess. IV, 2, 14 p. 339; Erdm. p. 444. a.

2) Die vollſtändigſte Auskunft hierüber findet man Erdm. p. 443 sqq.; am beſten ſtimmt damit nouv. ess. IV, 2, 14 p. 339 sq.

wird hieraus erſehn, daß Leibniz doch nicht ganz die Erkenntniß der Thatſachen von der Erkenntniß der ewigen Wahrheiten getrennt hält und daher auch den Grundſatz des zureichenden Grundes nicht ohne Beziehung auf den Grundſatz des Widerſpruchs in Anwendung bringt.

Eine weitläuftigere Polemik entſpinnt ſich ihm, indem er die Wahrheit der ewigen, allgemeinen und nothwendigen Erkenntniſſe gegen den Senſualismus darthun will. Er hat es hierin beſonders mit Locke zu thun. Dem Senſualismus gibt er nur darin Recht, daß wir ohne ſinnliche Erregung, ohne Begleitung von Bildern nichts denken, keinen Begriff haben können. So wie wir ohne Sprache, ohne charakteriſtiſche Zeichen unſerer Wiſſenſchaft nicht mächtig werden, ſo bedürfen wir auch beſtändig der Unterſtützung der ſinnlichen Vorſtellungen um zu erkennen. Die angebornen Wahrheiten ſtammen uns zwar aus der Bemerkung deſſen, was in uns liegt; wir würden ſie aber nicht in uns gewahr werden, wenn nicht äußere Dinge uns auf ſie aufmerkſam machten[1]). Leibniz erkennt hierin eine weiſe Haushaltung der Natur, daß ſie unſere Vernunft durch ſinnliche Anregungen unterſtützt und uns dadurch zugleich auf unſern Zuſammenhang mit der übrigen Welt aufmerkſam macht[2]). Es wird damit auch zu-

---

Etwas anders wird die Sache gefaßt théod. p. 637 und Dut. II, 1 p. 321. Beide Auffaſſungsweiſen habe ich zu vereinigen geſucht.

[1] Dut. II, 1 p. 67; V p. 361. Veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt, etsi non adverteremus, nisi externa accederent. Nouv. ess. II, 21, 73 p. 171; Erdm. p. 180. a. Nur in einem beſchränkten Sinne wird die Nothwendigkeit der ſinnlichen Erregungen geſetzt Dut. VI, 1 p. 274.

[2] Nouv. ess. I, 1, 5 p. 34. C'est une admirable oecono-

gegeben, daß die angebornen Wahrheiten nicht angeborne fertige Gedanken ſind. Die Grundſätze der Wiſſenſchaft aber, ſollte man ſie auch nicht wiſſen, liegen doch in uns; denn wir haben virtuelle Erkenntniſſe in uns anzunehmen, welche nur eine Veranlaſſung erwarten um zu wirklichen Erkenntniſſen erweckt zu werden. Hierin liegt kein Widerſpruch; denn Leibniz kann dem Satze nicht beiſtimmen, welchen Geulincx und Locke behauptet hatten, daß man nichts thun könne, ohne zu wiſſen, daß man es thue [1]); vielmehr ſeine Theorie, welche das unmerklich Kleine in der Erklärung der Erſcheinungen werth hält, läßt ihn beachten, daß unzählige Dinge nicht ohne unſer Zuthun in uns ſich vollziehen, welche doch von uns unbemerkt bleiben. Die Seele denkt immer, ohne immer ein deutliches Bewußtſein davon zu haben, wie im tiefen Schlafe, im Schwindel, in der Ohnmacht [2]). Die Reflection, durch welche wir unſer Thun bemerken, würde in das Uneadliche gehn, wenn es nicht etwas in uns gäbe, worauf wir nicht reflectiren; zu der Empfindung, welche wir doch vollziehn, gehört keine Reflection auf dieſelbe [3]). Die kleinen, wenig lebhaften oder hervorſtechenden Empfindungen, welche wir beſtändig haben, ohne ſie zu bemerken, ſind

---

mie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelqué chose de sensible, quand ce ne serait que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons; quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Ib. I, 2, 9 p. 50.

1) Ib. I, 1, 4 p. 32; 5 p. 33; 26 p. 43; théod. 398; 403.

2) Dut. II, 1 p. 214; monad. 20 sq.

3) Nouv. ess. II, 1, 19 p. 75; 9, 1 p. 90.

eben ſo wichtig für die Erklärung der Seelenerſcheinungen, wie die kleinen Körperchen, die Atome, für die Erklärung der Natur[1]; ſie verrathen ſich in ihren Folgen; aus ihnen gehen Leidenſchaften, unüberlegte Handlungen hervor. Wenn wir aus dem Unbewußtſein wieder zum Bewußtſein erwachen, haben wir anzunehmen, daß auch in jenem noch ein Bewußtſein vorhanden war, denn ein Bewußtſein kann nur aus einem Bewußtſein hervorgehn, wie eine Bewegung aus einer andern Bewegung[2]. So erſtreitet ſich Leibniz das Recht etwas Angebornes in uns zu ſetzen, was doch nicht nothwendig von uns gedacht werden müſſe. Er will deswegen, nach dem Vorgange Früherer, die angebornen Begriffe nur als Dispoſitionen, Fähigkeiten, Neigungen oder als etwas von der Natur Vorgebildetes, als eine noch unentwickelte Anlage in uns behaupten, nicht als etwas ſchon vollſtändig Vorhandenes; denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß der entwickelte Gedanke nur als eine beſondere Handlung unſeres Geiſtes in uns hervortreten kann. Das uns Angeborne wird zwar in der Handlung immer einen Erfolg haben, dieſer aber kann ſo gering ſein, daß er unbemerkt bleibt[3].

An die Beachtung des Unmerklichkleinen ſchließen nun die Haupteinwürfe Leibnizens gegen den Senſualismus an.

---

1) Nouv. ess. p. 11.

2) Ib. II, 1, 9 p. 69; 15 p. 72; monad. 23.

3) Nouv. ess. p. 7. Les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y repondent.

Was ſchon Malebranche geltend gemacht hatte, daß alle unſere ſinnlichen Wahrnehmungen nur verworren ſind, das ſetzt Leibniz der Lehre Locke's von den einfachen Ideen entgegen, welche wir durch die Sinne empfangen ſollen, und nur in viel genauerer Weiſe weiß er zu entwickeln, warum alle unſere Wahrnehmungen verworren ſein müſſen. Mit Bacon unterſcheidet er zwiſchen Empfindung (perceptio) und Wahrnehmung (apperceptio, sensio). Unter jener verſteht er den einzelnen ſinnlichen Eindruck, welcher an ſich zu klein in unſerer Seele iſt, als daß er in merklicher Weiſe ſie beſtimmen könnte, unter dieſer die Sammlung ſinnlicher Eindrücke, welche ſchon eine gewiſſe Stärke haben muß um unſere Aufmerkſamkeit zu erregen und uns zum Bewußtſein zu kommen. Damit eine ſolche Sammlung zu Stande komme, dazu dienen die Werkzeuge des Sinnes, welche jene einzelnen Eindrücke wie in einem Mittelpunkt zuſammenführen[1]. An vielen Beiſpielen zeigt Leibniz, wie die ſinnlichen Wahrnehmungen und die Vorſtellungen, welche wir durch ſie empfangen, viele Empfindungen vorausſetzen, welche in ihnen nur in verworrener Weiſe zuſammengefloſſen ſind. Wir nehmen die grüne Farbe wahr, wenn blaue und gelbe Sandkörner, ununterſcheidbar mit einander gemiſcht, von uns geſehn werden; den eckigen Thurm in der Ferne ſehen wir rund, weil in der Miſchung der Lichtſtralen in unſerm Auge die Ecken unbemerkt bleiben. Die Lehre über dieſen Punkt hängt aber von einer allgemeinen Theorie ab. Das ſinnlich empfindende Weſen ſteht ſo in der Mitte der Welt, daß es nicht umhinkann beſtändig unendliche Wirkungen oder ſinnliche Eindrücke von ihr zu empfangen. Ihm geſchieht, wie einem Menſchen, welcher an der Brandung des Meeres oder im Getümmel einer lärmenden Volksmaſſe ſteht; an ſein Ohr ſchlagen unzählige Töne der Wellen, der Stimmen; aber er vernimmt nur ein verworrenes Geräuſch; die einzelnen Töne kann er nicht unterſcheiden. So kommen alle ſinnliche Eindrücke nur verworren zu unſerer Wahrnehmung und jede ſinnliche Vorſtellung, welche wir empfangen, iſt nur eine Wirkung des Unendlichen in uns [1]. Von ſolchen verworrenen Vorſtellungen kann kein Geſchöpf frei ſein, weil es die Wirkung des Unendlichen in ſich aufnehmen muß. Wenn wir aber nicht beim Verworrenen ſtehn bleiben, ſondern zu der Erkenntniß des Einfachen durchdringen ſollen, ſo müſſen wir eine Gewalt über unſere ſinnlichen Wahrnehmungen haben. Nur dadurch können wir den Schein abwehren, als dürften ſie für einfache Vorſtellungen gehalten werden [2]. Um das Verworrene und Zuſammengeſetzte in das Einfache aufzulöſen, haben wir zunächſt die Wahrnehmungen und die Empfindungen zu unterſcheiden und jene aus dieſen zu erklären. Aber auch dieſe Analyſe genügt noch nicht, denn eine jede einzelne Empfindung iſt wieder anzuſehn als der Geſammteindruck der Außenwelt und daher noch immer etwas Zuſammengeſetztes, ein Ausdruck von Vielem in Einem, der äußern in der innern Veränderung[1]. Die Seele iſt einfach, aber doch mit einem Punkte zu vergleichen, in welchem viele Linien zuſammenlaufen und eben ſo viele Winkel bilden[2]. So kann durch keine Analyſe der ſinnlichen Vorſtellungen in die Empfindungen, aus welchen ſie hervorgegangen ſind, der Aufgabe das Einfache zu erkennen Genüge geleiſtet werden.

---

[1] Nouv. ess. II, 2 p. 77; 9, 4 p. 90; Dut. II, 1 p. 33; 2 p. 145. Perceptio tam late sumitur, ut etiam possit esse plane confusa, sensio habet aliquid distincti. Monad. 25. La nature a donné des perceptions relevées aux animaux par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondolations de l'air pour les fair avoir plus d'efficace dans leur union.

---

[1] Dut. II, 1 p. 18; 77; V p. 14; nouv. ess. p. 9; IV, 3, p. 346. Nos perceptions confuses — — tiennent même de l'infini et sont des expressions du detail de ce qui arrive dans les corps.

[2] Dut. V p. 149; théod. 64; nouv. ess. II, 2 p. 77.

Aber auch viele andere Aufgaben der Wiſſenſchaft würden wir nicht löſen können, wenn wir in unſerm Erkennen nur auf die Sinnlichkeit angewieſen wären. Aus Sinn und Erfahrung kann es uns nicht ankommen, vielmehr aus unſerm Eigenen müſſen wir es ſchöpfen, daß wir etwas vorausſehen können[3]. Hierauf gehen alle allgemeine und nothwendige Wahrheiten aus. Jede ſinnliche Empfindung lehrt nur Beſonderes und Zufälliges kennen; wie viele beſondere Fälle wir nun auch durch Induction zuſammenbringen mögen, daraus entſpringt doch nie eine vollkommene Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß. Denn in allen Fällen, welche bisher

---

1) Dut. II, 1 p. 232. Perceptio nihil aliud est, quam repraesentatio variationis externae in interna. Ib. p. 271. Perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio. Monad. 14.

2) Raspe p. 503.

3) Nouv. ess. p. 4.

beobachtet worden, etwas zugetroffen iſt, ſo können wir doch nicht wiſſen, ob es auch für alle noch nicht beobachtete Fälle gültig ſei. Wo wir Empiriſches in unſer Erkennen einmiſchen, da kommt es zu keinem allgemeinen Ergebniß, weil in jedem Vernunftſchluſſe die Folgerung dem ſchwächern Theile der Vorderſätze folgt[1]. Sollen wir alſo allgemeine und nothwendige, d. h. ewige Wahrheiten erkennen, ſo müſſen wir annehmen, daß wir Gedanken bilden können, welche ihren Grund nicht in der Sinnlichkeit haben, wenn auch ſinnliche Eindrücke die Veranlaſſung zu ihrer Erkenntniß abgeben. Wir bedürfen der Unterſtützung durch die Erfahrung, aber unabhängig von ihr führen wir alsdann die Gedanken der ewigen Geſetze aus, von welchen die Erſcheinung begründet wird. Die Regeln der Optik würde auch ein Blinder zu erkennen im Stande ſein[2].

Auf dieſe Polemik gegen den Senſualismus ſtützt ſich nun ſeine rationaliſtiſche Lehre. Durch die Vernunft ſollen wir die ewigen Wahrheiten erkennen. Sie erweiſt ſich im Handeln als Wille, im Denken als Verſtand. An den Ausdruck der Lateiniſchen und Franzöſiſchen Sprache ſich anſchließend findet er, daß die Vernunft (ratio, raison) es auf die Erkenntniß der Gründe abgeſehn hat. Die Thatſachen, welche die Erfahrung kennen lehrt, ſollen wir auf ihren zureichenden Grund zurückführen um ſie in der allgemeinen Wahrheit zu begreifen [1]). Dieſe Aufgabe hat das höchſte der Erkenntniß im Auge. Durch die Einſicht in die ewigen und nothwendigen Wahrheiten ſollen wir uns zur Erkenntniß Gottes erheben. Sie knüpft dabei aber an die Erkenntniß unſer ſelbſt an, weil wir die angebornen Wahrheiten in unſerm eigenen Weſen finden ſollen. Hierin beſteht unſer Vorzug vor den Thieren oder das, was wir Vernunft und Geiſt nennen [2]). Bei dieſen Erklärungen der Vernunft bezieht ſich Leibniz auch auf die Reflection, ſpricht aber nicht genau, wenn es zuweilen ſcheint, als wollte er die Vernunft, den Vorzug des Menſchen, auf die Fähigkeit zu reflectiren zurückbringen [3]); denn Reflection im weitern Sinne ſpricht er auch den unvernünftigen Thieren nicht ab; ſie beſteht in der Fähigkeit zu bemerken, was in uns ſich findet, und iſt daher ſchon mit der Wahrnehmung verbunden [4]). Wenn er daher die Reflection als das Kennzeichen der Vernunft betrachtet, ſo meint er damit nicht das Aufmerken auf die innern Erſcheinungen, ſondern das Nachdenken über das Weſen

---

[1] Nouv. ess. p. 5. Les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est à dire des vérités particulières ou individuelles. Ib. IV, 11, 13 p. 413 sq.; Dut. V p. 358; 369. Veritates necessariae a sensibus non docentur.

[2] Nouv. ess. II, 9, 8 p. 93.

---

1) Théod. p. 280. a; nouv. ess. IV, 17, 1 p. 443. La cause dans les choses repond à la raison dans les vérités. C'est pourquoi la cause même est souvent appellée raison et particulierement la cause finale.

2) Monad. 29. La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Est c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou esprit. Dut. II, 1 p. 34.

3) Dut. II, 1 p. 34; 276; nouv. ess. II, 9, 14 p. 95.

4) Nouv. ess. p. 7. La reflexion n'est autre chose, qu'une attention à ce qui est en nous. Dut. II, 1 p. 33.

oder die Subſtanz des Denkenden [1]. Hierzu gehört Abſtraction, deren die unvernünftigen Thiere nicht fähig ſind; denn ſie haben zwar etwas Ähnliches mit der Vernunft, indem ſie empiriſche Folgerungen ziehen können, können aber doch allgemeine, wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe nicht bilden und ihre Folgerungen beruhn nur auf Erinnerung [2]. Der Gegenſatz zwiſchen dem vernünftigen Menſchen und den unvernünftigen Thieren bringt es denn auch zu Wege, daß Leibniz, anders als die meiſten Engliſchen Nationaliſten, den Unterſchied zwiſchen Inſtinct und Verſtand ſtark hervorhebt. Der Inſtinct leitet nur in dunkeln Vorſtellungen, ohne Kenntniß des Grundes; der Verſtand dagegen beruht auf beſtimmten Begriffen und läßt den Grund erkennen; der Inſtinct gehört nur zu den Hülfen, welche die Natur der Vernunft gewährt und darf daher nicht mit dem Verſtande verwechſelt werden [3]. Dennoch werden wir auch noch an andern Punkten zu bemerken haben,

---

1) Dut. II, 1 p. 34. Ces ames (sc. raisonnables) sont capables de faire des actes reflexifs et de considerer ce qu'on appelle moi, substance, monade, ame, esprit. Grotef. Briefw. p. 189. Wenn Leibn. an dieſer Stelle auch die Erinnerung nur dem Menſchen zuſchreibt, ſo iſt auch dieſe im engeren Sinn zu nehmen. Überhaupt hat Leibniz in dieſem älteſten Entwurf ſeiner Metaphyſik den Gegenſatz zwiſchen Thier und Menſch am ſtärkſten hervorgehoben, wie zwiſchen Spiegel und Sehendem, zwiſchen Inſtrument und Zweck (p. 190). Leibn. läßt hier ſogar den Zweifel zu, ob es andere wahre Subſtanzen außer dem Menſchen gebe (z. B. p. 75), was freilich zuletzt bejaht wird (p. 94). Später hat er hierin ſeine Lehre gemildert.

2) Nouv. ess. II, 11, 10 p. 99 sq.; monad. 26 sqq.; Dut. II. 1 p. 230.

3) Nouv. ess. I, 1, 21 p. 41; 2, 1 p. 45; 3 p. 47; 4 p. 48; 5 p. 49 sqq.

daß es der Leibniziſchen Lehre nicht leicht wird den Willen der Vernunft von den Trieben der Natur durch einen feſten Unterſchied abzuſondern und daher finden wir auch, daß ſeine Beſchreibung der Art, wie die angebornen Begriffe in uns zur Entwicklung kommen, etwas Inſtinctartiges hierin nicht ausſchließt. Unſer Wille ſoll damit nichts zu thun haben; unſere Begriffe ſollen ſich bilden in Folge unſerer Natur und der Natur der Dinge, durch einen Inſtinct, welchen Gott in uns gelegt hat; was in uns natürlich vorgebildet iſt, vollzieht ſich auch in natürlicher Weiſe; wir ſind nur geiſtige Automate [1].

Es iſt nun im Weſentlichen die Natur unſerer Seele, welche Leibniz den Lehren des Senſualismus entgegenſetzt. Hauptſächlich ſtreitet er dafür, daß wir zweierlei in unſern Gedanken unterſcheiden müſſen, was wir von äußern Eindrücken empfangen, und was wir aus unſerer innern Natur ziehen. Jenes gehört der Sinnlichkeit an, dieſes dem Verſtande. In unſern verworrenen Vorſtellungen ſind wir von den äußern Dingen, in unſern beſtimmten Begriffen ſind die äußern Dinge von uns abhängig [2]. Mit dem jüngern Helmont legt Leibniz ein großes Gewicht darauf, daß in jedem natürlichen Dinge Receptivität und Spontaneität verbunden ſind [3]. Er meint, die

---

1) Théod. 403. Nous ne formons pas nos idées parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses — — par un certain instinct. — — L'ame est un automate spirituel.

2) Ib. 66.

3) Nouv. ess. II, 21, 1 p. 128.

wunderbare Spontaneität, welche auch in uns iſt, mache uns gewiſſermaßen frei von den natürlichen Einflüſſen der äußern Dinge[1]. Auf ſie müſſen wir uns berufen um zu zeigen, daß nicht alle Erkenntniß von außen durch die Sinne in uns kommt, unſer Verſtand vielmehr etwas Angeborenes in ſich trägt und ohne äußere Eingebung in ſich erkennen kann. Wir ſind uns ſelbſt angeboren[2]. In der Natur giebt es keine leere Tafel; wer behauptet, daß die Seele eine leere Tafel ſei, leugnet die Freiheit und Spontaneität der Seele[3]. Dem Satze der Senſualiſten, daß im Verſtande nichts ſei, was nicht zuvor in den Sinnen war, ſetzt nun Leibniz hinzu, außer der Verſtand ſelbſt[4]. Er verſteht darunter nur, daß wir uns ſelbſt angeboren ſind; denn in dem Verſtande ſieht er unſer wahres Weſen, die freie Thätigkeit unſeres Geiſtes, welche das einzige iſt, was wir uns in Wahrheit zurechnen können. Wenn alle unſere Erkenntniſſe durch die Sinne uns zukämen, ſo wären ſie uns fremd, nur Wirkungen und Erſcheinungen anderer Dinge in uns; wenn wir dagegen der Seele ihre Gedanken und Handlungen zuſchreiben dürfen, ſo müſſen ſie aus ihrem eigenen Grunde kommen und können ihr nicht durch die Sinne gegeben werden [1]). Leibniz vergleicht unſere Seele mit einem Marmor, in welchem ſchon alle die Formen angelegt ſind, welche die bildende Hand des Künſtlers ihm geben ſoll. Von dieſer Art ſind überhaupt alle Dinge der Natur. Was aus ihnen werden ſoll, müſſen ſie urſprünglich in ihrer natürlichen Anlage tragen. Dies iſt die Bedeutung ſeines Satzes, daß es in der Natur keine leere Tafel gebe [2]). Die alte Lehre des Averroes von den in der Materie angelegten Formen tritt uns hier wieder in einer neuen Geſtalt entgegen.

---

[1] Théod. 59.

[2] Nouv. ess. p. 7. Les sens ne nous donnent point ce que nous portons deja avec nous. Cela étant, peut on nier, qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mémes?

[3] Ib. p. 7 sq.; théod. 296.

[4] Nouv. ess. II, 1, 2 p. 67; Dut. V p. 358 sq. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

Wir ſelbſt, unſer Verſtand iſt uns angeboren; damit iſt uns auch die ganze Mannigfaltigkeit der Begriffe angeboren, welche in uns liegt; wir können ſie alle aus unſerm eigenen Grunde ziehn. Der Verſtand iſt der Ort der Begriffe, in welchem wir mit fleißiger Aufmerkſamkeit zu forſchen haben. Leibniz zählt uns eine Reihe ſolcher Begriffe auf, nicht in ſyſtematiſcher Ordnung, ſondern nur um Beiſpiele zu geben. In der Seele liegen Sein, Subſtanz, Identität, Urſach, Empfindung, Schluß, Gutes, Wahres, Thun, Leiden, Dauer und vieles andere; alles dies können wir in ihr finden [3]). Leibniz will zwar der Trägheit, welche ohne Forſchung auf angeborne Begriffe ſich beruft, keinen Vorſchub leiſten; er fordert vielmehr, daß wir die Quellen, den Zuſammenhang und die Sicherheit der Grundſätze unterſuchen ſollen [4]); daß aber dieſe Unterſuchung auf die Seele und

---

1) Nouv. ess. I, 1, 1 p. 30. Toutes les pensées et actions de notre ame viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens.

2) Ib. p. 7.

3) Ib. II, 1, 2 p. 67; Dut. V p. 358; VI, 1 p. 274.

4) Nouv. ess. I, 1, 1 p. 30.

was in ihr liegt, zu beſchränken ſei, daß wir im Grunde der Seele eine Vielheit der Begriffe vorfinden, dies iſt die Vorausſetzung ſeines Rationalismus.

Der Einfluß des Carteſianiſchen Grundſatzes, daß die Seele uns näher und bekannter ſei als der Körper, läßt ſich hierin nicht verkennen. Leibniz ſpringt nur nicht ſogleich von der Unterſcheidung der Seele und des Körpers auf die Unterſuchung des letztern über, ſondern verweilt bei dem Ausgangspunkte, bei der Seele. Urſprünglich weiß die Seele nur von ihrem eigenen Daſein und alles ihr Forſchen bleibt auch nur innere Entwicklung ihrer Thätigkeiten. Mit den Theoſophen lehrt Leibniz, daß alle Dinge nichts anderes aus ſich entwickeln, als was in ihrem Samen liegt; dieſer enthält alles Künftige in ſich vorgebildet [1]. Oft dringt er auf den fruchtbaren Grundſatz, daß die Gegenwart ſchwanger geht mit der Zukunft, daß ſie auch eben ſo die Folgen der Vergangenheit in ſich trägt [2]. Was in der Seele ſich entwickelt, bleibt immer in ihr und trägt einen Keim weiterer Entwicklungen in ſich, weil die Fähigkeit der Seele ſich zu entwickeln ohne die wirkliche Entwicklung nur eine Abſtraction iſt [3]; daher iſt auch mit der Empfindung des Gegenwärtigen eine Erinnerung an das Vergangene und ein Vorgefül des Künftigen immer verbunden [4]. Selbſt die ſinnlichen Empfindungen der Seele müſſen als ihre eigenen innern Entwicklungen angeſehn werden. Die Seele hat keine Fenſter, durch welche Vorſtellungen in ſie eingehn könnten; ſie gleicht nicht einer Tafel oder dem Wachſe; dies ſind grobe, körperliche Vorſtellungen von ihr[1]. Die Entſtehung der Vorſtellungen läßt ſich nicht nach mechaniſchen Geſetzen erklären[2]. Der Occaſionalismus hat Recht, wenn er annimmt, daß die Seele in allen ihren Thätigkeiten nur mit ſich zu thun habe, daß alle ihre Entwicklungen ſich nur auf ſie ſelbſt beſchränken und mit keinem Körper, mit keinem andern äußern Gegenſtande in Berührung kommen. Nur mit Gott ſteht die Seele in unmittelbarem Zuſammenhange[3].

---

[1] Theod. p. 475.

[2] Nouv. ess. p. 10. Le présent est plein de l'avenir et chargé du passé.

[3] Ib. II, 1, 2 p. 66 sq.

[4] Dut. II, 1 p. 229; VI, 1 p. 332; nouv. ess. II, 27, 14 p. 198.

Aber die Seele findet auch in ſich ſelbſt alle Mittel zu einer vollkommenen Erkenntniß der Dinge, ſo weit eine ſolche dem Geſchöpfe möglich iſt. Hierin liegt der weſentliche Unterſchied der Leibniziſchen Lehre vom Occaſionalismus[4]. Wir brauchen nicht in Gott zu ſehen, was wir in uns ſelbſt ſehen können. Dadurch wird nicht ausgeſchloſſen, daß Gott uns alles ſehen läßt, weil alle unſere Gedanken doch nur Entwicklungen des Seins ſind, welches Gott uns gegeben hat und welches nur unter dem beſtändigen Beiſtande Gottes uns erhalten und zur

---

1) Nouv. ess. II, 1, 2; Dut. II, 1 p. 219.

2) Monad. 17.

3) Raspe p. 503.

4) Das Urtheil Leibn. über den Occaſionalismus iſt nicht immer ganz billig abgewogen, z. B. théod. 61. Doch geſteht er zu, daß der Occaſionalismus Malebranche's mit ſeiner Lehre ſehr nahe übereinſtimme und im Sinn derſelben gedeutet werden könnte. Der weſentliche Unterſchied wird Dut. II, 2 p. 53 sq.; Grotef. Briefw. p. 89 angegeben.

Entwicklung gebracht wird. Einer beſondern Einwirkung Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit bedarf es aber für die Seele nicht und nur durch ihre eigene Thätigkeit in ſich ſelbſt kann ſie alles ſehen, was ſie ſieht. Unſere Gedanken müſſen wir ſelbſt denken[1]. Hierbei ſtützt ſich Leibniz auf die Lehren der Theoſophie, welche auch Shaftesbury in ähnlicher Weiſe deutete, indem er von der Selbſterkenntniß ausgehend zu zeigen ſucht, daß wir nach der Analogie mit unſerer Seele alles zu beurtheilen haben. Als den Hauptgrundſatz ſeiner Philoſophie ſpricht er es aus, daß überall der Grund der Dinge derſelbe iſt und daß wir alles nach dem uns Bekannten, alſo nach der Seele, zu beurtheilen haben[2]. Unſer Ich iſt die einzige Subſtanz, welche wir thatſächlich in unmittelbarem Bewußtſein kennen. Die wahre Einheit, welche wir in ihm finden, haben wir auf eine jede Subſtanz zu übertragen[3]. Man kann ſich unendlich verſchiedene Grade der geiſtigen Subſtanz denken, höhere als unſer Ich und

---

1) Raspe p. 504. La vérité est que nous voyons tout en nous et dans nos ames. — — C'est par la connaissance que nous avons de l'ame, que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même. Dut. II, 1 p. 18; 213; 217; VI, 1 p. 211; Grot. Briefw. p. 183. Aussi est ce une chose inconcevable que je pense par les idées d'autrui.

2) Nouv. ess. IV, 16, 12 p. 441; 17, 9 p. 458 sq. Le fonds est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui regne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusement connues que de la maniere de celles qui nous sont distinctement connues. Dut. II, 1 p. 228. Omnia in natura sunt analogica. Ib. p. 271.

3) Dut. II, 1 p. 53; 68.

auch niedere[1]; aber man kann ſich keine Subſtanz denken, welche nicht der uns allein unmittelbar bekannten Subſtanz unſeres Ich analog wäre. Selbſt Gott haben wir nach der Analogie mit uns zu denken, obgleich ſeine Vollkommenheit die unſrige weit überſteigt[2]. In der That haben wir alle unſere intellectuellen Begriffe aus der Reflection auf uns zu ziehen; wir würden vom Sein nichts wiſſen, wenn wir nicht ſelbſt wären und das Sein in uns fänden[3]. Daß wir aber bei dieſer Beſchränkung unſerer Gedanken auf das, was wir in unſerer Seele finden, nicht zu kurz kommen, dafür ſorgt die theoſophiſche Lehre, welche in der Seele nicht allein eine kleine Welt, ſondern auch das Bild Gottes erkennt; denn unſere verworrenen Vorſtellungen ſtellen in uns die ſinnliche Welt, unſere beſtimmten Begriffe die Gedanken Gottes dar[4].

Durch dieſe Methode in allen unſern Erkenntniſſen auf unſer Ich zurückzugehn gewinnt nun Leibniz zunächſt den Gedanken einer abgeſonderten Einheit der einzelnen Subſtanz, welche er dem Allgemeinen entgegenſtellt. Dadurch beſtreitet er die Lehre der Averroiſten, daß nur eine

---

1) Ib. IV, 1 p. 195; nouv. ess. IV, 17, 9 p. 459.

2) Dut. I p. 27; théod. p. 469. a; monad. 30; Erdm. p. 147. a.

3) Nouv. ess. I, 1, 23. Les idées intellectuelles et de reflection sont tirées de notre esprit. Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'être en nous.

4) Nouv. ess. II, 1, 1 p. 66. L'ame est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers.

allgemeine Seele ſei. Ihr widerſpricht die Erfahrung, daß ich denke, wahrnehme, will und mich hierin unterſcheide von andern Dingen, welche nicht daſſelbe, vielleicht das gerade Gegentheil denken, wahrnehmen, wollen 1). Daſſelbe haben wir von jeder Subſtanz anzuerkennen; ſie muß als eine beſondere Einheit gedacht werden, welche ihre eigenen Thätigkeiten hat; ein jedes Ding iſt ſein Ich 2). Daher beſtreitet Leibniz auch die Lehre von der Weltſeele, weil ſie ihm nur die Einheit der denkenden Subſtanzen, aber nicht das abgeſonderte Sein und Leben der Individuen anzuerkennen ſcheint; auch die Lehre des Spinoza von der einen Subſtanz ſcheint ihm denſelben Sinn zu haben 3). Gott haben wir nicht als einen Haufen von Seelen zu denken oder als einen Ocean von Tropfen; dies giebt nur eine ſinnliche und materielle Vorſtellung von Gott, welchem wir keine Theile zuſchreiben dürfen; unſer Geiſt iſt weder ein Theil, noch eine Emanation, ſondern ein Bild und zwar ein thätiges Bild oder ein lebendiger Spiegel Gottes, weil er ſeine Vorſtellungen

---

1) Die Lehre der Monopſychiten wird auch bei Valentin Weigel und Angelus Sileſius vermuthet. Erdm. p. 178. b; 182. a. Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'ames particulières du tout, — — il sera refuté par notre experience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en notre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose. Théod. p. 482. a.

2) Dut. II, 1 p. 32; IV, 1 p. 181. Chacun étant son moi ou son individu.

3) Dut. II, 2 p. 49; IV, 1 p. 181; Erdm. p. 182. a; théod. 195.

aus ſich entwickelt [1]. Hierdurch beſeitigt Leibniz viele verworrene Vorſtellungen, mit welchen die frühere Philoſophie ſich getragen hatte. Schon Geulincx und Malebranche, auf dem Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, fußend, hatten ähnliche Gedanken den pantheiſtiſchen Neigungen ihrer Zeit entgegengeſetzt; Leibniz führte ſie nur folgerichtiger aus.

Die Analogie mit unſerm Ich treibt aber noch zu einem andern wichtigen Punkte. Wir haben unſere Seele nicht allein als Einheit zu denken, ſondern auch als eine Kraft, welche in einer Vielheit von Thätigkeiten ſich erweiſt. Auch hierüber beruft ſich Leibniz auf unſere innere Erfahrung. In jeder Empfindung erfahren wir eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken [2], welche wir nicht als Theile, ſondern als Verhältniſſe und Affectionen des Einfachen anſehn ſollen [3]. Die Seele verändert ſich und iſt in dieſer Veränderung thätig, indem ſie aus ſich heraus ihre Gedanken bildet. Wir haben ſchon geſehn, wie ſehr Leibniz hierbei auf die Spontaneität unſerer Seele im Erkennen drang. Eben dadurch erweiſt ſich die Seele als Subſtanz, daß ſie ihre eigenen Thätigkeiten hat; denn nach der richtigen Lehre der Philoſophen iſt die Subſtanz das

---

1) Erdm. p. 181. b; Dut. II, 1 p. 82; 225. Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae monarchiae. Ib. IV, 1 p. 176. Das Bild einer Emanation wird doch noch oft von ihm zugelaſſen.

2) Monad. 16. Nous experimentons en nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une variété dans l'objet.

3) Ib. 13.

Subject ihrer Thätigkeiten [1]. In Leiden und in Thun zeigt die Seele ihre Kraft ſich zu entwickeln; ſie iſt in beſtändiger Thätigkeit und eine ſolche nie raſtende Thätigkeit haben wir allen Subſtanzen beizulegen, weil wir nur aus einer beſtändig thätigen Kraft den beſtändigen Wechſel der Dinge erklären können [2]. Das Leidende kann nicht allein für ſich beſtehn, es muß eine ihm eigene Thätigkeit zur Seite haben; eben ſo wenig kann die Thätigkeit der weltlichen Dinge ohne Leiden ſein, ſonſt würden ſie ohne Hemmung ſich entwickeln [3]. Hierbei muß Leibniz gegen den Carteſianiſchen Begriff der Subſtanz ſich erklären, weil nach ihm nur Gott Subſtanz ſein würde [4]. Unter Subſtanz haben wir nur das zu verſtehn, was Subject ſeiner Thätigkeiten, eine Kraft zur Hervorbringung

---

1) Grot. Briefw. p. 48 sq.; 160 sq.; 165. Hier wird ſogar der Grundſatz des zureichenden Grundes auf dieſen Begriff der Subſtanz zurückgeführt. Die Prädicate müſſen ihren zureichenden Grund im Subjecte haben. La notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet; praedicatum inest subjecto. — — Il faut qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions.

2) Dut. II, 1 p. 231; 2 p. 53. Ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere. — — Actiones esse suppositorum, idque adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne, quod agit, sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione.

3) Ib. II, 1 p. 260. Id quod passivum est, nunquam solum reperiri. — — Ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Vicissim nullam dari creaturam mere activam.

4) Er findet in ihm noch viele andere Mängel. Ib. p. 203 sq.

derſelben iſt; Kraft aber haben wir vom bloßen Vermögen zu unterſcheiden, welches in völliger Unthätigkeit gedacht werden könnte, weil eine jede Kraft in dem Beſtreben iſt die in ihr liegenden Thätigkeiten zu entwickeln und nur durch entgegenſtehende Hemmungen hieran verhindert werden kann[1]. Aus einer ſolchen Kraft iſt alle Veränderung zu erklären. Sie kann nicht aus der reinen Paſſivität der Materie fließen, welche immer im Widerſtande gegen Bewegung und Veränderung ſich zeigt. Will man im Körper einen Grund der Veränderung ſuchen, ſo darf man ſeinen Begriff nicht auf die erſte Materie beſchränken, ſondern muß in ihm die zweite Materie ſehn, welche ſchon eine ihr eingepflanzte oder eingeborne Kraft enthält, nicht bloß leidendes Vermögen iſt, ſondern ein Beſtreben, einen Hang zur Thätigkeit in ſich trägt[2]. Man hat daher auch anerkennen müſſen, daß aus dem Körper allein die Bewegung ſich nicht erklären laſſe; die Atomiſten können eben ſo wenig die Bewegung wie das Denken aus ihren

---

[1] Ib. II, 1 p. 19 sq. Notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) — — plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. — — Sed vis activa actum quendam sive *ἐντελέχειαν* continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti. Ib. p. 32.

[2] Ib. III p. 315. In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, — — nempe ipsam vim naturae ubique ab auctore inditam, quae non in simplici facultate consistit, — — sed praeterea conatu sive nisu instruitur, effectum plenum habituro, nisi contrario conatu impediatur. Ib. p. 317; IV. 1 p. 180; V p. 375.

Grundſätzen ableiten 1). In unſerer Seele dagegen finden wir die Gründe der Veränderung und des Lebens. Sie hat nicht allein ihre Empfindungen, ſondern auch das Beſtreben von einer Empfindung zur andern, welches wir ihr Begehren und ihren Willen nennen. In ihrem Streben erreicht ſie auch immer etwas, wenn auch unter den Beſchränkungen der Hemmungen, welche ſie treffen. Nach dieſer Analogie haben wir alle Subſtanzen in der Welt zu denken. Sie haben ohne Ausnahme einen Wechſel ihrer Empfindungen oder ihres Bewußtſeins, ihres Denkens im weiteſten Sinne; es findet in dieſem Wechſel eine ſtetige Folge ſtatt und darin beſteht die Identität der Individuen, daß nichts ſprungweiſe in ihrem Leben ſich verändert, ſondern aus der frühern Empfindung die ſpätere ſich entwickelt 2). Die ganze Natur iſt voll von Leben, welches ſich entwickeln will und ſich wirklich beſtändig entwickelt, weil nichts unnütz in der Natur iſt 3).

Dieſe Lehre von der natürlichen Entwicklung der Subſtanzen aus ihrer eigenen Kraft ſtellt Leibniz den Lehren des Occaſionalismus entgegen, ſofern dieſe die Neigung zeigten die Wirkungen in der Körperwelt ganz und auch die Wirkungen in der Geiſterwelt größtentheils auf das

---

1) Ib. II, 1 p. 84; 208.

2) Nouv. ess. II, 1, 12 p. 71; 19, 4 p. 120. La pensée est une action et ne saurait être l'essence, mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. Monad. 10; 13; 15; 17 sq.; Dut. I, p. 530; II, 1 p. 327.

3) Dut. II, 1 p. 32. Toute la nature est pleine de vie. Nouv. ess. II, 9, 14 p. 96. Rien est inutile dans la nature, toute confusion doit se développer.

beſtändige Eingreifen Gottes in die Erſcheinungen der Welt zurückzuführen. Der Occaſionalismus macht alles zu einem beſtändigen Wunder [1]. Noch entſchiedener aber ſtreitet dieſe Lehre gegen den Spinozismus, welcher den Dingen der Welt ihre Freiheit abſpricht und alles zu einer Wirkung Gottes macht. Nur darin, daß wir den Dingen der Welt ſelbſtändige Thätigkeiten beilegen, ſieht Leibniz das Mittel dem Spinozismus zu entgehn [2].

Wir haben die beiden Hauptpunkte angegeben, welche in bejahender Weiſe den Begriff der Leibniziſchen Monade bilden. Alle Subſtanzen nennt er Monaden, weil ſie, wie unſere Seele, Einheiten ſind. Sie dienen zur Erklärung der veränderlichen Erſcheinung, weil ſie wie unſere Seele veränderliche Thätigkeiten üben. Eine jede Monade kann man eine Seele nennen, im weitern Sinne des Wortes, weil ihr Empfindungen und Streben nach weitern Empfindungen zukommen, alſo ein Princip des Lebens oder der innern Entwicklung [3]. An die Einheit der Monaden ſchließt ſich die verneinende Beſtimmung an, daß ſie untheilbar ſind. Sie hängt mit dem Beſtreben zuſammen alles aus dem Kleinſten zu erklären. Von dieſem Punkte geht Leibniz gewöhnlich in der Begründung ſeiner Monadologie aus. Das Zuſammengeſetzte muß auf das Einfache und Untheilbare zurückgeführt werden; einfache, untheilbare Subſtanzen haben wir als die Elemente der Natur, als die Atome, aus welchen ſich alles

---

1) Dut. II, 2 p. 53 sq.; théod. 61.
2) Dut. II, 1 p. 260; 327.
3) Ib. p. 227.

zuſammenſetzt, zu betrachten. Andere Verneinungen ſchließen ſich hieran an. Das Einfache kann keine Ausdehnung und keine Figur haben, mithin kein Körper ſein. Die Monaden ſind nicht Atome der Materie, weil jede Materie theilbar iſt, ſondern Atome der Subſtanz[1]. Sie ſollen deswegen auch nicht als Theile, ſondern als Bedingungen des Körpers angeſehn werden[2]. Wie die Theoſophen vergleicht ſie Leibniz auch mit Punkten, doch mit Vorſicht[3], indem er den Vergleich weſentlich nur dazu gebraucht die Schwierigkeit zu löſen, wie eine Einheit doch als Vielheit geſetzt werden könne. Es iſt mit den Monaden wie mit Punkten, welche trotz ihrer Untheilbarkeit doch eine Unendlichkeit von Beziehungen in ſich aufnehmen und die Spitzen unendlicher Winkel bilden[4]. Daß

---

1) Monad. 2 sq. Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou aggregatum des simples. Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les elements des choses. Dut. II, 1 p. 85. Je considere les ames, ou plutot les monades, comme des atomes de substance, quisqu'à mon avis, il n'y a point d'atomes de matière dans la nature, la moindre parcelle de la matiere ayant encore des parties. Ib. p. 96; II, 2 p. 55; theod. 89. Auf der entgegengeſetzten Annahme beruht der Irrthum der Atomiſten. Grot. Briefw. p. 205. Error philosophorum materialium in eo est, quod agnita necessitate unitatis hanc substantiam in materia quaesivere.

2) Dut. V p. 377.

3) Ib. II, 1 p. 53; 55; cf. III p. 500.

4) Ib. II, 1 p. 32. Die Schwierigkeit wird dadurch freilich nur zurückgeſchoben; darüber vergl. Dut. V p. 11. Sie iſt zuſammengedrängt in dem Satze, mentes esse partes totales. Erdm. p. 149. a.

ſolche Beziehungen etwas Reales abwerfen, ergiebt ſich aber erſt aus der geiſtigen Natur der Monaden, welche ihre Qualität bildet und in den innern Empfindungen und Beſtrebungen ihres Lebens ihnen einen Inhalt ihres Seins verleiht [1]. Daher ſtellen die Beziehungen der Monade in ihrem Innern ſich dar und ſind nicht bloß äußerliche Beziehungen, welche nur im Verſtande ihr Sein haben. Zwar auch äußere Beziehungen ſollen ihnen nicht fehlen, vielmehr legt Leibniz den Monaden eine Lage oder einen Ort im Raume bei und ſtreitet gegen den Satz, daß der Geiſt nirgends ſei [2]; aber ihrem eigenen Weſen gehört doch nur ihr inneres Sein an, vermöge deſſen ſie Geſichtspunkte ſind, in welchen ſich die Welt darſtellt. Denn alles ſteht mit allem in Wechſelwirkung und in jedem einzelnen Dinge drückt ſich daher das Unendliche aus, wenn auch nur eingewickelt und in verworrener Weiſe [3]. Die Subſtanzen der Welt ſind Mittelpunkte, welche einen unendlichen Umkreis haben, Concentrationen des Weltalls, der genaueſte Ausdruck des Größten im Kleinſten; eine eigene Welt iſt in jeder Monade enthalten und ein unbeſchränkter Verſtand würde in ihr alles leſen können 1).

---

[1] Monad. 8—15.

[2] Dut. II, 1 p. 280. Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis. Ib. V p. 370.

[3] Ib. II, 1 p. 53. On les pourrait appeller points métaphysiques; ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leur points de vue pour exprimer l'univers. — — Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence, les points mathematiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités; il n'y a que les points métaphysiques ou de substance — — qui soient exacts et réels. Ib. III p. 500; nouv. ess. p. 10.

Alles in dieſer Lehre beruht auf der Vergleichung der Monaden mit den Seelen, welche die einzigen Subſtanzen ſind, welche wir kennen 2). Von ihnen iſt auch nur unſere eigene Seele uns unmittelbar bekannt und nach Analogie mit unſerer Seele haben wir alle Subſtanzen zu beurtheilen. Leibniz findet nun aber in den verſchiedenen Graden des Lebens ein Mittel unendliche Verſchiedenheiten der lebendigen Subſtanzen anzunehmen und daraus die Mannigfaltigkeit der Natur zu erklären. Den niedrigſten Grad der Monaden nennt er nackte Monaden. Ihr Zuſtand kann mit der Ohnmacht verglichen werden oder mit dem Samenzuſtande, in welchem die Subſtanz es noch nicht zu einer organiſchen Entwicklung gebracht hat. Denn erſt wenn eine Monade mit Sinnenwerkzeugen bekleidet und gleichſam bewaffnet worden iſt, bringt ſie es zu hervorſtechenden und bemerkbaren Wahrnehmungen; den nackten Monaden dagegen kommt nur das kleinſte Leben zu, Empfindung und Begehren, aber nicht Wahrnehmung und bewußtes Begehren; dieſes kleinſte, unmerkliche Leben muß jeder lebendigen Kraft, ſelbſt in den Pflanzen zugeſchrieben werden 3). Einen höhern Grad des Lebens haben

---

1) Monad. 57; Dut. II, 1 p. 75; 79; 82 sq.; 86. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode, des simplicites fécondes, des unites de substance, mais virtuellement infinies, par la multitude de leur modifications, des centres qui expriment une circonference infinie. Ib. III p. 500.

2) Dut. III p. 500. Les monades, dont celles qui nous sont connues, sont appellées ames.

3) Monad. 14 sq.; 21 sqq.; nouv. ess. II, 9, 11 p. 95.

die thieriſchen Weſen; ihnen iſt außer der Empfindung und dem Begehren Wahrnehmung und bewußtes Begehren, woran ſich auch empiriſche Folgerungen anſchließen, zu Theil geworden. Noch viel höher in der Stufenleiter der Dinge ſteht der Menſch. Über den Vorzug deſſelben, ſeine Vernunft und ſeinen Willen, werden wir uns ſpäter unterrichten müſſen. Leibniz ſchließt ſich der Meinung an, daß zur Vollſtändigkeit der Welt in der Stufenleiter der Dinge kein Grad fehlen dürfe[1]).

Durch den Gradunterſchied im Daſein und in der Entwicklung der Dinge will jedoch Leibniz die ſpecifiſche Verſchiedenheit derſelben nicht verdrängen. Nicht weniger als der Cuſaner macht er neben dem Grundſatze, daß in allem alles ſei, den andern Grundſatz geltend, daß in jedem Dinge alles in verſchiedener Weiſe ſei. Dies iſt ſein Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden. Jede zwei Individuen müſſen von einander verſchieden ſein durch einen Unterſchied, welcher mehr als numeriſch iſt, weil ihre Lagen, ihre Geſichtspunkte in der Welt verſchieden ſind[2]). Zwei gleiche Individuen laſſen ſich nirgends nachweiſen; wie ähnlich ſie einander ſcheinen mögen, wenn man ſie genauer unterſucht, werden ſie Verſchiedenheiten zeigen. Wären ſie gleich, ſo würde das eine an die Stelle des andern geſetzt werden können und ſie würden nicht mehr zu unterſcheiden ſein. Daß ſie verſchiedene Lagen, ver-

---

1) Nouv. ess. III, 6, 12 p. 266 sq.

2) Nouv. ess. p. 12 sq. Deux choses d'une même espèce — — ont toujours chacune son rapport originaire aux points de vue, qu'elles auront dans l'univers. — — Leur différence est toujours plus que numérique.

ſchiedene räumliche Verhältniſſe haben, ſetzt voraus, daß es einen Grund giebt, weswegen ſie verſchieden geſtellt ſind. Es beruht daher dieſer Satz auf dem Satze des zureichenden Grundes[1]. Hierin liegt ein Grund gegen die Carteſianiſche Anſicht, daß die Natur der Körper nur in der Ausdehnung beſtehe, weil dieſe kein Princip für die Verſchiedenheit der Dinge abgiebt, und eben ſo gegen die Atomenlehre, weil nach den Vorausſetzungen dieſer der Annahme, daß es einander gleiche Atome gebe, nichts entgegenſteht. Auch ſein Streit gegen die unbeſchriebene Tafel in der Natur iſt hierin begründet[2]. Die Richtung ſeiner Lehre geht nun nach dieſer Seite zu darauf aus die Erſcheinungen aus den innern ſpecifiſchen Kräften der Dinge zu erklären. In allen Dingen iſt alles in beſtimmter Weiſe angelegt und geordnet; denn auch das unentwickelte Innere der Dinge iſt kein Chaos[3]. So wie die Subſtanzen von einander verſchieden ſind, ſo auch ihre Handlungen, welche einen individuellen Charakter an ſich tragen. Die paſſive Kraft, durch welche die Dinge Widerſtand leiſten, iſt zwar allen Dingen gemein; aber eine jede Subſtanz hat auch eine ihr eigene Kraft zu ſpecifiſch verſchiedenen Thätigkeiten [1]). Hierin ſtimmt Leibniz ganz mit den Theoſophen überein.

---

[1] Dut. II, 1 p. 128; 146; VI, 1 p. 233. Il faut nécessairement qu'il y ait une raison pourquoi l'ame A est dans le corps B et l'ame E dans le corps F par la règle généralle que rien n'arrive sans quelque raison. Mais s'il n'y avait point de différence entre A et entre E ces ames seraient indifférentes à l'egard des corps B et F et par conséquent elles auraient été placées sans raison.

[2] Dut. V p. 563. Quia non dantur in natura duo individua perfecte similia inter se, hinc principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. Ib. VI, 1 p. 175; nouv. ess. II, 1, 2 p. 66; 27, 3 p. 189 sq. Den Ausdruck ſpecifiſcher Unterſchied hält Leibn. jedoch nicht für genau. Dut. II, 1 p. 89.

[3] Theod. p. 475. b.

Leibnizens Monadenlehre ſetzt ſich nun ſehr entſchieden der Carteſianiſchen Annahme entgegen, daß es körperliche Subſtanzen gebe. Ein jeder Körper iſt theilbar, keine Einheit, keine Monade, ſondern nur ein Aggregat, wie eine Herde oder ein Sandhaufen, welches wir nur für eine Einheit anſehn, weil unſere ſinnliche Empfindung nicht genug die Theile deſſelben zu unterſcheiden weiß. Nur in der verworrenen Vorſtellung unſerer Einbildungskraft betrachten wir ein ſolches Aggregat als eine Einheit; in Wahrheit haben wir den Körper nur für eine Erſcheinung anzuſehn [2]). Mit dieſem Streite gegen die Subſtanz des Körpers hängt der Streit gegen die mechaniſche Naturerklärung zuſammen. Man kann erſte und zweite Materie unterſcheiden. Die erſte Materie iſt aber nicht allein durch Ausdehnung zu erklären, ſchon viele andere haben gezeigt, daß ihr auch Undurchdringlichkeit, Widerſtand gegen den Stoß beigelegt werden muß. Dies iſt nur etwas Leidendes in der Materie; es bezeichnet nur eine natürliche Unvollkommenheit der Dinge, die natürliche

---

1) Dut. I p. 733; II, 1 p. 145.

2) Dut. II, 1 p. 32; 206 sq. Le corps n'a point de véritable unité, ce n'est qu'un aggregé, que l'école appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau; son unité vient de notre perception. C'est un être de raison, ou plutot d'imagination. Ib. p. 215; IV, 1 p. 185.

Trägheit, die Erſtarrung der Kraft, in den Zuſtänden, in welchen ſie gehemmt auf der niedrigſten Stufe des Daſeins ſteht; man kann hierin den Grund alles Übels ſehen. Aus dieſer Materie kann die Bewegung nicht abgeleitet werden, eben ſo wenig wie der Gedanke [1]). Dieſe erſte Materie iſt aber auch nur etwas Unvollſtändiges, eine Abſtraction, weil etwas ſchlechthin Leidendes nicht ſein kann. Die Materie, wie ſie wirklich iſt, hat immer Form, iſt alſo als zweite Materie zu denken, ein Haufen von Subſtanzen oder Monaden [2]). In einem ſolchen iſt auch Kraft und ohne Kraft würde man keine Bewegung erklären können. Nun zeigt ſich Leibniz, von ſeiner Neigung zur mathematiſchen Naturerklärung getrieben, zwar allerdings geneigt den Mechanismus der Natur durchgängig zu behaupten, aber er bezieht ihn nur auf die Erſcheinungen und die Materie. Weil die erſte Materie das rein Leidende iſt, kann die Bewegung, welche wir in ihr finden, nicht aus ihr kommen; ſie ſetzt einen bewegenden Körper voraus und muß durchaus mechaniſch erklärt werden [3]). Die Körper als ſolche ſind Maſchinen und zwar bis in ihre kleinſten Theile herab, nicht allein wie unſere künſtlichen Maſchinen, welche in ihren Theilen noch etwas bewahren, was wir durch unſere mechaniſchen Verrichtungen nicht überwältigen können [1]. Es iſt Vorausſetzung dieſer mechaniſchen Naturerklärung, daß der bewegende Körper den bewegten berühren muß und nur durch den Stoß ihn bewegen kann. Jede Bewegung in die Ferne iſt daher von ihr ausgeſchloſſen und es iſt daher folgerichtig, daß Leibniz Anziehung und Gravitation als mit ihr unverträglich verwirft [2]. Noch ſchärfer als die Carteſianer will er den Mechanismus faſſen; nicht allein hat die erſte Materie keine Kraft eine neue Bewegung anzufangen; von ihr kann auch keine Veränderung in der Richtung der Bewegung ausgehn [3]. Alles dies gilt jedoch nur von der erſten Materie, von der reinen Paſſivität des Körpers; in der zweiten Materie dagegen ſind die Monaden, die lebendigen Kräfte, miteingeſchloſſen. Dem Satze des Descartes, daß immer dieſelbe Größe der Bewegung in der Welt bleibe, kann er nun nicht beiſtimmen; aber er glaubt ein nicht weniger ſtrenges Geſetz an deſſen Stelle ſetzen zu dürfen, daß nemlich nicht allein der Monaden Kraft zu bewegen, ſondern auch ihre Thätigkeit in

---

[1]) Ib. II, 1 p. 208. Non seulement l'etendue, mais encore l'antitypie attribuée aux corps, est une chose purement passive, et par conséquent l'origine de l'action ne saurait être une modification de la nature, dont le mouvement aussi bien que la pensée doivent venir de quelque autre chose. Theod. 30; p. 658. Mala a torpore creaturae, welches an Helmont erinnert.

[2]) Nouv. ess. IV, 3, 1 p. 343; Dut. II, 1 p. 214.

[3]) Dut. II, 1 p. 208 sq.

---

[1] Monad. 64.

[2] Dut. II, 1 p. 150. Un corps n'est jamais mu naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant. — — Toute autre opération sur les corps est ou miraculeuse ou imaginaire. Ib. p. 208; VI, 1 p. 190. Das Geſetz der Schwere wird natürlich nicht geleugnet, aber ſeine Erklärung aus der Attractionskraft als einer urſprünglichen Eigenſchaft der Materie. Auf ſie ſich zu berufen heißt nur eine qualitas occulta einführen. Dut. II, 1 p. 330.

[3] Ib. II, 1 p. 70.

Hervorbringung der Bewegung immer gleich groß bleibe[1]. Die Annahmen, von welchen er in der Aufſtellung dieſes Geſetzes ausgeht, zeigen auf der einen Seite das Beſtreben ſeiner Zeit alles auf das Kleinſte oder Einfache zurückzuführen, auf der andern Seite bringen ſie auf die engſte Verbindung des Begriffes der Subſtanz mit dem Grunde der Bewegung. Leibniz kann natürlich auch die Bewegung nur für eine Erſcheinung anſehn; denn ſie iſt nur etwas Zuſammengeſetztes, welches aus den kleinſten, untheilbaren Momenten erklärt werden muß, eine verworrene Maſſe, welche wir durch Analyſe überwinden müſſen. Im Augenblicke, im Kleinſten der Zeit, iſt keine Bewegung; aber die Bewegung ſetzt ſich zuſammen aus den kleinſten Beſtrebungen der Monaden, welche ſich immer gleich bleiben, ſelbſt unter den entgegengeſetzten Beſtrebungen, welche ihre Wirkung hemmen oder aufheben. Dieſe kleinſten Beſtrebungen, ein Hang, ein Conat im Übergehn aus der einen Empfindung in die andere, bleiben doch niemals im Innern der Monade ohne Wirkung und ſind dem Weſen der einfachen Kräfte urſprünglich verbunden, der wahre Grund der Bewegung[2]. Die

---

1) Erdm. p. 192. a. Il se conserve non seulement la force, mais encore la même quantité de l'action motrice. Dut. II, 2 p. 80.

2) Dut. II, 1 p. 65. Un état momentane d'un corps qui est en mouvement, ne pouvant point contenir du mouvement, qui demande du tems, ne laisse pas de renformer de la force. Ib. III, p. 315. Nihilque adeo in ipso (sc. motu) reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet. Die gewöhnlichen Ausdrücke ſind nisus, conatus. Ib. II, 2 p. 8; 39. Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium.

Monaden ſind eben lebendige Kräfte; ihre wirkliche Entwicklung möchte er mit ihrem Triebe als gleichbedeutend ſetzen. In ihr findet er das den Subſtanzen eingeborne Geſetz, welches alles beherſcht, welches wie die angebornen Begriffe urſprünglich in jedem Dinge wohnt, den Grund alles Thuns und alles Leidens in der Körperwelt wie in der Geiſterwelt, welchen wir nur ſelten verſtehen mögen [1]). Das urſprüngliche Beſtreben zur Thätigkeit bewegt immer in gleicher Zeit die Monaden innerlich; ihm muß das Leiden in der Körperwelt entſprechen, wie es in der Erſcheinung, in der Bewegung ſich ausdrückt. Beide Geſetze für die innere Thätigkeit und für die äußere Erſcheinung ſind gleich unverſetzlich [2]). So will Leibniz die mechaniſche Naturerklärung aufrecht erhalten, indem er ihr nur eine dynamiſche Grundlage unterſchiebt, die Kraft der Monaden, welche in beſtändiger Gleichmäßigkeit zur Thätigkeit antreibt.

Man wird ſich fragen müſſen, was Leibniz unter Erſcheinung verſtehe. Er iſt natürlich weit davon entfernt ſie als etwas zu betrachten, was gar keine Wahrheit abwerfen könnte, ſonſt würde er ſich keine Mühe in ihrer Erforſchung gegeben haben; vielmehr bezeugt er ſich ſehr unzufrieden mit den Vorſtellungen der Carteſianer, welche den ſinnlichen Qualitäten nicht genug Aufmerkſamkeit ſchenkten, weil ſie in ihnen keine Ähnlichkeit mit den Bewegungen oder Gegenſtänden unſerer Sinne fänden [3]).

---

1) Dut. II, 2 p. 51.
2) Ib. p. 153.
3) Nouv. ess. II, 20, 6 p. 124.

Wenn daher Leibniz etwas für Erſcheinung erklärt, ſo pflegt er hinzuzufügen, daß es eine wohlbegründete Erſcheinung ſei. Der Materie, der Ausdehnung, der Zeit, der Bewegung liegt etwas Wahres zum Grunde; wir ſollen dies nur recht erkennen lernen und nicht den Schein, welcher am Sinnlichen haftet, für die Wahrheit ſelbſt halten. Was aber nach Leibnizens Meinung die Wahrheit in den Erſcheinungen iſt, zeigt ſich am deutlichſten an ſeiner Erklärung der Materie. Er erblickt in ihr die Miſchung der Wirkungen des Unendlichen [1]), d. h. ſie geht ihm hervor aus den unendlichen Beziehungen, durch welche ein jedes Ding von der ganzen übrigen unendlichen Welt aus beſtimmt wird. Durch dieſe Beſtimmungen erleidet es ſeine Modificationen. Daher verlangt die Ordnung der Welt die Materie, und ebenſo iſt es mit dem Raume, der Zeit und der Bewegung [2]); es iſt überall daſſelbe Geſetz, nach welchem die Erſcheinungen ſich bilden. Die Monaden, wie wir ſehen, haben zwar keine Ausdehnung, ſie nehmen keinen Raum ein; aber ſie haben eine Lage ihrer eigenthümlichen Natur gemäß, in Verhältniß zu andern Monaden und darauf beruht das, was wir Raum nennen; er bezeichnet nur die Ordnung des Zuſammenſeins für die Monaden. Ebenſo iſt es mit zeitlicher Dauer und Bewegung. Die Beſtrebungen der Dinge ſind ohne Dauer und zeitlicher Ausdehnung; jede von ihnen

---

1) Ib. p. 12. La matiere, c'est à dire le melange des effets de l'infini.

2) Théod. 120. S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison necessaire, sans l'ordre des tems et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses loix.

iſt nur einen untheilbaren Augenblick; aber aus ihrer Ordnung ſetzt ſich die Bewegung und die Folge der Zeiten zuſammen; ihrer Wahrheit nach iſt die Zeit nichts weiter als die Ordnung des Nacheinanderſeins [1]. Alle dieſe Lehren ſtreben dahin die Erſcheinungen auf das Kleinſte, auf das Einfache, und auf die Verhältniſſe, welche aus den kleinſten Elementen ſich bilden, zurückzuführen. In den Erſcheinungen iſt nichts anderes wahr, als die einfachen Elemente und ihre geſetzmäßige, nach beſtimmtem Verhältniſſe gebildete Ordnung. Wer das Sinnliche erklären will, muß erkennen, woraus es ſich zuſammenſetzt und in welchen Verhältniſſen es zuſammengeſetzt iſt. In der Erſcheinung ſtellt ſich dieſe Wahrheit, welche ihr zum Grunde liegt, nur in verworrener Weiſe dar, weil unſere Sinne alles nur verworren erkennen; unſer Verſtand muß darauf ausgehn dieſe ſinnliche Verworrenheit in beſtimmte Begriffe aufzulöſen [2].

Erſt an dieſer Stelle werden wir die ganze Größe der Macht ermeſſen können, welche die mathematiſche Vorſtellungsweiſe über Leibniz ausübt. Ihm kommt alles darauf an, daß wir die Verhältniſſe uns entwirren und auf ein beſtimmtes Maß zurückführen, in welchen die kleinſten Elemente der Erſcheinung unter einander ſtehen. Man könnte glauben, daß ſeine Neigung zu theoſophiſchen Vorſtellungsweiſen, ſeine Zurückführung des Sinnlichen

---

1) Nouv. ess. II, 12, 17 p. 106; 14, 16 p. 109; 24 p. 111; 23, 19 p. 180; Dut. II, 1 p. 121. J'ai marqué plus d'une fois, que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif comme le tems, pour un ordre de coexistences, comme le tems est un ordre de successions.

2) Nouv. ess. II, 21, 72 p. 170.

auf das geiſtige Leben ihn von der mathematiſchen Erklärung ablenkte. Aber er ſetzt den überſchwenglichen Beſtrebungen der Theoſophie, ihrer Neigung alles in das Unendliche zu ziehen ſeine mathematiſchen Berechnungen entgegen, welche überall auf das beſtimmte Maß dringen und das Geiſtige ſelbſt ſoll ſich dieſen Berechnungen nicht entziehn. Zwar liegt das Unendliche in jeder Monade, aber nur in verworrener Weiſe; ſonſt würden die Monaden Götter ſein. Die einzelnen Subſtanzen der Welt ſind zwar unendlicher Vorſtellungen fähig, aber was ihre wirklichen Gedanken betrifft, ſo ſind ſie beſchränkt auf einen beſtimmten Grad der Erkenntniß oder des Bewußtſeins [1]. Es kommt daher überall an auf die Entwirrung der Gedanken bis in ihre kleinſten Elemente und auf die Verhältniſſe, in welchen ſie unter einander ſtehen. Auch dieſe Entwirrung will nun aber Leibniz in einer rein mathematiſchen Weiſe zur Erkenntniß bringen. Dem Werden legt er eine Kraft zum Grunde, die Bewegung hat eine dynamiſche Grundlage, aber aus dieſer Grundlage gehen doch alle die Entwicklungen derſelben nach mathematiſch beſtimmbaren, nach mechaniſchen Geſetzen hervor. Daher ſteht Leibniz nicht an die Seele für ein geiſtiges Automat zu erklären; von einer Maſchine unterſcheidet ſie ſich nur dadurch, daß die Elemente ihrer Bewegung Gedanken ſind. Alles in der Natur, in der Welt geſchieht mathemathiſch nach einem beſtimmten Verhängniß 1). Nur auf das Verhältniß der einmal feſtgeſtellten Elemente kommt alles in der Entwicklung der Erſcheinungen an.

---

[1] Monad. 60. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par le degrés des perceptions distinctes.

Es läßt ſich jedoch nicht verkennen, daß die Begründung der Verhältniſſe, auf welche alles zurückgeführt werden ſoll, in der Leibniziſchen Lehre nur ſchwach vertreten iſt. Die Mannigfaltigkeit in den Monaden wollte Leibniz, wie wir geſehn haben, daraus ableiten, daß ſie unendlicher Beziehungen zu andern Monaden fähig ſind; es würde alſo darauf ankommen zu erkennen, von welcher Art die Verhältniſſe ſind, in welchen die eine Subſtanz zu der andern ſteht. Nun ſollen aber die Monaden nur innere Entwicklungen haben; es fehlen ihnen Fenſter, durch welche etwas in ſie ein oder von ihnen ausgehen könnte. An dem Begriff der Subſtanz feſthaltend kann Leibniz die Thätigkeiten, welche er der Subſtanz beilegt, nur als ihre eigenen Thätigkeiten, als ihre innern Entwicklungen betrachten; alle ihre Wirkungen ſind nur in ihr vorhanden 2). Die Hemmungen, welche ſie durch ihre Entwicklungen überwindet, beſtehen auch nur in ihr, auf andere Dinge können ſie nur inſofern bezogen werden, als ſie in

---

1) Guhrauer Leibn. Deutſche Schr. S. 48 f. Daß alles durch ein feſtgeſtelltes Verhängniß hervorgebracht werde, iſt eben ſo gewiß, als daß dreimal drei neun iſt. — — Die Mathematik oder Meßkunſt kann ſolche Dinge gar ſchön erläutern, denn alles iſt in der Natur mit Zahl, Maß und Gewicht oder Kraft gleichſam abgecirkelt. — — Hieraus ſieht man, daß alles mathematiſch, das iſt unfehlbar, zugehe in der ganzen weiten Welt.

2) Dut. II, 1 p. 70. Il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances, mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même.

den Vorſtellungen von andern Dingen beſtehn[1]. Der Subſtanz kommt daher immer nur eine immanente, aber keine tranſiente Thätigkeit zu[2]. Daher nimmt Leibniz zwar eine urſachliche Verbindung und Wechſelwirkung unter den Monaden an, aber ſie ſoll nur ideal ſein, d. h. nur in den gedachten Verhältniſſen zwiſchen der einen und der andern Monade beſtehn, ohne daß die eine auf die andere einen phyſiſchen Einfluß ausüben könnte[3]. Man kann von der Wirkung der Seele auf den Körper ſprechen, aber nur wie man nach dem Copernikaniſchen Syſteme von dem Aufgehen der Sonne ſpricht[4]. Nun unterſcheidet zwar Leibniz zwei Arten der Verhältniſſe, ſolche, welche nur auf der Vergleichung unſeres Geiſtes unter den Gegenſtänden beruhen und nur in unſerm Verſtande ſich finden, und andere, welche im gegenſeitigen Zuſammenhange der Dinge gegründet ſind[5]; aber einen wirkſamen Zuſammenhang unter den Dingen leugnet er doch. Die Sonne ſehen wir nur in uns; dadurch ſoll ihr Sein nicht geleugnet werden; ſie iſt auch für andere da; daß wir ſie ſehen in uns, ſoll etwas außer uns bedeuten; aber daß ſie das Sehen in uns bewirke, kann nicht behauptet werden[6]. Der wirkſame Zuſammenhang, welcher ohne Lücke über alles ſich erſtreckt, findet doch nur im Innern eines jeden Dinges ſtatt, welches alle ſeine Thätigkeiten urſprünglich in ſich angelegt enthalten muß [1]. Alles dies iſt nur eine Folgerung daraus, daß die Subſtanzen der Welt ausſchließlich nach der Analogie mit unſerer Seele betrachtet werden. Es leuchtet ein, daß es die Gefar herbeizieht alle Verhältniſſe der Subſtanz zu andern Subſtanzen in Gedankendinge aufzulöſen.

---

[1] Ib. p. 319. Impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa.

[2] Ib. II, 2 p. 54.

[3] Monad. 51.

[4] Dut. II, 1 p. 69.

[5] Nouv. ess. II, 11, 4 p. 98; 12, 3; 7 p. 103.

[6] Raspe p. 501.

Man kann nicht ſagen, daß Leibniz dieſe Gefar nicht geſehn hätte. Um ihr auszuweichen ſucht er den Begriff der Monade, d. h. der ſeelenartigen Subſtanz, mit dem Begriffe des Leibes in eine nothwendige Verbindung zu bringen. Er lehrt, jede geſchaffene Monade müſſe mit einem organiſchen Körper verbunden ſein, in Beziehung auf welchen ſie empfinde und begehre [2]. Nur Gott, welcher ohne Leiden, reine That iſt, iſt auch ohne Körper [3]. Wir lernen hieraus, daß der Begriff der nackten Monade doch nur die äußerſte Grenze des Daſeins einer Subſtanz bezeichnet, welche in Wirklichkeit nie erreicht wird; wir lernen hieraus aber auch, daß der Körper der Monade doch nur ihr Leiden ausdrückt. Leibniz ſetzt nun, erſt die verkörperte Monade, zu welcher Seele und Leib gehören, bilde das lebendige Weſen, das wahre Subſtrat der Erſcheinungen oder die Perſon [4]. Aber wenn wir weiter

---

1) Dut. II, 2 p. 154.

2) Ib. V p. 375. Omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque.

3) Nouv. ess. II, 1, 12 p. 70.

4) Dut. V p. 373. Omnem monadem esse incorporatam, — — seu omnem monadem suum corpus organicum habere

nachforſchen, worin die enge Verbindung des organiſchen Leibes mit der Seele beſtehe, ſo finden wir darüber doch nur ungenügende Auskunft, ſoweit der Gedanke der weltlichen Subſtanz reicht. Denn jeder Körper iſt doch nur ein Aggregat, welches nur in unſerer verworrenen Vorſtellung beſteht; wenn wir es auflöſen, kommen wir nur auf unkörperliche Monaden. Auch der organiſche Leib iſt aus Monaden zuſammengeſetzt, welche als Werkzeuge, als dienende Kräfte der Seele ſich anſchließen, und die Seele iſt die herſchende Monade. Faſt ganz wie Giordano Bruno drückt ſich Leibniz über dies Verhältniß aus. Die Organe wechſeln; das Verhältniß des Herſchens und des Dienens unter den Monaden iſt in einem beſtändigen Fluſſe vom Leben bis zum Tode, welche beide nur verſchiedene Grade in der Entwicklung der Monade bezeichnen, und jede Monade in der Zuſammenſetzung hat ihr eigenes inneres Sein für ſich [1]). Dieſe Erklärungsweiſe ſetzt die äußern Verhältniſſe der Subſtanzen voraus,

---

atque ita vivum constituere. Théod. p. 494. b. Je ne laisse pas d'admettre une vraie union entre l'ame et le corps, qui en fait un suppot. Ib. 59. L'ame et le corps composent un même suppot, ou ce qu'on appelle une personne. Grotef. Briefw. p. 204. Non dico corpus componi ex animabus, neque animarum aggregato corpus constitui, sed substantiarum. Anima autem proprie et accurate loquendo non est substantia, sed forma substantialis, seu forma primitiva inexistens substantiae, primus actus, prima facultas activa.

1) Dut. III p. 499 sq.; monad. 70 sqq. Chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'ame dans l'animal, mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son ame dominante.

ſie will dieſelben in den Begriff der Subſtanz miteinſchließen, dringt aber doch eben ſo ſehr darauf, daß wir ſie vom Begriff der einzelnen Subſtanz getrennt halten ſollen. Die eingekörperte Monade, welche nicht ohne ihren organiſchen Leib gedacht werden ſoll, iſt doch nur durch ihre Einheit ein Weſen, das Aggregat ihres Leibes dient ihr nur als Werkzeug, über welches ſie herſcht [1], Dienen und Herſchen aber, wechſelſeitig, wie beide gedacht werden müſſen, bezeichnen nur ein Verhältniß größerer oder geringerer Vollkommenheit unter völlig von einander getrennten Subſtanzen, welche nur unter einander verglichen werden [2]. In Wahrheit iſt daher die Vereinigung der Seele mit dem Leibe nichts weiter als eine Übereinſtimmung derſelben unter einander, welche daraus hervorgehn ſoll, daß beide derſelben Welt angehören und dieſelbe Welt in ſich darſtellen. Denn hieraus ergiebt ſich, daß ſie in Verhältniß zu einander gedacht werden müſſen [3]. Es würde nun wohl möglich ſein zu

---

1) Feder comm. epist. Leibn. p. 399. En tout ce qui est une véritable substance, il y a deux choses; l'une est le principe de l'unité, qui fait que la substance est véritablement un être; — — l'autre chose qui entre dans l'essence de la substance, est l'instrument du principe précédant, qui concourt avec lui pour les fonctions. C'est ce qu'on appelle la matière, qui n'est qu'un assemblage d'organes; tel est notre corps.

2) Monad. 49 sqq.

3) Ib. 78. L'union ou bien la conformité de l'ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et il se recontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers. Dut. II, 1 p. 33. L'accord et l'union physique de l'ame et du corps.

dieſer Auffaſſungsweiſe Vertrauen zu faſſen, wenn nicht Leibniz doch auch wieder die Einheit der Welt zu leugnen ſchiene, indem er ſie, wie jeden Körper, nur als ein Aggregat betrachtet [1]).

Wir müſſen hierbei eine Vorſtellungsweiſe erwähnen, auf welche Leibniz bei Unterſuchung dieſes Punktes ſeiner Lehre eingegangen iſt, ohne ſie zu einem entſcheidenden Ergebniß geführt zu haben. Wir meinen ſeine Lehre vnn dem ſubſtantiellen Bande unter den Monaden [2]). Es iſt wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Leibnizens nach allen Seiten umher ſpähender Geiſt in der vorherſchenden Richtung ſeiner Lehre doch nicht ganz ſich befriedigt finden konnte. Sie ſchritt dazu die Einheit der Welt aufzuheben, an die Stelle des realen Bandes unter allen kleinern und größern Gemeinheiten ſetzte ſie nur ein ideales Band, die Wechſelwirkung unter den geſchaffenen Subſtanzen ließ ſie nur als eine Übereinſtimmung unter ihren Thätigkeiten erſcheinen. In allen dieſen Punkten kehrt ſich die verneinende Seite ſeiner Lehre heraus, welche ſeiner Rei-

---

1) Dut. VI p. 185; 194. Series infinitorum non potest pro uno toto haberi. Nouv. ess. II, 13, 21 p. 108; théod. 195. L'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout. — — Le monde ou l'univers ne pouvant pas être considéré comme un animal, ou comme une substance.

2) Die Lehre iſt oft beſprochen worden, ausführlich und gut beſonders von K. M. Kahle (Leibnizens vinculum substantiale. Berl. 1839). Man hat erkannt, daß die Äußerungen Leibn. über dieſen Punkt gegen Des Bosses ſehr unbeſtimmt und flüchtig ſind, man hat ihnen deswegen allen Werth abgeſprochen; darüber hat man die Gründe überſehn, welche Leibn. zu dieſen Äußerungen führten und ähnliche Äußerungen auch gegen andere als des Boſſes ausſprechen ließen.

gung in allen philoſophiſchen Lehren eine poſitive Wahrheit zu finden nicht entſpricht. Er möchte daher, wenn er nur irgend könnte, auch ein poſitives Band unter den Monaden entdecken. Hierauf beruht es, daß er auf die Lehre vom ſubſtantiellen Bande einzugehn nicht verſchmäht hat. Als ein ſubſtantielles Band betrachtet er es, weil alle Wahrheit doch zuletzt in der Subſtanz begründet ſein muß. Er ſucht ein ſolches beſonders bei der Betrachtung der organiſchen Körper geltend zu machen, weil er in ihnen zwar nur eine Sammlung von Monaden finden kann, aber doch eine Sammlung erblicken muß, welche von Natur begründet iſt und eine engere Vereinigung ihrer Theile bezeugt. Um ſie zu erklären iſt er geneigt einen realen Grund ihrer Organiſation anzunehmen, welcher nicht verglichen werden darf mit dem nur örtlichen Zuſammenſein eines Haufens von Steinen, weil er eine Einheit für ſich bildet. Er iſt ſogar geneigt dieſe Vereinigung der von Natur zuſammengehaltenen Subſtanzen mit dem geiſtigen Bande zu vergleichen, welches die Stoiker als den Grund körperlicher Einheiten anſahen [1]. Hierauf beruht ihm auch die reale Continuität unter den

---

1) Dut. II, 1 p. 299. Substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra animam realizans. Ib. p. 300. Aliam longe esse unionem, quae facit, ut animal vel quodvis corpus natura organicum sit unum substantiale, habens unam monada dominantem, quam unionem, quae facit simplex aggregatum, qualis est in acervo lapidum; haec consistit in mera unione praesentiae, seu locali, illa in unione substantiatum novum constituente, quod scholae vocant unum per se, cum prius vocent unum per accidens. Ib. p. 309 sq. Über die Vergleichung mit dem spiritus der Stoiker ib. p. 312. Vergl. auch ib. p. 321 sq.

Monaden, ja überhaupt ein jedes reale Verhältniß unter ihnen, welches nicht allein in der Vergleichung beſteht, die nur vom Geiſte angeſtellt wird 1), ſo wie ſchon früher von uns bemerkt wurde, daß er nicht alle Verhältniſſe der Dinge als bloße Gedankendinge angeſehn wiſſen wollte. Ganz in Übereinſtimmung hiermit iſt es, daß er die Körper, welche eine belebende Form in ſich tragen, als eine Subſtanz betrachtete, wärend er andere Körper, welche nicht durch eine herſchende Monade vereint ſind, nur als Phänomene oder Aggregate anſah 2).

In demſelben Gedankengange finden wir es auch, daß Leibniz nicht allein in der Seele und in ihrem organiſchen Leibe oder in den lebendigen Individuen, ſondern auch in den Arten und Gattungen der einzelnen Dinge ein reales Band annimmt. Man wird im Allgemeinen bemerken müſſen, daß ſeine Weiſe die einzelnen Subſtanzen auf ſich zu beſchränken, ihre Wechſelwirkung aufzuheben und ſelbſt das Ganze der Welt nur als ein Aggregat zu betrachten dem Nominalismus angehört, ja die äußerſte Folgerung des Nominalismus ausſpricht, indem ſie jedes allgemeine Band unter den untheilbaren Dingen leugnet. Dennoch mochte in der äußerſten Folgerung des Nominalismus ein Antrieb liegen an ihm ſtutzig zu werden.

---

1) Ib. p. 320. Continuitas realis non nisi a vinculo substantiali oriri potest.

2) Erdm. p. 445. b. Si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi, adeoque in hoc, tanquam in materia et forma, substantiam corporis consistere; quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse aut saltem verorum aggregata.

In ſeiner Jugend hatte Leibniz ſich für ihn faſt ohne Einſchränkung erklärt[1]. Man hat hierauf zu großes Gewicht gelegt. In ſeinem Alter war er dem Realismus geneigter, ohne ſich doch ſo entſchieden für ihn auszuſprechen, wie Shaftesbury; er neigt ſich vielmehr dahin den Streit zwiſchen Nominalismus und zwiſchen Realismus als eine abgemachte Sache, die nur der Schule angehörte, zu beſeitigen[2], indem er jedoch feſthält, daß eine innere Natur in den Arten der Dinge ſich finde, welche ſie zuſammenhält und wenigſtens die Arten der organiſchen Dinge zu einer Einheit für ſich macht. Doch ſind wir gewöhnlich außer Stande dieſe Einheit in poſitiver Weiſe und in ihrer innerlichen Natur zu erkennen; nur die Art der Menſchen macht hiervon eine Ausnahme; wir wiſſen, daß die Vernunft ihr Weſen ausmacht[3]. So ſehen wir, daß die Unterſuchungen über die Einzelheiten der Natur Leibnizens empfänglichen Geiſt doch dazu zwangen reale Einheiten anzunehmen, welche weit über das Gebiet der wahren Atome der Natur hinausgehen.

Solche Annahmen ſind jedoch ohne Zweifel in dem Syſteme Leibnizens nur von untergeordneter Bedeutung und bezeichnen nur die Biegſamkeit ſeiner Gedanken und den Reichthum der Wendungen, welche er ihnen zu geben wußte. Sein Syſtem iſt doch von der modernen Auffaſſungsweiſe des Nominalismus erfüllt, es hat ſich in ihr beſtärkt durch die idealiſtiſche Richtung ſeiner Gedanken, welche ausgehend von dem Satze, ich denke, alſo bin ich, alle Subſtanzen nach der Analogie des Ich betrachtete, das Ich aber nur in den reflexiven Thätigkeiten der Seele fand. Daher ſehen wir ihn, wenn auf die äußern Wirkungen und Verhältniſſe der Dinge die Rede kommt, in der Regel ſeine Zuflucht zu einem Grunde nehmen, welcher über das Weltliche hinausgeht. Die Verhältniſſe der Dinge unter einander hängen vom Geiſte ab, aber nicht vom Geiſte des Menſchen, ſondern vom Geiſte Gottes, welcher alle Verhältniſſe feſtſetzt[1]. Für dieſen Gedanken eines höhern Grundes iſt Raum gelaſſen durch die Beſtimmung, welche früher erwähnt wurde, daß die Seele zwar ſonſt nur in ſich alle ihre Begriffe und Gedanken findet, aber doch in Gott einen äußern Gegenſtand ihres Denkens hat, welcher ihr unmittelbar gegenwärtig iſt. Dieſer Gegenſtand wird als eine Subſtanz gedacht, wie die Seele, als eine Monade, ſo daß wir von der weltlichen oder geſchaffenen die urſprüngliche Monade zu unterſcheiden haben[2], die wir als außer oder beſſer als über der Welt ſeiend uns denken ſollen; denn Gott iſt durch ſeine unmittelbare Wirkſamkeit allen Dingen gegen-

---

[1] In ſeiner Diſſertation de principio individui, in ſeiner Ausgabe des Nizolius und ſonſt.

[2] Man muß darüber nachleſen nouv. ess. III, 6, beſonders §. 32 p. 284. Il y avait autrefois deux axiomes chez les philosophes; celui des réalistes semblait faire la nature prodigue, et celui des nominaux la semblait declarer chiche.

[3] Ib. III. 6, 14 p. 271; 24 p. 278; 36 p. 286 sq.

---

1) Nouv. ess. II, 30, 4 p. 223. Les relations ont une realite dependante de l'esprit, — — mais non pas de l'esprit de l'homme, puisqu'il y a une supreme intelligence, qui les determine toutes en tout tems. Grotef. Briefw. p. 187. Dieu fait la liaison ou la communication des substances.

2) Dut. V p. 375.

wärtig und darf daher nicht als außer der Welt ſeiend gedacht werden [1]). In dieſer überweltlichen Urſache ſollen wir den Grund aller Verhältniſſe ſuchen für die geſchaffenen Monaden, den Grund aller Ordnung, Harmonie und Schönheit in der Welt, weil alles dies nicht ſein würde, wenn nur die weltlichen Monaden, eine jede von allen übrigen abgeſondert wären, und daher gar keine Ordnung und kein Verhältniß zu einander hätten [2]). Gott iſt daher der letzte Grund einer von ihm vorausbeſtimmten Harmonie, welche unter den weltlichen Dingen beſteht; durch ſeine Vermittlung kommen wir zu dem Gedanken einer andern Einheit außer der Einheit der Subſtanzen oder Monaden, denn Harmonie iſt Einheit in der Vielheit der Dinge [3]).

Wir werden uns nun zuerſt darnach umſehen müſſen, worauf die Überzeugung Leibnizens beruht, daß wir ein ſolches überweltliches Weſen anzunehmen haben. Er ſuchte in der Weiſe ſeiner Zeit das Sein Gottes zu beweiſen. Die bisher gegebenen Beweiſe hielt er für gut, meinte aber auch, daß ſie verbeſſert werden könnten [4]). Unter ihnen unterſchied er ſolche aus der Erfahrung, und andere, welche aus der reinen Vernunft fließen [5]). Zwar ſcheint er auf die erſtern größeres Gewicht zu legen als

---

1) Théod. 217; Dut. II, 1 p. 123. Disant qu'il est au-dessus du monde, ce n'est pas nier qu'il est dans le monde.

2) Nouv. ess. IV, 10, 9 p. 407.

3) Dut. III p. 572 not. 17. Harmonia autem est unitas in multitudine.

4) Nouv. ess. IV, 10, 7 p. 405.

5) Monad. 45.

auf die letztern, wenn er äußert, ohne den Grundſatz des zureichenden Grundes würden wir das Sein Gottes nicht beweiſen können [1]; aber wenn er behauptet, daß Gott das ſchlechthin nothwendige, d. h. das vom Daſein alles Zufälligen unabhängige Sein ſei und daß wir würden Gott ſetzen müſſen, auch wenn die Welt ewig wäre [2], ſo nimmt er einen Beweis für das Sein Gottes an, welcher auch unabhängig von dem Gedanken an die zufällige Welt, deren Daſein wir erfahren, durchgeführt werden könnte. Dahin treibt ihn auch die Anſicht, daß der Anfang der Welt nicht philoſophiſch bewieſen werden könne, ſondern nur durch Offenbarung uns bekannt ſei [3]. Geht er nun von der Erfahrung der Welt aus, ſo findet er in ihr einen doppelten Grund das Sein Gottes zu ſetzen. Der eine iſt, daß die zufälligen Dinge der Welt einen zureichenden Grund haben müſſen, der nur in einem vollkommenen Weſen gefunden werden könne; denn der zureichende Grund ſetzt ein Weſen voraus, welches in ſich ſelbſt ſeinen Grund hat; aus dem Begriffe eines ſolchen Weſens folgt aber ſeine Vollkommenheit [4]. Der andere Grund iſt, daß die Ordnung der Dinge in der Welt in einem höhern Grunde beruhen muß, wie wir geſehen haben, der Grund aus der im Schöpfer präſtabilirten Harmonie der Geſchöpfe [5]. Der Beweis dagegen, welchen er unabhängig von der Erfahrung führen will, ſchließt

---

1) Théod. 44; Dut. II, 1 p. 169.
2) Erdm. p. 147.
3) Dut. IV, 1 p. 183.
4) Théod. 7; 44; Erdm. p. 147.
5) Dut. II, 1 p. 41; nouv. ess. IV, 10, 9 p. 407.

ſich an den ontologiſchen Beweis an, welchen er nur für unvollſtändig hält, weil nicht bewieſen worden, daß ein vollkommenes Weſen, d. h. ein Weſen, welches von ſich iſt, keinen Widerſpruch enthalte oder möglich ſei [1]. Dieſem Mangel ſucht er abzuhelfen, indem er zeigt, jeder Widerſpruch oder jede Unmöglichkeit beruhe auf Verneinung des einen durch das andere, das vollkommene oder unendliche Sein aber könne keine Verneinung in ſich enthalten und müſſe alſo möglich ſein [2]. Er verbindet damit auch noch eine andere Bemerkung, daß nemlich das Sein eines nothwendigen Weſens, d. h. eines Weſens, welches ſeinem Begriffe nach und alſo von ſich ſelbſt iſt, nothwendig angenommen werden müſſe, weil, wenn nichts von ſich wäre, auch nichts von etwas Andrem ſein könnte [3].

Es würde nicht ſchwer ſein zu zeigen, daß alle dieſe Beweiſe nur von verſchiedenen Merkmalen ausgehn, welche Leibniz im Begriffe Gottes zuſammenzufaſſen ſtrebte. Die Beweiſe aus der Erfahrung haben entweder den Begriff des Schöpfers oder den Begriff des allgemeinen Grundes, welcher die Vielheit der Dinge harmoniſch verbindet, zu ihrer Grundlage, die Beweiſe aus der Vernunft den Begriff des allgemeinen, unbeſchränkten Seins oder den Begriff des Seins

---

1) Sehr ausführlich darüber Dut. III p. 554 sq.; nouv. ess. IV, 10, 7 p. 403 sqq.

2) Monad. 45. Et comme rien ne peut empecher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et, par conséquence, aucune contradiction, cela seul suffit pour connaitre l'existence de Dieu à priori.

3) Dut. II, 1 p. 254 sq. L'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose. — — Si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi.

von ſich. Die Unentbehrlichkeit aller dieſer Begriffe für die Denkweiſe Leibnizens wird keinem Zweifel unterliegen; über ihren Zuſammenhang unter einander, durch welchen erſt der Begriff Gottes erfüllt wird, finden ſich auch mancherlei Andeutungen; aber man wird ſich geſtehen müſſen, daß ſie nicht ſo unter einander verknüpft worden ſind, wie es ein ſtrenger Beweis verlangen würde. Seine Beweiſe ſtehn und fallen mit ſeinem Syſteme und wurzeln weſentlich in der Forderung eines letzten Grundes, welcher uns über die Fragen ſeiner Philoſophie Rechenſchaft geben könnte. Wir würden in das Unbeſtimmte hinausgetrieben werden, wenn wir nicht in Gott einen letzten genügenden Grund fänden[1]. Einen ſolchen fordert alſo unſere Vernunft. Nicht allein für die zufälligen Dinge der Welt, auch für die Begriffe unſerer Vernunft wird ein ſolcher Grund gefordert, weil ſie, wie ſchon bemerkt, nur Möglichkeiten darſtellen würden, wenn ſie nicht im Abſoluten ihre Realität hätten. Das Abſolute aber iſt das Unendliche und die Idee des Unendlichen iſt früher als die Idee des Beſchränkten; ſie iſt uns angeboren, wie die Idee des Seins, welches wir eher denken müſſen, ehe wir ihm Beſchränkungen zufügen können[2].

---

1) Monad. 37. Il faut que la raison suffisante ou derniere soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelqu'infini qu'il pourrait être.

2) Nouv. ess. II, 14, 27 p. 112. L'idée de l'absolu est anterieure dans la nature des choses à celles des bornes qu'on ajoute. Ib. 17, 1 p. 116. L'idée de l'absolu est en nous interieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont

So ſieht Leibniz in Gott die Quelle von zwei Arten unſerer Gedanken, einerſeits der wirklichen Dinge, welche wir thatſächlich in der Erfahrung finden, anderſeits der Möglichkeiten, welche wir in unſern Verſtandesbegriffen erkennen. Das eine ſoll er durch ſeinen Willen, das andere durch ſeinen Verſtand oder ſein Weſen ſein [1]. Die Gründe dieſer Forderungen, welche in der doppelten Richtung ſeiner Beweiſe ausgeſprochen werden, wird man leicht begreifen können; aber es wird auch die Schwierigkeit einleuchten beide Gründe im Begriffe Gottes zu verbinden.

Leibniz iſt nun auch weit davon entfernt, die Schwierigkeiten zu leugnen, welche er im Begriffe Gottes findet. Schon die einzelnen Beſtimmungen in ihm verrathen ſie, geſchweige ihr Zuſammenhang unter einander. Ein Punkt der Schwierigkeit iſt es für uns endliche Weſen das Unendliche zu denken. Doch ſollen wir das Unendliche nicht minder in den weltlichen Dingen als in Gott anerkennen; beide ſind uns eben deswegen unbegreiflich [2]. In dieſer Vergleichung zeigt ſich Leibniz geneigt das Unendliche mit dem Unbeſtimmten zu verwechſeln; beide treten ihm ohne Zweifel nicht immer deutlich auseinander [3],

---

pas moins la source des idées, que Dieu est lui même le principe des êtres.

[1] Nouv. ess. II, 15, 4 p. 112. Il est la source des possibilités comme des existences; des unes par son essence, des autres par sa volonté.

[2] Dut. II, 1 p. 290; V p. 143; nouv. ess. III, 3, 6 p. 247. Nur das Allgemeine, Abſtracte iſt begreiflich, die concreten Individuen nicht, weil ſie Unendliches in ſich enthalten.

[3] Vergl. beſonders Dut. II, 1 p. 265.

wiewohl er nicht zugeben will, daß ein Zuſammengeſetztes im ſtrengen Sinne des Wortes unendlich ſein könnte 1). Man wird über dieſen Begriff des Unendlichen bei Leibnizen keine genauere Aufſchlüſſe erwarten dürfen.

Noch größer ſind die Schwierigkeiten, welche im Begriffe des Schöpfers liegen. Gott ſoll der zureichende Grund alles Wirklichen, d. h. dieſer ſinnlichen Welt ſein. Sie wird unterſchieden von der überſinnlichen Welt, d. h. dem Gebiete der ewigen Ideen, welche im Verſtande Gottes ihre Wahrheit haben, welche er auch unſerm Geiſte mitgetheilt hat, obgleich ſie nur Mögliches uns bezeichnen 2). Leibniz denkt nun Gott als die einfache Intelligenz, welche die Quelle aller Dinge, die naturirende Natur iſt 3). Er ſchließt ſich an die Schöpfungslehre an; die Hervorbringungen Gottes ſind ewig; ſie ſind Subſtanzen, die Monaden, denen ihre inneren Thätigkeiten, der Grund der Erſcheinungen, nicht abgeſprochen werden darf 4). Jede Subſtanz kann aber nur aus dem Nichts hervorgebracht werden; würde ſie aus etwas Anderm gebildet, ſo würde ſie nur eine Modification dieſes Andern ſein 5). Die Subſtanz der einfachen Dinge kann weder durch Zuſammenſetzung werden, noch durch Auflöſung vergehn 6). Doch betrachtet Leibniz auch, in Anſchluß an die Lehre von der ſtetigen Schöpfung, die Geſchöpfe als Gedanken oder Ful-

---

1) Dut. II, 1 p. 220; 272.

2) Dut. II, 1 p. 93.

3) Theod. 350; 417.

4) Erdm. p. 152. b. Les effets de Dieu sont subsistants.

5) Dut. IV, 1 p. 176.

6) Monad. 4 sq.

gurationen Gottes; durch den ewigen Act Gottes in ihrer Schöpfung werden ſie auch beſtändig erhalten und ſind in keinem Augenblick, in keiner ihrer Thätigkeiten ohne Gottes Beiſtand; Gott und das Geſchöpf concurriren beſtändig im Beſtehen des Geſchöpfes. Das den Dingen der Welt eingeborne Geſetz bezeugt die unaufhörliche Fortdauer der göttlichen Wirkſamkeit in ihnen 1)). Gott enthält daher alles von Ewigkeit in ſich; zeitlich aber iſt es erſt geworden in der Welt, weil keine Zeit vor der Weltſchöpfung war 2)). Die Schwierigkeit, daß in der Schöpfung und Erhaltung der Dinge, in der Concurrenz Gottes bei ihren veränderlichen Thätigkeiten Gott doch eine veränderliche Thätigkeit zuzuwachſen ſcheint, will Leibniz in der gewöhnlichen Weiſe heben, indem er meint, Gott, als die vollkommene Urſache, aus welcher alles emanire, trage alles in einem höhern Sinne in ſich; er enthält ſich dabei aber auch nicht des bedenklichen Ausdrucks, Gott trage alles dem Vermögen nach in ſich 3)). Wir wollen uns nicht dabei aufhalten zu zeigen, wie flüchtig

---

1) Monad. 47; théod. 27; Dut. II, 2 p. 51; VI, 1 p. 174; Grotef. Briefw. p. 182; 187. Toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de notre substance.

2) Dut. II, 1 p. 156.

3) Ib. p. 180 sq. Dieu est tout éminement (eminenter), comme des effets sont dans leur cause, — — mais par émanation (emananter), parcequ'ils en sont les effets immédiats. — — Ib. VI, 1 p. 278. L'essence de Dieu renferme les créatures éminement, et a ainsi les idées de leur essence. Les effets sont toujours enveloppes virtuellement dans leur cause totale.

Leibniz alles dies hinwirft. Er iſt weit davon entfernt in die Tiefen der Gottheit hinabſteigen zu wollen, wo die Gründe der Schöpfung liegen könnten. Es wurde ſchon erwähnt, daß er die Lehre von dem Anfange der Welt nur für eine offenbarte Wahrheit hielt; er äußert auch, Gott gewinne durch die Schöpfung der Welt keine neue Vollkommenheit 1), obwohl er ſonſt die Schöpfung als einen Act ſeiner Güte anſieht oder zum Ruhme und zur Freude Gottes geſchehn läßt 2). Unter dieſen flüchtigen Äußerungen kommt er nur immer wieder auf einen Punkt zurück, daß Gott nemlich aus freiem Willen, nicht aus metaphyſiſcher Nothwendigkeit, welche in ſeinem Weſen läge, die Welt ſchaffe. Eine Freiheit der Wahl ſollen wir als den Grund der Schöpfung in Gott anſehen 3).

Bei dieſem Punkte müſſen wir doch noch einen Augenblick verweilen, weil er am deutlichſten zeigt, wie locker die Unterſuchungen Leibnizens in dieſem Gebiete zuſammenhängen und wie wenig er zu einer ſicheren Vereinigung der Merkmale, welche von ihm im Begriffe Gottes verbunden werden ſollen, gelangt iſt. Wenn Leibniz an die Unbegreiflichkeit Gottes ſich erinnert, ſollen wir ihn nicht vergleichen mit der Seele oder dem Ich, weil er nicht allein aus vorhandenen Naturanlagen entwickelt, ſondern ſchafft 4). Aber der allgemeine Grundſatz ſeiner Lehre, daß wir von uns ausgehend alles nach Analogie mit unſerm Ich zu denken haben, treibt ihn doch viel ſtärker

---

1) Theod. 109.

2) Erdm. p. 670. a.

3) Theod. p. 201; 228.

4) Erdm. p. 147. a.

nach der entgegengeſetzten Seite. Wir ſehen ihn daher beſtändig Gott mit unſerm Ich vergleichen und die Gedanken ſeiner Monadenlehre liegen dabei zum Grunde. Gott iſt Intelligenz; ſo wie in den Monaden die Kraft der Grund alles andern iſt, ſo iſt auch Gottes Macht der Grund aller ſeiner Prädicate; alsdann entſpricht ſein Verſtand den Empfindungen, ſein Wille den Begehrungen der Monaden1). Es iſt nun natürlich, daß die Vergleichung ſich auch umkehren läßt. Von der Macht Gottes geht aus das Sein der Monaden, der Grund ihrer Eigenſchaften, vom Verſtande Gottes ihr Erkennen, von dem Willen Gottes ihr Begehren und ihre Güte2). Leibniz ſieht nun nicht allein dieſe Eigenſchaften Gottes als verſchieden von einander an, ſondern auch die Werke derſelben, auf welche ſie gerichtet ſind. Der Macht Gottes iſt alles möglich; ſie begründet das Mögliche, welches weiter reicht als das Wirkliche, der Wille Gottes will nur das Gute und begründet das Wirkliche3). Dieſelbe Unterſcheidung, nur nicht ganz ſo vollſtändig durchgeführt, liegt

---

1) Monad. 48. Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la cononaissance, qui contient le detail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui repond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive.

2) Théod. 7. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et la volonté au bien.

3) Ib. 171. La puissance et la volonté sont des facultés differentes, et dont les objets sont différents aussi. — — On considère tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considère les choses actuelles et existentes comme les objets de la volonté décrétoire.

der Lehre zum Grunde, daß die nothwendigen und ewigen Wahrheiten oder das Weſen der Dinge von dem Verſtande, die zufälligen Wahrheiten oder das Daſein der Thatſachen von dem Willen Gottes abhingen [1]. Daß jedoch dieſe Lehrweiſe gut mit der Schöpfungslehre in Übereinſtimmung ſtehen ſollte, wird man nicht ſagen können. Denn die Schöpfungslehre ſetzt die Macht Gottes nicht als das Erſte und den Grund aller übrigen Attribute, ſondern als das Letzte. Dies erkennt Leibniz ſelbſt an, indem er lehrt, daß erſt der Verſtand Gottes erkennen, darauf ſein Wille beſchließen und zuletzt ſeine Macht die Welt ſchaffen muß [2]. Die beiden Eigenſchaften, welche voranſtehn, zeigen nun aber deutlich, wie bei Leibniz der Begriff Gottes aus zwei verſchiedenen Punkten ſich zuſammenſetzt, welche nur in lockerer Verbindung ſtehen. Der Verſtand Gottes iſt der Grund der ewigen Vernunftwahrheiten, welche aber für die Welt nur Möglichkeiten ſind; er wird bewieſen a priori, aus den Begriffen der Vernunft, indem er den Ort oder die Realität dieſer Begriffe bezeichnet; hierin aber liegt keine Nothwendigkeit Gott als Schöpfer zu denken. Als ſolchen lernen wir ihn nur aus der Erfahrung kennen, welche uns den Willen Gottes beweiſt das Beſte hervorzubringen und erſt dieſem Willen folgt ſeine Macht in der Hervorbringung der Dinge.

Das Anthropomorphiſtiſche in dieſer Lehrweiſe wird ſich nicht verkennen laſſen. Wie weit ſich daſſelbe verbreitet, macht ſich beſonders an den Unterſuchungen über den Willen Gottes bemerklich. Leibniz möchte die Härte der Lehre vermeiden, daß Gott genöthigt ſei den Willen zur Weltſchöpfung zu faſſen, er iſt aber auch eben ſo ſehr gegen die Lehre von der Indifferenz des Willens. Die Indifferenz, die Unentſchiedenheit des Willens entſpringt nur aus der Unwiſſenheit; je größer die Weisheit, um ſo weniger ein unentſchiedener Wille. Daß der Wille beſtimmt, determinirt werden müſſe durch irgend einen vernünftigen Grund, fließt aus dem Grundſatze des zureichenden Grundes [1]). Einen indifferenten Gott anzunehmen würde nichts anderes heißen, als es unbeſtimmt laſſen, ob das oberſte Princip gut oder böſe wäre [2]). Wodurch nun der Wille beſtimmt wird, das iſt, bei Gott wenigſtens, nur der Verſtand. Von Natur gehen die Thätigkeiten des Verſtandes den Thätigkeiten des Willens voraus und bewirken den Willen; ihn bringt in Gott der Gedanke des wahrhaft Guten hervor [3]). Daraus fließt eine Abhängig-

---

[1] Dut. VI, 1 p. 207; monad. 46; theod. 7.

[2] Theod. 7. C'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. — — Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences.

---

1) Erdm. p. 148. Indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus. Ib. p. 669. a. Omnes actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans. — — Nihil fit sine ratione. Libertas indifferentiae est impossibilis, adeo ut ne in deum quidem cadat. Théod. 320; p. 644. b. sqq. Doch um das Wort Indifferenz will er nicht ſtreiten. Erdm. p. 448. a.; théod. p. 473. b. sq.; 46; 232.

2) Théod. 177.

3) Dut. V. p. 386. In deo, ut in omni intelligente, actiones voluntatis esse natura posteriores actionibus intellectus, et perceptiones boni sive veri sive falsi efficere, ut velimus. At in perfecto sapiente, nempe deo, nulla est voluntas nisi veri boni.

keit, aber nicht eine ſtrenge Nothwendigkeit des Willens und die Freiheit des Willens wird dadurch nicht aufgehoben. Denn die ſtrenge Nothwendigkeit findet Leibniz nur in den theoretiſchen, aber nicht in den praktiſchen Gedanken; er nennt ſie deswegen auch logiſche, metaphyſiſche, zuweilen geometriſche Nothwendigkeit. Nur eine hypothetiſche oder moraliſche Nothwendigkeit findet bei allen Willensacten und Wirkungen Gottes nach außen ſtatt; ſie iſt Gottes würdig, eine glückliche Nothwendigkeit, welche den Weiſen verpflichtet das Gute zu vollbringen [1]). Leibniz ſcheut ſich daher nicht Gott einer Pflicht zum Guten zu unterwerfen; das Gute ſoll er ſich ſelbſt ſchuldig ſein. Seine Pflicht iſt das Beſte zu wählen; deswegen kann Gott nur die beſte Welt und das Glück ſeiner Geſchöpfe wollen [2]). Obwohl nun Leibniz die Unterſcheidung zwiſchen dem allgemeinen und dem beſondern Willen Gottes nicht zulaſſen will, in dem Sinne, daß der letztere nicht im erſtern eingeſchloſſen wäre [3]), deutet doch die Annahme einer Wahlfreiheit, welche er Gott zuſchreibt, eine ähnliche Unterſcheidung an. Es werden nemlich unterſchieden der vorhergehende und der folgende Wille Gottes, von welchen jener das Gute ſchlechthin, dieſer das möglichſt Beſte will. Der letztere kann nur aus einer Vergleichung verſchiedener Möglichkeiten die

---

1) Théod. p. 473. b. La necessité absolue, qu'on apelle aussi logique et metaphysique, et quelquefois geometrique, et qui serait seule à craindre, ne se trouve point dans les actions libres. Ib. 37; 174 sq.; 282.

2) Ib. 8; 24 sq.; Dut. IV, 3 p. 273.

3) Théod. 206.

Wahl bewirken[1]). Die Anſicht hierüber hat Leibniz von Thomas von Aquino entnommen. Eine vollkommen gute Welt konnte Gott nicht wollen, weil in der Natur des Geſchöpfs die Unvollkommenheit liegt[2]). Er mußte daher ſich entſchließen entweder gar nichts oder eine mangelhafte Welt zu machen, und da ſein Entſchluß auf das Letztere ging, entſprach es ſeiner Würde die beſte unter allen möglichen Welten zu wählen. Dies iſt ſein folgender Wille, durch welchen der vorangehende Entſchluß vervollſtändigt wird[3]); er bildet das Weſen des Willens; denn alles Vorhergehende beruht nur auf Vorüberlegungen des Verſtandes[4]), und nur weil dieſer folgende Wille hinzukommen muß zu den Entſcheidungen des Verſtandes über die beſte unter den möglichen Welten entſcheidet ſich Leibniz dafür, daß Gott nicht metaphyſiſch genöthigt ſei die Welt zu ſchaffen oder, wie er zu ſagen pflegt, daß ſein Wille geneigt, aber nicht genöthigt werde vom Verſtande. Auf dieſe Unterſcheidung legt Leibniz großes Gewicht und noch andere Punkte ſeiner Lehrweiſe hängen von ihr ab. Der Wille Gottes iſt erſt dadurch ein vernünftiger Wille, daß eine Überlegung über das mehr oder weniger Gute ihm vorausgeht; nur hierauf beruht die Freiheit ſeiner

---

1) Ib. 22 sq. Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur.

2) Dut. VI, 1 p. 185; 194; théod. 20; 31. Dieu ne pouvait pas lui donner tout, sans en faire un Dieu.

3) Théod. 22 sq.; 116; 201; p. 654. b sq.

4) Ib. 22. Cette volonté (sc. antécédente) ne va pas au dernier effort (ad summum conatum). Ib. 311. L'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis, l'essence de la volonté.

Wahl, nur hierauf beruht es, daß die weltlichen Dinge auch nicht ſein könnten oder ein zufälliges Daſein haben[1]. Mit dem Thomas von Aquino bedient ſich Leibniz auch des Ausdrucks, daß die Schicklichkeit (convenientia) des Beſſeren den Willen Gottes beſtimme. Das Anthropomorphiſtiſche in dieſer Vorſtellungsweiſe leuchtet beſonders daraus hervor, daß Leibniz doch eingeſtehen muß, dem folgenden Willen Gottes falle eine Beſchränkung zur Laſt, indem er aus den vielen möglichen Welten nur die beſſere, aber nicht eine durchaus vollkommene Welt auswählen kann. Dieſe Beſchränkung ſoll freilich nur klein ſein; aber ſie zieht doch das Übel und das Böſe in der Welt nach ſich[2].

Den Beſchränkungen des göttlichen Willens ſtehen Beſchränkungen des göttlichen Verſtandes zur Seite. Zwar ſoll der Verſtand Gottes unbeſchränkt ſein und alle Möglichkeiten umfaſſen; aber er iſt dennoch in allen Stücken abhängig. Leibniz ſtreitet gegen Descartes, welcher nach nominaliſtiſcher Lehrweiſe behauptet hatte, daß die Wahrheit aller Sätze von der Willkür Gottes abhänge, indem er feſtſtellt, daß weder die ewigen Wahrheiten noch die

---

1) Dut. VI, 1 p. 207; nouv. ess. II, 21, 9 p. 134; théod. p. 654.

2) Théod. 222. Ces volontés antecédentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antecédentes de Dieu prises ensemble, dont le resultat fait la volonté conséquente ou le décret de créer le meilleur; et c'est par ce décret que l'amour de la vertu et de la félicité des créatures raisonables, qui est indefini de soi, reçoit quelque petites limitations. Ib. 380. L'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du createur, qui tend au bien.

Geſetze des Sittlichen dem Willen Gottes unterworfen ſind. Eben ſo wenig wie die Güte ſteht der Verſtand Gottes in ſeinem Willen; ſie gehören zu ſeinem Weſen; ſein Denken hängt von den ewigen Wahrheiten ab [1]. Seltſam muß es uns ſcheinen, daß Leibniz hier noch ein höheres Princip, die ewigen Wahrheiten, über Gott ſtellt. Sein Fehler beſteht auch hier in Anwendung von Unterſcheidungen auf ein Gebiet, welches ſolchen Unterſcheidungen ſich verſagt. Zu welchen Folgerungen dies führt, ſehen wir daraus, daß Leibniz nun auch das Übel und das Böſe in der Welt von dieſem höhern Principe, den ewigen Wahrheiten, abhängig macht und glaubt Gott losſprechen zu können von dem Vorwurfe, daß er das Böſe erlaubt habe, weil es nothwendig gemacht wurde durch die ewigen Ideen, welche nicht in Gottes Willen ſtanden [2]. Die ewigen Ideen liegen außer der Macht Gottes; ſie bilden ſeinen Verſtand, und nun meint Leibniz ſogar, Gott ſei nicht Urheber ſeines Verſtandes, um ihn dadurch gegen den Vorwurf, daß er Urheber des Übels ſei, vertheidigen zu können [3]. In der That ſeltſame Folgerungen, welche von bloßen Abſtractionen und

---

[1] Dut. II, 1 p. 334; IV, 3 p. 272.

[2] Théod. 20; 335. Le mal vient plutot des formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées, que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et figures etc.

[3] Ib. 380. Or Dieu ayant fait toute réalité possible qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement

Möglichkeiten das Concrete und Wirkliche abhängig machen.

Und doch ſetzt dieſe Betrachtungsweiſe noch weiter ſich fort, wenn Leibniz die Beſchränktheit der Geſchöpfe erklären will. Wenn alles Mögliche auch wirklich würde in der Welt, ſo würde kein Unterſchied zwiſchen der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt oder den ewigen Wahrheiten ſein, alles wäre vollkommen, wie Gottes Verſtand, es würde auch keine Wahl unter den verſchiedenen möglichen Welten und keinen Unterſchied zwiſchen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Willen Gottes geben. Daher muß Leibniz annehmen, daß nicht alles Mögliche wirklich geworden iſt, und weil doch das Wirkliche vom Möglichen, der nachfolgende vom vorhergehenden Willen und zuletzt vom Verſtande Gottes oder von den ewigen Wahrheiten, welche das Mögliche ſetzen, beſtimmt wird, ſo muß auch nicht alles, was möglich wäre, möglich ſein. Hierauf beruht die Unterſcheidung Leibnizens zwiſchen dem Poſſibeln und dem Compoſſibeln. Nur dadurch läßt ſie ſich bewerkſtelligen, daß die ewigen Wahrheiten geſondert von einander gedacht werden, ſo wie ſchon früher gefunden wurde, daß Leibniz die einzelnen Begriffe im Syſtem der Wiſſenſchaft jeden als für ſich beſtehend ſich dachte. Auch in Gottes Verſtande ſollen ſie in einer ſolchen Sonderung ſich finden. Da iſt eine jede von ihnen möglich für ſich, d. h. in keiner von ihnen liegt ein Widerſpruch gegen ſich ſelbſt; aber wenn ſie nun zuſammengenommen werden ſollen, ſo kann ſich ein Widerſpruch gegen eine jede von ihnen von der andern aus erheben; ſie ſind zwar möglich jede für ſich, aber nicht möglich zuſammen in einer Welt ¹). Hierin treten wieder die Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Willen, zwiſchen vorhergehendem und nachfolgendem Willen Gottes ſehr ſtark hervor. Der folgende Wille, der Entſchluß Gottes zur Weltſchöpfung hält die Einheit Gottes in aller Strenge feſt; er iſt ein Entſchluß, nicht abgeſonderte Entſchlüſſe; darauf beruht die Einheit der Welt; darin unterſcheidet er ſich von dem vorhergehenden Willen, welcher in einer Menge von Überlegungen des Verſtandes beſteht ²). Denn die Überlegungen Gottes dürfen nicht allein das Ganze, ſondern ſollen auch das Beſte jedes Einzelnen bedenken ³); dazu ſind viele Gedanken nöthig. Umgekehrt aber auch, das Beſte der einzelnen Geſchöpfe iſt nicht der einzige Zweck Gottes, ſonſt würden nur Geiſter in der Welt ſein ohne körperlichen Zuſammenhang; dieſer weiſt uns darauf hin, daß die Ordnung des Ganzen im Plane Gottes lag; er war ſie dem Weltall; er war ſie ſich ſelbſt ſchuldig ⁴). Hierdurch werden nun aber die einzelnen Gedanken, welche einzelne Dinge ſetzen, mit einander in Verbindung gebracht und es muß nun darauf geſehn werden, daß ſie unter einander ſtimmen. Leibnizens Meinung iſt nun, daß die Möglichkeiten, welche im Verſtande Gottes ver-

---

1) Dut. II, 1 p. 325 sq.

2) Théod. 196. Dieu — — décerne de créer un univers, — — et il ne fait point des décrets détachés, qui ne seraient que des volontés antécédentes. Grotef. Briefw. p. 10. Plus on est sage, moins on a de volontés detachées, et plus les vues et les volontés qu'on a sont compréhensives et liées.

3) Erdm. p. 149. b.

4) Théod. 120.

einigt ſind, doch nicht alle zuſammen möglich ſind, daß vielmehr unter ihnen ein Widerſpruch und gleichſam ein Kampf um das Daſein ſich erhebt, der zwar nur ideal iſt, d. h. im Verſtande Gottes ſich vollzieht, aber doch alles Reale zur Folge hat; denn aus ihm ergiebt ſich die Wahl der beſten Welt, in welcher die meiſte Realität und Vollkommenheit geſchaffen wird. Jedes Mögliche ſtrebt nach dem Daſein; aber nicht alles Mögliche kann wirklich werden, weil unter den verſchiedenen Möglichkeiten ein Widerſpruch iſt [1]. Es folgt hieraus, daß in der wirklichen Welt nicht alles ſich findet, was an ſich möglich wäre, und daß die beſte von allen möglichen Welten doch nicht ſchlechthin gut iſt. Leibniz treibt die Theodicee nicht ſo weit, als andere Philoſophen. Er findet es nicht unvereinbar mit dem Begriffe Gottes, daß er eine mangelhafte Welt machte, weil er keine vollkommene Welt machen konnte [2]. Dieſe Annahme wird geſtützt durch ſeine Lehre vom Streite der Möglichkeiten. Alles Mögliche iſt nicht möglich, weil die eine Möglichkeit die andere ausſchließen würde. Weiter folgt hieraus, daß die einzelnen Dinge, welche in die wirkliche Welt eingehn, mit einander ſich vertragen, ſich in einander ſchicken müſſen. Idealer Weiſe in den Überlegungen Gottes, noch vor ſeinem wirklichen Daſein hat ein jedes Ding ſeine Wirkungen auf jedes andere ausgeübt, indem ſeine Verträglichkeit mit den andern erwogen werden mußte; daher konnte es nicht anders ſein, als daß in den Dingen wechſelſeitiges Leiden und Thun ſich findet und daher ein jedes ſeine Beſchränkungen von den übrigen erfährt. Das Übel konnte dabei nicht fehlen; es iſt die Bedingung, ohne welche das Gute in der Welt nicht wirklich werden kann [1]).

---

[1] Théod. 201. Tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers. — — L'on peut dire qu'aussitot que Dieu a décerne de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous pretendant à l'existence, et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de realité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'ideal, c'est à dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait.

[2] Ib. 32; 199 sqq.

Man wird die Frage nicht umgehen können, worin es liege, daß die Möglichkeiten, welche doch im Verſtande Gottes ſich vereinigen laſſen, in der wirklichen Welt mit einander in Widerſpruch ſtehen würden. Leibniz jedoch hält dieſe Frage für unbeantwortlich [2]). Seine Lehre von der beſten Welt beruht zwar auf der einen Seite auf einer Forderung der Vernunft, auf der andern Seite aber ſtützt ſie ſich auf Erfahrung, deren Gründe uns unbekannt bleiben. Von der Erfahrung aus beruft er ſich, wie Shaftesbury, auf die Ordnung der Theile, welche wir überſehen, und will von ihnen aus auch den Schluß geſtatten, daß die Ordnung der Theile nur unter Vorausſetzung der Ordnung des Ganzen beſtehen könne [3]); aber dies ge-

---

1) Ib. p. 478. b; 9. Chaque chose a contribue idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. Ib. 19; 199.

2) Erdm. p. 99. b. Illud tamen adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se.

3) Theod. 146.

nügt nicht um zu folgern, daß dieſe Ordnung auch die beſte Ordnung ſei; vielmehr gelangen wir hierzu nur durch die Vernunft, welche aus dem vollkommenen Weſen Gottes folgert, daß die von ihm geſchaffene Welt nur die beſte ſein könne. Wir müſſen aus der Urſache auf die Wirkung ſchließen; weil ſie iſt, haben wir ſie für die beſte zu halten [1]. Aber die Erfahrung greift nun doch in dieſe Schlüſſe ein; ſie zeigt uns das Übel und läßt uns daher abnehmen, daß es nicht zu vermeiden war; durch den Widerſtreit der Möglichkeiten wurde es mit Nothwendigkeit herbeigeführt [2].

Für den Zuſammenhang des Leibniziſchen Syſtems ſind dieſe Annahmen, wie unſicher ſie auch ſein mögen, von der größten Bedeutung. Wir ſehen, er bringt durch ſie eine Verbindung hervor zwiſchen den Grundſätzen der Vernunft und den Thatſachen der Erfahrung, alſo auch zwiſchen den beiden großen Grundſätzen der Philoſophie, dem Grundſatze des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, eine Verbindung, welche wir, wie früher geſagt, ſuchen mußten. Die Thatſachen ſind zuſammengefaßt in der Geſammtheit der beſten Welt; ihr zureichender Grund iſt der Wille Gottes; aber eben dieſer Wille iſt gegründet in dem Geſetze des Widerſpruchs, welchem Gott ſelbſt unterworfen iſt; Widerſprechendes kann er nicht machen, nicht in der Welt zulaſſen; deswegen iſt nicht alles in der Welt wirklich, was möglich iſt. Sie iſt aber dennoch die beſte Welt; denn es würde ein Widerſpruch ſein, wenn Gott nicht das Beſte machte; es würde aber auch ein Widerſpruch ſein, wenn er etwas Beſſeres machte als das Beſte 1). In ſehr charakteriſtiſcher Weiſe entwickelt er dieſen Gedanken. Jedes Mögliche, ſagt er, verlangt zu ſein und würde ſein, wenn nicht etwas ſich entgegenſetzte, ein Widerſpruch von einem andern Möglichen, welches auch zu ſein ſtrebt, aber unvereinbar iſt mit dem Erſten. Das Ergebniß hiervon iſt das Daſein der größten Summe des Seins, welche aus Streben und Gegenſtreben der verſchiedenen Möglichen herauskommt. Das Weſen alſo, welches in den ewigen Wahrheiten ausgedrückt iſt, ſtrebt nach dem thatſächlichen Daſein und das Daſein, welches wir erfahren, hängt von den allgemeinen Begriffen der Vernunft ab. Wir werden daher ſagen müſſen, daß auch das Daſein der beſten Welt, welches nur moraliſche Nothwendigkeit haben ſoll, doch aus der metaphyſiſchen Nothwendigkeit der allgemeinen Begriffe fließt 2), und daß alſo auch der zureichende Grund

---

[1] Ib. 10; Dut. VI. 1 p. 207.

[2] Theod. p. 489. b.

---

1) Théod. 224. Je demeure d'accord du principe, — — que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même.

2) Erdm. p. 99. a. Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima. Ib. p. 147. b sq. Omnia possibilia seu essentiam vel realitatem exprimentia pari jure ad essentiam (l. existentiam) tendere pro quantitate essentiae seu realitatis vel pro gradu perfectionis, quem involvunt. — — Et ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.

der Dinge auf dem Geſetze des Widerſpruchs beruht, zwar nicht ſofern es die einzelnen ewigen Wahrheiten, aber ſofern es ihren Zuſammenhang unter einander beſtimmt. Den zureichenden Grund ſeines Nichtſeins oder ſeines Seins hat alles darin, daß es mit dem Zuſammenhange der ewigen Ideen entweder in Widerſpruch oder in Übereinſtimmung ſteht. Wenn man einwerfen wollte, daß Mögliches kein Streben haben könnte, ſo beruft ſich Leibniz darauf, daß die Gedanken des Möglichen in Gottes Verſtande wirklich ſind und ſeinen Willen in einem metaphyſiſchen Mechanismus beſtimmen. Hierauf beruht das Daſein der ganzen, der beſten Welt[1]. Zu einer ſolchen Zurückführung des Grundſatzes vom zureichenden Grunde auf den Grundſatz des Widerſpruchs mußte Leibniz ſich bewogen ſehen, weil er das Streben nicht aufgab das Empiriſche doch auch a priori, d. h. aus dem Satze des Widerſpruchs zu erklären. Die Geſetze der wirklichen Welt will er aus der Schicklichkeit des Ganzen begreifen, d. h. daraus, daß kein Widerſpruch unter den Theilen der Welt ſein darf[2]. Nach dieſer Rückſicht hat

---

1) Dut. II, 1 p. 36. Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leur perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Erdm. p. 148. Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum mathesis quaedam divina seu mechanismus methaphysicus exerceatur.

2) Théod. p. 480. a. Nous les apprenons (sc. les vérités positives), ou par l'expérience, c'est à dire à posteriori, ou par la raison, et à priori, c'est à dire par des considerations de la convenance qui les a fait choisir.

Gott die beſte Welt gewählt; die phyſiſche Nothwendigkeit beruht auf der moraliſchen Nothwendigkeit, welche ihn die beſte Welt wählen ließ, aber auch dieſe hat wieder ihre höhern Gründe in der methaphyſiſchen Nothwendigkeit. Der Verſtand Gottes beſtimmt alles; ſein Wille iſt denn doch in allen Stücken vom Verſtande abhängig. Wenn Leibniz glaubt den Willen Gottes von der metaphyſiſchen Nothwendigkeit befreit zu haben, weil er ihm eine Wahl unter vielen Welten geſtattet, wenn er behauptet den Knoten der Prädeſtinationslehre durch Unterſcheidung des Zufälligen vom Nothwendigen gelöſt zu haben 1)), ſo berückſichtigt er nicht ſeine Zurückführung des zureichenden Grundes auf den Kampf der Möglichkeiten im Verſtande Gottes, deſſen Ausgang nur in der Macht der Möglichkeiten ſelbſt liegt. Vielleicht würde man hieran weniger Anſtoß nehmen, wenn uns nur Leibniz deutlich zu machen wüßte, wie die ewigen Wahrheiten der möglichen Dinge mit einander in Widerſpruch ſtehen könnten. Da er dies nicht vermag, beruht ſeine Zurückführung des Grundſatzes vom zureichenden Grunde auf den Grundſatz des Widerſpruchs doch nur auf einer Vorausſetzung, welche er ſelbſt für unbegreiflich hält.

Die Schwächen der Leibniziſchen Theologie ſind nun wohl handgreiflich. An die Lehren des Thomas von Aquino ſich anſchließend, treibt ſie den Determinismus auf eine Spitze, von welcher man hätte erwarten können, daß ſie das Unpaſſende in der Vergleichung des Göttlichen mit dem Menſchlichen deutlich hätte hervorſpringen

---

1) Dut. V p. 548; VI p. 84; théod 42; 80.

laſſen. Wenn der Begriff Gottes für unſere wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen vorzüglich die Bedeutung hat auf die Einheit des oberſten Princips zu verweiſen, ſo wird dies durch Leibnizens Theologie nur in einem ſehr beſchränkten Maße erreicht, indem er bei weitem weniger die Einheit der Subſtanz Gottes als die Vielheit der in ihm ſich kreuzenden und ſich gegenſeitig bedingenden Ideen und die Unterſchiede ſeines Verſtandes von ſeinem Willen, ſeines vorhergehenden von ſeinem nachfolgenden Willen hervorhebt. Sein Syſtem hat er das Syſtem der präſtabilirten Harmonie genannt und in der That alles, was er durch ſeinen Begriff von Gott erreicht, beruht nur darauf, daß er die Vielheit, von welcher Leibniz ausgeht, zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammenziehen kann und dieſem Ganzen eine ewige Grundlage ſichert. Er bemerkt, daß ſeine Monaden der Begründung durch Gott nicht bedurft hätten, da ſie als Subſtanzen ihre Entwicklung aus ſich heraus betreiben ſollen, wenn er nicht einen Grund dafür hätte ſuchen müſſen, daß ſie in Übereinſtimmung mit einander ſich entwickeln. Ja wir gelangen durch ſeine Lehre nicht einmal zu einer ungetrübten Harmonie; denn die Elemente, aus welchen alles ſich zuſammenſetzt, die ewigen Ideen, ſollen zwar im Verſtande Gottes mit einander ſich vertragen, aber indem Gott beſchließt ſie in der Welt auszuführen, gerathen ſie in Streit unter einander. Nun wird die Capacität der Geſchöpfe beſchuldigt[1]), daß ſie nicht alles faſſen könne und dadurch den Streit veranlaſſe. Daß Leibniz eingeſteht, wir könnten den Grund des Widerſpruchs unter den Ideen nicht begreifen, weiſt deutlich genug darauf hin, daß er in dieſer Lehre nur von der Erfahrung der Welt ausgeht, wie ſie gegenwärtig iſt, und demgemäß auch ſeinen Begriff Gottes nach dieſer Erfahrung ſich modelt. Aus ihr hat er geſchöpft, daß alle Dinge an Unvollkommenheit leiden; dieſes ihr Leiden iſt der Beweis, daß kein Ding abgeſondert von andern thätigen Kräften gedacht werden darf, und ſo wird ihm offenbar, daß wir einen Grund, einen Schöpfer der Dinge annehmen müſſen, welcher alles in Verbindung, aber auch in Mitleidenſchaft ſetzt. Daß ein ſolcher Schöpfer nichts Vollkommenes hervorbringen könne, liegt in ſeinem Begriffe, weil er aus der Lehre von der Unvollkommenheit der Welt hervorgegangen iſt. Der Begriff der beſten Welt ſoll nur die Unvollkommenheit überdecken, welche der Welt und ihrem Urheber zugeſchrieben wird. Wir werden nun auch nicht überſehen dürfen, daß Leibniz ziemlich weit geht in der Abſchätzung der Unvollkommenheiten, welche der Welt nothwendig beiwohnen ſollen. Er unterſcheidet das metaphyſiſche, das phyſiſche und das moraliſche Übel. Das erſtere beſteht nur in der Beraubung, das andere im Schmerze der empfindenden, das letzte in den Handlungen der vernünftigen Weſen 1); die beiden letztern ſind nothwendige Folgen des erſtern, wenn empfindende und vernünftige Weſen in der Welt ſein ſollen. Denn Luſt und Schmerz erfolgen, wenn Vollkommenheit und Unvollkommenheit empfunden werden; und die böſen Handlungen ergeben ſich von Anfang an

---

[1]) Erdm. p. 147. b sq.

---

1) Théod. 21; p. 655. a.

aus der Unvollkommenheit der vernünftigen Geſchöpfe, weil das Böſe nur in der Beraubung beſteht. Das Böſe zieht alsdann auch wieder das phyſiſche Übel der Strafe nach ſich, welche immer nur eine natürliche Folge des Böſen iſt. Gott darf daher auch das Böſe erlauben und die Strafe wollen, weil beide in der beſten Welt unvermeidlich waren[1]. Hier begegnen uns denn auch wieder die Gedanken des Alterthums, daß in der Harmonie der Welt das Böſe und der Gegenſatz nicht fehlen dürfen. Übereinſtimmung, Ordnung und Schönheit, Luſt und Glückſeligkeit gehören zur Vollkommenheit der Welt; Ordnung und Schönheit aber können nicht ohne Gegenſatz ſein; das Übel iſt wie die Diſſonanz in der Muſik, das Böſe wie der ſchwarze Fleck im Gemälde, welcher das Ganze verſchönert[2]. Wir erkennen hieraus, daß Leibniz zwar eine Übereinſtimmung, aber eine ſehr bedingte Übereinſtimmung, keinesweges eine vollkommene Eintracht unter den Dingen der Welt annimmt und von der Einheit ihres Grundes herleitet. Ihn drückt das Übel der Welt; daß es überwunden werden könne, dazu hat er keine Hoffnung; wir dürfen auch wohl nicht erwarten, daß er uns eine richtige Einſicht eröffnen werde, woher es ſtamme.

So wie nun Leibniz in ſeiner Anſicht von der Harmonie der Welt von der Erfahrung ausgeht, ſo bleiben auch die einzelnen Punkte, in welchen er ſie ſchildert, von der Erfahrung abhängig. Wir ſehen dies beſonders an der Lehre, daß verſchiedene Grade und Würden der Dinge zur Harmonie der Welt nicht fehlen dürfen[1]. Zu ihrer Schönheit gehört Verſchiedenheit der Geſchöpfe, welche wie zu einem organiſchen Ganzen unter einander verbunden ſind; auch die verſchiedenen Grade der Geiſter dürfen dabei nicht fehlen; es iſt ſogar nöthig, daß dieſe Grade der Dinge nicht in unmerklichen Abſtänden neben einander ſtehen, ſondern gleichſam unter einander geworfen ſind, damit abſtechende Wahrnehmungen ihrer Verſchiedenheit ſich ergeben[2]. Bei ſolchen Bemerkungen, welche aus der Erfahrung fließen, pflegt Leibniz nicht ſtehn zu bleiben; es iſt ſeine Weiſe von ihnen aus allgemeine Grundſätze zu ſuchen und dergleichen feſtzuſtellen ermöglicht ſich ihm dadurch, daß er für die Thatſachen, welche er im Einzelnen bemerkt hat, einen allgemeinen Grund in Gott nachweiſen zu können glaubt. So ſchließt er, mit dem Thomas von Aquino, aus der Bemerkung der Gradunterſchiede in der Welt, daß alle mögliche Grade nothwendig ſind, damit in der beſten Welt die Vollſtändigkeit nicht fehle. Gott mußte alles ſchaffen, was möglich war; von jeder Art der Dinge aber, welche in die Welt einging, war jeder Grad möglich[3].

---

[1] Nouv. ess. II, 20, 1 p. 120; théod. 20; 29 sq.; p. 659. a. Radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali. Grotef. Briefw. p. 185. La racine du mal est dans le néant, c'est à dire dans la privation ou limitation des créatures.

[2] Erdm. p. 149; 672. a; Dut. I p. 501; II. 2 p. 64.

Durch dieſe Verfahrungsweiſe ergiebt ſich eine Reihe

---

1) Dut. II. 2 p. 157.

2) Théod. 200; Erdm. p. 670. a; nouv. ess. IV, 16, 12 p. 440.

3) Dut. V p. 18; nouv. ess. III, 6, 12 p. 167; IV, 16, 12 p. 442 sq.

von Sätzen, in welchen die Lehren der Monadologie auch von Seiten der Theologie ihre Beſtätigung erhalten. So findet der Satz des Nichtzuunterſcheidenden ſeine Stütze in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Geſchöpfe, durch welche Gott die Schönheit der Welt ſchmücken mußte, und von der andern Seite fließt auch die Lehre, daß alles in allem iſt, aus der Harmonie aller Dinge, in welcher jedes Weſen ein Spiegel des Ganzen ſein muß. Wie die Geiſter einander alle hierin gleich ſind, ſo ſind es auch alle Monaden 1). Auch die Unendlichkeit der Welt, welche ſchon im Innern jeder Monade liegt, fließt aus der Unendlichkeit Gottes. Nicht weniger iſt die Unvergänglichkeit einer jeden Monade in der Ewigkeit Gottes gegründet. Auf natürlichem Wege kann keine Monade weder entſtehn noch vergehn, wie auch die Erfahrung zeigt, daß alles Lebendige aus einem vorhervorhandenen Samen ſich bildet 2). Die ſich immer gleichbleibende Wirkſamkeit Gottes muß uns aber beweiſen, daß auch auf übernatürlichem Wege keine Subſtanz vergehen kann. Die Welt iſt unvergänglich, weil ihr Grund beſtändig derſelbe bleibt 3). So wie ſie urſprünglich in Harmonie beſtand, ſo wird ſie immer in Harmonie beſtehn; darauf beruht die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Leib, zwiſchen der äußern und der innern Welt, wenn auch die Monade weder etwas von außen aufnehmen, noch nach außen etwas wirken kann 4).

---

1) Dut. VI. 1 p. 315. Mentes omnium aequales sunt. Erdm. p. 149. a.

2) Theod. 90 sq.; p. 659. a.

3) Dut. VI. 1 p. 185.

4) Dut. II. 1 p. 162 sq.; monad. 78.

Bei dieſem Punkte müſſen wir etwas länger verweilen, weil er mehr als die vorhererwähnten Leibnizens Lehre charakteriſirt. Je weniger er einen urſachlichen Zuſammenhang nach außen zugeben kann, um ſo ſtärker muß er den innern Zuſammenhang der Lebensthätigkeiten anſpannen. Das Gegenwärtige geht ſchwanger mit der Zukunft und iſt mit der Vergangenheit belaſtet; es iſt eine ununterbrochene Kette der Thätigkeiten in der Entwicklung des Lebens; die urſachliche Verbindung beſteht darin, daß alles Spätere durch das Frühere beſtimmt wird, indem nichts geſchehen kann, was nicht ſeinen Grund im Frühern und zuletzt in den urſprünglichen Keimen hat, die Gott den Dingen verlieh. Alles, was geſchieht, iſt daher prädeterminirt[1]. Dies iſt die allgemeinſte Grundlage des Leibniziſchen Determinismus; das Verhältniß des Frühern zum Spätern begründet ihn; er beruht auf der Anſicht von der urſachlichen Verbindung, nach welcher die Urſache der Wirkung vorhergeht und ſie nach ihrem ganzen Inhalt nothwendig macht. Das Verhältniß zwiſchen Verſtand und Willen, Empfindung und Begehren ſchließt ſich hieran nur als eine beſondere Anwendung an. In den Entwicklungen der Monade ergiebt ſich das Spätere aus dem Frühern in derſelben Weiſe, in welcher eine Bewegung aus der andern hervorgeht, nur daß die Entwicklungen der Monade zugleich Gründe der Bewegungen ſind; Leibniz findet daher auch einen höhern Mechanismus in dieſen Entwicklungen[2]. Deswegen vergleicht auch

---

[1] Théod. p. 475; 47; p. 635. b sq.; Dnt. VI. 1 p. 229. Tous les évenements sont prédéterminés. Erdm. p. 191. b.

[2] Dut. II. 1 p. 311. Monades omnia ex penu suo du-

Leibniz, wie Geulincx, die Entwicklung der Empfindungen mit den Wirkungen einer Maſchine. Die Monaden ſind nur geiſtige Maſchinen. Auch die Vergleichung der Monaden mit den Uhren gebraucht er in gleicher Weiſe wie Geulincx. Bei ihrer Bildung waren ſie auf dieſelbe Zeit geſtellt, und da ſie nach einem vollkommnen Mechanismus ſich bewegen, werden ſie auch unaufhörlich dieſelbe Zeit zeigen, wenn gleich ſie durchaus in keiner Wechſelwirkung unter einander ſtehn. So bleiben Seele und Körper, Innenwelt und Außenwelt beſtändig in Übereinſtimmung [1]).

Das Verhältniß zwiſchen Verſtand und Willen geht hieraus hervor. Die Empfindung drückt den gegenwärtigen innern Zuſtand der Monade aus; das Begehren aber iſt nur das Streben aus einer Empfindung zur andern und geht daher, als den Übergang zum Spätern machend, aus der gegenwärtigen Empfindung hervor. Was bei den unvernünftigen Thieren das Empfinden und das Begehren, das ſind bei uns der Verſtand und der Wille; der Wille ergiebt ſich als die Tendenz aus der einen Empfindung zur andern oder aus dem einen Gedanken des Verſtandes zum andern [2]). Daher können wir keinen

---

cunt, — — mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concatenatio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex aliquo alio?) sequitur, explicari possit.

1) Dut. II. 1 p. 71 sq.; Grotef. Briefw. p. 90 sq. Auch mit einer Bande Muſicanten wird die präſtabilirte Harmonie verglichen.

2) Dut. II. 1 p. 32; 232. Ut in nobis intellectioni respondet voluntas, ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus, seu agendi conatus ad novam perceptionem

Entſchluß faſſen ohne den Gedanken an das Gute und das Böſe, welcher uns zum Entſchluſſe beſtimmt, und unſer jedesmaliges Wollen iſt nur ein Ergebniß aus vielen Neigungen in unſern frühern Gedanken, welche aber oft unmerklich klein ſind [1]. Zwar iſt es nicht immer der Verſtand, was den Willen beſtimmt; aber alsdann treten nur andere Beſtimmungen ein, welche der Sinnlichkeit angehören. Wenn nicht beſtimmte Vorſtellungen, ſo geben verworrene Vorſtellungen die Beweggründe für unſern Willen ab [2]. Genug immer geht das Theoretiſche dem Willen vorher und beſtimmt ihn.

Hieraus fließen ihm Schwierigkeiten, wenn er die Freiheit des Willens behaupten will. Er ſtrengt aber alle ſeine Kraft an ſie geltend zu machen. Zwar ſetzt er ſich ſehr entſchieden der Carteſianiſchen Anſicht entgegen, daß unſere Gedanken in Irrthum und Wahrheit willkürlich von uns gefaßt würden [3]; zwar ſieht er ein, daß unſere Erfahrung die Freiheit unſeres Willens nicht nachweiſen kann [4]; denn wir erfahren immer nur, daß unſer Wille abhängig von unſern Gedanken und Empfindungen iſt; ſollten wir aber auch dieſe Beweggründe nicht immer ent-

---

tendens. Ib. II. 2 p. 55. Appetitus vero nihil aliud est, quam tendentia ad novas perceptiones.

[1] Théod. 51; nouv. ess. II, 21, 36 p. 147 sq.; 39 p. 151.

[2] Théod. p. 641. b. Je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parceque je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. — — La volonté suit toujours la plus avantageuse représentation, distincte ou confuse, du bien ou du mal.

[3] Théod. p. 649. b.

[4] Ib. 293.

decken, ſo würde doch nicht folgen, daß ſie nicht vorhanden wären. Dies hält ihn aber nicht ab die Freiheit des Willens zu behaupten, weil er in ſeinen allgemeinen Grundſätzen über die Subſtanzen der Welt und ihre Grade den Beweis derſelben zu finden glaubt. Das erſte, worauf er ſich hierbei ſtützt, iſt, daß die Monaden nicht von außen zu ihren Thätigkeiten genöthigt werden können. Sie ziehen ſie alle aus ihrem eigenen Grunde; ihre Spontaneität entfernt den äußern Zwang; dieſe wunderbare Spontaneität macht uns in einem gewiſſen Sinn unabhängig vom phyſiſchen Einfluß[1]. Aber freilich unabhängig werden wir dadurch noch nicht von den Rückſichten auf das Äußere, welche Gott ſelbſt in die Keime unſerer Subſtanz gelegt hat. Sofern wir dienen müſſen dem Zuſammenhange der übrigen Welt, ſind wir nicht frei. Dieſe Dienſtbarkeit tritt in den verworrenen Vorſtellungen hervor, welche in unſerer Sinnlichkeit liegen, in dem Leiden, welches mit unſerm Thun ſich miſcht, und daher iſt Leibniz auch weit davon entfernt uns einen ſchlechthin freien Willen zuſchreiben zu wollen. Frei ſind wir allein in Kraft unſerer klaren und beſtimmten Begriffe[2]. Daher unterſcheidet Leibniz von der Spontaneität den freien Willen, welcher die Spontaneität der vernünftigen Weſen in ihren klaren und deutlichen Begriffen iſt [1]. Hierzu gehört, daß wir die Antriebe der Sinnlichkeit, der Leidenſchaft überwinden können [2]. Leibniz ſchlägt nun zwar die Macht der Leidenſchaft und der dunkeln Antriebe der Sinnlichkeit ſehr hoch an, um ſo höher, je weniger er der Lehre von der Erbſünde ſeine Beiſtimmung entzieht; aber er läßt ſich dadurch nicht abhalten den vernünftigen Seelen die Macht zuzuſchreiben zu klaren und deutlichen Gedanken ſich zu erheben und in ihnen eine von Leiden freie Thätigkeit zu üben. Gott verdammt niemanden; wer verdammt wird, wird von ſich verdammt und verharrt nur durch ſeinen Willen im Elend [3]. Durch die Erbſünde hat die Subſtanz nicht verändert werden können, ſondern nur die eingeborne Neigung. Die Erbſünde beſteht in einer phyſiſchen Verſchlechterung der erſten Keime unſeres Lebens, welche Leibniz daraus ableitet, daß er in der Weiſe der ſogenannten Einſchachtelungstheorie die Samen aller ſpätergeborenen Menſchen ſchon im Leibe Adams als vorhanden vorausſetzt; dadurch aber iſt der Funken des göttlichen Lebens nicht in uns ausgelöſcht worden [4]; vielmehr

---

[1] Théod. 59; 291. L'ame a donc une parfaite spontanéité en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle même dans ses actions.

[2] Nouv. ess. II, 21, 8 p. 133. Dieu seul est parfaitement libre, et les esprits crees ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions. Dut. II. 1 p. 98. L'ame est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison; mais les perceptions confuses, reglees sur les corps, naissent des perceptions confuses precedentes, sans qu'il soit necessaire que l'ame les veuille, et qu'elle les prevoie.

---

1) Théod. 291; Erdm. p. 669. a. Libertas est spontaneitas intelligentis. Nouv. ess. II, 21, 9 p. 134. Pour appeller les actions libres, nous demandons, non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient deliberées.

2) Théod. 289.

3) Dut. VI. 1 p. 84. Neminem damnari, nisi a se ipso, immo ne perseverare quidem in statu miseriae, nisi voluntate sua.

4) Dut. I p. 27 sq.; VI. 1 p. 287; théod. 91; p. 659.

iſt Leibniz davon überzeugt, daß wenn einmal die Vernunft in einer Subſtanz zur Entwicklung gekommen, Gottes Vorſehung auch über ſie wachen werde, daß ſie nicht wieder verloren gehe, ſondern das ſittliche Bewußtſein und die Perſon des vernünftigen Weſens bleibe [1]. Hierbei wird nun die Mitwirkung Gottes überall vorausgeſetzt, denen, welche das Gute wollen, giebt Gott hinreichende Gnade [2]; aber dieſe Abhängigkeit der Geſchöpfe von Gott ſoll doch die Freiheit der Vernunft in keiner Weiſe ſtören; denn weder iſt unſer Verderben unüberwindlich, noch wirkt die Gnade Gottes unwiderſtehlich, ſondern uns bleibt noch immer einige Freiheit [3]. Worin aber dieſe Freiheit beſtehe, da doch alles prädeterminirt iſt in unſern urſprünglichen Anlagen, darüber kann freilich Leibniz nur eine ungenügende Auskunft geben. Sie beruht weſentlich darauf, daß wir eine Macht haben ſollen unſern Willen zwar nicht unmittelbar, aber doch in indirecter Weiſe zu beſtimmen. Der gegenwärtige Wille iſt zwar beſtimmt durch die Beweggründe, welche aus dem Frühern ſich ergeben; aber gegenwärtig können wir etwas thun, was unſere Zukunft beſtimmt; wir können unſere Wahl aufſchieben, wir können neue Gründe aufſuchen, worunter Leibniz ohne Zweifel klare und beſtimmte Begriffe unſeres Verſtandes verſteht, und hierdurch ſind wir im Stande die Verworrenheit unſeres ſinnlichen Lebens zu überwinden [4]. Wenn nur Leibniz uns ſagen könnte,

---

1) Dut. V p. 319.

2) Theod. p. 628; 661.

3) Theod. 279.

4) Ib. p. 630 sq. Nous avons quelque pouvoir encore sur

wie wir unſere Wahl aufſchieben und neue Gründe aufſuchen könnten, ohne hierzu durch die frühern Vorgänge unſeres Lebens beſtimmt zu ſein.

Er würde wohl hierüber Auskunft geben können, wenn ſeine Verſicherungen, daß in der Entwicklung der vernünftigen Weſen nicht allein die wirkenden, ſondern auch die Zweckurſachen zu berückſichtigen wären [1]), eine zuverläſſigere Grundlage hätten. Seine Verſicherungen hierüber ſind häufig. Sie haben ihren Grund in dem Gedanken an Gott und an die beſte Welt; die Wahl des Beſten ſetzt einen Zweck voraus. Sie haben nicht weniger ihren Grund in ſeiner Anſicht von den weltlichen Dingen; denn die Monaden, welche aus der Verworrenheit ihrer Natur das Bild der Welt entwickeln ſollen, tragen ein Streben nach dem Zukünftigen und nach einem Zweck in ſich. Alles in der Welt ſtrebt nach größerer Vollkommenheit [2]). Alle Dinge in der Welt ſind zweckmäßig angelegt; dies iſt der Weg das Beſte hervorzubringen, daß alles zugleich

---

nos volitions, mais d'une manière oblique, et non pas absolument et indifféremment. — — Il est vrai cependant qu'on se peut chercher de nouvelles raisons, et se donner avec le tems de nouvelles dispositions — — on n'est pas maitre absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. Nouv. ess. II, 21, 22 p. 140. On peut suspendre son choix. Ib. 25 p. 142; 47 p. 155.

[1]) Dut. II. 1 p. 99. Les mouvements des corps sont expliqués par les causes efficientes, mais dans les perceptions distinctes de l'ame, où il y a de la liberté, paraissent encore les causes finales.

[2]) Dut. VI. 1 p. 332. Le monde est comme un corps, qui va sans obstacle à son but.

Mittel und Zweck iſt 1). Daher lehrt Leibniz eine präſtabilirte Harmonie nicht allein unter den einzelnen Monaden und unter Geiſt und Körper, ſondern auch unter wirkenden und Zweckurſachen. Er betrachtet beide als zwei Reiche, von welchen keins in ſeinen Geſetzen geſtört werden darf durch das andere, welche daher jedes für ſich ihren Verlauf haben, aber doch in völliger Übereinſtimmung ſtehn, weil Gott alle Bewegungen in ihren wirkenden Urſachen ſo angelegt hat, daß ſie auf das Beſte als den letzten Zweck hinauslaufen 2). Vorzugsweiſe jedoch wird das Reich der Zwecke in der ſittlichen Welt, d. h. im Leben der vernünftigen Weſen geſucht, welches Leibniz mit dem Namen des Reiches der Gnade bezeichnet. Eine Harmonie zwiſchen ihm und dem Reiche der Natur liegt ihm in ſeinen Grundſätzen. Zwar ſucht Leibniz auch in der Natur Zwecke, aber die ſittlichen Zwecke behält er den ſittlichen Weſen vor, welche nicht allein die Weisheit, ſondern auch die Güte Gottes offenbaren, Spiegel nicht allein der Welt, ſondern auch Gottes ſein ſollen, indem ſie die ewigen Ideen in ſich tragen und einen architektoniſchen Funken, durch welchen ſie in ihren Handlungen Gottes Güte nachahmen können. Gott heißt da-

---

1) Ib. II. 2 p. 157; theod. 208. Le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est à dire desirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont.

2) Dut. II. 2 p. 153; monad. 79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Les deux regnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

her auch nicht allein der Architekt der Welt, ſondern auch der Monarch der Geiſter [1]. Aus der Harmonie dieſer beiden Reiche leitet es Leibniz ab, daß alles Gute ſeinen Lohn, alles Böſe ſeine Strafe finden werde. Er vereinigt ſogar die Zwecke des Gnadenreiches in einen allgemeinen Entwicklungsknoten, das letzte Gericht, in welchem auf phyſiſchem Wege die Welt eine neue Geſtalt gewinnen ſoll, die der alsdann eingetretenen Vollendung der Geiſter entſprechen müſſe [2]. Damit ſtimmt überein, daß er den Erlöſer als den oberſten Grund der ganzen Schöpfung betrachtet, gleichſam als die Vereinigung aller beſondern Zwecke in ſich darſtellend [3]. Gegen dieſen höchſten Zweck verſchwindet alles Böſe; der Fall des Menſchen erſcheint nur als eine glückliche Schuld, welche einen ſolchen Erlöſer zu finden das Verdienſt hat [4]. Genug Leibniz iſt erfindungsreich uns dieſe Lehren auszuſchmücken, wie er zu ſein pflegt in allen Gegenſtänden, bei welchen ſein voller Antheil iſt. Es frägt ſich aber, ob die Unterſchiede, welche er hier einführt, mit ſeinen wiſſenſchaftlichen Grundſätzen in vollem Einklang ſtehen.

Wir ſehen wohl, daß Leibniz darauf hinarbeitet das

---

[1] Monad. 83 sqq. Comme nous avons établi ci–dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grace, c'est à dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits. Dut. II. 1 p. 37 sqq.

[2] Monad. 88.

[3] Théod. p. 656. b.

[4] Théod. 10.

Reich der vernünftigen Weſen, das Reich der Gnade, gleichſam als den Mittelpunkt aller Zwecke, als das kleinere Gebiet in dem großen Reiche der Natur zu begreifen, zu deſſen Beſten alles angelegt iſt. Aber die allgemeinen Grundſätze ſeiner Monadologie wollen ihm dies aus verſchiedenen Rückſichten nicht geſtatten. Sie hatten ja überall im Auge, daß der Mittelpunkt überall und nirgends, daß alles zugleich dienendes Mittel und auch Zweck iſt. Daher will ſich das Reich der Gnade nicht loslöſen von dem Reiche der Natur. Alle Dinge ſollen ja nach der Analogie der Seele gedacht werden und die Seele erſcheint ihm als eine Naturkraft, welche nach nothwendigen Geſetzen aus ihrer Vergangenheit und Gegenwart ihre Zukunft hervorgehn läßt. Wenn nun bei dieſer allgemeinen Anſicht Leibniz dennoch Zweckurſachen annimmt, ſo achtet er nicht darauf, daß der Zweck etwas Zukünftiges iſt, und wo Zweckurſachen wirken ſollen, nicht das Frühere das Spätere, ſondern das Spätere das Frühere beſtimmen muß. Man wird nicht anders als ſagen können, daß die Zwecke, welche Leibniz in der Entwicklung der Monaden überhaupt annimmt, nichts weiter ſind, als die natürlichen Ergebniſſe, welche aus den früher in ihnen angelegten Thätigkeiten hervorgehn. Daher erſcheint ihm auch jede Art der geiſtigen, vernünftigen Entwicklung nur als ein Ergebniß eines phyſiſchen Proceſſes. Die moraliſche Vollkommenheit der Geiſter kann er nur als eine Vollkommenheit ihrer Natur betrachten[1]; ihr Leben, ihre

---

[1] Erdm. p. 149. a. Revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est.

Entwicklung behandelt er nach der Weiſe derer, welche die Moral mit der Medicin verglichen hatten; auf das Temperament kommt es an und auf ſeine Fortbildung durch die Gewöhnung; darin liegen die Keime aller unſerer ſittlichen Eigenſchaften; der Geiſt fügt dazu nur noch die Kenntniß des in der Natur Vorhandenen [1]). Leibniz ſpricht daher zwar viel von dem Unterſchiede und dem Vorzuge der Geiſter vor den natürlichen Dingen; aber er gelangt doch nur dazu einen Gradunterſchied unter den Dingen herauszuſtellen und die vernünftigen Weſen als den höchſten Grad im Allgemeinen zu bezeichnen. Wo er anhebt von dem Vorzuge der Geiſter zu reden, ſtellt er den Satz voran, daß im Grunde doch daſſelbe in allen lebendigen Dingen iſt [2]). Er möchte jenen Vorzug in der Perſönlichkeit, d. h. in dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt, in der Reflection finden; es wird angenommen, daß die Weſen, welche einen ſolchen Grad ihrer Selbſtbeſinnung erreicht haben, ihn nicht wieder verlieren können [3]). Wir würden hierin einen Vorzug nur unter der Bedingung finden können, daß die Reflection und das Selbſtbewußtſein in einem engern Sinn genommen werden, als Selbſtbeſinnung nemlich nicht allein auf ſeine Thätigkeiten, welche allen Thieren beiwohnt, ſondern auch auf ſeine Subſtanz. Wenn wir in dieſer das ewige Weſen und den Sitz der angeborenen ewigen Wahrheiten ſehen, ſo ſtimmt damit überein, daß der Vorzug der Geiſter auch darin geſucht wird, daß ſie nicht allein Spiegel der Welt, wie alle Monaden, ſondern auch Spiegel Gottes ſind; denn dies ſind ſie eben nur dadurch, daß ſie die ewigen Wahrheiten, welche im Verſtande Gottes ſind, in ſich darſtellen [1]. Auch hierin jedoch werden wir nichts erblicken können, was einen weſentlichen Unterſchied abgäbe. Denn unſtreitig hat jede Monade die Kraft in ſich ihrer Subſtanz ſich bewußt zu werden und über die verworrenen Erſcheinungen zu beſtimmten Begriffen ſich zu erheben, und giebt daher nicht allein einen Spiegel der Welt, ſondern auch Gottes ab in dem ewigen Weſen, welches ihr beiwohnt [2]. Daher ſieht es Leibniz auch nur als eine beſondere Erwählung an, daß wir Menſchen zu dieſem Grade der Selbſtbeſinnung wirklich erhoben worden [3], und über die Weiſe, wie wir dazu gelangen, fängt er an zu ſchwanken. Wenn er auf die Erfahrung ſieht, ſo möchte er annehmen, daß viele menſchliche Samen verloren gehn ohne jemals zur Vernunft zu gelangen [1]; dies verſtößt aber gegen den Grundſatz, daß nichts in der Welt ohne Grund angelegt ſei; er meint daher auch die menſchlichen Samen, welche nie zur Vernunft gelangten, hätten die Vernunft auch nicht eingewickelt [2]. Noch ſtärker werden die Schwankungen, wenn er die Wege bedenkt, in welchen die Vernunft ſich entwickeln ſoll. Sie ſcheint ihm über die ſinnliche Wahrnehmung der Thiere unendlich ſich zu erheben; er iſt daher geneigt im Erwachen der Vernunft eine wunderbare Erhöhung des Geiſtes zu erblicken, eine Art Umſchöpfung [3]; aber die allgemeinen Grundſätze ſeines Syſtems ziehn ihn doch nach der entgegengeſetzten Seite; alles iſt nur eine natürliche Entwicklung aus den Samen, welche von Anfang an in den Dingen waren; für die menſchliche Seele haben wir nur anzunehmen, daß in ihr eine beſondere Begabung für die Vernunft urſprünglich lag, welche alsdann unter günſtigen Umſtänden zur Entwicklung kam; ja es ergiebt ſich alsdann, daß die Vernunft ſchon in der ſinnlichen Seele lag und durch natürliche Fortbildung aus ihr hervorgeht [4]. Dieſe Schwanlungen bezeichnen die Schwierigkeiten, auf welche Leibniz ſtieß, indem er den Unterſchied zwiſchen dem ſinnlichen und dem vernünftigen Leben nach ſeinem Syſteme erklären wollte; die Gründe aber dieſer Schwierigkeiten deuten ſie nur unvollſtändig an. Sie liegen nicht allein darin, daß alle Seelen in natürlicher Weiſe aus ihrem frühern ſinnlichen Leben heraus ſich zu entwickeln determinirt ſind, ſondern auch in der Anſicht, daß alle Subſtanzen nach derſelben Analogie gemeſſen werden und alle Seelen daher auch weſentlich einander gleich ſein und das Bildniß Gottes und den Keim der Reflection in ſich tragen müſſen.

---

[1]) Dut. VI. 1 p. 315. Character est in moralibus, quod temperamentum in medicis, causa omnium actionum. Character constat ex hominis habitu mentis (notitia), habitu corporis (assuefactione) et habitu corporis naturali seu potentia naturali (temperamento) etc.

[2]) Monad. 82. Il y a dans le fonds la même chose dans tous les vivants et animaux.

[3]) Theod. 89; Dut. V p. 319. Mentes enim conservant non tantum substantiam, ut aliae animae, sed et personam, id est conscientiam sui, seu actum reflexum.

---

[1] Théod. 147; monad. 83. Les ames en général sont des miroirs vivans ou images de l'univers des créatures, mais les esprits sont encore images de la divinite même.

[2] Grotef. Briefw. p. 161. Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu. Es iſt auch hier nur ein Gradunterſchied unter den vernünftigen und den übrigen Subſtanzen. Ib. p. 191. Les autres substances expriment plutot le monde que Dieu, mais les esprits expriment plutot Dieu que le monde.

[3] Monad. 82.

---

[1] Dut. II. 1 p. 329.

[2] Dut. II. 1 p. 327.

[3] Grotef. Briefw. p. 75; Erdm. p. 179. b; théod. 91. Soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une ame sensitive au degré d'ame raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir); soit que Dieu ait donné la raison à cette ame par une opération particulière, ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation.

[4] Théod. 397; Dut. VI, 1 p. 189. Si rationalitas animae sensitivae praeexistenti non superadditur miraculose, sequitur sponte inde prodire per evolutionem naturalem.

In der Naturordnung, in welcher er die beſte Welt erblickte, mußte es ihm ohne Zweifel ſchwer werden, die ſittlichen Unterſchiede zu bewahren. Wenn er den Gedanken der beſten Welt im Einzelnen zu überſchlagen unternimmt, ſo erſcheint ihm das Böſe als ein Geringſtes, welches kaum in Anſchlag gebracht werden könnte. Er will zwar das letzte Gericht nicht aufgeben; der Unterſchied zwiſchen Seligen und Verdammten wird da feſtgehalten; aber das Böſe erſcheint als ein Verſchwindendes gegen die Größe des Guten im Reiche der Gnade. Das Gute geht in das Unendliche; das Böſe aber hat ſeine Grenzen und iſt nur des Guten wegen vorhanden [1]. Ja er iſt nicht abgeneigt nach dem letzten Gerichte eine Herſtellung aller Dinge anzunehmen, ſo daß alles Böſe geſühnt und alles zu Gott und zur Glückſeligkeit zurückgebracht würde[1]. Wie dem aber auch ſein möge, das Gute beſteht ihm nicht allein in der ſittlichen Welt; auch die natürliche Welt muß in Anſchlag gebracht werden; und wenn auch die erſtere der andern an Werth vorgehen ſollte, ſo würde ſie doch die andere an Größe unendlich übertreffen und das Gute in dieſer das Böſe in jener verſchwinden laſſen[2]. Daß Leibniz auf eine ſolche Abrechnung ſich einlaſſen konnte, läßt mit einem Blicke erkennen, wie wenig er zu dem Gedanken durchgedrungen war, daß zwiſchen Natur und Vernunft keine Vergleichung in Beziehung auf Gut und Böſe, vielmehr Gutes im wahren Sinne des Wortes nur bei den freien ſittlichen Weſen zu ſuchen ſei.

---

[1] Theod. p. 625. Le bien peut aller et va a l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. — — C'est une suite de la supreme perfection du souverain de l'univers, que le royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les etats ou gouvernements possibles, et que par consequent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

Wenn man aber Zwecke in der Welt annimmt, ſo läßt ſich auch der Gedanke an einen letzten Zweck nicht zurückhalten. Die Grundſätze Leibnizens jedoch geſtatten ihm nicht die Erreichbarkeit eines ſolchen anzunehmen. In ſeinen unvergänglichen Monaden ſetzt er ein beſtändiges Beſtreben ſich zu entwickeln; ihnen kommt ein Werden ohne Ziel zu; in dem Plane des Ganzen liegt auch ihre gegenſeitige Abhängigkeit und man kann ihnen deswegen nicht einmal verſprechen, daß ſie in ihrer Entwicklung beſtändig fortſchreiten werden, wie man von ihnen erwarten könnte, wenn man jede Monade für ſich betrachtete; denn durch die Rückſicht auf die andern kann die Entwicklung jeder einzelnen Monade unterbrochen und geſtört werden. Dagegen daß irgend ein geſchaffenes Weſen zur Vollkommenheit gelangen ſollte, wird durch ſeine Natur ausgeſchloſſen. Daher ſtellt Leibniz über den Lauf der Welt im Ganzen drei Hypotheſen auf, welche er nach ſeiner mathematiſchen Weiſe mit Linien oder Figuren vergleicht. Man kann annehmen, die Welt bleibe immer gleich vollkommen, wie ein Parallelogramm immer dieſelbe Höhe behält, oder ſie wachſe in das Unendliche ohne doch das Unendliche je zu erreichen, wie die Ordinaten einer Hyperbel beſtändig zunehmen ohne je die Aſymptote zu berühren, oder ſie bewege ſich in periodiſcher Zunahme und Abnahme, wie in einem Kreiſe [1]). Von dieſen Hypotheſen ſcheint ihm nun allerdings die Annahme eines beſtändigen Fortſchreitens im Allgemeinen am meiſten zu gefallen, ohne daß ſie doch einen Rückſchritt im Einzelnen ausſchließen müßte; auch wird durch daſſelbe kein Ziel erreicht; denn die Unendlichkeit der Welt iſt von ſolcher Größe, daß ihr Reichthum auch in einer unendlichen Ent-

---

[1] Dut. V p. 294. Der Theologe Peterſen wurde von ihm angetrieben dies in einem Gedichte auszuführen, wo dem Dichter erlaubt ſein würde, was man einem Dogmatiker nicht leicht zugeſtehn dürfte.

[2] Théod. p. 625. a. Mais pourquoi ne se pourrait-il pas, que le surplus du bien dans les créatures non intelligibles, qui remplissent le monde, recompensat et surpassat même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables?

---

1) Am ausführlichſten darüber ein Auszug bei Guhrauer Leibn. II. Anm. S. 33. On peut douter, si le monde avance toujours en perfection, ou s'il avance, ou recule par périodes, ou s'il ne se maintient pas plutot dans la même perfection à l'égard du tout, quoiqu'il semble que les parties ſont un échange entre elles, et que tantot les unes, tantot les autres sont plus ou moins parfaites. Vergl. theod. 202; Dut. II. 1 p. 332; 334 sq.; 308, wo die Hypotheſen nur etwas anders geſtellt werden in Beziehung auf die Frage nach dem Anfange der Welt.

wicklung nie erſchöpft werden kann ¹). Hierbei hat Leibniz gewiß beſonders auf die vernünftigen Weſen der Welt ſein Augenmerk gerichtet. Seine Schilderung des Reiches der Gnade ſchließt daher damit, daß uns zwar ein beſeligendes Schauen Gottes, doch nicht ein volles Schauen verſprochen wird; denn Gott iſt unendlich und kann nie vollkommen erkannt werden; nur zu einem beſtändigen Fortſchreiten ſind wir beſtimmt, zu immer neuer Luſt und Vollkommenheit ²).

Man wird nicht erwarten, daß die in vielen Punkten ſchwankenden Grundſätze Leibnizens über das Reich der Gnade zu fruchtbaren Folgerungen für die praktiſche Philoſophie führen würden. In der That iſt faſt alles, was von ihm über dieſes Feld bemerkt wird, nur gelegentliche Äußerung. Eine fruchtbare Ethik würde nach ſeiner Meinung eingehen müſſen auf die beſondern Naturen der einzelnen Monaden, deren Heilung ſie zu beſorgen hätte,

---

1) Erdm. p. 150. In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. — — Et quod objici posset, ita oportere, ut mundus dudum factus sit paradisus, responsio praesto est, etsi multae jam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem tamen continui in infinitum semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad majus meliusque et, ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri.

2) Dut. II. 1 p. 38 sq. La suprême félicité, de quelque vision béatifique, ou connaissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine, parceque Dieu étant infini, ne saurait jamais être connu, entierement.

nach der Weiſe der Medicin. Eine ſolche Lehre hängt aber von der Erfahrung ab und deswegen ſoll die Ethik keine Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne ſein. Nur die Lehre vom Rechten und Nützlichen in der Geſellſchaft der vernünftigen Weſen will Leibniz als praktiſche Wiſſenſchaft betrachtet wiſſen [1]. Die Lehre vom Rechte aber faßt er freilich in einem ſehr weiten Sinne und indem er die Grundſätze derſelben auseinanderſetzt, kann er deswegen auch nicht umhin die Grundſätze der Sittenlehre zu berühren. Die uns angebornen praktiſchen Grundſätze treiben uns zur Selbſterhaltung; ſie laſſen uns unſere Luſt ſuchen, doch nicht allein für die Gegenwart, ſondern auch für die Dauer unſeres Lebens; ſie laſſen uns nicht minder der Geſellſchaft uns anſchließen in dem geſelligen Triebe, welcher uns zu Andern zieht [2]; ja ſie verbinden uns mit der ganzen Welt, zu welcher wir gehören. Schon im ſtrengen Rechte liegt das Gebot niemanden zu verletzen, die Billigkeit fordert mehr, daß wir jedem das Seine geben, und die Frömmigkeit befiehlt uns, daß wir den Obern gehorchen, weil darauf der Vortheil des Ganzen, die Harmonie der Welt und mithin unſer eigenes Wohl beruht. Nach dem Naturrechte aber ſind unſere Obern Gott und die Natur [3]. Man ſieht, daß er im Poſitiven an Hobbes, Grotius und ihren Nachfolger Pufendorf ſich anſchließt, deren Lehren er auch im Einzelnen

---

1) Dut. VI. 1 p. 315. Doctrina de moribus non est scientia, ut doctrina de justo et utili. — — Principia enim ejus ab experientia pendent.

2) Nouv. ess. I, 2, 2 p. 46; 3 p. 47.

3) Dut. IV. 3 p. 213 sq.; 295 sqq.

nicht weiter ausgebildet hat, nur daß er den Begriff des Rechtes viel weiter ausdehnt, in einer Weiſe, welche Rechtliches und Sittliches zuſammenfallen läßt. Das Recht will er daher nicht auf die Bewachung der menſchlichen Geſellſchaft, nicht auf das äußere Leben, auf die Handlungen, welche durch Lohn und Strafe erzwungen werden können, beſchränkt wiſſen; es ſoll vielmehr die Vervollkommnung der ganzen Welt im Auge haben [1]. Nicht allein das gegenwärtige Leben, ſondern auch die Unſterblichkeit unſerer Seele ſollen wir dabei berückſichtigen und die Gerechtigkeit ſoll alle Tugend umfaſſen [2]. In dieſer weiten Faſſung des Rechtes, werden wir nun anerkennen müſſen, daß es im Allgemeinen von der Natur der Dinge abhängt; die Vernunft hat es in den ewigen Wahrheiten aufzuſuchen, welche Gott ſelbſt nicht verletzen darf [3]. Die Natur der Dinge aber hat ihr Beſtreben gerichtet auf die Vollkommenheit des Seins, deren Bewußtſein in der Luſt beſteht; deswegen iſt es der Sittlichkeit nicht zuwider nach der Luſt und nach der Glückſeligkeit zu ſtreben, vielmehr iſt es unmöglich, daß wir unſer eigenes Wohl nicht ſuchen ſollten. Dem Eigennutze, welcher in dem Streben nach dem eigenen Wohl zu liegen ſcheint, iſt nur dadurch zu begegnen, daß man auch in der Liebe zu Andern ſeine Luſt findet; denn dies iſt die Liebe zu Andern, welche der Selbſtliebe nicht widerſtreitet, daß man über die Glückſeligkeit Anderer ſich erfreut [4]. So fordert Leibniz zwar eine ſehr weite Liebe unſeres Nächſten, ja Gottes, eine Liebe, welche nicht um Lohn dient, ſondern die Gerechtigkeit und die Tugend ihrer ſelbſt wegen liebt; aber ſeine Forderungen ſchließen ſich immer nur an das natürliche Beſtreben von allen lebendigen Weſen nach ihrer Vollkommenheit und nach der Luſt, welche ihnen das Bewußtſein ihrer Vollkommenheit gewährt 1). Er ſucht auch hier eine Harmonie zwiſchen dem Beſtreben des einzelnen Dinges, welches auf ſein eigenes Wohl geht, und zwiſchen dem Guten im Allgemeinen, welchem das einzelne Weſen ſich unterwerfen ſoll, weil es Zweck nicht Mittel iſt 2). Daß alles Sittliche dabei doch auch als Mittel für unſere Luſt gebraucht und benutzt wird, bietet ihm keinen erheblichen Einwand, weil er ein höchſtes Gut nicht für erreichbar hält und daher jeder erreichbare Zweck ihm auch zugleich Mittel iſt.

---

[1] Ib. p. 272 sqq.; 277.

[2] Ib. p. 274; 276 sq.

[3] Ib. p. 273; 279.

[4] Dut. I p. 29; IV. 3 p. 295. Amare autem sive diligere

Eben ſo wenig als dieſe ſittlichen Vorſchriften eine ſorgfältige Entwicklung gefunden haben, eben ſo wenig erheben ſie ſich über die gemeine Meinung der Zeit; der

---

est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam. Nouv. ess. II, 20, 4 p. 121 sq. Il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché du bien propre.

1) Theod. p. 643. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnaissant, juste, non seulement par interet, par esperance ou crainte, mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions. — — Il faut aimer la justice et la vertu pour elle même. Erdm. p. 790.

2) Erdm. p. 790. a. Nous cherchons en même tems notre bien pour nous et le bien de l'objet aime pour lui même. — — Ce sont des fins et non pas des moyens.

Glückſeligkeitslehre, dem perſönlichen Intereſſe, dem Streben nach Luſt geben ſie nach; ſie wollen nur verhüten, daß wir unſere Luſt nicht im Sinnlichen, ſondern in der höhern Entwicklung unſeres Geiſtes, in der Vollkommenheit unſerer Vernunft ſuchen. Dieſe wird aber vorherſchend in der Erkenntniß unſeres Verſtandes geſucht [1], ſo wie denn wohl kein Zweifel iſt, daß bei Leibniz das theoretiſche Intereſſe vorherſchte. Der Wille iſt ihm dem Verſtande, das Begehren dem Bewußtſein unterworfen. Seine Anſichten vom ſittlichen Leben wird man ganz in Übereinſtimmung mit ſeiner Monadologie finden. Alle Entwicklung der einfachen Subſtanzen kann nur darin beſtehn, daß ſie ihre innere Verworrenheit zu beſtimmten Begriffen aufklären; dabei bleiben ſie immer auf ſich beſchränkt und können daher auch nur ihr Beſtes beſorgen. Ihr Streben zu beſtimmten Begriffen zu gelangen kann in Beziehung auf andere nur angeſehn werden als darauf gerichtet ſich zu herſchenden Monaden zu erheben, ſo weit es ihre beſchränkte Natur geſtattet. Denn von ſeiner beſchränkten Natur iſt jedes Ding abhängig, da alles Spätere aus dem Frühern und zuletzt aus der urſprünglichen Bewegung hervorgetrieben wird, welche Gott in den erſten Naturtrieb des Dinges gelegt hat. So hängt die Sittenlehre Leibnizens von ſeiner Naturanſicht ab und trägt eine durchaus phyſiſche Färbung. Das

---

[1] Erdm. p. 672. Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückſeligkeit diene als die Erleuchtung des Verſtandes und Übung des Willens, allezeit nach dem Verſtande zu wirken, und daß ſolche Erleuchtung ſonderlich in der Erkenntniß derer Dinge zu ſuchen, die unſern Verſtand zu einem höhern Licht bringen können.

Gute, welches wir gewinnen können, beſteht nur darin, daß wir das Gute, welches in der Naturordnung liegt, daß wir die beſte Welt mehr und mehr begreifen und die Weisheit und Güte Gottes in ſeiner Naturordnung verehren lernen.

In der Monadologie Leibnizens haben wir unſtreitig den Mittelpunkt ſeiner Gedanken und die eigenthümlichſte Leiſtung ſeines Geiſtes zu ſuchen. In ihrer Ausbildung ſchloß er ſich an die theoſophiſchen Gedanken der frühern Zeit an, welche wir als das belebende Princip ſeiner Philoſophie nicht verkennen dürfen. Da ſah er in allen Dingen der Welt einen lebendigen Samen, der innerlich alles bildet, einen lebendigen Spiegel des Unendlichen, alles in allem vereinend, aber auch in beſonderer, eigenthümlicher Natur, von ſeinem Standpunkte aus alles in ſich darſtellend, eine Contraction des Ganzen, beſtändig ſtrebend das Ewige auszudrücken und beſtändig durch die Schranken des weltlichen Daſeins in dieſem Streben verkürzt. Hierin liegt ihm die Möglichkeit, daß die weltlichen Dinge bei aller ihrer Beſchränktheit ſich doch des Unendlichen bewußt werden und aus dem Göttlichen, welches in ihnen iſt, die ewigen Wahrheiten ſich entwickeln können.

Dieſe theoſophiſchen Gedanken aber weiß Leibniz auf ein beſonnenes Maß zurückzubringen. Hierin haben ihn die Gedanken unterſtützt, welche er dem Rationalismus der Carteſianiſchen Schule entnahm oder zu entlocken wußte. Zur Vermittlung dieſer beiden Elemente ſeiner philoſophiſchen Lehre dient ihm der Begriff der Subſtanz. Den unvergänglichen Samen, welche die Träger des Lebens ſind, kann er nicht abſprechen, daß ſie ſelbſtändige Weſen ſind; was die Carteſianiſche Schule über die Subſtanz, ihre Attribute und Modificationen gelehrt hatte, mußte in Beziehung auf ſie in Frage kommen. Daran ſchließen ſich die Grundſätze des Rationalismus an; die unvergängliche Subſtanz muß auch unvergängliche Wahrheit in ſich tragen; da alle Entwicklungen der Subſtanz in ihrem Weſen liegen, ſo müſſen auch ihre Gedanken ihr angeboren ſein als lebendige Keime, welche nur der günſtigen Verhältniſſe bedürfen um zur Entwicklung zu kommen. Der Geiſt erkennt daher in ſich unter den zeitlichen Modificationen ſeiner ſinnlichen Vorſtellungen die ewigen Wahrheiten, welche ſeinem Weſen beiwohnen. Durch ihre Vermittlung ſoll es uns gelingen den ſinnlichen Schein von der Wahrheit der Dinge zu unterſcheiden. Dieſer Rationalismus verſchmäht nun die Weiſungen der Erfahrung nicht; ſie dienen zur Weckung des Geiſtes; jede Erſcheinung iſt eine wohlbegründete und giebt uns das Zeichen einer verborgenen Wahrheit ab. Um aber den Schein von der Wahrheit zu unterſcheiden, verbindet Leibniz noch einen andern Grundſatz der Carteſianiſchen Schule mit der theoſophiſchen Auffaſſungsweiſe. Der Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, welcher uns in der Erkenntniß der Dinge zunächſt an das innere Leben und die denkende Subſtanz verweiſt, wurde erſt von Leibniz zu ſeinem ganzen Gewichte gebracht, indem er unſer Ich als den Ausgangspunkt für alle ſichere Erkenntniß der wirklichen Dinge erkannte und folgerte, daß, wenn wir unmittelbar immer nur unſer Ich zu erkennen vermöchten, auch unſer Ich alle Erkenntniß der übrigen Dinge uns vermitteln müßte und daß wir daher alles nach der Analogie mit unſerer Seele zu betrachten hätten. Alle wahre Subſtanzen werden nun als Seelen von höherer oder niederer Entwicklung gedacht. Dies ſtimmt mit der Lehre der Theoſophie überein, daß jedes Ding aus ſeinem Innern heraus ſamenartig ſich entwickeln müſſe; es findet auch ſeine Beſtätigung in der alten Lehre, daß jede Subſtanz einfach und untheilbar ſei, treibt aber über die Carteſianiſche Annahme körperlicher Subſtanzen hinaus. Wenn wir nun fragen, wodurch hauptſächlich, abgeſehn von der allgemeinen Mäßigung, in welche er ſeine rege Phantaſie zu bringen gewußt hatte, Leibniz die phantaſtiſchen Gedanken der Theoſophie zügelte, ſo erſcheinen uns zwei Punkte als entſcheidend, welche beide an die erwähnten Lehren der Carteſianiſchen Schule ſich anſchließen. Der eine liegt im Begriff der Subſtanz, der andere im Bemühn alles auf die ewigen Begriffe der Vernunft zurückzubringen. Der Begriff der Subſtanz führt zur ſtrengen Unterſcheidung des Körperlichen und des Geiſtigen, welche die Carteſianer weiter und weiter geführt hatten; Leibniz erkennt nun zwar, daß nur das Geiſtige oder Seelenartige Anſpruch darauf habe als Subſtanz betrachtet zu werden, daß dagegen das Sinnliche und mithin auch alles Körperliche nur verworrene Erſcheinung ſei; aber ſeine Auffaſſungsweiſe hält deswegen nicht weniger ſtreng an jenem Unterſchiede feſt, indem derſelbe ihm nun zugleich den Gegenſatz zwiſchen Subſtanz und Erſcheinung bezeichnet. Das Reich der körperlichen Erſcheinungen folgt mechaniſchen Geſetzen, weil es nur leidend ſich verhält; das Reich der Subſtanzen entwickelt ſich in eigenen Thätigkeiten und iſt ein Reich der Zwecke, des Guten. Hierdurch wird der Verworrenheit entgegengearbeitet, welche bei den Theoſophen herſchte, indem ſie die körperliche Natur wie eine geiſtige Kraft, das Gute wie ein Erzeugniß der Natur ſich dachten. Mit dieſem Punkte hängt aber auch der andere auf das engſte zuſammen. Da Leibniz die Subſtanz der Dinge nur in den ſeelenartigen Monaden finden kann, muß er darauf ausgehn alle Erſcheinung in ſeelenartige Entwicklungen aufzulöſen; die Elemente, auf welche er nun jede verworrene Erſcheinung zurückzubringen ſucht, ſind die einfachen Begriffe des Geiſtes, die ewigen Wahrheiten. Wir haben dieſer Richtung ſeiner Gedanken ſein Streben nach logiſcher Ordnung zu danken, welches dem phantaſtiſchen Bilderſpiele der Theoſophie ſich entgegenſetzt. Aus ihm iſt hervorgegangen ſein großartiger Gedanke einer allgemeinen Charakteriſtik, welche das Syſtem der Begriffe darzuſtellen unternimmt. In das Syſtem der Begriffe werden die Lehren der Mathematik und der Mechanik eingewoben und es wird nicht geſtattet, daß irgendwo ein Widerſpruch gegen ſie oder in ihm ſich erhebe; alles ſtrebt nach Harmonie zwiſchen dem Niedern und dem Höhern; der Widerſpruchloſigkeit des Ganzen ſoll der verworrene Streit weichen, in welchem die Theoſophen das Werden der Welt erblickt hatten.

Es iſt ein kühner, aber doch in Maß und Ordnung gehaltener Gedanke, welcher durch das Leibniziſche Syſtem hindurchgeht; man kann ſein Beſtreben nicht verkennen alle Fäden der frühern Philoſophie in ſein Gewebe zu ziehen und man wird geſtehen müſſen, daß ihm dies mit den großartigſten Gedanken der Vergangenheit meiſtens gelungen iſt. Nur was Spinoza in ſeinem kühnen Wagniß alles auf eine Subſtanz zurückzubringen verſucht hatte, findet bei Leibniz wenig Beachtung. Der Begriff der Subſtanz, welcher den Mittelpunkt aller neuern Unterſuchungen gebildet hatte, wird von beiden Philoſophen in einer durchaus entgegengeſetzten Weiſe behandelt. Leibniz ſieht in der Subſtanz die lebendig ſich entwickelnde Kraft, welche die Erſcheinungen begründet und mit ihnen in einem ſtetigen Werden begriffen iſt. Die Wahrheit des Werdens und der Erſcheinungen bezweifelt er nicht; er muß ihnen auch eine wahre, ihnen entſprechende Grundlage geben, welche nur in den wechſelnden Thätigkeiten der Subſtanzen beſtehen kann. Er muß eine Vielheit der Subſtanzen annehmen, damit aus der Vermiſchung ihrer Thätigkeiten die verworrene Erſcheinung hervorgehen kann. Es iſt eins der hervorragendſten Verdienſte ſeiner Lehre, daß er klar und anſchaulich entwickelt hat, wie die ſinnliche Wahrnehmung aus ſinnlichen Empfindungen, die ſinnliche Empfindung aus unzähligen Eindrücken ſich zuſammenſetze und in allen dieſen Acten der Sinnlichkeit immer nur Verworrenes zum Bewußtſein komme. Die Folgerung kann nun nicht ausbleiben, daß dieſer Verworrenheit eine Vielheit der Subſtanzen zur Grundlage gegeben werden müſſe. Seine Lehre wendet ſich alſo dahin einzelne individuelle Subſtanzen als die Gründe der Erſcheinung anzuſehn. Ganz anders verfährt Spinoza. Unter ſeiner Subſtanz verſteht er das Höchſte; er hebt ſie weit über die Gründe der Erſcheinungen hinweg; ſie iſt ihm der abſolute Grund, nicht der Erſcheinungen, ſondern der Wahrheit. In dieſem Sinn kann er nur eine Subſtanz anerkennen; die Erſcheinungen ſind nur in unſerer verworrenen Vorſtellungsweiſe; ſie haben keinen andern Grund als unſere Beſchränktheit, welche in Wahrheit nicht iſt. Wenn wir unſere Beſchränktheit überwinden, ſo verſchwindet auch die Zeit und das Werden. Die eine Subſtanz iſt nicht eine Kraft, welche Grund ſich entwickelnder Thätigkeiten oder Trägerin von Erſcheinungen wäre; ſie iſt ganz einfach die reine und einfache Wahrheit. Beide Lehrweiſen haben ihren Grund in verſchiedenen Anſichten von der Wiſſenſchaft. Leibniz fordert von ihr die Erklärung der Erſcheinungen; Spinoza will nur das Ewige erkennen; damit wir es erkennen, müſſen die Erſcheinungen verſchwinden und das Wahre muß des Scheins entkleidet werden. Von dieſer Seite werden wir wohl die Lehrweiſe Leibnizens vorziehen müſſen. Sie macht die Wahrheit der Erfahrung geltend; ſie bewahrt den Begriff der Subſtanz in ſeiner vollen Bedeutung, indem ſie für die Subſtanz auch die Thätigkeiten, die Accidenzen fordert, welche von ihr getragen werden.

Aber anders ſtellt ſich die Rechnung, wenn wir die Spitze des ganzen Syſtems, den Begriff Gottes, in Betracht ziehen. Leibniz kann ſich ſo wenig, wie Spinoza, dieſer oberſten Forderung der Wiſſenſchaft entziehen; auch er will die ewige Wahrheit in ihrem letzten Grunde erkennen. Wenn er an der Erfahrung feſthält, ſo giebt er doch darum die Gedanken des Rationalismus nicht auf und ſie ziehen ihn zum Syſtem der Begriffe, welches ſeinen Grund und ſeine Wahrheit im Verſtande Gottes hat. Im Syſteme Leibnizens hat aber der Begriff Gottes eine doppelte Bedeutung. Die Begriffe unſeres Verſtandes bezeichnen bloße Möglichkeiten; ſie ſtellen auch, wenigſtens zum großen Theil nur Verhältniſſe dar. Alles dies würde nur Verſtandesdinge bezeichnen und wir würden den Begriffen unſeres Verſtandes keine Realität beilegen können, wenn nicht ein ewiges Weſen wäre, welches die Wirklichkeit jener Möglichkeiten, den wahren Grund jener Verhältniſſe abgäbe. Dieſes ewige Weſen iſt Gott; er vereinigt in ſich die Vielheit der Begriffe, das ganze Syſtem der ewigen Wahrheiten und nothwendigen Geſetze, welches wir zu erkennen ſtreben. Der Verſtand Gottes begründet dieſe Wahrheiten nicht erſt, aber er enthält ſie in ſich. Außerdem haben wir die zufälligen Dinge der Welt anzuerkennen, die Gegenſtände unſerer Erfahrung. Sie müſſen ihren zureichenden Grund haben; den finden ſie nur im Willen Gottes. So werden wir von zwei Seiten auf denſelben Begriff geführt. Aber iſt er wirklich derſelbe? führen nicht verſchiedene Anknüpfungspunkte, verſchiedene Folgen auch nothwendig auf verſchiedene Gründe? Der eine führt auf den Verſtand, der andere auf den Willen Gottes. Kommen beide auch zu einer wahrhaften Vereinigung in dem einen, nach allen Seiten ſich gleichen, vollkommenen Weſen Gottes? Sind ſie beide gleich vollkommen? Im Sinne Leibnizens wagen wir nicht dies zu behaupten. Spinoza hatte gelehrt, daß Gott nur Vollkommenes, Unendliches begründen könnte. Leibniz lehrt, der Wille Gottes wolle die beſte Welt, aber ſeine beſte Welt iſt nicht vollkommen, ſondern nur die vollkommenſte unter allen möglichen unvollkommenen Welten. Sein Verſtand denkt alle Begriffe und alle Verhältniſſe unter den Begriffen; aber ſein Wille will nur einen Theil dieſer Begriffe und Verhältniſſe, nemlich die, welche mit einander verträglich die größte Summe der Vollkommenheit in der wirklichen Welt geben. Wir finden alſo bei Leibniz einen Begriff Gottes, deſſen Beſtandtheile ſich nicht decken; er behauptet Gottes Vollkommenheit, aber leiht Gott einen Willen, der unvollkommen genug iſt um Unvollkommenes zu wollen.

Ohne Zweifel macht ſich hierin ein Übelſtand geltend, welcher in dem Verfahren Leibnizens liegt. Er wendet ſeinen Grundſatz alles nach Analogie mit unſerm Ich zu betrachten auch auf den Begriff Gottes an und überträgt ohne Bedenken den Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen von den weltlichen Dingen auf Gott. Dies iſt um ſo anſtößiger, je ſcharfſinniger er das Verhältniß des Willens zum Verſtande ermittelt hatte, indem er in jenem nur ein Beſtreben von dem einen Bewußtſein zum andern ſah. Dürfen wir Gott ein ſolches Beſtreben beilegen, welches nicht ohne zeitliches Übergehn vom Frühern zum Spätern gedacht werden kann? Leibniz hat gewiß guten Grund die Wahrheit der Erſcheinung, des Werdens und der Vielheit der weltlichen Subſtanzen gegen Spinoza zu vertheidigen; aber indem er alle dieſe Wahrheiten auf ihren letzten Grund in Gott zurückführen will, häufen ſich ihm die Schwierigkeiten. Man wird ſagen können, daß der Grundſatz, jede Subſtanz müſſe nach der Analogie mit unſerm Ich beurtheilt werden, ſeine Lehre mehr beherſcht, als die Grundſätze des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes, welche er ſelbſt als die Pfeiler ſeiner Philoſophie anzugeben pflegt. Denn betrachten wir den Gebrauch dieſer Grundſätze genauer, ſo ergiebt ſich, daß er nach jenem Grundſatze ſich richtet. Der Satz des Widerſpruchs wird als Grund der ewigen Wahrheiten betrachtet; er findet aber nur dadurch ſeine Anwendung, daß vorausgeſetzt wird, in dem ewigen Verſtande Gottes lägen dieſe Wahrheiten ebenſo, wie in unſerm Verſtande, abgeſondert von einander, in einer Vielheit von Begriffen und Grundſätzen. Soll doch ſogar unter ihnen, wie ſie alle nach Daſein oder Verwirklichung in der Welt ſtreben, gleichſam ein Kampf ſich erheben. Und nun, dieſer Kampf um das Daſein bezeichnet das Band zwiſchen dem Grundſatze des Widerſpruchs und dem Grundſatze des zureichenden Grundes. Denn wenn er nicht wäre, ſo würde keine Wahl ſein unter den verſchiedenen möglichen Verknüpfungen der ewigen Begriffe, ſondern alle würden in die Wirklichkeit eintreten mit der logiſchen oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit, welcher Leibniz zu entgehn ſucht um die moraliſche Nothwendigkeit in der Wahl des Beſten und dadurch die Zufälligkeit der Welt zu gewinnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß dieſe Wahl nach zureichendem Grunde nur auf der Analogie des göttlichen mit unſerm Willen beruht. Wenn es nun aber ſchon hart fällt zufällige Dinge anzunehmen, welche doch einen zureichenden Grund haben ſollen, ſo wird dieſe Schwierigkeit noch dadurch verſtärkt, daß der zureichende Grund in der Wahl des Beſten doch nur in dem Streite der ewigen Wahrheiten um ihr Daſein gegründet iſt. Im Verſtande Gottes mögen ſie ruhig mit einander ſich vertragen; aber ſo wie ſie zum Daſein gelangen wollen, gerathen ſie mit einander in Streit. In dieſen theologiſchen Lehren wird man die Stärke des Leibniziſchen Syſtems nicht ſuchen dürfen.

Der durchgehende Charakter ſeiner Lehre weiſt uns darauf hin, daß er zu einer abſchließenden Einheit in dem Grunde aller Dinge nicht gelangt iſt. Es iſt nur eine

Harmonie, welche er behauptet, vieler Dinge, verſchiedener Reiche und Geſetze. Dabei wird die Vielheit immer vorausgeſetzt und erſtreckt ſich bis auf den letzten Grund aller Dinge, bis auf den Verſtand Gottes, in welchem viele Ideen hauſen. Ihre Vielheit ruft den Widerſpruch unter ihnen hervor, indem ſie Gründe der Welt werden wollen und nur durch kluge Berechnung werden ſie in Harmonie gebracht. Hierin haben wir den tiefſten Grund der Leibniziſchen Lehre von der beſten Welt oder, um die andere Seite dieſer Lehre an das Licht zu kehren, von der Unvollkommenheit der Welt zu ſehen. Die ganze Fülle der Gottheit, alle ſeine ewigen Ideen, ſtrebt allerdings in der Welt ſich zu offenbaren; aber in ihr ſelbſt liegt ein Hinderniß. Es iſt nicht bloß, wie Leibniz gewöhnlich lehrt, die Unfähigkeit des Geſchöpfes das Vollkommne zu faſſen, was die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes unmöglich macht; ihren tiefern Grund hat die Unvollkommenheit der Welt in den vielen Ideen, welche, indem ſie aus dem Verſtande Gottes in die Wirklichkeit eintreten wollen, in Widerſpruch unter einander gerathen.

Dieſer Charakter ſeiner Lehre wird es außer Zweifel ſtellen, daß ſie ihre vorherſchende Richtung auf die Vielheit der weltlichen Dinge hat. Aus ihr ſtammt die Berückſichtigung des Böſen und des phyſiſchen Schmerzes, welche zur Annahme des metaphyſiſchen Übels in der Welt führt. Schwerlich wird man anders meinen können, als daß die Nothwendigkeit der Gegenſätze und ſelbſt der ſittlichen Gegenſätze, welche zur Schönheit der Welt dienen ſollen, aus der Erfahrung des Weltlaufs fließt. In dieſer Richtung liegt dann auch der naturaliſtiſche Weg, welchen Leibniz einſchlägt; in ihm ſetzt er die Vielheit der weltlichen Subſtanzen voraus und geht weſentlich darauf aus die ſinnliche Erſcheinung zu erklären, indem er die Verworrenheit der Erſcheinungen in ihre Elemente auflöſt. Die Monaden ſind die wahren Elemente der Welt; die Monadenlehre iſt Elementenlehre und die Annahme der präſtabilirten Harmonie dient alsdann nur dazu die Elemente der Natur zur Einheit zuſammenzuſtimmen. Wir ſollen aber auch dieſe Zuſammenſtimmung nur als eine ideale anſehn und ſie iſt keineswegs vollkommen, ſondern nur die beſte unter allen möglichen; die Gegenſätze der Welt ſtören ſie; ſie weiſt auf einen Zweck hin, welcher aber nie erreicht wird; bei der Übereinſtimmung der Elemente, der Reiche und ihrer Geſetze bleibt immer eine Verſchiedenheit derſelben übrig; alles iſt zwar in allem, aber die ganze Welt ſpiegelt ſich doch in jedem in einer verſchiedenen Weiſe nach der verſchiedenen Stellung der Individuen ab und zu einer vollendeten Abſpiegelung der ganzen Harmonie kann es in keinem endlichen Verſtande kommen. Hierin liegt es, daß der Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden bei Leibniz weit ſtärker hervortritt, als der Grundſatz, daß in allem alles, in jeder Monade das Unendliche iſt. Denn das Unendliche iſt in jeder Monade nur in ſinnlicher, in verworrener, alſo in beſchränkter Weiſe. Was in ſeiner Wahrheit erkannt werden ſoll, muß durch den Verſtand in ſeine verſchiedenen Elemente zerlegt werden; der Verſtand aber, das Bild Gottes, kommt in keiner Monade zu voller Entwicklung, die Natur des Geſchöpfes läßt eine ſolche nicht zu. Man wird hierin Überbleibſel der dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe nicht verkennen. Sie machen ſich in allen Gebieten der verſchiedenen Harmonien geltend, welche Leibniz nachzuweiſen ſucht.

Auch hierin zeigt ſich die nahe Verwandtſchaft der Leibniziſchen Lehre mit der Theoſophie und namentlich mit der chemiſchen Richtung, welche dieſe genommen hatte; alles in ſeine beſondern, ſpecifiſch verſchiedenen Elemente zu zerlegen, das iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft; ſie würde ihr Ziel erreicht haben, wenn es uns gelänge hierdurch der ſinnlichen Verworrenheit ein Ende zu machen; aber es kann uns nicht gelingen, weil in der Welt ein radicales Übel widerſtrebt. Zwar der vernünftige Geiſt des Menſchen iſt Mikrokosmus; alle Geiſter ſind gleich; aber die phyſiſchen Bedingungen des ſinnlichen Lebens binden uns auch beſtändig an die Verſchiedenheit und weiſen uns auf einen unendlichen Proceß des Lebens an. Wenn man nun dieſen Dualismus bis in ſeine letzten Gründe verfolgt, ſo wird man bemerken müſſen, daß es eine doppelte Art der Elemente iſt, welche Leibniz in ſeinen Unterſuchungen erforſchen will. Die eine Art beſteht in den Monaden, den Atomen der Natur, in welche wir alles Körperliche, alles Zuſammengeſetzte zerlegen ſollen; die andere Art beſteht in den allgemeinen Begriffen des Verſtandes, welche die allgemeinen Geſetze der Welt und die Grundſätze unſerer Wiſſenſchaft abgeben, wie der neuere Rationalismus zu entwickeln geſucht hatte. Die letztern ſind die abſtracten Elemente unſeres vernünftigen Lebens, welche wir begreifen können. Leibniz verzweifelte nicht daran ſie in ein Syſtem bringen zu können, aber freilich nur in ein Syſtem neben einander geſtellter Begriffe; denn er theilt die Anſicht des neuern Rationalismus, welche die Vielheit der Begriffe und Grundſätze vorausſetzt, und behauptet den Widerſpruch unter den urſprünglich im Verſtande angelegten Begriffen. Die andern Elemente dagegen, die Monaden, ſind die concreten Dinge der Welt, die Monaden, welche in der Unendlichkeit ihrer Natur jene abſtracten Elemente vereinigen, aber auch den Widerſpruch unter ihnen erfahren und in ihrem Leben fortführen. Dieſe Elemente in wiſſenſchaftlicher Unterſuchung beſtimmen zu können hegt nun Leibniz keine Hoffnung; ſie zu erkennen iſt nur eine Aufgabe der Erfahrung, deren Auflöſung in das Unendliche führt. Wie ſehr hierdurch die Leiſtungen der Wiſſenſchaft herabgeſetzt werden, da doch eben dieſe Elemente die wahren Subſtanzen der Welt ſein ſollen, wird uns nur dadurch aus den Augen gerückt, daß doch in allen Monaden daſſelbe ſich wiederholen ſoll, das Bild der Welt oder der abſtracten Begriffe, welche die Zuſammenſetzung des Ganzen bilden.

Wir werden nun freilich wohl ſagen müſſen, daß die Auflöſung in das Einfache, welche Leibniz uns lehren wollte, an ihren eigenen Schwächen ſcheitert. Denn die einfachen Subſtanzen, welche er annimmt, zeigen ſich doch nur als Zuſammenſetzungen aus vielen Lebenselementen, aus vielen Begriffen, mögen ſie in verworrener Empfindung, in klarer Wahrnehmung oder in beſtimmter Erkenntniß des Verſtandes hervortreten, und die Hoffnung alle dieſe Begriffe zu entwirren und in einem Blicke dem Geiſte vorzulegen, wird uns benommen. Aber der ſkeptiſche Geiſt der neuern Philoſophie begnügte ſich ſchon mit einer Ausſicht auf hypothetiſche Löſungen und auf eine ferne Annäherung an die Wahrheit und die Mittel hierzu ſchien das Leibniziſche Syſtem zu gewähren. Wenn man ohne Zweifel die Carteſianiſche Lehre von der körperlichen und der geiſtigen Subſtanz verlaſſen mußte, weil ſie die Verbindung beider nicht zu erklären vermochte, das Geiſtige in Körperliches aufzulöſen in Gefar gerieth, für die körperliche Subſtanz aber, ihre Eigenſchaften und Modificationen nur mathematiſche Verhältniſſe bot, ſo erklärt ſich, warum die Corpuscularphiloſophie ſich wieder in der Naturforſchung geltend machte. Gegen ſie aber bot die Leibniziſche Monadologie nicht geringe Vortheile. Mit ihr hat ſie das Beſtreben gemein alles auf die kleinſten, verborgenen Beſtandtheile der Natur zurückzuführen; ſie weiß aber dabei die unmathematiſche Annahme untheilbarer Körper zu vermeiden, und indem ſie auf ſeelenartige Elemente geführt wird, führt ſie lebendige Kräfte zur Erklärung des Wechſels der Erſcheinungen ein, welche den Grund der Bewegung erkennen laſſen und in unmerklichen Strebungen der Monaden bis auf das Kleinſte herab verfolgen. Es ſchien hiernach möglich die Verworrenheit der Materie, der räumlichen und der zeitlichen Erſcheinung durch Auflöſung in ihre Elemente zu überwinden und durch das Maß des Kleinſten auch das Größte begreiflich zu machen. Wenn hierdurch eine mathematiſch-mechaniſche Erklärungsweiſe eingeleitet war, ſo ſchienen auch die kleinſten Strebungen der Monaden die Berückſichtigung der Zweckurſachen nicht auszuſchließen. Freilich die urſachliche Verbindung in der Wirkung nach außen konnte die Monadologie nicht zugeben; aber auch hierin ſtimmte ſie mit der Atomenlehre überein und hatte vor ihr noch den Vortheil voraus, daß ſie die innere Verkettung der Urſachen und Wirkungen, des Frühern und des Spätern in der ſtrengſten Weiſe behauptete.

So ſchließt ſich Leibnizens Monadologie eng genug an die Beſtrebungen der neuern Naturerklärung an; freilich ſeine Elemente der Natur ſollen nur ſeelenartige Kräfte ſein, dadurch aber, daß ihnen eine beſtimmte Stelle in der Welt angewieſen wird, daß eine jede von ſeinen Monaden mit einem organiſchen Körper bekleidet ſein ſoll, treten ſie in die Verkettung der natürlichen Urſachen und die nothwendige Verkettung ihrer innern Entwicklungen aus den erſten Antrieben ihrer Natur läßt ſie ohne Zweifel als natürliche Kräfte erſcheinen. Die Theoſophie war dadurch zu einer phantaſtiſchen Vorſtellungsweiſe gekommen, daß ſie den innern Thätigkeiten ihrer geiſtigen Kräfte eine gewiſſe Ungebundenheit, ein willkürliches Anheben in ihren Beſtrebungen zugetraut hatte; Leibniz dagegen entſcheidet ſich gegen alle Indifferenz der Begehrungen. Wenn er die Körperwelt auf geiſtige Kräfte zurückzubringen ſucht, ſo bindet er nicht weniger das geiſtige Leben an die Natur. Seine Monaden ſind nur geiſtige Automate. Die Freiheit des Willens beruht nur darauf, daß die vernünftigen Weſen ihre natürlichen Triebe bis zu dem Grade einer beſtimmten Erkenntniß ſteigern. So macht Leibniz die Naturſeite des geiſtigen Lebens zur Grundlage ſeiner Lehre. Dadurch gelingt es ihm das Geiſtige mit der körperlichen Erſcheinung, die Seele mit dem Leibe, die Zweckurſachen mit der Mechanik der Bewegungen in Einklang zu erblicken; aber die Zwecke der Natur ſind ihm auch nichts anderes, als die Endergebniſſe einer Reihe von Beſtrebungen, welche urſprünglich in den Samen der Dinge angelegt waren.

Hierin liegen die Gründe, weswegen Leibniz doch nicht dazu gelangt die Vernunft der Natur in einem ſichern Unterſchiede zur Seite zu ſtellen, wie ſehr er auch nach dieſem Ziele ſtrebte. Das Reich der Gnade iſt nur die natürliche Entwicklung des Reiches der Natur, welche mit der Zukunft ſchwanger geht. Der architektoniſche Funken, welchen wir von Gott empfangen haben ſollen, er möchte wohl Zweckbegriffe zu bewegenden Urſachen erheben; aber der Determinismus des Syſtems widerſtrebt dem; es iſt doch nur eine Harmonie zwiſchen dem Reiche der Zwecke und dem Reiche der bewegenden Urſachen zu erreichen, d. h. die bewegenden Urſachen ſind die wahren Urſachen, ſie laufen aber auf Endpunkte hinaus, welche den Zwecken gleichen. In den vernünftigen Weſen liegt ein natürliches Streben nach Vollkommenheit und nach der mit ihr verknüpften Luſt, ſo wie in allen Dingen der Welt; darin liegen die Beweggründe für alle Handlungen. Es ſind nur Grade der Vollkommenheit, welche die Unterſchiede unter den Dingen machen; alles iſt Natur, nur in verſchiedenen Graden der Entwicklung. Sehr charakteriſtiſch für ſeine Denkweiſe iſt nun die vergebliche Mühe, welche Leibniz ſich giebt, die verſchiedenen Grade der Natur ſpecifiſch zu unterſcheiden. Da ſind die nackten Monaden der niedrigſte Grad, obwohl in Wahrheit keine Monade ganz nackt iſt, ſondern jede ihren organiſchen Körper hat. Von ihnen ſcheiden ſich die unvernünftigen Thiere ab, vollkommener dadurch, daß ihre Organe die ſinnlichen Empfindungen ſammeln und zu wahrnehmbarer, hervorſtechender Größe zuſammenfaſſen. Wie, müſſen wir uns fragen, kann eine Zuſammenhäufung verworrener Empfindungen etwas anderes ergeben als nur größere Verworrenheit; wie kann ſie größere Vollkommenheit herbeiführen? Wir begreifen zwar, daß durch ein Zuſammenfließen vieler Erſcheinungen die Maſſe derſelben leichter von andern, weniger bemerkbaren Erſcheinungen äußerlich unterſchieden wird; aber in dieſer Maſſe wird es nur um ſo verworrener ausſehn. Das Zuſtandekommen der Wahrnehmung iſt nur ein Act der Sinnlichkeit; die wahre Unterſcheidung aber wird nur vom Verſtande geübt werden können, deſſen Erwachen Leibniz erſt in den dritten Grad, in den Grad der Geiſter ſetzt. Die Erhebung zu dieſer Stufe hüllt ſich in geheimnißvolles Dunkel, ſei es daß Gott die natürlichen Keime des frühern Daſeins umſchaffe, ſei es daß ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit urſprünglich in ihnen angelegt war und nun erſt bei ihrer Erwedung zur Vernunft zu einem plötzlichen Durchbruch komme. Wie könnte es anders ſein, da hierzu das Anheben einer neuen, einer freien Entwicklung, die Erhebung zu einer That, welche in Wahrheit zugerechnet werden kann, das Erwachen zu einem neuen Reiche der ſittlichen Gemeinſchaft mit Gott gefordert wird, wärend das Syſtem nur eine Fortwirkung der erſten urſprünglich angelegten Triebe geſtattet? Wie aber auch die Entſtehung der Vernunft gedacht werden möge, in ihr ſollen ſich nun erſt die wahren Unterſchiede, die beſtimmten Begriffe herausſtellen, wir ſollen die wahren Elemente der Welt und in ihnen die Gedanken Gottes erkennen lernen, ſowohl in den wahren concreten Subſtanzen, als in den abſtracten

Begriffen, welche die Geſetze der Welt abgeben. Charakteriſtiſch iſt dieſe Lehre von den Graden der Dinge in doppelter Rückſicht. Zuerſt weil ſie zeigt, wie viel ſtärker das Syſtem auf die Unterſcheidung, als auf die Zuſammenfaſſung des Unterſchiedenen dringt, wie viel beſſer es ihm gelingt jene als dieſe geltend zu machen; denn in dem höchſten Grade der Vernunft wird nur dieſe hervorgehoben, die Zuſammenfaſſung dagegen, welche in der Wahrnehmung ſich vollzieht, giebt ſich nur als eine verworrene zu erkennen. Alles ſoll zwar in allem ſein; aber wir hören nachher, daß es nur in verworrener Weiſe in uns ſein könne, weil wir das Unendliche nicht faſſen können. Alsdann weil ſie auf das deutlichſte die Denkweiſe des neuern Rationalismus verräth. Er beruht auf einem entſchiedenen Gegenſatz zwiſchen den verworrenen Vorſtellungen der ſinnlichen Erſcheinungen, welche der Erklärung bedürfen, und zwiſchen den beſtimmten Begriffen des Verſtandes, in welche jene aufgelöſt werden müſſen um verſtändlich zu werden. Aber die Durchführung dieſes Gegenſatzes gelingt nicht ſo leicht; er beruht auf dem Gegenſatz zwiſchen Freithätigkeit und Empfänglichkeit und eben dieſer Gegenſatz wird durch das Syſtem verwiſcht, weil wir nichts von außen empfangen ſollen. Daher geſteht auch Leibniz zu, daß wir alle Begriffe als angeboren anſehn könnten, weil ſie alle aus unſerm eigenen Grunde gezogen würden. Es konnte nun ſcheinen, als wollte er alles auf Freithätigkeit, Verſtand und Vernunft zurückführen; aber Freithätigkeit iſt ihm nicht Freiheit, die verworrenen Vorſtellungen gehen aus ihr eben ſo ſehr, wie die beſtimmten Begriffe hervor. Wir erinnern uns dabei, daß doch auch die Begriffe des Verſtandes uns angeboren ſind, wie unſere Natur, nur ein Werk der Natur in uns; ihre Entwicklung hängt alsdann auch wie alle Entwicklung nur von einem natürlichen Triebe ab. Leibniz will zwar nicht lehren, wie die Engliſchen Rationaliſten, daß wir durch den Naturtrieb die ewigen Wahrheiten erkennen; er unterſcheidet die verworrenen und in unbewußter Weiſe wirkenden Triebe von dem Willen des Geiſtes, welcher mit Bewußtſein ſeiner Zwecke thätig iſt; aber auch ſeine Lehre kennt die Freiheit des Verſtandes in ſeinem Erkennen nicht, welche über die Erſcheinungen ſich erhebt. Alle ſeine Gedanken über Verſtand und Vernunft laufen nur darauf hinaus in ihnen Entwicklungen zu erblicken, welche aus den natürlichen Keimen in natürlichen Trieben ſich herausgebildet haben.

Wir ſehen, Leibniz hat es verſucht mitten in der Bewegung einer aufſtrebenden, durch Mathematik und Erfahrung unterſtützten Naturerklärung die Zwecke und die Hoffnungen der Vernunft geltend zu machen. Er hat die Forderung nicht aufgegeben, daß alle die Wiſſenſchaften, auf welchen unſere neuere Bildung beruht, daß die Geſetze des Staats, die Einrichtungen der Kirche, daß Jurisprudenz und Theologie mit der neuern mathematiſchen Naturlehre, welche alles auf mechaniſche Fortbewegung zurückbringen wollte, in Einklang gebracht werden ſollten. Durch eine tiefere Begründung des Mechanismus in der Natur, durch die Zurückführung deſſelben auf lebendige Kräfte, welche ſich entwickelnd ihre Zwecke verfolgen, obgleich ſie dabei an der Nothwendigkeit ihrer urſprünglichen Natur gebunden bleiben, glaubt er ſeiner Abſicht genügen zu können. Ein Syſtem aller Begriffe ſtellt er in Ausſicht, welches den Forderungen unſerer Vernunft, den Geſetzen des ſittlichen Lebens und ſeinen Hoffnungen auf Gemeinſchaft mit Gott entſprechen würde. Das Großartige ſeiner Gedanken ergreift uns, der Reichthum ſeines lebendigen Geiſtes weiß alle Fäden herbeizuziehen, durch welche ſeine Lehren mit den Beſtrebungen der Gegenwart verflochten, durch welche ſie in der Erfahrung veranſchaulicht werden können. Man ſollte faſt glauben, er hätte alles Mögliche gethan um die Elemente, welche die Bildung ſeiner Zeit pflegte, in einen gleichmäßigen Fluß zu bringen. Dennoch ſehen wir den Lauf ſeiner Unterſuchungen ſtocken und an unüberwindlichen Hinderniſſen ſcheitern. Das Vertrauen auf die Vernunft iſt in ihm mächtig genug um ihn zu den höchſten Hoffnungen zu erheben; ſie ſoll die ewige Wahrheit im Geiſte Gottes, das Bild des Weltalls in der kleinen Welt unſeres Geiſtes uns erkennen laſſen; die Idee des Unendlichen, welche der neuere Rationalismus immer gepflegt hatte, iſt noch mächtig genug in ihm um der Lehre Raum zu geben, daß alle Subſtanzen dieſer Welt doch nur wie Gedanken Gottes ſind, in welchen ſeine Unendlichkeit ſich abſpiegelt. So hofft er alle Erſcheinungen der Welt, alles zufällige Daſein auf einen ewigen Grund zurückbringen und alles aus der Vernunft beweiſen zu können. Aber er weiß die Vernunft nicht von der Natur zu unterſcheiden; die Erzeugniſſe jener ſieht er nur als Ergebniſſe des natürlichen Begehrens an, der kleinen und unmerklichen Beſtrebungen, welche die Elemente des Lebens ſind. Was noch Malebranche deutlich ausgeſprochen hatte, daß der Geiſt, urſprünglich formlos, alles, was er gewinnen ſoll, nur durch ſich ſelbſt gewinnen kann, wenn auch eine Ahndung davon ihm beiwohnen mag, ſie wird ihm doch verdunkelt durch den Gedanken an den mechaniſchen Proceß, in welchem das Frühere das Spätere herausſtoßen ſoll. Indem er die Natur durch die Vernunft zu überwinden denkt, hat ſie ihn ſelbſt überwunden. Den Willen der Vernunft kann er nur denken als den natürlichen Trieb, in welchem ſie von einem Gedanken des Verſtandes zum andern getrieben wird; die Zwecke werden im Leben, aber ſie werden nicht gewollt, ſie werden erſt erkannt, wenn ſie geworden ſind. Auch die Erfahrung dachte er zu überwinden, indem er ſie auf Begriffe der Vernunft zurückbringen wollte; aber dürfen wir wohl erwarten, daß er damit zu Stande gekommen wäre? Vielmehr wenn wir ſehen, daß er das Übel in der Welt für unüberwindlich hält, müſſen wir beſorgen, daß ihn die Erfahrung eben ſo überwältigt, wie die Natur. Die Gedanken Gottes, welche ihm das Zufällige begründen ſollen, ſie erſcheinen ihm ſogleich als eine Vielheit, was wohl nur daraus abgenommen werden konnte, daß eine ſolche zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen verlangt wird. Er läßt unter dieſen Gedanken einen Streit zu, indem ſie ſich drängen ſollen in die Wirklichkeit der Welt einzutreten, und widerſetzt ſich den Grundſätzen der alten Philoſophie nicht, welche den Gegenſatz in ſeiner äußerſten Spitze, den Gegenſatz zwiſchen Gutem und Böſem, für das Daſein der Dinge nicht entbehren zu können meinte. Wir werden nicht annehmen können, daß ihm dies aus dem Gedanken an den unendlichen und einfachen Grund aller Dinge fließe, vielmehr verkündet ſich hierin deutlich, wie die Erfahrung der Welt auch den Begriff des ewigen Grundes ihm zu anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen verkehrt hat. Freilich es ſtimmt dies vollkommen mit dem Charakter des neuern Rationalismus überein, welcher ausgehend vom Ich alles nach der Analogie des Ich zu denken ſich anſchicken mußte, welcher darauf ſich ſtützte, daß in unſerm Verſtande viele Begriffe angeſchaut werden, und in den mathematiſchen Begriffen, deren Vorausſetzung Größe und Vielheit iſt, ſeine vorzüglichſte Stütze fand. Aber je weiter nun Leibniz dieſe Grundlagen des neuern Rationalismus getrieben hatte, um ſo weniger ließ es ſich verkennen, daß er doch nur darauf berechnet war die Erfahrung aus der Erfahrung zu erklären, nicht aber einen Standpunkt über der Erfahrung zu gewinnen, von welchem aus die Erfahrung ſelbſt als ein Mittel zu einem vernünftigen Zwecke begriffen werden könnte. So finden wir, daß in dem Widerſtreben Leibnizens gegen die Macht der naturaliſtiſchen und empiriſtiſchen Beſtrebungen der Zeit eben dieſe Macht nur im Wachſen ſich zeigt. Es wird immer als ein Verdienſt ſeiner Lehre angeſehn werden können, daß ſie dies klarer zur Anſchauung gebracht hat, als irgend eine andere Lehre der neuern Zeit. Sie verkündet die Stärke der Erfahrung und der Natur nicht dadurch, daß ſie Verſtand und Vernunft zu beſeitigen ſucht; das Verläugnen dieſer Mächte führt zu ſtärkerer Behauptung derſelben, wie an der Lehre des Hobbes ſich gezeigt hatte; ſie ſchlägt dagegen den Weg ein zu zeigen, daß Verſtand und Vernunft nur ein kleineres Reich in dem Reiche der Natur bilden und in Harmonie mit dieſem nur höhere Entwicklungen einer geiſtigen Mechanik ſind.

Die Syſteme Spinoza's und Leibnizens dürfen ohne Zweifel als die ausgebildetſten Geſtalten des Rationalismus in der neuern Philoſophie angeſehn werden. Deswegen liegt eine Vergleichung derſelben uns ſehr nahe. Da hat es nun vielen geſchienen, als ob die einfache Lehre Spinoza's, welche ohne vieles Zögern alles auf das ewige Weſen Gottes zurückführt, einen viel großartigern Eindruck mache, als die verwickelten Wendungen, welche Leibniz nehmen muß um ſeiner Monadologie in dem Gedränge zwiſchen der Theologie und der mechaniſchen Naturlehre eine Stellung auszumitteln. Auch die kühne Zuverſicht, mit welcher Spinoza die Vorurtheile, wie er meint, der theologiſchen und der moraliſchen Anſicht wegſchneidet, haben ihm in Vergleich mit Leibnizens vorſichtiger Schonung viel Lob eingetragen. Es wird nicht unſeres Amtes ſein über äſthetiſche Eindrücke zu entſcheiden, welche an philoſophiſche Syſteme zum Maßſtabe angelegt werden; aber wir dürfen doch wohl geltend machen, daß der Gedanke Leibnizens an das Syſtem der Begriffe im Verſtande Gottes der großartigen Einfachheit Gottes, wie Spinoza ſie dachte, die Wage halten dürfte, und daß die Gedanken des Zufälligen in Gottes Verſtande, auf welche Leibniz alles Weltliche zurückbringen wollte, ſelbſt bei dem bedenklichen Streit, in welchen ſie gerathen ſollen, ſeiner Denkweiſe ein regeres Leben zuwenden, als wir es in den unendlichen und todten Attributen Gottes bei Spinoza finden. Was aber die Schonung Leibnizens, ſeine Duldung der Vorurtheile betrifft, ſo dürften wohl die ihr nicht abgeneigt ſein, welche in der Duldſamkeit einen Fortſchritt der neuern Zeit ſehen; am wenigſten aber wird ſie gegen Spinoza zum Vorwurf gemacht werden können, welcher neben ſeinem theoretiſchen Syſtem eine praktiſche Denkweiſe von ganz anderm Inhalt zu dulden bereit war. In der Vergleichung philoſophiſcher Syſteme leitet uns die Frage, ob ſie mehr oder weniger geeignet waren die Geſammtheit der wiſſenſchaftlichen Denkweiſe ihrer Zeit zu vertreten und in die Fortbildung derſelben einzugreifen. Über ſie, ſollte ich meinen, hat in Bezug auf Spinoza und Leibniz die Zeit für den letztern entſchieden. Wärend Spinoza wenig auf ſeine Zeit eingewirkt hat, haben Leibnizens Gedanken eine bedeutende Nachwirkung gehabt. Die Theologie freilich und die Unterſuchungen über das ſittliche Leben haben ſie nur ſchwach vertreten, weil die Entwicklung der Wiſſenſchaft im Anfange des 18. Jahrhunderts für dieſe Seite der Forſchung von philoſophiſchen Geſichtspunkten aus nur wenig Nahrung darbot. Ihre Wirkung in dieſer Beziehung iſt mit dem allgemeinen Beſtreben der Zeit nur darauf gegangen das ſittliche und religiöſe Leben näher an das natürliche Leben heranzuziehen. Viel ſtärker iſt ihr Einfluß auf die Lehren über die Natur geweſen, indem ſie auf den allgemeinen Zuſammenhang aller Dinge auf das ſtärkſte drangen, den Einfluß der mathematiſchen Unterſuchungen auf die Erklärung der Naturerſcheinungen ſicherten und erweiterten, die Beachtung des Kleinſten zur Hauptgrundlage der Unterſuchung machten, die Verworrenheit des ſinnlichen Scheins durch Analyſe zu überwinden arbeiteten und dabei doch die ſinnlichen Erſcheinungen als gut begründete Zeichen des wahren Weſens anerkannten. Eben hierdurch ſetzten ſie den Übergriffen der mathematiſchen Erklärungsweiſe eine Grenze, indem ſie beachten ließen, daß in der Natur nicht alles auf Zahl, Figur und Bewegung zurückgebracht werden dürfe; auch in den ſinnlichen Qualitäten ſollen wir Wahrheit finden; ſie ſchließen ſich näher an die Natur der Dinge an, als diejenigen zugeben wollen, welche zwiſchen den Erſcheinungen und der mathematiſchen Natur der Dinge kaum eine Ähnlichkeit finden; auch den Verhältniſſen der Dinge nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit darf ihre Wahrheit nicht abgeſprochen werden; ſie zeigen in den ſinnlichen Eigenſchaften der Erſcheinung ſich an. Hierdurch kommen die Individualitäten der einzelnen Dinge, der lebendigen Kräfte zur weiteſten Anerkennung; es wird dadurch auch der Weg gebahnt die pſychologiſchen Unterſuchungen in den Kreis der Naturforſchung zu ziehen und die Naturſeite des geiſtigen Lebens dem allgemeinen Geſetze zu unterwerfen. Wir werden nun freilich finden, daß dieſe Geſichtspunkte zu allgemein waren und zu ſehr auf das Mannigfaltige, zu wenig auf das Gleichartige in der Natur hinwieſen, um allein nach ihrer Anweiſung eine Erklärung der Naturerſcheinungen hervorrufen zu können; aber Leibniz hat es auch hierauf nicht abgeſehn; ſeine Lehre weiſt auf eine unendliche Weite der Forſchung hin; er erwartet weitere Aufſchlüſſe von der Erfahrung in das Unendliche fort und ſo dürfen ſeine Grundſätze nur als Fingerzeige für die Beurtheilung der Erfahrung angeſehn werden. Dieſer Rationalismus hält ſich in ſehr beſcheidenen Grenzen und arbeitet eben dadurch dem Empirismus in die Hände. Die Lebensregungen jedes einzelnen Dinges zu beobachten, ohne darüber den Zuſammenhang, die Harmonie des Einzelnen mit dem Ganzen außer Augen zu laſſen, das würde ſeine allgemeine Vorſchrift ſein. In der vorherſchenden Beachtung der einzelnen Dinge macht ſich der Nominalismus der neuern Zeit geltend; aber ganz durchdringen kann er doch nicht; neben dem Beſondern ſoll auch das Allgemeine nicht vergeſſen werden. In der ſchwächern Vertretung des Allgemeinen verräth ſich aber die Schwäche des Syſtems, an welcher ihre allgemeine Wirkſamkeit geſcheitert iſt. Das Streben die Erfahrung zu begreifen verlangt eine ſtärkere Beachtung des allgemeinen Geſetzes, als die ideale Einheit der Welt, die präſtabilirte Harmonie, zu gewähren vermag. Es fordert die Kraft der urſachlichen Verbindung, welche mit der Macht des Allgemeinen die einzelnen Dinge in der wirklichen Welt zuſammenzwingt. Leibniz konnte dieſer Forderung nicht genügen. Seine Lehre, daß jede Monade mit einem organiſchen Körper verbunden ſei, giebt nur einen ſchwachen Verſuch ab die einzelnen Subſtanzen in die natürliche Wechſelwirkung der Dinge einzuführen. Sie hat den Zweifeln an der urſachlichen Verbindung nur Vorſchub geleiſtet. Daß ihr andere Lehrweiſen folgen würden, welche lieber die ideale Natur der Kräfte, als die Forderungen der empiriſchen Naturforſchung aufgeben wollten, ließ ſich erwarten.

Achtes Buch.

Der Idealismus und der Skepticismus bei den Engländern.

Erſtes Kapitel.

Der Idealismus.

Man wird wohl behaupten dürfen, daß die neuere Philoſophie mit den Entwicklungen, welche wir betrachtet haben, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Umfaſſende Syſteme, welche, wie die vorerwähnten, von einem ſtark hervortretenden urſprünglichen Charakter, der wiſſenſchaftlichen Forſchung neue Bahnen brachen, ſind bis zu den Zeiten Kant's nicht wieder hervorgebracht worden. Das 18. Jahrhundert, welches ſich ſelbſt das philoſophiſche nannte, iſt doch bis in ſeine letzten Jahrzehnte in der Philoſophie nicht ſehr erfinderiſch geweſen; philoſophiſch nannte es ſich nur, weil es über die Vorurtheile der Theologie den Sieg gewonnen zu haben ſchien. Seine Erſcheinungen ziehen jedoch mit Recht die Aufmerkſamkeit unſerer Zeit auf ſich, weil die Folgerungen, welche man aus bekannten Grundſätzen zog, die neuere Philoſophie aufgelöſt und zum Umſchlage in die neueſte Philoſophie geführt haben. Sie ſind in hohem Grade lehrreich. Sie beſeitigten die dualiſtiſchen Neigungen, auf welchen in der That die Mäßigung, die Vielſeitigkeit und die nach allen Seiten um ſich greifende Forſchung der neuern Philoſophie beruht hatte. Der Gang dieſer Geſchichte trägt den verwickelten Charakter unſerer neuern Bildung an ſich. Wir können von ihm in voraus erwarten, daß der Rationalismus und der Senſualismus, der Spiritualismus und der Materialismus in ihrem Streite gegen einander immer ſtärker ſich ausſprechen werden. Es mußte zu einer Entſcheidung, wenn auch nur vorläufig kommen; wohin der Sieg ſich neigen würde, war vorauszuſehn. Der neuere Rationalismus, welcher vorherſchend auf die Nothwendigkeit der mathematiſchen Begriffe ſich geſtützt hatte, konnte doch auf die Länge ſich nicht verbergen, daß die Lehren der Mathematik die Meſſung der Erſcheinungen bezwecken und daher der ſinnlichen Erkenntniß dienen. Damit mußte ſich alles dem Senſualismus zuwenden. Der neuere Senſualismus hatte zwar anfangs eine ſehr ſubjective, der Erkenntniß des Ich, der innern Beobachtung zugewendete, dem Skepticismus geneigte Richtung; es war zu erwarten, daß dies eine Zeit lang nachwirken und wohl noch zu entſchiedenern Folgerungen führen würde; aber der neuere Senſualismus hatte auch ſchon von Anfang an eine Neigung zum Materialismus gezeigt, wärend der Rationalismus der Erkenntniß des geiſtigen Lebens das Wort redete; Sinnliches und Materielles pflegte man in derſelben Bedeutung zu nehmen; es ließ ſich vorausſehn, daß alle ſkeptiſche Bedenken vor dem Bedürfniß eine poſitive Entſcheidung über die Wahrheit der Dinge zu gewinnen verſchwinden würden, und ſo ſtand in Ausſicht, daß ein Bund zwiſchen Senſualismus und Materialismus aus den bisherigen Schwankungen des Dualismus hervorgehen würde. Schon lange hatten die Lehren eines Gaſſendi, eines Hobbes ihn vorausgeſagt. Ihm fehlte freilich innere Übereinſtimmung der Gründe, der Methode und der Folgerungen; er mußte zu Hypotheſen ſeine Zuflucht nehmen, welche weit über den Bereich des Senſualismus hinausgingen. Ihm fehlte auch Übereinſtimmung mit den ſittlichen Überzeugungen unſerer neuern Völker, mit den geſchichtlichen Grundlagen unſerer Bildung; mit fanatiſchem Haß mußte er die religiöſe Anſicht der Menge niederzuſchmettern ſuchen, und eben deswegen konnte es auch nicht ausbleiben, daß neben ihm eine gemäßigtere Meinung, in dualiſtiſchen Schwankungen, in eklektiſcher Haltung ſich behauptete; aber nichts deſto weniger können wir dieſen ſenſualiſtiſchen Materialismus als die äußerſte Folgerung der naturaliſtiſchen Richtung anſehn, in welcher die neuere Philoſophie ſich bewegt hatte. Durch neue kräftige Entwicklungen philoſophiſcher Syſteme wurden die Stimmen nicht unterdrückt, welche das Naturgeſetz zum Sittengeſetz und zu Gott erheben wollten. Durch die ſchwachen Einreden zerſtreuter Meinungen und eklektiſcher Syſteme dürfen wir uns nicht abhalten laſſen in dem Bunde des Senſualismus und des Materialismus die fortſchreitende Bewegung der Philoſophie dieſer Zeit zu erblicken.

Ehe wir jedoch auf dieſe Bewegung eingehn, haben wir die äußerſten Folgerungen der ſehr ſubjectiven Haltung der Philoſophie zu betrachten, welche aus dem Carteſianiſchen Grundſatze hervorgegangen war und im Senſualismus wie im Rationalismus ſich verbreitet hatte. Wir finden ſie zunächſt bei den Engländern, wo ſie in

Idealismus und Senſualismus ſich kund geben und der erſtere Veranlaſſung zur Entwicklung des letztern in einer ſehr entſchiedenen ſkeptiſchen Richtung wurde.

Gleich beim Beginn des 18. Jahrhunderts, noch bei Lebzeiten Locke's und wärend Leibniz und Shaftesbury noch ihre Lehren vertraten, bildete ſich bei den Engländern eine idealiſtiſche Denkweiſe aus, welche ſich zum Theil auf den Lockiſchen Senſualismus ſtützte, aber doch in den entſchiedenſten Streit gegen die Folgerungen der neuern Philoſophie trat. Ihre Beweggründe ſind aus der chriſtlichen Theologie entnommen und geben einen ſtarken Beweis davon ab, daß die Loslöſung der Philoſophie vom chriſtlichen Dogma noch keinesweges vollzogen war. Wir finden ſie bei zwei Männern, welche ſich unabhängig von einander entwickelt hatten und faſt gleichzeitig mit ihren Schriften hervortraten. Der eine, Arthur Collier, nahm zwar Rückſicht auf den andern, auf Georg Berkeley; doch müſſen wir ſeine Lehre zuerſt betrachten, weil ſie weniger entwickelt iſt und einen viel geringern Einfluß auf die ſpätere Philoſophie ausgeübt hat.

1. Arthur Collier.

Das Leben dieſes Mannes iſt ſehr in der Dunkelheit verſtrichen; auch ſeine Schriften ſind wenig beachtet worden und wären faſt verloren gegangen, wenn man nicht in neueſter Zeit wieder die Aufmerkſamkeit auf ihn und ſeine Lehren gerichtet hätte[1]). Er wurde 1680 zu Steeple-

---

[1]) Ich gebrauche folgende Schriften: Memoirs of the life and writings of the Rev. Arthur Collier. By Robert Benson. Lond.

Longford bei Salisbury geboren. Seine Familie beſaß hier das Patronat der Pfarre und ſeit langen Jahren hatten ihre Glieder das Pfarramt erblich bekleidet. Dazu wurde auch Arthur, der älteſte Sohn, erzogen und nach dem frühen Tode ſeines Vaters trat er das Amt an, ſobald es ſeine Jahre geſtatteten; bei ihm iſt er auch geblieben bis zu ſeinem Tode 1732.

Er hatte den Ruf eines wackern Mannes, eines treuen Anhängers der Hochkirche, war aber dabei doch der Duldung geneigt, wie es wohl ſein mußte, da er ſelbſt mancherlei abweichende Meinungen nährte. Im Praktiſchen ſcheint er ſich nicht eben ſehr tüchtig bewieſen zu haben; die philoſophiſchen Überzeugungen, welche er pflegte, zogen ihn von dem Wege der gemeinen Meinung ab, gegen welche er eine tiefe Verachtung nicht verhehlte. Die Welt liegt im Argen; wer die Wahrheit ſucht, muß ſich darauf gefaßt machen von der Welt verworfen zu werden[1]. Nur ſo viel glaubte er nachgeben zu dürfen, daß man im gemeinen Leben der Sprachweiſe der Menſchen zu folgen habe, welche zwar nicht die Wahrheit enthalte, aber doch ein Geſchöpf Gottes ſei, für den gewöhnlichen Gebrauch

---

1837. Metaphysical tracts by English philosophers of the eighteenth century. Prepared to the press by the late Rev. Samuel Parr. Lond. 1837. Dieſe Sammlung enthält von Collier 1. Clavis universalis, or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence, or impossibility of an external world. 2. A specimen of true philosophy in a discourse on Genesis the first chapter and the first verse. Außerdem giebt ſie noch einen Auszug aus ſeiner Logology. Die Memoiren bieten einige andere Stücke aus dem Nachlaß Collier's dar.

1) S. d. Motto ſ. clavis universalis; memoirs p. 134.

des praktiſchen Lebens nützlich [1]. Seine philoſophiſchen Anſichten hatten ſich früh bei ihm feſtgeſetzt, in ſeinem allgemeinen Schlüſſel, welchen er 1713 herausgab, theilte er ſie mit, nachdem er ſie ſchon zehn Jahre lang ausgebildet hatte. Aus ſeinen hinterlaſſenen Papieren ſieht man, daß auch ſein theologiſches Syſtem, welches in vielen Punkten von der gewöhnlichen Dogmatik abwich, früh bei ihm ſich entwickelt hatte [2]. Die herſchende Philoſophie der Carteſianer, die mechaniſche Naturphiloſophie, auch die Lehre Malebranche's hatten ihm Anſtoß gegeben [3]. Aus ſeinem Sprachgebrauche erkennt man den Einfluß der Lockiſchen Lehre, mit welcher er doch bei ſeiner Verachtung des gemeinen Menſchenverſtandes wenig übereinſtimmen konnte. Seine Philoſophie erkannte er als eine völlige Neuerung; nur Berkeley ſah er für ſeinen Glaubensgenoſſen an, wenn auch nur in einigen Punkten [4]. Die Umkehrung der ganzen Philoſophie, welche aus ſeinen Grundſätzen folgen mußte, ins Werk zu richten traute er jedoch ſeinen Kräften nicht zu [5]. Dennoch ganz ohne Hand anzulegen iſt er nicht geblieben. In den Schriften, welche er wenige Jahre vor ſeinem Tode herausgab, dem Verſuche einer wahren Philoſophie und der Logologie, hat er einen Abriß ſeiner philoſophiſchen Überzeugungen gegeben, welchen er als Einleitung zum Werke ſeines Lebens, einem Körper der chriſtlichen Wiſſenſchaft, betrachtete [1]. Dieſer lückenhafte Abriß zeigt, daß Collier alles auf die Erkenntniß Gottes richtete, welche er durch Vernunft und Offenbarung zu gewinnen hoffte. Mit viel einfachern Mitteln, mit viel näherem Anſchluß an die heilige Schrift, als die Scholaſtiker, denkt er ſein Syſtem der Theologie aufzubauen. Auf eine tiefere Schriftauslegung, welche durch philoſophiſche Grundſätze geleitet wird, hat er ſein Vertrauen geſetzt [2]. Auf Vereinigung des Glaubens mit der Vernunft geht er aus; unergründliche Geheimniſſe will er nicht dulden [3]; die Meinung, daß der Glaube auf Skepticismus gebaut werden dürfe, iſt verwerflich; Widerſprüche dürfen auch in den Glaubenswahrheiten nicht angenommen werden [4].

---

[1] Clav. un. p. 91 sq.

[2] Der theologiſche Aufſatz mem. p. 191 sqq. iſt vom Jahre 1709.

[3] Clav. un. p. 14; 27; a spec. of true phil. p. 126.

[4] Mem. p. 32; 37; a specim. p. 114.

[5] Clav. un. p. 90 sq.

In der Grundlegung ſeiner Unterſuchungen geht Collier von den Vorausſetzungen des Senſualismus aus. Die Erſcheinungen ſind unſere erſte Stütze; wo keine Erſcheinungen vorhanden ſind, haben wir auch kein Sein anzunehmen. Etwas, was nicht erſcheint, mag ſein, aber wir haben von ihm keine Kenntniß [5]. Daher will Collier auch ſeine Beweiſe durch Induction führen [6] und behauptet die Evidenz aller Perceptionen, mögen ſie auf Sinn, Einbildungskraft oder Verſtand beruhn. Jedes

---

1) A specim. advert.

2) Ib. p. 106.

3) Logol. p. 138.

4) Clav. un. p. 55.

5) Ib. p. 41 sq. It is a maxim in science, that eadem est ratio non entis et non apparentis.

6) Ib. p. 10.

Object unſerer Empfindung iſt als ſolches vorhanden; was erſcheint, von dem können wir nicht leugnen, daß es erſcheint [1]. Aber aus der ſinnlichen Empfindung der Erſcheinung folgt nicht, daß was innerlich uns erſcheint, obwohl es ohne Zweifel iſt, auch außer uns iſt. Wir müſſen zugeſtehn, daß es uns etwas Wirkliches zu ſein ſcheint, aber in der Erſcheinung haben wir den Schein von der Wahrheit zu unterſcheiden und Collier's Beweiſe richten ſich nun ſogleich gegen die gewöhnliche Annahme einer Außenwelt, welche durch unſere ſinnlichen Empfindungen erkannt werde [2].

Seine Beweiſe ſind nicht eben mit großer Kunſt entworfen; ſie verrathen eine gewiſſe Unbeholfenheit im Ausdruck und in der Behandlung allgemeiner wiſſenſchaftlicher Fragen, welche ſich beſonders darin verräth, daß er zwar auch die übrigen ſinnlichen Beſchaffenheiten der Dinge berückſichtigt, aber ſeine Beweiſe doch faſt ausſchließlich auf das Sichtbare an den Dingen richtet. Eine kurze Überſicht über die Fragen, welche er in Anregung brachte, wird hinreichen um ſeine Zweifel an dem Daſein der Außenwelt zu charakteriſiren.

Gegen den Dualismus ſeiner Zeit will er die Annahme beſtreiten, daß es zwei Arten der Dinge gebe, Geiſt und Körper [3]. Das Daſein der Körper überhaupt, ſelbſt die Meinung, daß Körper in einer weitern Bedeutung Dinge heißen könnten, ſoll nicht beſtritten werden; Collier giebt vielmehr die Realität der Körperwelt oder der ſichtbaren Welt zu; aber daß ſie außer dem Geiſte ſei, will er leugnen; ſie iſt nur als Accidens im Geiſte. Damit wird nicht behauptet, daß die Sinnenwelt nur im Geiſte des einzelnen Denkenden ſei; es kann geſagt werden, daß ſie außer mir ſei, ſofern ſie in andern Menſchen oder Geiſtern geſehn oder empfunden wird, in ähnlicher Weiſe, wie in mir [1]); aber das iſt zu leugnen, daß der Körper oder die Materie als eine für ſich beſtehende Subſtanz außer der Geiſterwelt ihr Daſein habe. Mit andern Worten, Collier leugnet die Subſtantialität der Materie [2]). Daher ſtellt er ſeine Behauptung auch ſogleich in der Form auf, daß unter der äußern Welt, welche er leugnet, die körperliche Welt als ein ſelbſtändiges, abſolutes und unabhängiges Sein verſtanden werde [3]). Seine Lehre iſt zunächſt nur verneinend und gegen die Annahme des Materialismus gerichtet, welchen er um ſich greifen ſah, als wäre die Materie ein ſelbſtändiges Weſen; ihr ſetzt er ſeinen Idealismus entgegen, welcher behauptet, daß die ſinnliche oder materielle Welt nicht unabhängig vom oder außer, ſondern nur in dem Geiſte vorhanden ſei [4]).

---

[1] Mem. p. 39; clav. un. p. 4. It is with me a first principle that whatsoever is seen, is.

[2] Ib. p. 42 sqq.; clav. un. p. 9.

[3] Clav. un. p. 42.

---

[1]) Ib. p. 6.

[2]) Mem. p. 31; 36; 48; clav. un. p. 2.

[3]) Clav. un. p. 1 sq. By world, I mean whatsower is usually understood by the terms, body, extension, space, matter, quantity etc. — — And now nothing remains but the explication of the word external. By this, in general, I understand, the same as is usually understood by the words, absolute, self-existent, independent etc.

[4]) Mem. p. 36; clav. un. p. 5; 7. All matter which exists, exists in, or dependantly on mind.

Seine Beweisführung für dieſen Satz zeigt ſich beſonders darin abhängig von Locke's Lehrweiſe, daß ſie zunächſt von der Unterſuchung über die Entſtehung unſerer Vorſtellungen ausgeht und hierbei das Erkenntnißvermögen in Gegenſatz gegen den Willen als ein durchaus paſſives Vermögen betrachtet. Dieſer Gegenſatz wird auf das ſtärkſte hervorgehoben und dabei das thätige Princip, welches unſern Verſtand beſtimmt, in dem Willen Gottes geſucht. Gott bringt die Ideen im menſchlichen Geiſte hervor; ihre Ordnung iſt von ihm abhängig [1]). So werden nun die Vorſtellungen, welche wir in uns finden, als etwas betrachtet, was in uns ſein unzweifelhaftes Beſtehen hat, was auch keinesweges auf unſern Geiſt als auf ſeine Urſache zurückgebracht werden kann. Sie ſcheinen uns nun eine äußere Welt zu beglaubigen; aber der Schein täuſcht. Dafür verſchmäht nun Collier nicht die Beiſpiele der Skeptiker von den Sinnentäuſchungen anzuführen. Locke's Lehren von der ſinnlichen Evidenz werden dadurch widerlegt [2]). Dieſe Beiſpiele brauchen wir nicht zu wiederholen. Es genügt zu erwähnen, daß Collier beſonders darauf dringt, es könne kein anderer Unterſchied zwiſchen Einbildung und ſinnlicher Empfindung angegeben werden, als die größere Lebhaftigkeit der letztern. Wenn nun die ſinnliche Empfindung nur eine lebhaftere Einbildung, die Einbildung aber nur in uns iſt, ſo werden wir auch annehmen dürfen, daß alle ſinnliche Empfindungen nur in uns ſind[1]. Einem Geiſte kann in der That nichts gegenwärtig ſein, ohne in ihm, alſo nicht außer ihm zu ſein. Die Sichtbarkeit der geſehenen Dinge iſt ihr ganzes Sein; aber ſichtbar ſind ſie allein für uns und in uns[2]. Hierin beſteht der Hauptgrund, welchen Collier von ſeiner Erkenntnißtheorie aus gegen das Daſein der Außenwelt zu führen hat; er hält nur dafür, daß er zu einfach ſei, um jedermann einzuleuchten; daher ſucht er ihn durch andere Betrachtungen zu unterſtützen. Alle unſere Empfindungen bezeugen nur ihr eigenes Daſein und da ſie nur in unſerer Seele ſind, bezeugen ſie auch nur inneres, aber nicht äußeres Daſein.

---

[1] Clav. un. p. 5 sqq. I say this to acquit myself from the imputation of holding that the mind causes its own ideas, or objects of perceptions; or lest any one by a mistake should fancy that I affirm, that matter depends for its existence on the will of man, or any creature whatsoever. — — By mind I mean that part, or act, or faculty of the soul which is distinguished by the name of intellective, or perceptive, as in exclusion of that other part which is distinguished by the term will. — — The great God gives sensations to the thinking creatures, — — ordered in the same as if they were.

[2] Ib. p. 16; mem. p. 21 sqq.

In dieſem Ergebniſſe ſtimmt Collier zum Theil mit Descartes überein, wenn dieſer gelehrt hatte, daß die ſinnlichen Qualitäten nicht außerhalb der Seele in den körperlichen Dingen vorhanden wären; er macht aber auch auf die Seltſamkeit der Carteſianiſchen Lehre aufmerkſam, wenn ſie annehme, die Accidenzen der Körper, die ſinnlichen Qualitäten, wären nur in, die Subſtanzen ſelbſt aber, die Körper, außer der Seele[1]. Der Träger der Accidenzen ſcheint doch ebenda ſein zu müſſen, wo die Accidenzen getragen werden. Hiermit greift nun Collier den Begriff der Materie an. Der Zweifel, welchen auch Locke gegen die abgeleiteten Weiſen des Seins getheilt hatte, richtet ſich nun weiter gegen die urſprünglichen Weiſen, welche man den Dingen außer der Seele zu retten geſucht hatte. Hierin ſtreitet Collier gegen die Lehren der Ariſtoteliker und der Carteſianer. Die erſteren greift er mehr ſpöttiſch als in weitläuftigen Gegenbeweiſen an, indem er ihre Erklärungen über die Materie für den beſten Beweis hält, daß ſie nichts iſt, weder ſichtbar, noch irgend einem Prädicate gewachſen; irgend etwas ſoll ſie ſein; man weiß aber nicht zu ſagen was; man verbindet mit ihr den unbeſtimmten Gedanken des Seienden im Allgemeinen, welcher aber doch nicht mit dem Gedanken Gottes, des allgemeinen Weſens zuſammenfallen ſoll[2]. In der That konnte wohl geſagt werden, daß der peripatetiſche Begriff der Materie ſchon lange verdrängt war durch die Lehren der neuern Phyſik, welche in der Materie nicht mehr das ungeformte und unbeſtimmte Subject des Werdens, ſondern nur das unbeſtimmte Subject des ausgedehnten oder körperlichen Daſeins ſahen. Aber auch gegen dieſen neuern Begriff der Materie hat Collier ſeine Gründe. Er ſucht die Widerſprüche nachzuweiſen, in welche die Annahme einer ausgedehnten Welt außer Gott und außer der Seele verwickeln würde 1). Von der einen Seite wird von den Philoſophen, welche die ausgedehnte Welt behaupten, auseinandergeſetzt, daß ſie unendlich ſei, weil ſie außer uns, d. h. abſolut, in das Unbeſtimmte ſich ausdehne; von der andern Seite wird von ihnen gelehrt, daß ſie endlich ſei, weil ſie geſchaffen, alſo nicht abſolut ſei 2). Die Gründe, welche für die eine und für die andere Anſicht ſprechen, werden von Collier nicht weiter ausgeführt; er ſetzt ſie als bekannt voraus. Daſſelbe iſt auch bei dem andern Widerſpruch der Fall, welchen er zwiſchen den Annahmen der unendlichen oder der endlichen Theilbarkeit des Ausgedehnten findet. Die äußere Materie, als Geſchöpf gedacht, iſt ohne Zweifel endlich und hat daher nicht unendliche Theile; als äußerlich oder abſolut gedacht, muß ſie dagegen als unendlich und unendliche Theile umfaſſend angeſehn werden 3). Noch ei-

---

[1] Clav. un. p. 11 sqq.; mem. p. 27.

[2] Clav. un. p. 25. Can an object be present to the mind, or visive faculty, which is affirmed to be external to it? — — The objects we speak about are supposed to be visible; and that they are visible or seen, is supposed to be all that we know of them, or their existence. If so, they exist as visible, or in other words, their visibility is their existence. This therefore destroys all, or any distinction between their being, and their being seen, by making them both the same thing; and this evidently at the same time destroys the externity of them.

---

[1] Ib. p. 14 sq. And shall we say that the subjects exist without, and the accidents within the soul?

[2] Ib. p. 28; 71 sqq.

---

1) Die Vergleichung dieſer Widerſprüche mit Kant's Antinomien der reinen Vernunſt wird ſich von ſelbſt aufdrängen.

2) Clav. un. p. 46 sqq. One side, from the idea of its being external, has proved it to be infinite; the other, from the idea of its being created etc., has proved it to be finite. Both suppose it to be external, both to be created. At the same time neither of them so much as pretends to answer the arguments on the side opposite to his own; but only to justify his own point directly. And yet both will grant, that if an external world be both finite and infinite, it is the same thing as to say there is no such world.

3) Ib. p. 50 sq. External matter, as a creature, is evi-

nen andern Grund ähnlicher Art ſetzt Collier hinzu, ebenſo wie die vorhergehenden gegen die mechaniſche Naturlehre ſeiner Zeit gerichtet. Aus der Vorausſetzung einer äußern ausgedehnten Welt ſoll ſich der Widerſpruch ergeben, daß auf der einen Seite in ihr Bewegung angenommen, auf der andern geleugnet werden muß. Auch hierüber werden die Beweiſe nicht ausführlich entwickelt. Daß keine Bewegung in der Welt ſein ſollte, wird nur als eine abgeſchmackte Behauptung verworfen; wenn man vorausſetzt, daß die Welt geſchaffen iſt, ſo kann man nicht leugnen, daß Gott die Macht habe ſie zu bewegen. Aber die Bewegung der Welt iſt unmöglich, wenn man vorausſetzt, daß die Welt äußerlich, d. h. abſolut beſteht. Dies gilt vom Ganzen, wie von den einzelnen Theilen der Welt. Vom Ganzen, weil das Unendliche nicht bewegt werden kann; von den einzelnen Theilen, weil ſie unendlich ſind und das Unendliche in einer endlichen Zeit nicht durchlaufen werden kann [1]. Bei dieſen Beweiſen gegen die Möglichkeit der Bewegung tritt nur entſchiedener als bei den andern Beweiſen die Anſicht hervor, daß ein Unendliches, welches immer im Sinn des Unbeſtimmten genommen wird, nicht wirklich ſein könnte [2].

Im Verlauf des ganzen Streites gegen die Materie außer uns wird aber von der Vorausſetzung ausgegangen, daß die Materie, wenn ſie ſein ſollte, geſchaffen ſein müßte. Nur

---

dently finite, and yet as external is as evidently infinite, in the number of its parts, or divisibility of substance, and yet nothing can be more absurd than such an infinite divisibility.

[1] Ib. p. 58 sqq.

[2] Ib. p. 60 sq.

auf dieſem theologiſchen Grunde baut Collier ſeine Gedanken auf. Er hat es ausſchließlich mit ſolchen Philoſophen zu thun, welche die Schöpfung der Welt nicht anfechten. So werden denn Gott und Welt vorausgeſetzt und eben hieraus ergeben ſich die ſtärkſten Gründe Collier's. Wenn die Welt ausgedehnt ſein ſollte, ſo müßte Gott mit ihr ausgedehnt ſein, weil er überall ihr gegenwärtig ſein muß; eine ſolche Vorſtellung eines ausgedehnten Gottes iſt widerſinnig, und wenn wir ſie annehmen wollten, ſo würden wir dadurch den Gedanken einer Welt außer Gott aufheben. Wenn Gott unendlich ausgedehnt wäre, wo würden wir Raum für eine äußerliche Welt finden? Können zwei unendliche Ausdehnungen mit einander beſtehn [1])? Eine ſelbſtändige Welt läßt mit dem Gedanken ſich nicht vereinigen, daß alles vom Willen Gottes abhängig iſt. Dafür wird beſonders die Lehre der Carteſianer geltend gemacht, daß die Dinge nur in einer ſtetigen Schöpfung erhalten werden [2]).

Bei dieſer theologiſchen Richtung kann nun Collier natürlich einen Idealismus nicht behaupten, welcher ſich damit begnügte nur in der Seele des Menſchen alle Erſcheinungen, alle Materie begründet zu finden. Dieſe Anſicht eines ſubjectiven Idealismus, wie man eine ſolche Lehrweiſe neuerlich genannt hat, läuft durchaus gegen Collier's Grundſätze. Der Seele des Menſchen legt er zwar ein höheres Sein bei, als der Materie; aber er

---

1) Ib. p. 71. For if God be extended, and as we also say, infinitely extended, where shall we find room for an external world? Can two extensions, infinite extensions, coexist?

2) Ib. p. 65 sqq.

betrachtet ſie nicht als den letzten Grund der Materie. Ihre Vorzüge findet er darin, daß ſie die Materie ſelbſt in ſich enthält und noch mehr umfaßt, als die Materie umfaſſen kann; denn die Materie iſt nicht des Gedankens fähig[1]; aber noch mehr darin, daß ſie dem Mittelpunkte aller Dinge näher ſteht, als die materielle Welt, und dieſer Vorzug weiſt deutlich darauf hin, daß er ſie nur in ihrer Beziehung zu Gott gedacht wiſſen will[2]. Die Gedanken, welche er hierüber ſich entworfen hat, ſtützen ſich auf das ſchon lange unterſuchte Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Accidens und laufen auf ein Ergebniß hinaus, welches der Lehrweiſe Spinoza's ſehr ähnlich klingt. Subſtanz und Accidens müſſen von einander unterſchieden werden und die Subſtanz des Dinges iſt etwas ganz anderes, als das Ding ſelbſt[3]; wir haben ſie als das Princip der Accidenzen zu betrachten. Dabei werden auch bleibende Accidenzen, welche in der Subſtanz, und veränderliche Accidenzen, welche an der Subſtanz ſind, unterſchieden[4] und die Subſtanz wird als das Allgemeine betrachtet für viele Accidenzen. Es iſt hierbei auch der Einfluß ſeiner nominaliſtiſchen Denkweiſe bemerkbar, indem Collier, durch die Unterſcheidung der Dinge oder Accidenzen von ihrem allgemeinen Princip gedrängt, darauf Gewicht legt, daß die Begriffserklärung nur die Unterſchiede

---

1) A specim. p. 118 sq.

2) Ib. p. 123. Charakteriſtiſch für ſeine Abweichungen von der frühern Philoſophie iſt hierbei ſein Streit gegen die Lehren vom Mikrokosmus und von der Einfachheit der Seele.

3) Ib. p. 120 sq. The substance of every thing is something different from the thing itself, and quite of another species.

4) Ib. p. 109 sq.

der Dinge zu beſtimmen habe und das Allgemeine nicht in ſich aufnehmen könne [1]. Der Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Accidens wird alsdann ſo gefaßt, daß er in der Stufenleiter vom Beſondern zum Allgemeinen für die mittlern Grade nur eine relative Bedeutung erhält. Hierauf beruht die Ordnung der Dinge; was für das eine Ding Subſtanz iſt, das iſt für das andere Ding Accidens, indem es nur in oder an dieſem Dinge ſein Beſtehn hat, wärend jenes erſte an ihm ſeinen allgemeinen Träger findet. Wenn auf der Leinwand das Bild eines Mannes gemalt iſt, ſo iſt der abgebildete Mann ein Accidens der Farbe, dieſe die Subſtanz für das Bild, die Farbe aber iſt ein Accidens auf der Subſtanz der Leinwand. Dieſe Überordnung der Subſtanzen über den Accidenzen hat aber nothwendig ihre Grenzen. Wir müſſen zuletzt eine allgemeine Subſtanz aller Dinge annehmen, welche alle Accidenzen begründet und dieſe Subſtanz iſt Gott oder der Sohn Gottes, das oberſte Princip, in welchem alle Dinge geſchaffen ſind, die einzige Subſtanz ſchlechthin; alle Geſchöpfe ſind nur ihre Accidenzen [2]. Gott iſt das allgemeine Sein, das Sein ſelbſt ohne alle Beſonderheit [1]; nur in ihm kann alles Beſondere ſein Beſtehen haben. So hängen alle Dinge mit Gott zuſammen, nicht unmittelbar, ſondern in einer mehr oder weniger vermittelten Weiſe und hierauf beruht ihre größere oder geringere Vollkommenheit; je entfernter etwas von der erſten Subſtanz ſteht, um ſo unvollkommener, je näher, um ſo vollkommner iſt es [2].

---

[1] Ib. p. 118.

[2] Ib. p. 110. What is more familiarly known amongst men, than the doctrine and distinction of substance and accident? Or, what is more obvious to common observation, than that what is an accident to one substance, may be a substance to another accident? And what so proper language in this case, as to say, that, how far so ever this projection of substances may be carried, that still there is but one substance, viz. the first? Ib. p. 117. Though one of the creatures of God may relatively be considered as the substance of another, yet this and all together, are no better than accidents with regard to the son of God.

Collier hatte es mit ſeiner Lehre auf ein vollſtändiges Syſtem der Theologie abgeſehn, in welchem auch eine Theodicee beabſichtigt wurde. Was uns von dieſem Syſteme ausgeführt vorliegt, läßt das Ganze kaum errathen; nur ſo viel ſehen wir, daß er darauf ausgeht alles Sein der Geſchöpfe als ein Inſein in Gottes Subſtanz zu begreifen und dabei doch das Sein der Geſchöpfe von dem Sein Gottes in gewiſſer Weiſe loszulöſen. Selbſt der Sohn Gottes iſt wie alle Geſchöpfe nur in Gott [3], eine Lehrweiſe, welche den Vorwurf des Arianismus auf Collier gezogen hat. Das Mittel, durch welches er dennoch die Geſchöpfe von Gott gewiſſermaßen loszulöſen denkt, liegt in ſeiner Unterſcheidung zwiſchen dem Verſtande und dem Willen Gottes; dieſer gilt ihm als die Materie, aus welcher alles beſteht, wärend die Ideen im Verſtande

---

1) Mem. p. 191. I believe God to be no particular being, but being itself, all being, universal being.

2) A specim. p. 108 sq.; 122; mem. p. 57.

3) A specim. p. 116. All creaturely existence — — is not existence simple, but only inexistence. Logol. p. 130. A destinction is to be made between God existing and God inexisting.

Gottes die Formen für die Verſchiedenheit der geſchaffenen Dinge abgeben [1]. Durch einen beſondern Willen, welchen Gott in ſich ſelbſt hervorrief, mußte er die beſondern Dinge, die beſondern Geiſter hervorbringen [2]. Der Wille geht nun aber auch auf die Geſchöpfe über, welche daher ſündigen konnten und durch ihre Sünde der Glückſeligkeit verluſtig gingen. Sie ſollen aber alsdann auch durch ihren leidenden Gehorſam noch zu einer höhern Tugend gelangen können, als die ſündenloſe Rechtſchaffenheit ihnen gewährt haben würde. Dies iſt das Verfahren Gottes die größten Güter aus den größten Übeln zu ziehn [3]. Alle dieſe Gedanken ſind nur in einem Entwurf enthalten, welcher die Mittelglieder für ihren Zuſammenhang vermiſſen läßt. Daß Collier ſie geſucht haben werde, läßt ſich erwarten; aber in den Schriften, welche er ausführte, geht ſeine Abſicht nur darauf den Gedanken an eine Materie zu beſeitigen, welche in irgend einer Weiſe als ſelbſtändiges und von Gott unabhängiges Weſen gedacht werden könnte. Deswegen werden auch die geiſtigen Weſen, trotz ihres eigenen Willens, nur als Dinge in dem allgemeinen Weſen Gottes, als Accidenzen der allgemeinen Subſtanz angeſehn, welche durch kleinere, aber ordnungsmäßig ſich abſtufende Kreiſe wie durch allgemeine Geſetze getragen werden. Die Beſtreitung des Materialismus war ihm die erſte Grundlage einer richtigen Theologie; in der Lehre von einer ſelbſtändigen, aus

---

1) Mem. p. 192.
2) Ib. p. 193.
3) Ib. p. 195; 197.

ihren eigenen Kräften wirkſamen Materie hatte er den Feind des Chriſtenthums erkannt.

Die Mittel, durch welche er ihn beſtritt, waren doch nur ſehr unzureichend. Seine Anſicht, daß die Begriffe des Accidens und der Subſtanz ein Verhältniß bezeichnen, welches durch verſchiedene Grade oder Kreiſe des Seins hindurchgeführt werden könnte, würde wohl einer weitern Ausführung fähig geweſen ſein, ſie aber auch bedurft haben, wenn ſie zu einer verſtändlichen Einſicht in die Dinge der Welt führen ſollte. Ob die nominaliſtiſche Anſicht, welche er nährte, hierzu geeignet war, dürfte in Frage geſtellt werden; aber daß er zu einer weitern Ausführung nicht die Hand angelegt hat, ſehen wir aus der rein theologiſchen Richtung, welche ſeine Gedanken genommen haben. Wenn er zum Beweiſe für ſeine Anſicht über das Verhältniß zwiſchen Subſtanz und Accidens auf natürliche Erſcheinungen ſich berief, auf das Bild auf der Leinwand oder im Spiegel und auf ähnliche Bilder, wenn er ſo das eine Bild auf dem andern und dieſes wieder auf einem dritten ſich abbilden ließ, ſo läßt dies eine lange Reihe von Accidenzen an Subſtanzen, welche wieder Accidenzen anderer Subſtanzen ſind, vorausſetzen und die Ausführung dieſer Anſicht würde nur dadurch gelingen können, daß uns eine Reihe von Naturerſcheinungen vorgeführt würde, in welcher die eine von der andern getragen wird. Aber auf dieſe Unterſuchungen der neuern Wiſſenſchaft iſt Collier nicht eingegangen. Er ſpringt vielmehr ſogleich zu ſeinen theologiſchen Anſichten über, und nachdem er uns auseinandergeſetzt hat, daß unſere Vorſtellungen von der materiellen Welt nur in unſerer Seele ſind, wie ein Bild im Spiegel, läßt er den Gedanken folgen, daß Gott ſie in der Seele der Menſchen und der Engel geſchaffen habe. Seine Stufenleiter iſt nun ſehr bald zurückgelegt. Unmittelbar iſt die ſichtbare Welt in der Seele, mittelbar in dem Worte oder dem Sohne Gottes, weil die Seele unmittelbar in dieſem iſt. Die ſichtbare Welt iſt im Geiſte, der Geiſt in Chriſto und Chriſtus in Gott [1]. Unſtreitig bedurfte es eines ſorgfältigern Eingehns in die Beſtrebungen der neuern Philoſophie um Gedanken, welche von ihnen ſo weit ſich entfernten, auch nur einigermaßen verſtändlich zu machen.

2. Georg Berkeley.

Schon hatte ſich ein rüſtigerer Kämpfer gegen das Umſichgreifen des Materialismus erhoben. Georg Berkeley, Sohn eines Engländers, eines Anhängers der Stuarts, welcher nach Irland ausgewandert war und hier eine Einnehmerſtelle erhalten hatte, wurde 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny geboren. Er ſtudirte Theologie zu Dublin und wurde hier Mitglied des Trinitätcollegiums. Schon früh hatte er ſich Anſichten ausgebildet, welche von der gewöhnlichen Meinung abwichen. Nach einer Jugendarbeit, einer Arithmetik nach neuer Methode, ließ er von 1709 an in kurzen Zwiſchenräumen drei Schriften erſcheinen, welche ſeinen Immaterialismus begründen ſollten, ſeine Theorie des Sehens, ſeine Principien der menſchlichen Erkenntniß und ſeine Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous. Wie ſehr auch ſeine philoſophiſchen Lehren von der gewöhnlichen Meinung abwichen, er ging doch der Entwicklung der neuern Litteratur mit Vorliebe nach. Von lebhafter Phantaſie, ein Liebhaber des Romans, hatte er ſelbſt, doch ohne ſeinen Namen einen philoſophiſchen Roman herausgegeben, eine Art Utopia, unter dem Titel Gaudentio von Lucca, welcher mit Beifall aufgenommen wurde. Auch die trocknen Unterſuchungen der Philoſophie ſuchte er in ein gefälliges Gewand zu kleiden. Als er daher 1713 nach London kam, gelang es ihm die Freundſchaft der ausgezeichnetſten Schriftſteller der damaligen Zeit zu gewinnen, eines Addiſon, Steele, Swift, Pope. Durch ſie, wie durch ſeine Iriſchen Freunde fand er Eingang bei der großen Welt; Pope hat ſeine Tugenden mit Enthuſiasmus geprieſen; Swift empfal ihn dem Grafen von Peterborough, der ihn als Caplan bei einer Geſandtſchaft nach Italien mit ſich nahm, und entzog ihm auch ſpäter ſeine Freundſchaft nicht, als ſeine gekränkte Freundin, welche unter dem Namen Vaneſſa bekannt iſt, eine erwartete Erbſchaft zum Theil auf Berkeley übertrug. Die Verbindung Berkeley's mit dem launenhaften Grafen von Peterborough dauerte nur kurze Zeit und war ohne Erfolg für ſeine Beförderung. Eine längere, vierjährige Reiſe durch Europa machte er kurz darauf als Führer eines jungen Mannes, des Sohnes eines Iriſchen Biſchofs. Er unterrichtete ſich auf ihr über Kunſt und Natur. Ein längerer Aufenthalt in Sicilien wurde von ihm benutzt Sammlungen über die Naturgeſchichte dieſer Inſel zuſammenzuſtellen; das Werk ging aber durch einen Zufall verloren. Auf der Rückkehr von dieſer Reiſe ſchrieb er eine lateiniſche Schrift über die Bewegung für die Pariſer Akademie, welche für die Beurtheilung ſeiner Philoſophie ſehr merkwürdig iſt. Er hatte auch damals die lebhafte Unterredung mit Malebranche, welche deſſen Tod veranlaßt haben ſoll. Nach England zurückgekehrt wurde er auf Betrieb ſeiner Freunde zu einem einträglichen Amte in der Iriſchen Kirche befördert. Aber weder hierdurch, noch durch das Glück einer ſo eben geſchloſſenen Ehe ließ er ſich von der eifrigen Betreibung eines menſchenfreundlichen Planes abhalten, welchen er mit der ganzen Wärme ſeines Geiſtes und der Lebhaftigkeit ſeiner Phantaſie ergriffen hatte, ohne die mit ihm verbundenen Entbehrungen zu achten. Ihn bekümmerte die religiöſe Vernachläſſigung der Engliſchen Colonien und der Eingebornen in Amerika. Um ihr abzuhelfen entwarf er den Plan ein Collegium auf den Bermuda Inſeln zu ſtiften zum gelehrten Unterrichte für Geiſtliche uud zur Bildung von Miſſionaren. Seine Begeiſterung für dieſe Sache wußte er andern mitzutheilen; er gewann für ſie nicht allein einige junge Geiſtliche zu Gefärten ſeiner Arbeiten, ſondern auch die Zuſage einer bedeutenden Unterſtützung vom Parliament nebſt andern Privatbeiträgen. Zur Ausführung ſeines Planes ging er nach Newport auf Rhode Island, wo er in Vorbereitungen und geiſtlichen Geſchäften zwei Jahre zubrachte. Da aber die Zuſagen der öffentlichen Unterſtützung ſchlecht gehalten wurden, ja die Hoffnung auf Erfüllung derſelben ſich zerſchlug, kehrte er nach England zurück. Er gab hier bald darauf ſeine Geſpräche unter dem Titel Alciphron oder der kleine Philoſoph heraus, welche gegen die verſchiedenen Abſchattungen der Freidenker gerichtet ſind.

---

[1] A specim. p. 115 sq.; mem. p. 55.

Durch die perſönliche Gunſt der Königin Caroline, einer Gönnerin geiſtreicher Theologen und Philoſophen, wurde er 1734 zu dem kleinen Iriſchen Bisthum Cloyne befördert. Er lebte von nun an faſt ohne Unterbrechung auf ſeinem ländlichen Biſchofſitze ſeinen geiſtlichen Pflichten. So wie er ſchon früher ſeinen Rath in keiner Sache des Gemeinwohls zurückgehalten hatte, ſo bezeichnen auch jetzt ſeine Wirkſamkeit eine Reihe kleiner Schriften, in welchen er nach Veranlaſſung der Zeitumſtände das Wohl Irlands und beſonders ſeiner Gemeinde beräth, mehr von ſittlichem als von politiſchem Standpunkte, duldſam auch gegen die Katholiken und ihnen die Gemeinſamkeit der Iriſchen Intereſſen an das Herz legend, voll weiſer Mäßigung. Dieſe gemeinnützige Wirkſamkeit veranlaßte ihn auch in einer eigenen Schrift unter dem Titel Siris, welcher ſpäter noch einige Zuſätze folgten, den mediciniſchen Gebrauch des Theerwaſſers zu empfehlen, welchen er zuerſt in Amerika, nachher in Irland an ſich und andern zu erproben Veranlaſſung gehabt hatte. Dieſe Schrift verräth, freilich in einer unerwarteten Beweisführung, mehr als alle ſeine übrigen Schriften die poſitiven Überzeugungen, von welchen er in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen geleitet wurde. Seinen Streit gegen die Freidenker hatte er nicht aufgegeben; er verwickelte ihn in eine Reihe von Streitſchriften mit Mathematikern, beſonders mit Halley, weil er in dem vorherſchenden Vertrauen auf die mathematiſche Beweisführung, auch wo ſie über das Gebiet der Mathematik hinausging, den Grund des Unglaubens ſah. Beförderungen zu reichern Bisthümern, welche er hätte erlangen können, ſchlug er aus, ja ſeinem kleinern Bisthume wollte er entſagen, als er, um zu Oxford die Erziehung ſeines Sohnes zu leiten, ſeinen Sitz in Cloyne aufzugeben ſich entſchloſſen hatte. Über dieſe Uneigennützigkeit erſtaunt, befal ihm der König ſein Bisthum auch in der Abweſenheit zu behalten. Nur kurze Zeit war er in Oxford, als er 1753 plötzlich ſtarb.

Aus allen ſeinen Schriften [1]) tritt uns ſein edler Geiſt entgegen. Sie vertreten in einem würdigen Ausdruck eine Denkweiſe, welche die neuere Wiſſenſchaft in allen ihren Zweigen ſich anzueignen gewußt hat, aber doch in den Folgerungen von der herſchenden Meinung ſtark abweicht. Er iſt mit den Neuern einig in der Beſtreitung der Scholaſtik, wie ſie noch in den Schulen herſchte, und geht hierin zuweilen ſo weit, daß er Logik und Metaphyſik anzugreifen ſcheint, obgleich er die Logik nur vereinfachen und eine richtige Metaphyſik an die Stelle der veralteten ſetzen wollte, ja von dieſer erſt die rechte Einſicht in die Wahrheit erwartete [2]). Den Unterſuchungen der neuern Mathematik und Phyſik hat er alle ſeine Aufmerkſamkeit zugewendet; auch auf die Unterſuchungen der Chemie beruft er ſich gern [3]). Descartes und beſonders Newton werden von ihm geprieſen; ſie haben uns in die Geheimniſſe der Natur eingeweiht; Mathematik und Phyſik bieten die beſten Übungen für den Verſtand dar [4]).

---

1) Ich gebrauche die Sammlung ſeiner Werke: the works of G. Berkeley. In two voll. Lond. 1784. In Quart.

2) A treatise. Introd. 6; Alciphr. V, 24 p. 509; VII, 12; Siris 293.

3) Siris 189 u. ſonſt.

4) Arithm. p. 107; Siris 243; 245.

Noch mehr ſchätzt er Locke, deſſen Philoſophie er mit großen Lobſprüchen empfielt [1]. Man kann wohl ſagen, daß er von deſſen Erkenntnißtheorie in ſeinen Lehren ausgegangen iſt, wiewohl er ihr andere Folgerungen und eine andere Bedeutung abgewann und alsdann auch in ſeinen ſpätern Werken polemiſch gegen ihn auftrat. Auch die praktiſche Richtung und die Verehrung des geſunden Menſchenverſtandes hat er mit Locke gemein; er will den letztern nur durch Nachdenken und Kunſt unterſtützt ſehen, welche in jeder beſondern Beſchäftigung eine größere Fertigkeit hervorbringen [2]. Die richtigen Grundſätze der Philoſophie, meint er, ſcheinen zwar anfangs zum Skepticismus anzuleiten, wenn ſie aber nur weit genug durchgeführt werden, ſo führen ſie zum gemeinen Menſchenverſtande zurück [3]. In ſeiner praktiſchen Richtung geht er faſt noch weiter als ſeine Vorgänger unter ſeinen Landsleuten; er findet, daß ſie zu viel Theorie einmiſchen und ſich nur Schwierigkeiten machen, indem ſie über den praktiſchen Zweck der Wiſſenſchaft hinausgehn und das Mittel zum Zweck erheben [4]. Selbſt die eudämoniſtiſche Färbung, welche die praktiſchen Lehren der neuern Philoſophie angenommen hatten, wird von ihm nicht beſtritten, obwohl ſie von der edeln Geſinnung, welche ihn belebt, ſtarke Beſchränkungen erfährt [1]. Wenn er nun auch den theologiſchen Lehren ſich zuwendet, ſo ſpricht er im Sinne der neuern Zeit doch nur für die praktiſche Bedeutung der Religion und vertheidigt die natürliche Religion, freilich mit der Vorausſetzung, daß an ſie alsbald auch poſitive Vorſchriften ſich anſchließen würden, weil die natürliche Religion doch nicht dazu geeignet ſei Landesreligion zu werden [2]. Er öffnet damit den Lehren des Chriſtenthums die Thür in einem weitern Sinne, als Locke es gethan hatte [3]; aber entzieht ſich doch der Duldſamkeit nicht, wie ſeine Zeit ſie zu verſtehen pflegte. Den Diſſenters will er ſie nicht verſagen, wenn ihm auch der Atheismus ſtrafbar zu ſein ſcheint. Die chriſtliche Religion iſt für die Maſſe der Menſchen berechnet; die feine Speculation iſt den Wirkungen der Gnade nur ſchädlich [4].

---

[1] Arithm. p. 107.

[2] Alciphr. VI, 12 p. 551 sq.

[3] Three dial. betw. Hylas and Phil. I p. 110; II p. 153; III p. 187; 217. The same principles which at first view lead to scepticism, pursued to a certain point, bring men back to common sense.

[4] Alciphr. VII, 18 p. 624.

So weit gingen die Gedanken Berkeley's mit den Neigungen ſeiner Zeit gleichen Weg; aber man wird doch bald gewahr werden, daß er in einem ſcharfen Widerſpruch mit der ſittlichen Schlaffheit ſtand, welche um ſich gegriffen hatte, und daß er die Waffen, welche ſeine Zeit geſchmiedet hatte, gegen ſie ſelbſt zu kehren ſuchte. Er hat einen Verſuch geſchrieben den Sturz Groß-Britanniens zu verhüten, auf eine beſondere Veranlaſſung, mit wenig

---

[1] Ib. III, 16; passive obedience 5 sqq.: 33.

[2] Alciphr. V. 9 p. 486; VII, 12: 13. Faith, I say, is — — an operative persuasion of mind. A sermon p. 449.

[3] Alciphr. V, 29 p. 515; VI, 9 p. 545; VII, 33 p. 643: a treat. 63.

[4] A serm. p. 464; an essay towards preventing the ruin of Great-Britain p. 271.

Hoffnung des Gelingens. In ihm beklagt er die Ausartung des Zeitalters. Er bekennt dabei die alte Thorheit über den Lauf der Zeiten ſich zu beſchweren und die allgemeinen Mängel der menſchlichen Natur einem beſondern Menſchenalter zur Laſt zu legen. Aber hat nicht die Gegenwart unerhörte Laſter zu Tage gebracht? Wir ſtehen an einem Abgrund, an einem großen Umſturz. Laſter und Schelmerei werden geachtet, käufliche Verräther gelten für Männer, welche die Welt kennen; aus dem Gemeinſinn macht man einen Spott; anſtatt über Verbrechen zu erröthen, ſchämt man ſich nur der Frömmigkeit und der Tugend; Ungläubige gelten für feine Weltmänner. Kurz andere Völker ſind gottlos geweſen, wir aber ſind die erſten, welche gottlos aus Grundſatz ſind [1]). Dieſelben Klagen haben wir von Leibnizen gehört. Noch einmal erhebt ſich eine idealiſtiſche Denkweiſe gegen den hereinbrechenden Materialismus, gegen die Verehrung der Natur mit Ausſchluß des Geiſtes und der Vernunft. Seine Gegner faßt nun Berkeley unter den Namen der Freidenker zuſammen. In ſeinem Alciphron ſchildert er ſie nach allen ihren Richtungen und weiſt die Lockerheit ihrer Grundſätze nach. Sein Gemälde iſt nicht eben zu dunkel gehalten; es iſt nur zu bedauern, daß er die Perſonen, welche er meint, unter Namen des Alterthums verborgen hat. Was die ſpätere ſenſualiſtiſche Philoſophie noch offener bekennen ſollte, das ſehen wir ſchon in ſeinem Geiſte heranziehn. Das Verderben des ſittlichen Lebens, das Verkommen des Gemeinſinns, wie es in der

---

1) An essay p. 287.

Fabel von den Bienen, in einer Dubliner Geſellſchaft von Gottesläſterern ſich verkündet hatte[1]), wird von ihm aufgedeckt. Nicht eben mit großer Auswahl und feiner Unterſcheidung greift er aus der Menge ſeine beſondern Gegner heraus. Er beurtheilt ſie weniger nach ihrer Geſinnung und nach der Richtung ihrer Lehre, als nach der Wirkung, welche ſie gehabt hatten. Spinoza iſt ihm nur der große Leiter der modernen Ungläubigen[2]), Shaftesbury der Anführer der Spötter über Unſterblichkeit und göttliche Vergeltung[3]), obgleich Berkeley ſelbſt mit beiden Philoſophen nicht unweſentliche Punkte gemein hat. Beſonders aber ſieht er den Materialismus als die Quelle des Skepticismus und des Atheismus an[4]); er vergeſſe den Geiſt und nur eines Blickes auf den Geiſt bedürfe es um das ganze Gebäude des Atheismus umzuſtürzen[5]). Berkeley ſtreitet daher auch gegen die Erklärung des Denkens aus den Nervenbewegungen und gegen die Lehren der Chemiker von der Seele[6]); ja faſt die ganze neuere Naturlehre greift er an. Zwar ihre Entdeckungen ſind ſchätzbar; aber ſie muß ihre Grenzen nicht verkennen; ſie iſt geneigt über ihre Bedeutung ſich zu täuſchen[7]). In die Theologie hat die Phyſik ſich nicht zu miſchen; ſie unterſucht die Erſcheinungen und bringt ſie unter allgemeine Regeln; von der bewegenden Urſache, von der Zweckurſache weiß ſie nichts [1]; von den Wirkungen weiß ſie, aber nicht von den Urſachen; ihre mechaniſchen Grundſätze reichen aus die Verkettung der Erſcheinungen, aber nicht ihre Gründe zu zeigen [2]. So ſtreitet er gegen die Carteſianer, gegen Toricelli, gegen Leibniz, deſſen Theorie der Bewegung er oft berückſichtigt, gegen jede Annahme, welche der Materie eine Kraft, ſei es die Bewegung anzufangen oder mitzutheilen, ſei es der Attraction oder der Gravitation beilegen will. Die Annahme, daß die Kraft immer gleich groß bleibe, iſt eben ſo willkürlich, wie die Annahme, daß die Größe der Bewegung nicht wechsle; die Annahme einer todten Kraft kann auf keine Erſcheinung ſich ſtützen [3]; die Wörter Kraft, Gravitation, Attraction ſind gut zu Rechnungen, aber nicht zu Erklärungen; Newton gebraucht die Attraction der Materie nur als eine mathematiſche Hypotheſe [4]. Die Mathematik aber hat ſich darauf zu beſchränken zu meſſen; ſie hat nur eine praktiſche Bedeutung und gebraucht hierzu ihre Abſtractionen, welche doch unmöglich das wahre Sein der Dinge darſtellen können. Berkeley's Gedanken gehen in dieſer Richtung auf eine Abgrenzung der Wiſſenſchaften unter einander. In der Phyſik haben wir es nur mit Sinn und Erfahrung zu thun, welche uns die erſcheinenden Wirkungen kennen lehren. In der Mathematik abſtrahiren wir von den Beſonderheiten der ſinnlichen Erſcheinung, bleiben aber doch beim Sinnlichen im Allgemeinen ſtehn und treiben nur ein Werk der Einbildungskraft, welches zum Irthum führt, wenn man glaubt, daß ſolche Abſtractionen die Wahrheit der Dinge darſtellen könnten. Alles Aufſuchen der Urſachen iſt aber vergeblich, wenn man nicht auf den Geiſt zurückgeht, welcher alles bewirkt und bewegt, von deſſen Willen alles abhängt. Ihn lehrt nur die Metaphyſik kennen, welche doch wohl eine allgemeinere Wiſſenſchaft iſt, als die beſondern Wiſſenſchaften, die Phyſik und die Mathematik, und nicht auf Sinn oder Einbildungskraft, ſondern auf Vernunft und reinem Verſtand beruht[1].

---

[1]) A discourse addressed to magistrates p. 309 sq.; 312.

[2]) Alciphr. VII, 29 p. 640.

[3]) A disc. p. 309. Im Alciphron wird er unter dem Namen Cratylus beſtritten.

[4]) Princ. of hum. knowl. 92.

[5]) Hyl. II p. 159.

[6]) Ib. p. 154; Alciphr. VI, 14 p. 554 sqq.

[7]) An essay towards a new theory of vision 160; a treat. conc. princ. of hum. knowl. 50.

---

[1] De motu 34 sq. p. 134 sq.

[2] Hyl. III p. 210 sqq.; princ. of hum. knowl. 66; 105.

[3] De motu 8; 10; 19.

[4] Ib. 17; 28.

So wie Berkeley ſeine Feinde hat, ſo hat er ſeine Freunde. Es ſind im Allgemeinen die Platoniker, auf welche er ſich ſtützt. In ihren Schriften, ältern und neuern, zeigt er eine große Beleſenheit[2]. Er faßt die Platoniſche Lehre im Sinn der neuern Überlieferung als die älteſte Philoſophie, findet ſie in Übereinſtimmung mit den hermetiſchen Schriften, mit der Trinitätslehre, ſucht Spuren orientaliſcher Überlieferung in ihr, erkennt auch dieſelbe Lehre bei der Pythagoreern, bei Empedokles, Heraklit, Anaxagoras, ſelbſt bei Ariſtoteles, wenn man ſeine Polemik gegen die Ideenlehre ausnehme. Man ſoll die Alten nicht verachten[3]. Aber auch den Lehren der Theoſophen und ſelbſt der Chemiker ſtimmt er in vielen Punkten bei; ihre Begriffe vom Archeus, von den Samen,

---

[1] Princ. of hum. knowl. 103; 106 sq.; Hyl. I p. 136; de motu 34 sqq.; 42; 71 sq.; analyst qu. 2; 49.

[2] Siris 284 führt er auch den Alcinous an, aus welchem er einiges entnommen zu haben ſcheint.

[3] Ib. 166 sqq.; 177; 265; 270; 310; 360; de motu 30.

Fermenten, ſpecifiſchen Qualitäten und Monaden ſind auf ihn übergegangen. Man kann nicht verkennen, daß wir in ihm einen der letzten Ausläufer der theoſophiſchen Schule vor uns haben [1]). Freilich nicht ohne Kritik giebt er ihren Lehren ſich hin, wie er denn ohne Zögern die Lehren von der plaſtiſchen Natur und von den angebornen Begriffen verwirft. Aber man ſollte den Platon nur ſtudiren, nicht bloß leſen, ſo würde man auch nichts Anſtößiges über die angebornen Ideen bei ihm finden [2]). Die intellectuelle Welt dürfe man doch über die ſinnliche nicht vergeſſen [3]). Berkeley pflegt nun ſeine Lehre Immaterialismus zu nennen [4]), und ohne Zweifel iſt ein Hauptpunkt ſeines Streites gegen die Anſicht der Neuern von der Materie gerichtet; doch meint er, das Wort Materie könnte man beibehalten und die Lehren der Alten, des Platon und des Ariſtoteles, von der Materie wären unverfänglich [5]). Indem er nun zur immateriellen Welt ſich erheben will, kann er freilich den Lehren Locke's über den Verſtand nicht beiſtimmen; ſeine Folgerungen gehen weit über dieſelben hinaus, aber er glaubt in ihnen die Vorderſätze für ſeine Folgerungen zu finden.

Sinn und Reflection leiten alles unſer Denken, und was durch ſie nicht beglaubigt wird, hat keinen Anſpruch darauf für wahr angeſehn zu werden. Die Reflection heißt auch wohl Vernunft; ſie muß ſich aber immer auf

---

1) Siris 126; 136; 162; 346.
2) Ib. 309; 338.
3) Ib. 330.
4) Hyl. III p. 207; 212.
5) Ib. III p. 215; Siris 317 sq.

den Sinn ſtützen. Der Sinn zeigt uns den Körper, die Reflection den Geiſt; beide ſind ſich durchaus entgegengeſetzt. Der Körper, ausgedehnt, den Raum erfüllend, iſt träge, hat Figur, Bewegung und ſinnliche Eigenſchaften; der Geiſt denkt und iſt thätig [1]. Berkeley's Sätze verbergen dabei nicht die Nachwirkung des Carteſianismus in der Lockiſchen Schule. Er beruft ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes um das Daſein der Dinge außer uns zu beweiſen [2]. Indem er dieſes behauptet, ſtützt er ſich auf das Zeugniß der Sinne. Seinen Gegnern ruft er zu: ich traue den Sinnen; ihr nicht; er will nicht Dinge in Ideen, vielmehr Ideen in Dinge umſetzen [3]. Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen wahren Ideen und Einbildungen, welcher nicht auf der größern oder geringern Lebhaftigkeit, vielmehr darauf beruht, daß die letztern nicht, aber wohl die erſtern mit dem ganzen übrigen Leben in gutem Zuſammenhange ſtehn, noch mehr aber darauf, daß die letztern von unſerm Willen abhängen, die erſtern nicht [4]. In allen dieſen Punkten ſtimmt er mit Locke überein; es wurde ſchon beiläufig berührt, daß er auch den Streit gegen die angebornen Begriffe mit ihm theilte; er billigt auch die Lehre von der unbeſchriebenen Tafel; alle Ideen kommen von den Sinnen und eine thätige Kraft wohnt der Seele nur bei in Bildung von Begriffen [1]. Man wird ihn darüber nicht tadeln können, daß er den Sinn in rein pſychologiſcher Bedeutung nimmt und mit den Sinnenwerkzeugen nicht verwechſelt wiſſen will, auch nicht mit dem Gehirn, welches doch auch nur in einer Idee ſich uns darſtellt [2]; man wird auch darin keine weſentliche Abweichung von der Lockiſchen Lehre finden, daß er die Quelle für die Erkenntniß unſerer Seele nicht allein Reflection, ſondern auch Anſchauung nennt [3].

---

[1] De motu 21; 40; princ. of hum. knowl. 1 sq.; Hyl. I p. 149.

[2] Hyl. III p. 179.

[3] Ib. III p. 195 sq. I am not for changing things into ideas, but rather ideas into things. — — In short you do not trust your senses, I do.

[4] Ib. II p. 139 sq.; III p. 184 sq.

Wir werden noch manches andere bemerken können, worin Berkeley dem Gedankengange der Lockiſchen Schule ſich anſchließt. Zu dem Carteſianiſchen Gegenſatze zwiſchen der Subſtanz und ihren Weiſen zu ſein fügt er das Verhältniß hinzu um alle Gegenſtände unſerer Erkenntniß zuſammenzufaſſen [4]. In der entſchiedenſten Richtung des Nominalismus kennt er keine andere Subſtanzen als Einzelweſen [5]; nur noch etwas ſtärker als Locke ſtreitet er gegen alle Allgemeinheiten und Abſtractionen. Vom Allgemeinen auszugehn, ohne deſſen Entſtehung und Bedeutung entwickelt zu haben, führt unendliche Schwierigkeiten herbei; wenn wir von beſondern und concreten Dingen ausgehn, läuft alles gut ab; abſtracte Worte mögen nützlich ſein; beſſer aber iſt es an die Sachen ſich zu halten [6].

---

1) Siris 308. Idea und notion werden unterſchieden, ganz im Gegenſatze gegen den Kantiſchen Sprachgebrauch.

2) Hyl. II p. 154.

3) Ib. III p. 180; 182.

4) Princ. of hum. knowl. 89.

5) Hyl. I p. 135. Every thing which exists, is particular. De motu 7.

6) Alciphr. VII, 23 p. 632; de motu 4.

Das Allgemeine, Abſtracte iſt nur ein Machwerk des Menſchen und nicht einmal ſeines Verſtandes, wie Locke meinte, ſondern nur ſeiner Sprache; denn der Geiſt hat keine Kraft zu abſtrahiren, ſondern nur zu imaginiren und in ſeiner Einbildungskraft ſtellt ſich doch alles immer nur als ein beſonderes Bild dar [1]. Locke muß ſelbſt zugeſtehn, daß nur durch Worte, welche als Zeichen mehrerer Dinge geſetzt werden, das Abſtracte hervorgebracht wird [2]. Die abſtracten Worte ſind nur Abkürzungen der Sprache, welche zur Bequemlichkeit im Lehren dienen, aber nicht die Natur der Dinge ausdrücken [3]. Die Sprache bedient ſich der Zeichen um durch bekanntere Dinge an weniger bekannte zu erinnern; ſie ſetzt ein Zeichen für andere und für viele Zeichen und Dinge und dies gewährt uns in der Erweckung der Gedanken keinen geringen Vortheil. Daher dürfen wir allgemeine Sätze und Beweiſe bilden [4]. Aber wir dürfen durch ſolche Hülfsmittel uns nicht täuſchen laſſen; allgemeine Ideen bekommen wir durch ſie nicht; jeder unſerer Gedanken bleibt immer ein beſonderer Gedanke. Wir können z. B. niemals das allgemeine

---

[1] Princ. of hum. knowl. introd. 6 sqq.; Alciphr. VII, 6; a defense of freethinking in math. 45.

[2] Princ. of hum. knowl. intr. 11.

[3] De motu 7. Multos autem in errorem inducit, quod voces generales et abstractas in disserendo utiles esse videant, non tamen earum vim satis capiant. Partim vero a consuetudine vulgari inventae sunt illae ad sermonem abbreviandum, partim a philosophis ad docendum excogitatae; non quod ad naturam rerum accommodatae sint, quae quidem singulares et concretae existunt, sed quod idoneae ad tradendas disciplinas, propterea quod faciunt notiones vel saltem propositiones universales.

[4] Alciphr. VII, 16 sq.; a new theory of vision 124.

Dreieck uns vorſtellen, das Dreieck, welches weder gleichſeitig noch ungleichſeitig iſt; vielmehr der Gedanke einer ſolchen allgemeinen Idee würde einen Widerſpruch in ſich ſchließen; in jeder allgemeinen Idee würden widerſprechende Merkmale der beſondern, von ihr umfaßten Ideen vereinigt ſein. Wir müſſen alſo allgemeine Worte nicht mit allgemeinen Ideen verwechſeln [1]. Dieſen Streit gegen das Allgemeine dehnt Berkeley auch mit Locke auf die Lehre von verſchiedenen allgemeinen Kräften unſerer Seele aus [2]. Er gewöhnt ihn vieles mit ſkeptiſchen Augen anzuſehn, was als allgemein zugeſtanden gilt, und greift in einen großen Theil ſeiner Lehren ein, in welchen der Gegenſatz zwiſchen Sachen oder Dingen und Zeichen oder Sprache eine wichtige Rolle ſpielt.

Schon Locke hatte den Begriff der Subſtanz, weil er ihn auf keinen ſinnlichen Eindruck zurückbringen konnte, mit ſkeptiſchen Augen betrachtet. Auch hierin folgt ihm Berkeley, ſo wie in ſeinem Begriff der Subſtanz und in der Erklärung ſeiner Entſtehung, ſo weit das Gebiet des Sinnlichen hierbei in Betracht kommt. Wir ſehen keinen Menſchen, keine Perſon; wir können keine Subſtanz durch irgend einen Sinn empfinden; dies iſt nicht Mangel eines Sinnes, ſondern des Sinnes überhaupt, weil jeder Sinn uns nur Empfindungen oder Ideen, aber nicht Subſtanzen zuführen kann [3]. Der Gedanke einer ſinnlichen

---

[1] Theory of vis. 125; Alciphr. VII, 6 sq.; def. of freeth. 47 sq.

[2] Princ. of hum. knowl. 143.

[3] Ib. 136. In case we had a new sense bestowed upon us, we would only receive thereby some new sensations or ideas of sense. Alciphr. IV, 4.

Subſtanz fließt mir nur daraus, daß ich verſchiedene Empfindungen oder Ideen bemerke, welche einander zu begleiten pflegen; ſie werden alsdann mit einem Namen bezeichnet und für ein Ding gehalten [1]. Die ſinnlichen Dinge ſind nichts anderes als Verbindungen von Qualitäten, welche wir durch unſere Sinne erkannt zu haben glauben [2].

Dieſer Punkt, entſcheidend für die Lehre Berkeley's, wird von ihm ausführlich erörtert, weil er mit der gewöhnlichen Annahme ſinnlicher Dinge in Widerſpruch ſteht. Der Gedanke, welcher ihn leitet, iſt ſehr einfach und verſtändlich. Alles, was wir empfinden, bringt nur einzelne Empfindungen oder Vorſtellungen in uns; jeder Sinn hat ſeine beſondern Empfindungen; durch das Geſicht habe ich die Vorſtellungen des Lichtes und der Farben in ihren verſchiedenen Graden und Abänderungen; durch das Gefül die Vorſtellungen der Härte, der Weichheit, der Kälte und Wärme, der Bewegung, des Widerſtandes, und in ähnlicher Weiſe bringen alle Sinne eine Mannigfaltigkeit ihnen eigener Vorſtellungen in unſere Seele [3]. Dieſe Vorſtellungen aber finden ſich in Verbindung unter einander; daher geſchieht es, daß die eine an die andere erinnert; doch kann keine die andere hervorbringen, die Vorſtellung des Lichtes nicht die Vorſtellung des Tons, die Vorſtellung des Tons nicht die Vorſtellung der Härte. Nur weil ſie in Verbindung vorkommen und die eine an die andere erinnert, dient die eine als ein Zeichen der andern, wie dies beſonders bei den Empfindungen des Gehörs der Fall iſt, welche als Worte geſtaltet uns an die Empfindungen aller übrigen Sinne erinnern. Worte werden daher von ſolchen, welche ſich nicht vor Verwechslungen hüten, für Vorſtellungen gehalten [1]. Weil eine Vorſtellung an die andere erinnert, hält man nun auch die Vorſtellungen für wirkſam, obgleich ſie nur unthätig in unſerer Seele ſind ohne irgend etwas zu bewirken [2]. Daher ſind auch die Sammlungen von Vorſtellungen, welche wir Subſtanzen nennen, nur in unſerer Seele ohne irgend eine innere Verbindung unter ſich; die ſinnlichen Subſtanzen beſtehen aus einzelnen Empfindungen, die ſchlechthin nur in unſerer Seele ſind; ihr Sein beſteht in ihrem Empfundenwerden. Sie ſind alſo nur als Erſcheinungen anzuſehn, und wir müſſen behaupten, daß nur Erſcheinungen durch unſere ſinnliche Empfindung uns beglaubigt werden können [3]. Es ſoll hierdurch nicht geleugnet werden, daß die ſinnlichen Empfindungen und ihre Verbindungen ſind; ſelbſt unabhängig von unſerer Seele können ſie ſein, nemlich in einer andern Seele; wir ſetzen ſogar voraus, daß ſie in jeder andern Seele vorkommen würden, wie in uns, wenn ſie an unſerer Stelle in der Welt ſich fände. In dieſem Falle würden wir ſagen können, daß ſie außer uns wären, aber in einer andern Seele [1]). Dagegen muß geleugnet werden, daß irgend eine Erſcheinung oder Verbindung von Erſcheinungen anderswo als in einer Seele ſein könnte. Wie Collier, ſtreitet Berkeley gegen das abſolute Daſein ſinnlicher Dinge oder Erſcheinungen außer dem Geiſte. Die Realität, ja die Subſtanz der Dinge im gewöhnlichen Sinne des Wortes will er zugeben, nur nicht im Sinn der Philoſophen, welche den ſinnlichen Dingen eine abſolute, vom Geiſte Gottes und der Menſchen unabhängige Subſtanz zuſchreiben möchten. Die ſinnlichen Dinge ſind eben Erſcheinungen, Phänomene der Natur und Phänomene können nur in einem Geiſte vorkommen, weil nur dem Geiſte etwas erſcheinen kann [2]).

---

[1] Princ. of hum. knowl. 1. As several of them (sc. ideas) are observed to accompany each other, they come to be marked by one name, and so to be reputed as one thing. Ib. 148; Hyl. III p. 200 sq.

[2] Princ. of hum. knowl. 91; Hyl. I p. 64. Sensible things therefore are nothing else but so many sensible qualities or combinations of sensible qualities.

[3] Princ. of hum. knowl. 1; theory of vis. 103.

---

[1] Theory of vis. 25; 46; 103 sq.; 130.

[2] Princ. of hum. knowl. 25; 68.

[3] Ib. 3 sq. The various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose) cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. — — Their esse is percipi. — — What are the prementioned objects, but the things we perceive by sense, and what do we perceive beseides our own ideas or sensations; and is it not plainly repugnant that any one of

Dieſe allgemeine Anſicht hat er nun gegen das gewöhnliche Vorurtheil von dem Sein der Naturerſcheinun-

---

these or any combination of them should exist unperceived? Siris 264. Sense and experience acquaint us with the course and analogy of appearences or natural effects.

1) Princ. of hum. knowl. 3; 90. Sensible objects may likewise be said to be without the mind, — — namely when they exist in some other mind. Thus when I shut my eyes, the things I saw may still exist, but it must be in another mind.

2) Hyl. II p. 157; princ. of hum. knowl. 34; 37; Siris 251. All phaenomena are, to speak truly, appearances in the soul or mind.

gen außer dem Geiſte in vielen beſondern Unterſuchungen feſtzuſtellen geſucht. In der neuen Theorie des Sehens wendet er ſich, wie Collier, beſonders gegen die Meinung, daß wir Dinge außer uns ſähen. Er zeigt, daß wir keine Entfernung, Größe oder Lage der Dinge ſehen können, ſondern daß wir im Sehen immer nur die Empfindung des uns Gegenwärtigen in einem Geſichtspunkte haben und nur durch die Erfahrung, d. h. durch Verbindung der einen Geſichtsempfindung mit andern Empfindungen unſerer Sinne, von der Entfernung, Größe und Lage des ſinnlichen Gegenſtandes unterrichtet werden. Es würde uns zu weit führen dieſer Auseinanderſetzung in ihren einzelnen Punkten zu folgen [1]; ſie giebt nur einen Beweis im Beſondern für das, was aus ſeiner Lehre im Allgemeinen ſich von ſelbſt ergiebt. Stärker unterſtützen ſeine allgemeine Anſicht die Bemerkungen, welche er über die rein perſönliche Bedeutung aller unſerer Empfindungen macht. Von Schmerz und Luſt pflegen wir einzugeſtehn, daß ſie nicht außer uns in den Gegenſtänden vorhanden ſind; aber Schmerz und Luſt begleiten alle unſere Empfindungen in größerem oder geringerem Grade; ſie laſſen ſich von den Empfindungen nicht ablöſen [2]. Ebenſo hängt auch jede Empfindung von der perſönlichen Auffaſſungsweiſe des Empfindenden ab und die Gegenſtände ſtellen ſich nach der Veränderlichkeit der Perſon und des Mediums in veränderlicher Weiſe dar [3]. Daher ſind auch die ſinnlichen Empfindungen nicht als Copien der äußern Gegenſtände anzuſehn; dies würde vielmehr zum entſchiedenſten Skepticismus führen; denn eine Empfindung wird immer nur einer Empfindung gleichen können und man würde alſo das Körperliche einer geiſtigen Empfindung gleich ſetzen, wenn man dieſe als Copie von jenem betrachten wollte [1].

---

[1] Ein kurzer Abriß derſelben findet ſich Alciphr. IV, 8 sq.

[2] Hyl. I p. 115 sqq.; 134.

[3] Ib. p. 121 sq. Beſonders gegen die Objectivität der Geſichtseindrücke ib. p. 126.

Ähnliche Bemerkungen hatten ſchon ſeit lange zu der Unterſcheidung der nur ſcheinbaren oder abgeleiteten und der wahren oder urſprünglichen Eigenſchaften der ſinnlichen Gegenſtände geführt. Berkeley ſtreitet nun aber gegen Locke, indem er den urſprünglichen Eigenſchaften der ſinnlichen Dinge noch weniger, als den abgeleiteten, Wahrheit zugeſtehen will. Alle Dinge, welche ohne beſondere ſinnliche Eigenſchaften gedacht werden, ſind nur Fictionen der Mathematik [2]. Man rechnet zu den urſprünglichen Eigenſchaften der Dinge die Zahl; ſie iſt aber nur ein Geſchöpf des Geiſtes, welcher daſſelbe in verſchiedener Weiſe zählt nach verſchiedenen Rückſichten [3]. Außerdem werden Ausdehnung, Solidität, Figur und Bewegung als urſprüngliche Eigenſchaften angeſehn; ſie alle können nicht ohne Größe gedacht werden; aber Größe giebt nur ein Verhältniß ab. Vergeblich ſtrengt man ſich an eine Ausdehnung zu denken, welche weder groß noch klein, eine Bewegung, welche weder ſchnell noch langſam wäre, eine Solidität ohne größern oder geringern Widerſtand[1]). Ausdehnung iſt die Grundlage aller dieſer ſogenannten urſprünglichen Eigenſchaften; ſie wird als die erſte Eigenſchaft der Materie betrachtet[2]). Berkeley leugnet nun nicht, daß Ausdehnung den Körper von der Seele unterſcheidet[3]); aber der Begriff der Ausdehnung iſt doch nur eine Abſtraction und verwickelt in die Schwierigkeiten, welche allen Abſtractionen folgen, ſobald ſie für Realitäten gehalten werden. Man hält die Ausdehnung, in dieſer Weiſe gefaßt, für unendlich theilbar; daraus würde folgen, daß jede Ausdehnung unendlich groß wäre und mithin ohne alle begrenzte Figur. Wir müſſen dagegen behaupten, daß die ſinnliche Ausdehnung, das einzige Object unſerer Wahrnehmung, nicht unendlich theilbar iſt[4]). Wenn wir in der Erkenntniß der Dinge auf unſere Empfindung zurückgehn, ſo müſſen wir die abſtracte Ausdehnung leugnen und ſichtbare und fühlbare Ausdehnung unterſcheiden; beide werden nur für daſſelbe gehalten, weil ſie einander begleiten und die eine daher ein Zeichen der andern wird[5]). Man will einen abſoluten Raum ſich denken, welcher noch übrig bliebe, wenn alle Körper vernichtet würden. Er ſoll unendlich, unbeweglich, untheilbar, unſinnlich, ohne Verhältniß und Unterſcheidung ſein. Alle dieſe Attribute ſind Verneinungen; nur die Ausdehnung bleibt dem Raume übrig; aber eine ſolche Ausdehnung, welche nicht getheilt, nicht gemeſſen werden kann, läßt ſich nicht empfinden, nicht einbilden, nicht denken. Es bleiben alſo nur Worte übrig; die abſolute Ausdehnung des Raums iſt ein leeres Nichts; ſie gehört, wie die abſolute Bewegung und die abſolute Zeit, zu den Chimären, mit welchen die Mathematik ſich getragen hat. Berkeley geſteht ein, daß er keinen Körper ſich denken könne, welcher ohne die ſinnlichen Eigenſchaften wäre[1]. Dies ſind die Folgerungen ſeines Nominalismus. Sie fußen auf den Annahmen des Senſualismus; von ihnen ſcheiden ſie die Vorausſetzungen der Mathematik aus, welche Locke noch hatte beſtehen laſſen. Unſere Sinne laſſen uns nur Beſonderes erkennen; das Allgemeine iſt nur eine Fiction der Sprache.

---

[1] Ib. p. 150 sq. Can any thing be like a sensation or idea, but another sensation or idea? Ib. III p. 197; princ. of hum. knowl. 8.

[2] Princ. of hum. knowl. 10 sq.

[3] Ib. 12; theory of vis. 109.

---

[1]) Princ. of hum. knowl. 9 sqq.; Hyl. p. 129 sqq.

[2]) Hyl. p. 133.

[3]) Siris 248.

[4]) Princ. of hum. knowl. 47; theory of vis. 54; 80.

[5]) Theory of vis. 123; 140; Hyl. I p. 134 sq.; 141 sqq.

Doch Berkeley hat nicht allein dies der mathematiſchen Erklärung der Erſcheinungen entgegenzuſetzen. Vor allen Dingen iſt ſeine Lehre gegen den Materialismus gerichtet. Der Begriff der Materie daher, nicht wie Platon und Ariſtoteles ihn genommen hatten, ſondern wie er in der neuern Phyſik ſich gebildet hatte, wird das Ziel ſeiner Angriffe. Die Materie erkennen wir nicht durch die Sinne, welche uns immer nur beſondere Gegenſtände von beſonderer Beſchaffenheit zeigen. Nur ein Verſtandesſchluß könnte uns berechtigen die Materie als Subſtanz anzunehmen[2]. Auf einen ſolchen glaubte man ſich berufen zu können, weil man den ſinnlichen Qualitäten einen Träger außer uns geben müßte; weil dieſe Qualitäten nicht außer uns vorhanden ſind, glaubte man von ihnen abſehn zu müſſen und man erfand nun die urſprünglichen Qualitäten der materiellen Dinge; aber auch dieſe halten nicht Stich; die Materie ſoll nun ohne alle Qualitäten ſein und nur das allgemeine Sein außer dem Geiſte bezeichnen, d. h. etwas, wovon man nicht zu ſagen weiß, was es iſt, außer daß es der Träger der Accidenzen ſein ſoll, der Träger der Figuren und der Bewegungen. Dieſer Gedanke des allgemeinſten Seins iſt der unbegreiflichſte aller Gedanken, ein bloßer Name. Er ſetzt eine Subſtanz ohne Accidenzen, ein völlig Unbekanntes, von dem man nichts ausſagen kann. In ihm deckt ein grundloſer Skepticismus ſich auf, welcher etwas annimmt, was niemand kennt und niemand kennen kann [1]. Die Materie iſt eine bloße Hypotheſe, welche eine völlig unbegreifliche Subſtanz zum Träger der Accidenzen machen will.

---

[1] Princ. of hum. knowl. 10 sq.; de motu 53; the analyst qu. 7 sqq. p. 196.

[2] Princ. of hum. knowl. 18.

Noch unſinniger wird dieſe Hypotheſe dadurch, daß ſie etwas erklären ſoll, wozu ihr alle Mittel fehlen. Sie ſoll die Erſcheinungen erklären, wozu die körperliche, ausgedehnte Materie ganz ungeſchickt iſt. Um ſie ihrem Zwecke anzupaſſen legt man ihr Bewegung bei; durch die Bewegung ſoll ſie die Erſcheinungen bewirken. Aber Bewegung iſt kein Thun, ſondern ein Leiden [2]. Der Körper iſt träge und kann ſich keine Bewegung geben, alſo auch nicht zur Erklärung der Erſcheinungen gebraucht werden. Wenn wir, wie Leibniz, dem Körper ein Streben, eine Neigung beilegen, ſo ſind das metaphoriſche Ausdrücke, deren der Philoſoph ſich enthalten ſoll[1]; wenn man, wie Newton, der Materie Gravitation oder Attraction zuſchreibt, ſo iſt es das eine verborgene Eigenſchaft, deren Einführung in phyſiſche Unterſuchungen man vermieden zu ſehen wünſcht[2]. Welche ſchöne Erfindung, daß die Schwere mit der Größe der Materie immer in gleichem Verhältniſſe ſtehe, nachdem man die Größe der Materie durch die Schwere meſſen gelehrt hat; nichts als ein Cirkel im Beweiſe[3]. Wenn man eine Urſache der Bewegung angeben will, ſo wird ſie nicht hergenommen werden dürfen von einer Qualität, ſondern von einer Subſtanz[4]; die Subſtanz des Körpers aber, welche man vorausſetzt, iſt durchaus ungeeignet die Bewegung zu erklären, weil dem Körper ſeinem Begriffe nach nur Ausdehnung, Figur und Solidität zukommt, in welchen allen kein Princip der Bewegung liegt. Der Körper iſt durchaus paſſiv und kann daher nicht Urſach der Bewegung ſein. Immer wird man nur verborgene Eigenſchaften unterſchieben können, wenn man dem Körper bewegende Kraft beilegt[5]. So unthätig, wie die ſinnlichen Ideen, ſind auch die ſinnlichen Dinge, welche aus ihnen zuſammengeſetzt werden;

---

[1] Ib. 17. The general idea of being appeareth to me the most abstract and incomprehensible of all other. Ib. 73 sq.; 81; Hyl. II p. 169 sqq.; III p. 175.

[2] Hyl. II p. 164; Siris 155.

---

[1] De motu 3.

[2] Ib. 4 sqq.

[3] Siris 319.

[4] De motu 6.

[5] Ib. 22 sq.; 26: 29. Auferantur ex corpore extensio, soliditas, figura, remanebit nihil. Sed qualitates istae sunt ad motum indifferentes, nec in se quidquam habent, quod motus principium dici possit.

die ſinnlichen Qualitäten, welche wir von ihnen wahrnehmen, bezeichnen nur ein Leiden unſerer Seele[1]. Noch deutlicher aber tritt es hervor, wie vergeblich das Unternehmen iſt aus der Hypotheſe der Materie die Erſcheinungen erklären zu wollen, wenn man bedenkt, daß alle Erſcheinungen nur in der Seele vorkommen. Die unthätige, gedankenloſe Materie kann nicht Grund von Gedanken ſein; der Körper kann nicht auf den Geiſt wirken[2].

Wenn nun Berkeley weder die mechaniſche Naturlehre, noch ſelbſt das Sein der Materie beſtreiten will, ſo dringt er um ſo lebhafter darauf, daß wir ihre Bedeutung richtig verſtehn ſollen. Unter Materie haben wir nur die einzelnen ſinnlichen Dinge zu verſtehn, d. h. die Sammlungen von Erſcheinungen, deren Sein ihr Empfundenwerden iſt[3]. Die Mechanik hat die Regeln ihrer Veränderungen oder Bewegungen zu erforſchen. Berkeley ſelbſt verſucht dafür Regeln aufzuſtellen; ſie ſind aber meiſtens nur verneinend. Wir ſollen uns hüten mathematiſche Hypotheſen mit der Natur der Dinge zu verwechſeln; wir ſollen Abſtractionen vermeiden, die Bewegung nur für eine Sache des Sinnes oder der Einbildungskraft anſehn und mit relativer Meſſung derſelben uns begnügen[4]. Die Geſetze der Mechanik ſind ein treffliches Mittel nicht allein für die

---

[1] Princ. of. hum. knowl. 25; Siris 266.

[2] Princ. of hum. knowl. 19; Hyl. II p. 162; Siris 251. All phaenomena are, to speak truly, appearances in the soul or mind, and it has never been explained, nor can it be explained, how external bodies, figures and motions should produce an appearance in the mind.

[3] Hyl. III p. 215 sq.

[4] De motu 66.

Praxis, ſondern auch für die Erforſchung des Zuſammenhangs der Erſcheinungen, welcher zum Verſtändniß derſelben dient; die Regeln der Mechanik können in dieſer Beziehung mit den Regeln der Grammatik verglichen werden; Anziehung und Abſtoßung bezeichnen ſolche Verknüpfungen, welche den Zuſammenhang bilden [1]. Doch hält Berkeley dafür, daß die allgemeinen Regeln der Mechanik nicht ausreichen alle Beſonderheiten der Erſcheinung zu erklären; er legt mit den Chemikern ein großes Gewicht auf die ſpecifiſchen Verſchiedenheiten der Dinge und auf ihre beſondern Geſetze für Anziehung und Abſtoßung und iſt der Meinung, daß ſie aus allgemeinen Geſetzen der Bewegung ſich nicht ableiten ließen [2]. Wie dem aber auch ſein möge, gewiß iſt es, die Regeln der Bewegung ſind nicht der Grund der Bewegung; mit dieſem hat es die Mechanik gar nicht zu thun, indem ſie weder die wirkende, noch die Zweckurſache der Erſcheinungen erforſcht [3]. Die mechaniſche Phyſik beruht auf Beobachtung und Erfahrung der Erſcheinungen; aber nur durch Schluß und Nachdenken laſſen ſich die wahren wirkenden Urſachen entdecken und dies Geſchäft gehört der Metaphyſik[1].

---

[1] Siris 231 sqq.; 252. There is a certain analogy, constancy and uniformity in the phaenomena or appearances of nature, which are a foundation for general rules, and these are a grammar for the understanding of nature, or that series of effects in the visible world, whereby we are enabled to foresee what will come to pass, in the natural course of things.

[2] Ib. 162; 232; 234.

[3] Ib. 252. These (sc. mechanical) principles therefore do not solve, if by solving is meant assigning the real, either efficient or final cause of appearances, but only reduce them to general rules. De motu 69.

Hiermit hängt zuſammen, daß Berkeley, ſowie Glanville, überzeugt iſt, daß die ſenſualiſtiſche Forſchung nicht zu den Urſachen vordringen kann. Alles, was ich durch den Sinn erkenne, Farben, Töne, Wärme, Gerüche, beſteht in Wirkungen oder Erſcheinungen; die Urſachen dagegen können nur erſchloſſen werden; die Sinne aber machen keine Schlüſſe; nur die Vernunft erhebt ſich von den Erſcheinungen zu ihren Urſachen[2]. Seine Lehre läßt es beſtehn, daß die ſinnlichen Vorſtellungen, welche von unſerm Willen unabhängig ſind, als Wirkungen angeſehn werden müſſen, die von einer uns fremden Urſache abhängen. Die Veränderungen in uns, welche nicht von uns herrühren, müſſen einen Grund außer uns haben[3]; aber ihr Grund darf nicht in der trägen Materie, in dem kraftloſen Körper geſucht werden. Hierin liegt der Anknüpfungspunkt für Folgerungen, welche ihn über den Senſualismus der Lockiſchen Schule hinausführen.

In dem Materialismus ſieht er nur eine Hypotheſe, welche von weitern Folgerungen zurückhält und zum Skepticismus anleitet. Man denkt ſich eine unbekannte Subſtanz, welche den ſinnlichen Erſcheinungen zum Grunde liege, ein reales Weſen undenkender Dinge, welches niemals erkannt werden kann, weil es völlig von unſerm

---

1) De motu 72.

2) Hylas I p. 113. The deducing therefore of causes or occasions from effects and appearances, which alone are perceived by sense, entirely relates to reason.

3) Princ. of hum. knowl. 26; 29.

Denken verſchieden iſt. Man unterſcheidet Vorbilder der Dinge, welche ihr wahres Sein außer dem Geiſte haben ſollen, und ihre Abbilder in den Gedanken der Seele. Alsdann giebt es keine Brücke aus der einen in die andere Welt, aus der wahren Welt der Dinge in die Welt unſerer geiſtigen Abbilder; beide ſind völlig von einander verſchieden. Man ſucht da ein Inneres der Natur, welches man nicht begreifen kann, weil es nicht vorhanden iſt. Denn die körperlichen Dinge haben eben kein Inneres; ihre Subſtanz beſteht nur in der Verknüpfung von Phänomenen. Das abſolute Daſein undenkender Dinge iſt ein Wort ohne Sinn 1). Subſtanz und Modification ſind bei körperlichen Dingen daſſelbe 2). Alles, was wir den Körpern beilegen können, iſt nur Erſcheinung und die Erſcheinung kennen wir vollkommen, weil ſie nur in unſerm Geiſte beſteht, in der Empfindung, welche wir haben 3). Wenn man unter Natur nur die Reihe der Wirkungen oder Empfindungen verſteht, welche in unſerem Geiſte nach feſten und allgemeinen Geſetzen verläuft, ſo muß man zugeſtehn, daß ſie nicht hervorbringen kann; verſteht man aber unter ihr etwas anderes, was von den Geſetzen der Natur, von den wahrgenommenen Dingen und von Gott verſchieden iſt, ſo iſt das

---

1) Ib. 24. The absolute existence of unthinking things are words without a meaning, or which include a contradiction.

2) Ib. 49.

3) Ib. 86 sq. Colour, figure, motion, extension and the like, considered only as so many sensations in the mind, are perfectly known, there being nothing in them which is not perceived. But if they are looked on as notes or images, referred to things or archetypes existing without the mind, then are we involved all in scepticism. Ib. 101.

Wort Natur nur ein leerer Schall, eine Chimäre, welche die Heiden erſonnen haben [1]). Die Natur iſt nur eine Reihe von Erſcheinungen, welche wir nicht willkürlich hervorbringen und welche lebhafter und in beſſerer Ordnung, als unſere Einbildungen, verlaufen; auch in andern Geiſtern ergiebt ſich dieſelbe Reihe nach einem Geſetze der Natur, deſſen Wahrheit oder Realität wir nicht bezweifeln können; denn es iſt im Willen Gottes gegründet, wie wir ſehen werden [2]). Dagegen alles, was wir von körperlichen Dingen ausſagen mögen, beruht nur auf unſern Ideen und unſere Ideen haben ihr Subject nur in unſerm Geiſte; ein anderes Subject für ſie zu ſuchen und den körperlichen Dingen ein abſolutes Daſein außer unſerm Geiſte beizulegen, dazu iſt kein Grund vorhanden und dadurch werden wir nur in Widerſprüche verwickelt [3]).

Nun wird man aber bemerken müſſen, daß der Streit Berkeley's gegen den Materialismus weſentlich auf der Behauptung eines Gegenſatzes in drei Begriffspaaren beruht, welche in der neuern Philoſophie ſchon oft zur Sprache gekommen waren, welche man aber doch noch nicht in einer ſo folgerichtigen Weiſe, wie Berkeley, auf einander zurückzubringen geſucht hatte. Berkeley zweifelt nicht, daß in den Gegenſätzen zwiſchen Subſtanz und Accidens, zwiſchen Geiſt und Körper, zwiſchen verſtändiger und ſinnlicher Erkenntniß die erſten und die zweiten Glieder ſich durchgängig entſprechen. Alles

---

1) Ib. 150.

2) Hyl. III p. 179; 195; 203; princ. of hum. knowl. 30 sqq.

3) Princ. of hum. knowl. 90.

Körperliche beſteht nur in Accidenzen und iſt nur Erſcheinung; nur der Geiſt iſt Subſtanz; alles Körperliche wird nur durch die Sinne erkannt, welche nur Erſcheinungen entdecken können; der Verſtand dagegen erkennt die geiſtigen Subſtanzen. Wir müſſen unterſcheiden, wie ſchon die alten Philoſophen thaten, zwiſchen dem Werdenden und dem Seienden; das erſtere bleibt nie daſſelbe, iſt nur im Entſtehen und Vergehen; es iſt körperlich und ſinnlich; das andere iſt die Subſtanz oder das Weſen der Dinge, immer daſſelbe, unſichtbar, nicht ſinnlich und nur dem Verſtande begreiflich [1]. Dieſen Subſtanzen gehören nur die Geiſter oder Seelen an; ſie ſind wahrhaft und im eigentlichen Sinne des Wortes, wärend die Körper nur in einem untergeordneten Sinne ein Sein haben. Die Körper ſind abhängig vom Geiſte [2]; ſie ſind nur Erſcheinungen, werden nur durch den Sinn erkannt und das Sinnliche iſt nicht, ſondern wird nur [3]. Der Beweis dieſer Lehre beruht auf den Gegenſätzen zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem und zwiſchen den verſchiedenen Erkenntnißquellen beider. Der Dualismus der frühern Syſteme wird durch ſie in richtiger Folgerung zur äußerſten Spitze hinaufgetrieben. Die Lehre von der Trägheit des Körpers mußte an die Hand geben, daß er ohne Kraft auch keine Urſache von Erſcheinungen ſein könnte. Der Seele allein kommt Kraft zu, dem Körper nur unthätige Ausdehnung. Den Körper lernen wir nur aus dem Widerſtande kennen, welchen er unſerer beſchränkten Kraft entgegenſetzt; er bezeichnet nur eine Schranke, eine Verneinung des Geiſtes [1]. Von dem Geiſte dagegen wiſſen wir aus Erfahrung, daß er den Körper bewegen und Ideen bilden kann; wir erkennen ihn als thätig und legen ihm, ſofern er thätig iſt, Willen bei. Nur in dem Willen des Geiſtes, nicht in der Bewegung des Körpers können wir ein thätiges Princip erkennen [2]. Deswegen können wir im Geiſte einen wahren Grund der Erſcheinungen entdecken, eine wahre Subſtanz, nicht in dem Lockiſchen Sinne, in welchem die Subſtanz nur eine Sammlung von Ideen oder ſinnlichen Qualitäten bezeichnen ſoll [3]. Berkeley bemerkt nun, daß wir zwei durchaus verſchiedene Bedeutungen mit dem Worte Ding zu verbinden pflegten, wenn wir Körper und Geiſter als Dinge bezeichneten. Jene ſind träge, flüſſige, abhängige Dinge und beſtehn nur in einer Sammlung von ſinnlichen Vorſtellungen; dieſe dagegen ſind untheilbare und thätige Subſtanzen [4]. Von der Seele ſollen wir uns daher auch hüten Ausdrücke zu gebrauchen, welche die Vorſtellung des Körperlichen in ſich ſchließen, wie namentlich den Ausdruck Bewegung [1]. Ihr iſt es weſentlich Kraft zu ſein, obwohl ſie auch leidend ſich verhalten kann in der Aufnahme ihrer ſinnlichen Vorſtellungen [2]. Da wir durch den Sinn keine Urſachen wahrnehmen können, kann die Seele nur durch die Vernunft oder den Verſtand erkannt werden, welchem es zukommt durch ſein Nachdenken die Urſachen zu entdecken. Indem nun Berkeley dieſe Erkenntniß der Urſachen uns zueignen will, ſpricht er ſich ſehr entſchieden gegen den Senſualismus aus. Die, welche nur dem Sinne folgen wollen, bleiben bei den Erſcheinungen ſtehn und ſaugen das Vorurtheil ein, daß es nur Sinnliches gebe, d. h. ſie halten nur vergängliche Erſcheinungen für wahr. Wenn wir aber in die Metaphyſik eingehn, dann zeigt ſich alles anders; dann erkennen wir die bleibenden Subſtanzen, die Geiſter. Nur Verſtand und Vernunft ſind Führer zur Wahrheit [3]. So liegt ein entſchiedener Gegenſatz zwiſchen Sinn oder Erfahrung und zwiſchen Vernunft oder Verſtand ſeiner Lehre zu Grunde.

---

[1] Siris 336. Genitum — — is always a generating or in fieri, but never exists, because it never continues the same, being in a constant change, ever perishing and producing. Entia, — — things remote from sense, invisible and intellectual, which never changing are still the same, and may therefore be said truly to exist.

[2] Ib. 266. The mind, soul or spirit truly and really exists, — bodies exist only in a secondary and dependent sense.

[3] Ib. 304; 347.

---

[1] Ib. 248; 290.

[2] De motu 25; Hyl. I p. 139; II p. 164; princ. of hum. knowl. 27.

[3] Hyl. III p. 201 sq.

[4] Princ. of hum. knowl. I, 86; 89. Thing or being is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing

---

common but the name, to wit, spirits and ideas. The former are active, indivisible substances; the letter are inert, fleeting, dependent beings, which subsist not by themselves, but are supported by, or exist in minds or spirits.

1) Ib. 144.

2) Ib. 27; Siris 254; 322.

3) Siris 264. Sense and experience acquaint us with the course and analogy of appearances or natural effects. Thought, reason, intellect, introduce us into the knowledge of their causes. — — Intellect and reason are alone the sure guides to truth. Ib. 292 sqq.; princ. of hum. knowl. 7.

Der Verſtand empfindet nichts; der Sinn verſteht nichts; aber nur durch richtiges Verſtändniß der Erſcheinungen können wir zur Erkenntniß der Natur gelangen [1]).

Durch Vernunft und Verſtand werden wir nun in das Gebiet des Geiſtigen eingeführt. Urſache der Veränderungen, welche wir erklären wollen, kann nur eine Subſtanz, und da es keine körperliche Subſtanz giebt, nur ein thätiger Geiſt ſein [2]). Der reine Verſtand hat es nur mit geiſtigen Dingen zu thun, mit Tugend, Vernunft, Gott und mit ähnlichen Begriffen [3]). Außer unſern Ideen oder den Gegenſtänden unſeres Denkens haben wir noch etwas anderes, von ihnen völlig Verſchiedenes anzunehmen, was dieſe Gegenſtände wahrnimmt, denkt und mit ihnen in thätiger Weiſe verfährt [4]).

Wenn nun aber auch Berkeley durch Vernunft und Verſtand in das Gebiet des Geiſtigen einzudringen ſtrebt, ſo müſſen wir doch bemerken, daß er über die Mittel hierzu nur eine ſehr unvollſtändige Rechenſchaft uns gegeben hat. Er ſchließt ſich auch hierin an die Lehrer ſeiner Zeit, an Descartes und Locke an. Von der Erkenntniß unſeres eigenen Geiſtes geht er aus. Sie wird durch Reflection gewonnen, welche er, wie ſchon erwähnt, auch Anſchauung nennt. Durch unſern Geiſt lernen wir alsdann auch andere Geiſter verſtehn, vermittelſt eines Schluſ-

---

1) Siris 253; 305. As understanding perceiveth not, — — so sense knoweth not. — — Science consists not in passive perceptions, but in the reasoning upon them.

2) Princ. of hum. knowl. 26.

3) De motu 53; Hyl. I p. 136.

4) Princ. of hum. knowl. 2.

ies der Vernunft. Aus den Wirkungen, welche andere Geiſter auf uns ausüben, indem ſie Ideen in uns hervorbringen, ſchließen wir auf eine thätige Urſache[1]. Wir werden nicht überſehn können, daß hier der Begriff der Reflection dieſelbe zweideutige Rolle ſpielt, welche er von Locke empfangen hatte; dies iſt um ſo auffallender, je deutlicher Berkeley die Zweifel hervorhebt, welche gegen die Identität der Perſon erhoben werden können, wenn man den Beweis derſelben nur in der Einerleiheit des Bewußtſeins finden wollte[2]. Und doch ſoll alle unſere Erkenntniß der geiſtigen Subſtanz nur von dem innerlichen Gefül oder der Reflection, alſo doch wohl vom Bewußtſein unſerer innern Erſcheinungen ausgehn. Auch Gottes Geiſt ſollen wir nur nach Analogie mit unſerm eigenen Geiſt denken[3].

Im Allgemeinen ſieht Berkeley in den ſinnlichen Vorſtellungen nur das niedrigſte Glied einer Kette, welche uns allmälig durch Schlüſſe der Vernunft zum Überſinnlichen, zum Geiſtigen und endlich zu Gott ſoll aufſteigen laſſen[4]. Er bemerkt, daß Sein und Verſtehen weſentlich daſſelbe ſind, daß Geiſt, Wiſſenſchaft, Begriff zuſammengehen und daß die ſinnlichen Ideen nur die geiſtigen

---

1) Ib. 89. We comprehend our own existence by inward feeling or reflection, and that of other spirits by reason. Ib. 140. We know other spirits by means of our own soul. Ib. 145. We cannot know the existence of other spirits, otherwise than by their operations, or the ideas by them excited in us.

2) Alciphr. VII, 11 p. 615 sq.

3) Hyl. III p. 180 sq.

4) Siris 303.

Begriffe wecken [1]. Aber alles, was er hierüber lehrt, bleibt unbeſtimmt und wiederholt nur Gedanken der Platoniſchen Schule. Vom Geiſte, ſagt er, haben wir keine Idee, keine ſinnliche Vorſtellung; hierin liegt jedoch kein Mangel; denn was keiner ſinnlichen Vorſtellung gleicht, kann auch durch keine ſinnliche Vorſtellung ausgedrückt werden; ein unthätiges Bild kann das thätige Princip nicht darſtellen; nur einen Begriff können wir vom Geiſte haben und nur durch ſeine Wirkungen können wir ihn erkennen [2]. Worte, welche ein thätiges Princip bezeichnen, ſtehen nicht für Ideen [3]. Dabei geſteht aber Berkeley auch ein, daß wir Mühe haben von Worten und Ideen uns loszumachen in unſerm Denken, und kommt dadurch zu dem Schluß, daß unſer Geiſt nur ſchwer zum Geiſtigen ſich erheben könne; es bleiben Dunkelheiten in ihm zurück [4]. Auch das Bedenken kann ihm nicht entgehn, daß die Begriffe des Geiſtigen, durch welche wir Gott erkennen ſollen, der Güte, Tugend, Weisheit, des Geſetzes, nur abſtracte Gedanken oder Bildungen des menſchlichen Geiſtes ſein möchten; er ſchlägt es aber durch den Machtſpruch nieder, daß ſie wahre Weſenheiten und wahre Principe

---

1) Ib. 309.

2) Princ. of hum. knowl. 27. Such is the nature of spirit or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produces. Ib. 135. But surely it ought not to be looked on as a defect in a human understanding, that it does not perceive the idea of spirit, it is manifestly impossible there should be any such idea. Ib. 140; 142; Hyl. III p. 180.

3) Alciphr. VII, 8 p. 606.

4) Siris 296.

bezeichneten [1]). So wirſt ihm ſeine eigene Theorie manche Schwierigkeiten in den Weg; aber er läßt ſich dadurch nicht ſtören; ſie beſtärken ihn nur in der myſtiſchen Stimmung, in welcher er den Lehren der Kirche ſich hinzugeben entſchloſſen iſt. Ihre Geheimniſſe will er nicht erforſchen. Gnade iſt freilich ein unverſtändliches Wort; aber das Wort Kraft iſt nicht minder unverſtändlich. Einer nützlichen, auf das Praktiſche gerichteten Wiſſenſchaft dienen doch ſolche Worte; ſie richten den Willen. Dieſe Myſterien enthüllen zu wollen führt nur zu den Spitzfindigkeiten der Scholaſtiker [2]). Wir ſind tief in die Dunkelheiten der ſinnlichen Welt eingetaucht; aber doch mögen wir etwas von der überſinnlichen Wahrheit erkennen, wenn wir einen guten Gebrauch von unſerer Lage und unſern Kräften machen [3]). Nur freilich völlig ſicher können wir in der Erforſchung des Geiſtigen nicht verfahren. Die mangelhafte Entwicklung, welche Berkeley ſeinen Lehren über die Erkenntniß des Verſtandes gegeben hat, läßt ihn das beſcheidene Geſtändniß ablegen, daß ſeine Beweiſe über das Gebiet des Überſinnlichen meiſtens zu kurz fallen [4]).

In Verfolg ſeiner Schlüſſe, welche die geiſtigen Gründe zu entdecken ſuchen, leugnet nun Berkeley keinesweges eine Welt außer uns; nicht einmal die materielle Welt außer uns zieht er in Zweifel, aber er leugnet das ſelbſtändige Sein der Materie. Alles Materielle findet ſich nur als leidende Vorſtellung in unſerm Geiſte. Daß ſolche Vorſtellungen ohne ſeinen Willen unſerm Geiſte entſtehn, iſt aber der ſichere Beweis, daß irgend ein thätiges Princip ſie in uns hervorbringt und da nur das Geiſtige thätiges Princip ſein kann, ſo iſt das Vorkommen unfreiwilliger Vorſtellungen in unſerm Geiſt ein ſicheres Zeichen, daß es Geiſt außer unſerm Geiſte giebt [1]. Daß wir namentlich von menſchlichen Geiſtern außer uns durch unſere ſinnlichen Vorſtellungen Kunde empfangen, iſt für Berkeley's praktiſche Denkweiſe keine Frage. Aber ſein Hauptaugenmerk iſt doch darauf gerichtet den Beweis zu geben, daß die materielle Welt, welche wir wahrnehmen, auf das Sein eines göttlichen Geiſtes uns hinweiſt. Daß ſeine Lehre dies leiſte, ohne große Kunſt, auf dem einfachſten Wege, darin ſieht er ihr Hauptverdienſt [2]. Über andere Punkte des Geiſterreiches ſpricht er ſich ſehr zweifelhaft aus, über dieſen aber duldet er keinen Zweifel. Beſſer als das Sein anderer Menſchen können wir das Sein Gottes beweiſen [3].

---

[1] Ib. 335.

[2] Alciphr. VII, 9 sqq.

[3] Siris 263. But though our light be dim, and our situation bad, yet if the best use be made of them, perhaps something may be seen.

[4] Ib. 125.

Es entſpricht der ſenſualiſtiſchen Grundlage ſeiner Lehre, daß er behauptet, das Sein Gottes, als eine Thatſache, müſſe aus Thatſachen bewieſen werden [4]. Die Thatſachen aber, zu welchen er das Sein Gottes zählt, das Sein der Subſtanzen, ergeben ſich doch nicht unmittelbar aus der Empfindung. So wie wir keinen Menſchen ſehen oder hören, ſo ſehen und hören wir auch Gott nicht; nur durch Schlüſſe können wir ſein Sein erkennen[1]. In den Ideen, welche ein uns fremder Wille in uns hervorruft, d. h. in den Erſcheinungen der Natur, haben wir nur Zeichen zu ſehen, welche wir durch Schlüſſe unſeres Verſtandes auszulegen und uns zum Verſtändniß zu bringen haben[2]. Wenn wir nun die Zeichen verſtehen wollen, welche andere Menſchen uns geben, ſo werden wir ſie nicht ſowohl in ihrer Bewegung, als in ihrer Sprache zu ſuchen haben, denn die lebendigen Geſchöpfe ſind nicht mit Uhren zu vergleichen, vielmehr verwirft Berkeley die Carteſianiſche Annahme, daß die Welt mit der Größe der Bewegung geſchaffen worden, welche ſie immer beibehalten müſſe[3]. Das Weſen der Sprache liegt aber nicht im Tone, ſondern in dem willkürlichen Gebrauch von ſinnlichen Zeichen, welche ohne Ähnlichkeit mit den bezeichneten Gegenſtänden zu haben, einen andern unterrichten und ſeinen Willen beſtimmen ſollen[4]. Alle dieſe Kennzeichen der Sprache findet nun Berkeley in den Naturerſcheinungen. Durch Farben und Töne werden wir über Entfernung, Lage, Figur der ſinnlichen Gegenſtände unterrichtet, obgleich Farben und Töne hiermit gar keine

---

[1] Princ. of hum. knowl. 29.

[2] Hyl. II p. 156 sq.

[3] Princ. of hum. knowl. 147.

[4] Alciphr. 3 p. 447. A matter of fact is not to be proved by notions, but by facts.

---

[1] Princ. of hum. knowl. 148; Alciphr. 4.

[2] Siris 252 sq. We know a thing, when we understand it, and we understand it, when we can interpret or tell what it signifies.

[3] Alciphr. IV, 14 p. 462.

[4] Ib. IV, 7 p. 452.

Ähnlichkeit haben. Eine Willkür der Bezeichnungsweiſe, in welcher eine Idee auf die andere uns führen ſoll, wird ſich alſo nicht leugnen laſſen. Eben ſo wenig iſt es einem Zweifel unterworfen, daß wir durch die Erſcheinungen der Natur unterrichtet werden und unſer Wille durch ſie beſtimmt wird. Es wird ſich auch nicht leugnen laſſen, daß dies mit Abſicht geſchehe und daß Zwecke in der Ordnung der Erſcheinungen liegen. Daher erſcheint die Natur nur wie die Sprache eines mächtigen Willens zum menſchlichen Geiſte. Die ſinnlichen Ideen, welche wir von der Natur empfangen, lebhafter und in beſſerer Ordnung, als die Ideen, welche wir ſelbſt in unſerer Einbildungskraft entwerfen, geregelt nach den Naturgeſetzen, welche uns die Erfahrung zeigt, und mit Weisheit vertheilt, weiſen uns auf einen allmächtigen Geiſt hin, welcher ſie alle hervorruft. Daher haben wir in der ganzen Natur nur eine Sprache Gottes zu vernehmen, durch welche er uns unterrichten und unſern Willen lenken will 1).

---

1) Am weitläuftigſten hierüber Alciphr. IV, 3 sqq.; 12 p. 459. The great mover and author of nature constantly explaineth himself to the eyes of men by the sensible intervention of arbitrary signs, which have no similitude or connexion with the things signified; so as by compounding and disposing them, to suggest and exhibit an endless variety of objects, differing in nature, time, and place, thereby informing and directing men how to act with respect to things distant and future, as well as near and present. Princ. of hum. knowl. 6; 30 sqq.; 44; theory of vis. 147; Siris 254. The phaenomena of nature, which strike on the senses and are understood by the mind, do form not only a magnificent spectacle, but also a most coherent, entertaining, and instructive discourse; and to effect this, they are conducted, adjusted, and ranged by the greatest

Man wird nicht glauben, daß dieſer Beweis des Seins Gottes ohne Unterſtützung allgemeinerer Grundſätze der Vernunft beſtehen könnte. Sie ſind jedoch von Berkeley nicht entwickelt worden, obwohl ſie einer ſorgfältigen Unterſuchung um ſo mehr bedürftig geweſen wären, je entſchiedener ſie die Gegenſätze zwiſchen Göttlichem und Natürlichem, zwiſchen Sinnlichem und Überſinnlichem geltend machen. Wenn Berkeley in der Beurtheilung des ſinnlichen Vorſtellens auf das ſtärkſte gegen die Wahrheit des Allgemeinen ſich erklärt hatte; ſo nimmt er ſie dagegen für die geiſtigen Dinge ohne alle Schwierigkeit an; ja aus dem Vorhandenſein eines beſondern Princips der Bewegung in einzelnen Geiſtern hält er ſich für berechtigt auf ein allgemeines und erſtes Princip aller Bewegung zu ſchließen [1]. So betrachtet er Gott als die naturirende Natur, welche alles bewegt, als den erſten Beweger, welcher nicht allein den erſten Anſtoß giebt, ſondern überall und unmittelbar die Bewegung mittheilt [2]. Das allgemeine überſinnliche Princip bringt ihn nun in die Gefar die einzelnen Dinge in daſſelbe ſich auflöſen zu laſſen. Er billigt die Platoniſche Formel, daß alles nur durch Theilnahme an Einem ſei [3]; er ſchließt ſich der

---

wisdom. This language or discourse is studied with different degrees of skill. But so far as men have studied and remarked its rules and can interpret right, so far they may be said to be knowing in nature. A beast is like a man who hears a strange tongue, but understands nothing.

1) De motu 25.

2) Ib. 32; 69.

3) Siris 342; 346.

Lehre von der ſtetigen Schöpfung an; denn Gott iſt allgegenwärtig; in ihm leben, weben und ſind wir[1]). Wenn er auch die Schöpfung der Welt behauptet, ſo hält er es doch für ungereimt, einen Anfang der Dinge für Gott anzunehmen. Nur für die Geſchöpfe giebt es einen Anfang; den Geſchöpfen kommt aber das Sein auch nur in bedingter und relativer Bedeutung zu[2]). Alles, was ſinnlich und im Werden begriffen iſt, iſt nicht im höhern Sinne des Wortes; vorbildlich und in voller Wahrheit iſt alles nur im Geiſte Gottes vorhanden und unſere wahren Gedanken ſind nur Abbilder dieſer Wahrheit; im ſtrengen Sinne des Wortes iſt alſo nur Gott[3]). Das allgemeine Weſen Gottes, welches alles umfaßt, dürfen wir aber nicht als ausgedehnt denken, wie Spinoza that, denn dem widerſpricht die Geiſtigkeit Gottes. Auch haben wir die Dinge, welche in Gott leben, weben und ſind, nicht als Theile Gottes zu betrachten; denn ſie ſind alle von ihm in geiſtiger Weiſe umfaßt. Wenn wir ſo das Eine als Geiſt anerkennen, ſcheint ihm die Lehre, daß alles eins ſei, keine Gefar des Atheismus in ſich zu ſchließen[4]).

---

[1]) Princ. of hum. knowl. 46; Alciphr. IV, 14.

[2]) Hyl. III p. 203 sqq.; 206.

[3]) Ib. III p. 184; 207; Siris 344; 347.

[4]) Siris 270 sq.; 287 sq. If we suppose, that one and the same mind is the universal principle of order and harmony throughout the world, containing and connecting all its parts, and giving unity to the system, there seems to be nothing atheistical or impious in this supposition. — — But if we should say, that all things make one God this would indeed be an erroneous notion of God, but would not amount to atheism, so long as mind or intellect was admitted to be the ἡγεμονικόν, the governing part.

So fehlen die pantheiſtiſchen Anklänge bei ihm nicht, welche in der theoſophiſchen Schule heimiſch waren, nur daß er ſie überall durch Hinweiſung auf das Geiſtige in ſeiner Allgemeinheit nicht nur, ſondern auch in ſeiner Beſonderheit in Schranken zu halten ſucht. Er iſt nicht geneigt, Gott nach Analogie mit der Natur ſich zu denken; er ſtreitet gegen die Herrſchaft des Schickſals[1], auch gegen die Meinung, daß Gott uns unbekannt ſei, inſoweit daß ſeine Attribute in einem ganz andern Sinne ihm beigelegt werden müßten, als andern Dingen ihre Attribute; auf den Namen Gottes kommt es wenig an, aber darauf, daß wir das oberſte Princip als Vernunft zu verehren haben[2]. Daher ſollen wir es nach Analogie mit unſerm Geiſte denken, doch ohne Sinn, welcher nur ein Leiden ihm beilegen würde, nicht als Weltſeele, ſondern als reinen Verſtand, als allwiſſenden Geiſt[3]. Gott iſt der Schöpfer der Welt und Berkeley verwirft daher die Lehre Cudworth's, daß eine plaſtiſche Natur, ein verworrener Geiſt, die Welt hervorbringe; die vollkommene Ordnung der Welt giebt vielmehr den Beweis von einem tiefen, unergründlichen Verſtand[4]. Das Übel, das langſame Fortſchreiten zum Beſſern weiſen nur darauf hin, daß einerſeits wir nur eine mangelhafte Überſicht über den Zuſammenhang der Dinge haben, anderſeits die Dinge ein Geſetz in ihrer Entwicklung nach einer weiſen Ökonomie beobachten müſſen 1). Die analoge Erkenntniß, welche uns von Gott zukommt, kann jedoch ſeine Vollkommenheit nicht umſpannen; um ihn zu denken entfernen wir von dem Begriffe unſeres Geiſtes ſeine Unvollkommenheiten und ſteigern dagegen ſeine Vollkommenheiten; unſer beſchränkter Verſtand wird dadurch nicht fähig Gottes transcendente und unendliche Vollkommenheit zu erkennen 2).

---

[1] Ib. 271.

[2] Alciphr. IV, 16 sqq.

[3] Hyl. II p. 159 sq.; III p. 180; Siris 262; 289 sq.

[4] Siris 255.

So behauptet Berkeley in den Unterſuchungen über das oberſte Princip, ſo wie in allen Unterſuchungen über die Gegenſtände der Verſtandeserkenntniß, einen gemäßigten Skepticismus. Die Wahrheit dieſes höhern Gebiets iſt ihm außer Zweifel, durch ſeine Muthmaßungen ſucht er in daſſelbe einzudringen; aber er iſt ſich dabei bewußt, daß er in ihm nur ſchwache Beweiſe bieten kann. Nur die Grundlage des religiöſen Glaubens will er ſicher ſtellen. In der Religion gilt ihm weniger die Erkenntniß als der Glaube; denn ſie hat einen praktiſchen Zweck; nicht ſeinetwegen verehren wir Gott, ſondern unſertwegen 3). Deswegen legt Berkeley auch weniger Gewicht auf den Verſtand, als auf den Willen des Geiſtes. Über das Verhältniß beider zu einander bieten ſich ihm jedoch auch wieder Schwierigkeiten dar. Er erklärt ſich gegen den Determinismus und die mechaniſche Anſicht von der Weiſe, wie der Wille durch den Verſtand beſtimmt werden ſoll; obwohl er den Willen durch den Verſtand will

---

1) Princ. of hum. knowl. 151 sqq.; Alciphr. IV, 23.

2) Hyl. III p. 180; 204. God is a being of transcendent and unlimited perfections; his nature therefore is incomprehensible to finite spirits.

3) Alciphr. IV, 25.

erleuchten laſſen. Ob der Wille frei ſei, ſcheint ihm eine überflüſſige Frage; und doch geſteht er zu, Freiheit des Willens ſcheine Widerſprüche in ſich zu enthalten, nur nöthige uns dies nicht, ſie zu leugnen; denn daſſelbe ſei auch mit dem Begriffe der Bewegung der Fall [1]. Freilich ſcheint es ihm ſchwer anzunehmen, daß der allgemeine Geiſt Gottes, welcher alles in ſich ſchließt, freie Geiſter habe ſchaffen können; aber er erklärt doch, daß nur die natürlichen Erſcheinungen unmittelbar von Gott abhängen, nicht ſo die Handlungen der vernünftigen Geiſter; denn man dürfe Gott nicht zum Urheber des Böſen machen [2]. Hiernach würden nur einige ſinnliche Erſcheinungen unmittelbare Zeichen des göttlichen Geiſtes ſein, andere nur mittelbare Zeichen.

Es iſt begreiflich, daß dieſer Unterſchied nur neue Schwierigkeiten herbeizieht. Daher ſehen wir Berkeley über dieſen Punkt in einem Schwanken, welches unter den ſehr vagen Hypotheſen der Theoſophie nur dürftig ſich verſteckt. Wenn er gegen die Lehren ſtreitet, welche dem Mechanismus oder Materialismus zu viel nachzugeben ſcheinen, ſo nimmt ſeine Lehre den Schein an, als wollte ſie alle Vermittlung zwiſchen uns und Gott durch die Natur oder die Welt beſeitigen. So ſtreitet er gegen den Occaſionalismus, nicht allein weil er die träge uns unbekannte Materie für ein durchaus unpaſſendes Werkzeug zur Hervorbringung der Ideen anſieht, ſondern auch weil er dafür hält, daß der allmächtige Wille Gottes keines Werkzeuges zu ſeinen Hervorbringungen bedürfe [1]. In dieſem Sinne erklärt er ſich auch gegen die plaſtiſche Natur des Ficinus oder des Cudworth. Alles liegt im Willen Gottes, welcher mit vollkommener Weisheit alles zweckmäßig gebildet hat [2]. Aber von der andern Seite will doch Berkeley den weltlichen Dingen ihre Wahrheit nicht ganz abſprechen. Freilich iſt alles Sinnliche in einem beſtändigen Fluſſe, nichts bleibt, nichts hat wahre Einheit, nichts kann auf Unvergänglichkeit Anſpruch machen außer dem untheilbaren Geiſte [3]; dagegen ſoll doch auch das Ganze der Welt eine bleibende Einheit ſein und an ihrer Einheit auch die einzelnen Dinge theilnehmen, ſofern ſie nicht als ſinnliche Erſcheinungen, ſondern als unvergängliche, intelligible Weſen betrachtet werden [4]. Er ſieht nun aber die Vermittelung Gottes mit uns oder der größern Schöpfung, welcher ein Verſtändniß des göttlichen Willens zuwachſen ſoll, als nothwendig an, weil ohne Werkzeug kein regelmäßiger Verlauf der Natur ſein würde und ohne regelmäßigen Verlauf die Natur nicht verſtanden werden könnte. Für die verſtändliche Sprache, welche Gott mit uns reden wollte, waren Regeln nöthig

---

[1] Ib. VII, 19 sqq.; Siris 254.

[2] Hyl. III p. 186.

---

1) Hyl. II p. 164 sqq.; princ. of hum. knowl. 53; 67 sqq.

2) Siris 255; 283.

3) Hieraus wird die Unſterblichkeit der Seele bewieſen. Princ. of hum. knowl. 141.

4) Siris 347. All things together may be considered as one universe, one by the connexion, relation, and order to its parts, which is the work of mind, whose unite is by Platonics supposed a participation of the first τὸ ἕν. Ib. 349. If we mean things purely intelligible, then we may say, — — that they are immovable and unchangeable.

oder eine Vermittlung durch beſtimmte Geſetze. Gott bedurfte der Werkzeuge nicht, aber wir bedurften ihrer um ſeinen Willen zu verſtehn und ihn zur Ausführung zu bringen, und ſo haben auch die phyſiſchen und mechaniſchen Geſetze ihre Wahrheit, obwohl ſie nur auf Gottes Willen beruhn 1). Aber die phyſiſchen Urſachen ſind nur Werkzeuge oder vielmehr Winke und Zeichen Gottes 2), indem Berkeley, im Gegenſatz gegen die gewöhnliche Anſicht, an den Gedanken ſich hält, daß nicht Gott, ſondern wir der Vermittlung und der Werkzeuge zur Hervorbringung und zum Verſtändniß der Erſcheinungen und des regelmäßigen Vorgangs unſeres Lebens bedürfen. So wie wir nur allmälig und ſchwer vom Sinnlichen zum Überſinnlichen aufſteigen können, ſo ſteigt auch das Überſinnliche nur allmälig in beſtimmten Graden zum Sinnlichen herab. Es iſt eine Kette der Dinge, deren oberſtes Glied unkörperlich iſt, deren mittlere Glieder aber Bewegung von der unkörperlichen Kraft des Geiſtes empfangen und deswegen Leiden und Körper annehmen müſſen, wärend das letzte Glied in

---

1) Ib. 160. The mind of man acts by an instrument necessarily. The *τὸ ἡγεμονικόν*, or mind presiding in the world acts by an instrument freely. Without instrumental and second causes, there could be no regular course of nature. And without a regular course, nature could never be understood. Mankind would always be at a loss, not knowing what to expect, or how to govern themselves, or direct their actions for the obtaining of any end. Therefore in the government of the world physical agents, improperly so called, or mechanical, or second causes, or natural causes, or instruments, are necessary to assist, not the governor, but the governed. Ib. 291.

2) Ib. 266.

den Ideen des Geiſtes, alſo in einem geiſtigen Zweck verläuft [1]).

Wir halten es nicht für unſern Beruf weitläuftig in die theoſophiſchen Lehren Berkeley's einzugehn, von welchen wir vergebens eine Nachwirkung erwarten würden; wir haben in ihnen nur eine der letzten Lebensäußerungen einer Lehrweiſe vor uns, welche ſich gegenwärtig noch kaum gegen die Fortſchritte der mechaniſchen Naturwiſſenſchaft zu behaupten wußte. Nur einige Züge der Polemik gegen die mechaniſche Naturerklärung können zur Charakteriſtik dienen. Mit den Theoſophen findet Berkeley, ſeinen allgemeinen Grundſätzen getreu, in der Natur überall Leben und Seele. Der reine Geiſt gebraucht die Seele zum Mittel ſeiner Verkündigung. Dieſe Vermittlung geht aber noch durch mehrere andere Stufen hindurch. Die Seele hat zu ihrem Träger das Feuer oder das Licht, die Luft iſt Trägerin des Feuers, ſo daß die Wirkungen des Feuers und der Seele durch die Luft an alle Körper vertheilt werden. Die ganze Athmoſphäre ſcheint daher auch lebendig zu ſein [2]). Die Samen der Dinge ſpielen nun eine große Rolle in der Phyſik Berkeley's; alle Thiere müſſen ſich aus Samen entwickeln; die Samen Berkeley's gleichen Leibnizens Monaden; aber ſie entwickeln ſich nicht allein aus ſich mechaniſch und uhrenartig; dagegen ſprechen die unregelmäßigen Bildungen, welche nicht ſelten ſich einſtellen; eine allgemeine Kraft, welche das Ganze der Welt beherſcht, muß ihre Entwick-

---

1) Siris 163; 199; 220.

2) Ib. 141.

lung ordnen [1]. Wir bemerken hier, daß Berkeley in der Betrachtung der überſinnlichen Welt dem Nominalismus nicht getreu bleibt, welchem er in ſeiner ſenſualiſtiſchen Grundlage huldigte. Er nimmt eine allgemeine Weltſeele an, welche das Beſondere bildet. Das Licht der Sonne iſt für den Makrokosmus das, was für den Mikrokosmus die thieriſche Seele iſt; der Äther, das reine unſichtbare Feuer, die Quelle aller Bewegung, ſcheint die vegetative Seele oder der Lebensgeiſt der Welt zu ſein [2]. Die Natur ſcheint nicht anders von der Weltſeele ſich zu unterſcheiden, als wie das Leben von der Seele; ſie iſt das Werk der Weltſeele [3]. Berkeley iſt in allen dieſen Sätzen ſich wohlbewußt, daß er nur Hypotheſen aufſtellt; aber er glaubt ein Recht zu haben ſie den Hypotheſen der mechaniſchen Naturphiloſophie vorzuziehn. Charakteriſtiſch iſt es, wie er hierbei einen Punkt hervorhebt, welchen doch auch die ſpätere Naturforſchung weiter hat verfolgen müſſen. Es ſind die ſpecifiſchen Qualitäten der Chemie. Daß ſie, welche der Grund verſchiedenartiger Anziehung und Abſtoßung ſind, auf die mathematiſchen Figuren, welche ſich gleichartig gegen das Verſchiedenartige verhalten, zurückgebracht werden dürften, dagegen empört ſich ſeine dynamiſche Naturerklärung. Die Annahme eines Feuers oder Äthers, welches verſchiedenartige Samen der Dinge in ſich enthält, ſcheint ihm bei weitem der Hypotheſe Newton's von einem gleichartigen ätheriſchen Medium vorzuziehen zu ſein [4].

---

[1] Ib. 233; 267.
[2] Ib. 43; 152.
[3] Ib. 278.
[4] Ib. 152; 162; 229.

Nur als einen gelegentlichen Anhang zu ſeinem Streite gegen den Materialismus hat Berkeley ſeine Anſichten mitgetheilt über die Weiſe, wie die Gedanken Gottes uns in der Natur durch gewiſſe Geſetze vermittelt erſcheinen. Dadurch charakteriſirt ſich das Beſtreben ſeiner Philoſophie. Ihn, ſo wie Collier, haben die Gefaren, welche die materialiſtiſchen Anſichten ſeiner Zeit für die Theologie und für die Moral brachten, zum Widerſpruche angeregt. Viel genauer aber, als Collier, weiß er aus den Grundſätzen der empiriſchen Naturforſchung nachzuweiſen, daß ſie die Folgerungen, welche aus ihnen gezogen wurden, nicht tragen können. In dieſer Richtung iſt ſeine Lehre als eine Fortbildung des Lockiſchen Senſualismus wirkſam geweſen. Wie Locke, zeigt er, daß Subſtanzen von uns nicht empfunden werden und daß die ſinnlichen Subſtanzen, welche wir anzunehmen pflegen, nur Sammlungen ſinnlicher Vorſtellungen ſind. Er kann ſich nun nicht entſchließen gedankenlos den Begriff der ſinnlichen Subſtanz, der Materie als Subſtanz im Allgemeinen oder Beſondern, fortzuführen; ſein Ergebniß iſt, daß wir durch unſere Sinne keine Subſtanz, ſondern nur Erſcheinungen und Verknüpfungen von Erſcheinungen erkennen. Eben ſo wenig kann er mit Locke darin übereinſtimmen, daß wir in unſerer ſinnlichen Empfindung die Kräfte der Dinge, welche den ſinnlichen Eindruck auf uns machten, zu erkennen vermöchten. Nur Wirkungen erfahren wir in den Ideen, welche unwillkürlich in uns entſtehen; ihre Urſachen erkennen unſere Sinne nicht. Die Wirkungen aber und Erſcheinungen, welche wir erfahren, ſind nur in uns; eine Erkenntniß der äußern Welt kann uns auf dieſem

Wege nicht zuwachſen. Alle Rede davon, daß wir Abbilder von Subſtanzen außer uns empfingen, daß wir Eindrücke, welche wir in uns empfinden, auf äußere Dinge übertragen und als Bilder ihrer Eigenſchaften betrachten dürften, führt nur zu Täuſchungen. Man hatte ſchon lange nicht mehr anerkennen wollen, daß die ſogenannten abgeleiteten Eigenſchaften den Dingen außer uns zukämen; nur die primären Eigenſchaften hatte Locke der Außenwelt retten wollen; auf ihnen beruhte die Annahme materieller Dinge; auf die Unterſuchung dieſer Eigenſchaften mußte daher Berkeley beſonders ſeinen Fleiß wenden.

Es war nicht ſchwer einzuſehn, daß die Annahmen über die urſprünglichen Eigenſchaften der Materie der Mathematik und ihrer Anwendung auf die Mechanik angehörten, und der Streit Berkeley's iſt deswegen auch vorherſchend gegen die Abſtractionen der Mathematik gerichtet. Nicht unpaſſend für die Vorurtheile ſeiner Zeit war es, daß er wieder daran erinnerte, daß die Mathematik über wirkliche Dinge uns nicht belehren könne, daß aber die Sinne die urſprünglichen Eigenſchaften der Materie uns nicht verriethen, daß auch die Hypotheſe der Materie die Erſcheinungen der Natur nicht erklärte, weil ihre Trägheit die Frage nach dem Grunde der Bewegung offen ließe und die Mechanik alſo nicht den Grund, ſondern nur die Geſetze und den Zuſammenhang der Bewegungen aufwieſe. Auch kann es ihm als Verdienſt angerechnet werden, daß er gegen die Übermacht der mathematiſchen Naturerklärung erinnerte, daß ſie die ſpecifiſchen Unterſchiede in der Natur weder zu erreichen, noch zu beſeitigen vermöchte. Dabei aber werden wir doch nicht leugnen können, daß er die Bedeutung der Mathematik nicht richtig zu würdigen wußte. Daß er ſie für eine Sache der Einbildungskraft anſah, kann durch ſeinen ſenſualiſtiſchen Ausgangspunkt und durch die frühern Verwirrungen ſelbſt der Carteſianiſchen Schule entſchuldigt werden, obgleich ſchon Malebranche und Leibniz hierüber beſſere Wege gefunden hatten. Aber eine merkwürdige Verhärtung ſeines polemiſchen Eifers zeigt doch ſeine Beſtreitung aller allgemeinen Begriffe. Sie war conſequent im Sinne des Senſualismus und wir werden daher auch in der weitern Entwicklung des Senſualismus noch ihr Lob und ihre Folgen finden. Da er aber doch nicht ausſchließlich dem Senſualismus huldigte, verwirft er auch nur in blindem Eifer des Streites den allgemeinen Gedanken überhaupt, um die abſtracten Begriffe der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Körperlehre beſtreiten zu können.

Das Hauptverdienſt Berkeley's in ſeiner Entwicklung des Immaterialismus beſtand nun ohne Zweifel in den ſtrengen Folgerungen, welche er aus den Grundſätzen des Senſualismus zog. Er kam dadurch zu ähnlichen Ergebniſſen, wie ſie ſchon die alten Skeptiker gefunden hatten, daß unſere Sinne uns nur Erſcheinungen, Zeichen der Dinge, aber keine Dinge erkennen laſſen. In objectiver Richtung wurde dieſer Satz durch den herſchenden Dualismus unterſtützt, welcher der materiellen oder körperlichen Natur nur Trägheit und Paſſivität zuerkannte. Nur viel ſchärfer ſtellte ſich nun der Dualismus heraus, indem der körperlichen Natur auch das abgeſprochen wurde, worin allein ſie dem geiſtigen Weſen gleichen ſollte, die Subſtantialität. Darin daß Berkeley dieſe dem Geiſte zu bewahren ſuchte, zeigt ſich ſeine Verwandtſchaft mit Leibnizens Denkweiſe. Er wandte ſich hierin dem Rationalismus zu, indem er nicht zufrieden mit der ſinnlichen Erkenntniß der Zeichen auch auf ein Verſtändniß derſelben drang und ſie aus der geiſtigen Subſtanz zu ſchöpfen ſuchte, welche nach der Analogie mit unſerm eigenen Ich gedacht werden dürfte.

Wärend aber ſo ſeine Neigung für den Rationalismus ſich entſchied, waren doch ſeine Einwirkungen auf die weitere Entwicklung der Philoſophie von einer ganz andern Richtung. Daß er im Geiſtigen eine Subſtanz erblickte, wurde doch von ihm nur durch ſchwache und verbrauchte Gründe der Platoniſchen Schule unterſtützt und hing mit dem ſchwankenden Begriffe der Reflection in der Lockiſchen Schule, mit halb pantheiſtiſchen, halb theoſophiſchen Vorſtellungsweiſen zuſammen. Seine Deutungen ſinnlicher Zeichen auf geiſtige Kräfte ſind wohl dazu geeignet ihn gegen den Vorwurf eines rein ſubjectiven Idealismus, welchen man ihm gemacht hat, zu vertheidigen, aber ſchwerlich konnten ſie ſeine Zeitgenoſſen bewegen auf dieſen Weg eines rationellen Verſtändniſſes der Erſcheinungen einzugehn. Wenn ſie an die poſitive Religion ſich anſchloſſen, ſo wagten ſie doch nicht die Geheimniſſe derſelben zu eröffnen, ſondern blieben bei den Gedanken der allgemeinen natürlichen Religion ſtehen, welche dadurch keine größere Stärke gewannen, daß die Dunkelheiten der Gnade nach Analogie mit den Dunkelheiten der Natur gedacht wurden. Auf dem Wege der Verſtandesbegriffe fand Berkeley überall nur Vermuthungen und überall wurden ſeine Klagen über die Schwäche des menſchlichen Geiſtes laut. Wie hätte er Sicherheit in dieſen Forſchungen gewinnen mögen, da er die Methode der alten Logik nur mit Mißtrauen betrachtete, aber keine neue Logik an ihre Stelle zu ſetzen wußte. Durch ſeine Beſtreitung der allgemeinen Begriffe der Mathematik hatte er ohne Zweifel ſeinen Zeitgenoſſen eine Hauptſtütze des bisherigen Rationalismus entzogen.

In ſeinen Anſichten über die geiſtige Welt finden wir noch einen Punkt beachtenswerth. Wenn es ſeine religiöſe Richtung zu keiner ſorgfältigern Erforſchung der Glaubenslehren brachte, ſo hat daran nicht allein ſeine Abneigung gegen den Scholaſticismus, ſondern auch ſeine vorherſchend praktiſche Richtung in der Schätzung der Religion ihren Antheil. Dieſe praktiſche Richtung geht nun auch durch ſeine ganze Lehre vom Geiſte hindurch. Er bleibt zwar bei der alten Unterſcheidung zwiſchen Verſtand und Willen, wenn er aber uns zu entwickeln ſucht, daß wir in den unwillkürlichen Vorſtellungen unſeres Geiſtes nur Zeichen oder Sprache anderer Geiſter zu erkennen haben, ſo legt er auf das Willkürliche in ſolchen ſprachlichen Zeichen großes Gewicht und er will nur Zeichen des Willens in den Erſcheinungen der Natur erblicken. Wiewohl es nun eben ſo nahe gelegen hätte unſern thätigen Verſtand herauszufordern um jene Zeichen zu verſtehn, ſo betrachtet er doch immer nur den Willen des Geiſtes als das Thätige in ihm. Er bringt Bewegung hervor und begründet neue Erſcheinungen, der Verſtand dagegen und die Vernunft werden immer nur als leidende Glieder in uns betrachtet. Hierzu hatte die ſenſualiſtiſche

Lehre geführt; wir werden finden, daß auf dieſe Unthätigkeit der Vernunft, auf ihr leidendes Verhalten in allen den Erſcheinungen, welche ſich in ihr ergeben, ein immer ſtärkeres Gewicht gelegt wurde. Es war nun aber auch hierdurch die ſtärkſte Anregung gegeben das geiſtige Leben von ſeiner praktiſchen Seite zu erforſchen und zu ſehen, unter welchen Geſetzen der Wille ſteht. Solche Geſetze aufzuſuchen hatte Berkeley nicht ganz von der Hand gewieſen, indem er anerkannte, daß die Erſcheinungen der Natur uns unverſtändlich ſein würden, wenn ſie nicht in einem geſetzmäßigen Verlaufe vom Willen hervorgebracht würden; aber ſeine theoſophiſchen Verſuche die Natur zu deuten waren nicht geeignet der weitern Forſchung eine fruchtbare Anregung zu geben.

Zweites Kapitel.

David Hume.

Der Kampf, welchen Collier und Berkeley gegen den ſteigenden Unglauben unternommen hatten, war der naturaliſtiſchen Richtung ihrer Zeit nicht gewachſen. Selbſt die praktiſche Denkweiſe der Engländer, indem ſie mehr und mehr der religiöſen Beweggründe ſich entledigte, höhere Hoffnungen aufgab, die Würde der menſchlichen Vernunft verkannte und die Schwächen der Menſchheit bedenkend, nur auf den zeitlichen Nutzen ihr Augenmerk richtete, konnte der fortſchreitenden Verſenkung des Geiſtes in das Spiel natürlicher Erſcheinungen keinen Damm entgegenſetzen.

Wir haben es hier mit einer Zeit zu thun, in welcher die neuere Philoſophie zu ihrer Reife gekommen zu ſein ſchien. In England berief man ſich jetzt gern auf Bacon's, auf Newton's, auf Locke's bewährten Ruhm. Die philoſophiſche Denkweiſe, welche man in den Schriften dieſer Männer fand, hatte ſich in ihren allgemeinen Grundſätzen beſonders in den höhern Kreiſen der Geſellſchaft verbreitet. Indem der geſunde Menſchenverſtand, auf welchen Locke alles Gewicht gelegt hatte, einen jeden zum Urtheil zu berechtigen ſchien, hatte ſich die Philoſophie in die allgemeine Litteratur eingeführt und war eine Sache der Mode geworden. In dieſem weiten Kreiſe ihrer Verbreitung konnte nur wenig für eine gelehrte und methodiſche Forſchung geleiſtet werden; ſelbſt von der mathematiſchen und empiriſchen Unterſuchung der Natur mußte man im Streben nach allgemeiner Faßlichkeit ſich abgeſchreckt finden; dagegen wandte man ſich der leichter zugänglichen Beſprechung der pſychologiſchen Erſcheinungen, der menſchlichen Geſellſchaft und ihrer Geſchichte zu, wohin die Lockiſche Philoſophie gewieſen hatte. Vor allen Dingen aber mußte man bemüht ſein der Darſtellung philoſophiſcher Gedanken nicht allein eine leicht faßliche, ſondern auch eine glänzende und geiſtreich anregende Form zu geben, welche ſchon Berkeley's Gedanken, trotz ihrer Seltſamkeit, die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen zugewendet hatte.

Die große Menge der philoſophiſchen Schriftſteller, welche Bacon's, Locke's und Shafteſbury's Lehren in

England verbreiteten und in mannigfaltige Anwendungen brachten, wird doch nur zum kleinſten Theile von uns einer beſondern Beachtung unterzogen werden können. Bei ihnen herſchte im Allgemeinen die pſychologiſche und die moraliſche oder politiſche Richtung vor; Fleiß in der Unterſuchung des Einzelnen machte ſich hie und da geltend, ohne daß man tief eingreifende Gedanken anzuregen gewußt hätte; aber mehr als Fleiß wurde Witz und Freiſinnigkeit in Beſtreitung theologiſcher Vorurtheile an ihnen geſchätzt. Die Überbleibſel der Scholaſtik ſollten mehr und mehr beſeitigt werden. Auch die Nachwirkungen der Carteſianiſchen Philoſophie, die phyſiſchen Erklärungen pſychiſcher Erſcheinungen und ſelbſt die ſchwachen Regungen des Rationalismus aus der Lehre Shaftesbury's traten zurück. In den Unterſuchungen, welche der Theologie ſich zuwandten, war man nicht abgeneigt das Gewicht der Religion für die Bande der ſittlichen Geſellſchaft gelten zu laſſen; man ließ den Begriff Gottes gelten und legte auf die teleologiſche Betrachtungsweiſe der Welt Werth, verſchmähte aber die Hülfe der Metaphyſik um über das Weſen Gottes und ſein Verhältniß zur Welt ins Reine zu kommen, weil dieſe Punkte für unergründliche Geheimniſſe gehalten wurden. Dagegen die Unterſuchung über die Verhältniſſe unter den Vorſtellungen, den Leidenſchaften und Neigungen des menſchlichen Geiſtes erfüllte die Schriften der Philoſophen; man wog ihre Bedeutung für das Leben des Einzelnen und für die Geſchichte unſeres Geſchlechts ab, wobei allgemeine Grundſätze nur durch Hülfe der Erfahrung geſucht wurden und mehr der Nutzen als der ſittliche Zweck Beachtung fand. Es war noch zu den Zeiten Berkeley's als der Arzt Mandeville durch ſeine Fabel von den Bienen Aufſehn erregte, indem er den Grundſätzen, welche Shafteeburp von dem Nutzen der Tugend verbreitet hatte, Sätze der Erfahrung entgegenſtellte, welche zeigen ſollten, daß die Laſter der Privatperſonen dem öffentlichen Nutzen dienten und daß ein Gemeinweſen auf Tugend gebaut in ſich zerfallen würde. In derſelben Zeit griff der unbeſtändige, aber talentvolle Staatsmann Bolingbroke, ein witziger Redner, mehr für gewandten Streit als für gründliche Unterſuchung gebildet, dem Skepticismus geneigt, den Betrug der Prieſter und den Vorwitz der Philoſophen an, wärend er den Glauben an Gott, ja das Chriſtenthum vertheidigte und die Freidenker tadelte, weil ſie der Politik ein Gebiß zur Zähmung der Menſchen entreißen wollten. Von geringerem Einfluß waren die Lehren des Arztes Hartley, welche in Locke's Grundſätzen die Theorie von der Vergeſellſchaftung der Ideen zur Erklärung aller geiſtigen Erſcheinungen zu verwenden ſuchten, dabei aber in dogmatiſcher Weiſe eine materielle Grundlage für die Bewegung der Ideen vorausſetzten, ohne doch den Materialismus auch auf die Betrachtung Gottes auszudehnen, weil Hartley für die Bewegung der trägen Materie eine immaterielle bewegende Kraft nicht zu entbehren wußte. Wenn auch dieſe Lehre ſpäter von Prieſtley gegen den Skepticismus ſeiner Zeit empfolen wurde, ſo überwog dieſer doch bei weitem auf dem Felde der theoretiſchen Unterſuchung. Wenn ſie auch in der pſychologiſchen Richtung mit dem Gange der Philoſophie bei den Engländern übereinſtimmte, ſo gab ſie doch der Vermiſchung der Phyſik mit der Pſychologie noch zu viel Raum und ihre Sätze ſchienen einer veralteten Phyſik anzugehören, welche die Grenzen der dualiſtiſch von einander geſchiedenen Wiſſenſchaften nicht zu bewahren wußte. Aber wärend die theoretiſche Forſchung mehr und mehr dem Zweifel ſich zuwandte, ſchien das Gebiet der praktiſchen Philoſophie noch ein weites Feld fruchtbarer Unterſuchung zu eröffnen. Mit großem Fleiße war in ihm Franz Hutcheſon thätig, ein Irländer, welcher als Stifter der Schottiſchen Schule der Philoſophie angeſehn worden iſt, weil er zuerſt ein regeres Leben in der philoſophiſchen Unterſuchung an den Schottiſchen Univerſitäten erweckte. Seine Moralphiloſophie beruht weſentlich auf den Gedanken Shaftesbury's. Inſtinct und moraliſcher Sinn ſoll in uns ein allgemeines Wohlwollen begründen, welches uns über die Berückſichtigung des eigenen Vortheils erhebt. Wenn wir dieſes Wohlwollen entwickeln, mit Vernunft in uns befeſtigen und zum Charakter ausbilden, ſo gelangen wir zur Tugend, welche uns gefällt. Es ſind dies Gedanken, welche in mannigfaltigen Abſchattungen der damaligen Zeit geläufig waren und wichtig zu ſein ſchienen, weil ſie dem Umſichgreifen der Selbſtſucht entgegenarbeiteten. Sie ſtützen ſich auf Beobachtung des Menſchen ohne tiefere Forſchung und Hutcheſon hat ſich in ihrer Begründung davor gehütet die metaphyſiſchen Grundſätze, welche Shaftesbury zu Hülfe gerufen hatte, in Anſpruch zu nehmen. Seine Moral breitet nur die geiſtreichen Gedanken, welche Shaftesbury in einem flüchtigen Entwurfe gegeben hatte, zu einem Syſteme aus, in ähnlicher Weiſe, wie um dieſelbe Zeit Wolff die Gedanken Leibnizens benutzte.

In dieſen matten Fortgang der Engliſchen Philoſophie brachte nun David Hume eine zerſetzende Aufregung, welche nicht ohne Frucht für die Zukunft war [1]). Er war geboren am 11. April a. St. 1711 zu Edinburg, der jüngere Sohn eines Zweiges der gräflichen Familie Home oder Hume. Nach dem frühen Tode ſeines Vaters beſtimmte ihn ſeine Mutter zur juriſtiſchen Laufbahn, in welcher man von ſeinen Talenten Hoffnungen hatte, wärend ſein Vermögen nur geringe Hülfsmittel darbot. Seine Neigung aber ging mehr auf litterariſche Beſchäftigung und beſonders auf Philoſophie. Zu einer Reform dieſer Wiſſenſchaft faßte er den Plan ſchon in ſeinem 18. Jahre. Die alte Philoſophie ſchien ihm durch die neuere Phyſik beſeitigt. Doch hatte er nur geringe Neigung in die Einzelheiten der Phyſik einzugehn; die Erforſchung der Natur ſchien ihm die Kräfte des menſchlichen Verſtandes zu überſteigen [2]); die menſchliche Natur iſt die einzige Wiſſenſchaft des Menſchen und iſt doch bisher am meiſten vernachläſſigt worden[1]). Von den Fortſchritten der neuern Wiſſenſchaft hatte er ſich den Grundſatz abgenommen, daß man in der Erforſchung der wirklichen Dinge nur der Erfahrung trauen dürfe; ſie wollte er zur Erforſchung des menſchlichen Geiſtes anwenden, in der Überzeugung, daß auf dieſem Wege noch die wichtigſten Entdeckungen zu machen wären, weil die Moral der Alten nicht weniger phantaſtiſch wäre, als ihre jetzt durch die Entdeckungen der Neuern beſeitigte Phyſik[2]). Er warf ſich nun mit großem Eifer auf ſeine philoſophiſchen Forſchungen. Aber ſeine noch ſchwache Jugendkraft war dieſen Anſtrengungen nicht gewachſen; ſeine Geſundheit ſchwankte. In praktiſcher Beſchäftigung dachte er ſich zu erleichtern und machte einen kurzen Verſuch zu Briſtol in kaufmänniſchen Geſchäften. Da ſie jedoch ſeinem Geſchmacke nicht zuſagten, ging er nach Frankreich um in einem zurückgezogenen Leben ſeine litterariſchen Pläne in Ausführung zu bringen. Sein Sinn war dabei auf ein unabhängiges Leben gerichtet, welches er durch große Mäßigkeit und Sparſamkeit erreichte. Ein ruhiges heiteres Temperament unterſtützte ihn hierin; er kannte keine andere Leidenſchaft außer der Liebe zu litterariſchem Ruhme. Nach einigen Jahren kam er aus Frankreich heim mit der erſten Frucht ſeiner philoſophiſchen Arbeiten, ſeiner Abhandlung über den menſchlichen Verſtand, welche er 1739 herausgab. Das Buch machte wenig Glück. Er ſchrieb dies der Trocken heit in Behandlung ſeines Gegenſtandes zu und ſuchte in ſeinen ſpätern Werken immer mehr Leichtigkeit, Glanz und Friſche in der Schreibart zu gewinnen, was ihm auch in einem ausgezeichneten Grade gelang. So dachte er ſeine erſte philoſophiſche Schrift durch ſpätere Überarbeitungen in Vergeſſenheit zu bringen; nur nach ihnen wollte er beurtheilt werden [1]). Dies hat er nicht erreicht, weil die Nachwelt doch in ſeinen erſten Verſuchen manches gründlicher erörtert fand, als in ſeinen ſpätern Umarbeitungen. Eine Zeit lang lebte er nun bei ſeiner Familie, beſchäftigt mit der Herausgabe ſeiner Verſuche, von welchen der erſte Band 1742 erſchien. Er wurde günſtig aufgenommen, enthielt aber auch nur einzelne Unterſuchungen ſehr gemiſchter Art, ohne wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang. Die folgenden Bände, welche den Kern ſeiner Gedanken ſyſtematiſcher entwickeln, hatten wieder anfangs nur geringen Erfolg. Auch ſcheiterten einige Verſuche, welche Hume machte, eine Profeſſur in Edinburg, nachher in Glasgow zu erhalten. Einige andere Verſuche, in welchen er dem geiſtesſchwachen Lord Annandale, dem General St. Clair bei einer Unternehmung an der Franzöſiſchen Küſte und einer Geſandtſchaft nach Turin ſich anſchloß, dauerten auch nur kurze Zeit und verbeſſerten nur etwas Hume's Vermögensumſtände. Seine Anſtellung als Bibliothekar der Advocaten zu Edinburg brachte ihm nur ein ſehr geringes Einkommen, aber veranlaßte ihn ſeine Geſchichte England's zu unternehmen, welche er nach und nach außer der chronologiſchen Folge erſcheinen ließ. Die Unparteilichkeit, welche er in dieſem Werke zeigte, erſchwerte ſeine Aufnahme; aber allmälig brach es ſich eine glänzende Bahn. Durch dieſes Werk kam Hume zuerſt zu Ruhm und Reichthum. Doch vergaß er über daſſelbe ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen nicht, welche mit ſeinen allgemeinen Anſichten über die Geſchichte in enger Verbindung ſtehen. Er gab zu dieſer Zeit auch ſeine Naturgeſchichte der Religion heraus nebſt einigen andern Verſuchen, unterdrückte jedoch ein Paar Aufſätze, welche mit ihnen zuſammen erſcheinen ſollten, die Verſuche über den Selbſtmord und die Unſterblichkeit der Seele, wahrſcheinlich nicht allein weil ſie Ärgerniß zu geben geeignet, ſondern auch weil ſie weniger vollendet in ihrem Zuſammenhang waren. Hume war auf dem Gipfel ſeines ſchriftſtelleriſchen Ruhmes, als er vom Marquis von Hertford, der als Geſandter nach Paris ging, zu ſeinem Secretär berufen wurde. In Paris fand er einen enthuſiaſtiſchen Empfang, beſonders bei der Damenwelt, welche die Philoſophen begünſtigte; er gefiel ſich als ein Freund der feinen Sitten in den höchſten Kreiſen der Geſellſchaft zu glänzen. Als Secretär der Geſandtſchaft und eine Zeit lang als Chargé d'affaires ſoll er die Geſchäfte gewandt geführt haben. Seine Verbindung mit der Familie des Marquis von Hertford blieb auch nach ſeiner Rückkehr nach England; der Bruder des Marquis, General Conway, welcher in das Miniſterium getreten war, berief ihn zu ſeinem Unterſtaatsſecretär. Nicht lange hielt dieſes Miniſterium. Daß Hume von ſeiner Stelle zurücktreten mußte, ſcheint ihn weniger bewegt zu haben, als die Händel, welche ihm faſt um dieſelbe Zeit Rouſſeau erregte. Er hatte gedacht dieſem Philoſophen eine Zuflucht in dem freien England zu ſichern, ihn zu ſich berufen, durch freundſchaftliche Dienſte verpflichtet; aber ihre Lebensweiſe, ihre Sitten, ihre Überzeugungen ſtanden weit auseinander; ihre kurze Freundſchaft endete mit gegenſeitigen Vorwürfen der Verrätherei und der Nichtswürdigkeit. Hume, welcher die Anklagen Rouſſeau's in ſeinen Bekenntniſſen fürchtete, veröffentlichte ihren Briefwechſel zum Schrecken der Freunde der Aufklärung, welche zwei Häupter der Philoſophie ſo bloßgeſtellt ſahen. Nach ſeiner kurzen politiſchen Laufbahn kehrte Hume nach Schottland zurück, wo er noch einige Jahre in Ruhe und im Genuſſe ſeiner Glücksgüter lebte. Als er das Herannahen des Todes fühlte, ſah er ruhig ſeiner Auflöſung entgegen, welche 1776 zu Edinburg eintrat. In ſeinem letzten Willen hatte er noch ſeinem Freunde Adam Smith den Druck ſeiner Geſpräche über die natürliche Religion übertragen, eines Werkes früherer Zeit, welches aber mit großer Sorgfalt von ihm durch eine Reihe von Jahren verbeſſert worden war ¹).

---

[1]) In ſeiner Lebensbeſchreibung folge ich meiſtens der Schrift: J. Hill Burton Life and correspondence of D. Hume. Edinb. 1846. 2 Bde. Weniger bietet: Private correspondence of D. Hume. Lond. 1820. Die Selbſtbiographie: The life of D. Hume, written by himself (Lond. 1777) iſt nur ein kurzer Abriß ſeiner litterariſchen Laufbahn. Von ſeinen philoſophiſchen Werken gebrauche ich folgende Ausgaben: A treatise of human nature. Lond. 1739. 3 Bde. Essays and treatises on several subjects. Edinb. 1793. 2 Bde. Essays on suicide and the immortality of the soul, ascribed to the late D. Hume. Lond. 1783. Daß dieſe Schrift ihn zum Verfaſſer hat, kann nach der Auseinanderſetzung von Burton II p. 13 sq. und den Anſpielungen auf dieſe Verſuche in dem Briefwechſel mit Millar keinem Zweifel unterworfen ſein.

[2]) Hum. nat. I p. 117.

---

[1]) Ib. I p. 4; 474. Human nature is the only science of man; and yet has been hitherto the most neglected.

[2]) Burt. I p. 35.

---

[1]) Ess. II advert.

Der Charakter des Mannes ſchildert ſich deutlich in der Anlage ſeiner Philoſophie. Mit welchem Eifer er auch ſchon in früher Jugend eine Reform dieſer Wiſſenſchaft unternommen hatte, ſo darf man doch nicht erwarten, daß eine großartige Weltanſicht ihn treibe der Wahrheit ganz neue Bahnen zu eröffnen; denn er wurzelt ganz in der Meinung ſeiner Zeit und denkt auf nichts weiter,

---

1) Es iſt in die ſpätern Ausgaben ſeiner essays aufgenommen worden.

als die Gedanken und Beſtrebungen zu analyſiren, welche den geſellſchaftlichen Kreiſen ſeines Verkehrs zum Grunde liegen. Schriftſtelleriſchen Ruhm zu gewinnen, das geſteht er ein, iſt ſeine herſchende Leidenſchaft; er rühmt ſich nur nicht ſolche Gewalt ihr über ſich eingeräumt zu haben, daß ſie ſeine Stimmung hätte verſauern können [1]). Er ſucht alſo den Beifall anderer zu gewinnen. Daher ſehen wir ihn faſt immer im beſten Vernehmen mit ſeinen Zeitgenoſſen, beſonders mit ſeinen Landsleuten, den Schottiſchen Philoſophen, obwohl ſeine Meinungen in manchen Stücken von den ihrigen abwichen. Die Misgunſt, welche ſeine Arbeiten traf, fühlte er zwar lebhaft; aber er zügelte ſeine Leidenſchaft und hoffte noch die öffentliche Meinung für ſich zu gewinnen. Daher hat er ſich auch niemals in litterariſche Streitigkeiten eingelaſſen. Nur gegen eine Claſſe der Geſellſchaft, in welcher er lebte, hat er eine ſtarke Abneigung, gegen die Geiſtlichkeit und ihre Anhänger; er beſpöttelt alle die, welche an Religion ein warmes Intereſſe nehmen. Er betrachtet ſie als Enthuſiaſten. Wie hätte ſeine Philoſophie, welche von allen weit hinausgehenden Zwecken ſich fern hält und immer nur das Nächſte, Ausführbare bedenkt, mit den hochfliegenden Ausſichten der Religion ſich befreunden können. Es iſt jedoch bezeichnend, wie er auch in dieſem Streite ſich hält. Er dient der vordringenden Aufklärung, welche von den Gelehrten aus in der vornehmen Welt ſich verbreitet hatte; er weiß ſich hierin mit der herſchenden Meinung ſeiner Standesgenoſſen in Einklang; aber ſeine Mäßigung und

---

[1]) The life p. 33.

Zurückhaltung verläßt ihn doch nicht. Die Religion iſt doch ein nützlicher Zügel; ſie iſt in allgemeiner Achtung unter den meiſten Menſchen; ohne Religion hat keine Zeit ſich gehalten. Sollte ſie auch nicht auf einem unmittelbaren Inſtinct der menſchlichen Natur beruhn, ein abgeleiteter Trieb wird doch vorausgeſetzt werden dürfen als ihr Grund. Unſere Überlegung bietet uns wichtige Beweggründe dar, welche dafür ſprechen, daß ein Gott die Welt regiert, wenn auch die Folgerungen, welche hieraus gezogen werden, ſehr unſicher ſind [1]. Die Religionen jedoch, wie ſie wirklich ſind, können kaum anders als nur als Träume kranker Menſchen betrachtet werden [2]. Man hat geſagt, ſchlechte Religion ſei beſſer als keine; Hume meint dagegen, nichts ſei verderblicher als Aberglaube; das Verderben der beſten Dinge erzeugt die ſchlechteſten [3]. Mit dem religiöſen vergleicht er den philoſophiſchen Enthuſiasmus. Er iſt keinem von beiden geneigt. Die Wißbegier kann er nicht als urſprüngliche Triebfeder unſeres Lebens anerkennen; nur Leidenſchaften bringen uns in Bewegung; ſeine Luſt an der Philoſophie vergleicht er mit der Jagdluſt [4]; ſie führt ihn zu Zweifeln und doch weiß er mit beredter Zunge die traurige Stimmung des Zweiflers zu ſchildern [5]. Er würde wenig Geſchmack an den feinen Unterſuchungen der theoretiſchen Philoſophie finden, wenn er ſie entbehren könnte; aber er gebraucht ſie zum Gegengift gegen den Aberglauben; die Philoſophie iſt dieſem doch vorzuziehn; denn ihre Irrthümer ſind nur lächerlich, die Irrthümer der Religion aber gefärlich [1]). Gegen den Aberglauben hilft nichts anderes als Philoſophie; der einfache gute Verſtand und das praktiſche Leben zeigen ſich unwirkſam gegen dieſe Peſt [2]). Man würde ſich aber täuſchen, wenn man erwartete, Hume würde nun mit aller Macht die beſtehende Religion angreifen. Mit Abſicht hält er ſich zurück. Wir erwähnten ſchon, daß er ſeine Abhandlungen über Selbſtmord und Unſterblichkeit der Seele unterdrücken wollte; auch ſeinen Aufſatz über die Wunder, eine ſeiner früheſten Arbeiten, legte er lange zurück um Anſtoß zu vermeiden. Hierüber klagt er ſich ſelbſt der Feigheit an, entſchuldigt ſich aber auch. Ein Mann, welcher allen Enthuſiasmus tadele, dürfte ſich nicht als einen Enthuſiaſten für die Philoſophie verrathen [3]). Viel ſpäter, als er ſeine Meinung über die Religion ſchon offen ausgeſprochen hatte, ermahnte er einen jungen Geiſtlichen, welcher Zweifel gefaßt hatte, dadurch in ſeiner Laufbahn ſich nicht ſtören zu laſſen; zu Kindern und Unſinnigen könne man doch nicht Vernunft reden; die gewöhnlichen

---

[1] Vergl. nat. hist. of rel. introd. in den ess. II p. 400 sq. und den Anfang wie den ſkeptiſchen Schluß d. dial. c. nat. rel. in d. ess. II p. 473; 597.

[2] Nat. hist. of rel. 15 p. 469 sq.

[3] Ib. 10 in.; 11 in.; dial. c. nat. rel. 12 p. 587 sqq.

[4] Nat hist. of rel. 2 p. 409; hum. nat. II p. 313.

[5] Hum. nat. I p. 457 sq.

---

[1]) Ib. I p. 470 sqq.

[2]) Ess. on suicide in. One considerable advantage that arises from philosophy, consists in the sovereign antidote which it affords to superstition and false religion. All other remedies against that pestilent distemper are vain, or at least uncertain etc.

[3]) Burt. I p. 63 sq.

Pflichten der Geſellſchaft verlangten ſchon etwas Verſtellung; wenn es noch in ſeiner Gewalt wäre, ſo möchte er gern in der Religion die Rolle eines Heuchlers ſpielen [1]). Wir ſehen, er will mit der Welt leben; ihr ſoll ſeine Philoſophie ſich empfehlen; faſt wider Willen wird er getrieben über die verbreitete Meinung hinauszugehn, weil er denn doch eine Krankheit in ihr verſpürt, welche er nur durch Philoſophie heilen zu können glaubt.

Man wird hieraus leicht abnehmen können, daß er der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ſich zugewendet hatte und ſie beſonders für den Gebrauch des praktiſchen Lebens auszubeuten ſuchte. Seine Schrift über die Grundſätze der Moral hielt er daher auch ohne Vergleich für das beſte unter allen ſeinen Werken [2]). In dem aber, was er für geſunden Menſchenverſtand hielt, folgte er dem Urtheile ſeines Volkes und der Philoſophen, welche zu ſeiner Zeit in ſeinem Volke den größten Namen hatten. Unter ſeine Vorgänger rechnet er Bacon, Locke, Shafteſbury, Mandeville, Hutcheſon; er berechnet, daß zwiſchen Bacon und der Gegenwart ungefär derſelbe Zeitraum liege, wie zwiſchen Thales und Sokrates; zuerſt wende ſich die Philoſophie der Natur zu; es bedürfe der Zeit, bis ſie zu ihrem wahren Gegenſtande, der Moral, gelange; aber nur unter einer freien, duldſamen Verfaſſung laſſe ſich die wahre Philoſophie erwarten; abſolute Monarchien wären wohl den Künſten, aber nicht den Wiſſenſchaften günſtig [3]). Seine Vorliebe für Franzöſiſchen

---

1) Ib. II p. 187 sq.

2) The life p. 16.

3) Hum. nat. I p. 6 sq.; ess. I p. 123. In der Politik wird

Geſchmack und Franzöſiſche Sitte läßt ihn zwar die abſolute Monarchie nicht ungünſtig beurtheilen [1], macht ihn aber doch der Franzöſiſchen Philoſophie nicht geneigt. Locke beſonders iſt ſein Führer, obwohl er noch manches an ſeiner Lehre zu tadeln hat. Auch Berkeley's Scharfſinn findet ſein hohes Lob [2]. Dem Senſualismus ganz ergeben, giebt er ſich keine merkliche Mühe andere Denkweiſen zu prüfen; es genügt ihm, daß die angebornen Ideen jetzt allgemein verworfen werden [3]. In dem Gange der philoſophiſchen Entwicklung ſeiner Schule hat er ſich aber auch ganz von der mathematiſchen und phyſiſchen Forſchung zurückgezogen; nur den Menſchen und ſein ſittliches Leben ſieht er als den eigentlichen Gegenſtand der Philoſophie an. Er ſpottet über die Schüler Newton's und über ihre Kraft der Trägheit [4]; zwar die Sicherheit der mathematiſchen Fortſchritte will er nicht leugnen; aber in den Grundſätzen der Mathematik liegen nichts als Widerſprüche [5]. Von allen Wiſſenſchaften, geſteht er ein, haben nur die Mathematik und die Erfahrungswiſſenſchaften Anſpruch auf Beachtung; aber die Mathematik kennt auch nur mögliche Verhältniſſe, keine wirkliche Thatſachen; über ſolche Verhältniſſe kann man etwas rein aus ſeinen Gedanken heraus entſcheiden, ob aber etwas im Daſein

---

von den Franzoſen nur Montesquieu von ihm geſchätzt, von deſſen esprit des lois er eine Überſetzung veranlaßte; doch findet er deſſen moraliſche Grundſätze nicht richtig. Ess. II not. T.

[1] Ess. I p. 91; 93.

[2] Hum. nat. I p. 38; ess. II p. 169; not. O.

[3] Hum. nat. I p. 277; ess. II p. 35.

[4] Ess. II p. 88 c. not.

[5] Ib. p. 477.

der Dinge ihnen entſpricht, bleibt dabei fraglich [1]. Erſt die Phyſik führt uns zur Erkenntniß der äußern Dinge; aber auch nur die Außenſeite der Dinge läßt ſie uns entdecken; vergebens hofft man durch die Mathematik tiefer in ihren Grund einzudringen [2]. So tritt bei Hume deutlich genug heraus, wie die ſenſualiſtiſche Erkenntnißlehre mehr und mehr von der Mathematik und der mathematiſchen Erforſchung der Natur entfernt hatte. Man wird daraus jedoch nicht ſchließen dürfen, daß Hume auch den Meinungen entſagt hatte, welche aus dem Naturalismus der frühern Philoſophie ſich herſchreiben.

In ſeiner Philoſophie des Menſchen unterſcheidet er nun zwei Theile; der eine betrachtet den Menſchen als ein thätiges oder praktiſches Weſen, der andere hat es mit der Unterſuchung der unthätigen Gedanken der Vernunft zu thun [3]. Der erſte Theil, die praktiſche Philoſophie, wird von Hume ſo ſehr vorgezogen, daß er die Philoſophie auch geradezu nur Moral nennt. In ihm findet er eine viel größere Sicherheit als in der theoretiſchen Philoſophie; denn in der Beurtheilung des Guten und des Böſen leitet uns ein Geſchmack, welcher allen Menſchen beiwohnt und weder durch Gewohnheit noch Lage angetaſtet wird; nur religiöſer oder philoſophiſcher Enthuſiasmus kann ſein Urtheil verwirren [4]. Daher haben wir für die Irrthümer über Gutes und Böſes immer ein Mittel der Verbeſſerung in dem allgemeinen Urtheil 1), und wir ſollen auch über Dinge des gemeinen Lebens unſere Gedanken nicht zu fein ausſpinnen, wärend die theoretiſche Philoſophie, welche auf die gemeine Meinung ſich nicht ſtützen kann, nicht zu fein entwickelt werden kann 2). Obgleich nun Hume gegen Locke bemerkt, daß die praktiſche Philoſophie nicht allein mit Verhältniſſen zu thun habe, welche in gleicher Genauigkeit, wie die mathematiſchen Verhältniſſe ſich erkennen ließen 3), hoffte er doch in der Unterſuchung der Leidenſchaften, welche unſer praktiſches Leben bewegen, gezeigt zu haben, daß in ihnen ein regelmäßiger Mechanismus herſche, welcher einer eben ſo genauen Unterſuchung fähig ſei, wie die Geſetze der Bewegung oder irgend ein Theil der Naturwiſſenſchaft 4). In dieſem wichtigſten Theile der Philoſophie iſt er alſo fern von allem Skepticismus. Dagegen die feinen Unterſuchungen über unſer theoretiſches Leben, zu welchen nur wenige Menſchen kommen, machen ihm Sorge. Er findet, daß die Werke der Speculation ſich viel weniger in Anſehn behaupten können, als die Werke des Geſchmacks; Terenz und Virgil gefallen noch immer, wärend Platon, Ariſtoteles, Epikur, Descartes ihren Ruhm verloren haben 5). Doch iſt die theoretiſche Philoſophie nicht zu entbehren; ſie dient nicht allein, wie geſagt, zur Widerlegung des religiöſen, auch des philoſophiſchen Enthuſiasmus; ſondern der Menſch bedarf auch

---

[1] Ib. p. 38; hum. nat. I p. 125 sqq.

[2] Ess. II p. 44 sqq.

[3] Ess. II p. 17 sq.

[4] Ib. II p. 396 sqq.; hum. nat. III p. 26 sqq.

---

1) Ess. II p. 19 sq.

2) Ib. I p. 251; 463.

3) Hum. nat. III p. 16 sq.

4) Ess. II p. 221.

5) Ib. I of the standard of taste p. 224 sqq.

der Muße und des ruhigen Nachdenkens und hat eine Neigung zur Erforſchung der Wahrheit; dazu iſt die theoretiſche Philoſophie. Sie ſoll gegen die falſche Metaphyſik zeigen, daß die Tiefen des Geiſtes nicht erforſcht werden können; ſie ſoll die Kräfte unſerer Seele ermeſſen und eine größere Genauigkeit in die Erörterung unſerer Begriffe bringen [1]). Hierin verkündet ſich eine Neigung zum Skepticismus, welche ſich in der That über ſeine ganze theoretiſche Philoſophie erſtreckt. Er ſchärft die Waffen des Zweifels gegen die Vorurtheile der frühern Philoſophen und Theologen und findet, daß alle ſeine Vorgänger noch immer zu kühn in den theoretiſchen Unterſuchungen vorgeſchritten ſind. Die Vernunft, welche dieſe Unterſuchungen treibt, iſt ein ſchwaches, unthätiges, unbeſtändiges Ding, welchem wir nicht trauen dürfen. Aber dieſem Skepticismus, welcher wie eine traurige, unheilbare Krankheit iſt, will doch Hume nicht nachgeben. Der wahre Skeptiker muß auch am Zweifel zweifeln [2]). Wenn die Vernunft uns verläßt, rettet uns die Natur und vertreibt die Wolken der Vernunft [3]). Sie widerſpricht dem Skepticismus; von ihr werden wir zum Urtheilen, wie zum Athmen getrieben [4]). Die Natur, welche er meint, iſt der natürliche Trieb zum praktiſchen Leben; in ihm kann der Skeptiker ſich nicht bewähren; er muß da denken, wie alle übrige Menſchen; das thätige Leben iſt der große Sieger über den Pyrrhonismus[1]. So wird er immer wieder zur praktiſchen Philoſophie zurückgeführt und behält ſich in der theoretiſchen Philoſophie nur einen gemäßigten Skepticismus vor, welcher gegen die voreiligen, zuverſichtlichen Behauptungen der Dogmatiker gerichtet iſt[2]. Wir können nicht anders, im Allgemeinen müſſen wir dem geſunden Menſchenverſtande folgen; für ihn jedoch ſind viele Fragen zu hoch; über ſie zuverſichtlich zu entſcheiden müſſen wir uns hüten; nur eine Wahrſcheinlichkeit können wir über ſie gewinnen. Genau genommen dreht ſich der Streit zwiſchen Skepticismus und Dogmatismus doch nur um den Grad der Gewißheit und iſt eigentlich nur ein Wortſtreit, weil die Grade der Qualitäten nie genau beſtimmt werden können[3].

---

[1] Ib. II p. 21 sqq.
[2] Hum. nat. I p. 380; 474.
[3] Ib. I p. 467.
[4] Ib. I p. 320.

Wir ſehen alſo bei Hume iſt der Senſualismus zu dem vollen Bewußtſein vorgedrungen, daß ſeine Grundſätze zum Skepticismus ausſchlagen. Da aber dieſer mit den praktiſchen Forderungen des geſunden Menſchenverſtandes und mit der Philoſophie des Menſchen, welche poſitive Lehren fordert, nicht übereinſtimmt, wendet ſich Hume an eine andere Quelle der Überzeugung. Es kommt uns hier wenig darauf an, wie er eine ſolche geltend ma-

---

1) Ess. II p. 176 sq.; 478.

2) Ib. II p. 178.

3) Dial. c. nat. rel. 12 p. 584 sqq. It seems evident, that the dispute between the Sceptics and Dogmatists is entirely verbal; or at least regards only the degrees of doubt and assurance. — — The only difference, then, between these sects — — is, that the Sceptic, from habit, caprice, or inclination, insists most on the difficulties, the Dogmatist, for like reasons, on the necessity.

chen möge; ſeltſam aber iſt gewiß dieſes Schauſpiel, daß Hume uns zuerſt eine theoretiſche Philoſophie entwickelt, nachher bekennt, daß ſie irre, weil wir der praktiſchen Philoſophie, welche zu andern Ergebniſſen komme, trauen müßten; daß er aber dennoch den Nutzen der falſchen, theoretiſchen Philoſophie uns anpreiſt. Er verräth ſeine Anſicht, daß man durch Gift und Gegengift ſich erhalten müſſe.

Der Vorzug, welchen Hume der praktiſchen vor der theoretiſchen Philoſophie giebt, wird uns nicht abhalten dürfen die letztere zuerſt zu unterſuchen, weil viele Sätze der erſtern auf den Skepticismus ſeiner Erkenntnißtheorie ſich berufen. Dem allgemeinen Rufe nach würde man auch wohl annehmen dürfen, daß dieſer vorzugsweiſe für ſeine Philoſophie von Bedeutung iſt, denn den Skeptiker Hume hört man oft erwähnen, von ſeiner Moral iſt wenig die Rede.

Bei ſeiner Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes darf man nicht erwarten, daß er den logiſchen Geſetzen große Aufmerkſamkeit ſchenken werde. Er iſt ganz in der Verachtung der alten Logik. Die Unterſchiede zwiſchen Begriff, Urtheil und Schluß verwirft er aus ziemlich leichten Gründen[1]). Nur ein Grund würde tiefer gehen, wenn er ernſthafter verfolgt würde. Er hält es für unmöglich oder für magiſch und unerklärbar, daß wir zu derſelben Zeit mehr als eine Idee hätten und Vorſtellungen ſammeln könnten. Er kann nur zugeben, daß wir mit einer uns gegenwärtigen Idee auch die Erinnerung der Fähigkeit haben andere ähnliche Ideen zu denken. Sie ſoll auf Gewohnheit beruhn und beſonders durch den Gebrauch der Sprache gefördert werden, welche die abſtracten Begriffe herbeiführe und den Schein errege, als wenn wir vieles auf einmal überſehen könnten [1]. Aber er nimmt auch zuſammengeſetzte Begriffe an, und indem er die methodiſche Bedeutung der Begriffserklärungen herabzuſetzen ſucht, findet er in ihnen nichts anderes, als eine Aufzählung der einfachen Vorſtellungen, aus welchen eine zuſammengeſetzte Vorſtellung beſtehe [2]. Die Lockiſche Theorie, von welcher Hume ausging, indem ſie einfache und zuſammengeſetzte ſinnliche Vorſtellungen unterſchied, war nicht dazu geeignet die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung in unſern einfachen Gedanken gründlicher Erwägung zu unterziehn. Daher ſind auch jene Schwierigkeiten, welche Hume gegen die Gleichzeitigkeit mehrerer Begriffe erhebt, nur gegen die Realität allgemeiner Begriffe gerichtet. In der Abneigung aber gegen das Allgemeine iſt auch ſeine Abneigung gegen die alte Logik gegründet, welche vom Allgemeinen aus ſchließen wollte. Dieſem Wege des Rationalismus ſetzt er nur die Erfahrung des praktiſchen Lebens entgegen, daß man in allen Geſchäften dem Erfahrenen mehr vertraue, als dem, welcher von allgemeinen Grundſätzen ausgehe. Die allgemeinen Grundſätze würden doch nur Ergebniſſe der Erfahrung ſein [3].

---

[1]) Hum. nat. I p. 172 not.

---

1) Ib. I p. 43 sqq.; 49.
2) Ess. II p. 76.
3) Ess. II not. B.

Es bedarf nicht mehr um ihm den Senſualismus zu beglaubigen. Dieſer hat ſchon ganz die Geſtalt eines Vorurtheils bei ihm angenommen. Man wird daher auch nicht viel von ihm zu erwarten haben, was zur Begründung der ſenſualiſtiſchen Richtung dienen könnte. In den meiſten Punkten folgt er den Lehren Locke's; er ſchließt daran die Folgerungen an, welche Collier und Berkeley aus ihnen gegen die mathematiſche Phyſik gezogen hatten, und ſucht ſie durch neue Erfindungen zu bereichern. Zu jenen Folgerungen gehörte auch der Streit gegen die Möglichkeit allgemeiner Begriffe, welchen wir ſo eben erwähnten; die Lehre Berkeley's, daß wir immer nur Beſonderes denken können, erklärt Hume für eine der größten und werthvollſten Erfindungen der neuern Zeiten[1]. Wir werden finden, daß auf die weitere Entwicklung dieſes Streites faſt alle Erfindungen Humes ausgehn.

Wie er an ſeine Vorgänger ſich anſchließt, faſt immer mit einigen neuen Bemerkungen, muß kurz erwähnt werden. Die Erfahrung, auf welche alles zurückgeführt werden muß, ſtammt aus den Sinneneindrücken, auch aus der Reflection; aber die Reflection iſt nur eine Folge der Sinneneindrücke[2]. Was von den Eindrücken oder Sinnenempfindungen (impressions, sensations) ausgeht, nennen wir Ideen und gegen Locke dringt Hume darauf, daß wir Eindrücke und Ideen unterſcheiden ſollten[3]. Damit will er jedoch die Empfindungen nicht auf einen phyſiſchen Eindruck, welchen wir von außen empfangen müßten, zu-

---

1) Hum. nat. I p. 38.
2) Ib. I p. 23; II p. 1 sq.
3) Ib. I p. 13.

rückgeführt wiſſen, wärend bei den Ideen ein ſolcher fehlte; im Allgemeinen zwar mag er einen ſolchen äußern Eindruck vorausſetzen und zuweilen ſpricht er über ihn in ſehr beſtimmten Ausdrücken[1]; aber ohne Zweifel gehört dies nur zu den praktiſchen Folgerungen, in welchen er ſeiner ſkeptiſchen Theorie Zügel anlegt; ſonſt nimmt er auch Eindrücke an, welche nur den innern Bewegungen der Seele angehören[2], und erklärt die Urſachen der Empfindungen für unbekannt; die Unterſuchung über ſie würde der Anatomie und Naturphiloſophie anheimfallen[3], über deren Erfolge in dieſer Beziehung Hume ſich keine Täuſchungen macht. Die Hervorbringung der Gedanken iſt überhaupt ein Wunder, eine Art Schöpfung, welche wir nicht erklären können[4]. Sie treten plötzlich auf, wir wiſſen nicht woher; ob die Eindrücke von der Außenwelt, von Gott oder von der Seele hervorgebracht werden, läßt ſich nicht entſcheiden[5]. Daher ſetzt er den Unter-

---

1) So bei der Unterſcheidung zwiſchen impression und reflection. Hum. nat. II p. 2. Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secundary, or reflexive impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea.

2) Ess. II p. 31.

3) Hum. nat. I p. 23.

4) Ess. II p. 84.

5) Hum. nat. I p. 151 sq. As to those impressions, which arise from the senses, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being.

ſchied zwiſchen Eindrücken und Ideen nur in der größern Lebhaftigkeit der erſtern, wärend die Ideen, welche im Gedächtniß und der Einbildungskraft des Menſchen ſich bilden, immer nur ſchwächere Empfindungen darbieten[1]. Man ſollte meinen, für Hume, welcher uns ſchon früher auf das Schlüpfrige der Gradunterſchiede aufmerkſam gemacht hat, hätte auch das Bedenkliche dieſer Unterſcheidung ſehr fühlbar ſein müſſen.

Der entſchiedenſte Fortſchritt aber, welchen er im Wege des Senſualismus macht, beruht darauf, daß er zwar mit Locke annimmt, daß unſere Gedanken durch neue Verbindungen und Analyſen der urſprünglichen Eindrücke ſich bilden[2], hierauf aber der Freiheit unſeres Willens oder unſeres Verſtandes keinen Einfluß geſtattet. Gedächtniß und Einbildungskraft bringen dieſe Verbindungen und Unterſcheidungen hervor. Der Unterſchied aber zwiſchen dieſen beiden wird wieder auf den Gradunterſchied größerer oder geringerer Lebhaftigkeit zurückgeführt. Zwar meint Hume, die Verknüpfungen des Gedächtniſſes hätten auch den Vorzug einer größern Ordnung[3]; auf dieſen Punkt aber beſteht er nicht, weil er geneigt iſt auch in den Thätigkeiten der Einbildungskraft eine verborgene Ordnung vorauszuſetzen; denn nur Unwiſſende glaubten Unregelmäßigkeit in den Wirkungen annehmen zu dürfen, wärend es den Philoſophen geziemt auch da noch Regelmäßigkeit vorauszuſetzen, wo die gewöhnliche Verkettung der Urſachen unterbrochen zu ſein ſcheint. Der menſchliche Körper iſt eine ſehr zuſammengeſetzte Maſchine, der menſchliche Geiſt nicht weniger; ſeine Wirkungen werden uns daher oft unregelmäßig erſcheinen, wenn ſie auch an eine geſetzmäßige Ordnung gebunden ſind [1]. Hierauf geſtützt unternimmt es Hume, Geſetze für den Zuſammenhang aller unſerer Ideen aufzuſuchen, ja er glaubt ſie entdeckt zu haben in der Vergeſellſchaftung der Ideen nach ihrer Ähnlichkeit, ihrer Verbindung in Raum und Zeit und ihrem urſachlichen Zuſammenhang [2]. Sie wird von ihm verglichen mit dem großen Geſetze der Anziehung der Körper und Hume meint, daß ſie dieſelbe Macht in der geiſtigen, wie dieſe in der materiellen Welt ausübe [3]. So glaubt er nun befähigt zu ſein die Bildung der Ideen aus den urſprünglichen Eindrücken erklären zu können, indem die vereinzelten Nachwirkungen der Eindrücke, die einfachen Ideen, auch ihre Verbindungen und Unterſcheidungen durch ihre natürliche Vergeſellſchaftung bewirken. Das Ergebniß ſeiner Unterſuchungen iſt, daß alle unſere Gedanken aus den urſprünglichen Eindrücken ſich von ſelbſt, unwillkürlich und in einem natürlichen Verlauf bilden.

---

[1] Ib. I p. 11; III advert. By impressions I mean our stronger perceptions, such as our sensations, affections and sentiments; and by ideas the fainter perceptions or the copies of these in the memory and imagination. Ess. II p. 32.

[2] Ess. II p. 32.

[3] Hum. nat. I p. 24; doch vorzugsweiſe wird die größere Lebhaftigkeit erwähnt ib. I p. 152. Es iſt bemerkenswerth, daß Hume die größere Ordnung in den Naturerſcheinungen bei den Eindrücken nicht als Kennzeichen erwähnt, obwohl Berkeley hierauf Gewicht gelegt hatte.

---

[1] Ess. II p. 101 sqq.

[2] Hum. nat. I p. 26 sqq.; ess. II p. 36 sq. It is evident, that there is a principle of connection between the different thoughts or ideas of the mind, and that, in their appearance to the memory or imagination, they introduce each other with a certain degree of method and regularity. Der Contraſt, welchen man ſonſt unter den Geſetzen der Ideenaſſociationen anführt, wird von Hume auf Ähnlichkeit und urſachliche Verbindung zurückgebracht. Die Aufſtellung dieſer Geſetze iſt nicht neu und daher zu verwundern, daß Hume ſo viel Gewicht auf ſie legt.

[3] Ib. I p. 30.

Wahre Erkenntniſſe ergeben ſich uns nun aber freilich nicht aus den Verbindungen der Einbildungskraft, ſondern nur vermittelſt des Gedächtniſſes. Deswegen ſtellt Hume für die Prüfung unſerer Gedanken die Regel auf, daß man für jeden Begriff den Eindruck nachzuweiſen habe, aus welchem er ſtamme. Sollte von einer Idee kein ſolcher Eindruck ſich nachweiſen laſſen, ſo könnte man ſicher ſein, daß ſie eine leere Vorſtellung iſt [1]. Das treue Gedächtniß hat alle Entſcheidung über die thatſächliche Wahrheit zu geben. Daher tadelt Hume die Eintheilung der Beweiſe, welche Locke gegeben hatte, indem er nur allgemeine Beweiſe der Wahrheit und Beweiſe der Wahrſcheinlichkeit unterſchied; er will auch die Beweiſe der Thatſachen anerkannt wiſſen [2]. Dieſe beruhn auf den urſprünglichen Eindrücken und ſind in Wahrheit die einzigen genauen und letzten Beweiſe, da jeder allgemeine Begriff oder Grundſatz auf eine Thatſache der Erfahrung zurückgebracht werden muß.

---

[1] Hum. nat. I p. 119: ess. II p. 35. When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea, — — we need but inquire, from what impression is that supposed idea derived? And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion.

[2] Ess. II p. 70 not. We ought to divide arguments into demonstrations, proofs, and probabilities. By proofs meaning such arguments from experience, as leave no room for doubt or opposition.

Es leuchtet ein, welche Schwierigkeiten ihm hieraus für die Begründung allgemeiner Sätze entſtehen müſſen und doch, gänzlich ſie zu entbehren iſt er außer Stande; er ſucht daher jene Schwierigkeiten, wenn nicht zu beſeitigen, doch zu ſchwächen und es iſt die Vergeſellſchaftung der Ideen nach dem Geſetze der Ähnlichkeit, welche ihm dazu dienen muß ſeine Lehre von der Allgemeinheit abſtracter Ideen zu begründen.

Nach den Grundſätzen des Nominalismus kann er nur beſondere Dinge anerkennen. Es iſt abſurd und unmöglich, daß etwas Allgemeines iſt; was aber im Sein abſurd und unmöglich iſt, muß es auch im Gedanken ſein; denn das Abſurde beſteht nur im Widerſprechenden und das Widerſprechende kann eben ſo wenig gedacht werden, als ſein. Es giebt daher nur individuelle Gedanken; dieſe jedoch können etwas anderes vertreten, als was in ihnen gedacht wird, und alsdann werden ſie in dieſer Beziehung allgemeine und abſtracte Ideen genannt [1]. Daß ſie noch etwas anderes als ihren beſondern Inhalt vertreten können, liegt in unſerer Weiſe Ideen ähnlicher Art, wenn auch nur in unvollkommener Weiſe, zum Gebrauch unſeres Lebens zu ſammeln [2]. Wenn uns Ideen

---

1) Hum. nat. I p. 42. Every thing in nature is individual. — — If this, therefore, be absurd in fact and reality, it must also be absurd in idea. — — Abstract ideas are therefore in themselves individual, however they may become general in their representation.

2) Ib. p. 43. From our collecting — — in such an imperfect manner as may serve the purposes of life.

ähnlicher Art oft begegnen, legen wir ihnen denſelben Namen bei und gewinnen eine Gewohnheit ſie in Verbindung vorzuſtellen. Hören wir alsdann den Namen wieder, ſo wird dadurch zwar nur eine beſondere Idee dieſer Art in uns erweckt, aber auch zugleich unſere Gewohnheit angeregt, ſie mit den übrigen Ideen dieſer Art in Verbindung zu denken. Zwar nicht in Wirklichkeit ſind alsdann dieſe Ideen unſerm Geiſte gegenwärtig, ſondern nur dem Vermögen nach. Immer haben wir nur eine Idee uns gegenwärtig, doch zugleich die Erinnerung an unſere Gewohnheit ſie in Verbindung mit andern Ideen zu denken und dieſe Gewohnheit führt alsbald auch andere Ideen derſelben Art uns zu, je nachdem die Gelegenheit es geſtattet [1].

Wir ſtoßen hier zuerſt auf den Begriff der Gewohnheit, welcher in manchen Anwendungen bei Hume eine mächtige Rolle ſpielt. Es verlohnt ſich der Mühe nachzuſehn, wie er ihn im Allgemeinen ſich denkt. Die Gewohnheit, lehrt er, hat zwei urſprüngliche Wirkungen auf den Geiſt, zuerſt indem ſie ihm eine Leichtigkeit in der Vollziehung einer Thätigkeit oder eines Gedankens gewährt, und dann indem ſie eine Neigung zu ähnlichem Thun ihm einpflanzt [2]. Zur Erklärung dieſer wunderbaren Wirkungen der Gewohnheit thut Hume alsdann nichts weiter, als daß er uns verweiſt auf das Spiel der Lebensgeiſter, welche unter einander ſich hemmen und erregen 1)). Es erinnert dies nur daran, daß er auch die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen durch die Anziehungskraft der Materie veranſchaulichen wollte. Wir bemerken hieran, daß eine phyſiſche Vorſtellungsweiſe ſeinen Anſichten von unſerm geiſtigen Leben zum Grunde liegt. Eine jede Frage nach Thatſachen, meint er, ſollte nur aus phyſiſchen Beweisgründen erörtert werden 2)). Es muß uns verwundern, daß ein Mann wie Hume, welcher ſo wenig der Phyſik vertraut und ſo wenig Neigung hat in ihre Unterſuchungen genauer einzugehn, doch in ſehr mächtigen Grundſätzen ſeiner Lehre auf phyſiſche Begriffe ſich beruft.

---

[1] Ib. p. 43. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of those objects. — — But as the same word is supposed to have been frequently applied to other individuals; the word — — revives that custom, which we have acquired by surveying them. They are not really and in fact present to the mind, but only in power. Ib. 67 sq.

[2] Ib. II p. 261. Custom has two original effects upon the

Hume alſo geſtattet, ſtreng genommen, keine allgemeine Begriffe. Er giebt nur zu, daß die beſondern Begriffe, welche wir haben, unſere Einbildungskraft anregen und nach den Geſetzen der Ideenaſſociation ähnliche Begriffe zufolge unſerer Gewohnheit ſie zuſammenzudenken herbeiziehen. Deswegen ſieht er die allgemeinen Begriffe auch als Fictionen der Einbildungskraft an; ſo ſelbſt den Begriff der Welt 3)). Beſonders aber wendet ſich dieſer Streit

---

mind, in bestowing a facility in the performance of any action or the conception of any object; and afterwards a tendency or inclination towards it; and from these we may account for all its other affects. Mit custom wird auch habit in gleicher Bedeutung genommen.

1) Ib. p. 261 sqq.

2) On the immort. of the soul p. 33.

3) Hum. nat. I p. 61.

gegen die Allgemeinheiten der Mathematik. In ihrem letzten Grunde gehen ſie auf die Einheiten der Arithmetik zurück, welche doch nur Fictionen ſind und in beliebiger Weiſe angenommen werden [1]). Die abſtracten Begriffe ſind aber nur für den Gebrauch des Lebens und geben deswegen auch nur unvollkommne Vorſtellungen von dem wahren Sein ab. Daher mögen wir auch die mathematiſchen Begriffe zu praktiſchem Nutzen, zum Meſſen und Rechnen, anwenden; wenn wir ſie aber in theoretiſcher Weiſe zur Erkenntniß der Dinge gebrauchen wollen, ſo gerathen wir nur in Widerſprüche. Hume meint dieſelben Widerſprüche, welche Collier und Berkeley hervorgehoben hatten; beſonders die unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit giebt ihm Anſtoß, indem er ſich nicht vorſtellen kann, daß eine endliche Größe aus unendlichen Theilen zuſammengeſetzt ſein könnte. Die unendlichen Theile ſtellen wir uns nur vor, wirklich können ſie nicht ſein, vielmehr der wirkliche Körper muß aus untheilbaren Dingen, aus phyſiſchen Punkten beſtehn, obwohl auch dieſe Annahme ihre Schwierigkeiten darbietet [2]).

Die Begriffe des Raumes und der Zeit führen aber auf das zweite Geſetz der Ideenaſſociation. Was in Raum und Zeit verbunden uns erſchienen iſt, ſtellt ſich uns wieder in derſelben Verbindung dar und wir gewöhnen uns es in Verbindung zu denken. Hierauf beruht es, daß wir Subſtanzen annehmen, welche den Erſcheinungen zum

---

1) Ib. p. 60 sq.

2) Ess. II p. 173 sqq.; not. O; P; hum. nat. I p. 61 sqq.; 397 sqq.

Grunde liegen und ſie mit einander verbinden ſollen, weil wir ähnliche Erſcheinungen oft verbunden in Raum und Zeit gefunden haben. Der Begriff der Subſtanz, welchen Locke gebraucht hatte, wird hierbei auch von Hume benutzt, und wie Locke, von ihm ausgehend, ſchon den Zweifel geäußert hatte, ob wir eine klare Erkenntniß der Subſtanz hätten, wie Berkeley alsdann von ihm aus gegen die materielle Subſtanz geſtritten hatte, ſo unterläßt auch Hume nicht ihn für ſeinen Skepticismus auszubeuten, wendet aber ſeinen Zweifel eben ſo ſehr gegen die geiſtige, wie gegen die körperliche Subſtanz. Beide trifft dieſelbe Schwierigkeit. Unter Subſtanz verſtehen wir nur ein unbekanntes Etwas, von welchem wir annehmen, daß es einer Sammlung ſinnlicher Eigenſchaften zum Grunde liegt. Die Verbindung dieſer Eigenſchaften ſoll durch die Subſtanz getragen werden; ſie wird aber nur durch die Einbildungskraft vollzogen; denn wir haben keinen ſinnlichen Eindruck nachzuweiſen, weder des äußern Sinnes, noch der Reflection, aus welchem der Begriff der Subſtanz abgeleitet werden könnte. Alle unſere Sinne geben uns nur Kenntniſſe der Perceptionen, von welchen die Subſtanz ganz verſchieden iſt, und wir können uns daher keine Kenntniß der Subſtanz zuſchreiben [1].

---

[1] Hum. nat. I p. 35 sqq. The idea of a substance as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection. But the difference betwixt these ideas consists in this, that the particular qualities, which form a substance, are commonly refer'd to an unknown some-

Dieſer allgemeine Zweifel wird alsdann nach beiden Seiten zu weiter ausgeführt, ſowohl in Bezug auf die materielle als auf die geiſtige Subſtanz. Die Annahme einer allgemeinen Materie kann ihm natürlich nicht gefallen, da er nur beſondere Dinge anerkennt. Sie gehört ihm zu den Gebilden der Einbildungskraft, mit welchen die alte Metaphyſik ſich getragen hat 1). Aber auch die Annahmen der neuern Philoſophen über beſondere materielle Dinge befriedigen nicht. Die abgeleiteten ſinnlichen Eigenſchaften, an welchen man früher die beſondern Subſtanzen erkennen wollte, hat man aufgeben müſſen; Hume aber urtheilt mit Berkeley, daß auch die ſogenannten urſprünglichen Eigenſchaften nicht Stich halten. Alle Eigenſchaften werden nur durch die Sinne erkannt und die Sinne zeigen nur, was in uns, aber nicht was in den Gegenſtänden iſt. Dies wird geltend gemacht beſonders gegen die Solidität, die Grundlage aller urſprünglichen Eigenſchaften; ſie läßt ſich nur am Widerſtande erkennen, welchen wir fülen; der Widerſtand kommt aber dem Gegenſtande nicht an ſich, ſondern nur in Beziehung auf uns zu 2). Was alſo eine materielle Subſtanz ſein ſollte, davon haben wir gar keine Kenntniß.

---

thing, in which they are supposed to inhere. Ib. I. p. 407. We have no perfect idea of a thing, but of a perception. A substance is entirely different of a perception. We have, therefore, no idea of a substance. On the immort. of the soul p. 24.

1) Hum. nat. I p. 385.

2) Ess. II p. 172. The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling; and if all the quali-

Nicht weniger ſtark ſind ſeine Zweifel gegen die geiſtige Subſtanz. Er ſtreitet gegen die Einheit, Einfachheit und Identität unſeres Ich, welche ſo manche der frühern Philoſophen zur Grundlage ihrer Lehre genommen hatten. Wenn der Begriff unſeres Ich auf einem Eindruck beruhen ſollte, ſo würde dieſer Eindruck immer derſelbe bleiben müſſen durch den ganzen Verlauf unſeres Lebens, weil unſer Ich immer daſſelbe bleiben ſoll; da aber alle Eindrücke wechſeln, iſt ein ſolcher bleibende Eindruck nicht nachzuweiſen 1). Wenn ich ſuche, was ich mein Ich nenne, ſtolpere ich nur immer über eine oder die andere beſondere Empfindung und kann immer nur dieſe bemerken. So lange meine Perceptionen ausſetzen, empfinde ich nichts von mir und würde annehmen können, daß ich nicht wäre. In Wahrheit iſt daher, was ich Seele oder Ich nenne, nichts weiter als ein Haufe, ein Bündel, eine Sammlung von verſchiedenen Perceptionen, welche einander mit unfaßbarer Schnelligkeit folgen, beſtändig in Fluß und Bewegung. Der Geiſt iſt eine Schaubühne, auf welcher eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen nach einander erſcheinen; wir haben aber keine Kenntniß von dieſer Schaubühne, dem Platze, auf welchem die Vorſtellungen

---

ties, perceived by the senses, be in the mind, not in the object, the same conclusion must reach the idea of extension. Ib. not. N; hum. nat. I p. 274; 282; 394 sqq.

1) Hum. nat. I p. 437. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable.

erſcheinen und dem Material, aus welchem ſie zuſammengeſetzt ſind [1]).

Bei der Unerkennbarkeit der materiellen und der geiſtigen Subſtanz müſſen auch die Behauptungen wegfallen, welche beide in einem unvereinbaren Unterſchiede einander entgegenſetzen. Hume frägt, wie Locke, warum die Materie nicht ſollte denken können. Die Immaterialität der Seele ſcheint ihm eine Abſtraction, welche der berüchtigten Abſtraction des Spinoza, der Annahme einer einzigen allgemeinen Subſtanz, gleich käme und dieſelben gefärlichen Folgerungen nach ſich ziehen würde [2]). Von hieraus wenden ſich ſeine Zweifel auch gegen die Unſterblichkeit der Seele. Wenn wir auch die Fortdauer der individuellen Subſtanz zugeben wollten, ſo würde daraus doch nicht die Fortdauer der denkenden, ſich ihrer bewußten Seele folgen; die Metempſychoſe würde das einzige ſein, was man der Unvergänglichkeit der Subſtanz entlocken könnte [3]).

So können wir alſo nur Erſcheinungen durch unſern äußern und innern Sinn entdecken; dieſe aber ſtellen ſich uns in einer gewiſſen Beſtändigkeit ein und in unſern Gedanken bildet ſich uns deswegen eine Vergeſellſchaftung der Erſcheinungen. Sie läßt uns beſtändige Gegenſtände annehmen. Wenn nun auch die Erſcheinungen wechſeln, ſo bewahren ſie dabei doch einen gewiſſen Zuſammenhang, eine ununterbrochene Cohärenz, wobei ſich der Gedanke

---

1) Hum. nat. I p. 361 sq.; 448 sqq. A bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity.

2) Ib. I p. 418 sqq.; immort. of the soul p. 24.

3) Hum. nat. I p. 201 sqq.; immort. of the soul p. 25; 35.

an eine urſachliche Verbindung einmiſcht, indem wir Urſachen annehmen zu dürfen glauben, welche den allmäligen Übergang aus dem einen Zuſtande in den andern begründen ſollen [1]. Hieraus fließt uns die Gewohnheit ähnliche Erſcheinungen in derſelben Verbindung zu denken und ſie iſt der erſte Grund aller unſerer Annahmen über die Subſtanz der Dinge, mögen auch dabei noch Leidenſchaft und Neigung einwirken [2]. Unſere Einbildungskraft, gewohnt die Sammlung der Erſcheinungen, welche ihr in regelmäßiger Verbindung vorgekommen ſind, zuſammenzudenken und durch dieſe Gewohnheit beſtimmt, giebt dem Begriffe der Subſtanz ſeine Entſtehung. Die Gewohnheit ändert nun zwar nichts in den Gegenſtänden, aber wohl in unſerer Weiſe ſie aufzufaſſen; ſie beſtimmt uns die Ideen, welche wir oft in Verbindung gefunden haben, in derſelben Verbindung zu denken; eine Neigung unſeres Geiſtes immer wieder auf eine ſolche Verbindung zurückzukommen iſt ihre natürliche Folge [3]. So wird der

---

[1] Hum. nat. I p. 340 sq.

[2] Ib. p. 344 sqq. This inference arises from the understanding, and from custom in an indirect and oblique manner. Es iſt merkwürdig, wie Verſtand und Gewohnheit in gleicher Bedeutung hier nebeneinander geſtellt werden.

[3] Ib. I p. 289. Tho' the several resembling instances, which give rise to the idea of power, have no influence on each other, and can never produce any new quality in the object, which can be the model of that idea, yet the observation of this resemblance produces a new impression in the mind, which is its real model. For after we have observed the resemblance in a sufficient number of instances, we immediately feel a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant.

Begriff der Subſtanz auf eine rein ſubjective Auffaſſungsweiſe zurückgeführt, obgleich Hume nicht leugnen will, daß die Beſtändigkeit in der Folge unſerer Eindrücke auch einen objectiven Grund haben könne.

In ſeinen ſpätern Unterſuchungen hat Hume auf den Begriff der Subſtanz weniger Gewicht gelegt, als auf den Begriff der urſachlichen Verbindung. In der weiten Bedeutung, in welcher dieſer gewöhnlich und auch von Hume genommen wurde, konnte er auch den Begriff der Subſtanz vertreten, weil eine jede Subſtanz als Urſache ihrer Erſcheinungen ſich denken läßt. Von der größten Wichtigkeit aber war ihm der Begriff der Urſache, weil er allein über die Erkenntniß der gegenwärtigen Thatſachen uns hinauszuführen ſcheint. Thatſachen, auf deren Kenntniß ausſchließlich alle Wiſſenſchaft hinarbeiten ſoll, werden nur durch unmittelbare Empfindung oder durch Schlüſſe von der Wirkung auf die Urſache erkannt [1]). Daß nun Hume dieſen Begriff in ähnlicher Weiſe, wie den Begriff der Subſtanz, aus der Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen und aus der durch ſie gewonnenen Gewohnheit erklären würde, darauf weiſt ſchon das dritte Geſetz für die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen hin, welches von der urſachlichen Verbindung ſeinen Namen trägt.

Daß wir unſere Erkenntniß der urſachlichen Verbindung nur aus der Erfahrung ſollen ziehen können, fließt aus den allgemeinen Grundſätzen Hume's von ſelbſt. Doch macht er bei dieſem Hauptpunkte ſeiner Unterſuchungen noch beſondere Anſtrengungen nachzuweiſen, daß wir eine urſachliche Verbindung nicht a priori, durch unſern Verſtand oder unſere Vernunft zu erkennen im Stande ſind. Bei Dingen, welche uns neu ſind, geſtehen wir ohne Schwierigkeit zu, daß ihre Wirkungen erſt von der Erfahrung erwartet werden müſſen; wo dagegen uns bekannte Dinge und Erſcheinungen vorkommen, glauben wir aus den Begriffen der Dinge ihre Wirkungen entnehmen zu können. Wenn ein Billardball den andern trifft, meinen wir, daß wir aus der Bewegung des erſten von ſelbſt abnehmen könnten, daß ſie den andern in Bewegung ſetzen würde. Dies iſt aber nur die Macht der Gewohnheit, welche im höchſten Grade entwickelt, nicht allein unſere natürliche Unwiſſenheit, ſondern auch ſich ſelbſt verbirgt. Es bleibt dennoch wahr, daß wir beim ſchärfſten Forſchen in der vorausgeſetzten Urſache die Wirkung nicht entdecken können, weil dieſe gänzlich von jener verſchieden iſt [1]). In keinem Gegenſtande, an ſich betrachtet, liegt ein Grund, welcher uns berechtigen könnte über den Gegenſtand hinaus einen Schluß zu ziehen [2]). Die Kraft, welche in den Dingen liegen mag, können wir aus den Eindrücken, welche wir von ihnen haben, nicht erſehen, ebenſo wenig als wir ihre Subſtanz zu erkennen vermögen [3]). Alle Dinge erſcheinen getrennt von einander; alle

---

[1]) Ib. I p. 133 sqq.; ess. II p. 46.

---

1) Ess. II p. 40 sqq. The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination; for the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.

2) Hum. nat. I p. 245. There is nothing in any object, considered in itself, which can afford us a reason for drawing a conclusion beyond it.

3) Ib. I p. 276 sqq; ess. II p. 78.

Ereigniſſe ſtellen ſich uns gänzlich abgeſondert und loſe dar, nur durch Erfahrung lernen wir ein Band unter ihnen, eine urſachliche Verbindung kennen und müſſen uns deswegen auch hüten dieſen Begriff der urſachlichen Verbindung weiter auszudehnen, als die Erfahrung reicht[1]. Unſere innere Wahrnehmung ſtimmt hierin ganz mit der äußern; denn auch unter unſern Vorſtellungen erblicken wir kein Band, welches ſie verbindet, und eben ſo wenig können wir eine Wahrnehmung nachweiſen, welche uns die Wirkungen zwiſchen Seele und Körper erkennen ließe[2].

Aber eben hierin liegen auch ſchon die Gründe, welche uns verbieten müſſen auf die Erfahrung einen Schluß über die urſachliche Verbindung zu bauen. Es findet ſich in ihr keine Nöthigung, welche unſern Verſtand oder unſere Vernunft berechtigen könnte über die bisherige Erfahrung hinauszugehn und mehr als eine Folge der Erſcheinungen anzunehmen[3]. Dieſer Punkt iſt der wichtigſte in Hume's

---

1) Ess. II p. 88. All events seem entirely loose and separate. One event follows another, but we never can observe any tie between them. They seem conjoined, but never connected. Hum. nat. III p. 19. All beings in the universe, consider'd in themselves, appear entirely loose and independent of each other. 'Tis only by experience we learn their influence and connexion; and this influence we ought never to extend beyond experience.

2) Hum. nat. I p. 296; II p. 221; ess. II p. 88.

3) Ess. II p. 46. Even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions of that experience are not founded on reasoning, or any process of the understanding. Hum. nat. I p. 245. Even after the observation of the frequent or constant conjunction of objects, we have no reason to draw any inference concerning any object beyond those of which we had experience.

Unterſuchungen über die urſachliche Verbindung. Er ergiebt ſich aus einer Vergleichung deſſen, was wir wahrnehmen, mit dem, was wir im Begriffe der urſachlichen Verbindung denken. In dieſem Begriffe liegt, daß die Gegenſtände, welche in einer ſolchen Verbindung ſtehn ſollen, dem Raume nach aneinandergrenzen, daß der Zeit nach die Urſache der Wirkung vorbergeht und daß die letztere mit der erſtern nothwendig verbunden iſt [1]). Den beiden erſtern Erforderniſſen kann nun unſere Wahrnehmung der Erſcheinungen wohl genügen; wir werden gewahr, wie die Gegenſtände im Raume aneinandergrenzen, in der Zeit einander folgen; aber das dritte Erforderniß, das nothwendige Band zwiſchen Urſach und Wirkung, wird von uns niemals wahrgenommen. Wir haben keinen ſinnlichen Eindruck nachzuweiſen, durch welchen dieſer weſentliche Punkt der urſachlichen Verbindung uns bekannt würde, und müſſen deswegen den Begriff der urſachlichen Verbindung für eine Täuſchung unſerer Einbildungskraft erklären. Wenn ein Billardball den andern trifft und dieſer nun in Bewegung kommt, ſo halten wir die Bewegung des einen für die Urſache der Bewegung des andern; aber wir ſehen nur zuerſt die Bewegung des erſten, alsdann wie die beiden Bälle ſich berühren und wie in der darauf folgenden Zeit die Bewegung des zweiten Balles erfolgt; das nothwendige Band zwiſchen beiden Ereigniſſen ſehen wir nicht [2]). Die nothwendige Verbindung, welche wir zwiſchen Urſach und Wirkung annehmen, bewegt uns vorauszuſetzen, daß, wenn wir früher die Wirkung der Urſache folgen ſahen, auch in der Zukunft dieſelbe Folge ſich ergeben werde; wir erwarten alſo, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen müſſe. Darauf beruht die Vorausſetzung der Regelmäßigkeit der Natur und aller Begebenheiten. Was aber kann uns zu einer ſolchen Vorausſetzung berechtigen, da Vergangenheit und Zukunft weit auseinander liegen? Aus der Bemerkung, daß ein ſolcher Gegenſtand immer von einer ſolchen Wirkung begleitet war, läßt ſich nicht folgern, daß Gegenſtände, welche der Erſcheinung nach ähnlich ſind, auch dieſelben Wirkungen haben werden, obwohl dieſe Folgerung beſtändig gezogen wird. Nur die Gewohnheit von ähnlichen Gegenſtänden auch ähnliche Wirkungen zu erwarten bringt uns zu der Annahme, daß Vergangenes und Zukünftiges ſich gleichen werden [1].

---

[1]) Hum. nat. I p. 136 sqq.

[2]) Ib. p. 139 sq.; ess. II p. 77. When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able in a simple instance, to discover any power

So wird auch dieſer Grundſatz der urſachlichen Ver-

---

or necessary connexion, any quality which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually in fact follow the other. The impulse of one billiardball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the outward senses. The mind feels no sentiment or inward impression from this succession of objects, consequently there is not — — any thing which can suggest the idea of power or necessary connexion.

[1] Ess. II p. 48; hum. nat. p. 236. The supposition, that the future resembles the past, is not founded on arguments of any kind, but is deriv'd entirely from habit, by which we are determined to expect for the future the same train of objects, to which we have been accustom'd.

bindung auf die Eigenſchaft unſerer Einbildungskraft zurückgeführt, Vorſtellungen, an deren Verbindung ſie ſich gewöhnt, mit einander zu vergeſellſchaften. Unwillkürlich zieht die eine Vorſtellung die andere nach ſich. Eine Erfahrung reicht nicht aus einen Schluß auf urſachliche Verbindung zu begründen; viele Beiſpiele müſſen uns über ſie unterrichten; aber die größere Zahl der Beiſpiele macht nur den Unterſchied, daß die Seele aus ihr eine Gewohnheit ſchöpft die Glieder der Verbindung zuſammenzudenken. Da erweckt der Gedanke des einen Gliedes in unſerer Einbildungskraft den Gedanken des andern Gliedes; dieſem wächſt dadurch eine größere Lebhaftigkeit zu, ſo daß wir glauben das Eintreten dieſes Gliedes könne nicht ausbleiben. Auf dieſem Eindruck, welchen wir von dem gewohnten Verlauf der Bilder unſerer Einbildungskraft empfangen, beruht der Gedanke der urſachlichen Verbindung [1]. Die Nothwendigkeit der Verbindung wird nicht in den ſinnlichen Eindrücken gefunden, wir fülen ſie nur in der Seele, indem wir uns beſtimmt finden unſere Gedanken von der Urſach zu der Wirkung übergehen zu laſſen [1]).

---

[1] Ess. II p. 89. But there is nothing in a numbre of instances, different from every single instance, which is supposed to be exactly similar; except only that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event, to expect its usual attendant, and to believe that it will exist. This connection, therefore, which we feel in the mind, this customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Hum. nat. I p. 298. A cause is an object precedent and contiguous to another, and so united whit it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other.

Dieſer Streit Hume's gegen unſer Vermögen die urſachliche Verbindung zu erkennen wird niemanden täuſchen, als ſollte er die urſachliche Verbindung ſelbſt beſeitigen. In ihm ſelbſt wird ſie vorausgeſetzt. Er ſoll nur verhüten, daß wir unſern Vernunftſchlüſſen oder unſern Sinneneindrücken eine Erkenntniß zuſchreiben, welche nur der Gewohnheit unſerer Ideenaſſociationen gebührt. In dieſen Ideenaſſociationen ſelbſt aber zeigt ſich überall eine nothwendige urſachliche Verbindung, indem unſere Seele beſtimmt wird durch den Gedanken der Urſache zum Gedanken der Wirkung überzugehn. Daß dies nicht willkürlich geſchehe, behauptet Hume ſehr eifrig, indem er die Indifferenz des Willens beſtreitet. Überall müſſen wir Nothwendigkeit der Handlungen vorausſetzen, ſonſt würden wir nur auf Zufall kommen [2]). Zwar wiſſen wir oft die Beſtimmungen, durch welche unſer Wille getrieben wird, nicht nachzuweiſen, aber die Philoſophie hat überall verborgene Urſachen anzunehmen [3]). Spontaneität iſt nicht mit Indifferenz zu verwechſeln [4]). Der Wille iſt nichts anderes als ein innerer Eindruck, deſſen wir uns bewußt

---

1) Hum. nat. I p. 259. Necessity — — is nothing but an internal impression of the mind, or a determination to carry our thoughts from one object to another.

2) Ib. II p. 233. Liberty, by removing necessity, removes also causes.

3) Id. II p. 227 sq.

4) Ib. II p. 234.

ſind, wenn wir wiſſen, daß wir etwas Neues in Körper oder Geiſt beginnen [1]). Daher entſcheidet ſich auch Hume für die Anſicht, welche unter ſeinen Zeitgenoſſen allgemein verbreitet war, daß Nothwendigkeit in der Verbindung von Urſachen und Wirkungen alles beherſche. Die Nothwendigkeit in den Bewegungen der Materie und in den Wirkungen der Natur wird allgemein anerkannt; nicht weniger müſſen wir ſie in der Menſchenwelt gelten laſſen, wenn auch die Gleichförmigkeit der Veränderungen in ihr nicht ſo auffallend iſt, wie in der Natur [2]). Wir haben eine Harmonie anzunehmen zwiſchen den einfachen Geſetzen der Materie und den zuſammengeſetzten Bewegungen der lebendigen Welt, welche der ſtärkſte Beweis für die Weisheit Gottes iſt; es würde eine Gottesläſterung ſein zu behaupten, daß wir die Ordnung der Welt ſtören könnten [3]). So weit iſt nun Hume davon entfernt zu meinen, daß er durch ſeine ſkeptiſchen Unterſuchungen über die urſachliche Verbindung die Überzeugung von der Nothwendigkeit aller weltlichen Ereigniſſe erſchüttert habe, daß er vielmehr glaubt, ſeine Lehren würden geeignet ſein den Streit über die Freiheit des Willens zu ſchlichten, indem ſie bemerklich machten, daß wir in der Materie ebenſo wenig, wie in dem Geiſte, die Urſachen zu entdecken wüßten, und daß wir daher auch im letztern die urſachliche Verbindung zu leugnen keinen Grund hätten [4]). Er behauptet nun freilich, unſer Verſtand, durch den ſinnlichen Eindruck ge-

---

1) Ib. II p. 220.
2) Ess. II p. 96 sqq.
3) On suicide p. 5; 7; ess. II p. 596.
4) Ess. II p. 107 sq.

leitet, könne uns keine Überzeugung von der urſachlichen Verbindung gewähren; es iſt aber doch ein natürliches Geſetz, welches Urſachen und Wirkungen durch unſere Einbildungskraft verknüpfen läßt, und kein Menſch, wenn er theoretiſch auch noch ſo ſehr Zweifler ſein ſollte, kann ſich dieſem Geſetze entziehn. Wenn die Urſache erſchienen iſt, treibt uns die Gewohnheit zum Gedanken der Wirkung; dieſer Gedanke erwacht nun lebhafter in uns, als wenn er allein aus freier Einbildung entſprungen wäre, und das lebhaftere Gefül, welches ihn begleitet, ruft unſern Glauben hervor, daß die Wirkung erfolgen werde. Auf einem ſolchen Glauben, welcher wie ein Naturinſtinct in uns wirkt, beruht unſere allgemein verbreitete Meinung über die urſachliche Verkettung der Ereigniſſe [1]. Sollen wir nun dieſem Glauben, dieſem mächtigen Naturinſtincte nicht vertrauen? Hume iſt weit davon entfernt ſeiner Macht ſich entziehen zu wollen. Er findet vielmehr, ſo wie er eine Harmonie zwiſchen lebloſer und lebendiger Natur annahm, daß wir auch eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen der Außenwelt und der natürlichen Folge unſerer

---

[1] Ib. II p. 61 sqq. The difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling which is annexed to the latter, not to the former. — — It must be excited by nature like all other sentiments. — — Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. — — I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain.

Ideen annehmen dürfen. Wir erkennen ſie daran, daß unſere Gedanken doch immer denſelben Lauf mit der Natur verfolgt haben. Davon iſt die Gewohnheit, welcher wir folgen müſſen und dürfen, die Urſache. Ihr, einem mechaniſchen Getriebe, hat die Natur die Regelung unſerer Gedanken übertragen. Ein ſo wichtiges Geſchäft durfte nicht der langſamen, ſpät ſich entwickelnden und trügeriſchen Vernunft überlaſſen werden. Ein unfehlbarer Naturinſtinct mußte es auf der Stelle übernehmen 1).

Um ſo williger überläßt ſich Hume dem natürlichen Glauben, je deutlicher er einſieht, daß der Zweifel der Vernunft an der urſachlichen Verbindung und an der Subſtanz der Dinge alle Erkenntniß der Gegenſtände uns entreißen würde. Unſerm Geiſte iſt nichts gegenwärtig als ſeine Eindrücke und ſeine Ideen. Mögen wir unſere Einbildungskraft zum Himmel emportreiben oder zu den weiteſten Grenzen des Weltalls erſtrecken, wir gehen doch damit keinen Schritt über uns ſelbſt hinaus und werden immer nur unſere Empfindungen und Gedanken gewahr; jede andere Art des Daſeins außer uns bleibt uns verborgen.

---

1) Ess. II p. 69 sq. Here, then, is a kind of preestablished harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected. — — As nature has taught us the use of our limbs, without giving us the knowledge of the muscles and nerves by which they are actuated, so has she implanted in us an instinct, which carries forward the thought in a correspondent course to that which she has established among external objects.

Unſere Welt iſt die Welt unſerer Einbildungskraft [1]. Nur die urſachliche Verbindung würde uns einen Beweis für das Daſein der Außenwelt geben können, wenn wir ſchließen dürften, daß äußere Gegenſtände die Urſachen unſerer Eindrücke wären; aber da die urſachliche Verbindung uns immer nur eine Erkenntniß von den Verhältniſſen der Ideen in unſerm Geiſte giebt, da alle Vernunft nur mit der Vergleichung ihrer eigenen Gedanken ſich beſchäftigt, ſo iſt auch dieſer Weg uns abgeſchnitten und es giebt nichts, was unſere Vernunft vom Daſein der Außenwelt überzeugen könnte [2]. Dennoch mißtraut niemand ſeinen Sinnen, jedermann vielmehr wird durch einen natürlichen Inſtinct getrieben ihnen den Glauben zu ſchenken, daß ſie eine Welt außer uns darſtellen, welche unabhängig von unſern Empfindungen vorhanden iſt. Selbſt die Thiere theilen dieſen Glauben [3].

Dem Glauben Hume's wird man keine religiöſe Be-

---

1) Hum. nat. I p. 123 sq. Nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas. — — Let us fix our attention out of our selves as much as possible, let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produced.

2) Ib. I. p. 370.

3) Ess. II p. 168 sqq. Men are carried by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses, and that without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist though we and every sensible creature were absent or annihilated.

deutung geben dürfen. Er erklärt ihn für einen Act der Sinnlichkeit, nicht des Denkens [1]. Wir glauben, weil die Lebhaftigkeit des ſinnlichen Eindrucks uns zum Beifall fortreißt. Dies findet bei allen Vorſtellungen ſtatt, welche wir durch unmittelbare Empfindung oder mit lebhafter Erinnerung haben; aber auch Bilder der Einbildungskraft können durch Gewohnheit eine ſolche Lebhaftigkeit gewinnen, weil die Gewohnheit nicht ſelten dieſelbe Macht über den Geiſt ausübt, wie die Natur [2]. Wenn wir gewohnt ſind einen Gedanken mit einem andern zu verbinden und der erſtere durch die Lebhaftigkeit des Eindrucks, welchen er auf uns macht, unſern Beifall erzwingt, ſo überträgt ſich dieſe Lebhaftigkeit auch auf den andern Gedanken und ruft für dieſen unſern Glauben hervor. Der Glaube iſt alſo die lebhafte Idee, welche entweder auf einem gegenwärtigen Eindruck oder auf einer Vergeſellſchaftung mit ihm beruht [3]. Im letztern Fall iſt er eine zuſammengeſetzte Wirkung in unſerer Seele [4], welche nur daher rührt, daß wir eine ſtarke und feſte Vorſtellung mit einem Gedanken verknüpfen, welche gewiſſermaßen der Stärke eines unmittelbaren Eindrucks ſich nähert [5]. Hume wird durch ſeinen Senſualismus getrieben überall nur dem ſinnlichen Eindruck, der unmittelbaren Empfindung zu vertrauen;

---

1) Hum. nat. I p. 321. Belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.

2) Ib. I p. 154.

3) Ib. I p. 172. An opinion, therefore, or belief may be most accurately defin'd, a lively idea related to or associated with a present impression.

4) Ib. I p. 241.

5) Ib. I p. 173 not.

auch das Wahrſcheinliche und die mittelbare Erkenntniß ſollen daher nur durch eine lebhaftere Empfindung Glauben finden 1). Was wir gewöhnlich der Vernunft zuſchreiben, die Erkenntniß allgemeiner Grundſätze und die Folgerung aus ihnen, iſt allein der Empfindung in Rechnung zu ſtellen 2). Hume iſt demnach geneigt die Vernunft ganz mit dem Inſtinct und der Macht der Natur, welche die Gewohnheit auf uns ausübt, zuſammenfließen zu laſſen 3). Dieſer Neigung ſetzt ſich nur das Bedenken entgegen, daß die Vernunft uns auch in Zweifel verwickelt und höchſtens eine ſehr untergeordnete Rolle in unſerer praktiſchen Thätigkeit ſpielt. Daher behält Hume doch noch einen gewiſſen Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Empfindung oder Inſtinct bei; indem er aber beide mit einander vergleicht, hegt er keine Zweifel, daß dieſe uns bei weitem beſſer leiten, als jene, beſonders weil er auch unſere praktiſchen Überzeugungen auf Empfindung zurückzuführen geneigt iſt 4).

Es iſt ein etwas ſeltſamer Überreſt des Dualismus,

---

1) Ib. I p. 183. Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. 'Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy.

2) Ib. I p. 184. When I am convinced of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence.

3) Ib. I p. 313. Reason is nothing but a wunderful and unintelligible instinct in our souls. — — Habit its nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin.

4) Ess. II p. 69 sq.; p. 343.

welcher uns hier begegnet. Es zeigt ſich ein Widerſpruch zwiſchen Natur und Vernunft. Zwar alles unſer Denken beruht auf Gewohnheit [1] und die Gewohnheit wird von Hume als eine wohlthätige Macht der Natur geprieſen; aber doch ſollen wir den Grundſätzen unſeres Denkens nicht ſorglos uns überlaſſen. Man ſollte glauben, daß, möchte nun die Natur oder die Vernunft uns die allgemeinen Grundſätze und die Schlüſſe aus ihnen an die Hand geben, ſie in beiden Fällen gleich ſicher ſein würden, ſo daß wir auch die äußerſten Folgerungen des Dogmatismus nicht zu ſcheuen hätten. Dies iſt aber gegen Hume's Meinung. Ziemlich ausführlich läßt er ſich über die Gründe aus, welche die Verſchiedenheit der Meinungen, wie ſie die Gewohnheit bilde, bei Thieren und Menſchen hervorrufen [2]; doch erſchüttert dies ſein Vertrauen zur Gewohnheit nicht ſonderlich; viel beſorgter macht ihn der Umſtand, daß wir ſo viele Gedanken unſerer Vernunft finden, welche wir für ſchädlich anſehn müſſen und zu bekämpfen nicht unterlaſſen können. Hier zeigt ſich eine andere Gewohnheit, welche er nicht mehr als eine wohlthätige Macht der Natur anerkennen kann. Die meiſten unſerer Überzeugungen ſtammen von der Erziehung, welche nur eine unſichere Führerin iſt [3]. Dazu geſellt ſich der Enthuſiasmus der Philoſophie und der Religion. Wir lernen hieraus die Schwächen einer Vernunft erkennen, welche der heilſamen Leitung der Natur ſich nicht fügen will. In ſolchen Erzeugniſſen wird nun die Vernunft dem Inſtincte nicht gleichgeſetzt; ſie ſtreitet vielmehr gegen den Inſtinct, und das menſchliche Leben zeigt ſich als hervorgehend aus einem Kampf unter zwei feindlichen Kräften.

---

[1] Hum. nat. I p. 262. According to my system, all reasonings are nothing but the effects of custom. Ess. II not. H.

[2] Ess. II not. H.

[3] Hum. nat. I p. 208.

Wenn wir nur ſagen könnten, wie es möglich ſei, daß dieſe Kräfte mit einander in Streit gerathen. Aber die Nothwendigkeit der Natur, unter welche Hume alles menſchliche Leben beugen will, die Harmonie, in welcher er Lebloſes und Lebendiges erblickt, ſie geben dazu wenig Ausſicht. Wir ſehen, daß er die Vernunft in einem engern und in einem weitern Sinn unterſcheidet. In jenem weitern Sinn wird ſie zu nehmen ſein, wenn er das wahrſcheinliche Denken über Thatſachen, wie es durch Inſtinct und Gewohnheit geleitet wird, der Vernunft zuſchreibt. Daß in dieſer weitern Faſſung ihr Streit mit dem Inſtincte nicht liegt, iſt außer Zweifel. Im engern Sinne des Wortes iſt ihm die Vernunft nur das Denken, welches Ideen vergleicht und deren Verhältniſſe abwägt. Sie hat alſo nur ein ſpeculatives Geſchäft, über welches Hume nicht ſehr günſtig urtheilt, welches er aber doch geduldet wiſſen will als eine Beſchäftigung unſerer Muße, welches er ſogar empfielt als ein Gegengift gegen den Enthuſiasmus. Sie iſt überdies ſehr unſchuldig; denn Hume denkt ſie im entſchiedenſten Gegenſatz gegen die praktiſche Kraft unſeres Geiſtes. Wir haben dieſen Gegenſatz ſchon ſonſt und auch bei Berkeley gefunden. Hume ändert hierin nur einiges an den Ausdrücken, was aber doch nicht ohne Bedeutung iſt. Die Vernunft, von aller Praxis fern, ohne Willen und ohne Trieb, iſt ein völlig träges Princip in uns. Der Wille dagegen, ohne Vernunft, iſt ein blinder Trieb, nur eine Leidenſchaft.

Vernunft entſcheidet nur über Wahrheit und Falſchheit; das iſt ein Gegenſtand der Neugier, kann aber unſern Willen nicht bewegen. Nur Leidenſchaft bewegt unſer Leben [1]. Wenn wir die Vernunft als einen Beweggrund des Handelns denken, ſo meinen wir damit nur eine allgemeine und ſtille Leidenſchaft [2]. Da die Vernunft im wahren Sinne des Wortes keinen Willen bewegen kann, wird ſie eben ſo unfähig ſein irgend einen Willen zu hemmen; ſie iſt nur eine Sklavin der Leidenſchaft und ſoll nichts anderes ſein [3]. Leidenſchaft und Vernunft zeigen ſich nun aber auch in dieſem engern Sinne des Wortes als ſo verſchiedene Dinge, daß ſie gar nicht in Widerſpruch mit einander ſtehn können; daher kann es auch keine unvernünftige Leidenſchaft geben; was wir ſo nennen, beſteht nur darin, daß eine Leidenſchaft mit einem falſchen Urtheil verbunden iſt [4].

Hierin zeigt ſich deutlich genug, wie gering Hume von der Vernunft denkt. Weniger hat es zu bedeuten, daß er wieder mit Vorliebe die Beweismittel entwickelt, welche auch für die Thiere Vernunft in Anſpruch nehmen [5]; dem praktiſch geſinnten Mann iſt es der äußerſte Vorwurf,

---

1) Ess. II p. 214 sq. Reason, in a strict sense, as meaning the judgment of truth and falsehood, can never, of itself, be any motive of the will, and can have no influence but so far as it touches somme passion or affection. Hum. nat. II p. 245 sqq.

2) Ess. II p. 215.

3) Hum. nat. II p. 247 sq. Reason is, and ought only to be the slave of the passions.

4) Ib. II p. 248 sqq.

5) Ib. II p. 308 sqq.; ess. II p. 120 sqq.

daß die Vernunft nur ein unthätiges Element in unſerm Leben iſt. Wie er hierzu von ſeinen ſenſualiſtiſchen Grundſätzen geführt wurde, iſt leichter zu begreifen, als wie er einen langen Krieg gegen dieſe paſſive Vernunft unternehmen konnte. Seine praktiſche Philoſophie muß uns hierüber Aufſchluß geben.

Wenn wir die Unterſuchungen überblicken, welche Hume ohne Zweifel mit beſonderer Vorliebe betrieb, die Unterſuchungen weniger über die Sitten der einzelnen Menſchen, als über ihre Geſellſchaft, ihren Staat, ihre Bildung und die Wechſelfälle ihrer Blüthe und ihres Verfalls, ſo können wir nicht umhin den klugen und umfaſſenden Geiſt des Mannes zu bewundern, welcher bei den ungünſtigſten Grundſätzen, bei den mächtigſten Vorurtheilen ſeiner Zeit einen freien Blick zur Beurtheilung des Laufes menſchlicher Dinge ſich zu bewahren wußte. Freilich unterſtützte ihn hierin der öffentliche Geiſt, welcher in der Verfaſſung ſeines Volkes lebte, und ſeine reiche Kenntniß der Geſchichte. Er iſt dabei frei von ſeinem theoretiſchen Skepticismus. Er erklärt ſich gegen den oft wiederholten Satz, daß die beſte Verwaltung den beſten Staat mache, um dagegen zu behaupten, daß die Politik auf allgemeine Grundſätze zurückgebracht werden könne [1]). Als der erſte Grundſatz, von welchem alle politiſche Herrſchaft abhänge, gilt ihm, daß ſie die Meinung für ſich gewinnen müſſe [2]). Wie hoch er auch das Hergebrachte, die Gewohnheit, in allen politiſchen Dingen achtet, ſo will er doch den

---

[1]) Ess. I part I sect. 3. That politics may be reduced to a science.

[2]) Ib. I p. 40 sq.

Gedanken an das Beſte dadurch nicht ausgeſchloſſen wiſſen; der Entwurf des politiſchen Ideals ſoll nur auf die Natur und die Sitten der Menſchen Rückſicht nehmen und an eine Ausführung deſſelben darf nur unter außerordentlichen Gelegenheiten gedacht werden[1]. So ſtützt er ſich in dieſen Unterſuchungen auf die allgemeine Meinung ohne ihr doch, wie ſie in der Gewohnheit ſich ausgebildet hat, eine unbedingte Geltung zu verſtatten; ſein kritiſcher Sinn fordert ihn auf auch über das Gewöhnliche hinauszugehn und ſelbſt einen höchſten Maßſtab in das Auge zu faſſen.

Aber wenn wir nun ſeine Grundſätze über die Beweggründe des menſchlichen Handelns und über die Erkenntnißgründe für unſer moraliſches Urtheil betrachten, ſo finden wir ihn völlig von den Vorurtheilen ſeiner Theorie umgarnt. Die erſte Quelle oder der bewegende Grund für alles unſer Handeln iſt Luſt oder Unluſt, und wenn dieſe Empfindungen ſowohl in unſern Gedanken als in unſern Wahrnehmungen fehlen, ſo bleiben wir ohne Willen[2]. Nicht allein Gutes und Böſes, auch Schönes und Häßliches gehn auf Luſt und Unluſt zurück[3]. Der Sinn des Angenehmen und des Unangenehmen entſcheidet über die moraliſchen Unterſchiede; unſere Vernunft kann nur mittelbar auf das Urtheil über Gutes und Böſes einen Einfluß ausüben[4]. Das Gute gefällt, das Böſe misfällt uns; dies ſind Urtheile, welche unſer Geſchmack nach unmittelbarem Eindruck fällt und über welche wir daher auch keine weitere Rechenſchaft geben können. Hume läßt ſich davon nicht ſtören, daß dieſer Eindruck nur ein ſehr feiner iſt und daher leicht mit einem Begriffe verwechſelt werden kann[1]), obgleich es ihm bedenklich ſcheinen mußte, daß die Hebel unſeres Lebens von ſo geringer Kraft ſchwacher Empfindungen in Bewegung geſetzt werden ſollen. Es ſcheint ihm eine weiſe Einrichtung der Natur zu ſein, daß nicht immer der lebhafteſte Eindruck der Bewegung unſerer Seele ſich bemächtigt, ſonſt würden wir beſtändig von dem gegenwärtigen Eindrucke abhängig ſein und das künftige Übel nicht vermeiden können[2]). Man bemerkt hieran, daß er auch der Überlegung einigen Einfluß geſtatten möchte. Nicht der augenblickliche Genuß der Luſt, der augenblickliche Abſcheu vor der Unluſt ſoll uns bewegen. Wir ſollen vielmehr die Empfindlichkeit der heftigen Leidenſchaften zu mäßigen, die Empfindlichkeit des feinern ſittlichen Geſchmacks zu ſteigern ſuchen, damit wir in dieſem ein Heilmittel für jene gewinnen[3]). Was wir als Charakterſtärke zu loben pflegen, beruht nur auf dem Übergewichte der ruhigen über die heftigen Affecte[4]). Hume räth alſo eine kluge Haushaltung mit unſern Leidenſchaften an, welche wir im Gleichgewichte zu erhalten ſtreben ſollen. Aber alles dies ſoll doch nur

---

[1] Ib. I p. 487 sqq.

[2] Hum. nat. I p. 210; III p. 201. The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain.

[3] Ib. II p. 43.

[4] Ib. III p. 5 sqq.; p. 26 sq.; on the immort. of the soul p. 31.

---

1) Ib. III p. 26. Morality, therefore, is more properly felt than judg'd of, tho' this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea.

2) Hum. nat. I p. 210.

3) Ess. I part I sect. 1. Of the delicacy of taste and passion.

4) Ess. II p. 216.

dem Angenehmen und Unangenehmen oder, wie Hume ſelbſt ſich ausdrückt, dem Nutzen dienen. Der Nutzen iſt der Maßſtab des Verdienſtes und der Tugend; Tugend iſt nur ein Mittel zum Nutzen [1]. Dabei hat er nun freilich die Vorſicht auch den Nutzen für Andere und für das Allgemeine einzuſchließen. Er will ſeine Lehre nicht dem Vorwurfe ausſetzen, daß ſie nur der Selbſtſucht das Wort rede. In der richtigen Beobachtung des Menſchen findet er es zwar gegründet, daß in ihm die Selbſtſucht ſehr ſtark iſt; aber ihre Stärke iſt übertrieben worden von den Philoſophen, welche alle Handlungen der Menſchen auf Selbſtſucht zurückbringen wollten. Wenn auch die Liebe zu Andern, im Einzelnen betrachtet, immer ſchwächer iſt als die Selbſtliebe, ſo ſind doch wohl in keinem Menſchen die zartern Regungen, welche ihn das Wohl Anderer berückſichtigen laſſen, zuſammengenommen der Macht der Selbſtliebe nicht überlegen [2]. Hume hat das Lob der natürlichen Neigungen nicht vergeſſen, welches Shaftesbury und ſeine Schule verbreitet hatten; wenn er ſie auch nicht über die ganze Welt erſtrecken will, ſo ſollen ſie doch

---

1) Hum. nat. III p. 223 sqq.; 276 sq.; ess. II p. 330 sqq. Personal merit consists entirely in the usefulness or agreeableness of qualities to the person himself possessed of them, or to others who have any intercourse with him. Ib. p. 340. Tugend iſt, whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation.

2) Hum. nat. III p. 54. I am of opinion, that tho' it be rare to meet with one, who loves any single person better than himself; yet 'tis as rare to meet with one, in whom all the kind affections, taken together, do not overbalance all the selfish.

Menſchen mit Menſchen verbinden. Er bezeichnet dieſe geſelligen Neigungen mit dem Namen der Sympathie, welche wir bei der Luſt und Unluſt Anderer empfinden, und vergleicht ſie mit dem Naturgeſetze, nach welchem gleichgeſpannte Saiten einander ihre Schwingungen mittheilen. Sympathie fülen wir natürlich am meiſten mit den Empfindungen der uns befreundeten Menſchen; ſie erſtreckt ſich aber auch auf das Allgemeine der menſchlichen Geſellſchaft [1]). Ihre Macht zu erheben iſt er um ſo geneigter, je beſſer er einſieht, daß die Macht der allgemeinen Meinung, des geſunden Menſchenverſtandes, der Sitte oder der allgemein verbreiteten Gewohnheit nur auf der Sympathie in unſern Meinungen beruht [2]). Auch das Wohlwollen, welches ſein Freund Hutcheſon als Princip der Moral empfolen hatte, läuft auf Sympathie hinaus [3]). Aber wenn Hume nun glaubt durch die Empfehlung der Sympathie ſeine Sittenlehre von Selbſtſucht freigemacht zu haben, ſo daß man eine allgemeinere Liebe als Princip der Moral anerkennen müſſe [4]), ſo können wir darin nur eine Täuſchung ſehen. Denn er muß eingeſtehn, daß die Sympathie, welche uns Werth legen läßt auf das allgemeine Beſte, doch nur dadurch unſern Willen beſtimmen kann, daß ſie ein Gefül der Luſt in uns erregt bei der Luſt Anderer [5]). Was man zum Beſten ſeiner allgemeinen Grund-

---

1) Hum. nat. III p. 204 sqq.; p. 275. Sympathy is the chief source of moral distinctions.

2) Ess. II p. 202.

3) Ib. not. Oo.

4) Ib. II p. 267; 271.

5) Hum. nat. III p. 276. The public good is indifferent to us, except so as sympathy interests us in it.

ſätze in der Sittenlehre ſagen könnte, würde nur darauf hinauslaufen, daß er die Gefüle, welche uns die Natur zu Beweggründen unſerer Handlungen einflößt, nicht im engſten Sinn nur auf Erhaltung und Wohl der einzelnen Perſon beſchränkt hat.

Einen weitern Verſuch von der Engherzigkeit ſeiner ſittlichen Grundſätze ſich zu befreien könnte man noch darin erblicken, daß er doch nicht allein unſerm ſinnlichen Gefüle des Angenehmen und Unangenehmen, ſondern auch der Vernunft die Entſcheidung über unſern Willen geben will. Er ſtellt zwei Syſteme einander entgegen, von welchen das eine nur der Empfindung, das andere nur der Vernunft das Urtheil über Gutes und Böſes zugeſchrieben habe; zwiſchen beiden will er einen mittlern Weg gehen. Denn er findet, daß oft viele Unterſuchungen der Vernunft vorausgehen müſſen, ehe wir unſern Geſchmack über Gutes und Schönes zur Entſcheidung bringen können. Daß es nicht anders ſein kann, ergiebt ſich, wenn wir bedenken, daß wir das Gute nach dem Nutzen zu meſſen haben und unſer Urtheil über den Nutzen nur aus einer Überlegung über die Folgen der Handlungen ſich ergiebt [1]. Über die Natur dieſes mittlern Weges täuſcht Hume ſich jedoch nicht. Die Vernunft greift immer nur mittelbar in das ſittliche Urtheil ein; ihre Unterſuchungen ſind nur vorläufig; kalt und ohne Intereſſe, wie ſie iſt, kann ſie keinen Beweggrund zur Handlung abgeben; dieſer muß in letzter Entſcheidung vom Geſchmack erwartet werden, welcher Vergnügen und Schmerz giebt und daher Glückſeligkeit und Elend bewirkt. Die Empfindung, welche die Natur in uns erweckt, iſt alſo doch als die letzte Quelle des ſittlichen Urtheils, ſo wie als der einzige Beweggrund unſerer Handlungen anzuſehn [1]).

---

[1] Ib. III p. 228; ess. II p. 223 sqq.

Bei dieſen Grundſätzen läßt ſich nicht erwarten, daß Hume die wahren Gründe unſeres ſittlichen Lebens uns aufdecken werde. Sie geſtatten ihm jedoch einen freien Blick über die Erſcheinungen in den Sitten der Menſchen, zu deren Beobachtung ſie auffordern, indem der weite Sinn, in welchem Hume die Wirkungen der Natur in unſerer Seele faßt, durch keine theoretiſche Vorurtheile beſchränkt wird. Hume's Zweifel an dem Materialismus, an der Befähigung der mechaniſchen Phyſik weiter in die Natur einzudringen, als die Erforſchung der Erſcheinungen und ihrer Vergeſellſchaftung reicht, laſſen ihn alle die phyſiſchen Erklärungsweiſen abſchütteln, welche dem Gebiete der Sittlichkeit Abbruch thun. Die Philoſophie, welche nur die Erfahrung zu ihrer Leitung nimmt, darf eben ſo wenig die Erfahrungen der Menſchengeſchichte, wie die Erfahrungen der übrigen Natur vernachläſſigen und dieſe nicht zum Maßſtabe für jene machen. Im Gebiete der Menſchengeſchichte, der menſchlichen Bildung und Kunſt zeigen ſich nun noch ganz andere Geſetze wirkſam, als wir nach mathematiſchen Principien in der Natur anzunehmen geneigt ſind; da zeigt ſich die Sympathie

---

1) Ess. II p. 226; 340; 349. Reason, being cool and disengaged, is no motive to action. — — Taste, as it gives pleasure or pain, and therefore constitutes happiness or misery, becomes a motive to action, and is the first spring or impulse to desire and volition.

als ein mächtiger Beweggrund, ohne Zweifel viel weiter reichend, als die wenigen analogen Erſcheinungen, welche in der lebloſen Natur gefunden werden könnten; da zeigt ſich die weiteſte Macht der Gewohnheit, welche über die entfernteſten Zeiten ſich erſtreckt. Unſere Beobachtung über dieſe Dinge iſt zwar noch ſehr jung, aber dennoch läßt ſie Geſetze uns ahnden, welche die Blüthe und den Verfall menſchlicher Bildung beherſchen, ſo wie wir denn vorausſetzen müſſen, daß nichts Zufälliges in dieſen Dingen ſei. Die Gewohnheit führt von der einen Zeit zu der andern hinüber; es iſt eine Kette von Entwicklungen in der Geſchichte der Menſchen anzunehmen; wenn wir auch nicht viel Sicheres über dieſe Sachen zu erkunden im Stande ſein ſollten, ihre Wichtigkeit und ihr Nutzen iſt doch ſo groß, daß keine Mühe in ihrer Erforſchung geſcheut werden darf; wenigſtens eine Anwendung der Wahrſcheinlichkeitsrechnung auf ſolche Gegenſtände ſcheint nicht unmöglich [1].

Den Einflüſſen der Sympathie und der Gewohnheit wird nun der weiteſte Spielraum eröffnet. Der Nationalcharacter, welcher in der Geſchichte eine ſo große Rolle ſpielt, beruht nach dem Urtheile Hume's mehr auf Sympathie als auf Clima und Boden des Landes; auf dieſelbe iſt auch die Liebe zum Ruhme, zur öffentlichen Achtung zurückzuführen mit allen ihren weitgreifenden Verzweigungen; wir ſuchen uns in ihr in Übereinſtimmung mit unſern Genoſſen zu ſetzen; darauf beruht auch die Macht des Nachahmungstriebes, welcher die Menſchen in ihrem geſelligen Leben beherrſcht [1]. In natürlicher Verbindung ſteht hiermit die Gewohnheit, welche von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich fortpflanzt, allmälig ſich weiter ausbildet und verfeinert. Die wichtigſten Erſcheinungen in der menſchlichen Geſellſchaft gehen auf ſie zurück. Eigenthum, Sprache, Geld ſind von ihr geſchaffen worden; die allgemeine Schätzung, welche auf die Keuſchheit der Frau, auf des Mannes Muth Werth legt, hat dieſelbe Quelle; in der Politik bewirkt ſie die Anhänglichkeit an die Geſetze und an die Herrſchaft, an welche wir ſeit lange gewohnt ſind [2]. Es iſt kein vereinzelter Einfall, daß Hume den Gedanken der urſachlichen Verbindung auf die Gewohnheit zurückführt; vielmehr er läßt die Gewohnheit wie eine zweite Natur auch über unſer ſittliches Leben herſchen.

---

[1] Ess. I p. 89 sqq.; 111 sqq.

Wie weit er ihren Einfluß erſtreckt, ſieht man am deutlichſten aus ſeinen Unterſuchungen über die Gerechtigkeit. Er unterſcheidet zwei Arten der Tugenden, ſolche, welche unmittelbar aus dem natürlichen Inſtinct des Wohlwollens und der Sympathie hervorgehn, und die Gerechtigkeit mit ihrem Gefolge, in welcher er zwar die Wirkungen der Natur auch nicht verkennt, welche er aber doch vorherſchend als ein Werk der Überlegung und der menſchlichen Kunſt betrachtet [3]. Dies zeigt ſich daran, daß die

---

1) Hum. nat. II p. 72 sqq.; ess. I p. 201 sqq.

2) Hum. nat. II p. 58 sq.; III p. 170 sq.; 197 sqq.

3) Über den weitern und engern Gebrauch des Wortes natürlich ſ. Hum. nat. III p. 32 sqq.; ess. II p. 362. Hum. nat. III p. 37. Our sense of every kind of virtue is not natural; but — there are some virtues that produce pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance. — — Of this kind I as-

Gerechtigkeit nicht auf die innere Geſinnung, welche uns unmittelbar gefällt, ſondern auf die äußere Handlung Gewicht legt. Sie beruht nicht auf der allgemeinen Menſchenliebe, nicht auf dem Wohlwollen gegen Einzelne, ſondern auf dem allgemeinen Nutzen der Geſellſchaft, weswegen ſie auch niemals rückſichtslos, ſondern immer in Bezug auf den öffentlichen Nutzen geübt werden ſoll [1]. Wenn nun dieſe künſtliche Tugend nicht auf den tugendhaften Triebfedern, welche die Einzelnen bewegen, ſondern auf dem Ineinandergreifen der Handlungen verſchiedener Perſonen beruht, ſo frägt es ſich, welche Macht ein ſolches hervorbringen und ſichern kann. Die menſchliche Kunſt, die Überlegungen der Vernunft werden freilich dabei nicht fehlen dürfen; aber Hume iſt doch viel zu mistrauiſch gegen die Schwächen der Vernunft, als daß er ihr die Entſcheidung in einer ſo wichtigen Sache überlaſſen ſollte. Aus ſehr begreiflichen Gründen erklärt er ſich gegen die entgegengeſetzten Meinungen der Parteien ſeiner Zeit, ſowohl gegen die Annahme einer göttlichen Einſetzung der Obrigkeit als gegen die Lehre von der Entſtehung des Staats durch Vertrag. Beide haben zwar nicht ganz Unrecht; aber das Wahre in ihrer Lehre

---

sert justice to be. Ess. I p. 457; II p. 358 sq. The social virtues of humanity and benevolence exert their influence immediately, by a direct tendency or instinct, which chiefly keeps in view the simple object. — — The case is not the same with the social virtues of justice and fidelity. — — The benefit resulting from them, is not the consequence of every individual act; but arises from the whole scheme or system, concurred in by the whole, or the greater part of the society.

[1] Hum. nat. III p. 38 sqq.; ess. III p. 364.

wenden ſie unrichtig an. Von Gott iſt alles eingeſetzt; ſeine Vorſehung wird auch in der Einſetzung der höchſten Gewalt ſich nicht leugnen laſſen; aber alles, was er will, bewirkt er auch durch natürliche Mittel und die höchſte Gewalt hat nicht mehr Recht ihren Urſprung von Gott abzuleiten, als ein jeder Uſurpator [1]. Auch einen Vertrag kann man in der Bildung der Staaten anerkennen; denn ohne Übereinkunft der Bürger würden ſie ſich nicht regiren laſſen, ſo wie auch gegenwärtig keine Gewalt ſich behaupten kann, ohne die Meinung des mächtigſten Theiles im Volke für ſich zu gewinnen. Aber der Vertrag mußte weder ausdrücklich geſchloſſen werden, noch konnte er die Gewalt der höchſten Obrigkeit in irgend ein beſtimmtes Geſetz bringen; dieſe bildete ſich nur allmälig, durch Gewohnheit, und es iſt eine Thorheit zu behaupten, daß auch gegenwärtig noch die politiſche Gewalt auf einem Vertrage beruhe [2]. Die Geſchichte zeigt uns, daß alle Staaten durch Uſurpation und Eroberung ſich gebildet haben [3]. Nicht der Vertrag darf als Grund der Staaten und des Rechts angeſehn werden, ſondern die urſprüngliche Neigung der Menſchen ſich in Geſellſchaft zu begeben, welche durch die Überlegung des allgemeinen Nutzens geregelt wird; aus ihr geht der Vertrag oder vielmehr die Übereinkunft der Bürger hervor [4]. Wie wenig der Vertrag als Grund der Staaten und des Rechts angeſehn werden könne, ergiebt ſich alsbald, wenn man unterſucht, worin der Vertrag beſteht. Er iſt ein Verſprechen und man muß daher fragen, was uns dazu beſtimme, unſer Verſprechen zu halten [1]). Verſprechungen ſind menſchliche Erfindungen, welche ſich nur auf Bedürfniſſen und Vortheilen der menſchlichen Geſellſchaft gründen, und ſo iſt der Eigennutz auch die erſte Quelle der Gerechtigkeit; aber eine gewiſſe Sympathie mit dem allgemeinen Wohle wird die Quelle der moraliſchen Billigung, welche man der Gerechtigkeit zollt [2]). Die künſtliche Einrichtung des Staats hat nun doch ihre natürlichen Gründe. Der Naturzuſtand der Menſchen, von welchem die Philoſophen ſprechen, iſt eine bloße Fiction, wie das goldene Zeitalter der Dichter; die Menſchen ſind immer geſellig geweſen und die Anfänge der Überlegungen, welche zur Gerechtigkeit führen, haben unter ihnen immer Macht gehabt [3]). Hume ſchreibt nun gewöhnlich die Einrichtungen

---

[1] Ess. I p. 443.
[2] Ib. I p. 444 sq.
[3] Ib. I p. 447 sqq.
[4] Ib. p. 457 sq.

---

1) Ib. p. 458 sq. We are bound to obey our sovereign, it is said; because we have a tacit promise to that purpose. But why are we bound to observe our promise? Hume will das Bindende der Verſprechen im Naturrechte nicht angreifen, unterſcheidet aber davon die Verbindlichkeit zum Gehorſam gegen die Obrigkeit. Beide haben verſchiedene Gründe des Nutzens und ſind nicht unbedingt. Die Convention der Geſellſchaft bringt eine laxe Verbindung zum Verſprechen; die ſtrenge Verpflichtung zum Verſprechen bringt erſt die Obrigkeit; daher kann die Obrigkeit nicht auf ſtrenger Verpflichtung zum Verſprechen beruhen. Auch wiſſen nur die Philoſophen vom Urvertrage und deswegen könnte er nur die Philoſophen verpflichten. Die meiſten Gründe gegen den Staatsvertrag, welche die hiſtoriſche Rechtsſchule gebraucht hat, finden ſich ſchon bei ihm. Hum. nat. III part 2 sect. 8. On the source of allegiance.

2) Hum. nat. III p. 74 sqq.; 106 sq.

3) Ib. III p. 64 sqq. 'Tis utterly impossible for men to remain any considerable time in that savage condition, which

des Staats der Übereinkunft zu, welche ihren Grund im Gefüle des gemeinen Nutzens hat; vom Verſprechen und Vertrage will er ſie unterſchieden wiſſen [1]. Auf ihr beruht auch das Eigenthum. Er vergleicht ſie mit der Weiſe, wie Gold und Silber zu Geld und die Sprache zum Ausdruck unſerer Gedanken geſtempelt worden [2]. Er meint, daß die erſten rohen Anfänge des Staats beſonders durch den Krieg gegen äußere Feinde, welcher ein Oberhaupt forderte, zu weiterer Entwicklung kommen, und läßt alsdann die Gewohnheit an die Form der Herrſchaft, welche ſich allmälig gebildet habe, die beſtimmte Staatsform zuſammenhalten [3], wobei er beſonders auf das Willkürliche im Erbrecht und vorzüglich in der erblichen Staatsherrſchaft aufmerkſam macht. So wird ihm die Gewohnheit der Grund des poſitiven Rechts und er weiß die Vortheile, welche ſie gewährt in einer ruhigen Entwicklung des Staats nach altem Herkommen, im Gegenſatz gegen revolutionäre Störungen mit lebhaften Farben zu ſchildern, ohne doch dem abſoluten Gehorſam gegen die althergebrachte Obrigkeit den letzten Zweck des Staats, den Nutzen des Gemeinweſens,

---

precedes society; but — his very first state and situation may justly be esteemed social.

1) Ess. II p. 361. If by convention be meant a sense of common interest; which sense each man feels in his own breast, which he remarks in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, into a general plan or system of actions, which tends to public utility; it must be owned, that in this sense, justice arises from human conventions. Hum. nat. III p. 59.

2) Ess. II p. 362; hum. nat. III p. 60.

3) Hum. nat. III p. 142 sqq.; ess. I p. 47.

aufopfern zu wollen[1]). Der Ordnung des Staats opfern wir einen Theil unſeres Vortheils und unſerer Freiheit auf; aber doch zu unſerm eigenen Nutzen, denn der allgemeine Nutzen ſchließt den Nutzen der Einzelnen in ſich. Daher ſind Freiheit und Gehorſam in einem beſtändigen Streite untereinander in jedem Staatsweſen, keine von beiden Mächten kann die andere völlig überwinden und eine völlig abſolute Herrſchaft läßt ſich im Staate eben ſo wenig denken, als eine Freiheit, welche nicht durch das hergebrachte Anſehn der Obrigkeit beſchränkt würde[2]).

Wir ſehen, daß dieſe Grundſätze zwiſchen der Macht der urſprünglichen Natur und der Macht der Gewohnheit ſchwanken; die erſtere herſcht in dem Rechte unvergänglicher Triebe von Anfang an, die andere ſoll uns zu fortſchreitenden Entwicklungen führen. Dieſes Schwanken ſagt dem ſkeptiſchen Sinne des Mannes noch in ſeinen praktiſchen Urtheilen zu, obgleich ihm ſein geſchichtlicher Sinn zu allgemeinern Ergebniſſen treiben möchte. Daher wagt er nicht einmal ein unbedingtes Lob der freien Verfaſſung oder der beſchränkten Monarchie auszuſprechen. Sein allgemeiner geſchichtlicher Sinn läßt ihn ſeinen Geſichtskreis über das politiſche Leben hinaus erſtrecken; er ſieht auf die allgemeine Bildung in Künſten und Wiſſenſchaften, deren Fortſchritte denn doch über die vergäng-

---

1) Hum. nat. p. 160 sqq.; 165 sqq.; ess. I p. 46. Habit soon consolidates what other principles of human nature had imperfectly founded.

2) Ess. I p. 47. In all governements, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between authority and liberty; and neither of them can ever absolutely prevail in the contest.

liche Dauer der Staaten hinweggehen. Der Satz, welchen man aus der alten Geſchichte gezogen hatte und auch auf die neuere anwenden wollte, daß Künſte und Wiſſenſchaften nur unter freien Verfaſſungen zur Blüthe gelangen und mit dem Verfall der Freiheit ſinken, die neuere Geſchichte beſtätigt ihn nicht; die Beiſpiele von Rom, von Florenz und beſonders von Frankreich widerlegen ihn [1]. Hume giebt es darum doch nicht auf ein Geſetz für dieſe Entwicklungen des Geiſtes zu finden, weil er davon überzeugt iſt, daß ſie nicht allein von dem Auftreten beſonders begabter Naturen abhängig ſind, ſondern einen Grad allgemeiner Bildung unter den Völkern zu ihrer Grundlage vorausſetzen [2]. Er ſtellt nun die Regel auf, daß der erſte Urſprung der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften nur unter einem freien Volke ſich ergeben konnte, daß hierzu der Wetteifer miteinander verkehrender Staaten von mächtiger Wirkung ſein mußte, daß aber alsdann die Fortpflanzung von Künſten und Wiſſenſchaften unter jeder Art politiſcher Herrſchaft möglich war, nur daß die ſchöne Kunſt leichter in Monarchien, die Wiſſenſchaft leichter in freien Verfaſſungen gedeihen würde. Künſte und Wiſſenſchaften erſcheinen ihm dabei als Pflanzen, welche, wenn ſie einmal Boden gefaßt haben, nicht leicht ſich ausrotten laſſen. Die Gewohnheit an dem ſüßen Genuß ihrer Früchte trägt ſie. Nun fügt aber Hume noch eine vierte Regel hinzu;

---

[1] Ib. I p. 91 sqq. Etwas günſtiger für die freien Verfaſſungen fällt ſein Urtheil in Bezug auf den Handel aus, weil die abſolute Monarchie die Ariſtokratie begünſtigt und dies dem Handel nachtheilig iſt. Ib. p. 94 sq.

[2] Ib. I p. 114 sq.

er meint, wenn Künſte und Wiſſenſchaften in einem Volke ihre Blüthe erreicht hätten, dann neigten ſie ſich in natürlicher Weiſe ihrem Verfall zu und möchten nicht leicht wieder zur Blüthe in demſelben Volke gelangen [1]. Für dieſe Regel weiß er wohl manche Gründe anzuführen, welche aber doch nicht aus ſeinen allgemeinen Grundſätzen geſchöpft ſind. Er vergleicht Künſte und Wiſſenſchaft auch darin mit Pflanzen, daß ſie zuweilen einer Erneuerung ihres Bodens bedürften um ihre Nahrung nicht zu erſchöpfen. Man ſieht, das Geſetz der Gewohnheit bietet ihm doch keine Sicherheit für ein beſtändiges Fortſchreiten. Der Menſch hat nicht zu erwarten, daß ſeine Werke ewig dauern werden; nicht einmal Gott ſcheint ſeinem Werke, der Welt, Ewigkeit zu verſprechen. Wir haben uns bei allen menſchlichen Dingen an ihre Vergänglichkeit zu erinnern und müſſen nichts Unſterbliches bauen wollen [2].

Merkwürdig ohne Zweifel ſind dieſe Verſuche allgemeine Geſetze für die ſittliche Weltordnung zu finden, wie ſie mitten aus einer naturaliſtiſchen Weltanſicht heraus ſich Bahn brechen. Sie geben Zeichen einer kommenden Zeit ab. Wie ſkeptiſch war doch der Sinn dieſes Mannes; aber zu welchen kühnen Vermuthungen über das Geſetz, nach welchem Staaten und Völker, nach welchem die Bildung der ganzen Menſchheit ſich bewegen ſoll, ſieht er ſich hingetrieben. Die Zweifel an ſeinen Vermuthungen bleiben nun freilich nicht aus; die Grundſätze ſeiner Lehre wollen die weiten Ausſichten ſeiner praktiſchen Überlegungen nicht rechtfertigen; aber das praktiſche Intereſſe iſt bei ihm doch viel lebendiger als ſeine theoretiſchen Zweifel und wurzelt in ſehr allgemein verbreiteten Überzeugungen, von welchen ſeine Beſtrebungen getragen werden. Man darf wohl erwarten, daß auch dieſe zweifelhaften Vermuthungen nicht ohne Nachwirkungen geblieben ſein werden.

---

[1] Ib. p. 116 sqq.

[2] Ib. I p. 504.

Von den Lehren Hume's haben unſtreitig ſeine ſkeptiſchen Bedenken über die Erkennbarkeit der Dinge und ihrer urſachlichen Verbindung das meiſte Aufſehn gemacht und die weiteſte Wirkung gehabt. Sie lagen in der Richtung der ſenſualiſtiſchen Schule, zu welcher er ſich ohne Rückhalt bekennt, und zeigen in ſehr lehrreicher Weiſe, wie dieſelbe in ihrer Auflöſung begriffen war. Doch hat Hume, was die ſkeptiſchen Gründe betrifft, mehr zuſammengetragen, was ſeine Vorgänger ſchon erörtert hatten, als Neues hinzugefügt. Schon hatte Locke allerlei Zweifel aufgeregt, ſchon hatten Glanvill, Collier, Berkeley die Begriffe der Subſtanz, der urſachlichen Verbindung, des Allgemeinen von ſenſualiſtiſchen Grundſätzen aus angegriffen und waren zu dem Ergebniſſe gekommen, daß alle unſere Sinne nur Erſcheinungen uns erkennen ließen. Was Hume zu dieſen ſkeptiſchen Überlegungen hinzufügte, war hauptſächlich die Beſtreitung der Anſicht, welche aus Nachwirkungen der Carteſianiſchen Schule und aus der zweideutigen Rolle der Reflection in der Lockiſchen Lehre ſich herſchrieb, daß die Einheit unſeres Ich, der geiſtigen Subſtanz, durch unſere ſinnliche Erfahrung uns beſſer beglaubigt würde, als das Daſein der äußern Natur. Von dieſer und von manchen andern Vorausſetzungen, welche den Abſchluß der ſenſualiſtiſchen Kritik aufhielten, reinigte

Hume die Lehren ſeiner Schule und der Satz trat nun ohne Beſchönigung hervor, daß unſere theoretiſche Vernunft in reiner Paſſivität die Vorſtellungen in uns kommen und gehen laſſe; auch in Unterſcheidung und Verbindung derſelben haben wir kein freies Denken in Anſpruch zu nehmen; die Geſetze der Ideenaſſociation bringen in unſerer Einbildungskraft dieſe Geſtaltungen unſerer Gedanken ohne unſer Zuthun hervor.

Nach der Richtung der Zeit mußte dieſes ſkeptiſche Ergebniß eine viel ſtärkere Wendung gegen den herſchenden Dogmatismus in der Naturwiſſenſchaft als gegen die moraliſchen Wiſſenſchaften nehmen, welche weniger Anſprüche auf ſichere Begründung machen konnten. Die Mathematik, welche es unternommen hatte ſichere Grundſätze für die Körperlehre darzubieten, wurde auf ihre Unterſuchungen abſtracter Begriffe beſchränkt, welche über Thatſachen nichts entſcheiden könnten; über die Eigenſchaften der Körperwelt irgend etwas Sicheres zu finden mußte als ein vergebliches Beſtreben erſcheinen, nachdem ſich ergeben hatte, daß nicht weniger die ſogenannten urſprünglichen als die abgeleiteten Eigenſchaften der Dinge nur Empfindungen unſerer Sinnlichkeit darſtellten. Da man nun auf ſolche Empfindungen alle unſere Gedanken zurückgeführt ſah, mußte man ſich entſchließen zunächſt nur die Perceptionen unſerer Seele und ihre Folgen in uns zum Gegenſtande der rein theoretiſchen Unterſuchungen zu machen. Wozu ſchon Locke den Anlauf genommen, das iſt bei Hume völlig entſchieden; die theoretiſche Philoſophie iſt nur empiriſche Pſychologie; von Phyſik und Metaphyſik, von der Erforſchung der Gegenſtände außer uns hat ſie ſich völlig losgeſagt. Zwar beſtreitet Hume auch die Erkennbarkeit der Seele ihrer Subſtanz nach; aber von dem Carteſianiſchen Grundſatze iſt bei ihm doch zurückgeblieben, daß die Erſcheinungen des Ich den erſten, und nun auch den einzigen Gegenſtand der Philoſophie abgeben.

Aber in der Analyſe unſerer Seele ließ ſich nicht überſehn, daß auch praktiſche Beweggründe unter unſern theoretiſchen Überzeugungen auftreten. Wir haben bemerkt, daß ſchon immer die Lockiſche Schule den praktiſchen Unterſuchungen ſich zugewandt hatte. Je mehr ſie von Phyſik und Metaphyſik abkam, je ſtärker ihre ſkeptiſche Neigung hervortrat, um ſo mehr mußte ſie einen Halt in der Gewißheit praktiſcher Überzeugungen ſuchen. Der Dualismus, welcher unſerer neuern Philoſophie ihre Probleme ſtellt, hat ſich nun bei Hume völlig auf den Gegenſatz zwiſchen Theorie und Praxis geworfen. Unſere theoretiſche Vernunft, durch die Erſcheinungen beſtimmt, ein unthätiges Weſen, nur ſinnliche Eindrücke und ſinnliche Bilder in ſich hegend, ſie findet keine Entſcheidung; dem Fluſſe der Erſcheinungen hingegeben, ſchwankt ſie und überläßt uns dem Zweifel. Das praktiſche Leben dagegen ergreift uns mit Gewalt; die Leidenſchaft nöthigt uns Entſcheidungen ab; ein lebhafterer Eindruck, ſei es in unmittelbarer Empfindung, ſei es in der Verkettung der natürlichen Triebe, zwingt uns zum Glauben; da ſchwindet der Zweifel an dem Daſein der Außenwelt, an der Identität unſeres Ich, an der urſachlichen Verbindung, an der Subſtanz der Dinge und ihren ſinnlichen Eigenſchaften; im praktiſchen Leben treten wir mit einem Schlage aus allen den Bedenklichkeiten heraus, welche uns die kalt überlegende Vernunft entgegenwirkt; da beſtimmen uns Inſtinct und Leidenſchaft in der Verkettung der Dinge uns zu behaupten und die Gefüle der Luſt zu ſuchen, welche unſern Geſchmack locken.

Bei dem Streite, in welchem nun Hume Vernunft und praktiſches Leben findet, iſt er doch bemüht ſeine Anſicht von dem letztern ſehr eng an ſeinen Senſualismus heranzuziehn. Was uns im praktiſchen Leben beſtimmt, iſt doch auch eine Empfindung, der Luſt und der Unluſt, der Sympathie; die moraliſchen Unterſchiede, welche uns bewegen, werden durch einen feinern Sinn empfunden, durch den Geſchmack für das Gute und Böſe, für das Schöne und Häßliche. Wenn dazu Überlegungen der Vernunft treten, um uns Nutzen oder Schaden für uns und das Gemeinweſen abwägen zu laſſen, ſo kommt die Entſcheidung doch nur vom Sinn für Angenehmes und Unangenehmes, und indem die Vernunft zu ſprechen ſcheint, iſt es nur die beruhigte Leidenſchaft, welche ihren Überlegungen Raum geſtattet und den Ausſchlag giebt. Genug die Vernunft bleibt immer das leidende Weſen, welches nur durch ſinnliche Eindrücke oder ihre Folgen in Bewegung geſetzt werden kann.

Aber nun ergiebt ſich in dieſer Analyſe der Erſcheinungen das Problem, wie andere als die gegenwärtigen Eindrücke eine ſolche Lebhaftigkeit gewinnen können, daß ſie unſern Willen beſtimmen. Dies findet im praktiſchen Leben immer ſtatt, denn nur der Gedanke des künftigen Gutes oder Übels bewegt uns zur Handlung; nicht die gewiſſe gegenwärtige Thatſache, ſondern die Thatſache, welche mit größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit erwartet werden kann, nimmt unſern Willen in Anſpruch [1]). Dieſe Erſcheinung bietet ein Räthſel dar, weil wir erwarten ſollten, daß nur der lebhaftere, unmittelbar gegenwärtige Eindruck unſern Glauben und die Entſcheidung über unſern Willen gewinnen könnte. Es iſt aber eine weiſe Einrichtung der Natur darin zu ſehen, daß wir nicht allein den augenblicklichen Eindrücken überlaſſen worden ſind. Um ſie zu erklären nimmt Hume ſeine Zuflucht zu einer ſehr weitgreifenden Maxime, deren Macht ſchon in den Naturwiſſenſchaften erprobt worden war. Die wunderbarſten Phänomene erklären ſich aus der Geſammtwirkung der kleinſten Elemente, welche auch der ſtärkſten Kraft gewachſen iſt. So läßt Hume die Stärke der Selbſtſucht durch die Menge der ſchwächern, aber äußerſt mannigfaltigen geſelligen Neigungen brechen. So wird der lebhaftere gegenwärtige Eindruck durch die Aſſociation der ſchwächern Ideen überwältigt. Der wiederholte Fall der Tropfen hölt den härteſten Stein aus. Die Gewohnheit iſt der mächtige Hebel, welcher unſer praktiſches Leben in Bewegung ſetzt, welcher auch in den unaufhörlichen Fluß unſerer theoretiſchen Gedanken Glauben und Beſtändigkeit der Regel einführt.

Wenn wir früher geſagt haben, daß die Zweifel Hume's faſt nur ſammelten, was ſchon die Vorgänger in der ſenſualiſtiſchen Schule zu überlegen gegeben hatten, ſo müſſen wir hinzuſetzen, daß ſeine ſkeptiſche Löſung der Zweifel [2]) doch eine originellere Wendung nimmt. Sie führt unſere Gedanken an die Subſtanz der Dinge, an die urſachliche Verbindung, überhaupt alles, was wir durch Erfahrung lernen, ſoweit es über die Kenntniß beſonderer Fälle hinausgeht, auf die Gewohnheit zurück. Durch die Einführung dieſer wohlthätigen Macht in unſer Denken und Leben hält er ſich nun für berechtigt der gewöhnlichen Denkweiſe des geſunden Menſchenverſtandes zu folgen, als wenn ſeine theoretiſchen Zweifel nicht vorhanden wären, und gewinnt dadurch den Übergang zu ſeinen Lehren über das praktiſche Leben. Man muß jedoch bemerken, daß er ſich vorſichtig hütet ſein Princip der Gewohnheit als einen letzten Grund der Erklärung geltend zu machen; er will damit nur an ein wohlbekanntes Princip, welches in der menſchlichen Natur wirkſam iſt, erinnert haben[1]. Es würde ihm nicht wohl anſtehn, indem er die Erkennbarkeit der Urſachen beſtreitet, die Gewohnheit als eine neue Art der Urſachen einzuführen.

---

[1]) Deswegen legt Hume auf die gemiſchten Leidenſchaften, auf Furcht und Hoffnung, das größte Gewicht. Ess. II p. 185.

[2]) Dies iſt ſein eigener Ausdruck. Ess. II. An inqu. conc. hum. und. sect. V.

Aber eine Mittelurſache, wird man ſagen müſſen, bringt er dadurch doch wirklich in den Gang der Unterſuchungen. Über ihre Bedeutung wird man ſich zu unterrichten ſuchen müſſen. Von verneinender Seite ſtellt ſie ſich deutlich genug heraus. Sie lehnt es ab, daß unſere Vernunft oder unſer Verſtand in irgend einer Weiſe bei der Bildung der Erfahrung betheiligt ſei [1]). Hume iſt der entſchiedenſte Verächter der Vernunft; nur durch Eindrücke, Leidenſchaften, ruhige oder ſtürmiſche, will er unſer Leben bewegen laſſen; an der Bildung unſerer Gewohnheiten hat ſie keinen Theil. Seiner ſkeptiſchen Weiſe nach drückt er ſich weniger beſtimmt über den poſitiven Grund der Gewohnheit aus. Nachdem aber die Vernunft entfernt iſt, was wird anders übrig bleiben ſie zu begründen, als die Natur? Sie iſt die wahre, aber verborgene Urſache, welche die Verkettung der Erſcheinungen in uns und außer uns bewirkt. Man würde ihn ganz falſch verſtehn, wenn man ihm die Meinung zuſchriebe, als wäre eine ſolche Urſache nicht vorhanden; er hat nur ſeine Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Natur, im Beſondern nemlich; denn im Allgemeinen ſteht es ihm feſt, daß die Natur unſer ganzes Leben beherſcht. Wie entſchieden weiſt er die Lehren zurück, welche unſer Leben frei machen wollen von der allgemeinen Nothwendigkeit. Der Nothwendigkeit der Natur iſt alles unterworfen. Einen Gott läßt er ſich wohl gefallen, den wir nach einer entfernten Analogie mit dem Menſchen uns denken mögen [2]); aber gegen die beſondere Vorſehung Gottes und gegen ein künftiges Leben unſerer Seele hat er ſeine Zweifel [3]). Er will eben nichts dem allgemeinen Laufe der Natur entziehn, welcher entſtehen und vergehen läßt. Auch

---

[1] Ib. p. 57. By employing that word (sc. custom), we pretend not to have given the ultimate reason of such a propensity. We only point out a principle of human nature, which is universally aknowledged, and which is well known by its effects. Die weitere Erklärung würde eben auf Anziehung und Abſtoßung der kleinſten Elemente führen.

---

1) L. l. Nor is it, by any process of reasoning, he is engaged to draw this inference; — — he should be convinced that his understanding has no part in the operation.

2) Ess. II p. 396.

3) Ib. p. 148 sqq.

unſer praktiſches Leben wird der Natur in allen Stücken unterworfen. Denn wenn wir die Schwankungen beſeitigen, welche der Streit zwiſchen theoretiſchen und praktiſchen Überzeugungen in ſeine Lehren bringt, läuft ſeine Meinung darauf hinaus, daß in zwei Weiſen unſer Leben von der Nothwendigkeit beherſcht wird, unmittelbar nemlich durch den Inſtinct, mittelbar durch die Gewohnheit. Der erſtere iſt die unmittelbare, die andere die mittelbare Macht, welche die Natur über uns ausübt. Wir werden nicht daran zweifeln können, daß Hume durch den Naturalismus ſeiner Zeit geleitet wird; ſo weit reichte ſein Skepticismus nicht ihn zu beſeitigen; nur verſtärkt hat er ſeine Macht, indem er uns die Hoffnung abſchneidet, daß wir uns zur Einſicht in das uns beherſchende Princip erheben könnten, und deswegen einer uns unbekannten Natur uns unterwirft.

Doch einige Einſicht ſcheint er uns zu geſtatten, ja eine neue Ausſicht wenigſtens in die Mittelurſachen, in die Werkzeuge und Wirkungsweiſen der Natur uns zu eröffnen. Er führt die Gewohnheit in die Unterſuchungen der Natur als ein wirkſames Geſetz ein. Das Auftreten dieſes Begriffs in der Philoſophie iſt freilich nicht neu; Hume ſelbſt erinnert daran, daß er gleiche Bedeutung habe mit dem Begriffe der Fertigkeit (habit), welchen die Scholaſtiker nach dem Ariſtoteles zur Erklärung der ſittlichen Tugenden und der fortſchreitenden Entwicklung der Vernunft zu gebrauchen pflegten. Das Neue iſt nur, daß wir das Geſetz der Gewohnheit unter den Geſetzen der Natur auftreten ſehen. Hume bedarf deſſelben unter dieſen Geſetzen, weil er ſeine Aufmerkſamkeit darauf gerichtet hat, wie in der Natur Fortſchritte des Lebens ſich bilden, wie namentlich in der Geſchichte der menſchlichen Bildung allmälig aus der urſprünglichen Rohheit höhere und höhere Stufen der Entwicklung ſich ergeben haben, ohne daß die leidende Vernunſt hierzu irgend etwas hätte beitragen können. Er iſt nicht der Meinung Paſcal's, daß die Natur ohne Fortſchreiten immer nach denſelben Geſetzen, aus denſelben Trieben heraus alle ihre lebendigen Kräfte wirken laſſe. Vielmehr die Spuren ihrer Vergangenheit gehen auf die Gegenwart über; durch die frühere Übung gewinnt ſie eine größere Leichtigkeit in der Vollziehung ihrer Werke. Wie der Menſch nicht allein ſeinen gegenwärtigen Eindrücken unterworfen bleibt, ſondern durch die Nachwirkungen ſeiner Ideenaſſociationen auch für die Zukunft praktiſch zu ſorgen beginnt, ſo iſt auch die Natur ein lebendig ſich entwickelndes Weſen, welches gleichſam Zwecke betreibt, indem es ſeine frühern Erfahrungen für die Zukunft zu benutzen weiß. Dieſe Beobachtung, welche Hume gemacht hat, greift tief in die Verzweigung ſeiner Begriffe ein. Warum verwirft er wohl, ſo entſchieden, wie es kaum einem Skeptiker anſtehen möchte, die Gleichzeitigkeit der Urſach und der Wirkung? Die Vergangenheit ſoll eben den Keim der Zukunft in ſich tragen. Seine Anſicht von der Entwicklung des Lebens iſt determiniſtiſch; das Frühere beſtimmt das Spätere. So wird alles von einer urſprünglichen Natur der Dinge abhängig gemacht; aber außer den unmittelbaren Wirkungen der Naturtriebe haben wir auch die mittelbaren Wirkungen der Gewohnheit in Anſchlag zu bringen, welche die Vervollkommnung der Dinge, gleichſam einen Zweck betreibt, obwohl wir ſeinen letzten Zweck abſehn können, weil der allgemeine Lauf der Natur doch immer wieder der Blüthe den Verfall, dem Entſtehen das Vergehen folgen läßt.

Wir würden uns vergeblich abmühn, wollten wir es verſuchen einen feſten Halt zu bringen in den Gang dieſer Beobachtungen Hume's über den Lauf der Natur, welche es verſchmähen durch Grundſätze der Vernunft auf die Gründe der Erſcheinungen zu kommen. Es iſt wohl keinem Zweifel unterworfen, daß der Begriff der Gewohnheit, welchen er zur Erklärung unſeres praktiſchen und theoretiſchen Lebens verwandte, eine von den Grenzſcheiden bezeichnet, in welchen Natur und Vernunft zuſammentreten. Daß Hume ihn unbedingt in das Gebiet der Natur zog, zeigt die Macht der naturaliſtiſchen Anſicht, unter welcher er ſtand; daß er ihm eine größere Bedeutung gab, als die Grundſätze einer reinen Naturforſchung geſtatten, beweiſt ſein Intereſſe für das praktiſche Leben, welches ihn dahin zog auch den Überlegungen der Vernunft, unter welchem Namen es auch ſei, ſeine Achtung zu ſchenken. Die Schwankungen, in welche er hierdurch gezogen wird, ſind charakteriſtiſch für die Stellung der Philoſophie zu ſeiner Zeit. Von den ſenſualiſtiſchen Grundſätzen der Lockiſchen Schule wurde er in richtiger Folgerung dahin getrieben der theoretiſchen Vernunft jede freie, ſelbſtändige Thätigkeit abzuſprechen; die Vernunft iſt nur eine Sklavin der Eindrücke, der Leidenſchaften; aber die Lockiſche Schule hatte auch die Philoſophie zur pſychologiſchen Beobachtung angetrieben und in ihr konnte man das Spiel der praktiſchen Triebe und die Fortſchritte der menſchlichen Bildung nicht außer Acht laſſen; hierhin wenden ſich nun die fruchtbarſten Bemerkungen, zu welchen Hume ſeinen Geiſt ſammelt; ſie können als Vorboten einer ſpätern Philoſophie angeſehn werden, welche die Geſetze der menſchlichen Geſchichte zu erforſchen und die Grenzſcheiden zwiſchen Vernunft und Natur zu beſtimmen unternahm. Die Grundſätze des Senſualismus jedoch, welche Hume's Zeit gefangen hielten, geſtatteten es nicht den wahren Charakter und die tiefern Beweggründe der menſchlichen Handlungen und der menſchlichen Geſchichte zu erforſchen. Einer Philoſophie, welche überall nur die Wirkungen der Natur zu erblicken gewohnt war, mußten die Fortſchritte des vernünftigen Lebens wie ein Wunder erſcheinen. Und ſo ſtellen ſie in Hume's Lehre ſich dar. Er erſtaunt darüber, daß wir von der Gewalt des gegenwärtigen Eindrucks uns losreißen können; nur die noch größere Gewalt der vergangenen Eindrücke in ihrer Geſammtheit ſcheint ihm das Räthſel löſen zu können. Da iſt er weit davon entfernt die Wahrheit der urſachlichen Verbindung zu bezweifeln. Die Gewohnheit verbindet Vergangenes und Gegenwärtiges mit Nothwendigkeit; ſie trägt die Vergangenheit in die Gegenwart herüber; ſie läßt uns beide in unſerm Denken mit einander verbinden und zwiſchen unſerm Denken und dem Gange der Natur iſt eine wunderbare Harmonie. Das iſt der Mechanismus der innern Bewegungen, welcher uns weiter und weiter führen ſoll. Seltſam, daß eine mechaniſche Wiederholung früherer Eindrücke uns weiter bringen ſoll, als wir ſchon früher waren. Oder thun es die neuerweckten Eindrücke, ſie welche nur in ein neues Leiden uns verſetzen können?

Die Leidenſchaften ſind das thätige Princip in dieſer Philoſophie; ſie gelten mehr als ihre Sklavin, die Vernunft.

Ohne Frage haben die Zweifel Hume's gegen die urſachliche Verbindung, gegen die Subſtanz der Dinge, gegen die Erkennbarkeit unſeres Ich und der Außenwelt eine ſtarke Aufregung in die Gedanken der Zeit und der Folgezeit geworfen. Sie mußten den Glauben an die theoretiſche Sicherheit der Erfahrung, wie ſie der geſunde Menſchenverſtand zu betrachten pflegt, für die Senſualiſten erſchüttern; ſie waren geeignet Zweifel gegen die Grundſätze des Senſualismus ſelbſt zu erregen. Aber Hume's Lehre verdeckte auch die Kraft dieſer Zweifel. Sie ſind bei ihm doch immer nur als die ſchon von ſeinen Vorgängern vorbereiteten Folgerungen der theoretiſchen Forſchung vorhanden und er ſelbſt iſt weit davon entfernt müßigen Theorien ſich hingeben zu wollen; ſein praktiſcher Sinn läßt den Glauben an den geſunden Menſchenverſtand unerſchüttert und der geſunde Menſchenverſtand iſt, wie es zu geſchehn pflegt, von den Ergebniſſen der herſchenden Theorie befangen, wie ſie die nächſt vorhergehende Zeit ausgebildet hatte, von den Anſichten des Naturalismus. In den Zweifeln Hume's zeigt ſich daher nur, daß der Naturalismus mit ſeinen eigenen Grundlagen noch nicht ganz einig war. In ſeiner Theorie über die Gewohnheit verräth ſich auch, daß man, geleitet von der Erfahrung, einen Übergang von den Grundſätzen des Naturalismus zu der Erklärung des praktiſchen Lebens ſuchen mußte. Trotz ſeines ſkeptiſchen Gegenſatzes zwiſchen praktiſchem Leben und theoretiſcher Vernunft hat er den Anfang damit gemacht beide unter einen Geſichtspunkt zu faſſen. Die Anſicht der Welt, welche überall nur Natur ſieht, mußte ſich darin bewähren, daß ſie auch in der Moral nur Wirkungen der Natur nachzuweiſen ſuchte. Es kam darauf an, ob dieſer Verſuch gelingen würde.

Neuntes Buch.

Der Senſualismus und Naturalismus in Frankreich.

Erſtes Kapitel.

Condillac.

In Frankreich hatte ſich die rationaliſtiſche Schule und die gelehrte Behandlung der Philoſophie doch länger behauptet als in England. Die Carteſianiſche Schule hatte hier ein tief begründetes Anſehn; ſie beherſchte doch die philoſophiſchen Gedanken in einem viel weitern Geſichtskreiſe als Newton's Phyſik; durch ſie kam auch ein ſchwacher Eindruck der Leibniziſchen Schule nach Frankreich. Überdies die Hierarchie, mit der abſoluten Monarchie verſchmolzen, hielt an den Formeln der Schule feſt und ſelbſt der claſſiſche Geſchmack in den Werken der ſchönen Kunſt begünſtigte eine ſteife Überlieferung wie in den Sitten, ſo in den Wiſſenſchaften. Die Proſa der Franzoſen bewahrte lange eine förmliche Haltung und ſtimmte ſich nicht ſo bald zum Tone des leichten Geſprächs herab, welcher ſonſt dem Geſchmacke dieſes Volkes ſo ſehr zuſagt. So kam auch die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes bei den Franzoſen ſpäter zu Anſehn, als bei den Engländern; nachdem ſie aber die ihr entgegenſtehenden Hinderniſſe überwunden hatte, brach ſie nun um ſo unaufhaltſamer hervor, wurde bald ein Gemeingut aller derer, welche die Meinung leiteten; wies alles an die Erfahrung, an die Sinne, an die Natur, warf alle ihre Gegner nieder und verſpottete jeden, welcher die alten Überlieferungen zu vertheidigen wagte.

Welch ein Abſtand zwiſchen den Gedanken eines Paſcal, eines Malebranche, welche zuerſt die Franzöſiſche Sprache mit philoſophiſchen Unterſuchungen vertraut gemacht hatten, und zwiſchen der Franzöſiſchen Philoſophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Wir fülen es wohl, daß in dieſer nicht der Geiſt des Franzöſiſchen Volkes ſich ausſprach, ſondern eine überreizte Stimmung, welche vom Gange der wiſſenſchaftlichen Entwicklung geweckt, im Kampf gegen das Vorurtheil übermüthig, ſiegestrunken ſich erhob. Zu andern Zeiten war das Franzöſiſche Volk Geiſtern von feurigem Aufſchwung, von tiefer Betrachtung gefolgt, jetzt lauſchte es dem Spotte, dem nichts heilig zu ſein ſchien, und leichtſinnigem Witze, welcher ſeinen Sieg über das tiefſinnige Vorurtheil feierte. Dies war das Volk, welches das Jahrhundert der Philoſophie auspries; ſchnell hatte es ſeine Führer, in jähem Übergange ſeine Überzeugungen gewechſelt.

Wie bei den Engländern, haben wir auch hier eine große Maſſe Philoſophirender vor uns, welche das leichtfaßliche Gewebe des geſunden Menſchenverſtandes angelockt hatte. Um ſo größer mußte ſie ſein, je größer unter den Franzoſen immer die Herrſchaft der Geſellſchaft und der Mode geweſen iſt. Alles hielt ſich für berechtigt in Sachen der Wiſſenſchaft ſeine Stimme abzugeben, nachdem ſie ihre ſcholaſtiſche Miene, ihre Kunſtſprache, ihren ſteiſen Ernſt und ihren eiſernen Fleiß abgelegt hatte. Wer nicht ſelbſt zu denken wußte, der fülte ſich doch durch den geſelligen Verkehr mit denkenden Geiſtern berechtigt auch ſeine Meinung geltend zu machen und an der Aufklärung des Jahrhunderts mitzuarbeiten. Nicht in den Schulen wurde die Philoſophie gelehrt; in der Welt lernte man ſie kennen; das einſame Nachdenken des Forſchers wurde weniger für ſie in Anſpruch genommen, als der Geſellſchaftsſal, in welchem man der Armuth der Frauen und dem Witze ſchöner Geiſter huldigte. Die geſelligen Kreiſe ſind berühmt, welche in dieſer Zeit Frauen um ſich verſammelten, um den Philoſophen die Verbreitung ihres Namens und ihrer Gedanken zu ſichern. Ernſte Philoſophen ſchämten ſich nicht ihren Freundinnen ihre Lehren zur Prüfung vorzulegen, ja ſie rühmten ſich ſie von ihnen empfangen zu haben. So tief in das Gemeinverſtändliche war dieſe Philoſophie hinabgedrungen. Die Natur hat für uns alle in gleicher Weiſe geſorgt. Es bedarf nur des Muthes ſeine Vorurtheile abzuſchütteln, um den Namen eines Philoſophen zu verdienen.

Das kleinliche Getriebe der geſelligen Plaudereien, ja die große Maſſe der Litteratur, welche in ihm ihren Ruhm fand, kann hier nur erwähnt werden. Wir müſſen uns darauf beſchränken den allgemeinen Zug zu bezeichnen, in welchem die ernſtern Arbeiten der Denker dieſer Zeit ſich bewegten. Selbſt große Namen, welche mit Leidenſchaft in den Gang der Wiſſenſchaft eingriffen und von augenblicklicher, weit verbreiteter Wirkung ihre Bemühungen gekrönt ſahen, können wir nur flüchtig berühren, um den wiſſenſchaftlichen Kern im Auge zu behalten, welcher in dieſer gährenden Entwicklung den Mittelpunkt bildet.

Es war doch keinesweges nur eine Stimmung des Franzöſiſchen Volkes oder der höhern Kreiſe ſeiner Geſellſchaft, welche in der Mitte des 18. Jahrhunderts die philoſophiſche Bewegung in Frankreich hervorbrachte. Von England kam ſie herüber, von Frankreich aus verbreitete ſie ſich über Europa, wenn auch nicht mit derſelben Ausſchließlichkeit, mit welcher ſie die Meinung in Frankreich beherſchte. Nicht leicht giebt es einen Mann, welcher die Umwandlung ſeiner Zeit ſo entſchieden bezeichnet und ſo entſchieden in ihr als Führer ſich zu behaupten weiß, wie dies von Voltaire gilt. An ſeinen Namen knüpfen ſich auch die Triumphe, welche ſie auf ihrem Gange durch Europa feierte. Er hatte das Beiſpiel gegeben, daß weder Kerker noch Verbannung ſie zu hemmen vermöchte. Aus England, wohin er hatte fliehen müſſen, brachte er die philoſophiſchen Hülfstruppen, welche von wiſſenſchaftlicher Seite her den Sieg entſcheiden ſollten. Er empfal die Newtonſche Phyſik, die Lockiſche Philoſophie; auch von Berkeley's Zweifeln gab er einen Abriß; die Deiſten hatten ihm Waffen gegen die Prieſter und das Chriſtenthum gegeben. Weiter als Bolingbroke ging er nicht; im Streite gegen die religiöſe Unduldſamkeit hielt er doch die Religion für einen wohlthätigen Zügel für das Volk und konnte ſelbſt die Verehrung eines natürlichen Gottes empfehlen. Die philoſophiſchen Gedanken, welche er vortrug, ſind erborgt; aber ſein Spott über die alte Philoſophie des Rationalismus, über die chriſtliche Theologie, welche mit ihr im Bunde zu ſtehen ſchien, die leichtverſtändliche Weiſe, in welcher er die Gedanken der Engliſchen Senſualiſten in Umlauf zu ſetzen, ihre Folgerungen bei jeder Gelegenheit des Tages geltend zu machen wußte, haben die größten Erfolge gehabt. In ſehr abſtechender Weiſe ſtand ihm J. J. Rouſſeau zur Seite; nicht weniger leidenſchaftlich in ſeinen Meinungen, wußte er im Namen der Tugend, welche von jeder Sitte ſich entband, eine glänzende Beredſamkeit zu entfalten, welche, allem Angebildeten feind, das Recht uns zu leiten nur der Natur geſtatten wollte. Mit den Menſchen, wie mit ſich ſelbſt zerfallen, konnte er doch nicht ablaſſen einen tiefern Grund zu ſuchen, von welchem aus alles ſich erneuen und verſöhnen ſollte. Er verehrte Gott, wie er die Natur verehrte; aber in dem verworrenen Getriebe, in welchem er die Wiſſenſchaft und die Cultur der Menſchen fand, konnte er nur die Eitelkeit, die Leidenſchaft entdecken, welche ihn ſelbſt verzehrte. Mit allem in Streit, was der geſchichtliche Gang der menſchlichen Bildung gebracht hatte, glaubte er das Meſſer an die Wurzel ihrer Entwicklung legen zu müſſen. Seine Gedanken drangen nun ohne Zweifel tiefer ein, als Voltaire's flüchtiger Spott; ſie führten ihn zu Fragen über Umgeſtaltungen des ſittlichen Lebens, welche die innerſte Natur dieſer Zeiten aufregten. Über ſie hier zu reden müſſen wir jedoch verſchieben, weil ſie nur zur Seite des allgemeinen Entwicklungsganges liegen, welchen die Franzöſiſche Philoſophie nahm.

Voltaire und Rouſſeau wurden durch einen Verein glänzender Talente leitende Häupter der litterariſchen Bewegung, unter welcher die Franzöſiſche Philoſophie des 18. Jahrhunderts ſich bildete. Sie waren ohne Zweifel die urſprünglichſten Geiſter unter vielen andern Talenten, welche damals ſich regten. Ihre Werke ſind Muſter geblieben. Die meiſten Männer, welche um ſie herumſtehen, zeigen entweder ein beſchränkteres Talent oder eine weniger ſelbſtändige, ſchwankendere Bildung. Doch waren unter ihnen noch immer ſehr einflußreiche, für ihre Zeit bedeutende Männer. Zu erwähnen dürfen wir nicht vergeſſen den Einfluß, welchen die große Encyklopädie, von d'Alembert und Diderot ſeit der Mitte des 18. Jahrhunderts angefangen, von dem letztern allein fortgeſetzt und vollendet, auf die allgemeine Überzeugung ausübte. Man ſah in ihr einen großen Abſchluß der wiſſenſchaftlichen Forſchungen, welche die neuere Zeit gebracht hatte, einen Triumph der gewonnenen Aufklärung. Sie verſammelte eine Menge von Männern um eine Fahne, alle mit den Herausgebern in demſelben Sinn geſtimmt; die Encyklopädiſten konnten für die ſtärkſte Cameradſchaft der damaligen Zeit gelten. In einem weiten Kreiſe hatten die Artikel der Encyklopädie entſcheidendes Anſehn. Die Ausbreitung dieſes Anſehns wurde dadurch nur gefördert, daß die Herausgeber durch die Cenſur genöthigt waren eine kluge Zurückhaltung zu beobachten, obwohl ihre deiſtiſchen Anſichten außer Zweifel waren und man ſie und ihre Mitarbeiter von dem Verdachte des Atheismus nicht freiſprechen konnte. Beide Herausgeber hatten als Philoſophen einen Namen, ohne daß man ihnen doch eine bleibende Wirkung auf den Gang der Entwicklung zuſchreiben könnte. D'Alembert, ein geſchätzter Mathematiker, hat ſich beſonders durch ſeine einleitende Abhandlung zur Encyklopädie als Philoſoph bekannt gemacht. Er ſuchte in ihr die Methode und den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften zu entwickeln, in ſeinen Gedanken viel von Bacon entlehnend, aber noch näher an Gaſſendi ſich anſchließend, indem er das doppelte Verfahren der Syntheſe und der Analyſe empfal. Schwerlich würde dieſe Abhandlung, obwohl ſie mit vieler Überlegung Maß hält und den Bedürfniſſen aller Wiſſenſchaften zu genügen ſucht, den Grad der Aufmerkſamkeit, welchen ſie in Frankreich gefunden hat, zu erregen im Stande geweſen ſein, wenn ſie nicht die ausgezeichnete Stelle an der Spitze der Encyklopädie eingenommen hätte. Von einem eigenthümlichern Geiſte, als D'Alembert, war Diderot; ſeine Gedanken dringen tiefer ein und wiſſen ſich oft mit Glück ihres Gegenſtandes zu bemeiſtern; ſie bieten oft überraſchende Blicke dar. Aber ſein Geiſt iſt unſtät; zu einer durchgebildeten Zuſammenfaſſung ſeiner Gedanken hat er es nicht gebracht.

Unter der großen Maſſe der philoſophiſchen Litteratur heben ſich nun aber in dieſer Zeit flüchtiger Arbeiten, welche philoſophiſche Fragen auch in der Form von Romanen zur Entſcheidung zu bringen ſuchte, andere Werke hervor, welchen man es anſieht, daß ſie die Frucht eines langen Nachdenkens ſind. Wie einſeitig ſie auch die Fragen der Wiſſenſchaft behandeln mochten, ſie waren doch dazu geeignet ſie von einer Seite her zu einer faſt erſchöpfenden Erörterung zu bringen. Bei ihnen muß die Geſchichte der Philoſophie verweilen. Von dieſer Art ſind unſtreitig die Arbeiten Condillac's, welcher zuerſt, nachdem Voltaire auf die Engliſche Philoſophie hingewieſen hatte, die Lehren derſelben nicht allein ſeinen Landsleuten ausführlich auseinanderſetzte, ſondern auch zu einer weitern Entwicklung brachte.

Etienne Bonnot de Condillac 1) wurde 1715 zu Grenoble geboren. Seine Familie gehörte dem Adel des Civilſtandes an; er ſelbſt widmete ſich dem geiſtlichen Stande, in welchem er eine Abtei erhielt. Noch jung kam er nach Paris, und wurde hier mit der philoſophiſchen Geſellſchaft, namentlich mit Rouſſeau und Diderot bekannt, ohne daß er doch in die deiſtiſchen Meinungen derſelben eingegangen wäre. Dagegen hatten ihn die philoſophiſchen Lehren der Engliſchen Senſualiſten ergriffen, beſonders Locke's, mit welchen er erſt durch Voltaire bekannt geworden zu ſein ſcheint. Er ſelbſt war mit der Engliſchen Sprache nicht bekannt; Locke's Schrift über den menſchlichen Verſtand las er nur in der Franzöſiſchen Überſetzung; Bacon's Schriften lernte er erſt ſpät kennen; von Berkeley's Lehren hatte er gehört; er ſchätzte ſie; aber ſchwerlich kannte er ſie genauer; noch weniger ſcheint er mit Hume's Unterſuchungen bekannt geweſen zu ſein 2). Mit

---

1) Ich gebrauche folgende Schriften Condillac's: Essai sur l'origine des connaissances humaines. Amsterd. 1746. 2 Bde. 8. Traité des sistémes. La Haye 1749. 2 Bde. 8. Traité des sensations. Lond. 1754. 2 Bde. 8. Traité des animaux. Amsterd. 1755. 8. *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme.* Deuxponts. 1782. 13 Bde. 8. La logique. Strasb. 1797. 12.

2) Sur l'or. II sect. I §. 155 p. 214 not.; sect. II §. 44 p. 279. Sein Verhältniß zu Hume iſt räthſelhaft; er gebraucht einmal eine Wendung, welche aus Hume entnommen zu ſein ſcheint (sur l'or. I sect. I §. 1); ſonſt erwähnt er ihn nicht, zeigt auch keine Kenntniß ſeiner Lehren. Als der Ruhm Hume's um ſich griff, hatte Condillac ſeine Hauptſchriften ſchon vollendet.

vollem Eifer legte er ſich nun auf die Ausbildung der neuen Philoſophie und auf die Beſtreitung der rationaliſtiſchen Syſteme, in welchen er ſelbſt ſeinen erſten philoſophiſchen Unterricht gewonnen haben mochte [1]. Als er ſeine erſte philoſophiſche Schrift, den Verſuch über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe, herausgab, hatte er zwar ſchon begonnen über Locke hinauszugehn, alles auf den Sinn, mit Ausſchluß der Reflection, zurückzuführen, alle unſere Gedanken als Umbildungen der ſinnlichen Empfindung zu betrachten [2] und in directem Wege den Beweis zu verſuchen, daß wir ohne angeborne Ideen alle unſere Erkenntniſſe erwerben; er fand aber ſpäter, daß er damals die Analyſe unſerer Gedanken noch nicht weit genug verfolgt habe. Er hatte vorausgeſetzt, daß wir von Urſprung an ſehen, hören, fülen, überhaupt wahrnehmen können, als wenn uns dieſe Fähigkeiten angeboren wären; er fing aber an zu bemerken, daß wir die Unterſcheidung der Gegenſtände unter ſich und von unſerm Ich erſt durch längere Übung erwerben müſſen und ſah ſich nun genöthigt manche ſeiner frühern Sätze zu widerrufen 1). Die Früchte genauerer Forſchungen legte er nun in ſein Werk über die Empfindungen nieder, welches als ſeine wichtigſte philoſophiſche Schrift angeſehn werden kann, weil es die Gründe ſeiner Überzeugungen am vollſtändigſten entwickelt. Er gab es 1754 heraus. Es iſt einer Dame gewidmet, der Gräfin von Vaſſé; in ſeiner Widmung erzählt er, wie es aus gemeinſamen Studien mit einer andern verſtorbenen Freundin, der Mademoiſelle Ferrand, entſtanden ſei. Mit ihr hatte er den Gedanken gefaßt eine empfindende Bildſäule ſich vorzuſtellen, welcher die Sinnenorgane nach Belieben geſchloſſen oder geöffnet werden könnten, um zu erforſchen, welche Vorſtellungen uns durch einzelne Sinnenwerkzeuge zukommen, und wie erſt aus dem Zuſammentreffen der verſchiedenen Sinneneindrücke das Bild der Welt in unſerer Seele ſich erzeuge. Man warf ihm vor dieſe Erfindung der empfindenden Bildſäule von Diderot entlehnt zu haben, wogegen er ſich auf ſeine frühern Unterredungen mit der Ferrand berief 2). Auch von Buffon entlehnt zu haben wurde er beſchuldigt; es war ihm aber nicht ſchwer in ſeiner Schrift über die Thiere zu zeigen, wie viel genauer ſeine Gedanken wären, als die hingeworfenen Äußerungen des Naturforſchers. Sein Streit war gegen die trügeriſchen Angewöhnungen eines verworrenen Denkens gerichtet, indem er alles auf die urſprünglichen Anregungen der Natur zurückbringen wollte; eine ſtrenge Analyſe unſerer Gedanken ſollte hierzu den Weg bahnen. Ohne

---

[1] Dafür ſpricht beſonders ſeine genaue Bekanntſchaft mit der Lehre Malebranche's, von welcher er den Occaſionalismus beibehielt. Die Kenntniß der Philoſophie der Carteſianiſchen Schule, des Spinoza, Leibnitzens, Wolffs, welche er nicht allein in ſeinem traite des sistèmes, ſondern auch ſonſt häufig verrath, hatte er ſchwerlich nur zur Widerlegung ſeiner Gegner erwerben. In der Entwicklung der wahren Philoſophie des Senſualismus ſpringt er übrigens ſogleich von Ariſtoteles zu Locke über (extr. raisonné du traite des sensations p. 188); Campanella, mit welchem er manche Ähnlichkeit hat, wird von ihm nicht erwähnt.

[2] Sur l'or. I sect. I §. 16; sect. II §. 14.

---

1) Traité des sist. 17 p. 437; tr. des sens. I p. 2 sq.

2) Reponse à une reproche etc. hinter dem tr. des sens. II p. 286 sqq.

große Gelehrſamkeit, bei ſorgfältiger Beobachtung der Gedankenentwicklung würde hierzu auch ſchon die Jugend befähigt ſein; aber der ſchlechte Gebrauch der Schulen hielte von dieſem Wege zurück. Die falſchen Angewöhnungen, in welchen wir leben, halten wir für Grundſätze der Vernunft; dies iſt das Vorurtheil, eine misgeſtaltete und verdorbene Natur, welches uns Worte ohne Sinn gebrauchen läßt[1]. Nicht früh genug kann man von dieſem verderblichen Wege abgezogen werden, um dagegen durch Übung die wahre Logik zu lernen, die wahre Logik der Natur, nicht die unnütze Kunſt der Schullogik, die echte Metaphyſik, welche der Inſtinct uns lehrt, nicht die falſche Metaphyſik, welche erſt angefangen hat eine Wiſſenſchaft zu werden, als ſie aufhörte gut zu ſein[2]. Daher hört Condillac nicht auf gegen die falſche Methode der Erziehung zu eifern; an ihrer Stelle empfielt er ſeine analytiſche Methode. Er erhielt nun Gelegenheit ſeine pädagogiſchen Grundſätze in Ausübung zu ſetzen. Die Erziehung des unmündigen Herzogs von Parma, eines Enkels Ludwigs XV., wurde ihm übertragen. Über den Unterricht, welchen er ihm ertheilte, hat er einen weitläuftigen Bericht erſtattet. Die Methode ſeiner Übungen konnte er freilich nur kurz beſchreiben; aber wie er alsdann die Ergebniſſe der Übungen in allgemeine Lehren zuſammenfaßte, wie er Grammatik, Rhetorik, Logik, Geſchichte lehrte, wie er Regeln für das Studium der Geſchichte hinzuſetzte, alles dies hat er uns in ſeiner ausführlichſten Schrift auseinandergeſetzt. Sein Alter verlebte er in Zurückgezogenheit, doch immer noch mit philoſophiſchen Arbeiten beſchäftigt. Noch kurz vor ſeinem Tode 1780 erſchien von ihm eine kurze Logik, welche für den Schulunterricht beſtimmt und viel gebraucht worden iſt.

---

[1] Log. II, 1 p. 115 sqq.

[2] Sur l'or. I sect. II §. 70; Log. I, 1 p. 18 not.; II, 3 p. 145. La métaphysique n'es devenue science, que lorsqu'elle a cessé d'être bonne. Ib. II, 9 p. 207. C'est donc de la nature que nous devons apprendre la vraie logique.

So wie ſein Leben ernſt und würdig war, ſo auch ſeine Schriften, ſeine Gedanken. Er iſt ganz bei ſeiner Philoſophie; in ihr erblickt er ein Mittel ſich und die Welt zu retten vom Vorurtheil, von der Überbildung, wenn auch nicht das einzige Mittel. Daß er ſich nicht, wie viele ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen, leichtſinnigem Leben und leichtſinnigen Lehren hingab, hat man den Rückſichten zugeſchrieben, welche er ſeinem geiſtlichen Stande ſchuldig war. Aber eine ſtärkere Schutzwehr lag ohne Zweifel in dem Ernſt ſeiner Forſchungen und in ſeiner aufrichtigen Verehrung der Religion, welche er offen bekennt und vor ſeiner Philoſophie zu rechtfertigen ſucht. Er iſt überzeugt von der Schwäche der menſchlichen Vernunft, welche ſich nur auf Natur ſtützt, er iſt ein Feind anmaßender Philoſophie, welche alles erklären will; mit ihr kann die Theologie ſich nicht befreunden[1]. Anders iſt die göttliche Vernunft, als die menſchliche; dieſe iſt nur eine ſchwache Copie jener[2]; überdies ſind wir durch die Erbſünde des beſſern Zuſtandes beraubt, in welchem die erſten Menſchen der Erfahrung zu ihrem Unterrichte

---

1) Tr. des sist. 2 p. 20 not.

2) Log. I, 5 p. 61.

nicht bedurften; jetzt ſind wir von unſerm Körper abhängig und ſo eng mit ihm verbunden, daß wir ihn kaum von unſerer Seele unterſcheiden können [1]). Wir müſſen unterſcheiden, was über, was nach und was gegen die Vernunft iſt [2]). Für das Übernatürliche gelten andere Geſetze, als für das Natürliche [3]). Theologie und Philoſophie ſind geſchieden; die letztere hat es nur mit natürlichen Urſachen zu thun; aber indem ſie von andern Urſachen ſchweigt, verwirft ſie dieſelben nicht; die Theologen dagegen ſollen ſich auf das beſchränken, was der Glaube lehrt [4]). Doch iſt Condillac der natürlichen Religion nicht abgeneigt. Gott, die Urſache aller Dinge, hat den ſinnlichen Dingen ſeinen Charakter aufgedrückt; wir ſehen ihn in ihnen und die Sinne erheben uns zu ihm [5]). Die Wahrheiten, welche wir zu erkennen im Stande ſind, geben den Grund der Moral und der natürlichen Religion ab und die Vernunft bereitet uns auf die Wahrheiten vor, über welche nur die Offenbarung uns unterrichten kann; die wahre Philoſophie kann dem Glauben nicht zuwider ſein [6]).

Hieraus ſehen wir auch, daß Condillac der Moral nicht weniger als der Religion zu dienen ſuchte. Wenn er die alten Syſteme der Philoſophie angreift, ſo meint er, man würde ihre Irrthümer übergehen können, wenn ſie auf das Speculative ſich beſchränkten und nicht auch in das Praktiſche, die Moral und die Politik eingriffen [1]). Er will dem Eigennutz entgegentreten und den fehlerhaften Angewöhnungen, welche der Menſch verbeſſern kann, wenn ſeine Gedanken auf ihren Urſprung, auf das Natürliche, ſich zurückwenden [2]). Die Schriften Condillac's haben nun zwar alle eine theoretiſche Richtung; aber er ſtellt doch das praktiſche Leben höher als das theoretiſche. Ähnlich, wie Hume, wurde er durch die ſkeptiſche Richtung, welche ſeine Theorie nahm, zur Praxis getrieben. Seine Theorie erhält daher eine praktiſche Unterlage. Die Natur belehrt uns durch unſere Bedürfniſſe; Luſt und Schmerz ſind unſere Lehrmeiſter; wenn uns alles, was wir bedürfen, ohne Mühe entgegengebracht würde, ſo würden wir wenig lernen; die Natur läßt uns ſuchen und dadurch werden wir zum Forſchen angetrieben. Durch unſere Bedürfniſſe werden unſere Fähigkeiten geweckt und für unſere Bedürfniſſe ſind ſie eingerichtet; indem wir praktiſch für uns zu ſorgen haben, kommen wir zu allen Entwicklungen unſeres Geiſtes [3]). Die Bedürfniſſe, welche uns leiten ſollen, werden nun freilich nicht auf die erſten Bedürfniſſe für die Erhaltung unſeres Lebens beſchränkt; unter ihnen iſt auch ein theoretiſches Bedürfniß, das Bedürfniß unſere Neugier zu befriedigen [4]).

---

[1]) Sur l'or. I sect. I §. 6 p. 4; II sect. I p. 1.
[2]) Ib. I sect. II §. 96.
[3]) Tr. des sist. I, 2, 13 p. 32 not.
[4]) Tr. des sist. 5 p. 85 not.; 9 p. 228.
[5]) Log. I, 5 p. 60 sq.
[6]) Tr. des an. II, 7 p. 146.

Die theoretiſchen Unterſuchungen beabſichtigen nur den Senſualismus Locke's weiter auszubilden. Faſt ebenſo,

---

1) Tr. des sist. 3 p. 42 sq.
2) Tr. des an. II, 9 p. 169 sqq.
3) Log. I, 1 p. 13 sqq.; tr. des sens. IV, 1, 1 p. 150.
4) Tr. des sens. IV, 2, 7 p. 185.

wie bei Hume, ſind bei Condillac die Grundſätze des Senſualismus ſchon ein Vorurtheil, welches durch den ganzen bisherigen Fortgang der Wiſſenſchaften gerechtfertigt zu ſein ſchien. Auf eine Beſtreitung der Lehre von den angebornen Begriffen läßt ſich daher Condillac nicht ein. Sie iſt zu eitel, als daß ſie eine ernſthafte Widerlegung fordern könnte; wollte man auf eine ſolche ausgehn, ſo würde man Locke's Gründe faſt nur zu wiederholen haben. Der Weg, welchen Condillac einſchlagen will, iſt kürzer; er will zeigen, daß wir ohne angeborne Begriffe auskommen können und wie das Vorurtheil von den angebornen Begriffen entſprungen iſt [1]. Auf das entſchiedenſte tritt nun hierbei die Polemik gegen die mathematiſche oder ſynthetiſche Methode und gegen ihre Anwendung auf die Philoſophie heraus. Die allgemeinen Grundſätze, von welchen man in ihr ausgehn will, ſind nur vage Regeln [2]; nicht durch ihre Methode, durch ihre Schlüſſe vom Allgemeinen aus, iſt die Mathematik zu ihren Fortſchritten gekommen, ſondern hauptſächlich dadurch, daß ſie auf der arithmetiſchen Analyſe der Einheiten beruht und einer ſichern, genau analyſirenden Sprache ſich bedient. Ihre Methode iſt nur eine verkleidete Analyſe [3]. Wenn Locke den abſtracten Grundſätzen einen wenigſtens vorläufigen Gebrauch zugeſteht, ſo hat er durch das Anſehn der Mathematik ſich einſchüchtern laſſen [4]. Dieſes

---

1) Tr. des sist. 6 p. 98.

2) Ib. 6 p. 100; sur l'or. I sect. II §. 62 sq.; 68; log. II, 6 p. 165 sqq.

3) Tr. des sist. 17 p. 444 sqq.

4) Ib. 2 p. 13 not.

Anſehn hat der wahren Philoſophie den größten Schaden gethan; denn in den Wiſſenſchaften, in welchen die Analyſe nicht ſo leicht gelingt, wie in der Mathematik, zeigt ſich der Nachtheil des falſchen Verfahrens. Von den vier berühmten Metaphyſikern, welche die neuere Zeit aufzuweiſen hat, war Locke allein kein Geometer und eben daher ſchreibt ſich ſeine Überlegenheit über den andern [1]. Wie die allgemeinen Grundſätze, verwirft Condillac natürlich auch die Definitionen; abſtracte Begriffe ſind uns wohl zur Claſſification nöthig, aber zur Erklärung der Dinge können ſie uns nicht dienen [2]. In der Natur ſind weder Arten noch Gattungen, ſondern nur Individuen. Abſtraction iſt uns nur wegen unſerer Schwäche geboten; ſie beruht auf den Namen, welche wir ähnlichen Dingen geben [3]. Mit dem Streite gegen die Mathematik verbindet ſich auch der Streit gegen das Unternehmen der Phyſik durch Mathematik auf den Grund der Erſcheinungen zu kommen. Dies überſteigt das Vermögen des menſchlichen Geiſtes; weder die Größe der Welt, noch das Kleinſte in der Zuſammenſetzung der Dinge können wir faſſen. Auf einem Atom in einem Winkel dieſer Welt haben wir unſere Stelle; wer ſollte ſich einbilden, daß es Philoſophen einfallen könnte von hieraus das Syſtem des Weltalls beſtimmen zu wollen. Um die Dinge zu erkennen muß man ſie in ihrer Entſtehung und in ihrem Innern erforſchen können; das vermag die Phyſik nicht; ſie kann nur Erſcheinungen aneinander reihen; Thatſachen durch Thatſachen zu erklären, das iſt ihr Geſchäft. Beſonders wird nun an der Phyſik der Gebrauch der Analogie und der Hypotheſen getadelt; die Hypotheſen können uns wohl zuweilen einen richtigen Weg der Beobachtung zeigen, aber erklären können ſie nichts. Darin ſind die Hypotheſen Newton's den Hypotheſen des Descartes gleich[1]. Den abſtracten Grundſätzen der Mathematik und den Hypotheſen der Phyſik ſtellt er die richtige Methode entgegen; die wahren Principien der Wiſſenſchaft ſind nur gutbeglaubigte Thatſachen; wenn wir uns der Analyſe unſerer Vorſtellungen bedienen, können wir in allen Wiſſenſchaften zu ſolchen Principien und zu exacten Beweiſen gelangen[2].

---

[1] Sur l'or. II sect. II §. 52 p. 290. Nous avons quater métaphysiciens célèbres, Descartes. Malebranche, Leibniz et Locke. Le dernier est le seul qui ne fut pas géometre; et de combien n'est il pas supérieur aux trois autres.

[2] Ib. I sect. III §. 10 p. 161; tr. des sens. 1 p. 7.

[3] Log. I, 4 p. 47; de l'or. I sect. II §. 57; sect. V §. 1; 4; 7.

In dieſer Methode will er nun weiter gehn als Locke, welcher die Analyſe unſerer Vorſtellungen angefangen, aber nicht vollendet hat. Locke unterſcheidet zwei Quellen unſerer Ideen, die Sinne und die Reflection; genauer iſt es, nur eine anzunehmen, weil die Reflection entweder nichts anderes iſt als die Empfindung ſelbſt oder ein Canal, durch welchen die Ideen von den Sinnen ſich ableiten[3]. Es iſt zu loben, daß Locke die Annahme abſtracter Seelenvermögen, welche uns gleichſam theilen ſollten, verwarf [1]); aber dennoch betrachtete er die Thätigkeiten der Seele, in ihrem Wahrnehmen, Denken, Wollen, Überlegen und dergleichen mehr, als etwas Urſprüngliches, gleichſam als angeborne Eigenſchaften der Seele und bemerkte nicht, daß wir ſie alle erſt lernen müſſen bis auf die Wahrnehmungen durch die Sinne herab und dieſe ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, ſo daß ſie nur Fertigkeiten ſind, welche wir durch lange Übung gewonnen haben [2]). Das wahre Princip der Philoſophie iſt nichts anderes als der Anfang unſerer Erkenntniß und es verſteht ſich von ſelbſt, daß dies unſere Sinne ſind [3]). Sie geben die gutbeglaubigten Thatſachen ab, mit welchen wir beginnen müſſen. Ohne Sinne können wir nichts erkennen; um aber durch ſie zur Erkenntniß zu kommen, müſſen wir ihren Gebrauch regeln lernen und die Erfahrung muß uns

---

[1] Log. II, 9 p. 202 sq.; tr. des sist. 1 p. 4; 2 p. 34; 12

[2] Tr. des sist. 1 p. 8. Principes qui ne sont que des fait bien constatés. Log. II, 7 p. 175 sq.

[3] Extr. rais. p. 195.

---

1) Sur l'or. I sect. V §. 10. Dies gilt beſonders vom Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Willen.

2) Ib. p. 189. Nous verrons que la plupart des jugements qui se melent à toutes nos sensations lui ont échappé, qu'il n'a pas connu combien nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre etc., que toutes les facultés de l'ame lui ont paru des qualités innées, et qu'il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même. Ib. p. 195. Aussi le philosophe se contente-t-il de reconnaitre que l'ame apperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connait, veut, réfléchit; — — mais il n'a pas senti la nécessité d'en decouvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises; il parait les avoir régardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

3) Log. II, 6 p. 161. Principe est synonyme de commencement. — — Je dirai que nos sens sont le principe de nos connaissances, parceque c'est aux sens qu'elles commencent, et je dirai une chose qui s'entend.

hierin unterrichten [1]. Die richtige Methode beſteht daher nur im Zurückgehn auf den Urſprung unſerer Erkenntniſſe, auf die Empfindungen unſerer Sinne. Dies heißt der Natur folgen, welche alles angefangen hat und alles gut anfängt, eine Wahrheit, welche nicht oft genug wiederholt werden kann [2]. Alles, was wir ſind, haben wir nur durch ſie erworben und wir ſind nichts anderes, als was wir erworben haben [3]. Da wir aber jetzt vieles in unſern Gedanken tragen, was nur allmälig und nicht immer ſicher und richtig ſich gebildet hat, ſo bedürfen wir der Analyſe um auf das Urſprüngliche und Natürliche zurückzukommen und alles in der richtigen Ordnung auffaſſen zu lernen. In ihr kommt es darauf an, daß wir die Eigenſchaften der Dinge, welche die Natur uns nacheinander zeigt, auch in dem gleichzeitigen Zuſammenſein, in welchem ſie in der Natur ſich finden, erkennen lernen [4]. Man ſieht hieraus, daß Condillac die Methode der Analyſe in einem ſehr weiten Sinn nimmt; ſie bezeichnet ihm überhaupt die Methode der Beobachtung; Analyſe heißt ſie nur deswegen weil ſie die Elemente unſeres Denkens aufſuchen ſoll, welche wir jetzt nur durch Analyſe unſerer zuſammengeſetzten Vorſtellungen finden können.

Wir dürfen überhaupt von Condillac nicht erwarten, daß er uns eine genügende Auskunft über Princip und Methode der Wiſſenſchaft geben werde. Wie alle, welche ſich ausſchließlich der Beobachtung hingeben, verläßt er ſich darauf, daß die Sache ſich von ſelbſt machen werde. Natur und Übung werden den rechten Anfang, den rechten Weg zeigen, wenn wir nur den Vorurtheilen entſagen. Er hat alsdann ſein Augenmerk nur darauf geſpannt zu zeigen, wie alle wahre Elemente und alle richtige Verknüpfungen unſeres Denkens aus den erſten Anfängen heraus ſich bilden können. Aber ſelbſt über die Anfänge unſeres Denkens bemerken wir eine Unſicherheit bei ihm. Auf der einen Seite möchte er, um ſeine Analyſe ſchließen zu können, die einfachen Ideen und Empfindungen Locke's gelten laſſen, auf der andern Seite iſt er geneigt den Rationaliſten Malebranche und Leibniz Recht zu geben, daß unſere urſprünglichen Empfindungen verworren ſind. Nach der erſten Seite zu liegen die Äußerungen, daß wir nicht daran denken ſollten die Natur unſerer Gedanken weiter zu erforſchen; wir empfänden ſie; das wäre genug 1); die einfachen Ideen, welche unſere Empfindungen uns bieten, laſſen ſich nicht erklären; eine jede iſt für ſich keiner weitern Analyſe fähig 2). Bei der Entſtehung einfacher Ideen verhalten wir uns ganz leidend; wir empfangen ſie und können nichts dazu thun, nichts davon wegnehmen; erſt bei der Bildung zuſammengeſetzter Ideen

---

[1] Ib. I, 1 p. 10 sqq.

[2] Sur l'or. II sect. II in. p. 224; log. I, 4 p. 47 sqq.; II, 3 p. 136. La nature — — a tout commence, et toujours bien: c'est une verite qu'on ne saurait trop repeter.

[3] Tr. des sens. IV, 9, 3 p. 264.

[4] Log. I, 2 p. 29. Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent.

---

1) Sur l'or. I sect. I §. 2. Il serait inutile de demander qu'elle est la nature de nos pensées. — — Nous sentons notre pensée; — — c'en est assez.

2) Ib. I sect. I §. 13; sect. III §. 6 p. 160.

wird der Geiſt thätig[1]. Nach der andern Seite zu dringt Condillac auf eine Analyſe der Empfindungen, durch welche erſt die in ihnen eingewickelten Ideen zum Bewußtſein erhoben werden ſollen, und unterſcheidet, wie Hume, ſorgfältig Ideen und Empfindungen[2]. In den Empfindungen kann er ſogar einen gänzlichen Mangel an Unterſcheidung annehmen[3]) und ſeine Methode geht ohne Zweifel darauf aus die Verworrenheit unſeres urſprünglichen ſinnlichen Empfindens aufzuheben. Wenn er dabei doch noch die Einfachheit der Empfindung behauptet, ſo ſucht er ſie nur darin, daß wir das Mannigfaltige, welches in ihr verborgen liegt, noch nicht zu unterſcheiden wiſſen[4]. Es mag hierin ſich gründen, daß Condillac keine Schwierigkeit macht anzunehmen, daß eine Mehrheit von Ideen uns zu gleicher Zeit beiwohnen könne. Er findet, nur, daß unſer Geiſt zu beſchränkt iſt um zugleich viele Ideen in ſich beherbergen zu können[5].

Sonſt hält ſich Condillac ſtreng an den Begriff der Empfindung und weiſt jeden Verſuch zurück ihr etwas Fremdartiges beizumiſchen. Wenn Buffon zwiſchen körperlicher und geiſtiger Empfindung unterſchieden hatte, ſo dringt er vielmehr darauf, daß die Empfindungen immer nur Modificationen unſeres Ich ſind [1]. Nicht der Körper, nicht das Sinneswerkzeug empfindet, ſondern nur die Seele; ich empfinde nur mich oder vielmehr nicht einmal mich, denn ſogar der Gedanke meines Ich bildet ſich erſt aus der Folge meiner Empfindungen heraus; ich empfinde nur meine Empfindungen und meine Empfindungen ſind nur mein Sein in verſchiedener Weiſe modificirt [2]. Aus dieſem ſtrengen Begriff der Empfindung fließt es nun freilich nicht, daß Condillac die empfindende Seele in einem ſtrengen Gegenſatz ſich denkt gegen den Körper, durch welchen und welcher empfunden wird; aber dieſer Gegenſatz erleichtert es ihm doch den Begriff der Empfindung in ſeiner Reinheit zu bewahren. Einwirkungen der Carteſianiſchen Schule ſind hierin nicht zu verkennen. Condillac ſtreitet gegen den Materialismus und in dieſer Beziehung auch gegen Locke, indem er darauf dringt, daß die Materie nicht denken könne, weil zum Denken eine einfache Subſtanz gehöre; er will die Seele in einem ſtrengen Unterſchiede vom Körper abſondern; der letztere ſoll etwas der Seele Untergeordnetes ſein; wenn auch nur in einem beſchränkten Sinn, ſieht er Ausdehnung und Bewegung im Raum, ſo wie Empfindung und willkürliche

---

[1] Ib. I sect. III §. 13 p. 166.

[2] Log. I, 3 p. 32; II, 2, p. 132 sq. S'il est vrai qu'elles (sc. les idées) sont toutes dans nos sensations, il n'est pas moins vrai qu'elles n'y sont pas pour nous encore, lorsque nous n'avons pas su les observer. Extr. rais. p. 225 sq. Gegen die einfachen Ideen iſt ſehr ſtark tr. des sens. IV, 6, 12.

[3] Tr. des sens. I, 2, 32.

[4] Z. B. ib. II, 2, 2. Ce sentiment est uniforme, et par conséquent simple à son égard; elle n'y saurait remarquer les différentes parties de son corps.

[5] Sur l'or. I sect. IV §. 6.

---

[1] Tr. des an. I, 2 p. 15 sqq.

[2] Log. I. 1 p. 11 sq. C'est l'ame qui sent: c'est à elle seule que les sensations appartiennent. Tr. des sens. I. 11, 2 p. 166; IV. 8, 1 p. 233 sq. Je ne sens que moi. Sur l'or. I sect. V §. 6. Notre être différemment modifié. L'art de penser I. 11 p. 122. Nos sensations n'existent point hors de nous.

Veränderung als die unterſcheidenden Kennzeichen des Körpers und der Seele an [1]). Hierdurch wird er nun zum Occaſionalismus gedrängt. Die Sinne ſind nur gelegentliche Urſachen der Eindrücke, welche die Gegenſtände auf uns machen [2]). Alle Determinationen, wie der Materie, ſo der Seele, kommen von Gott [3]). Doch will er den Zuſammenhang zwiſchen den Gedanken unſerer Seele und den Bewegungen der Körperwelt nicht weiter in Unterſuchung ziehen, weil ſein Senſualismus ihn einer ſkeptiſchen Haltung ſeiner Lehre geneigt macht. Wir ſind auf die Betrachtung der Thatſachen beſchränkt. Die erſte Urſache der Bewegung iſt uns durchaus unbekannt [4]). So kann er auch der Neigung ſich hingeben unſere Empfindungen und Gedanken in materialiſtiſcher Weiſe zu erklären, aus der Vorausſetzung kleiner Körperchen, aus der Bewegung der Lebensgeiſter und ihrem Einfluſſe auf das Gehirn, indem er ſich jedoch beſcheidet, daß dieſe Auffaſſungsweiſe nur als Hypotheſe und als ein Mittel die Darſtellung zu erleichtern betrachtet werden dürfe [5]). Wir ſehen daher aus dieſen Äußerungen nur, wie wenig Condillac von den Anſichten ſeiner Zeit frei geblieben iſt; für die Ausführung ſeines Syſtems haben ſie wenig zu bedeuten.

---

[1]) Sur l'or. I sect. I §. 6 p. 5; 7 p. 7; tr. des an. I concl. p. 69; cours d'ét. disc. prél. art. 3 p. 86 sqq.; art. 4 p. 91 sqq.

[2]) Log. I, 1, p. 11 sq. Les sens ne sont que la cause occasionelle des impressions, que les objets font sur nous. Sur l'or. I sect. I §. 7; tr. des an. I concl. p. 69.

[3]) Tr. des sist. 6 p. 124 sqq.

[4]) Log. I, 9 p. 106.

[5]) Tr. des sist. 12 p. 379 sqq.; log. I, 9; sur l'or. I sect. II §. 24 not.

Zur Empfindung gehört aber auch Bewußtſein. Condillac behauptet mit Locke gegen Leibniz, daß es keine Empfindung ohne Bewußtſein geben könne. Daher laſſe ſich auch alles in unſerm Denken auf das Bewußtſein zurückbringen; denn Bewußtſein und Empfindung ſind daſſelbe nur in verſchiedener Beziehung gedacht [1]). Nur ſo viel iſt richtig, daß wir Empfindungen mit einem größern und einem geringern Grade des Bewußtſeins haben und die Empfindungen ſogleich wieder vergeſſen, welche mit dem geringſten Grade des Bewußtſeins auftreten; ſie ſind für uns, als wären ſie nie dageweſen. Man erkennt hieraus, warum Condillac die Reflection nicht als eine beſondere Quelle der Erkenntniß gelten laſſen wollte; denn das Bewußtſein iſt die Reflection im weiteſten Sinne. In einem engern Sinne freilich tritt ſie erſt ein, wenn unſere Aufmerkſamkeit einer Empfindung ſich zuwendet, in einem noch engern Sinne, wenn wir analyſiren lernen, was im Schatze unſerer Gedanken verwahrt wird [2]).

In ſeiner Erklärung des Ganges, in welchem unſer Denken ſich ausbildet, geht nun Condillac aus von der Annahme eines Zuſtandes, in welchem eine Menge von Empfindungen zu gleicher Zeit uns gegenwärtig iſt mit demſelben Grade der Lebhaftigkeit des Bewußtſeins. In

---

1) Sur l'or. I sect. II §. 4 sqq.; 13. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression de l'ame, on peut lui conserver celui de perception: en tant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de conscience.

2) Tr. des sens. II, 7, 14 not.

einem ſolchen Zuſtande gleicht der Menſch einem Thiere, welches ohne alle Thätigkeit nur empfindet. Er iſt nur Empfindung. Die Menge der Empfindungen verhindert ihn zu unterſcheiden, zu bemerken. Nehmen wir aber an, daß die Lebhaftigkeit der übrigen Empfindungen ſchwächer wird und nur die eine ſtark hervortritt, ſo wird die Seele von dieſer ergriffen werden und die Empfindung wird ſich in Aufmerkſamkeit verwandeln, ohne daß man nöthig hätte dabei irgend eine andere Thätigkeit der Seele vorauszuſetzen [1]. Die Aufmerkſamkeit alſo der angegebnen Art beſteht nur in einem höhern Grade des Bewußſeins oder der Lebhaftigkeit einer Empfindung [2], und weil ſie nur dem ſinnlichen Eindruck folgt, iſt ſie ohne alle Thätigkeit der Seele, völlig paſſiv [3]. Wir ſehen aber, durch ſie tritt eine Analyſe unſerer Empfindungen ein, wir gelangen durch ſie zu einer deutlichen und klaren Empfindung und werden der Verworrenheit der ſinnlichen Eindrücke enthoben. Deswegen legt Condillac auf ſie als auf die Quelle des klaren und deutlichen Denkens das

---

1) Extr. rais. p. 197. Si une multitude de sensations se font à la fois avec le même degré de vivacité, ou à peu près, l'homme n'est encore qu'un animal qui sent; l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ote toute action à l'esprit. Mais ne laissons subsister qu'une seule sensation, ou même sans retrancher entièrement les autres, diminuons en seulement la force, aussitot l'esprit est occupé plus particulièrement de la sensation qui conserve toute sa vivacité, et cette sensation devient attention, sans qu'il soit nécessaire de supposer rien de plus dans l'ame.

2) Sur l'or. I sect. II §. 5.

3) Tr. des sens I, 2, 1 sqq.

größte Gewicht. Aus ihr entſpringen alsbald alle übrige Thätigkeiten unſeres Denkens. Nehmen wir an, daß nach der erſten Empfindung, welche unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zog, eine zweite hervorſtechende Lebhaftigkeit gewinne, ſo wird ſie ebenfalls Aufmerkſamkeit werden. Aber die Erfahrung beweiſt, daß darüber jene erſte Empfindung uns nicht gänzlich verloren geht; ihre Spuren erhalten ſich in unſerer Seele. Hierdurch wird unſere Empfindungsfähigkeit ſich theilen zwiſchen der gegenwärtigen und der vergangenen Empfindung; wir werden beide zugleich wahrnehmen, aber in verſchiedener Weiſe, die eine als vergangen, die andere als gegenwärtig [1]). Wir werden alsdann eine Erinnerung haben, welche, wie wir ſehen, auch nichts weiter als eine umgewandelte Empfindung iſt, wir werden aber auch eine doppelte Aufmerkſamkeit haben, theils durch das Gedächtniß auf die vergangene, theils durch die Sinne auf die gegenwärtige Empfindung. Der Erfolg hiervon iſt die Vergleichung; denn auf zwei Ideen aufmerkſam ſein und ſie vergleichen iſt daſſelbe. In der Vergleichung werden Verſchiedenheit und Ähnlichkeit dieſer Ideen ſich uns bemerklich machen und ſolche Verhältniſſe unter den Ideen wahrnehmen heißt urtheilen. Vergleichung und Urtheil ſind alſo nichts weiter als die Aufmerkſamkeit ſelbſt und wir ſehen alſo, daß die Empfindung nach einander Aufmerkſamkeit, Vergleichung und Urtheil wird [2]). In dieſen Thätigkeiten liegt alles, was wir noch weiter in unſerm Denken vollziehen mögen. Die Gegenſtände, welche wir vergleichen, ſchließen eine Menge von Verhältniſſen der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit in ſich, welche nur verworren in unſerer urſprünglichen Wahrnehmung aufgefaßt werden, welche wir aber durch die Vergleichung an das Licht ziehen können. Hierauf beruht die Analyſe unſerer Vorſtellungen, welche wir mit dem Namen der Reflection im engern Sinn bezeichnen. Auch dieſe kann nur als eine Umwandlung der Empfindung angeſehn werden, welche ſich allmälig, durch Aufmerkſamkeit, Vergleichung und Urtheil hindurchgehend, gebildet hat[1].

---

[1]) Tr. des sens. I, 2, 8 sqq. wird gelehrt, daß nicht größere Lebhaftigkeit die gegenwärtige von der vergangenen Empfindung unterſcheide, ſondern das Bewußtſein ihrer Gegenwart.

[2]) Extr. rais. p. 198 sq. Qu'une nouvelle sensation acquiere

---

plus de vivacité que la premiere, elle deviendra à son tour attention. Mais plus la premiere a eu de force, plus l'impression qu'elle a faite se conserve. L'expérience le prouve. Notre capacité de sentir se partage donc entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons, nous les appercevons à la fois toutes deux; mais nous les appercevons différemment; l'une nous parait passée, l'autre nous parait actuelle. — — La memoire n'est donc que la sensation transformée. Par là nous sommes capables de deux attentions; l'une exercée par la mémoire, et l'autre par les sens. Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison, car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans appercevoir entr'elles quelque différence ou quelque ressemblance: appercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même: c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

[1] Ib. p. 199. L'attention ainsi conduite est comme une lumiere, qui réflechit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle reflexion. La sensation après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la reflexion même. Log. I. 7 p. 72. La réflexion n'est donc qu'une suite de jugements qui se font par une suite de comparaisons; et puisque dans les comparaisons et dans les juge-

Dies iſt die berühmte Lehre Condillac's von der Umbildung unſerer Empfindungen in alle Arten unſeres Denkens, welche zu den verſchiedenſten Anwendungen in der Philoſophie der Franzoſen Anlaß geworden iſt 1). Sie will zeigen, daß die Fähigkeit zu empfinden alle Fähigkeiten des Denkens unentwickelt in ſich ſchließe und daß die Umbildung der Empfindungen, welche alle unſere Gedanken zur Entwicklung bringe, ſich von ſelbſt ohne unſer Zuthun vollziehe 2). Auf die Verſchiedenheit der Sinne braucht dabei nicht Rückſicht genommen zu werden; in jedem einzelnen Sinn liegen alle Fähigkeiten zu denken 3). Wenn es ſcheinen könnte, als wäre in der Aufzählung der Thätigkeinen, welche aus der ſinnlichen Empfindung der denkenden Seele zuwachſen ſollen, noch etwas vergeſſen worden, ſo holt Condillac dies in ausführlichern Auseinanderſetzungen nach. In der That iſt alles in der Reflection umfaßt. Man zählt zu den Fähigkeiten der Seele auch die Einbildungskraft; ſie entſpringt aber nur aus der Reflection auf die Verſchiedenheiten der Gegenſtände und aus der Bemerkung, daß wir auch Verſchiedenes in

---

mens il n'y a que des sensations, il n'y a donc aussi que des sensations dans la réflexion.

1) Der kurze Abriß in dem extr. rais., welchen ich zum Grunde gelegt habe, iſt von Condillac öfters weitläuftiger ausgeführt worden, ohne daß etwas Weſentliches hinzugefügt würde. Vergl. log. I, 7; tr. des sens. I, 2; tr. des an. II, 1; disc. prél. art. 2 p. 71 sqq.; l'art de rais. p. 36 sq.

2) Log. I, 7 p. 68. Cette faculté (de sentir) enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connaissance. Ib. I, 8 p. 80. Les facultés de l'ame — — ne sont que la sensation qui se transforme.

3) Tr. des sens. I, 7, 1.

eine Vorſtellung vereinigen können 1). Sie beruht alſo auf dem Gedächtniß, und ſo wie das Gedächtniß um eine neue Art der Aufmerkſamkeit uns bereichert, weil wir durch dasſelbe einer doppelten Aufmerkſamkeit fähig werden, ſo fügt nun die Einbildungskraft noch eine dritte Art der Aufmerkſamkeit hinzu. Von den Erinnerungen unterſcheiden ſich die Einbildungen auch nur durch eine geringere Stärke 2). Auch das Schlußvermögen wird als eine beſondere Fähigkeit der Seele angeführt; es beruht aber nur darauf, daß in einem Urtheile andere Urtheile eingeſchloſſen ſind, welche man alsdann auch in einer Verkettung von Urtheilen auseinanderlegen kann 3). Unter Verſtand hat man alsdann nur die Sammlung oder Verbindung aller Thätigkeiten der denkenden Seele zu verſtehn 4).

In der Lehre von der Umwandlung der Empfindungen liegt die Widerlegung der Lehre von den angebornen Begriffen. Dieſe entſpringt aus einer Täuſchung, welche ſehr leicht eintritt, aber verderblich iſt. Durch Aufmerkſamkeit, Gedächtniß und Urtheil ſammeln wir uns einen Vorrath, einen Schatz von Kenntniſſen. Dieſen Vorrath kann man von den Gedanken unterſcheiden, welche unmittelbar von den Sinnen uns erregt werden; die letztern bezeichnet man als die ſinnlichen, die erſtern als die reinen, die intellectuellen Ideen 5). Auf unſern Vorrath von

---

1) Log. I, 7 p. 73; disc. prél. art. 2 p. 78.

2) Tr. des sens. I. 2, 29.

3) Log. I, 7 p. 73 sqq.; disc. prel. art. 2 p. 79 sq.

4) Sur l'or. I sect. II §. 73; disc. prél. art. 2 p. 80 sq. L'entendement embrasse toutes les opérations, il n'en est que le résultat.

5) Tr. des sens. II, 7, 29; extr. rais. p. 229.

Kenntniſſen reflectirend, können wir uns zu Zeiten mit ihm allein beſchäftigen ohne irgend einen Gebrauch von unſern Sinnen zu machen. Deswegen erſcheint er uns, als wäre er immer in uns geweſen; man möchte ſagen, er ginge unſern Empfindungen vorher. Daher kommt der Gedanke der angebornen Ideen; man verwechſelt in ihm den Vorrath unſerer Kenntniſſe mit ihrem Urſprunge; ſeinen Urſprung aus den Sinnen hat man vergeſſen [1]). Die Reflection auf den Vorrath unſerer Erkenntniſſe gewährt uns die Freiheit unſere Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand willkürlich zu richten; noch mehr wächſt dieſer Vorrath durch die Sprache, welche unſerm Gedächtniſſe zu Hülfe kommt; die Macht, welche wir ſo über unſere Aufmerkſamkeit, unſer Gedächtniß, unſere Einbildungskraft gewinnen, iſt ſo groß, daß es ſcheinen möchte, als könnten wir Ideen ſchaffen und vernichten [2]). Das, woran uns die Sprache gewöhnt hat, wird für angeboren gehalten; wenn es nicht mehrere Sprachen der Menſchen gäbe, ſo würde auch die Sprache für angeboren gelten [3]).

Der Streit gegen die angebornen Begriffe bringt einen Punkt zur Sprache, in welchem ohne Zweifel die Entſcheidung liegt. Es handelt ſich um die Freiheit, mit

---

1) Tr. des sens. II, 7, 33 sq.; extr. rais. p. 229. Ce fond dévient l'objet de notre réflexion; nous pouvons par intervalles nous en occuper uniquement, et ne faire aucun usage de nos sens. C'est pourquoi il parait en nous comme s'il y avait toujours été: on dirait qu'il a précédé toute espece de sensations, et nous ne savons plus le considérer dans son principe; de là l'erreur des idées innées.

2) Sur l'or. I sect. II §. 48 sq.; 51.

3) Ib. II sect. II §. 4; 6.

welcher wir unſere Gedanken geſtalten und beherſchen. Condillac möchte ſie uns bewahren und er wirft ausdrücklich ſeinen Gegnern vor, daß ihre Lehre von den angebornen Begriffen unfähig wäre die Unabhängigkeit des Willens vom Verſtande zu behaupten 1). Ein freies, ſelbſtändiges Denken ſucht er uns dadurch zu gewinnen, daß er in dem Vorrath unſerer Kenntniſſe einen Schatz ſieht, aus welchem wir nur wählen dürften. Unſere Freiheit beruht auf Erkenntniß, auf Reflection. Durch Erfahrung belehrt, ſollen wir Herren unſerer Leidenſchaften und dadurch frei werden 2). In einer eigenen Abhandlung über die Freiheit hat Condillac zu zeigen geſucht, wie ſehr ſeine Theorie auch in dieſem Punkte der gewöhnlichen Anſicht überlegen ſei; doch können wir nicht ſagen, daß ſie die Streitfrage aus ihrem Grunde hebe; ſeine Bemühungen gehen hauptſächlich nur darauf den Hader um die Herrſchaft des Verſtandes oder des Willens zu heben, indem beide für unnütze Abſtractionen erklärt werden 3), und den Begriff der Freiheit ſo zu begrenzen, daß er der ſenſualiſtiſchen Erkenntnißlehre nicht ſchaden kann. Dies gelingt dadurch, daß Freiheit und Activität, welche daſſelbe bezeichnen, allen Gedanken zugeſprochen wird, welche ihre Urſache in uns, d. h. in dem Vorrathe unſerer Ideen haben. Unſere Empfindungen ſind nun freilich nur ein Leiden in uns, weil äußere Ge-

---

1) Ib. I sect. V §. 11.

2) Tr. des sens. IV, 8, 4 p. 250 sq.; diss. sur la liberté 15; tr. des an. II, 10 p. 180. Le droit de choisir, la liberte n'appertient donc qu'à la reflexion.

3) Tr. des an. II, 10 p. 176.

genſtände ſie erregen; aber ſchon in jeder Erinnerung tritt eine freie Thätigkeit hervor; in der Empfindung iſt die Aufmerkſamkeit nur leidend, in der Erinnerung activ und frei; wir empfinden dabei unſere Kraft ſie hervorzurufen [1]. Unſtreitig wird Condillac hier von demſelben Fehler überraſcht, welchen er ſeinen Gegnern vorwirft. Er ſieht nur auf den Vorrath unſerer Kenntniſſe; aus ihm fließen Erinnerung und Reflection und ſie ſcheinen daher von uns zu kommen; wenn wir aber auf ihren Urſprung aus der Empfindung zurückgehn, ſo werden wir gewahr werden, daß ſie nur nothwendige Nachwirkungen der Eindrücke ſind, welche wir nicht abhalten können. Dieſer Gang der Gedanken würde ſeinem Senſualismus entſprochen haben; er hat dagegen einen andern eingeſchlagen um uns durch den Vorrath unſerer Gedanken die Freiheit zu bewahren unſere Aufmerkſamkeit bald auf dieſe bald auf jene Idee zu richten und ſo eine neue Form und Ordnung in unſer Denken zu bringen, welche nun doch nicht aus den Sinnen ſtammen würde.

Die Freiheit, welche er unſerm Denken bewahren will, weiſt auf die praktiſche Richtung ſeiner Lehre hin. Wir werden in ihr dieſelben Schwankungen zu erwarten haben, auf welche wir ſo eben aufmerkſam geworden ſind.

---

1) Tr. des sens. I. 2, 11 c. not. Elle est active lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parcequ'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est à dire la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle. — — Il y a en nous un principe de nos actions que nous sentons, mais que nous ne pouvons definir: on l'appelle force. — — Un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui.

Condillac geht vom Denken, von der theoretiſchen Entwicklung unſeres Geiſtes aus; er verbindet aber damit beſtändig die Rückſicht auf das Praktiſche und fügt dieſelbe gewöhnlich am Schluß ſeiner Unterſuchungen über das Denken in kurzen Zügen bei, indem er bemerklich macht, daß die praktiſche in der theoretiſchen Thätigkeit enthalten ſei. Hierin läßt er ſich von einem Sprachgebrauch leiten, welcher denn doch vom Determinismus entnommen iſt, wie ſehr auch ſeine Sätze gegen dieſes Syſtem ſeiner Vorgänger ankämpfen mögen. Das Denken nemlich umfaßt ihm den Willen wie den Verſtand und Wollen iſt nur eine Art des Denkens [1]). Der Wille im weiteſten Sinn genommen umfaßt alle Thätigkeiten der Seele, welche aus dem Bedürfniſſe entſpringen, und bezieht die Empfindungen nur auf das Angenehme und Unangenehme, welches in ihnen liegt [2]); im engern Sinn bezeichnet der Wille das Verlangen, welches im Gedanken des Ausführbaren unſerer Seele ſich bemächtigt hat [3]). Gehen wir aber auf Condillac's Gedanken weiter ein, ſo ſehen wir ſie eine Richtung nehmen, welche dem Determinismus, ſofern er den Willen vom Verſtande ausgehn läßt, durchaus widerſtrebt. Es ergiebt ſich ihm, daß zwar die Em-

---

1) Disc. prel. art. 2 p. 84. Ces deux facultes, la volonte et l'entendement, se confondent dans une faculte plus generale, qu'on nomme la faculte de penser. — — Eprouver un besoin, desirer, vouloir, c'est encore penser. Enfin le mot pensee peut se dire en général de toutes les opérations de l'ame.

2) Ib. 83; log. I, 8 p. 76.

3) Tr. des sens. I, 3, 9. On entend par volonté, un désir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désiree est en notre pouvoir. Disc. prél. art. 2 p. 83.

pfindung, die Quelle unſerer Gedanken, unabhängig vom Willen und von jeder Thätigkeit unſerer Seele uns entſteht, daß aber überall, wo wir eine Macht über unſere Gedanken gewinnen, ſie ihren Grund in unſern praktiſchen Beſtrebungen hat. Er geht von der Bemerkung aus, daß es keinen Zuſtand der empfindenden Seele gebe, welcher ihr gleichgültig wäre; ſchon bei der erſten Empfindung fühlt ſie ſich wohl oder übel 1). Luſt und Unluſt, welche unſere Empfindung begleiten, geben ihr nun ein Intereſſe für uns; aus unſerer Erfahrung vom Wechſel der Empfindungen entſpringt uns alsdann das Verlangen nach angenehmen Empfindungen und die Empfindung unangenehmer Zuſtände erweckt das Bedürfniß und das Intereſſe das Angenehme zu ſuchen. Luſt und Unluſt werden nun die Keime aller Entwicklung, Bedürfniß und Verlangen die Beweger aller unſerer Gedanken; die Seele bedarf keiner weitern Vernunft; durch die Bewegungen, welche die Unluſt fliehen, die Luſt ſuchen, kann ſie ſich alle ihre Fähigkeiten ſchaffen 2). Unſere Fähigkeiten können wir auf zwei Claſſen zurückbringen, auf die Aufmerkſamkeit,

---

1) Tr. des sens. I, 2, 24. Il n'est pas possible de trouver un état indifférent: à la premiere sensation, quelque faible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Extr. rais. p. 202.

2) Extr. rais. p. 190 sq.; 202; log. II, 1 p. 109. Besoins, désir, voila le mobile de toutes nos récherches. Tr. des sens. I p. 7 sqq; I, 2, 2; 7, 3. Enfin si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous conclurons encore que les différents dégrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.

welche uns zur Vergleichung, zum Urtheil, zu allen Arten der Reflection führt, und auf das Verlangen, welches aus dem Bedürfniſſe ſtammend alle Arten des Willens erzeugt 1); aber die erſte Claſſe wird durch die andere beſtimmt; denn unſere Aufmerkſamkeit und mit ihr die ganze Ordnung unſerer Forſchungen hängt von unſern Bedürfniſſen ab. Wenn der Menſch kein Intereſſe hätte ſich mit ſeinen Empfindungen zu beſchäftigen, ſo würde er auf keine derſelben ſeine Aufmerkſamkeit richten und alle würden wie Schatten an ihm vorübergehn; jetzt aber entreißen ihn Luſt und Schmerz ſeiner Starrſucht und alle Fähigkeiten ſeiner Seele erwachen in ihm 2). Freilich für unſere Freiheit wird hierdurch nichts gewonnen; denn in letzter Entſcheidung werden unſer Verlangen und unſere Aufmerkſamkeit doch durch die Empfindungen der Luſt und der Unluſt beſtimmt und es kehrt hierdurch die Lehre auch wieder in die Wege des Determinismus zurück. Wenn Condillac glaubt die Freiheit unſeres Geiſtes bewieſen zu haben, ſo beruht dies nur auf der Täuſchung, daß die

---

1) Tr. des sens. I, 7, 2.

2) Extr. rais. p. 190 sq. Si l'homme n'avait aucun interet à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres, et ne laisseraient point de traces. — — Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester enséveli dans cette lethargie. Comme elles sont necessairement agreables ou desagreables, il est intéressé à chercher les unes et à se derober aux autres. Ib. p. 202. C'est le plaisir ou la peine qui occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'ou se forment la memoire et le jugement. Tr. des sens. IV, 1, 7. L'ordre de ses études est determine par ses besoins. Sur l'or. I sect. II § 28.

Richtung unſerer Aufmerkſamkeit einen Spielraum für die Willkür geſtatte.

Der Frage nach dem Urſprunge unſeres Denkens folgt die Frage nach dem Umfange unſerer Erkenntniſſe. In ihr hat Condillac mit der rein perſönlichen Haltung ſeines Princips zu kämpfen und iſt daher beſorgt, wie es uns gelingen möchte zur Erkenntniß der Außenwelt zu gelangen, welche er bei der praktiſchen Richtung ſeiner Lehre doch nicht entbehren kann. Alle unſere Empfindungen ſind ja nur in uns, belehren uns alſo auch nur über Inneres. Ähnlich, wie Hume, klagt Condillac: ob wir uns zum Himmel erheben oder in den Abgrund hinabſteigen, wir gehen nie aus uns heraus und immer werden wir nur unſere eigenen Gedanken gewahr[1]. Nur mich empfinde ich; Licht, Farbe, Ton, Geruch, alles, was als Gegenſtand der Empfindung angeſehn wird, bezeichnet nicht Eigenſchaften der Dinge außer mir, ſondern nur Weiſen des Seins in meiner Seele; ich empfinde nur meine Modificationen. Wenn ich glaube etwas Äußeres zu erkennen, ſo beruht dies nur darauf, daß ich mir eine Gewohnheit angebildet habe Urtheile zu fällen, welche meine Empfindungen dahin ſtellen, wo ſie nicht ſind[2]. Das Geſicht, geleitet durch das Gefül, vertheilt ſeine Schätze über die Natur und macht aus dem Himmel und der Erde ein bezauberndes Schauſpiel, welches ſeine Pracht nur daraus zieht, daß unſer Sinn ſeine eigenen Empfindungen in ihm ausbreitet [1]). Wir ſehen, daß Condillac dieſe Zweifel mit aller Stärke geltend macht.

---

[1] Sur l'or. I sect. 1 §. 1.

[2] Tr. des sens I, 11, 1 p. 160; 2 p. 166; II, 7, 16. Ses propres sensations déviennent donc les qualités des objets. Ib. IV, 8, 1 p. 233. Je ne vois que moi; — — je ne vois pas au déhors, mais je me suis fait une habitude de certains jugements, qui transportent mes sensations où elles ne sont pas.

Doch müſſen wir bemerken, daß er von den metaphyſiſchen Begriffen, welche dabei ins Spiel kommen, viel weniger beunruhigt wird als Hume. Er greift wohl auch, gegen Leibniz, den Begriff der Kraft an und möchte nur die Andeutung einer unbekannten Urſache in ihm erblicken [2]); aber wir haben ſchon bemerkt, daß er doch nicht daran zweifelt, daß wir unſere Kraft empfinden. Auch der Begriff der Urſache, welcher mit dem Begriffe der Kraft eng zuſammenhängt, wird von ihm nicht ernſtlich angegriffen. Er muß eingeſtehn, daß wir keine Urſache wahrnehmen; er kann nicht ſagen, durch welche Empfindung wir eine Urſache kennen lernen könnten; aber wir ſehen ihre Wirkungen und können daher nicht zweifeln, daß ſie iſt. Nicht anders iſt es mit der Kraft; einen Namen haben wir für ſie, wie einen Namen für die Urſache; was beide ſind, wiſſen wir nicht; aber wir haben beide als vorhanden zu ſetzen [3]). Etwas weitläuſtiger

---

1) Ib. IV, 8, 3, p. 246 sq.

2) Tr. des sist. 8 p. 186 sqq.

3) Log. I, 5 p. 57. Apres les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu' aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force. Ce nom ne me la fait pas mieux connaitre: je ne sais que ce que je savais auparavant, c'est que le mouvement a une cause que je ne connais pas. Mais j'en puis parler.

beſchäftigt ſich Condillac mit dem Begriffe der Subſtanz, welchen ja ſchon Locke einer Kritik unterzogen hatte. So wie ſein Vorgänger erblickt er in ihm nur eine Sammlung von Empfindungen, welche wir als Eigenſchaften der Subſtanz betrachten. Dies ſteigert ſeinen Zweifel zum höchſten Grade, wenn der Begriff der Subſtanz auf Dinge außer uns angewandt werden ſoll. Die Frage, meint er, was die Subſtanz der Dinge außer uns ſei, iſt eine unſinnige Frage. Wenn wir forſchen, was die Subſtanz der Körper ſei, ſo fragen wir nur, was den Empfindungen zum Grunde liege außer uns, d. h. was ihnen da zum Grunde liege, wo ſie nicht ſind [1]). Aber ſelbſt dieſer Zweifel läßt ihn die Wahrheit der Subſtanzen nicht in Frage ziehn. Wenn er auch zuweilen die Subſtanz, wie das Sein, das Weſen, die Natur, für eine bloße Abſtraction der Philoſophen erklärt, ſo will er damit doch nicht leugnen, daß es ein Band gebe, welches die Erſcheinungen zuſammenhält, ſondern er ſtellt nur die Erkennbarkeit deſſelben in Frage [2]). Gewiß, meint er, giebt es Objecte außer uns, aber wir kennen ihre Natur nicht; ſie haben Eigenſchaften, welche unſere Ideen veranlaſſen, wiewohl unſere Empfindungen uns nicht über ſie unterrichten können; ſelbſt abſolute Eigenſchaften, ohne Rückſicht auf unſere Empfindung, ſollen wir ihnen beilegen; daß dieſe Eigenſchaften unter einander verbunden ſind

---

1) L'art de penser I, 11 p. 122. Cette question, qu'est ce que la substance du corps, se reduit à celleci: qu'est ce qui soutient nos sensations hors de nous, qu'est ce qui les soutient où elles ne sont pas.

2) Tr. des sens. II, 7, 21.

von Natur und daß wir ſie daher nicht willkürlich mit einander verbinden dürfen, ſteht ihm außer Zweifel [1].

Man muß dieſe nur ſchwache Berückſichtigung der metaphyſiſchen Begriffe kennen um zu verſtehn, wie Condillac über unſere Erkenntniß der Dinge ſich erklärt. Sie zeigt ihren Einfluß zunächſt auf den Begriff unſeres Ich. Wir erkennen daſſelbe erſt aus der Folge unſerer Empfindungen; in der erſten Empfindung weiß niemand von ſeinem Ich; wenn man aber in einer zweiten Empfindung ſeinen frühern und ſpätern Zuſtand unterſcheiden gelernt und dabei doch bemerkt hat, daß man noch derſelbe iſt, ſo erkennt man ſich als Ich, als Perſon an. Das Ich eines jeden iſt nur die Sammlung der Empfindungen, welche er erfahren hat und in der Erinnerung feſthält [2]. So iſt Condillac geneigt das Ich nur als Sammlung der innern Erſcheinungen gelten zu laſſen. Aber alsbald ſchiebt ſich dieſem Begriffe auch der Gedanke unter an die Einheit der Subſtanz, welche den Erſcheinungen zu Grunde liegt. Die Zweifel, welche Hume gegen die Identität der Perſon erhoben hatte, finden ſich bei Condillac nicht. Zuweilen ſcheint er geneigt, das Ich zu theilen. Er ſpricht von einem Ich der Gewohnheit und einem Ich

---

[3] L'art de penser I, 11 p. 122: sur l'or. I sect. I §. 12: II sect. II §. 23. Pour rendre les noms des substances clairs et precis, il faut donc consulter la nature, et ne leur faire signifier que les idées simples, que nous observons exister ensemble. Log. II, 9 p. 200.

[2] Tr. des sens. I, 6, 1 sqq. Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. Ib. IV, 8, 1 p. 234.

der Reflection[1]); er meint durch die Unterſcheidung zweier Sinnenorgane ſcheine dem Ich ein doppeltes Daſein zuzuwachſen[2]); die Seele vervielfache ſich in ihren Empfindungen ohne Ende; ſie iſt überall, ſie iſt alles; aber dabei hält er doch immer das einfache Sein der denkenden Seele feſt, welche in allen Empfindungen doch nur ſich in verſchiedener Weiſe modificirt füle[3]). Freilich empfinden wir nur die Mannigfaltigkeit unſerer Empfindungen, aber ihnen liegt ein Träger, eine Subſtanz zu Grunde, welche wir freilich nicht empfinden können[4]). Jetzt empfinde ich mich als Ton, hierauf als Geſchmack, als Geruch und ſo in den verſchiedenſten Modificationen; zuletzt weiß ich nicht, wofür ich mich zu halten habe[5]). Die Erkennbarkeit der Subſtanz unſeres Ich wird von Condillac bezweifelt, aber bis an das Sein dieſer Subſtanz reicht ſein Zweifel nicht hinan.

---

1) Tr. des an. II, 5 p. 107.

2) Tr. des sens. I, 9, 4.

3) Ib. I, 11, 8 p. 188. Elle se sent comme un être, qui se multiplie sans fin, et ne connaissant rien au de là, elle est par rapport à elle, comme si elle était immense; elle est partout, elle est tout.

4) L'art de penser I, 11 p. 121. Mais quel est cet être, où nos sensations se succedent? Il est évident que nous ne l'appercevons point en lui même: il ne se connaitrait pas, s'il ne sentait jamais; il ne se connait que comme quelque chose qui est desous ses sensations: et en conséquence nous l'appellons substance.

5) Tr. des sist. 8 p. 190 sq.; tr. des sens. IV, 8, 6. Je me vois, je me touche, en un mot je me sens, mais je ne sens ce que je suis; si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire.

Größere Schwierigkeiten findet er darin eine Subſtanz außer uns zu erkennen. Auf unſere Empfindungen beſchränkt, wie können wir aus uns herausgehen um zu entdecken, daß etwas außer uns iſt? Hauptſächlich um dieſen Zweifel zu beſiegen hat er ſeine Erfindung der empfindenden Statue benutzt. Zu andern Zwecken wird ſie von ihm nur nebenbei gebraucht. Er nimmt an, die Bildſäule wäre zuerſt nur mit Geruch begabt; dann läßt er auch das Gehör hinzutreten, den Geſchmack, das Geſicht; er unterſucht, welche Ideen ihr zukommen werden in der Vorausſetzung, daß ſie nur einen oder mehrere dieſer Sinnenwerkzeuge zu ihrem Unterricht hätte; zuletzt läßt er auch das Gefül in der Bildſäule erwachen um zu zeigen, daß alle übrige Sinne über das Daſein der äußern, körperlichen Welt uns nichts gelehrt haben würden und nur das Gefül die übrigen Sinne darüber belehren könne, daß ſie außer unſerm Ich etwas anderes zu ſuchen hätten. Wie er zu dem verneinenden Ergebniß über die Ideen der übrigen Sinne kommt, wird aus den ſchon früher angeführten Sätzen ſeiner ſenſualiſtiſchen Theorie ſich ergeben haben. Er ſtreitet mit Berkeley dafür, daß alle unſere Empfindungen uns doch nur die Modificationen unſeres Ich erkennen laſſen. Nicht einmal daß wir Sinnenwerkzeuge, daß wir einen Körper haben, können wir durch jene Sinne entdecken 1)). Dagegen meint Condillac in dem Gefül ein Mittel gefunden zu haben, welches unſere Gedanken über unſer Inneres hinaustragen könnte. Er geht auch hierin nur ſehr allmälig zu Werke. Er unterſcheidet ein ur-

---

1) Tr. des sens. I, 9, 1; 12, 2.

ſprüngliches Gefül unſeres ganzen Organismus und ſeiner beſondern Glieder von dem Taſtgefüle und meint, daß jenes uns keine Erkenntniß des Körpers geben könnte, weil es nur eine Geſammtempfindung unſeres Zuſtandes darböte [1]); dagegen das Taſten unſerer Hände ſoll uns plötzlich über unſern Körper und die Dinge außer uns unterrichten. Es wird dabei vorausgeſetzt, daß eine lebhafte Empfindung der Luſt oder der Unluſt unſere Glieder in eine mechaniſche Bewegung verſetzen werde; dann würden wir unſere Hände an verſchiedene Theile unſeres Leibes legen und den Widerſtand bemerken, welche dieſe Glieder gegenſeitig ſich leiſteten, ſo oft ſie in Berührung kämen; wir würden daraus die Solidität derſelben abnehmen und hiermit wäre der Begriff des räumlichen und körperlichen Daſeins uns gegeben, alsbald aber würde dieſer Begriff auch auf andere Dinge übertragen werden, welche als außer uns ſeiend uns Widerſtand leiſteten [2]). Jede Bewegung entdeckt uns nun einen neuen Raum und wir lernen nun auch die übrigen Empfindungen auf den Raum übertragen, weiſen ihnen ihre Stelle im Raum

---

1) Ib. II, 1—3.

2) Ib. II, 4, 1 sqq. Pour donner du corps aux manieres d'être, il suffit, que des organes mobiles et flexibles ajoutent à chacune cette résistence et cette solidité. Telle est surtout la main: dès qu'elle touche, elle a une sensation de solidite, qui envéloppe toutes les autres sensations qu'elle éprouve, qui les renferme dans de certaines bornes, qui les mésure, qui les circonscrit. C'est donc à cette sensation que commencent pour la statue, son corps, les objets et l'espace. Man ſieht ſchon hieraus, daß doch die Hände nicht allein als Werkzeuge des Taſtens angeſehn werden.

an und beziehen ſie auf Körper; ſo unterrichtet das Gefül alle übrige Sinne 1).

Wir ſehen, dieſe Weiſe uns von dem Daſein der Körperwelt zu überzeugen iſt doch ſehr einfach. Sie geht nicht über Locke's Anſicht hinaus, daß wir eine unmittelbare Evidenz von der Außenwelt haben, nur daß Berkeley's Zweifel davon abſehn laſſen, daß Geſicht, Gehör, Geruch und Geſchmack dieſe Evidenz abgeben könnten; nur das Gefül durch die Wahrnehmung des Widerſtandes ſoll das äußere Daſein uns beglaubigen. Die Zweifel Berkeley's und Hume's ſind bei Condillac nicht in ihrer vollen Stärke vertreten. Es macht einen faſt komiſchen Eindruck, wenn man hört, wie das Gefül es zu Stande bringen ſoll, daß wir eine Erkenntniß von unſerm Körper gewinnen. Da ſollen wir uns betaſten an den verſchiedenen Stellen unſeres Leibes und das fülende Weſen ſoll ſich ſagen, das bin ich, und abermals, das bin ich 2). Da ſtreitet Condillac gegen d'Alembert, welcher mit den Engländern für unſere Überzeugung von der Außenwelt auf den Inſtinct ſich berufen hatte; auch der Inſtinct ſei nichts Angebornes, ſondern eine angebildete Fertigkeit, welche nur auf Gewohnheit beruhe 3); er meint aber, der Übergang von der innern Empfindung zu dem äußern Gegenſtande, welcher ſie veranlaßt, wäre leicht gefunden; man brauche dazu keine wei-

---

1) Ib. I, 11 p. 162; II, 6, 1; IV, 9, 1; extr. rais. p. 211. La sensation de solidité est donc la seule, qui force cet homme de sortir hors de lui; et c'est à elle que commencent à son égard son corps, les objets et l'espace.

2) Tr. des sens. II, 4, 3.

3) Tr. des an. II, 5 p. 109; extr. rais. p. 190.

tere Überlegung; es ſei genug zu taſten. Die Empfindung der Solidität iſt wie eine Brücke, welche die Seele zu dem Gegenſtande hinüberführt, indem ſie zwei Verhältniſſe in ſich ſchließt, das eine zu uns und das andere zu etwas außer uns [1]). Er ſcheint vergeſſen zu haben, daß doch alle Empfindung, auch die Empfindung des Widerſtandes, nur in uns iſt. Nicht ohne Verwunderung wird man hören können, daß er mit ſeiner Auffindung der Weiſe, in welcher wir zur Erkenntniß der Außenwelt gelangen, eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt [2]). Um ihm jedoch nicht Unrecht zu thun müſſen wir bemerken, daß auch ſeine praktiſche Richtung ohne Zweifel viel dazu beiträgt ihn von dem Daſein der Außenwelt zu überzeugen. Sie ergänzt die Lücken ſeiner theoretiſchen Beweisführung. Im praktiſchen Leben, erklärt er, finden wir uns abhängig von andern Dingen und dies geſtattet uns keinen Zweifel daran, daß ſolche Dinge außer uns ſind [3]).

Sein Zweifel dagegen haftet daran feſt, ob wir das

---

1) Extr. rais. p. 214. Il me semble que pour decouvrir ce passage, il n'est pas nécessaire de raisonner; il suffit de toucher. Le sentiment de solidité ayant tout à la fois deux rapports, l'un à nous, et l'autre à quelque chose d'extérieur, est comme un pont jette entre l'ame et les objets, les sensations passent et l'intervalle n'est rien.

2) Ib. p. 209.

3) Tr. des sens. IV, 5, 1. L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des désirs, pour éclairer sa conduite, et pour faire son bonheur ou son malheur; et la dépendance où elle est des objets auxquels elle est obligée de les rapporter, ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle.

wahre Weſen der Dinge außer uns zu erkennen im Stande ſind. Auch das Gefül verräth es uns nicht. Der Körper, welchen wir berühren, iſt für unſer Gefül nur Größe, Solidität, Härte und mit einigen andern Eigenſchaften begabt, welche wir zu dem Gedanken ſeiner Subſtanz zuſammenziehen, weil wir ſie zuſammen empfinden; wir empfinden aber nicht das Subject oder die Subſtanz, welche ſie zuſammenhält. Zu der Subſtanz der äußern Gegenſtände dringt die Empfindung nicht vor [1]. Hierüber können wir leicht in Irrthum gerathen. Durch das Gefül von dem Daſein der äußern Gegenſtände belehrt, übertragen wir unſere eigenen Empfindungen auf die Gegenſtände und betrachten jene als die Eigenſchaften dieſer. Wir vergeſſen darüber, daß unſere Empfindungen nur uns angehören; wir meinen, ſie gehörten den Gegenſtänden an. Dies iſt der Irrthum, in welchen das Gefül uns zu ſtürzen geneigt iſt [2]. Freilich ein noch gefärlicherer Irrthum iſt es, wenn ich, nachdem das Gefül meinen Körper mich hat entdecken laſſen, mich darüber ſelbſt in meinen Körper zu verlieren ſcheine [3]. Wir gewöhnen uns an eine Reihe von Urtheilen, in welchen wir den Dingen Eigenſchaften beilegen; obgleich alle ſolche Eigenſchaften nur auf den Verhältniſſen beruhn, in welchen die Dinge unſern Sinnen ſich gezeigt haben. Von dieſen Irrthümern kann nur eine lange Erfahrung uns befreien [4]. Sie erinnert uns daran, daß alle Eigenſchaften, welche

---

1) Ib. II, 7, 15; 21.
2) Ib. II, 7, 16.
3) Ib. IV, 8, 2.
4) Ib. III, 1, 9.

wir durch die Sinne erkennen mögen, doch nur unſere Empfindungen uns darſtellen und hierzu auch die Ausdehnung gerechnet werden muß, welche das Gefül uns zeigt. Das Gefül, wenn es auch das Daſein der äußern Dinge uns beglaubigt, iſt doch in Bezug auf das wahre Weſen der Dinge kein beſſerer Zeuge als die übrigen Sinne [1]. Kein Sinn kann zeigen, was die Dinge an ſich ſind; in das Innere der Dinge können wir nicht eindringen; die abſoluten Eigenſchaften der Körper, ja ſelbſt unſeres Geiſtes bleiben uns verborgen; wir wiſſen von allen Dingen nur die Beziehungen, die Verhältniſſe zu uns, welche ſie uns durch den ſinnlichen Eindruck auf uns erkennen laſſen; von der Außenwelt wiſſen wir nur, daß ſie iſt; einen Namen haben wir ihr beigelegt, wenn wir ſie Körper nennen, aber nichts weiter [2].

An dieſe Sätze, welche ſehr ſkeptiſch klingen, ſchließen ſich noch andere ähnliche Bemerkungen an, welche auf unſere geringe Kenntniß der natürlichen Dinge aufmerkſam machen. Wir ſollen zwar darauf, ausgehn die ſcheinbaren Eigenſchaften der Dinge nach den Vorbildern der Natur zu ſammeln, aber daß wir hiermit in irgend einem Fall zu Ende gekommen wären, darüber haben wir keine Gewähr; noch immer mehr Erfahrungen haben wir zu erwarten, zu den wahren Eigenſchaften dringen wir nicht

---

1) Ib. IV. 5, 1. Y a-t-il donc au moins de l'etendue? Mais lorsqu'elle a le sentiment du toucher, qu'apperçoit elle si ce n'est encore ses propres modifications? Le toucher n'est donc pas plus croyable que les autres sens.

2) Log. I, 4 p. 54; 5 p. 58; II, 9 p. 200; extr. rais. p. 227; tr. des sens. IV, 5, 2; 8, 5.

vor und unſere Begriffe der natürlichen Subſtanzen bleiben daher immer unvollſtändig [1]). Nur von abſtracten Gegenſtänden können wir vollſtändige und allgemeingültige Begriffe bilden; die Dinge dagegen ändern ſich und unſere Begriffe von ihnen können daher auf ewige Wahrheit keinen Anſpruch machen [2]). Durch die abſtracten Begriffe kommen wir nicht weiter in der Erkenntniß der Dinge; ſie ſtellen nur Verhältniſſe dar, was beſonders von den mathematiſchen Begriffen gilt [3]). Das abſtracte Denken beruht auf Sprache und würde ohne Sprache ſich gar nicht vollziehen laſſen. Nach dem Vorgange Locke's hat nun zwar Condillac auf die Unterſuchung der Sprache großen Fleiß verwendet, zu zeigen geſucht, wie ſie aus natürlichen Zeichen des Affects zur Wortſprache ſich erheben könnte und wie erſt dieſe zur Analyſe der Gedanken führe [4]); aber ſeine Ergebniſſe bringen für die Erkenntniß der Dinge doch keine Frucht; ihn beherſcht der Gedanke des Nominalismus, daß alle abſtracte Begriffe nur zu Worterklärungen führen [5]).

Dieſer Skepticismus Condillac's hat jedoch ſeine Grenzen. Das Daſein der Körperwelt ſteht ihm feſt; ebenſo der Unterſchied der Seele vom Körper; da er der Sprache zur Analyſe der Gedanken nicht entbehren kann, geht er auch willig auf die Abſtractionen der Vernunft ein, welche es mit dem richtigen Gebrauche der Worte zu thun hat. Daher die dreifache Evidenz, der Thatſachen über die Körperwelt, der Empfindungen über die Seele, und der Vernunft, welche vom Allgemeinen auf das Beſondere ſchließen lehrt 1). Beſonders der Unterſchied zwiſchen Körper und Seele bietet ihm einen ſichern Haltpunkt dar. Wenn wir auch die wahren Eigenſchaften der Körper nicht erkennen, ſo müſſen wir doch ſchließen, daß dergleichen vorhanden ſind, weil ſie ſonſt unſere Empfindungen nicht verurſachen könnten. Ihren relativen müſſen abſolute Eigenſchaften zu Grunde liegen 2). Ja noch einen Schritt weiter können wir folgern. Wenn auch die Ausdehnung nicht als wahres Attribut der Körper anzuſehn iſt, ſo doch als die Eigenſchaft, welche allen übrigen Eigenſchaften der Körper zu Grunde liegt; denn alle Erſcheinungen der Körper ſind Modificationen der Ausdehnung. Eine ſolche zu Grunde liegende Eigenſchaft können wir auch für die Seele nachweiſen, freilich nicht im Denken, wie Carteſius meinte, aber in der Empfindung. Von Carteſius und Locke weicht nun Condillac hauptſächlich

---

[1]) De l'or. I sect. III §. 15 p. 168; extr. rais. p. 228.

[2]) Tr. des sens. IV, 6, 13; 8, 5.

[3]) Log. I, 5 p. 58 sq. Chercher des rapports, ou mesurer, c'est la même chose.

[4]) Sehr weitläuftig handelt hierüber sur l'or. II sect. I. Auch in den übrigen Schriften kommt er hierauf oft zurück.

[5]) Log. II, 2 p. 124. Les idées abstraites et génerales ne sont que des denominations. — — Nous ne pensons qu'avec le secours des mots.

---

1) Ib. II, 9 p. 199 sq.; l'art de rais. p. 5 sq.

2) Sur l'or. I sect. I §. 12. Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualités qui occasionnent les impressions qu'ils font sur nos sens. Log. II, 9 p. 200. Dire que les corps ont des qualités relatives, c'est dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres; et dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire qu'ils sont chacun, indépendamment de tout rapport, quelque chose d'absolu.

nur darin ab, daß er Ausdehnung und Empfindung nicht erſte, ſondern nur zweite Eigenſchaften genannt wiſſen will [1]. Sonſt bleiben die Folgerungen dieſelben. Die zweiten Eigenſchaften des Körpers und der Seele ſind mit einander unverträglich, weil die Ausdehnung theilbar, die Empfindung einfach iſt; deswegen haben wir auch Körper und Seele als zwei von einander ſchlechthin verſchiedene Subſtanzen anzuſehn [2].

Wir ſehen, daß Condillac bei ſeinem Senſualismus doch manches von den Ergebniſſen, auf welche der Rationalismus geführt zu haben ſchien, nicht aufgegeben hat. Einen weitern Beweis hiervon wird man in ſeiner Lehre von Gott finden, welche wir nicht übergehn dürfen, obwohl ſie nichts Neues bringt und nur eine Einſchaltung in ſeinem Syſtem iſt. Davon freilich will er nichts wiſſen, daß wir Gottes Weſen aus einem angebornen Begriff erkennen könnten; der Begriff des Unendlichen giebt nichts Poſitives; wir haben ihn nicht einmal, ſondern nur eine unbeſtimmte Vorſtellung von einer Ausdehnung und einer Dauer ohne Grenzen, welche wir mit dem Begriffe des Unendlichen nicht verwechſeln ſollten [1]. Von Gott aber wiſſen wir, in philoſophiſcher Weiſe, wie von allen Dingen, nur aus ſeinen Verhältniſſen zu uns; dieſe jedoch beweiſen auf unwiderlegliche Weiſe, daß er iſt [2]. Die Abhängigkeit, in welcher wir ſind, und alle Körper um uns her ſind und bewegt werden, weiſt uns auf eine Urſache hin, welche alles begründet. Ohne den Gedanken an eine letzte Urſache bleibt nur die vage Vorſtellung des blinden Zufalls übrig. Wir werden die Welt als das Werk eines Meiſters betrachten müſſen, welcher alles mit weiſer Vorſicht geordnet hat. Hieraus fließen alle die Eigenſchaften, welche die natürliche Religion Gott beilegt [3]. An dieſe Gedanken ſchließt Condillac auch die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele an. Sie fließt ihm nicht aus der Immaterialität der Seele, ſondern aus Gottes gerechter Vergeltung [4].

---

[1] L'art de rais. p. 35. Considerez que toutes les qualites que vous voyez dans le corps, supposent l'etendue; et que toutes celles que vous appercevez dans l'ame, supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'etendue comme l'essence seconde du corps, et la faculte de sentir comme l'essence seconde de l'ame. Disc. prel. p. 94 sqq.

[2] L'art de rais. p. 35 sqq.; disc. prel. p. 96. On peut donc definir le corps une substance etendue, et l'ame une substance qui sent. Or il suffit de considerer que l'etendue et la sensation sont deux propriétés incompatibles, pour être convaincu que la substance de l'ame et la substance du corps sont deux substances absolument differentes.

Auch hierin kann man die praktiſche Richtung wiedererkennen, auf welche ſein ſkeptiſcher Senſualismus hinausläuft. Wenn er eingeſtehn muß, daß wir nur Verhältniſſe zu uns erkennen, ſo fügt er hinzu, wir brauchten auch keine andere Erkenntniß. Das Weſen der Dinge zu wiſſen iſt uns nicht nöthig, weil unſer Wiſſen nur dazu iſt, daß wir in unſerm praktiſchen Leben das Richtige zu treffen wiſſen. Alle unſere Handlungen aber gehn auf unſere Erhaltung aus und hierzu brauchen wir nur die Verhältniſſe der Dinge zu uns zu kennen, welche uns nützlich oder ſchädlich ſein können. Dies lehrt uns die Natur und läßt ſo ein wohlgeordnetes Syſtem von Gedanken in uns entſtehn, welche alle unſer Wohl bezwecken[1]. Unſer Wiſſen iſt nur zur Befriedigung unſerer Bedürfniſſe, um unſer Leben zu regeln und uns zu befähigen unſer Glück zu ſchaffen. Dazu trägt die Wiſſenſchaft der Erfahrung nicht wenig bei; die Hinderniſſe der Luſt führen mich zur Überlegung, ehe ich handle; ich lerne dadurch meinen Leidenſchaften widerſtehn, meiner Einſicht folgen und werde in demſelben Maße frei, in welchem ich Gebrauch von meinen Kenntniſſen zu machen weiß[2]. Alle Bedürfniſſe des einzelnen Menſchen laufen darauf hinaus, daß er ſich nähren, ſich ſichern und ſeine Neugier befriedigen will; davon hängen alle ſeine Kenntniſſe ab[3]. So gewinne ich die Luſt des Lebens, welche ich ſuchen ſoll; denn leben heißt in Wahrheit nur genießen[4].

---

[1] Tr. des sist. 8 p. 198; tr. des sens. I, 4, 7 p. 94 sq.; II, 7, 25 sqq.

[2] Tr. des an. II, 6 p. 121.

[3] Ib. p. 123 sqq; disc. prél. art. 5.

[4] Tr. des an. II, 7 p. 143 sq.

Daß dieſe praktiſche Richtung ihre Farbe vom Senſualismus trägt, iſt hierin deutlich ausgeſprochen. Wenn wir den Gegenſtänden Güte und Schönheit beilegen, ſo bezeichnen wir damit nur etwas, wodurch ſie zu unſerm Vergnügen beitragen. Gut nennt man alles, was dem Geruch oder Geſchmack, ſchön, was dem Geſicht, dem Gehör, dem Gefül gefällt. Alsdann werden dieſe Benennungen auch auf Verhältniſſe zu Leidenſchaften und zum Geiſte übertragen und erhalten allmälig eine immer weitere Bedeutung. Wir werden uns nun nicht darüber wundern können, daß die empfindende Seele auch die Erkenntniß des Guten und des Schönen durch ihre Sinne haben ſoll[1], wie auffallend es auch ſein mag, daß Condillac behauptet, nicht allein die Handlungen der Menſchen, ſondern auch ihre Geſetze, die Regeln für unſere Beurtheilung des Sittlichen, wären ſichtbare Dinge[2]. Man wird hieraus ſchon abnehmen, daß Condillac die Wahrheit unſeres Lebens nicht bloß auf die grob ſinnlichen Genüſſe beſchränken will. Unſer Gedächtniß, unſere Einbildungskraft, Reflection, Leidenſchaft, Hoffnung, überhaupt die Übung aller unſerer Fähigkeiten gewährt uns Genuß[3]. Seine Neigung das Geiſtige höher zu ſtellen, als das Körperliche, läßt ihn hervorheben, daß doch aller Genuß geiſtig ſei und nur körperlich genannt werden könne, in wiefern Körper immer die erſte Veranlaſſung deſſelben

---

[1] Log. II, 1 p. 110 sqq. L'experience m'apprend l'usage des choses qui me sont absolument necessaires. — — Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres? L'auteur de notre nature ne l'exige pas. — — Il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connaissance de ces derniers peut nous être de quelque utilite.

[2] Tr. des sens. II, 5, 2; IV, 8, 4. Instruite par l'experience, j'examine, je delibere avant d'agir. Je n'obeis plus aveuglement a mes passions, je leur resiste, je me conduis d'apres mes lumieres.

[3] Ib. IV, 2, 7.

[4] Ib. IV, 9, 2 p. 260. Car vivre c'est proprement jouir.

---

1) Ib. IV, 3, 1 sqq.

2) Log. I, 6 p. 65. Mais la moralité des actions est elle une chose qui tombe sous les sens? Pourquoi donc n'y tomberait elle pas? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois; or, ces actions sont visibles, et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.

3) Tr. des sens. IV, 9, 2 p. 162.

ſein würden [1]). Aber es ſind auch noch andere Beweggründe in ihm thätig, welche zu einer höhern Auffaſſung des ſittlichen Lebens treiben.

Sie treten beſonders in ſeiner Vergleichung der Thiere mit dem Menſchen hervor. Ohne leugnen zu wollen, daß die Thiere eine Seele haben, welche der unſrigen gleicht und aus den Empfindungen dieſelben Fähigkeiten entwickelt, welche uns beiwohnen, ja daß ſie vieles beſſer machen als wir, glaubt er doch weſentliche Unterſchiede zwiſchen uns und ihnen zu entdecken, welche uns einen ganz andern Rang anweiſen. Das Weſentliche iſt, daß der Menſch mannigfaltigere und ſchwieriger zu befriedigende Bedürfniſſe hat, als das Thier, daß mithin ſeine Fähigkeiten durch die Natur zu viel größerer Entwicklung angeſpannt werden. Die Thiere machen manches beſſer als wir, weil ſie wenig und immer daſſelbe machen; ſie werden dadurch an ihre Gewohnheiten gefeſſelt, wärend uns die Mannigfaltigkeit unſerer Bedürfniſſe und die Schwierigkeit ſie zu befriedigen zum Nachdenken und zu einem höhern Grade der Reflection nöthigen; hierin beſteht unſere Vernunft [2]). Unſere Bedürfniſſe treiben uns auch zur Geſelligkeit, laſſen uns die Wortſprache erfinden, welche es ermöglicht, nicht allein daß wir uns unter einander verſtändigen, ſondern auch daß wir durch Hülfe ſinnlicher Zeichen die mannigfaltigſten Verknüpfungen der

---

1) Ib. I, 2, 22.

2) Tr. des an. II, 5 p. 110. La mesure de reflexion que nous avons au dela de nos habitudes, est ce que constitue notre raison. Ib. II concl. p. 181 sqq.

Gedanken verſuchen und unſere Erfahrungen von einem Geſchlechte zum andern in getreuer Überlieferung vermehren. So ſchreiten wir auch in der Ausbildung einer Sittlichkeit fort, welche auf Übereinkunft und allgemeinen Geſetzen beruht. Condillac macht hierbei beſonders darauf aufmerkſam, daß im geſellſchaftlichen Leben der Trieb der Nachahmung eine reiche Quelle geiſtiger Bildung wird[1]). Er verhehlt aber auch nicht, daß ſeine Grundſätze ihm nicht geſtatten einen andern Grund des ſittlichen Lebens anzunehmen als die Selbſtliebe; durch den fruchtbaren Boden, welchen ſie in den Bedürfniſſen der menſchlichen Natur findet, wächſt ſie zur moraliſchen Schätzung der Handlungen empor und dieſe gewinnt alsdann die Überhand über die Leidenſchaften, welche zuerſt den Menſchen bewegen mußten[2]). Ganz anders geſtaltet ſich nun das Urtheil über das Gute in der Geſellſchaft der Menſchen, als beim einzelnen Menſchen. In jenen wird die Übereinkunft eine neue Quelle des Urtheils; die Menſchen verpflichten ſich gegenſeitig; ſie kommen über Erlaubtes und Verbotenes überein und ihr Übereinkommen bildet das Geſetz. Das iſt der Urſprung ihrer Moralität. Von ihm unterſcheidet Condillac ihre Vollendung. Sie beruht darauf, daß der Menſch in ſeinen Geſetzen nicht al-

---

1) Ib. II, 3 p. 88.

2) Ib. II, 8 p. 152 sqq. La connaissance des qualites morales des objets, est le principe qui fait éclore d'un même germe cette multitude de passions. Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour propre. — — Le moral, qui dans le principe n'est que l'accessoire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme.

lein ein willkürliches Übereinkommen, ſondern auch ein Geſetz der Natur ſieht, welches Gott gegeben hat [1]).

So geht Condillac in ſeinen Gedanken über das ſittliche Leben weit über das hinaus, was ſeine ſenſualiſtiſche Erklärung unſerer Erkenntniſſe verſtattet. Doch treibt ihn ohne Zweifel die Anlage ſeiner Unterſuchungen zu der Unterſcheidung hin, welche die weſentlichſten Punkte ſeiner ſittlichen Auffaſſungsweiſe begründet. Seine Abſicht iſt auf eine Analyſe unſerer Gedanken gerichtet. Den Schatz, welchen wir in der natürlichen Gewohnheit des Denkens geſammelt haben, welcher uns angeborne Ideen annehmen läßt, will er in ſeine Beſtandtheile zerſetzen um uns zu zeigen, daß er in nichts als umgebildeten Empfindungen beſtehe. Dieſes Unternehmen beruht auf dem Gegenſatz zwiſchen dem gewöhnlichen Verfahren, in welchem wir ſynthetiſch, ohne genaue Unterſcheidung die Elemente unſerer Gedanken ſammeln, und zwiſchen dem Verfahren der Wiſſenſchaft, welches analytiſch alle Elemente genau zu unterſcheiden hat. Condillac, dieſes Gegenſatzes ſehr wohl ſich bewußt, ſetzt daher das Denken aus Gewohnheit und das Denken aus analyſirender Reflection einander entgegen. Er unterſcheidet das Ich der Gewohnheit und das Ich der Reflection [2]), ſowie

---

1) Ib. II, 7 p. 141 sq.; log. I, 6 p. 66 sqq. Les bésoins et les facultés de l'homme etant donnes, les lois sont données elles mémes; et quoique nous les fassions, Dieu qui nous a crees avec tels besoins et telles facultes, est dans le vrai notre seul legislateur. — — Voila ce qui achève la moralite des actions.

2) Disc. prel. p. 15. L'ame pense par habitude ou par re-

man ſonſt die thieriſche und die vernünftige Seele unterſchieden hatte; denn das Ich der Gewohnheit iſt der Inſtinct, welcher nicht angeboren iſt, ſondern nur durch Übung ohne Nachdenken erworben wird; das Ich der Reflection aber iſt nur dem Menſchen eigen, geht über die Gewohnheit hinaus und macht ſie zum Gegenſtande ſeiner analytiſchen Kritik [1]). Dieſe Unterſcheidung des Thieriſchen und des Vernünftigen weiſt nun ohne Zweifel auf einen noch tiefern Unterſchied hin. Die Natur, welche die Gewohnheit uns zuführt, ſie fängt wohl gut an, gegen die verkehrten Syſteme der Philoſophen ſollen wir auch immer wieder an die Natur zurück verwieſen werden; aber alles an der Gewohnheit des Denkens, an dem mechaniſchen Verlauf unſerer Vorſtellungen können wir doch nicht loben. Dem einfachen Leben der Thiere mag die Gewohnheit der Natur genügen, unſere verwickelten Bedürfniſſe verlangen künſtlichere Abhülfen. Die Fertigkeiten, welche wir in der Gewohnheit des Denkens erwerben, laſſen uns ſchnell denken; ſie bringen das Talent der Erfindung, den leichten Fluß des Genies; allein ſie laſſen uns auch nicht prüfen, nicht reiflich unterſcheiden. Die Sinne ſtellen uns tauſenderlei Gegenſtände auf einmal dar; ſie überhäufen, verwirren uns, weil ſie

---

flexion. Tr. des an. II, 5 p. 107. Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme: le moi d'habitude et le moi de réflection.

[1]) Tr. des an. p. 109 sq. L'instinct n'est que cette habitude privée de réflection. — — La mésure de réflection que nous avons au dela de nos habitudes, est ce qui constitue notre raison.

der Reflection keinen Spielraum geſtatten, und ſo geſchieht es, daß wir nicht allein zu guten, ſondern auch zu böſen Gewohnheiten kommen 1). Da haben wir den Gegenſatz des Guten und des Böſen; er ſteckt in den Gewohnheiten; durch ihn wird Condillac angetrieben zur Reflection zu greifen, das verworrene Gewebe unſeres Lebens, unſerer Gedanken wieder aufzulöſen, die Willkür der Sitten und der Geſetze, über welche er oft klagt, einer wiſſenſchaftlichen Durchſicht zu unterwerfen. Der praktiſche Grund ſeiner Lehren läßt ſich nicht verkennen.

Daß eine Philoſophie, welche nur die Erfahrung und den geſunden Menſchenverſtand zu ihrer Leitung genommen hatte, andere als praktiſche Zwecke offenbaren würde, war nicht zu erwarten. Doch kann das nackte Heraustreten derſelben uns überraſchen bei einem Manne, deſſen Forſchungen urſprünglich nur auf eine Theorie der Erkenntniß zu gehen ſchienen und der von ſeinem Vorgänger Locke hauptſächlich dadurch ſich entfernte, daß er aus dem Erkennen alles zu beſeitigen ſuchte, was es zum Handeln in die nächſte Beziehung ſtellen konnte. Locke hatte unſere Fähigkeit zu denken mit unſerer Fähigkeit zu handeln verglichen; wie wir für dieſe eine Materie vorfinden, welche wir nicht ändern, ſondern nur in andere Verbindungen bringen können, ſo ſollte auch die Materie für

---

1) Disc. prel. p. 19. Mais quoique les habitudes se soient acquises par une suite de comparaisons et de jugement, il ne s'ensuit pas que nous y ayons toujours assez reflechi, avant de les contracter. La facilité avec laquelle nous les acquérons, ne le permettrait pas. Voila pourquoi elles sont bonnes et mauvaises.

unſer Denken durch Sinne und Reflection uns gegeben ſein und nur die Fähigkeit uns beiwohnen das gegebne Material in eine andere Form der Verknüpfung zu bringen, alsdann würden Vergleichung und Urtheil von ſelbſt ſich ergeben. Hierbei ſetzte Locke die Freiheit unſeres Geiſtes voraus gleichſam in einem praktiſchen Verfahren die Verbindungen unſerer Ideen untereinander einzuleiten. Aber eben hiergegen erklärt ſich Condillac; eine ſolche Freiheit wohnt uns nicht bei; vielmehr die Empfindungen treten von ſelbſt zu einander; ihre hervorſtechende Lebhaftigkeit ruft unſere Aufmerkſamkeit auf, ihre Nachwirkungen theilen unſere Aufmerkſamkeit; ſie bringen die Vergleichung, das Urtheil und den ganzen Schatz unſerer Kenntniſſe hervor, auf welchen wir reflectiren können. So wird die Vergleichung unſeres Denkens mit unſerm praktiſchen Beſtreben von der Hand gewieſen; nur eine Bewegung unſerer Empfindungen und ihrer Nachwirkungen bleibt in unſerer Seele übrig; wir ſind das Werk unſerer Sinnlichkeit und unſerer Gewohnheit.

Die folgerichtige Ausbildung des Senſualismus iſt an dieſen Sätzen zu loben. Condillac übertrifft hierin nicht nur Locke, ſondern auch Hume. Locke ſchien unſerm Verſtande in der Ausbildung unſeres Denkens noch eine ſelbſtändige Rolle vorzubehalten. Wenn er nach ſeiner Wahl die Verknüpfung der Ideen ordnen ſollte, ſo war auch unumgänglich anzunehmen, daß er hierin ſeinem Geſetze folgen und den Grund ſeiner Verknüpfungen aus ſich ſelbſt ſchöpfen würde. Hume war nun wohl einen Schritt weiter gegangen; nicht der Verſtand, ſondern die Einbildungskraft ſollte die Verknüpfung der Ideen herbeiführen;

aber auch dies führte auf Geſetze zurück, nach welchen die Ideen unter einander ſich vergeſellſchaften; etwas uns Angebornes, ein natürlicher Inſtinct, welcher das Verwandte anzieht, das Widerwärtige abſtößt, griff hiernach noch immer in die Bildung unſerer Gedanken ein. Condillac war der Erſte, welcher auch dieſes Überbleibſel einer ſelbſtändigen Thätigkeit unſerer Natur entfernte, indem er alles, was wir aus unſerm Innern zu ſchöpfen glauben, werde es Verſtand, Einbildungskraft oder Inſtinct genannt, nur für eine Wirkung der ſinnlichen Empfindungen in uns erklärte, welche bald mit größerer, bald mit geringerer Lebhaftigkeit uns ergreifen, ein größeres oder geringeres Intereſſe in uns erregen und dadurch die ganze Maſſe und die ganze Anordnung unſerer Gedanken hervorrufen.

Wenn wir nun von dieſer Seite ſeine Folgerichtigkeit loben müſſen, ſo finden wir ſie dagegen viel ſchwächer in der Unterſuchung über den Inhalt unſerer Erkenntniß. Die Zweifel, welche an den Senſualismus ſich angeſchloſſen hatten, welche von Locke und noch mehr von Berkeley entwickelt worden waren, ſind zwar nicht an ihm vorübergegangen; aber es fehlt viel daran, daß ſie ſo tief bei ihm eingedrungen wären, wie bei Hume. Die Erkennbarkeit der urſachlichen Verbindung bezweifelt er kaum; über ſeine Bedenklichkeiten, ob wir herausgehen können aus uns und unſern Empfindungen, ſetzt ihn das Vertrauen hinweg, welches er auf unſer taſtendes Gefühl ſetzt, daß es uns vom Widerſtande der Körper und von der Solidität der einzelnen Dinge überführen könne. Daß die Subſtanz unſerer Seele unſere innern, die Subſtanz der Körper die äußern Erſcheinungen zuſammenhalte und trage, iſt ihm keinen Zweifel unterworfen. Wenn er auch eingeſtehn muß, daß unſere Empfindungen und mithin auch unſere Urtheile zu den Subſtanzen nicht vordringen können, ſo erblickt er doch in der Ausdehnung und im Denken, wenn gleich nicht erſte, ſo doch abgeleitete Eigenſchaften theils des Körpers, theils der Seele und der Unterſchied zwiſchen der körperlichen und der geiſtigen Subſtanz ſteht ihm nun feſt. Ja ſeine Gedanken erheben ſich zu der Überzeugung, daß wir eine erſte, weiſe und allmächtige Urſache der Welt anzunehmen haben. Wer den lockern Zuſammenhang überlegt hat, in welchem dieſe Folgerungen mit den Lehren Condillac's über den Urſprung unſerer Erkenntniſſe ſtehen, wird bezweifeln müſſen, ob Condillac zu den umfaſſenden Geiſtern gehöre, welche die ganze Tragweite ihrer Grundſätze zu überblicken vermögen.

In den metaphyſiſchen Begriffen, welche bei dieſen Gedanken Condillac's über den Inhalt unſerer Erkenntniſſe eine Rolle ſpielen, erkennt man ohne Mühe di Nachwirkungen des Carteſianiſchen Dualismus. Doc würde er ſich vielleicht von dieſen, wie von andern Vorurtheilen haben losſagen können, wenn ihn die praktiſche Richtung des geſunden Menſchenverſtandes nicht in ihnen beſtärkt hätte. Unſere Aufmerkſamkeit und unſer Urtheil wird durch das Bedürfniß und das Intereſſe geleitet. Von dem Daſein der Außenwelt überzeugt ihn daher auch nicht allein das Taſten, ſondern nicht weniger das Bewußtſein unſerer Beſchränktheit, in welchem unſere Überzeugung von dem Daſein der Außenwelt gegründet iſt.

Daher beſchränkt ſich der Zweifel, welcher ihm aus ſeinem Senſualismus fließt, auf den Gedanken, daß wir doch immer nur Verhältniſſe anderer Dinge unter einander und in letzter Entſcheidung zu uns zu erkennen vermögen. Die Subſtanzen der Dinge bleiben dabei beſtehen, aber ſie bilden nur den dunkeln, unerkennbaren Hintergrund alles Daſeins.

Dieſe Beſchränkung unſerer Erkenntniß, welche uns jedes Eindringen in die wahre Natur der Dinge abſchneidet, würde ihm ſchwerlich genügt haben, wenn nicht die Zwecke des praktiſchen Lebens ihm eine Entſchädigung für die Aufopferung der theoretiſchen Zwecke geboten hätten. Condillac betrachtet das menſchliche Erkennen nicht als etwas, was ſeinen Zweck oder Werth in ſich ſelbſt trüge; es ſoll nur für unſer praktiſches Leben dienen, welchem es nicht Noth thut zu wiſſen, was die Dinge an ſich ſind, ſondern nur was ſie uns leiſten, in welchem Verhältniſſe ſie zu uns ſtehn. Dies können wir durch unſere Erfahrung erforſchen und daher entſpricht auch die Beſchränktheit unſerer Erkenntniſſe den Zwecken unſeres vernünftigen Lebens.

Gehen wir nun auf die Lehren Condillac's über unſer praktiſches Leben ein, welche er mehr andeutet als entwickelt, ſo finden wir in ihnen denſelben Charakter wieder, welchen ſeine Lehren über das Erkennen an ſich tragen. Man wird ihm nachrühmen dürfen, daß er die Entſtehung unſerer Begehrungen in einer ſtrengen Analyſe betreibt; ſeine Folgerungen jedoch gehen weit über den Bereich des Senſualismus hinaus. Um auf den Urſprung unſeres Begehrens vorzudringen und alles Angeborne zu beſeitigen verwirft er die Vorausſetzungen des urſprünglichen Inſtincts, der Sympathie und geſelliger Neigungen, mit welchen die Engliſchen Senſualiſten ſich getragen hatten; nur die Empfindungen der Luſt und der Unluſt und das Intereſſe, welches aus ihnen uns erwächſt, bleiben als Beweggründe unſeres Handelns zurück. Wir wollen genießen; das iſt unſer Leben. Viel nackter tritt in dieſer Lehre die Selbſtſucht hervor als in den Lehren der Engländer. Auch bei andern Franzoſen haben wir ſchon ähnliche Lehren gefunden, bei Descartes, Gaſſendi, ſelbſt bei Paſcal und Malebranche; ein Einfluß der Volkseigenthümlichkeit iſt wohl zu vermuthen, wenn auf den Genuß des Lebens der Wille hingelenkt wird; aber erſt der entſchiedenſte Senſualismus ließ alle andere Beweggründe beſeitigen. Dennoch ſehen wir, daß Condillac nicht folgerichtig in dieſem Wege beharrte. Er miſcht Annahmen über die Natur der Dinge ein, welche ſeinen Grundſätzen fremdartig ſind. Zwar auch die Geſellſchaft der Menſchen ſoll nur auf ihrem gemeinſamen Intereſſe beruhn, durch Übereinkunft, ihrem Intereſſe gemäß ſollen ſie ſich ihre Geſetze geben, nur durch Reflection über ihren wahren Vortheil ſollen ſie ihre Leidenſchaften beſiegen lernen; aber Condillac fügt hinzu, daß die moraliſchen Geſetze der Menſchen von uns auch als Geſetze der Natur und Gottes angeſehn werden ſollten; ungeſtraft würden ſie nicht verletzt werden; wir hätten Strafe und Lohn zu erwarten für unſere Thaten, wo nicht in dieſem, ſo in einem künftigen Leben. Daß er hiermit die Grenzen der Erkenntniß überſchreitet, welche ſeine ſenſualiſtiſchen Grundſätze ihm vorſchreiben mußten, leidet keinen Zweifel.

Noch ein andrer Punkt läßt ſich nur aus der praktiſchen Richtung ſeiner Lehre erklären. Es iſt ſehr auffallend, wie Hume und Condillac in ihren Urtheilen über die Gewohnheit ſich zu einander verhalten. Um die höhern Entwicklungen der Vernunft aus der Sinnlichkeit ableiten zu können, mußten beide ſehr großes Gewicht auf ſie legen. Daß ſie ihre Bedeutung hervorheben, werden wir ihnen als Verdienſt anzurechnen haben. Hume aber ſuchte ihre Macht auf die natürlichen Geſetze in den Thätigkeiten der Einbildungskraft zurückzubringen und behandelt ſie nun auch im Allgemeinen als eine wohlthätige Macht, welche die Natur über uns übt; ihre Folgen zeigen ſich in unſern praktiſchen Urtheilen, die mit den Geſetzen der Natur übereinſtimmen, in der Sicherheit, welche ſie den politiſchen Verfaſſungen gewährt, in den Fortſchritten, in welchen Künſte und Wiſſenſchaften wachſen. Condillac läßt ſich nicht auf ihre Geſetze ein; die Macht, welche ſie übt, behauptet er nur als eine Thatſache[1]; daß ſie aber auf einer Einrichtung der Natur beruhe, würde er nicht haben zurückweiſen können, da ſeine Lehren im Allgemeinen unſer Leben, im Theoretiſchen wie im Praktiſchen, nur als eine natürliche Entwicklung betrachtet. Ein entſchiedener Naturalismus beherſcht ſeine Grundſätze; mit vollem Bewußtſein ſpricht er ihn aus, indem er lehrt, es gebe eigentlich nur eine Wiſſenſchaft, die Geſchichte der Natur[2]. Wenn er nun aber die Folgen der Gewohnheit betrachtet, ſo iſt er weit davon entfernt, in ihnen nur wohlthätige Wirkungen der Natur zu erkennen. Zwar giebt uns die Gewohnheit den Schatz unſerer Kenntniſſe, dieſe ſind aber oft nur verworren, durch die Reflection, durch die Analyſe unſerer Ideen müſſen wir ſie in Ordnung bringen um den Irrthum zu überwinden; auch von der Herrſchaft der Leidenſchaft ſollen wir uns erſt durch dieſes Nachdenken befreien, welches das verworrene Gewebe unſerer Gewohnheit wiederauflöſt. Die Gewohnheit der Sitten, der Geſetze, in welchen wir leben, bietet vieles dar, was wir nicht billigen können und beſonders die gewöhnliche Übung in der Erziehung iſt verderblich. Condillac möchte eine völlige Reform des Erziehungsweſens herbeiführen. Unſtreitig ſieht er in der Erziehung, wie ſie gewöhnlich iſt, mehr Verderbliches als Heilſames. Sollen wir nun ſagen, es ſtelle ſich ihm hier ein Gegenſatz heraus zwiſchen der verdorbenen und der geſunden Natur? Oder ſucht er das Fehlerhafte in der Gewohnheit in dem verkehrten oder mangelhaften Gebrauche der menſchlichen Vernunft? Wie man ſich auch entſcheiden möge, man wird eingeſtehn müſſen, daß ihn hier ſittliche Unterſchiede in ſeinem Urtheile bewegen. In den Zuſtänden, welche die Gewohnheit des Lebens herbeigeführt, läßt ſich ein Schlechtes und Gutes unterſcheiden; jenes müſſen wir zu beſeitigen, dieſes zu gewinnen ſtreben; dadurch werden wir zu praktiſcher Thätigkeit aufgerufen. Der Gegenſatz, welchen Condillac zwiſchen dem Ich der Gewohnheit und dem Ich der Reflection macht, die Analyſe der gewöhnlichen Gedanken, zu welcher er uns aufruft, beruht nur auf dieſem praktiſchen Grunde.

---

[1] Disc. prel. art. 3.

[2] L'art de rais. p. 2. Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature.

Man wird nicht überſehn können, daß in dem Syſteme Condillac's die Neigung ſeiner Zeit ſich ausſpricht von den Verwicklungen einer überladenen, einer ſteifen, einer verdorbenen Sitte ſich zu befreien. Daher möchte er das Heilmittel darin finden, daß er zu den einfachen Elementen und Beweggründen der Natur uns zurückführt. Man ſieht in ſeinen Gedanken die Zeit zu einem noch mächtigern Kampfe ſich rüſten, welcher die alten Gewohnheiten, die bisherigen Überlieferungen des Glaubens und des Lebens über den Haufen werfen wollte. Er beginnt dieſen Kampf noch nicht im Ganzen und Großen; ſeine eigenen Meinungen hängen noch zu ſtark mit der alten Zeit zuſammen; aber er zeigt den Weg, welchen man einzuſchlagen hat. Die Reflection ſoll uns leiten, die Gewohnheit auflöſen und alles auf die erſten Beweggründe der Natur zurückführen. Man mußte nun wohl dazu ſchreiten die Natur und ihre Beweggründe genauer zu erforſchen und über ſie in einer beſtimmtern Weiſe etwas feſtzuſtellen, als die bisherige ſkeptiſche Richtung des Senſualismus es verſtattet hatte.

Zweites Kapitel.

Helvetius.

Wir dürfen es uns nicht erſparen auf die ſittlichen Beweggründe einzugehn, welche im Senſualismus der Franzoſen ſich geltend machten. Wenn wir auch nicht zu erwarten haben, daß wir dabei auf eine gründliche und wahrhaft philoſophiſche Erörterung ſtoßen werden, ſo läßt ſich doch vorausſetzen, daß andere deutlicher, als Condillac, die Folgerungen des Senſualismus in der praktiſchen Philoſophie an den Tag gelegt haben werden. Am deutlichſten, meine ich, ſind ſie von Helvetius ausgeſprochen worden, von welchem das Wort einer Franzöſiſchen Dame mit Beifall wiederholt wurde, daß er das Geheimniß aller Welt ausgeplaudert habe.

Claude Adrien Helvetius wurde 1715 zu Paris geboren. Sein Vater, Arzt der Königin, verſchaffte ihm in ſeinem 23. Jahre das Amt eines Generalpächters, welches ihm, auch bei uneigennütziger Verwaltung, zu Reichthümern verhalf. Sein Hang, ſein Ehrgeiz zog ihn zu ſchriftſtelleriſchen Arbeiten. Schon als Jüngling hatte er durch dichteriſche Verſuche die Aufmerkſamkeit Voltaire's auf ſich gezogen, der ihn aufmunterte und mit ihm fortwärend in freundſchaftlichen Beziehungen blieb. Von ſeinen Gedichten iſt jedoch nur ein unvollendetes Lehrgedicht übrig geblieben, welches ſeine philoſophiſchen Lehren ausdrückt; es handelt von der Glückſeligkeit. Da er ſeinen Reichthum in freigebiger Weiſe, im Kreiſe der Philoſophen und Schöngeiſter verwandte, konnte es ihm an Aufmunterung ſeiner Talente nicht fehlen. Die Geſchäfte gefielen ihm wenig; das Vermögen, welches er erworben hatte, verſtattete ihm ſich ganz von ihnen loszumachen um der Philoſophie zu leben. Schon 1751 legte er ſein Amt nieder und kaufte ſich eine Stelle im Haushalt der Königin. Die Frucht ſeiner Muße, ſeine Schrift über den Geiſt, erſchien im Jahre 1758. Sie machte ſeinen Namen berühmt, zog ihm aber auch Verfolgungen zu. Obwohl Helvetius ſich gehütet hatte das Vorurtheil mit den ſtärkſten Waffen anzugreifen [1]), obwohl die Cenſur die ſtärkſten Stellen unterdrückt hatte, wurde ſein Buch von geiſtlicher und weltlicher Macht verdammt, das Privilegium der Cenſur zurückgezogen und Helvetius ſelbſt ließ ſich zu einem förmlichen Widerruf zwingen. Verdrießlichkeiten dieſer Art veranlaßten ihn eine Zeit lang ſein Vaterland zu verlaſſen. In England, in Deutſchland wurde er mit Auszeichnung empfangen. Als er nach Frankreich zurückgekehrt war und fand, daß ſeine Grundſätze doch nicht allgemein gebilligt wurden, daß beſonders Rouſſeau's abweichende Meinungen Beifall fanden, arbeitete er eine andere Schrift aus, über den Menſchen, in welcher er ſeine Lehren ausführlicher und gründlicher zu beweiſen ſuchte. Dieſes Werk iſt ernſter gehalten als das erſte, in einer ſtrengern Lehrform, hat aber eben deswegen und weil es doch nur Bekanntes wiederholte, weniger Beifall gefunden. Helvetius dachte es anfangs unter falſchem Namen herauszugeben; aber die Lage der politiſchen Dinge ſchreckte ihn ab; er verzweifelte an ſeinem Volke, welches er vom Despotismus erdrückt ſah, und beſchloß ſein Werk, welches er Monarchen wie Catharinen II. und Friedrich II. widmen möchte, erſt nach ſeinem Tode erſcheinen zu laſſen. In den letzten Zeiten ſeines Lebens, welches im Jahre 1771 ſchloß, hatte er ſich wieder zu den poetiſchen Verſuchen ſeiner Jugend gewandt, aber doch auch noch einen Auszug aus dem Syſteme der Natur verfaßt, welcher nach ſeinem Tode erſchienen iſt. Die Abſicht dieſes letztern konnte wohl keine andere ſein, als durch eine leichter faßliche Überſicht die freigeiſteriſchen Lehren jenes Syſtems verbreiten zu helfen.

---

[1]) Er wollte es mit der Schonung behandeln, welche junge Männer alten Frauen widerfahren laſſen. De l'homme pref.

Die Schriften des Helvetius[1]) ſind ein treues Abbild der ſchöngeiſteriſchen Bildung, welche in der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Richterin über Religion und Sitte, über Philoſophie und Wiſſenſchaft ſich erhoben hatte, weil ſie das Urtheil des geſunden Menſchenverſtandes anſprechend und beredt vorzutragen wußte. Beſonders in ſeinem Hauptwerke, über den Geiſt, preiſt er die Verbindung des ſchönen mit dem philoſophiſchen Geiſte als das, was nur durch großes Genie gewonnen werden könne[2]), und dieſe Verbindung hat er in ihm darzuſtellen geſtrebt. Es iſt ihm gelungen durch gefällige, kecke, zuweilen treffende Züge zu reizen; ruhige und gründliche Unterſuchung iſt darüber aufgeopfert worden. Zu tief in wiſſenſchaftliche Forſchung einzugehn darf er nicht wagen, um nicht Leſer abzuſchrecken, welche nur gereizt ſein wollen. Er giebt ſich zwar das Anſehn, als wollte er die Moral, das einzige Beſtreben ſeiner Philoſophie, zu einer Wiſſenſchaft erheben. Er will ſie wie eine Experimentalphyſik betreiben; ſie auf ein Princip, das ſenſualiſtiſche Princip der Empfindung, zurückführen und ſpricht die Überzeugung aus, daß ſie auf dieſem Wege dieſelbe Genauigkeit gewinnen könnte, welche die Geometrie erreicht hat [1]). Auch redet er, wie Bacon, von der Pyramide der Thatſachen, durch welche er zu den Grundſätzen der Moral emporſteigen will, wenn auch dieſe Thatſachen Thorheiten und Wunderlichkeiten in Sitten und Geſetzen zeigen ſollten [2]). Daß er aber zu einer ernſten Anſtrengung im Aufbau der Induction gelangen wollte, wird man ſeinen Arbeiten nicht anſehn. Seine Beweiſe beſtehn in Beiſpielen, welche er aus mannigfaltiger Beleſenheit, ohne alle Kritik zuſammengeſucht hat; ſeine Leichtgläubigkeit hält für wahr, was ihr gefällt, und ihr gefallen nur zu ſehr witzige, auch wohl ſchlüpfrige [3]) Anekdoten, mit welchen er ſeine Rede würzt und welche wir für Thatſachen gelten laſſen ſollen. Bei dieſer Beſchaffenheit ſeiner Methode werden wir uns für entbunden halten können genau in den Zuſammenhang ſeiner Schriften einzugehn, ja wir würden ſeine Lehre ganz übergehn können, wenn ſie nicht doch Folgerungen des Senſualismus in ein ſtärkeres Licht ſetzte, als irgend eine andere Lehre ſeiner Zeit.

---

[1]) Oeuvres d'Helvétius. Par. 1792. In 5 Bdn. 8. Ich citire nach folgenden Ausgaben. De l'esprit. Londr. 1784. De l'homme. Londr. 1786.

[2]) De l'espr. IV, 6 p. 393.

Der Senſualismus iſt Vorausſetzung ſeiner Philoſophie; ſeine Übereinſtimmung mit Locke behauptet er hartnäckig [4]); aber noch genauer ſtimmt er mit den Grundſätzen Condillac's überein, welche er nur kurz andeutet und etwas vereinfacht. Zwei Fähigkeiten zu erkennen laſſen ſich in uns unterſcheiden, die phyſiſche Sinnlichkeit und das Gedächtniß; aber das letztere iſt auf die erſtere zurückzuführen und die phyſiſche Sinnlichkeit daher als der einzige erſte Grund aller Erkenntniſſe anzuſehn. Beide Fähigkeiten ſind gleich paſſiv [1]. Um ſie zu der Ausbreitung der Gedanken zu führen, welche wir beim Menſchen finden, wird die ausgebildete Organiſation deſſelben verlangt, welche beſonders in den Händen ein ausgezeichnetes Werkzeug findet und durch eine große Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe zu reger Aufmerkſamkeit treibt [2]. In der Aufmerkſamkeit liegt alle Thätigkeit des Geiſtes, welche uns zu weiterer Entwicklung führt. Alle die Erregungen unſerer Sinnlichkeit ſind nur etwas Zufälliges; jede neue Idee iſt eine Gabe des Zufalls und der ganze Reichthum unſerer Bildung ſtellt ſich daher als ein Werk des Zufalls dar; die Aufmerkſamkeit aber läßt uns die Eindrücke, welche wir empfangen, bemerken, unterſcheiden, feſthalten und zur Beurtheilung bringen, damit ſich daraus der Reichthum unſeres Geiſtes bilde [3]. Die Aufmerkſamkeit iſt eine Mühe; aber die in uns angeregten Leidenſchaften laſſen uns eine ſolche Mühe überwinden und die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen ſammeln, welche den Menſchen vor allen übrigen Thieren auszeichnet. Unſer Geiſt iſt nichts anderes als eine Sammlung von Ideen, von Ge-

---

[1] Ib. pref. p. VI; de l'homme II, 19 p. 259 sq.; recap. p. 452; 2 p. 476.

[2] De l'espr. II, 13 p. 176 sq.

[3] Er iſt kein Verehrer der Platoniſchen Liebe, welche nur für Müßige ſei; der ſinnliche Genuß iſt hinreichend ſtarkes Reizmittel. De l'homme VIII, 10.

[4] De l'homme recap. 1.

---

1) De l'espr. I, 1 p. 2; 9 sq.; de l'homme II, 5 p. 130 sqq.; recap. p. 430; 2 p. 478. La sensibilite physique est l'homme lui même, et le principe de tout ce qu'il est.

2) De l'espr. I, 1 p. 2 sq.

3) De l'homme I, 8 p. 44 sq.; II, 2 p. 313 sqq.

danken und Urtheilen, welche wir durch unſere Sinnlichkeit empfangen haben; man betrachtet ihn auch wohl als die Fähigkeit zu ſolchen Gedanken; aber dies läuft auf daſſelbe hinaus, weil die Fähigkeit zu den Gedanken, doch nur in der Sinnlichkeit und im Gedächtniſſe beruht[1]). Will man genauer ſein, ſo wird man Seele und Geiſt unterſcheiden müſſen. Die Seele iſt nichts anderes als die unbekannte Urſache des Lebens oder die Fähigkeit zu empfinden, welche wir nicht weiter zu erklären vermögen; ſo lange wir leben, verläßt ſie uns in keinem Augenblicke und mit dem Beginn des Lebens haben wir ſie ſogleich ganz; der ausgebildete Gedanke, das volle Bewußtſein der Empfindungen iſt aber nicht nothwendig mit ihr verbunden. Ganz anders iſt es mit dem Geiſte, welcher uns erſt zuwächſt, welcher uns auch verlaſſen kann wärend des Lebens. Wenn ſo der Geiſt unterſchieden wird von der Seele, kann er nur als die Wirkung der Seele betrachtet werden[2]). Die Wiſſenſchaft, welche wir unſerm

---

1) De l'homme recap. 1 p. 472; de l'espr. I, 1 p. 1; 4 p. 57. L'esprit peut être considéré comme la faculté productrice de nos pensées; et l'esprit en ce sens n'est que sensibilité et mémoire: ou l'esprit peut être regardé comme un effet de ces mêmes facultés; et dans cette seconde signification l'esprit n'est qu'un assemblage de pensées. Der letzte Sprachgebrauch wird gewöhnlich hervorgehoben in verſchiedenen Abänderungen, welche das Wort Geiſt in Beziehung zur menſchlichen Geſellſchaft annimmt; z. B. de l'espr. II, 4 p. 95.

2) De l'homme II, 2 p. 115 sqq.; 127. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l'ame elle même. D'où je conclus, que si l'ame n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'ame ou de la faculté de sentir.

Geiſte zuſchreiben, iſt nur die Erinnerung an die Thatſachen, welche wir erfahren haben, oder an die Ideen, welche andere haben 1). Auch die Methode der Forſchung, welche man uns beizulegen pflegt, möge ſie dem Gedächtniß etwas einprägen, oder der Abſtraction oder der Analyſe ſich bedienen, iſt nur ein Weg, welchen der Zufall uns hat finden laſſen nnd welcher ſeinen Grund in der Empfindung hat.

Mit dem Senſualismus iſt auch die ſkeptiſche Denkweiſe auf Helvetius übergegangen. Wir erkennen nur Verhältniſſe der Gegenſtände zu einander und zu uns. Ja wenn wir an die Evidenz uns halten wollten, würden wir ſchwerlich über die Erkenntniß unſeres eigenen Daſeins hinauskommen. Wir müſſen jedoch der Wahrſcheinlichkeit folgen; das Daſein der Körper hat nur Wahrſcheinlichkeit, wie groß ſie auch ſein möge. Es würde ein Verdienſt ſein, wenn man eine Tafel der verſchiedenen Grade der Wahrſcheinlichkeit entwerfen könnte, und Helvetius lobt deswegen die neuere Akademie 2). Dieſer Zurückhaltung im Urtheil iſt es anzurechnen, daß Helvetius nicht entſchieden dem Materialismus ſich zuwendet; denn daß eine Neigung hierzu ihm beiwohnt, iſt unverkennbar, indem er über die Entſtehung der Empfindung nur materialiſtiſche Hypotheſen aufzuſtellen weiß 3). Aber für mehr als Hypotheſen kann er ſie nicht halten. Er verwahrt ſich daher gegen den Vorwurf des Materia-

---

1) De l'espr. II, 1 p. 58.
2) Ib. I, 1 p. 7 sqq.
3) De l'homme II, 2 p. 128 not.

lismus; Spiritualismus und Materialismus ſind beide nur Hypotheſen; die Subſtanz unſerer Seele kennen wir nicht; zu den zweideutigen Worten, durch welche der Irrthum verbreitet wird, muß daher auch das Wort Materie gezählt werden; die Materie iſt nur eine Abſtraction und der Menſch iſt Schöpfer der Materie; ſie iſt kein Weſen, denn es giebt nur Individuen. Aber die Gegner des Materialismus haben eben ſo wenig einen vollſtändigen Begriff der Materie, als wir alle; wir kennen nur Körper [1]. Unſere Kenntniſſe gehen nie weiter als die Sinne reichen; was den Sinnen nicht unterworfen iſt, bleibt unſerm Geiſte unerreichbar [2]. Daher erklärt ſich Helvetius auch über die Freiheit und über Gott nur ſkeptiſch. Freiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes kennen wir wohl; aber Freiheit des Willens würde einen Willen ohne Beweggrund, eine Wirkung ohne Urſache vorausſetzen [3]. Was Gott betrifft, ſo kennen wir ihn nicht; alle geſtehn ein, daß der Begriff Gottes unſere Faſſungskraft überſteige; was ſollen wir alſo von ihm ſagen? Es mag wohl keine Atheiſten geben; denn jeder verſtändige Menſch muß eine unbekannte Kraft in der Natur anerkennen, welche man Gott nennen mag. Einen natürlichen Gott anzunehmen iſt alſo vernünftig; aber einen moraliſchen Gott? Dagegen erheben ſich viele Zweifel. Die Gerechtigkeit iſt ein Werk der Menſchen, welches wir oft verletzt ſehen; ſollen wir Gott zu ihrem Urheber machen [1])? Helvetius iſt daher nicht geradezu Gegner des Deismus; er fürchtet nur die falſchen Religionen, zu welchen er den Papismus zählt, aber nicht das reine Chriſtenthum [2]); unter den falſchen Religionen ſcheint ihm die heidniſche noch die erträglichſte, weil ſie nur im Allegorien der Natur beſtehe [3]); vom Deismus fürchtet er nur, daß er nicht lange rein bleiben würde [4]). Die Religion, welche er will, ſoll mit dem Gemeinwohl ſich verſchmelzen, kein Geheimniß nähren, das öffentliche Wohl vergöttern und nur der Ausdruck einer reinen und erhabenen Moral ſein; er hegt die Zuverſicht, daß eine ſolche Religion über das Weltall ſich verbreiten werde [5]).

---

[1] De l'espr. I, 1 p. 6; 4 p. 44; de l'homme recap. 3 p. 480 sq.

[2] De l'homme recap. 2 p. 478.

[3] De l'espr. I, 4 p. 49 sq.; 53.

Die ſkeptiſche Neigung ſeiner Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes und der Wahrſcheinlichkeit offenbart ſich aber am deutlichſten, wenn er die praktiſchen Beweggründe unſeres Denkens hervorhebt. Auch hierin zieht er nur die Folgerungen der Lehre Condillac's. Bedürfniß und Intereſſe leiten unſere Gedanken und laſſen uns die Mühe der Aufmerkſamkeit überwinden. Das Intereſſe, in unſerer Sinnlichkeit gegründet, ſucht die Luſt, flieht die Unluſt, darin liegen alle Beweggründe unſeres Handelns und unſeres Denkens. In der moraliſchen Welt iſt das Intereſſe daſſelbe, was in der phyſiſchen Welt die Bewegung, der Grund aller Veränderungen [6]). Je-

---

1) De l'homme II, 2 p. 117 not.; 19 p. 258 not.; IX, 15 p. 313 not.

2) Ib. I, 11 p. 77.

3) Ib. I, 15 p. 98.

4) Ib. p. 104.

5) Ib. I, 10 p. 76; 13; 14 p. 94 sq.

6) De l'espr. II, 1 p. 62 not.; 2 p. 71. Si l'univers physi-

der hat aber ſein beſonderes Intereſſe; Selbſtliebe iſt der Grund aller Thätigkeiten des Menſchen, das einzige Princip der Moral; darüber dürfen wir uns eben ſo wenig beſchweren, als über jedes andere Naturereigniß[1]. Um etwas zu wollen muß man lieben und lieben heißt ein Bedürfniß haben, welches man befriedigen will; es iſt eben ſo unmöglich das Gute des Guten wegen, als das Böſe des Böſen wegen zu lieben; der Menſch iſt nicht boshaft, aber intereſſirt[2]. Da nun das Intereſſe der Selbſtliebe alle unſere Gedanken beherſcht, theilen wir unſere Ideen ein in nützliche, ſchädliche und gleichgültige und die erſtern ziehen wir vor, ſo daß Liebe und Dank, Haß und Rache unſere Urtheile leiten. Nach dieſem Maßſtabe werden alle Erzeugniſſe des Geiſtes gemeſſen; ſeine Erfindungen haben nur Werth, wenn ſie nützlich ſind; ſo urtheilen die Einzelnen, ſo das Gemeinweſen; der öffentliche Nutzen entſcheidet über die Wahrheit, über den Zuſammenhang der Geſchichte, über das Studium der Wiſſenſchaften und der Künſte[3]. Bei dem Wechſel des In-

---

que est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'interet. De l'homme recap. p. 450 sq.

[1] De l'espr. I, 4 p. 47 sq. Mais enfin, il faut prendre les hommes comme il sont: s'irriter contre les effets de leur amour propre, c'est se plaindre des giboulees du printems. Ib. II, 24 p. 308.

[2] Ib. II, 5 p. 97; III, 14 p. 136.

[3] Ib. II, 1 p. 62. L'interet preside a tous nos jugements. Ib. II, 6 p. 105 not. La verite elle même est soumise au principe de l'utilite publique. Elle doit presider à la composition de l'histoire, à l'etude des sciences et des arts. Ib. II, 25 p. 336.

tereſſes folgt aber hieraus, daß die Wahrheit und das Urtheil der Menſchen auf Allgemeingültigkeit keinen Anſpruch machen kann; von Verſchiedenen muß verſchieden und von demſelben Menſchen nach dem Wechſel der Umſtände jetzt ſo, jetzt anders geurtheilt werden, je nachdem es der Vortheil erheiſcht. Helvetius beruft ſich auf Leibnizens Lehre von der beſtändig veränderten Geſtalt der Welt, welche in jedem Theile der Welt in verſchiedener Weiſe ſich abſpiegele, wenn er behauptet, daß die Wahrheit von jedem zu jeder Zeit in verſchiedener Weiſe gedacht werden müſſe [1]. Daher hält jeder ſeine Meinung für die richtige und kann nicht anders. Wer nicht denkt, wie ich denke, hat Unrecht, ſo ſage ich, wie jeder Andere. Jeder achtet auch nur ſich in den Andern und die Urtheile Anderer gelten ihm nur, weil ſie mit ſeinen Urtheilen übereinſtimmen [2]. So wie das Intereſſe ins Spiel kommt, und überall ſoll es ins Spiel kommen, entſcheidet es über Wahrheit und Falſchheit. Die Sätze der Geometrie werden nicht etwa für wahr gehalten, weil ſie bewieſen ſind, ſondern weil wir gewöhnlich kein Intereſſe haben ihnen zu widerſprechen; träte der Fall ein, daß es vortheilhafter wäre den Theil für größer als das Ganze zu halten, ſo würde ich bald zu dieſer Annahme mich bekennen [3].

---

[1] Ib. II, 2 p. 71 sq. Ainsi peut on appliquer à l'univers moral ce que Leibnitz disait de l'univers physique, que ce monde, toujours en mouvement, offrait à chaque instant un phénomene nouveau et différent à chacun de ses habitants.

[2] Ib. II, 3 sq.; de l'homme I, 11 p. 77 not.

[3] De l'homme IX, 15 p. 311.

So beherſcht das Princip der Nützlichkeit die Lehre des Helvetius; um es geltend zu machen beruft er ſich gern auf ſeinen Vorgänger Hume. Wie dieſer wird er nun ganz den moraliſchen Unterſuchungen zugewendet. Wenn er aber ausgeht vom Grundſatze der Selbſtliebe, ſo will er doch zum Egoismus ſich nicht bekennen [1]. Die Selbſtliebe, welche den wahren Nutzen ſucht, zieht uns doch zur Geſellſchaft der Menſchen und unſere Urtheile und Handlungen ſollen daher auch immer im Sinn der Geſellſchaft ſich bilden. Nicht unſern eigenen Nutzen allein, auch den öffentlichen Nutzen ſollen wir ſuchen und unſere Pflichten gegen die Geſellſchaft haben wir anzuerkennen [2]. Rechtſchaffenheit und Tugend ſollen unſer Beſtreben ſein; denn die Tugend iſt das Verlangen nach allgemeiner Glückſeligkeit und die Rechtſchaffenheit iſt die Tugend, welche in Handlung geſetzt wird [3]. Was wir als Tugend zu achten pflegen, muß daher vom öffentlichen Nutzen abhängig gemacht werden. Wir können kleinere und größere Geſellſchaften unterſcheiden und ihre Schätzung der Handlungen und der Menſchen wird, ſo wie ihr Intereſſe, verſchieden ſein; aber das Wohl der kleinern Geſellſchaft iſt dem Wohle der größern unterzuordnen [4]. Nun finden wir allerdings in dieſer Richtung auf das Allgemeine etwas Schwankendes bei Helvetius. Seine Lehre hat eine Neigung zur Humanität, zum Kosmopolitismus; aber er bedenkt auch, daß die Handlungen der Menſchen gewöhnlich nicht ſo weit reichen, daß ſie das allgemeine Wohl der größten Geſellſchaft betreiben könnten; die Rechtſchaffenheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes erſtreckt ſich nur auf den Nutzen des Staates oder des Volkes; die Vaterlandsliebe des Bürgers ſchließt die allgemeine Liebe der Menſchheit aus und nur dem Geiſte, welcher in nützlichen Erfindungen ſich bewährt, welcher die Geſetze giebt und die allgemeine Moral fördert, kommt das Vorrecht zu das Wohl der ganzen Menſchheit zu betreiben [1]. Aus dieſer Schwankung geht es hervor, daß er es zuweilen für nöthig hält die Menſchlichkeit dem öffentlichen Nutzen zu opfern und daß er ſeine Neigung in der Menſchenliebe alle Tugend zu finden nur mit Beſchränkung ausſpricht [2]. Dieſe Wendung auf das

---

[1] De l'espr. II. 16 p. 217. Vous usurpez le nom de moralistes, vous n'êtes que des égoistes.

[2] De l'homme I, 13 p. 86.

[3] De l'espr. II. 13 p. 176; 185.

[4] Ib. II. 6 p. 106 sq. L'utilité publique — — est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les legislations. Elle doit inspirer le legislateur, forcer les

---

peuples à se soumettre à ses lois, c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous les sentiments jusqu'au sentiment même de l'humanité. Ib. II, 11 p. 156 sq.

[1] Ib. II, 25 p. 323 sqq. Il n'est point de probité pratique par rapport à l'univers. — — Cette espece de probité n'est encore qu'une chimere platonicienne. — — La passion du patriotisme — — est exclusive de l'amour universel. — — C'est en ce point que l'esprit differe de la probité. — — En matiere d'esprit, — — l'amour de la patrie n'est point exclusif de l'amour universel. — — D'où je conclus, que, s'il n'est point de probité relative à l'univers, il est du moins certains genres d'esprit qu'on peut considérer sous cet aspet.

[2] De l'homme I, 14 p. 96. L'humanité est dans l'homme la seule vertu vraiment sublime; c'est la premiere et peutétre la seule que les religions doivent inspirer aux hommes; elle renferme en elle presque toutes les autres.

allgemeine Wohl beſchränkt das ſelbſtſüchtige Princip ſeiner Moral, wie ſeltſam es auch ſcheinen mag, daß ſie in einer Lehre hervortritt, welche alles auf das Individuum, ja auf die augenblicklichen Erregungen des Lebens zurückführen möchte und alle Allgemeinheiten nur als Abſtractionen und Erdichtungen des Geiſtes betrachtet.

Man darf aber nicht erwarten, daß ſolche Beſchränkungen des Egoismus die ſelbſtſüchtigen Beweggründe des Handelns beſeitigen könnten. Wir werden doch dazu, dem öffentlichen Nutzen zu dienen, nur durch unſern eigenen Vortheil vermocht. Wir ſollen daher auch nur eine Verbindung des Privatvortheils mit dem öffentlichen Vortheil erſtreben. Beide zu vereinigen, das iſt der wahre Geiſt der Geſetze; eine Thorheit iſt es, ein Verderbniß der Geſetzgebung, wenn beide mit einander in Streit geſetzt werden; die Verſchmelzung beider iſt das einzige Mittel die Menſchen zur Tugend zu leiten [1]). Die Richtigkeit dieſer Grundſätze ſucht nun Helvetius in der Erfahrung nachzuweiſen, indem er eine Menge von Beiſpielen beibringt, welche zeigen ſollen, daß der einzelne Menſch nur nach ſeinem Vortheil und die Geſellſchaft der Menſchen nur nach dem öffentlichen Vortheil das Gute und die Tugend beurtheilt. Weil der Vortheil unter verſchiedenen Umſtänden verſchieden iſt, wird auch die Tugend von verſchiedenen Menſchen und Völkern verſchieden geſchätzt. Sie iſt deswegen nicht etwas Willkürliches, wie Montaigne meinte, ſondern ihr Werth hängt immer vom

---

1) De l'espr. II, 5 p. 97 not.; 15 p. 213; 22 p. 295. Cette union est le chef-d'oeuvre que doit se proposer la morale. Ib. II, 24 p. 317; III, 22 p. 218.

Nutzen ab [1]. Es giebt kein Verbrechen, welches nicht auch öffentlich gebilligt würde, wenn es nützlich iſt [2]. In Sparta galt ein liſtiger, mit Muth vollbrachter Diebſtal für lobenswerth; Wilde halten es für Recht ihre Greiſe zu ſchlachten; die Chineſen billigen den Kindermord; alles dies wird gerechtfertigt durch den öffentlichen Nutzen, welchen es bringt [3]. Freilich erhalten auch unter allen Völkern Handlungen, welche für dieſes Leben keinen Vortheil haben, das Lob der Tugend; aber nur weil man Vortheile für ein künftiges Leben von ihnen erwartet. Solche Tugenden wird man als Tugenden des Vorurtheils betrachten müſſen; ſie gehen nur aus religiöſem und politiſchem Verderbniß hervor [4].

Wie grell nun auch die Beiſpiele ſind, welche er beibringt von unmenſchlichen Handlungen, die durch den Nutzen gerechtfertigt werden ſollen, ſo haben wir doch noch nicht das Grellſte hervorgehoben, was er uns zumuthet. Es liegt in ſeiner Lehre von den Beweggründen. Das Intereſſe, welches uns leiten ſoll, wird uns doch nur eingeflößt durch unſere phyſiſche Sinnlichkeit und beruht alſo auf einem Leiden unſerer Seele. Daher bewegt Leidenſchaft unſer ganzes Leben; ohne Leidenſchaft würde der Menſch nur eine Maſchine ſein, welche in Ruhe geſetzt wäre; man wird dumm, ſobald man aufhört leidenſchaftlich zu ſein [5]. Die Leidenſchaften des

---

1) Ib. II, 13 p. 174 sqq.

2) Ib. II, 1 p. 64; 2 p. 69.

3) Ib. II, 13 p. 177 sqq.

4) Ib. II, 13 p. 185; 14 p. 192.

5) De l'espr. III, 4 sqq.; 6 p. 64. Les passions sont dans

Menſchen ſind nun von doppelter Art, natürliche, welche auf das Wohl des Einzelnen gehen, und geſellſchaftliche, welche aus dem Verhältniß des Einzelnen zur Geſellſchaft der Menſchen ſtammen, beide in der phyſiſchen Sinnlichkeit gegründet [1]. Das Gewicht dieſer Leidenſchaften erhellt vornehmlich aus der Nothwendigkeit, daß die Entwicklungen des Geiſtes durch die Aufmerkſamkeit hindurchgehen müſſen; ſie iſt eine Mühe, eine Unluſt, welche wir nicht gern übernehmen; nur durch Leidenſchaft können wir zu ihr aufgeſtachelt werden [2]. Es gehört ſchon ein höherer Grad der Erregung, es gehört das, was wir vorzugsweiſe Leidenſchaft zu nennen pflegen, dazu, daß wir die Arbeit des Denkens und des gemeinnützigen Handelns übernehmen. Was ſchon Hume und Condillac hierüber gelehrt hatten, ſpricht nun Helvetius in den ſtärkſten Zügen aus. Nur durch Ausdauer in der Aufmerkſamkeit werden vom Menſchen die Eigenſchaften gewonnen, welche ihn auszeichnen und das Lob der Tugend und des großen Geiſtes ihm verdienen können. Aber von Natur iſt der Menſch faul; nach der Ruhe zu gravitirt er beſtändig, wie der Körper nach einem Mittelpunkte; aus ſeiner Trägheit würde er ſich nicht aufraffen, wenn er nicht in jedem Augenblicke durch zwei Kräfte von ſeinem Mittelpunkte zurückgeſtoßen würde; die eine dieſer Kräfte beruht

---

le moral ce que dans le physique est le mouvement. Il cree, aneantit, conserve, anime tout, et sans lui tout est mort: ce sont elles aussi, qui vivifient le monde moral. De l'homme recap. p. 455.

[1] De l'espr. III, 9 p. 97.

[2] De l'homme II, 6 p. 134 sqq.; III, 3 p. 319; de l'espr. III, 4 p. 47; 52 sq.

auf ſtarken Leidenſchaften, die andere auf dem Haß der Langenweile[1]). Die Macht des letztern wird nun zwar von Helvetius ziemlich hoch angeſchlagen, weil ſie beſtändig wirkt, wie der fallende Tropfen; denn jede Luſt muß mit etwas Mühe erkauft werden; ſie will, daß man ſie einige Zeit verfolge; das Bedürfniß eine neue Luſt uns zu ſchaffen iſt beſtändig rege und zieht uns zur Thätigkeit[2]); aber große Erfolge gehen doch aus dem Haſſe der Langenweile nicht hervor; er iſt eine Sache für Müßiggänger, für ſolche, welche ſich keine große Zwecke geſetzt haben; dieſe werden von ihm aus ihrer natürlichen Faulheit herausgeriſſen. Dagegen große Geiſter, Arbeiten für das Gemeinwohl werden nur durch große Leidenſchaften geweckt. Große Leidenſchaften machen uns das Leben unerträglich, wenn ſie nicht befriedigt werden; zu ihnen zählt Helvetius beſonders die Liebe zum Ruhm; ſie iſt allen großen Geiſtern gemein, nur daß ſie bei verſchiedenen eine verſchiedene Richtung erhält[3]). Daher blühen Künſte und Wiſſenſchaften nur, wo ſie geehrt werden, und der Staat, welcher zu gemeinnützigen Arbeiten an-

---

1) De l'homme IV, 24 p. 462 sqq.; de l'espr. III, 5 p. 54. L'expérience — — nous apprend que la paresse est naturelle à l'homme; que l'attention le fatigue et le peine; qu'il gravite, sans cesse, vers le repos, comme le corps vers un centre; qu'attiré, sans cesse, vers ce centre, il s'y tiendrait fixement attaché, s'il n'en était à chaque instant repoussé par deux sortes de forces, qui contrebalancent en lui celle de la paresse et de l'inertie, et qui lui sont communiquées l'une par les passions fortes et l'autre par la haine de l'ennui.

2) De l'espr. III, 5 p. 55; de l'homme VIII, 8 p. 166 sqq.

3) De l'espr. IV, 14 p. 477 sq.

feuern will, muß vor allen Dingen Liebe zum Ruhme wecken; man ſoll ſie mit der Selbſtliebe verſchmelzen, um ihr die Stärke zu geben, welche die Selbſtliebe überwinden kann [1]. Dabei fordert Helvetius nun freilich eine Art von Überwindung der Leidenſchaft für gewiſſe Werke, namentlich für die Wiſſenſchaft und beſonders für die Moral; denn der Moraliſt ſoll ein unparteiiſcher Richter ſein; aber nur die übrigen Leidenſchaften ſoll er mit ruhigem Blute beurtheilen können; ſeine Leidenſchaft bleibt doch die Ruhmſucht [2].

Die Vorſchriften, welche Helvetius für das menſchliche Leben giebt, betreffen nun vorherſchend die kleinern und größern Kreiſe der Geſellſchaft. Auf die urſprüngliche Natur des Menſchen legt er kein großes Gewicht. Wer die Verſchiedenheiten der Menſchen von ihrer Organiſation, ihrem Temperamente ableiten will, beruft ſich nur auf verborgene Qualitäten; denn niemand kann hierin die Gründe des menſchlichen Handelns nachweiſen. Nur im Moraliſchen liegt der Grund der verſchiedenen Sitten; die Erziehung wirkt bei weitem mehr als die urſprüngliche Natur [3]. Etwas mehr Feinheit des Sinnes, mehr Weite des Gedächtniſſes, mehr Fähigkeit der Aufmerkſamkeit mag die Natur zum Vorzuge geben; aber dies kommt wenig in Anſchlag, wenn es ſich um wohlorganiſirte Menſchen handelt, welche Helvetius ausſchließlich in Betracht zieht. Sie alle haben Sinn zur Unterſcheidung, Gedächtniß und hinreichend lebhafte Leidenſchaften um ſie zur Aufmerkſamkeit zu treiben [1]). Dieſe Überzeugung geht von ſeinen ſenſualiſtiſchen Grundſätzen aus. Unſer Geiſt iſt uns nicht angeboren; er iſt nur eine erworbene Eigenſchaft; was wir unſere Natur nennen, iſt nur unſere erſte Gewohnheit [2]). Der erſten Gewohnheit aber folgen weitere Entwicklungen der Gewohnheit; ſie werden von den Eindrücken abhängen, welche wir empfangen, von den Spuren, welche wir von ihnen bewahren, und von den Leidenſchaften, welche ſie uns einflößen. So iſt der Menſch ein Zögling ſeiner Umgebungen und des Zufalls, welcher ihn in dieſe Umgebungen führt; aus ihnen iſt alle ſittliche Verſchiedenheit der Menſchen abzuleiten [3]). Was vom einzelnen Menſchen, gilt auch von ganzen Völkern; die Leidenſchaften, welche ihre Fähigkeiten ſteigern, ſind ihnen nicht von Natur angeboren; ſie hängen von den Mitteln ab, die zu ihrer Erregung gebraucht werden [4]). Daß nun aber unter den Umſtänden, welche

---

[1] Ib. III, 30; de l'homme III, 4 p. 321 sqq.; IV, 22 p. 456 sq.

[2] De l'espr. IV, 14 p. 477 sq.

[3] Ib. III, 1; 27 p. 261; de l'homme II, 1 p. 110 sq.; recap. 1 p. 472.

---

1) De l'espr. III, 1 p. 8 sq.; 26 p. 255; de l'homme III, 4 sq.

2) De l'espr. II, 24 p. 310. L'homme sensé convient que la nature — — n'est rien autre chose que notre premiere habitude. De l'homme IV, 3 p. 432 sq.; 22 p. 452. Tout jusqu'à l'amour de soi est en nous une acquisition. Ib. recap. 1 p. 472. L'esprit n'est en nous qu'une acquisition.

3) De l'homme recap. p. 447. Je vois que l'homme est disciple de tous les objets qui l'environnent, de toutes les positions où le hasard le place, enfin de tous les accidents qui lui arrivent.

4) De l'espr. III, 24.

den Menſchen bilden ſollen, die ihn umgebenden Menſchen die Hauptſache ſind, verſteht ſich von ſelbſt und daher iſt die geſellige Verbindung in der Bildung des Menſchen vorzugsweiſe zu beachten. Für die Geſellſchaft ſoll der Menſch ſeine Tugend ausbilden und nur in der Geſellſchaft wird er ſie ausbilden können.

Helvetius verkennt nun die Wichtigkeit der Erziehung für die ſittliche Bildung nicht; er ſteht aber in der Betrachtung derſelben in einem ſtarken Gegenſatz gegen Rouſſeau. Das einſiedleriſche Weſen dieſes Mannes kann er nicht theilen; eben ſo wenig ſeinen Streit gegen Wiſſenſchaft und verfeinerte Bildung; er kann den Luxus nicht verdammen; nicht dieſer, ſondern nur die ungleiche Vertheilung der Glücksgüter, welche die Intereſſen im Staate ſpaltet, iſt der Grund des Mangels an Gemeinſinn [1]). Rouſſeau's Emil will er nun zwar nicht verwerfen; aber er betrachtet ihn doch als einen platoniſirenden Roman [2]). Sein Fehler iſt hauptſächlich, daß er nicht genug den Zufall und die angebildete Gewohnheit in Anſchlag bringt, obgleich von ihnen alle unſere Sitten abhängen. Sehen wir genauer nach, ſo werden wir finden, daß noch eine andere bedeutendere Verſchiedenheit der Meinungen zwiſchen beiden Männern liegt. Beide wollen eine Umkehr der Sitten; aber Rouſſeau möchte ſie mehr durch die Erziehung, durch die Bildung der Einzelnen, Helvetius mehr im Ganzen, durch die Umbildung der großen Geſellſchaft bewerkſtelligen. Helvetius iſt nicht für die Privaterziehung; die öffentliche

---

[1]) De l'homme VI, 5.

[2]) Ib. V p. 467.

Erziehung hat bei weitem den Vorzug [1]). Aber hierin ſieht er auch das größte Hinderniß, welches einer guten Erziehung ſich entgegenſetzt. Daher verſchmäht er es über die Einzelheiten einer richtigen Erziehung ſich zu verbreiten; dies würde doch nur unnütz und alſo langweilig ſein. Die großen Reiche, in welchen wir leben, kümmern ſich wenig um die Erweckung des Geiſtes, weil ſie großer Geiſter nur wenig bedürfen; ſie erhalten ſich durch ihre Maſſe [2]). Eine Änderung der öffentlichen Erziehung würde nur durch die Änderung der Staatsform bewirkt werden können; denn die öffentliche Erziehung iſt auf das engſte mit den Sitten des Volkes verbunden [3]). Mit der Verbeſſerung des Staats würde alſo angefangen werden müſſen, wenn man die Erziehung beſſern wollte; dieſe würde nicht anders als gut ſein können, wenn im Staate Lohn und Ehre nur den gemeinnützigen Arbeiten zu Theil würden und ſo der Privatvortheil mit dem öffentlichen Nutzen verſchmolzen wäre [4]). So ſtrebt Helvetius nach einer Umbildung des Staates oder der Geſellſchaftsordnung; von ihr erwartet er alles. Seine Gedanken ſuchen die Einheit des ſittlichen Lebens unter dem Begriff des Staats zuſammenzufaſſen. Er glaubt an die Allmacht des Geſetzgebers; denn durch Hülfe der Luſt und

---

[1]) De l'homme X, 2 p. 389; 3.

[2]) De l'espr. IV, 17 p. 527; 532.

[3]) Ib. p. 526. L'art de former des hommes est, en tout païs, si etroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peutêtre pas possible de faire aucun changement considérable dans l'education publique, sans en faire dans la constitution même des etats. De l'homme X, 10.

[4]) De l'homme X, 11 p. 441.

Unluſt, welche er zu vertheilen hat, kann der Geſetzgeber alle Arten der Leidenſchaft und mithin alle Beweggründe des Handelns in uns erregen; er hat den ganzen Menſchen in ſeiner Gewalt. Der Monarch hat doch zuletzt eine ſtärkere Macht als die Götter; der Gedanke an die weltlichen Vortheile überwindet die Verſprechungen ewiger Vortheile, welche der Aberglaube macht 1).

Dies iſt die Verſchmelzung des perſönlichen mit dem öffentlichen Nutzen, auf welchen Helvetius unſere Tugend bauen will. Freilich in einer etwas ſeltſamen Weiſe begegnet ihm dabei, daß wir zwar alle Bildungen des Zufalls ſein ſollen, daß aber doch von dem Geſetzgeber und dem Erzieher verlangt wird, daß ſie die Macht des Zufalls beſchränken 2), als wären ſie nicht ſelbſt Bildungen des Zufalls. Hierin zeigt ſich deutlich genug, in welchem Streit die ſenſualiſtiſchen Grundſätze ſtehen mit der beabſichtigten Umbildung der ſittlichen und politiſchen Zuſtände. Bei Helvetius tritt dieſer Streit noch in einer ſkeptiſchen Haltung uns entgegen, wie er denn von den Franzöſiſchen Senſualiſten am nächſten an Hume ſich angeſchloſſen hat. Nur an den Unterricht der Sinne über die Erſcheinungen will er ſich halten, auf die Gründe ſich nicht einlaſſen. Obwohl er dem Dualismus Condillac's nicht geneigt iſt, billigt er ihn doch nur, indem er es für unnütz erklärt die Fragen über die Gründe unſerer Empfindung und unſeres Lebens zu unterſuchen. Daß eine letzte Urſache, werde ſie Natur oder

---

1) De l'espr. III, 15: de l'homme VII, 14 p. 96 not. Les peuples — — sont ce que le gouvernement les fait. — — Le monarque à la longue est plus fort que les dieux.

2) De l'homme I, 8 p. 51 sq.; III, 3.

Gott genannt, den Erſcheinungen zu Grunde liege, ſcheint ihm keinem ernſtlichen Zweifel unterworfen zu ſein; aber eben ſo vergeblich erſcheint es ihm auch nach dieſer unbekannten Urſache zu forſchen. Daher ſtellt ſich der Menſch als Spielball des Zufalls oder unbekannter Kräfte dar [1]. Die Empfindungen kommen in uns, erregen Luſt und Unluſt, Aufmerkſamkeit, Leidenſchaft; unſere Hülfloſigkeit läßt uns in Geſellſchaft zuſammentreten, das allgemeine Wohl wird nun unſer Augenmerk; aber alles dies iſt nur Erfolg verborgener Urſachen. Der Skepticismus drückt ſich in dieſen Sätzen als die unausweichliche Folgerung des Senſualismus aus. Das theoretiſche und das praktiſche Leben werden von ihm in gleicher Weiſe ergriffen; in beiden erſcheinen wir nur als die Producte der ſinnlichen Erregungen, welche uns ohne unſer Zuthun treffen.

Man würde glauben können, daß vor dieſem ſkeptiſchen Senſualismus ſogar die naturaliſtiſche Richtung der neuern Philoſophie das Feld geräumt habe, wenn ſie nicht doch darin ſich verriethe, daß auf ein unſerer Vernunft durchaus unzugängliches Princip alles abgewälzt wird. Die erſte Urſache, welche man uns in einem fernen Hintergrunde ahnden läßt, ſie wird nur nach Analogie einer dunkeln Naturmacht gedacht. Alles, was uns geſchieht, ſtellt ſich daher auch nur als eine Wirkung der Nothwendigkeit dar; unſere Freiheit geht in der Menge der Beſtimmungsgründe unter, welche die Sinnlichkeit uns von außen bringen muß; wir ſelbſt werden nur als ein Naturproduct in Anſchlag gebracht. So erſcheinen wir nur wie eine träge Maſſe, welche in ihrer Gravitation zu beharren ſucht; unſere Vernunft iſt nur empfänglich, von Natur zur Faulheit geneigt und es iſt für eine Gunſt des Glückes zu achten, daß ſie von der Leidenſchaft zu Thätigkeit angetrieben wird.

---

[1] Ib. I, 8 p. 51 not.

Dieſe naturaliſtiſche Anſicht der Dinge wird jedoch bei Helvetius durch die praktiſchen Beſtrebungen ſeiner Philoſophie verdeckt. Wenn die Philoſophie von einer beſondern Wiſſenſchaft ſich leiten läßt, ſo wird ſie nicht lange dem Zuge der beſondern Wiſſenſchaften, welche ihren Nutzen zu rühmen pflegen, widerſtehen können. So will auch Helvetius nur dem Praktiſchen, dem Nützlichen dienen; er verſchmäht es die langweiligen Unterſuchungen zu verfolgen, welche keinen Nutzen bringen und daher kein Intereſſe erregen. Durch dieſe Berückſichtigung des Praktiſchen wird nun auch ſein Skepticismus gemäßigt; um die Zwecke des Lebens verfolgen zu können, müſſen wir doch wenigſtens Wahrſcheinlichkeiten erkennen. Auf eine Überlegung ſolcher Wahrſcheinlichkeiten wendet ſich daher dieſe Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. Man wird nicht erwarten dürfen, daß ſie in einer ſtrengen Methode ihre Lehren zu verbinden wüßte. Nachdem es einmal aufgegeben war die letzten Urſachen zu finden, konnte man ſich damit begnügen aus den Erfahrungen des praktiſchen Lebens die natürliche Einheit unſerer Perſon, die natürliche Einheit unſerer Art und ſelbſt Zwecke der Natur, welche unſerm Nutzen dienen müſſen, als erwieſen anzunehmen. In den lockern Verknüpfungen dieſer Gedanken konnte auch die Vernunft noch eine geduldete Stellung finden.

Ohne Zweifel würden wir das, was Helvetius wollte, ſehr unbillig beurtheilen, wenn wir nicht zugeſtänden, daß er in ſeinem Streben nach dem Gemeinwohl, in ſeinem Eifer für Tugend und Menſchlichkeit, gegen Fanatismus und Despotismus ein Werk der Vernunft zu betreiben dächte, daß er nicht in ſeinen Hoffnungen auf das Fortſchreiten der Aufklärung, welcher er den Sieg verſprach, ſein Augenmerk auf Zwecke gerichtet hätte, welche über das bisherige Maß der Erfahrung hinausgingen. Und gewiß iſt es ſehr merkwürdig, das mitten aus der Herrſchaft des Senſualismus und des Naturalismus ſolche Hoffnungen und Beſtrebungen hervorbrachen, welche von praktiſchen Geſichtspunkten aus ſittliche Zwecke der Vernunft in das Auge faßten, wärend die Theorie den Menſchen nur als ein Werk zufälliger Umſtände betrachten konnte und alles von einer Natur abhängen ließ, welche gegen Gutes und Böſes gleichgültig iſt. Wärend man theoretiſch die Vernunft Preis gab, erzwang ſie in den praktiſchen Betrachtungen ſich Achtung. Wärend die Grundſätze der Lehre alle vernünftige Zwecke aus der Welt verbannen und die Kräfte der Vernunft in die Sklaverei der Naturnothwendigkeit zwängen wollten, ſann man darauf eben dieſe Vernunft von den Feſſeln politiſches und religiöſes Drucks, zuerſt des Vorurtheils und nun auch der Gewohnheit zu befreien. Iſt dies ein Zeichen der Unbeſtändigkeit menſchlicher Meinungen oder ein Beweis, daß auch in den Verirrungen einer einſeitigen Lehrweiſe die Macht der Wahrheit ſich zu behaupten weiß? Man könnte wohl der Meinung ſein, daß die Schwankungen einer ſkeptiſchen Denkweiſe, unter welchen wir bisher dieſe Erſcheinungen, bei Hume, Condillac, Helvetius, verfolgt haben, ſolchen Widerſprüchen Raum verſtatteten; aber wir werden finden, daß ſie auch in der dogmatiſchen Haltung dieſes Naturalismus nicht weniger ſtark hervortraten.

Drittes Kapitel.

Holbach.

Indem die Lehren der Phyſik durch die ſenſualiſtiſche Erkenntnißlehre philoſophiſch ſich zu begründen und als die allein gültige Philoſophie ſich geltend zu machen ſuchten, waren ſie auf den Zweifel geſtoßen. Wie ſehr dies wider ihren Willen war, verkünden ſie deutlich genug dadurch, daß ſie den Skepticismus alsbald abzuſchütteln ſuchten, indem ſie dem geſunden Menſchenverſtande ſich in die Arme warfen. Gewiß die Entwicklung der neuern Phyſik hatte es auf eine dogmatiſche Erkenntniß abgeſehn und nachdem ſie auf die Erfahrung und die Sinne ſich berufen, die Mathematik zu ihrem Beiſtande genommen und ſo manche ſchöne Entdeckung gemacht hatte, mochte ſie auch durch die genauere Erforſchung der ſinnlichen Gründe unſerer Erkenntniß in ihren Ergebniſſen ſich nicht irre machen laſſen. Als ein Beiſpiel hiervon können uns die Lehren des Genfer Naturforſchers Bonnet dienen, deſſen Palingeneſie wohl auch gegenwärtig noch nicht in Vergeſſenheit gerathen ſein wird. Bonnet ſuchte wenige Jahre nach Condillac die Fiction der empfindenden Bildſäule noch weiter zur Analyſe unſerer Vorſtellungen zu benutzen, ging aber hierbei weit mehr als Condillac auf die Nervenbewegungen ein, welche unſer Empfinden begleiten und ſuchte ſo eine phyſiologiſche Lehre von der Entwicklung unſerer Erkenntniß zu gewinnen. Bonnet, ein Mann von würdigem Charakter, kann uns auch zugleich als ein Beiſpiel dienen, wie ernſtlich dieſe Richtung der Lehre ſelbſt von ſolchen genommen wurde, denen die ſittliche und die religiöſe Bildung des Menſchen am Herzen lag.

Nur ſehr locker jedoch hingen hiermit die religiöſen Lehren zuſammen, welche Condillac und Bonnet unter Katholiken und Proteſtanten feſtgehalten hatten. Schon hatten die Lehren der Engliſchen Freidenker auch auf dem feſten Lande ihre Anhänger geworben. Vergeblich ſuchte d'Alembert es abzuleugnen, daß die Franzöſiſche Akademie in Mirabaud einen Atheiſten in ihrer Mitte gehegt hatte; vergeblich wurde die Strenge der Cenſur, der Verbannung gegen de la Mettrie geübt, welcher in leichtſinnigen Schriften den Menſchen als Pflanze, als Maſchine ſchilderte und Religion und Moral nur als Mittel der Politik gelten ließ; die Schriften, welche die Religion angriffen, Materialismus und Atheismus lehrten, mehrten ſich und fanden immer weitere Verbreitung.

Im Jahre 1770 wurden vom Pariſer Parlament ſieben Werke zum Feuer verdammt, welche kurze Zeit nach einander anonym oder pſeudonym angeblich zu London, wahrſcheinlich zu Amſterdam erſchienen waren. Darunter waren Überſetzungen aus dem Engliſchen; die neuen Schriften in dieſer Manier überboten aber bei weitem die Engliſchen Angriffe auf die chriſtliche Religion. Unter ihnen wurde das Syſtem der Natur[1] als die Hauptſchrift bezeichnet. Es hat auch ſeitdem den Rang eines Geſetzbuchs des Naturalismus[2] behauptet. Ähnliche Schriften, von demſelben Orte aus verbreitet, in demſelben Geiſte und derſelben Schreibart folgten ſich noch eine Reihe von Jahren mit reißender Schnelligkeit und wiederholte Verdammungen konnten ihre Verbreitung nicht hindern. 25 oder 26 Schriften dieſer Art, von demſelben Verfaſſer ſollen von 1767 an in wenig mehr als 10 Jahren erſchienen ſein[3].

Über die Perſon des Verfaſſers iſt man lange Zeit in Zweifel geweſen. Daß Mirabaud, deſſen Name auf dem Titel des Syſtems der Natur ſtand, damals ſchon todt, nicht der Verfaſſer ſein konnte, darüber war man bald einig, obwohl er eine ähnliche ungedruckte Schrift unter demſelben Titel verfaßt haben ſoll. Man hat geglaubt, es hätten verſchiedene Männer an dieſen Schriften Antheil gehabt [1]; wenn es aber auch ſein mag, daß der Verfaſſer Helfer hatte, ſo zeigt doch die Einheit des Stils und der gleiche Gang der Gedanken, daß ſie weſentlich denſelben Urheber haben [2]. Die Aufklärungen, welche ſpäter gegeben worden ſind, laſſen nicht daran zweifeln, daß der Baron von Holbach der Verfaſſer war.

---

[1] Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral. Par Mr. Mirabaud. Londr. 1770. 2 Bde. 8. Ich gebrauche die 2. Ausgabe. Londr. 1771.

[2] Dieſer Ausdruck wird gebraucht syst. de la nat. II, 11 p. 361; 13 p. 426.

[3] Außer dem Syſtem der Natur ſind von mir folgende Schriften benutzt worden: Le christianisme devoilé ou examen des principes et des effets de la religion chretienne. Londr. 1767. System social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Londr. 1773. 3 Bde. Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale. Amsterd. 1776. La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature, par le baron d'Holbach. Par 1820. 3 Bde Die erſte Ausgabe dieſer Schrift iſt von Amſterd. 1776.

Paul Dietrich Baron von Holbach war ein Deutſcher, geboren 1722 oder 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz; er hatte aber von Kindheit an eine Franzöſiſche Erziehung zu Paris erhalten, wo er auch fortwärend lebte, bei aller Einfachheit ſeiner Sitten ein glänzendes Haus machte und einen der erſten Mittelpunkte für die philoſophiſche Geſellſchaft abgab. Er gehörte zu den thätigſten Mitarbeitern an der erſten Ausgabe der großen Encyklopädie, deren Verdienſt um die Wiſſenſchaften er anpries, deſſen erhabenen und tiefen Unternehmer Diderot er mit Schmerzen von ſeinem Vaterlande unbelohnt ſah [3]. In ſeinen frühern Jahren hatte er ſich fleißig mit den Naturwiſſenſchaften, beſonders mit der Mineralogie und Chemie beſchäftigt und mehrere Werke dieſer Fächer aus dem Deutſchen in das Franzöſiſche überſetzt und mit geſchätzten An-

---

1) Beſonders ſind Diderot, la Grange und Naigeon als Helfer oder Verfaſſer genannt worden.

2) Der Baron von Grimm (correspondance littéraire Part. III tom. V p. 216) behauptet die beſten Stellen des Syſtems der Natur wären von Diderot, der an den ſpätern Schriften weniger Antheil gehabt hätte; er ſchließt dies aus der Ungleichheit des Stils, welche ich nicht, wenigſtens nicht in dem angenommenen Grade finden kann.

3) Éthocr. 9 p. 157.

merkungen verſehen; auch phyſiologiſche und mediciniſche Artikel der Encyklopädie ſollen ihm angehören, ſo wie überhaupt ſeine Kenntniſſe in großer Achtung ſtanden. In ſeinen ſpätern Jahren wendeten ſich ſeine Schriften ganz der Philoſophie zu. Nachdem er aber ſeine Meinungen in zahlreichen Schriften ſchnell hintereinander ausgeſchüttet hatte, hören wir von ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit nichts weiter, obwohl er bis zum Jahre 1789 lebte.

Wir hören zwar, daß er die Weiber und eine leckere Tafel liebte, aber bei den leichtſinnigen Sitten ſeiner Umgebung erregte dies keinen Anſtoß. Sein ſittlicher Charakter ſteht im beſten Ruf. Rouſſeau in ſeiner neuen Heloiſe ſoll ihn unter der Perſon Wolmar's geſchildert haben. Seine Einfachheit, ſeine großmüthige, menſchenfreundliche Wohlthätigkeit werden mit glänzenden Lobſprüchen geprieſen[1]. Dies wird durch ſeine Schriften, wie fanatiſch ſie auch gegen die Religion eifern, nicht Lügen geſtraft. Durch ihren Stil haben ſie ſich nicht empfolen, der weder durch gute und klare Ordnung, noch durch geſchmackvollen oder auch nur geiſtreichen Ausdruck ſich empfielt. Die erſten Schriften Holbach's, welche über äſthetiſche Gegenſtände handelten, ſind uns nicht zu Geſicht gekommen; aus ſeinen ſpätern Schriften aber ſehen wir, daß er die Poeſie nicht ſehr achtete und von Widerwillen gegen die leichtſinnigen Werke der neuern Litteratur erfüllt war[2].

---

1) Grimm corr. litt. part. III tom. V p. 213 sqq.: Neue deutſche Monatſchr. 1790. S. 349 ff., zum Theil nach einem Aufſatze Naigeon's im Jour. de Paris.

2) Éthocr. 9 p. 156 sq. La poésie n'est estimable que lorsqu'elle est philosophique, instructive et morale. Das ſoll aber

Schöne Worte gelten ihm wenig. Was ſeine Schriften empfolen hat, iſt die Aufrichtigkeit, mit welcher er ſeine Meinung ausſpricht. Die Wahrheit, welche nie ſchaden kann, ſoll klar, frei, ohne verdeckende Worte geſagt werden; dem kann ſie ſchaden, welcher ſie ſagt, aber für die Menſchheit iſt ſie immer nützlich und kann ſie nicht laut genug bekannt werden. Sie ſoll ſtolz, edel, unerſchrocken ſich vernehmen laſſen; weil ſie das einzige Mittel iſt, welches von dem herſchenden ſittlichen Verderben uns erretten kann 1). In dieſem Sinne ſtraft Holbach die kleinmüthigen Denker, welche die Wahrheit dem Volke vorenthalten wollen, weil ſie den Aberglauben für einen nützlichen Zügel ſeiner Leidenſchaften halten; das heißt ihm Gift eingeben um es unſchädlich zu machen; nicht die Religion, ſondern die Geſetze ſollen das Volk zügeln 2). Der Weiſe ſoll nicht allein für ſich denken, ſprechen aber wie die übrigen; zwar können wir nicht hoffen, daß wir die Menſchen auf einmal von ihren Vorurtheilen befreien werden; vielmehr der Aberglaube wird aus den Leidenſchaften, welche dem Menſchen natürlich ſind, immer von neuem erwachen; aber wir ſollen doch die Hoffnung nicht aufgeben, daß wir die Vorurtheile mildern können. Wir ſehen die Aufklärung vordringen; ſie wird ſich weiter ihre Bahn brechen; der Menſch ſoll fortſchreitend mehr und mehr ſich vervoll-

---

freilich auch von Voltaire's Poeſie gelten. Mor. un. sect. IV, 10 p. 228 sqq.

1) Syst. de la nat. II, 13 p. 422 sq. not.; syst. soc. III, 12 p. 152 sq.; 158.

2) Le christ. dév. préf. p. III sqq.; syst. de la nat. II, 12 p. 388.

kommnen[1]. Die Aufklärung, welche durch die Fortſchritte der Wiſſenſchaft gewonnen wird, wird von Holbach vertheidigt; Rouſſeau iſt zu tadeln, daß er die wiſſenſchaftliche Bildung angriff. Denen, welche meinen, daß die Wiſſenſchaft wenig vermöge, weil ſie ſo oft geſagt worden und die Menſchen doch nicht habe beſſern können, ſetzt er entgegen, die Wahrheit ſei vielmehr neu und noch wenig entwickelt. Mit leeren Worten habe man ſich getragen; eine verkehrte Erziehung, welche Wortkram trieb und die Moral vernachläſſigte, habe das Wohl der Menſchheit nicht fördern können. Wir ſollen zur Natur zurückkehren, deren Kinder wir ſind[2]. Wir ſehen, Holbach iſt ein Apoſtel der kommenden Zeit, welche etwas ganz Neues bringen ſoll, des philoſophiſchen Jahrhunderts, welches angebrochen iſt. Daß er im Kampfe gegen das Vorurtheil, in ſeiner Hoffnung auf die Zukunft ſehr ſtarke Ausdrücke nicht ſpart, wird man dem Eifer ſeiner Wahrheitsliebe verzeihen können.

Wir müſſen bemerken, daß er nicht allein gegen die Tyrannei des religiöſen, ſondern auch des politiſchen Vorurtheils eifert, weil er Duldung fordert, ſelbſt gegen die Ungläubigen, und die politiſche Macht im Bunde mit der geiſtlichen erblickt[3]. Doch iſt er weit davon entfernt einen völligen Umſturz des politiſchen Syſtems zu wollen. Er billigt nicht, daß Rouſſeau die Gleichheit der Menſchen forderte[1]). Wenn er ſeine Hoffnung auf die Macht der Wahrheit ſetzt, ſo hat er dabei beſonders im Auge, daß ſie auch zu Fürſten und Königen ſich Bahn brechen werde; auch ihnen ſei die Wahrheit nützlich; es ſei beſſer über ein aufgeklärtes, als über ein ſklaviſches Volk zu herſchen, welches nur durch Betrug regirt werden könnte; alles aber würde dem feſten und beſtändigen Willen eines Fürſten möglich ſein. In dieſem Sinne hat er ſeine Ethokratie Ludwig XVI. gewidmet[2]). Nicht der aufgeklärte Theil des Volkes, welcher dazu beſtimmt iſt die übrigen zu beherſchen, ſondern die Prieſter, die Fanatiker, die Unwiſſenden machen Revolutionen; die Aufgeklärten lieben die Ruhe[3]).

---

[1] Le christ. dév. préf. p. III sqq.; syst. soc. III, 12 p. 159 sqq.; syst. de la nat. I, 9 p. 165; II, 10 p. 345; 13 p. 421 sqq.

[2] Mor. un. IV, 10 p. 206 sqq.; syst. soc. III, 12 p. 158; le christ. dév. préf. p. XI sq.; syst. de la nat. II, 14 p. 443.

[3] Syst. de la nat. préf.; ethocr. 7 p. 98 sq.

Nicht minder als für die Wahrheit ſtreitet er für die Sittlichkeit. Von keiner unſerer Pflichten will er uns entbinden; unabläſſig und mit dem größten Ernſte ſchärft er ſie ein, in einer langen Reihe zählt er ſie auf, ausführlich entwickelt er ihren Inhalt. Wenn wir die Folge ſeiner Schriften überſehn, ſo bemerken wir — viele werden ſich darüber verwundern — daß ſie ſich zuletzt ganz der Moral zuwenden. Seine freigeiſteriſchen Genoſſen ſpotteten über dieſe Capucinaden für die Tugend. Wenn er die Wahrheit für neu hält, ſo erklären dies ſeine Klagen über die Vernachläſſigung der Moral; die

---

1) Mor. un. IV, 10 p. 212 sqq.; syst. de la nat. I, 9 p. 130. La diversité qui se trouve entre les individus de l'espece humaine met entre eux de l'inégalité, et cette inégalité fait le soutien de la société. Syst. soc. I, 12 p. 140.

2) Le christ. dév. préf. XV sqq.; éthocr. avert.; syst. soc. III, 12 p. 161; 164.

3) Le christ. dév. préf. p. IV sq.

wahren Grundſätze derſelben ſind noch zu finden; wärend man das Unerforſchliche ergründen wollte, hat man das, was dem Menſchen am nächſten liegt, das Nachdenken über den Menſchen, vernachläſſigt; die Wiſſenſchaft iſt nichts, wenn ſie das Wohl der Menſchheit außer Augen ſetzt [1]. Holbach erklärt nun die Moral für die würdigſte, ja für die allgemeine Wiſſenſchaft, weil ſie den ganzen Menſchen umfaſſe [2]. Nur deswegen wendet ſein Streit ſich gegen die herſchende Religion, weil ſie der geſunden Moral widerſpreche, die empörendſten Gebräuche heilige; ſie ſei von der Lehre Platon's ausgegangen, daß wir den Tod bedenken ſollten; die wahre Philoſophie ſei aber vielmehr das Nachdenken über das Leben; die Moral ſollte der Prüfſtein der Religion ſein und der Ausleger der Natur könnte keine andere Religion für wahr anerkennen als die Moral der Natur, welche uns die Pflichten des Menſchen lehre und durch ihre Autorität beſtätige [3]. Von dieſer ſittlichen Richtung ſeiner Lehre wird Holbach ſelbſt über ſeinen Eifer gegen die Vorurtheile der Religion inſoweit hinweggehoben, daß er es nicht allein für gerathen hält in der Moral den Streit gegen die Religion bei Seite zu laſſen, ſondern ſogar den Glauben an

---

1) Syst. soc. intr. p. 1 sq.; mor. un. IV, 40 p. 232 sqq. Philosophes! votre fonction sublime est de méditer l'homme, de lui decouvrir les replis de son coeur, de lui montrer la verite, sans laquelle il ne peut obtenir le bonheur.

2) Mor. un. pref. p. 1; XXIX sq.

3) Ib. préf. p. XVIII sq.; IV, 8 p. 148; 150. La morale est donc — — la pierre de touche de la religion. Syst. de la nat. II, 14 p. 452. La morale de la nature est la seule religion que l'interprete de la nature offre à ses concitoyens.

einen natürlichen Gott ohne Schwierigkeit zuläßt und Rathſchläge giebt, wie der Prieſterſtand zum Nutzen der menſchlichen Geſellſchaft verwandt werden könnte [1]. Er, welcher die aufrichtigſte Wahrheit für das alleinige Heilmittel des ſittlichen Verderbens hält, muß denn doch eine Möglichkeit ſehen, daß unter den Entſtellungen des Vorurtheils der natürlichen Religion eine Wahrheit zum Grunde liege.

In der Reform der Philoſophie, welche er beabſichtigt, wird er durch eine mannigfaltige Beleſenheit unterſtützt; eine gründlichere Kenntniß der ältern Syſteme jedoch geht ihm ab. Er iſt ein Gegner des Carteſianismus; der Senſualismus der Engliſchen und Franzöſiſchen Schule iſt ſeine Grundlage. Auf Hobbes geht er oft zurück; doch iſt Locke ſeine Hauptquelle, und Condillac wird von ihm zwar ſelten angeführt, aber doch als eine Hauptſtütze der gereinigten Lehre betrachtet. Warum hat nur Locke, warum haben ſeine Schüler, nachdem ſie die angebornen Begriffe verworfen und die Sinne als die einzige Quelle der Wahrheit erkannt hatten, nicht die unmittelbaren und nothwendigen Folgerungen hieraus gezogen [2]? Mit den ſkeptiſchen Folgerungen Berkeley's und Hume's hat er nichts zu thun. Den Unſinn Berkeley's hält er für keiner Widerlegung werth [3]. Hume wird von ihm öfters beſtritten, doch nur in Beziehung auf die Grundſätze der Moral, worin auch Shafteſbury und

---

[1] Mor. un. préf. p. XVIII; IV 8; ethocr. 7.

[2] Syst. de la nat. I, 10 p. 179.

[3] Ib. I, 10 p. 170; mor. un. pref. p. XVI.

Hutcheſon ſein Schickſal theilen [1]. Wie weit man auch ſeinen Skepticismus treiben möge, in aufrichtigem Glauben wird niemand an ſeinem eigenen Daſein und am Daſein der Außenwelt zweifeln können [2]. Wir haben einen ſichern Maßſtab der Wahrheit, wenn wir nur an der Erfahrung der Sinne uns halten und die Täuſchungen der Einbildungskraft meiden [3]. So geht ſein Syſtem auf einen ſehr entſchiedenen Dogmatismus aus, welcher jedoch das Abſtracte ausſchließt und nur auf Thatſachen ſich ſtützen ſoll [4]. So glaubt er ſelbſt eindringen zu können in die Zukunft vermittelſt der Erfahrung analoger Fälle und des Beifalls der Naturwiſſenſchaften, der Mathematik, der Moral und der Politik gewiß zu ſein [5]. An ſeinem Verfahren bemerkt man bald, daß er hauptſächlich den ſichern Ergebniſſen der Naturwiſſenſchaften vertraut und ſie auch zum Urtheil über das ſittliche Reich aufruft. Der unſterbliche Newton iſt einer ſeiner erſten Gewährsmänner, obwohl er hinzuſetzen muß, daß er eben ſo klein als Theologe ſei, wie groß als Geometer [6]. Gegen die Naturwiſſenſchaften gehalten, gelten ihm die Theologie, die Pſychologie, die Metaphyſik für Lehren, die nur auf leeren Worten beruhn; die wahre Phyſik iſt der Ruin der Theologie [1]. In ſeinem Streite, welchen er nur vom Standpunkte der Naturwiſſenſchaften gegen die Theologie erhebt, verſchmäht er die Hülfe der Engliſchen Freidenker nicht; aber er geht weiter als ſie; die natürliche Religion, welche ſie empfolen hatten, ſcheint ihm nichts weniger als natürlich [2]. Man wird bemerken können, daß ſeine Anſicht von der Natur eine Färbung von den chemiſchen Forſchungen an ſich trägt, mit welchen er vorzugsweiſe ſich beſchäftigt hatte. Wir ſehen es aus dem Gewichte, welches er auf den Proceß der Gährung, auf das Phlogiſton, auf die chemiſche Anziehung der Elemente legt, Punkte, welche wir noch weiter zu beſprechen haben werden. Bei der dogmatiſchen Richtung ſeiner Lehre läßt ſich nun auch wohl erwarten, daß manche Begriffe des Rationalismus auf ihn übergegangen ſind. Es wird aber vielleicht überraſchen, daß ſie meiſtens eine Verwandtſchaft mit dem theoſophiſchen Elemente zeigen, welches an die Chemie ſich angeſchloſſen hatte, welches wir aber auch in der Leibniziſchen Lehre wiedererkannt haben. Mit dieſer hat er gemein, daß er auf Kraft und Streben der natürlichen Elemente ein großes Gewicht legt, daher alles für belebt hält und ſelbſt die Hypotheſe, daß alles Empfindung habe, nicht misbilligt. Auch der Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden iſt auf ihn übergegangen. Er berückſichtigt daher auch zuweilen die Lehren Bilſinger's und des berühmten Wolff.

---

[1] Syst. soc. I, 5 p. 48 sq.

[2] Mor. un. pref. p. XVI.

[3] Ib. IV, 10 p. 209. Le criterium de la verite est certain quand on ne s'occupe que des objets que l'on peut soumettre à l'expérience et quand on rejette ceux qui n'ont que l'imagination pour base.

[4] Syst. de la nat. II, 13 p. 434.

[5] Ib. I, 9 p. 141; II, 13 p. 433; 435.

[6] Ib. II, 5 p. 158.

Seinem Dogmatismus legt er aber doch eine Kritik unſeres Erkennens zu Grunde. In ihr bemerkt man überall die Sätze Condillac's, nur kurz zuſammengezogen. Wir ſollen unſere Gedanken analyſiren; dann werden wir finden, daß ſie alle auf die Empfindung als auf ihre erſte Quelle zurückgehn [1]. Denn von allen Gegenſtänden haben wir eine Erkenntniß nur dadurch, daß ſie einen Eindruck auf uns machen oder eine Veränderung in uns hervorbringen, welche wir empfinden; ſie läßt uns eine Wirkung des Gegenſtandes auf uns erkennen [2]. Aus den Ideen, welche die Empfindungen in uns hervorbringen, macht ſich das Denken, die Zuſammenſetzung der Ideen von ſelbſt; die hervorſtechende Modification unſeres Bewußtſeins bleibt in uns und wird modificirt durch andere hinzutretende Empfindungen; ſolche Modificationen erhalten verſchiedene Namen; das Gedächtniß, die Einbildungskraft, das Urtheil bilden ſich nur aus der Verbindung, Unterſcheidung, Vergleichung der Eindrücke; Verſtand und Vernunft ſind nichts anderes als Modificationen unſerer Empfindungen. Die Vernunft iſt nur eine Natur, welche durch Erfahrung, Urtheil, Reflection modificirt worden, eine Gewohnheit, welche wir erworben haben in geſunder Weiſe über die Gegenſtände zu urtheilen. Alle unſere Meinungen beruhen auf Aſſociation der Ideen. Von Angebornem iſt dabei nichts anzunehmen; auch der Inſtinct iſt nicht angeboren, ſondern nur eine Fertigkeit in ſchneller, mechaniſcher Vollziehung unſerer Urtheile. Daſſelbe gilt vom moraliſchen Sinn und vom Geſchmack in den

---

[1] Ib. I, 7 p. 111 not.; 10 p. 194.

[2] Ib. II, 7 p. 228.

---

1) Syst. de la nat. I, 8 p. 111; 121.

2) Ib. I, 2 p. 14.

Künſten, welche man fälſchlich wie eine verborgene Eigenſchaft oder ein angebornes Vermögen betrachtet hat [1]. Gewohnheit, in der Aſſociation der Ideen erworben, leitet alle unſere Urtheile. In der Abſtraction betrachten wir nur unſere eigenen Modificationen, die einen berückſichtigend, die andern nicht [2]. Freilich können wir die Einzelheiten nicht verfolgen, in welchen innerlich unſere Gedanken ſich bilden; vieles entgeht uns wegen ſeiner Kleinheit; wir können es nur in ſeinen größern Maſſen beurtheilen; aus dieſen aber müſſen wir auf die kleinern Elemente ſchließen [3]. Nur darin könnte man eine Abweichung Holbach's von Condillac ſuchen, daß er auf die Erklärung der Reflection weniger Gewicht legt. Sie ergiebt ſich ihm ohne Schwierigkeit, indem er dem innern Organe unſeres Denkens die Kraft beilegt ſich ſelbſt zu betrachten und zu modificiren [4]. In der That ſchließt ſeine Meinung hierin ſich näher an Locke an, indem er aus dieſer Reflection neue Gedanken entſpringen läßt. Aber auch hierauf wird man bei der Kürze ſeiner Erklärungen über dieſe Gegenſtände kein großes Gewicht zu legen haben. Man wird ihn nicht in Verdacht haben können, als wollte er hierdurch dem Menſchen irgend eine Kraft zuſchreiben etwas aus ſich ſelbſt hervorzubringen. Auch die Reaction des innern Organs hängt ganz von den äußern Einwirkungen ab; nur eine größere Beweglichkeit ſeiner Organe zeichnet den Menſchen aus; er iſt aber nur ein Geſchöpf ſeiner Sinnlichkeit[1]. Wenn er zur Thätigkeit übergeht, ſo beruht dies nur auf ſeinen Bedürfniſſen, ſeinem Verlangen, ſeinen Leidenſchaften und deswegen iſt auch das Übel ihm nöthig; ohne daſſelbe würde er zur Entwicklung ſeiner Fähigkeiten nicht angetrieben werden und nur in Trägheit verfallen. Dies gilt vom Denken, wie vom Handeln. Nachdenken iſt eine Mühe, eine Unluſt, welche der Menſch nur über ſich nimmt, um größerer Noth zu entgehen[2].

---

[1] Ib. I, 8 p. 117 sqq; 9 p. 142; 10 p. 180; 183; 188; mor. un. I, 12 p. 52; syst. soc. I, 9 p. 91 sqq.

[2] Syst. de la nat. I, 9 p. 147 sqq.; 167; 10 p. 185; 190; mor. un. I, 12 p. 52.

[3] Syst. de la nat. I, 2 p. 15 sq.

[4] Ib. I, 8 p. 123. Non seulement notre organe intérieur apperçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore il a le pouvoir de se modifier lui même et de considérer les changements ou les mouvements qui se passent en lui ou ses propres opérations, ce qui lui donne de nouvelles perceptions et de nouvelles idées. C'est l'exercice de ce pouvoir de se replier sur lui même que l'on nomme reflexion.

Auch darin ſtimmt nun Holbach mit Condillac überein, daß er anerkennt, unſere Empfindungen würden uns immer nur Verhältniſſe der Gegenſtände zu uns zur Kenntniß bringen[3]. Daran ſchließen ſich auch andere Gedanken der Kritik an. Der Erfahrungswiſſenſchaft können die Schranken unſeres Erkennens nicht entgehn. Holbach geht hierin zuweilen ſo weit, daß er dem Menſchen alles allgemeingültige Denken abſpricht. In verſchiedener Weiſe organiſirt, ſehen und empfinden ſie auch in verſchiedener

---

1) Ib. I, 8 p. 120; II, 1 p. 2.

2) Ib. II, 1 p. 3 sq.; syst. soc. I, 14 p. 167 sq.

3) Syst. de la nat. I, 2 p. 13; 10 p. 194. Les hommes ont besoin de la verite; elle consiste à connaitre les vrais rapports qu'ils ont avec les choses.

Weiſe, haben verſchiedene Verhältniſſe zu den Dingen, auch eine verſchiedene Sprache. Nicht einmal der Begriff der Einheit würde bei verſchiedenen Menſchen derſelbe ſein können; wenn ſie auch dieſelben Worte gebrauchten, der Sinn, in welchem ſie dieſelben nehmen, dürfte doch verſchieden ſein [1]). Beſonders das Kleinſte und das Größte entgehen unſerer Erkenntniß. Die Gründe der einfachſten Bewegungen, aus welchen die großen Maſſen der Erſcheinungen ſich zuſammenſetzen und von welchen alle Verhältniſſe abhängen, ſind uns Geheimniſſe, ſo wie in unſerm Geiſte, ſo auch in der Körperwelt; die Entſtehung der Dinge können wir daher auch nicht ergründen [2]). Die Elemente der Körper entgehen unſern Sinnen, nur in ihrer Zuſammenſetzung werden ſie empfindbar [3]). Und dennoch auf ſolche kleinſte Elemente und kleinſte Bewegungen müſſen wir ſchließen; was wir wahrnehmen, erſcheint uns daher als nothwendige Wirkung unbekannter Urſachen [4]). Das Große aber in der Natur iſt uns unüberſehlich. Wir haben eine allgemeine Natur vorauszuſetzen, obgleich wir ſie nicht empfinden können; ſie iſt eine Summe unbekannter Kräfte [5]).

So finden wir bei Holbach eine Reihe ſkeptiſcher Überlegungen; aber, wir müſſen ſagen, ſie werden nur oberflächlich erwogen. Denn obgleich die ſenſualiſtiſche Erkenntnißtheorie kein Mittel darbietet die letzten Urſachen zu entdecken, ſo werden ſie doch vorausgeſetzt und alsbald ſchreitet nun die Unterſuchung auch dazu fort aus der Vorausſetzung unbekannter Gründe weitere Folgerungen zu ziehn. Weit mehr, als die Unterſuchung über die Gründe unſerer Erkenntniß, beſtimmt das Vertrauen auf die Naturforſchung die Gedanken Holbach's. Er hält ſich an die Vorausſetzungen dieſer, welche uns lehren ſoll die zweiten Urſachen zu erkennen, weil die erſten Urſachen uns unerreichbar ſind; er hofft, dieſe zweiten Urſachen würden uns doch zu einem Urtheil auch über die unbekannten erſten Urſachen verhelfen [1]. Die Natur erkennen wir aus ihren Veränderungen; ſie iſt nicht ſo geheimnißvoll, wie die meinen, welche ſie durch den Schleier des Vorurtheils betrachten; ihre Wege ſind immer einfach. Wenn wir auch nicht alle Einzelheiten derſelben zu erforſchen vermögen; ſo kennen wir doch ihre allgemeinen Geſetze; aus ihnen können wir weiter ſchließen, denn wir ſollen uns davon verſichert halten, daß die Natur immer in einer beſtändigen, gleichmäßigen, analogen und nothwendigen Weiſe handelt [2]. Wir werden wohl ſagen müſſen, daß die Grundſätze des Senſualismus von Holbach auf die Betrachtung der Natur nur in einer ſehr lockern Verbindung angewendet werden.

---

[1] Ib. I, 10 p. 194 sqq. L'intelligence, la notion, la conviction d'aucune proposition, quelque simple, évidente et claire qu'on la suppose, ne sont, ni ne peuvent être rigoureusement les mêmes dans deux hommes.

[2] Ib. I, 2 p. 13 sqq.; 6 p. 87; 8 p. 128.

[3] Ib. I, 2 p. 15; 4 p. 52.

[4] Ib. I, 14 p. 328 sq.

[5] Ib. II, 6 p. 203 sq.

---

[1] Ib. II, 6 p. 204. Si nous ne connaissons la nature et ses voies que d'une façon incomplete, si nous n'avons que des idées superficielles et imparfaites de la matiere, — — si nous ne pouvons remonter aux causes premieres, contentons nous des causes secondes et des effets que l'expérience nous montre; recueillons des faits véritables et connues; ils suffiront pour nous faire juger de ce que nous ne connaissons pas.

[2] Ib. p. 184; 186; 205.

Doch ſucht er unſere Erkenntniß der Natur unmittelbar an die Empfindung anzuſchließen. Es iſt der Begriff der Bewegung, welcher die Brücke von der Empfindung zur Natur ſchlagen ſoll. Empfinden heißt bewegt werden. Die Empfindungen ſind Bewegungen in uns und verrathen uns andere Bewegungen außer uns. Aus ihnen erſehn wir, daß andere Dinge durch Bewegung Eindrücke auf uns machen; alle Verhältniſſe der Außenwelt zu uns, welche wir kennen, werden uns durch ſie verrathen[1]. Die Bewegung aber ſetzt eine Urſache voraus, ſo wie ſie ſelbſt die Urſache aller Veränderungen und Erſcheinungen iſt; denn Urſach iſt jedes Ding, welches ein anderes in Bewegung ſetzt; in der Verkettung aber der Urſachen und Wirkungen iſt jede Wirkung auch als Urſache und jede Urſache auch als Wirkung anzuſehn[2]. Der Bewegung haben wir nun ferner auch eine Subſtanz zu Grunde zu legen und daher führt die Wahrnehmung der Bewegung auf die Materie und alle ihre Eigenſchaften, auf Ausdehnung, Beweglichkeit, Solidität, Dichtigkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere, Trägheit; weil wir nur aus einer materiellen Urſache Bewegung erklären können. Über dieſe allgemeinen, urſprünglichen Eigenſchaften der Materie kann ich mich nicht täuſchen; aus ihnen wer-

---

1) Ib. I, 2 p. 13. C'est le mouvement qui seul etablit des rapports entre nos organes et les êtres qui sont au dedans ou hors de nous; ce n'est que par les mouvements que ces êtres nous impriment, que nous connaissons leur existence.

2) L. l.; ib. I, 3 p. 36.

den noch andere Eigenſchaften der Materie ſich ableiten laſſen; ſie wird auch noch andere beſondere Eigenſchaften haben müſſen; aber zunächſt ſind ihre allgemeinen und urſprünglichen Eigenſchaften feſtzuhalten[1]. Man ſieht, daß Holbach weniger Schwierigkeit macht, als Condillac, über das Relative in allen unſern ſinnlichen Wahrnehmungen ſich hinwegzuſetzen. Nicht allein die Bewegung, ſondern auch die Materie mit allen ihren Eigenſchaften ſollen wir als Thatſache anſehn[2].

Wie ſehr alſo auch Holbach dem Rationalismus abgeneigt iſt, die allgemeinen Begriffe und Grundſätze deſſelben ſind doch auf ſein Syſtem der Natur übergegangen. Von der Erſcheinung der Bewegung ſchließt er auf ihre Urſache; die Wirkung ſetzt die Subſtanz eines wirkenden Dinges voraus und der Subſtanz kommen ihre unwandelbaren, weſentlichen Attribute zu. Wir werden erwarten können, daß dieſe Schlußweiſen von den empfindbaren Erſcheinungen auf das Weſen der Dinge noch weiter ſich ausbreiten. Holbach erblickt Weſen und Wirkung der Dinge in der engſten Verbindung. Beide laſſen ſich nicht ſcheiden. Die Geſetze der Bewegung ſind unwandelbar, weil das Weſen der Dinge unwandelbar iſt. Das Weſen beruht darauf, daß es wirkt; es wirkt, indem es Bewegung hervorbringt. Alles erkennen wir nur daraus, daß es Bewegung in uns hervorbringt; es iſt daher auch alles, was wir erkennen, in Bewegung und die Ruhe in den Dingen iſt nur ſcheinbar[1]. Jedes Ding kann nur durch ſeine eigne Natur wirken, doch modificirt von den äußern Einflüſſen, welche es erfährt, ſo daß auch die Mittheilung der Bewegung in Anſchlag gebracht werden muß, welche nach eben ſo unveränderlichen Geſetzen geſchieht, wie die eigene Bewegung aus dem Weſen der Dinge ſelbſt. So bildet ſich eine Kette von Bewegungen, in welcher alles ein Phänomen nach unveränderlichen und nothwendigen Geſetzen iſt[2]. Unſere Erfahrung aber zeigt uns, daß es verſchiedene Dinge giebt; wir werden ihnen auch verſchiedene Arten zu wirken und zu bewegen beilegen müſſen, weil verſchiedene Weſen ihrer Natur nach auch verſchiedene Wirkungen haben müſſen. Dieſe Bemerkung, welche die Erfahrung an die Hand giebt, ſteigert nun Holbach zu dem Satze, daß nicht zwei Dinge in der Welt einander gleich ſein könnten in ihrem Weſen und in ihrem Wirken, worüber er ſich auf Leibniz beruft; die verſchiedenen Verhältniſſe der Dinge in der Verkettung der Urſachen und Wirkungen ſetzen auch ein verſchiedenes Sein der Dinge voraus. Die Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinung iſt daher auf eben ſo mannigfaltige Elemente zurückzuführen. Im Gegenſatz gegen dieſe Erklärungsart verwirſt Holbach die Hypotheſe einer allgemeinen Materie, deren Weſen nur in der Ausdehnung beſtände und welche nur durch die Bewegung ihrer Theile verändert würde [1]. Dies iſt ein Lehrpunkt von großem Gewichte. Wenn Holbach auch die Gleichartigkeit der Materie in allen ihren Theilen vorausſetzen muß, weil er meiſtens nur die allgemeinen Eigenſchaften derſelben und die allgemeinen Geſetze ihrer Bewegung nachweiſen kann, ſo ſieht er ſich doch genöthigt noch beſondere Naturen und beſondere Geſetze der kleinen Elemente in der Natur anzunehmen, weil ſeine Naturerklärung für das Beſondere in den Naturerſcheinungen auch beſonderer Gründe bedarf. Er kann unbekannte Urſachen und Eigenſchaften der Dinge nicht entbehren.

---

[1] Ib. I, 3 p. 35 sq.; 7 p. 95. Dès que j'apperçois ou que j'eprouve du mouvement, je suis forcé de reconnaitre de l'etendue, de la solidite, de la densité, de l'impenetrabilite dans la substance que je vois se mouvoir ou de laquelle je reçois du mouvement; ainsi dès qu'on attribue de l'action à une cause quelconque, je suis oblige de la regarder comme matérielle. Je puis ignorer la nature particuliere et sa façon d'agir, mais je ne puis me tromper aux proprietes generales et connues à toute matiere.

[2] Ib. I, 2 p. 30.

---

[1] Ib. I, 2 p. 17 sq. Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir.

[2] Ib. I, 2 p. 17; 4 p. 54 sq.

Die erſten Elemente, aus welchen die Materie ſich zuſammenſetzt, nennt er kleine Körperchen (molécules) oder Atome. Jedem von ihnen kommen die allgemeinen Eigenſchaften der Materie zu; jedes von ihnen iſt ausgedehnt und hat Theile, doch nur gleichartige. Dieſe Theile ſollen aber nur in Gedanken, in der abſtracten Betrachtungsweiſe der Geometer ſich abſondern laſſen; jedes Körperchen ſoll einfach und untheilbar ſein [2]. Dies weiſt darauf hin, daß Holbach's Anſicht von der Natur weniger von der mechaniſchen Naturlehre, als von der Chemie ausgegangen iſt. Durch die beſondern Beſchaffenheiten, welche den Elementen beigelegt werden, unterſcheiden ſie ſich von den Atomen der Alten, welchen nur Figur und Größe zukommen ſollte [1]). Aus ihnen geht ihre verſchiedene Wirkungsweiſe hervor. Nach ihrer verſchiedenen Natur ſtoßen ſie einander ab und ziehen einander an in verſchiedener Weiſe und vereinigen ſich dadurch zu größern Maſſen. Es findet unter ihnen eine chemiſche Verwandtſchaft ſtatt, welche Verbindungen unter ihnen herbeiführt, je nachdem ſie geeignet ſind gegenſeitig ſich zu unterſtützen und zu erhalten. Sympathie und Antipathie, Liebe und Haß bringen unter ihnen beſtändig neue Verbindungen und Scheidungen hervor und durch dieſen Wechſel ſind wir im Stande die Natur oder die Verhältniſſe der Elemente zu einander zu erforſchen [2]).

---

[1] Ib. I, 2 p. 30 sq. En effet, c'est une erreur de croire, que la matiere soit un corps homogene, dont les parties ne different entre elles que par leur differentes modifications. — — La seule différence du site doit necessairement entrainer une diversité plus ou moins sensible non seulement dans les modifications, mais encore dans l'essence, dans les propriétés, dans le systeme entier des êtres. Ib. I, 3 p. 35 sq.; 9 p. 129.

[2] Ib. I, 7 p. 97 not.; 8 p. 123 not.

Ein wichtiger Unterſchied dieſer neuern von der ältern Atomiſtik thut ſich nun darin hervor, daß Holbach mit allem Eifer gegen die mechaniſche Anſicht ſtreitet, welche der Materie die Kraft ſich ſelbſt zu bewegen abſpricht. Unter den allgemeinen Eigenſchaften der Materie wird zwar auch die Trägheit erwähnt; aber Holbach denkt ſie, mit Newton, als eine Kraft der Trägheit [3]), welche kei-

---

1) Ib. I, 3 p. 35 sq.

2) Ib. I, 4 p. 49 sqq. C'est sur cette disposition des matieres et des corps les unes relativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les physiciens désignent sous les noms d'attraction et de repulsion, de sympathie et d'antipathie, d'affinités ou de rapports. Ib. I, 6 p. 77. Attiré par les objets qui lui sont contraires.

3) Ib. I, 4 p. 54.

nesweges eine unerklärliche Vorausſetzung ſei, ſondern aus der innern Natur der Dinge fließe und nur in ihrem Streben ſich zu erhalten gegründet ſei. Das unveränderliche Weſen eines jeden Dinges erfordere es, daß alles ſich und ſeine Zuſtände zu erhalten, alles ihm Förderliche anzuziehen, alles ihm Feindliche abzuſtoßen ſuche. Dies iſt das Ziel aller Bewegungen, welches man auch wohl ihren Zweck nennen könnte. Die Moraliſten haben dieſes Streben die Selbſtliebe, die Phyſiker die Gravitation auf ſich ſelbſt genannt[1]. Durch dieſes Streben bewegt ſich die Materie ſelbſt, wenn auch nicht in ſpontaner Weiſe, ſondern nur in gegenſeitiger Abhängigkeit ihrer Theile von einander[2]. Der Begriff des Strebens (nisus), auf welchen Leibniz ſo großes Gewicht gelegt hatte, wird daher auch von Holbach für ſehr wichtig gehalten; er ſei noch nicht gehörig erörtert worden und doch beruhe auf ihm alle Bewegung und der folgereiche Satz, daß nichts in Ruhe ſei. Nirgends Action ohne Reaction; keine todte Kraft; die Natur iſt ein wirkſames Ganzes; eben deswegen muß ſie ſich ſelbſt bewegen, weil ſie das Ganze iſt[3]. Der aufmerkſame Beobachter der Natur ſieht

---

1) Ib. I, 2 p. 23 not.; 4 p. 52 sq.; 54. La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les energies, les forces, les facultes des êtres semblent continuellement dirigees. Les physiciens ont nomme cette tendance ou direction gravitation sur soi. Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont apelle dans l'homme l'amour de soi. Ib. p. 58.

2) Ib. I, 2 p. 16; 22. Le mouvement est une façon d'être qui découle nécessairement de l'essence de la matiere, — — elle se meut par sa propre énergie.

3) Ib. p. 19 sqq.

in ihr überall herumirrende Keime, welche nur die Gelegenheit erwarten ſich zum Leben zu entfalten [1]. Unbekannte Kräfte beleben das Weltall und zwingen die Dinge nach ihrer eigenen Energie zu wirken; daher redet Holbach auch der freiwilligen Erzeugung das Wort [2]. In der Gährung, der Ernährung, dem Wachsthum machen jene belebenden Kräfte ſich bemerklich; beſonders das Princip der Wärme, das Phlogiſton, giebt uns einen Beweis der Erfahrung davon ab, wie in den materiellen Kräften der Natur die Erſcheinungen des Lebens gegründet ſind [3]. Wir ſehen hier deutlich eine Nachwirkung der theoſophiſchen Chemie und ihrer Umbildungen in der dynamiſchen Naturlehre. In einem beſtändigen Kreis der Bewegungen, von Verbindung zu Auflöſung und umgekehrt wechſelnd, finden wir die Natur; ihr Zweck kann kein anderer ſein als das Leben, die Thätigkeit, die Aufrechterhaltung des Ganzen durch den beſtändigen Wechſel der Theile [4]. Dem Ganzen der Natur und allen ihren Theilen ein ſelbſtändiges Streben beizulegen, hierzu wird Holbach auch wohl dadurch bewogen, daß er geneigt iſt die Empfindung als eine allgemeine Eigenſchaft der Materie anzuſehn, deren Wirkſamkeit nur unterbrochen werden könnte durch Hinderniſſe nach Weiſe der ſogenannten todten Kräfte in der Natur [1]. Mit dieſen dynamiſchen Anſichten findet er aber die mechaniſche Naturerklärung ganz in Übereinſtimmung, wie eine ähnliche Verbindung beider Erklärungsweiſen ſchon bei Newton und Leibniz ſich gezeigt hatte; denn alle ſpontane Thätigkeit ſetzt doch eine äußere Erregung, eine Urſache der Bewegung von außen voraus [2], weil die Selbſterhaltung doch immer nur in Verfolg äußerer Einwirkungen ſich bethätigen kann; auch bleibt dabei die Subſtanz der Dinge immer dieſelbe; die Elemente ſind unveränderlich; die Materie iſt ewig; nur ihre Verbindungen und die Formen ihrer Zuſammenſetzung verändern ſich [3].

---

[1] Ib. I, 3 p. 37. L'observateur attentif — — voit la nature remplie de germes errants, dont les uns se développent, tandis que d'autres attendent que le mouvement les place dans les spheres, dans les matrices, dans les circonstances nécessaires pour les étendre, les accroitre, les rendre plus sensibles par l'addition de substances ou de matieres analogues à leur être primitif.

[2] Ib. I, 2 p. 24; II, 6 p. 203.

[3] Ib. I, 2 p. 15; 3 p. 39 sq.; 9 p. 135 sq.

[4] Ib. I, 4 p. 58 sq. Ce plan ne peut être que la vie, l'action, le maintien du tout par les changements continuels de ses parties.

Mit dieſen wenigen Zügen ſind die Grundſätze Holbach's in der That erſchöpft; ſeine Lehre iſt ſehr einfach. Außer der Materie und ihrer Bewegung giebt es im Weltall nichts [4]. Beide ſind ohne Anfang und Ende. Man geſteht allgemein zu, daß die Subſtanzen, alſo die Materien, nicht vernichtet werden können; man wird ebenſo zugeſtehn müſſen, daß ſie nicht entſtehen können; ſie ſind ihrer Natur nach das Beharrliche, welches dem Wechſel der Erſcheinungen zu Grunde liegt. Daraus wird man aber auch folgern müſſen, daß die Bewegung in der Welt ewig iſt, weil das Weſen der Dinge darin beſteht, daß es wirkt [1]). Die Wirkungen der Materie fließen aber aus ihrem Weſen mit Nothwendigkeit und daher geſchieht alles in der Welt nothwendig. Was man Zufall nennt, iſt nur unbekannte Urſache. Freiheit der Wahl läßt ſich auch nicht vereinigen mit der Nothwendigkeit aller Wirkungen; ein jedes Ding muß in jedem Augenblicke ſeines Daſeins ſo wirken, wie es eben iſt [2]). Die Natur, im Ganzen ein großes Ergebniß, eine Geſammtſumme, welche aus der Sammlung aller Materien und ihrer Wirkungen entſpringt, im Einzelnen das Ganze eines beſondern Dinges, welches durch ſich und ſeine Umgebungen beſtimmt iſt, bringt alles in der Verkettung der Urſachen mit Nothwendigkeit hervor, ohne Bosheit und ohne Güte, ohne Ordnung und ohne Unordnung. Nur der Menſch ſieht Gutes und Böſes in der Natur; die Verhältnißmäßigkeit, in welcher er ſeine Umgebungen zu ſich findet, läßt ihn annehmen, daß alles in der Welt gut ſei. Zwecke haben wir nicht in der Natur zu ſuchen; denn der Zweck bezeichnet die Richtung einer Bewegung nach ihrem Ziele hin und da die Natur das Ganze iſt, kann ſie keine Richtung haben [3]). Wenn Holbach der Natur doch gewiſſermaßen einen Zweck beilegt, indem er ihre Wirkſamkeit auf die Erhaltung der Dinge in ihrer Thätigkeit richtet, oder wenn er die Nothwendigkeit als eine ewige und unwandelbare

---

[1] Ib. I, 8 p. 114.

[2] Ib. I, 2 p. 16.

[3] Ib. I, 3 p. 42; 6 p. 88. La matiere est éternelle et nécessaire, mais ses combinaisons et ses formes sont passageres et contingentes.

[4] Ib. I, 1 p. 10.

---

1) Ib. I, 2 p. 29.

2) Ib. I, 5 p. 71; 11 p. 236 not.

3) I, 1 p. 6; 11; 5 p. 61; 71; 6 p. 91; II, 3 p. 61; 66; 5 p. 161; 173 sq.

Ordnung der Dinge bezeichnet[1], ſo wird man dies daraus erklären müſſen, daß er nicht ganz vermeiden kann mit Menſchen menſchlich zu reden. Daß alles nach unabänderlichen Geſetzen der Nothwendigkeit geſchehe, iſt ihm eine ſo einleuchtende Wahrheit, daß ſie in der That allen praktiſchen Beſtrebungen der Menſchen zum Grunde liegt; Erziehung, Politik, Moral, ſelbſt Religion erkennen ſie an; nur ein theoretiſcher Irrthum hat ſich ihr widerſetzen wollen[2]. Weit davon entfernt, daß die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit ſchädlich oder gefärlich ſein ſollte, führt ſie nur zurück auf die Wahrheit der Natur, auf die Quelle alles unſeres Daſeins und Lebens[3]. Die Kunſt des Menſchen iſt nur die Natur, welche Werkzeuge ihrer eigenen Schöpfung gebraucht[4]. Der Menſch ſoll ſich nicht herabgewürdigt fühlen, wenn er erfährt, daß er wie ein Baum ſeinem natürlichen Boden entwächſt, daß er eine Maſchine iſt; die Natur ſelbſt iſt nur eine Maſchine und unſer ganzes Geſchlecht iſt nur eine ſchwache Feder in ihr[5].

Der theoretiſche Irrthum, welcher dieſer allgemein anerkannten Wahrheit ſich entgegenſetzt, iſt die Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. Er iſt die Quelle aller Irrthümer, in welche der Menſch über ſich ſelbſt verfallen iſt[6]. Wir dürfen den Menſchen nicht als ein

---

1) Ib. I, 11 p. 239; II, 6 p. 192.

2) Ib. I, 11 p. 232 sqq.

3) Darüber weitläufig ib. I, 12.

4) Ib. I, 1 p. 3.

5) Ib. I, 12 p. 263 sq. La nature elle même n'est elle pas une vaste machine dont notre espece est un faible ressort?

6) Charakteriſtiſch ſpricht er ſich darüber aus ib. I, 6 p. 80. La

privilegirtes Weſen anſehn; er iſt ein leidendes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. In der Welt iſt alles verbunden; es giebt da keine iſolirte Kraft. Um frei zu ſein müßte aber der Menſch entweder außer der Natur oder mächtiger ſein als die ganze übrige Natur, ſo daß er die Verkettung der Bewegungen im Weltall unterbrechen könnte[1]. Dagegen haben wir zu behaupten, daß alles, was im Menſchen vorgeht, nichts anderes iſt als eine Folge ſeiner Gravitation auf ſich ſelbſt, einer Energie, welche ihm mit allen Dingen gemein iſt[2]. Die Anhänger der Freiheit ſtreiten gegen die Nothwendigkeit unſerer Handlungen, weil ſie dieſelbe mit dem Zwange verwechſeln. Wir handeln nicht immer gezwungen; vielmehr immer iſt unſere eigene Energie, unſer Streben nach Selbſterhaltung, in der Kette der Urſachen und Wirkungen verflochten. In ſeinen Ideen, ſeinen Empfindungen hat der Menſch die Urſachen ſeiner Bewegung in ſich; aber wir müſſen auch bedenken, daß er ſeine Ideen von ſeinen Empfindungen und ſeine Empfindungen von außen erhält[3]. Sein Streit gegen die Freiheit bewahrt zwar

---

source des erreurs, dans lesquelles l'homme est tombé, lorsqu'il s'est envisagé lui même, est venue — — de ce qu'il a cru se mouvoir de lui même, agir toujours par sa propre énergie; dans les actions et dans les volontés, qui en sont les mobiles, être indépendant des lois générales de la nature etc. Holbach ſelbſt läßt die Dinge durch ihre eigene Energie ſich bewegen; daß die Menſchen dies immer und in allen Stücken thun, daß ſie dadurch von den allgemeinen Geſetzen der Natur entbunden werden, ſchiebt er ſeinen Gegnern unter.

[1] Ib. I, 6 p. 81; 95; 10 p. 176.

[2] Ib. I, 6 p. 79.

[3] Ib. I, 11 p. 222 sqq. Il renferme en lui même des

allen Naturen ihre eigenen Beweggründe, kann aber dem Menſchen als denkendem Weſen keinen Vorzug vor andern Naturen geſtatten, weil ſeine ſenſualiſtiſchen Grundſätze alles Denken von äußern Eindrücken abhängig machen.

Durch die Beſeitigung des Vorurtheils, welches den Menſchen zu einem privilegirten Weſen in der Welt machen möchte, denkt er aber noch ein anderes Vorurtheil zu beſiegen, welches den Geiſt dem Körper entgegenſetzt. Sein Streit wendet ſich nun mit der größten Entſchiedenheit gegen den Dualismus der Carteſianiſchen Schule, in dem vollen Bewußtſein, daß in ihm der faule Fleck der bisherigen Philoſophie liege. Noch ſtärker als Hobbes, deſſen Lehre doch durch manche ſkeptiſche Neigungen geſchwächt wurde, bringt der Dogmatismus des Syſtems der Natur auf die Gleichartigkeit aller Subſtanzen. Die Unterſcheidung zwiſchen geiſtiger und körperlicher Subſtanz erſcheint ihm als der Irrthum, welcher die Durchführung des reinen Naturalismus verhindert habe. Seinen Hauptgrund werden wir nun freilich nicht darin ſuchen dürfen, daß Holbach der Lehre von der geiſtigen Subſtanz verwarf, ſie führe nur eine verborgene Kraft ein, welche nur von der Erforſchung der wahren Urſachen zurückhalten könnte [1]), weil er ſelbſt in den kleinen Elementen und

---

causes inhérentes à son être; il est mu par un organe intérieur qui a ses lois propres et qui est détermine nécessairement en conséquence des idées, des perceptions, des sensations qu'il reçoit des objets extérieurs.

[1]) Ib. I, 7 p. 110. Il est évident que la notion des esprits, imaginée par des sauvages et adoptée par des ignorants, est de nature à retarder nos connaissances, vu qu'elle nous empeche de chercher les vraies causes des effets que nous voyons.

ihren eigenthümlichen Eigenſchaften verborgene Kräfte annahm. Jenem Vorwurfe liegt vielmehr der weitergreifende Gedanke zu Grunde, daß alles, was man als Geiſt oder Seele im Gegenſatz gegen Körper und Materie betrachte, mit den Wirkungen, welche man ihm beilege, im Widerſpruch ſtehe. Der Geiſt, ohne ausgedehnt zu ſein, ſoll die Materie bewegen und ſelbſt in Bewegung ſein; dies iſt undenkbar [1]. Der Occaſionalismus hatte hierin ſchon hinlänglich vorgearbeitet. Holbach erhebt ſich nun gegen die Lehren, welche den Menſchen zu einem doppelten Weſen machen, zu einer körperlichen und geiſtigen, einer phyſiſchen und moraliſchen Subſtanz, und ihn ſo aus zwei Subſtanzen zuſammenſetzen, welche keinen Punkt der Analogie mit einander gemein hätten [2]. Wie man dazu gekommen ſei den Menſchen zu verdoppeln, iſt ihm wohl begreiflich; man fand in ihm zwei Arten der Bewegungen, Bewegungen des Ganzen, welche ſichtbar und greiflich für unſere Sinne ſind, und andere Bewegungen, welche man nur aus ihrer Begleitung und ihren Folgen erkennen konnte, deren Gründe man aber nicht zu erforſchen wußte; jene ſah man als Bewegungen ſeines Körpers an, dieſe brachte man auf die verborgene Kraft des Geiſtes zurück. Anſtatt deſſen hätte man erkennen ſollen, daß die letztern nur Wirkungen der nicht wahrnehmbaren Elemente unſeres Leibes ſind. Es iſt mit ihnen, wie mit dem Gährungsproceſſe, dem Wachsthum; wir müſſen die verborgenen Gründe des Werdens nach Analogie der uns bekannten Vorgänge in der Natur betrachten [1]. Die Empfindung, von welcher alle unſere geiſtigen Entwicklungen ausgehn, iſt nur eine beſondere phyſiſche Eigenſchaft, in ihren höhern Graden nur den organiſchen Weſen zukommend, ſo wie Electricität und Magnetismus andere Eigenſchaften ſind, welche aus der Zuſammenſetzung der Elemente ſich ergeben können; bei den höhern Organismen hängt ſie ab von der Bildung des Gehirns, ihres Centralorgans. In ihm vollziehen ſich alle die Thätigkeiten, welche man dem Geiſte zuſchreiben möchte; den Geiſt vom Körper unterſcheiden heißt daher nichts anderes als das Gehirn vom Gehirn unterſcheiden [2]. Wie viel einfacher iſt nun dieſe Lehre vom Menſchen, welcher nicht mehr als ein Weſen uns erſcheint von einer wunderbaren Zuſammenſetzung aus unvereinbaren Stücken. Der moraliſche Menſch iſt nur der phyſiſche Menſch unter einem gewiſſen Geſichtspunkte betrachtet. Er hat ſeine eigenthümliche Organiſation, d. h. einen eigenen Mechanismus ſeiner Bewegungen. Als materielles Weſen hat er auch nur materielle Ideen. Was wir ſeine Intelligenz nennen, iſt nur das Bewußtſein ſeiner Zwecke, welches ihm beiwohnt, weil er mit dem Bewußtſein von ſich auch das Bewußtſein des Zieles ſeiner Beſtrebungen verbindet[1].

---

[1] Ib. p. 96 sq.

[2] Ib. I, 6 p. 84 sq. Ainsi l'homme devint double; il se regarde comme un tout composé par l'assemblage inconcevable de deux natures différentes et qui n'avaient point d'analogie entre elles.

---

[1] Ib. 1, 2 p. 15 sq. Nos sens nous montrent en général deux sortes de mouvements dans les êtres: — — l'un est un mouvement de masse. — — Le mouvement de ce genre est sensible pour nous. — — L'autre est un mouvement interne et caché, qui depend de l'energie propre à un corps, c'est à dire de l'essence, de la combinaison, de l'action et de la reaction des molecules insensibles de matiere dont le corps et compose. — — Tels sont encore les mouvements internes qui se passent dans l'homme, que nous avons nommés les facultes intellectuelles, ses pensees, ses passions, ses volontes, dont nous ne sommes à portée de juger que par les actions, c'est à dire par les effets sensibles qui les accompagnent ou les suivent. Ib. I, 6 p. 82 sqq.; II, 11 p. 224.

[2] Ib. I, 7 p. 108; 8 p. 112.

Die Einfachheit dieſer Lehre beſteht aber doch nur darin, daß ſie den Menſchen nur als eine Zuſammenſetzung aus gleichartigen Theilen betrachtet; zu einer einfachen Subſtanz macht ſie ihn nicht; vielmehr iſt er eine ſehr künſtlich zuſammengeſetzte Maſchine, über deren Entſtehung wir uns gar keine Rechenſchaft geben können. Nur wunderbarer wird ſie nicht ſein als jede andere Erzeugung eines lebendigen Weſens[2]. Und wie der Menſch entſteht, ſo löſt er ſich auch wieder in ſeine Elemente auf. Er iſt ein ephemeres Weſen. Alles verändert ſich in der Natur; es giebt in ihr keine beſtändige Formen. Die Anmaßung und Eitelkeit des Menſchen darf ſich nicht einbilden eine Ausnahme machen zu wollen. Der geringſte Zufall, ein unbequemes Atom kann ihn aller ſeiner ſtolzen Vernunft berauben[3]. Die Seele iſt die Organiſation des Leibes und ſtirbt mit ihm. Die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele iſt nur aus Leidenſchaft für das Daſein hervorgegangen, welche natürlich iſt, weil ſie aus dem Streben ſich zu erhalten hervorgeht. Sie beruht aber auf einer Täuſchung. Das Leben iſt nur die Summe der

---

[1] Ib. I, 1 p. 2; 5 p. 70 sqq.; syst. soc. II, 6 p. 194.

[2] Syst. de la nat. I, 2 p. 24 not.

[3] Ib. I, 6 p. 93 sq.

Bewegungen des ganzen lebendigen Körpers. Behaupten, daß die Seele leben werde nach dem Tode des Körpers, heißt nur verlangen, daß eine in tauſend Stücke zerbrochene Uhr fortfahren ſollte den Lauf der Stunden zu zeigen [1]).

An den Streit gegen den doppelten Menſchen ſchließt ſich der Streit gegen den Deismus an. Nachdem der Menſch ſich doppelt gemacht hatte, machte er auch die Natur doppelt; er unterſchied ſie von ihrer eigenen Energie; er nahm an, daß es außer ihr ein Weſen gebe, welches die todte Materie in Bewegung ſetze, und wie er die bewegende Kraft in ſich Geiſt nannte, ſo ſah er auch den Beweger der Welt für geiſtig an; dieſen bewegenden Geiſt nannte er Gott. Nach der Analogie mit ſich denkt der Menſch alles Unbekannte; Gott ſollte ihm die unbekannteſte Urſache bezeichnen und ſo wurde er auch nach der Analogie mit dem Menſchen gedacht [2]). Bei allen Völkern findet ſich dieſe Denkweiſe, weil ſie ſehr natürlich iſt; es gehört ſchon tiefere Einſicht in die Natur dazu um von dieſem Vorurtheil ſich loszureißen. Die Eigenliebe des Menſchen leitet zu ihm an. Er möchte ſich als den Mittelpunkt und Zweck der Welt betrachten; vom Übel belaſtet muß er aber ſeine Ohnmacht bekennen; er fordert Wunder zu ſeiner Hülfe und da er die Natur

---

1) Ib. I, 13 p. 275; 280 sqq. Dire que l'ame sentira, pensera, jouira, souffrira apres la mort du corps, c'est prétendre qu'une horloge, brisee en mille pieces, peut continuer à sonner ou à marquer les heures.

2) Ib. I, 13 p. 276 sq. L'homme s'etant supposé double, fit aussi la nature double; il la distingua de sa propre énergie, il la sépara de son moteur, que peu à peu il fit spirituel. Ib. II, 1 p. 11; 17; 4 p. 103 not.

unerbittlich findet, wendet er ſich an einen Gott, an ein ihm analoges Weſen, welches ihm zu Liebe alles ihm unterwerfen ſoll; ſo erſinnt er eine allmächtige Vernunft, welche ihn zum Zwecke aller Dinge erheben ſoll. So lange man nicht von höhern Überlegungen der Wiſſenſchaft geleitet wird, kann kein vernünftiges Weſen einen andern Weg des Denkens einſchlagen [1]). Aber die Erkenntniß der Natur macht allen dieſen Hirngeſpinſten des Menſchen ein Ende. Sie läßt keine Wunder zu, welche den Gang der Nothwendigkeit unterbrechen könnten. Die Schöpfung der Welt aus nichts erklärt ſie für einen Gedanken, der uns keine Idee von der Bildung des Weltalls geben kann; noch verworrener wird derſelbe, wenn man einen Geiſt als Schöpfer denkt, d. h. ein Weſen, welches keine Analogie, keinen Punkt der Berührung mit der Materie hat [2]). Um die Welt zu ordnen, zu regiren, dazu würden Organe gehören; zwar nicht eine blinde Macht, aber die Nothwendigkeit der Natur iſt Grund aller Ordnung und aller Unordnung [3]). Außer dem großen Ganzen giebt es nichts; alles übrige iſt Chimäre. Nur der Aberglaube hat Götter oder einen Gott erdacht und auf den Trümmern der Natur den Wahn der Gottheit erbaut. Die Erkenntniß der Natur zerſtört dieſen Wahn; durch die Wiſſenſchaft unterrichtet hört der Menſch auf abergläubiſch zu ſein; ſeine Wiſſenſchaft und ſeine Kunſt bietet ihm Hülfsmittel dar, durch welche ausgeſtat-

---

1) Ib. I, 5 p. 72; II, 1 p. 4; 20; 26.
2) Ib. I, 2 p. 27 sq.; 5 p. 65.
3) Ib. I, 5 p. 72; 75 sq.

tet er nicht mehr nöthig hat zu unbekannten Urſachen ſeine Zuflucht zu nehmen [1].

Um dieſen Streit gegen den Deismus billig zu beurtheilen, muß man anerkennen, daß er von einem Streite gegen den Aberglauben ausgeht. Holbach ſieht den Deismus für gefärlich an, weil er Unduldſamkeit und Verdammungsſucht in ſeinem Gefolge hat [2]; dieſe Folgen ſind ihm ohne Zweifel bei ſeiner Richtung auf die Moral von großem Gewichte; aber vornehmlich hebt er doch hervor, daß der Deismus deswegen gefärlich ſei, weil er auf einer Hypotheſe beruht, indem er eine unbekannte Urſache einführt, ja auf einer Chimäre, weil er dieſe Urſache für einen Geiſt anſieht [3]. In dem Atheiſten ſieht er daher nur einen Menſchen, der ſchädliche Vorurtheile zerſtöre, zur Natur, zur Erfahrung, zur Vernunft zurückführe. In einem gewiſſen Sinn, meint er, könnte man zugeben, daß es keinen Atheiſten gebe, wenn man nemlich unter Gott die bewegende Kraft in, nicht außer der Natur, und un-

---

1) Ib. I, 1 p. 1 sq. Pour un être forme par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au dela du grand tout, dont il fait partie et dont il éprouve les influences; les êtres que l'on suppose au dessus de la nature ou distingues d'elle même seront toujours des chimeres. dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idees véritables. Ib. II. 1 p. 26 sq. Si l'ignorance de la nature donna la naissance aux Dieux, la connaissance de la nature est faite pour les detruire.

2) Ib. II. 2 p. 54. Er eifert gegen den unbarmherzigen Gott, welcher Verbrechen ſtraft, deren Urſache er ſelbſt iſt.

3) Ib. II, 12 p. 391. Le deisme est un systeme auquel l'esprit humain ne peut pas longtems s'arreter; fondé sur une chimere, on le verra tot ou tard degénerer en une superstition absurde et dangereuse.

ter Atheiſten Menſchen verſtände, welche eine ſolche Kraft leugneten. Ohne ſie laſſe die Natur ſich nicht denken und ein Atheiſt würde alsdann nur ein Narr ſein [1]). Daher ſtreitet Holbach eigentlich nur gegen die anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von Gott und gegen die Anwendung des Unterſchiedes zwiſchen Körper und Geiſt auf die oberſte bewegende Urſache. Er will lieber, daß die Unterſuchung über ſie ganz bei Seite gelaſſen werde, als daß man irrige Vorſtellungen zur Verwirrung der Wiſſenſchaft über ſie verbreite. So wird man es erklärlich finden, warum er die Theologie und den Prieſterſtand nicht ſchlechthin verwarf, beſonders wenn man bedenkt, daß die Annahmen über das göttliche Weſen ihm doch als allgemein verbreitet und für eine niedere Stufe der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß als ſehr natürlich erſchienen. Die Verehrung einer unbekannten Urſache kann er zugeben; er verwahrt ſich ſogar dagegen, daß man ſie blind ſchelte. Ja er giebt zu, daß unſere Gedanken, welche alle Erzeugniſſe der Natur für vergänglich, den Menſchen für ſterblich halten, ſich irren könnten; ſo denkt er ſich einen tugendhaften Atheiſten, welcher, zu einem neuen Leben erwacht, Gott kennen und verehren lernt, und legt ihm eine Anrede an Gott in den Mund, welche ſeinen bisherigen Unglauben entſchuldigen ſoll. O Gott, läßt er ihn ſagen, welcher ſeinem Kinde ſich unſichtbar gemacht hat, unbegreiflicher und verborgener Beweger, den ich nicht entdecken konnte, vergieb, daß mein beſchränkter Verſtand dich verleugnet hat. Wie hätten meine groben Augen

---

1) Ib. II, 11 p. 353; 364.

dich ſehen können in einer Welt, wo alle meine Sinne mir nur Sinnliches zeigten. Meine Unwiſſenheit iſt verzeihlich, weil ſie unüberwindlich war. Ich habe mich nicht beugen können vor dem Anſehn der Menſchen, welche von mir verlangten, daß ich die Vernunft aufopfern ſollte, welche du mir gegeben haſt. Unter dem verhaßten Bilde, welches ſie mir von dir machten, konnte ich dich nicht wiedererkennen. Die Vernunft aber, deren Urheber du biſt, habe ich immer gehört; die Tugend, welche dir gefällt, hat mein Herz immer verehrt [1]. Man ſieht hieraus, daß er den Gedanken an eine letzte Urſache nicht völlig von ſich weiſt. An einer andern Stelle geſteht er zu, daß man unter Gott etwas Verſtändliches ſich denken könnte, wenn man ihn als die wirkſame Natur, oder als die Summe der unbekannten Kräfte, welche das Weltall beleben, betrachten wollte [2]. Er will die verirrten Sterblichen zum Altar der Natur zurückführen. Sein Syſtem der Natur ſchließt mit einem Aufruf, daß wir unſern Dienſt allein der Natur und ihren Töchtern, der Tugend, der Vernunft, der Wahrheit, weihen ſollen [3]. Wenn wir dieſe Äußerungen nicht überhören, werden wir bemerken, daß ſein Atheismus nur darauf beruht, daß er an die Stelle einer Verehrung

---

[1] Ib. II, 10 p. 328 sqq.

[2] Ib. II, 6 p. 203. Si nous voulons attacher quelque sens au mot Dieu, — — nous trouverons quil ne peut désigner que la nature agissante, ou la somme des forces inconnues qui animent l'univers.

[3] Ib. II, 6 p. 201. Ramenons les mortels égarés aux autels de la nature. Ib. II, 14 p. 453. O nature, souveraine de tous les êtres, et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité, soyez à jamais nos seules divinités.

Gottes, welche in ihm nur einen Geiſt erblickt, die Verehrung eines Gottes ſetzen will, welcher nur Natur iſt.

Wie wenig befriedigend nun auch dieſe Auffaſſung des letzten Grundes ſein möge, ſo würden wir ihr doch mehr vertrauen können, wenn Holbach ſie in einem gleichmäßigen Sinn durchgeführt hätte. Aber es läßt ſich nicht verkennen, daß er ſelbſt über den Begriff der Natur im Schwanken iſt; indem er ſie bald als Einheit, bald als Vielheit betrachtet. Von der einen Seite ſpricht er von ihr als einem großen, wirkſamen und lebendigen Ganzen, in welchem alles auf den Zuſammenhang aller Dinge hinſtrebe. Da gravitirt nicht allein jedes Ding auf ſich ſelbſt, ſondern auch das Ganze gravitirt auf ſich; da zögert er nicht der Natur eine Centralkraft beizulegen, welcher alle Kräfte der Dinge untergeordnet ſein ſollen [1]. Da ruft er überall die wirkſame Kraft der ganzen Natur zu Hülfe um zu erklären, wie die einzelnen Elemente in einem nothwendigen Zuſammenhange unter einander ſtehen; er erklärt dieſe Natur für die Nothwendigkeit ſelbſt [2]. Von der andern Seite aber erklärt er auch die Natur nur für eine Sammlung, für einen Haufen von Materien und warnt uns ausdrücklich, daß wir uns nicht täuſchen laſſen ſollen von ſeinen bildlichen Ausdrücken, wenn er die Natur dies oder jenes hervorbringen laſſe. Er wolle dadurch die Natur nicht perſonificiren; ſie ſei nur ein abſtractes Weſen und alles, was in ihr geſchehe, ſei nur die Wirkung der beſondern Dinge, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſei [1]. Wir ſehen, die Abneigung gegen die allgemeinen, abſtracten Begriffe iſt vom Senſualiſmus auf ihn übergegangen; aber er kann ſich der Abſtraction doch nicht enthalten, wenn er die Natur als ſeine Göttin verehrt und von dem allgemeinen Geſetze der Natur oder von der allgemeinen Nothwendigkeit handelt.

---

[1] Ib. I, 4 p. 58. Force centrale à laquelle toutes les forces, toutes les essences, toutes les énergies sont soumises, elle regle les mouvements de tous les êtres. — — La nature est un tout agissant ou vivant, — — et tout ce qu'elle contient conspire nécessairement à la perpétuité de son être agissant.

[2] Ib. II, 6 p. 203.

Das Geſetz der Natur will er nun aber auch in unſerm praktiſchen Leben geltend machen. Hierauf wendet ſich ſein ganzes wiſſenſchaftliches Beſtreben. Was würde eine Wiſſenſchaft werth ſein, welche keinen Nutzen brächte? Nach dem Nutzen ſeiner Vorſchriften will er den Werth ſeines Syſtems beurtheilt wiſſen. Er will zeigen, daß die Vernunft allein den Menſchen glücklich machen kann und daß die Vernunft in der Wiſſenſchaft der Natur angewandt auf den Menſchen beſteht [2]. Die Geſetze der Natur haben wir in unſerm Leben zu beobachten; ſie ſind unverletzlich; ihrer Übertretung folgt unausbleiblich Strafe [3]. Der Phyſiker, der Anatom, der Mediciner, ſie ſollen den Moraliſten belehren und den Menſchen beſſern. Wenn man die Erfahrung um Rath fragte, anſtatt dem Vorur-

---

1) Ib. I, 1 p. 12. Lorsque dans le cours de cet ouvrage, je dis que la nature produit un effet, je ne prétends point personnifier cette nature, qui est un être abstrait; mais j'entends que l'effet dont je parle est le resultat necessaire des proprietés de quelqu'un des êtres qui composent le grand emsemble que nous voyons. Ib. II, 6 p. 165; 203.

2) Ib. I, 15 p. 337; II, 6 p. 201.

3) Ib. II, 14 p. 447.

theile zu folgen, ſo würde die Medicin der Moral den Schlüſſel zum menſchlichen Herzen geben, und indem ſie den Körper heilte, würde ſie auch wohl den Geiſt heilen können 1). Die Erkenntniß der Natur ſoll alſo nur als Grundlage zu den Vorſchriften dienen, welche Holbach für das ſittliche Leben aufſtellen will.

Wir ſehen, er verſpricht ſich viel von der Naturwiſſenſchaft, die Heilung der Seele, die Beſſerung der Sitten, mehr offenbar, als ſie bisher zu leiſten vermocht hatte. Er wird nicht erwarten, daß ſie dieſen großartigen Verſprechungen ſogleich genügen werde. Die Erkenntniß der Wahrheit iſt eben noch neu. Holbach hat ſich nur bemüht ihr auch in der Sittenlehre Gehör zu verſchaffen. Darum hat er ſich in ſeinen zahlreichen ethiſchen Schriften fleißig bemüht. Man muß fragen, ob er in ſeinen Leiſtungen den Grundſätzen des natürlichen Syſtems getreu geblieben ſei.

Seine Vorerinnerungen erwecken hierzu wenig Vertrauen. Er will eklektiſch verfahren, benutzen, was an den Lehren des Sokrates, Platon, Ariſtoteles, Zenon gut iſt 2). Wirklich finden wir nun auch ſeine Lehren über die Pflichten des Menſchen nicht ſo neu, als wir erwarten möchten; der Mühe ausführlich auf dieſe oft wiederholten Sätze einzugehn, werden wir uns überheben können. Noch bedenklicher aber macht es uns, daß er hof-

---

1) Ib. I, 7 p. 107; 9 p. 134. Si on consultait l'expérience au lieu du préjugé, la médicine fournirait à la morale la clef du coeur humain, et en guérissant le corps elle serait quelquefois assurée de guérir l'esprit.

2) Mor. un. préf. p. VII sq.

ſen kann mit einer einfachen Sittenlehre auszukommen ohne ſeine Metaphyſik und verſchlungene Dialektik, weil die Regeln für das ſittliche Leben, welche für alle gelten ſollten, jedem verſtändlich ſein müßten [1]. Freilich iſt es ſehr einfach, wenn er die Selbſterhaltung als unſern Zweck angiebt; aber die Sache wird ſchon verwickelter, wenn er in die Selbſterhaltung auch das Streben nach unſerm Glück mit aufnimmt [2]. Es iſt dieſen Grundſätzen gemäß, daß er alles Begehren der Menſchen, auf die Befriedigung der Bedürfniſſe, auf den Nutzen und den Vortheil des Einzelnen zurückführt [3]; aber er muß auch bedenken, daß jeder Menſch nach ſeiner beſondern Beſchaffenheit, nach ſeinem Temperamente in beſondern Intereſſen ſein Glück ſuchen muß [4], und hierüber dürften die Regeln wohl nicht eben ſehr einfach ausfallen. Holbach's Lehren über die Natur entſpricht es, daß er die Leidenſchaften nicht bekämpft wiſſen will; ſie liegen in der Natur der Dinge und ſind nützlich, wenn ſie recht gebraucht werden; wie Helvetius vertheidigt er den Ehrgeiz und das Recht der großen Seelen; nur ſollen wir den Leidenſchaften ihr Gegengewicht in andern Leidenſchaften geben; die Vernunft iſt nichts anderes als die Wahl der Leidenſchaften, welche zu unſerm Glück dienen [5]. Aber wie werden wir nun wohl das rechte Gleichgewicht der Leidenſchaften treffen können? Da alles von unſerer körperlichen Beſchaffenheit abhängt, von unſerm Temperamente, ſo werden wir uns nicht darüber wundern können zu hören, daß auch unſere Tugend nur im Gleichgewichte der Flüſſigkeiten zu beſtehen ſcheine, aus welchem unſer Temperament ſich bilde [1]. Um uns daher Gewalt über unſere Leidenſchaften und Handlungen zu geſtatten, muß Holbach auch behaupten, daß wir die Macht haben unſer Temperament zu ändern, durch die Wahl unſerer Nahrung, unſerer Lebensweiſe, des Climas, in welchem wir wohnen [2]. Da haben wir die Mittel, durch welche der Arzt die Menſchen beſſern kann. Nur in der einfachen Sittenlehre Holbach's ſuchen wir vergebens zuſammenhängende Vorſchriften für dieſe ſittliche Curmethode. Sie würden wohl ſchwerlich für jedermann faßlich ausgefallen ſein.

---

[1] Ib. p. VIII.

[2] Ib. XXVIII; syst. de la nat. I, 9 p. 144.

[3] Syst. de la nat. I, 10 p. 180; 15 p. 341. L'interet est l'unique mobile des actions humaines.

[4] Ib. I, 15 p. 340.

[5] Ib. I, 9 p. 159; 11 p. 230 sq.; 16 p. 362; 17 p. 386.

Alle ſeine ſittlichen Vorſchriften ſtützt Holbach auf die Selbſtliebe; die Gravitation auf ſich ſelbſt iſt der alleinige Beweggrund unſerer Handlung; jeder ſucht nur ſeinen Vortheil, ſeine Glückſeligkeit. Die geſelligen Neigungen verwirft er; ſelbſt daß die Blutsverwandtſchaft durch einen natürlichen Trieb Eltern und Kinder verbinde, wird von ihm beſtritten [3]. Aber auch der Lehre ſetzt er

---

1) Ib. I, 9 p. 167. Notre nature diversement cultivée décide de nos facultés tant corporelles qu'intellectuelles, de nos qualités tant physiques que morales. — — C'est de l'équilibre des humeurs que semble dépendre l'état de ceux que nous appellons vertueux.

2) Ib. I, 9 p. 135.

3) Ib. I, 10 p. 183.

ſich entgegen, daß die ſittlichen Unterſchiede nur auf Übereinkunft beruhten; ſie ſollen in der ewigen Natur der Dinge und ihrer Gemeinſchaft unter einander gegründet ſein [1]. Die Mittel, durch welche er nun die Menſchen über eine beſchränkte und verkehrte Selbſtliebe zur Liebe der Tugend zu erheben ſucht, beruhen weſentlich darauf, daß er auf einen freiern und allgemeinern Blick in der Beurtheilung der menſchlichen Glückſeligkeit dringt. Er kann der Sittenlehre nicht beiſtimmen, welche nur den augenblicklichen, den flüchtigen Genuß will. Wir ſollen eine dauernde Glückſeligkeit ſuchen [2]. Zwar ohne Abſatz kann die Luſt nicht ſein; genießen ohne Unterbrechung würde heißen nicht genießen [3]. Was Condillac und Helvetius gelehrt hatten, hat auch Holbach bedacht, daß wir durch Übel zur Thätigkeit angeſpornt werden müſſen; auf Anziehung und Abſtoßung, auf Liebe und Haß beruht die Thätigkeit der Natur; nur durch unſere Bedürfniſſe werden wir zu geiſtiger Arbeit getrieben; denn Denken iſt eine Mühe und auf Wiſſenſchaft ſoll doch die Befreiung vom Vorurtheil und die ſittliche Bildung beruhn. Daher zieht Holbach auch die Luſt des Geiſtes, des Gedächtniſſes, der Einbildungskraft, des Verſtandes der grobſinnlichen Luſt vor; denn in der Zuſammenſetzung unſerer Maſchine iſt doch das Gehirn die Hauptſache; was in ihm ſich ge-

---

1) Ib. I, 9 p. 145 sq. La morale est, comme l'univers, fondee sur la necessité ou les rapports éternels des choses.

2) Ib. I, 9 p. 146 sq. L'homme — — doit tacher de se procurer le bienêtre le plus permanent. Ib. I, 15 p. 337; syst. soc. I, 6 p. 58. Le bonheur n'est que le plaisir continué.

3) Syst. de la nat. I, 15 p. 355.

bildet hat, iſt mehr unſer, iſt weniger dem Wechſel unterworfen, als was von äußern Eindrücken abhängt [1]. Wenn er aber hierin mit Epikur übereinſtimmt, ſo weicht er doch darin von ihm ab, daß er die Vereinfachung der Bedürfniſſe nicht empfielt. Abgeneigt jeder finſtern Moral, billigt er zwar nicht üppigen Luxus und thörige Eitelkeit; aber Macht und Reichthum ſcheinen ihm begehrungswerth und die Vermannigfaltigung der Bedürfniſſe, ſelbſt ſolcher, welche nur auf Einbildung beruhn, ſieht er in einem natürlichen Wachſen zugleich mit dem Wachſen der menſchlichen Bildung und Kunſt; vorausgeſetzt, daß wir ſie mit Vernunft zu beherſchen wiſſen, kann ſie nur zur Vermehrung unſerer Glückſeligkeit beitragen [2]. Je mehr nun des Menſchen Bedürfniſſe wachſen, um ſo mehr werden ihm auch Gehülfen für ſein Leben, für ſeinen Kunſtfleiß nöthig und ſo wird ſeine Eigenliebe ihn an andere Menſchen heranziehn. Von allen Dingen der Welt iſt für den Menſchen das nothwendigſte der Menſch. Die Sittenlehre, die Überlegung ſeines Vortheils muß ihn hiervon überzeugen [3]. Der Vortheil des einen Menſchen läuft zuſammen mit dem Vortheile der andern; ihr Gemeinwohl verbindet ſie mit einander. Daher billigt Holbach die Lehre des Hobbes vom Kriege aller gegen alle nicht [4]. Durch ſeine eigene Überlegung kommt der Menſch zum geſelligen Leben und lernt nun die Menſchen und ſich ſelbſt nach ihrem Werth für die allgemeine Glückſe-

---

1) Ib. I, 11 p. 210 sq.; mor. un. I, 4 p. 15 sq.

2) Syst. de la nat. I, 16 p. 365; syst. soc. I, 14 p. 170 sqq.

3) Syst. soc. I, 6 p. 59.

4) Syst. de la nat. I, 14 p. 317.

ligkeit beurtheilen. Nach dieſem Maßſtabe legt er ihnen Tugend und Laſter bei [1].

Hierin, daß er die Menſchheit als ein Ganzes betrachtet, welches durch gemeinſchaftlichen Vortheil verbunden iſt, ſieht Holbach das wirkſamſte Mittel uns an unſere Pflichten zu mahnen, ohne doch von dem Grundſatze der Selbſtliebe abzugehn. Wenige Züge werden hinreichen uns zu zeigen, wie nahe er hierdurch einer Moral kommt, welche die ſtärkſten Opfer nicht ſcheut. Wir ſollen die Tugend lieben, weil wir die Liebe, die Achtung, den Beiſtand anderer nöthig haben; wir ſollen ſie in uns lieben, wie in andern, wenn wir auch keinen Vortheil von ihr genießen, weil uns die Menſchlichkeit erfreut, weil ſie an ſich liebenswürdig iſt. Die Tugend iſt die Kunſt ſich ſelbſt glücklich zu fühlen über das Glück anderer. Selbſt verborgene Laſter ſollen wir ſcheuen, damit wir die Achtung vor uns ſelbſt bewahren können, ein Gut, welches uns belohnt, wenn auch aller äußere Lohn uns verſagt wäre. Wenn auch ohne Intereſſe nichts von uns vollbracht wird, ſo ſucht der Tugendhafte doch ſeinen Lohn nicht außer ſich, ſondern in ſeiner eigenen Tugend [2].

---

[1] Ib. I, 9 p. 144; syst. soc. I, 6 p. 59. Le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme. — — Aimer les autres, c'est aimer les moyens de notre propre félicité. — — C'est confondre nos interets avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune.

[2] Syst. de la nat. I, 15 p. 342 sqq. La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi même de la felicite des autres. — — La vertu est sa propre recompense. — — Quand l'univers entier serait injuste pour l'homme de bien, il lui resto l'avantago de s'aimer, de s'estimer lui même, de rentrer avec plaisir dans le fond de son coeur.

Man muß geſtehn, daß Holbach durch ſeine Weiſe alles ſittliche Handeln auf das allgemeine Geſetz der Selbſterhaltung zurückzuführen und dieſes Geſetz über das ganze Syſtem der Menſchheit auszudehnen, dazu gelangt iſt alle Zweige des ſittlichen Lebens in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen. Er erblickt in der Menſchheit eine große Geſellſchaft, welche von Natur zu gemeinſamem Leben beſtimmt iſt. Dieſe Geſellſchaft ſoll für die ſittliche Bildung, die Erziehung, die Ordnung des Lebens der Einzelnen ſorgen; das Naturrecht fällt ihm mit der Moral zuſammen; die Politik iſt ihm nur eine Anwendung der Moral auf die Erhaltung des Staats [1]. Was er nun im Einzelnen bietet, geht freilich nicht über die Gedanken hinaus, welche in der Meinung ſeiner Zeiten verbreitet waren. Er iſt kosmopolitiſcher Anſicht; er läßt die Menſchheit alsdann in verſchiedene Staaten und Gemeinden zerfallen zur Organiſation des Ganzen; den Staat gründet er auf Vertrag, welcher jedoch nicht ausgeſprochen zu ſein brauchte [2]. Die Obrigkeit leitet er von dem allgemeinen Nutzen her; er verlangt, daß ſie den Geſetzen unterworfen ſei, und die Verſchiedenheit der poſitiven Geſetze läßt er von der Verſchiedenheit der Umſtände ausgehn, unter welchen der gemeine Nutzen, das allgemeine Geſetz aller Geſellſchaft, geſucht werden mußte [3]. Auf dieſe Weiſe hat er ſich ein Syſtem der menſchlichen

---

[1] Mor. un. préf. p. XXIX sq.

[2] Ib. II, 2 p. 72 sqq.; 6 p. 89; syst. de la nat. I, 9 p. 151; syst. soc. II, 1 p. 2.

[3] Syst. de la nat. I, 9 p. 153 sqq.; syst. soc. II, 1 p. 5 sqq.; mor. un. II, 4; 5.

Geſellſchaft ausgedacht, welches ſeinen Forderungen an das ſittliche Leben zu entſprechen ſchien. Man muß beſorgen, daß dieſe Weiſe die Menſchheit ſyſtematiſch zu organiſiren doch nur darauf ausgeht eine bevorzugte Einſchaltung in dem großen Syſteme der Natur aus ihr zu machen. Denn wenn die Natur im Ganzen betrachtet werden ſollte, ſo wird man nicht wohl begreifen, warum die Menſchheit nun allein als Trägerin des ſittlichen Lebens ſich darſtellen ſollte; wenn aber die Forſchung auf die einzelnen Elemente der Natur gerichtet wurde, ſo begreift man nicht, wie das Streben nach Selbſterhaltung ſeine Ausdehnung auf den einzelnen Menſchen nicht allein, ſondern auch auf die ganze Geſellſchaft der Menſchen erhielt.

Man wird wohl eingeſtehn müſſen, daß die Vereinigung des phyſiſchen mit dem moraliſchen Menſchen, auf welche Holbach ausging, nicht ſo leicht ſich bewerkſtelligen ließ, wie er meinte. Seine Philoſophie rühmt ſich in allen ihren Theilen der Einfachheit, und wenn die wiſſenſchaftliche Einfachheit darin beſtände, daß man die Hauptpunkte der herſchenden Meinung kurz zuſammenſtellte, ſo würde man geſtehn müſſen, daß Holbach ſie in einem hohen Grade erreicht habe. Denn wenn man abrechnet, daß er in ſeinem Streite gegen das Vorurtheil weitläuftig wird, ſo läuft ſeine Lehre auf eine kleine Summe von Grundſätzen hinaus. Freilich muß man nicht darnach fragen, wie er ſie begründen könne. Seine Erkenntnißlehre, dem Senſualismus entnommen, iſt nur ſehr roh entworfen. Er muß ſelbſt eingeſtehn, daß er die Hypotheſe verborgener Kräfte, nicht wahrnehmbarer Elemente und ihrer ſpecifiſchen Eigenſchaften nicht entbehren kann; ſein Senſualismus beruht weſentlich nur auf dem Streit gegen die angebornen Begriffe; aber er will der Erfahrung folgen und unter der Erfahrung verſteht er nicht allein die ſinnlichen Empfindungen, ſondern auch die Bearbeitung, welche der Verſtand des Phyſikers ihnen widerfahren läßt. Sein Syſtem der Natur iſt nach dem Muſter der Naturwiſſenſchaft zugeſchnitten, ohne ſich viel um die allgemeine Methode wiſſenſchaftlicher Forſchung zu kümmern. Dieſer Mangel macht ſich nun fühlbar genug. Er läßt die Hülfe der Mathematik in der Erforſchung der Natur ſich gefallen; aber er widerſpricht den mathematiſchen Abſtractionen, wenn ſie Theilung in das Unendliche fordern, wenn ſie eine überall gleichartige körperliche Natur vorausſetzen; er eifert gegen die Abſtraction überhaupt um unbeſorgt um einen genauen Beweis ſeiner Lehre folgen zu können, welche in einer durchaus individualiſirten Materie auch das Princip der Bewegung und darin den genügenden Grund aller Erſcheinungen zu finden glaubt. Es macht ihm kein Bedenken, daß er ſeinen körperlichen Elementen nun auch eine reflexive Thätigkeit, die Gravitation auf ſich ſelbſt, beilegen muß; er dehnt dieſe ſogar auf die Zuſtände der Körper, auf große und ſich weit erſtreckende Syſteme der Dinge aus. Man ſollte meinen, er würde nun die Natur als eine Kette ſelbſtändiger Bewegungen der einzelnen Elemente betrachten; aber daß ſie eine Kette iſt, läßt ihn alle Selbſtändigkeit derſelben leugnen; wie ſehr er nun auch gegen die Wahrheit abſtracter Begriffe ſich ſträuben mag, dennoch wird er hierdurch zu der Abſtraction einer allgemeinen Naturkraft getrieben, zu dem Gedanken der allgemeinen Nothwendigkeit, welche er als Herſcherin über alle Dinge verehrt. Wir ſehen hier eine Reihe von Hypotheſen vor uns, welche den Meinungen der Phyſiker entnommen ſind, ohne um eine allgemeine wiſſenſchaftliche Prüfung ſich Sorge zu machen. Eben ſo verfährt Holbach in der Moral. Die Grundſätze, welche rechtſchaffene Männer leiten, die Lehren, welche für die Erziehung, für das politiſche Leben in ſeiner Zeit ſich Geltung verſchafft hatten, vertheidigt er mit aller Wärme, nur daß ſie ſich gefallen laſſen müſſen dem Grundſatze der Gravitation auf ſich ſelbſt untergeordnet zu werden, damit zwiſchen dem phyſiſchen und dem moraliſchen Menſchen kein Unterſchied bleibe. Es iſt aber deutlich genug, wie wenig er im Stande iſt die beſondere Berückſichtigung der menſchlichen Geſellſchaft, welche ihm die Moral auferlegt, zu rechtfertigen und ſeine Hoffnungen zu bewahrheiten, daß die Heilung des phyſiſchen Menſchen auch den moraliſchen Menſchen beſſern werde, da alle ſeine ſittlichen Vorſchriften den phyſiſchen Menſchen unberührt laſſen.

So können wir das Syſtem der Natur nur für eine lockere Reihe von Meinungen anſehn; zu der kecken Verwerfung der bisherigen theologiſchen und philoſophiſchen Überlieferung, in welcher es ſeinen Triumph ausſprach, berechtigte ſeine Zuſammenſetzung nicht. Der Materialismus, Fatalismus, Atheismus, Egoismus, welchen es behauptete, iſt von ihm nur oberflächlich begründet worden. Demungeachtet die Wirkung, welche es gehabt hat, läßt uns nicht daran zweifeln, daß es Ergebniſſe vertrat, welche von einem großen Theile der wiſſenſchaftlich

Gebildeten ſeiner Zeit gebilligt wurden. Wenn man auch ſeine Beweisführung für unzureichend hielt, dennoch ſchien das Ganze ſeiner Lehre eine Anſicht der Dinge zu vertreten, welche ſich nicht leicht widerlegen ließe. So haben ſelbſt die Gegner deſſelben geurtheilt. Auf die Überzeugungen der Zeit hat es daher eine große Macht ausgeübt, welche ſelbſt durch die Zurückführung der Wiſſenſchaft auf neue Grundlagen nicht völlig hat gebrochen werden können.

Worauf dieſe Macht beruhe, iſt nicht ſchwer zu durchſchauen. Es iſt die Einfachheit der naturaliſtiſchen Anſicht, welche ſie ihm verleiht. Ihr hatten ſich faſt alle Entwicklungen der neuern Philoſophie zugewendet. In jener Zeit, in welcher alles nach Natur ſchrie, in welcher man der Verſchnörkelungen der Sitte, der Kunſt, des geſelligen Lebens mit Gewalt ſich zu entledigen ſuchte, in welcher man ſchon längſt begriffen zu haben glaubte, daß nur eine natürliche Logik, eine natürliche Erziehung, ein natürliches Recht, eine natürliche Religion uns helfen könnten, wie hätte ein Syſtem der Philoſophie ſich beſſer empfehlen können, als dadurch, daß es ſich rühmte alles auf das unwandelbare Geſetz der Natur zurückzubringen? Dieſen Gedanken geltend zu machen, dazu bedurfte es keines feinen oder tiefen, ſondern nur eines ſtarken Geiſtes und ein ſolcher fand ſich in Holbach, der ſich nicht ſcheute alles zu beſeitigen, was der Allmacht der Natur ſich widerſetzen könnte. Ihm widerſetzte ſich aber vor allen Dingen der Dualismus, welcher von der Carteſianiſchen Schule genährt ſehr allgemein verbreitet war. Die Hypotheſen des Occaſionalismus, deren Nachwirkungen wir noch immer verſpürt haben, ſie konnten ſich gegen den Vorwurf nicht behaupten, daß ſie den Menſchen verdoppelten. Schon die Engliſchen Idealiſten und Leibniz hatten den Dualismus zu beſeitigen geſucht; aber von einer Zeit, welche ſich immer mehr der empiriſchen Phyſik und dem Senſualismus zugewendet hatte, war nicht zu erwarten, daß ſie den idealiſtiſchen dem materialiſtiſchen Monismus vorziehen würde. Holbach läßt dieſen uns als das einzige Mittel erſcheinen, durch welches wir zu einer in ſich einigen Wiſſenſchaft gelangen können. Er befreit uns von der verwirrenden Meinung, daß wir den Menſchen als eine bevorzugte und daher unpaſſende Einſchaltung in der Natur anſehn dürften. Er iſt nur ein Erzeugniß der Natur und folgt ihr in allen ihren Geſetzen. Da er ganz der Natur angehört, würde es eine leere Einbildung ſein, wollte er irgend einen Gedanken über die Natur hinaus ſich erlauben. In dieſer Einheit der Lehre und des Objects aller Wiſſenſchaft liegt die ganze Kraft des Syſtems der Natur. Wenn es als Aufgabe der Wiſſenſchaft angeſehn werden muß alles auf ein Princip zurückzuführen, ſo wird man darin auch ein Verdienſt dieſes Syſtems nicht verkennen dürfen.

Man würde freilich ſagen können, daß dieſes Verdienſt dadurch beeinträchtigt werde, daß Holbach doch zwiſchen der Einheit der Natur und der Vielheit der Molecülen zu ſchwanken ſcheine. Und ohne Zweifel gereicht es ſeiner Lehre nicht zur Zierde, daß ſie in ihrer Erklärung der Natur zwei einander entgegengeſetzte Annahmen begünſtigt, welche beide auf verborgene Mächte uns hinweiſen, welche angenommen werden, obgleich ſie jenſeits der

Grenzen unſerer Erkenntniß liegen ſollen. Bald verweiſt er uns auf die Molecularkräfte, welche nicht als todt, ſondern lebendig wirkſam gedacht werden ſollen, bald auf die allgemeine Natur, welche jedem einzelnen Elemente ſein Weſen und ſeine Wirkſamkeit verleihe und alles der großen Verkettung der Nothwendigkeit unterwerfe, wenn er die Gründe des Geſchehens aufdecken will. Dies mochte denen gefallen, welche die Philoſophie nach dem Muſter der empiriſchen Naturforſchung betrieben wiſſen wollten; denn ihr geziemt es die Erkenntniß der Gründe eben nur ſo weit zu betreiben, als die Grenzen unſerer Erfahrung es geſtatten ohne um die letzten Gründe, welche unerforſchlich bleiben, ſich zu kümmern. Aber durch ſeinen philoſophiſchen Trieb wurde Holbach doch getrieben auch das Letzte in das Auge zu faſſen, und ſo wie er nun ſchwankt zwiſchen Naturforſchung und Philoſophie, ſo treten auch ſeine Schwankungen über die Erklärung aus dem Einzelnen oder aus dem Allgemeinen hervor. Wir werden uns durch ſie nicht irren laſſen. Seine allgemeine Richtung geht doch darauf das allgemeine Geſetz der Natur als die Gottheit zu verehren, welche über alles die Entſcheidung hat. Hierauf weiſt der unbedingte Fatalismus des Syſtems hin, gegen welchen die Gravitation der einzelnen Atome auf ſich ſelbſt, ihre ſpontane Thätigkeit, ihr ganzes beſonderes Leben verſchwindet, weil es immer nur als ein Unendlichkleines gedacht wird, welches vom Unendlichgroßen der Natur ſein Sein und Wirken hat. Holbach war keinesweges geneigt an die Stelle des Dualismus einen unüberſehlichen Pluralismus zu ſetzen. Die Natur als Einheit, das Naturgeſetz in ſeiner unendlichen Macht iſt ihm alles; wenn er zuweilen gegen dieſe Abſtraction ſich verwahrt, ſo iſt dies nur eine ohnmächtige Nachwirkung der nominaliſtiſchen Grundſätze, welche als Erbtheil der neuern Philoſophie auf ihn gekommen waren. Und wir werden nun wohl nicht anders als ſagen können, daß Holbach's Syſtem in ſeinem Streben nach Einheit des Princips der philoſophiſchen Richtung des Denkens eine Huldigung dargebracht hat.

Der Naturalismus der neuern Philoſophie hat in ihm ſeinen vollſten Ausdruck gefunden. Was Bacon nur ſchüchtern angedeutet und wohl kaum zu denken gewagt hatte, was Hobbes denn doch noch beſchränkt hatte, indem er Gott über die Natur ſtellte, das ſprach Holbach ohne alle Beſchränkung aus. Einen Abſchluß der Gedanken, welche die neuere Philoſophie bewegt hatten, wird man in ſeiner Lehre finden können, wenn es auch nur ein vorläufiger Abſchluß ſein ſollte. Mit aller Kraft macht er die Grundſätze der Naturwiſſenſchaft geltend, von deren Anerkennung kein Gebiet der Wiſſenſchaft ſich losſagen dürfe. So weit, werden wir eingeſtehen müſſen, ſind dieſe Lehren in ihrem vollen Rechte. Wenn ſie nun aber auch dazu ſchreiten alles, was über die Natur hinausliegt, zu verwerfen, ſo verkündet die gewaltſame Polemik, mit welcher Holbach ſeine Gegner angreift, die Einſeitigkeit, welche in jedem Unternehmen liegt die Wiſſenſchaft im Allgemeinen nach dem Maßſtabe einer beſondern Wiſſenſchaft zu beurtheilen. Woher die Natur iſt, woher ſie ihre mannigfaltigen Kräfte hat, darnach ſollen wir nicht forſchen; es ſind überall verborgene Urſachen, in den beſondern Elementen, in dem allgemeinen Naturgeſetze, welche uns umgeben, welche in uns ſelbſt wirkſam ſind. Und dennoch dieſe verborgenen Urſachen, wir ſollen ſie nach den Grundſätzen der Naturwiſſenſchaft beurtheilen. Dieſe Wiſſenſchaft verbietet uns verborgene Kräfte anzunehmen und doch kann ſie nicht verhehlen, daß wir in einer Welt leben, von welcher wir weder Anfang noch Ende wiſſen. Auch nach den Zwecken der Natur ſollen wir nicht fragen. Wenn es nur dem Menſchen möglich wäre ſeine Zwecke zu vergeſſen. Aber das Syſtem der Natur, es möchte uns auch nicht allein an unſere Pflichten erinnern, es mag auch ſeine Hoffnungen auf die vordringende Aufklärung, auf den Wachsthum der Wiſſenſchaften, auf das Wohl der Menſchheit nicht aufgeben. In welches Gebiet der Unterſuchung verirrt es ſich da? Die Zwecke eines kleinen Theiles der Natur, ſeine fortſchreitende Bildung ſollen wir annehmen, als wenn wir nicht wüßten, daß er für ſich nichts bedeute und daß alle ſeine Geſchicke in den großen Kreislauf einer Natur ſich verlieren, welche nicht weiter kommen, ſondern nur ſich erhalten kann. Dem Naturalismus ſind doch ſeine natürlichen Grenzen geſteckt. Wir ſehen es nicht nur bei Holbach, auch Locke, Hume, Condillac, Helvetius haben es uns gezeigt, daß mitten in ſeinen Unterſuchungen der Gedanke an die praktiſchen Beſtrebungen des Menſchen mit wachſender Macht ſich geltend machte. Die Vernunft kann ihre Forderungen nicht aufgeben; ſie will nicht allein, was die Natur bietet, das Daſein und die Erhaltung des Daſeins, ſie will das Beſſere, ſie will einen Zweck. Daß dieſem Willen die Grundſätze des Naturalismus kein Genüge leiſten konnten, davon giebt das Syſtem der Natur ein glänzendes Zeugniß ab.

Zehntes Buch.

Zuſtände und Ausſichten in der Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Erſtes Kapitel.

Chriſtian Wolff und ſeine Schule.

Wir haben die Bewegung betrachtet, durch welche im Allgemeinen die Philoſophie des 18. Jahrhunderts fortgezogen wurde. Keins von den Syſtemen, welche in ihr die Aufmerkſamkeit des Forſchers verdienen, hoffen wir, wird uns entgangen ſein. Aber wir würden nur ein unvollſtändiges Bild von der philoſophiſchen Bildung der Zeit haben, wenn wir nicht darauf achteten, daß dieſe Bewegung der Syſteme doch nicht das Ganze war, daß ſie nicht alles mit ſich fortreißen konnte, weil ſie nicht ohne leidenſchaftliche Parteiſucht ſich vollzog. Sie iſt den Strömungen des Meeres zu vergleichen, welche doch nur den kleinſten Theil ſeiner Maſſe ergreifen. Die ſenſualiſtiſche Anſicht war allerdings im 18. Jahrhundert herſchend geworden; die äußerſten Folgerungen aber, welche ſie bei Hume und in der Franzöſiſchen Schule herausgetrieben hatte, mußten dem geſunden Menſchenverſtand, auf welchen man allgemein ſich berief, doch als gefärlich nicht allein, ſondern auch als übertrieben und als unhaltbar erſcheinen. In der gewöhnlichen Meinung, welche der geſunde Menſchenverſtand vertritt, haften die Elemente der frühern Bildung feſter, als daß ſie durch einſeitige Syſteme ſich verdrängen ließen. Daher hat zwar der Senſualismus der Engländer und Franzoſen einen nicht unbedeutenden Eindruck auf die Erſchütterung der hergebrachten Meinungen gehabt und das, was man damals Aufklärung zu nennen pflegte, zu einem allgemeinen Beſtreben der Zeit gemacht; aber die Überzeugungen, welche der Rationalismus vertreten hatte, ſind doch durch ihn nicht verdrängt worden. Die allgemeine Meinung ſuchte ſo gut als möglich einen mittleren Weg zwiſchen den ältern und neuern Lehren zu gehn; ſie iſt immer geneigt eklektiſch zu verfahren.

In Deutſchland beſonders hatten ſich die alten Überlieferungen länger in Achtung erhalten, als in England und Frankreich. In Leibnizens Vaterlande war auch ſeine Denkweiſe tiefer eingedrungen als anderswo. Man war auch hier länger bei der gelehrten Überlieferung der Philoſophie in Lateiniſcher Sprache geblieben, wärend der Einfluß der Engliſchen und beſonders der Franzöſiſchen Philoſophie auf die Umwandlung der allgemeinen Meinung ohne Zweifel dadurch unterſtützt wurde, daß ſie in den lebenden Sprachen ſich ausdrückte. Es kam nun freilich auch die Zeit, wo die deutſchen Philoſophen Deutſch reden lernten; aber es waren dies erſte Verſuche, in welchen die Nachwirkung der gelehrten Philoſophie noch ſehr merklich iſt. Keiner hat hierin mehr geleiſtet, als Chriſtian Wolff, der Schüler Leibnizens. Wenn wir auch ſeiner eklektiſchen Anordnung der philoſophiſchen Lehren keinen großen Werth für die Fortbildung der Philoſophie beilegen können, ſo dürfen wir ſie doch nicht ganz übergehen, weil ſie die Miſchung der Meinungen, zu welcher es im 18. Jahrhundert gediehen war, am vollſtändigſten überſehn läßt.

Chriſtian Wolff, geboren zu Breslau 1679, war von ſeinem Vater, einem wohlhabenden Handwerker, der Theologie geweiht worden. Bei der gemiſchten Bevölkerung ſeiner Vaterſtadt traten ihm die unverſöhnlichen Streitigkeiten der kirchlichen Bekenntniſſe ſchon in ſeiner Jugend nahe, wärend er zugleich von ſeinen Lehrern an die Unfehlbarkeit der mathematiſchen Lehrart verwieſen wurde. Auf der Univerſität zu Jena wendete er ſich nun der Mathematik zu, um ſie alsbald auf die Philoſophie und die natürliche Theologie anzuwenden. Als er an der Univerſität zu Leipzig als Lehrer auftrat, war er noch der Carteſianiſchen Lehrweiſe zugethan, wurde aber bald von Leibniz ſelbſt für die Monadologie und das Syſtem der präſtabilirten Harmonie gewonnen. Zu einer Profeſſur der Mathematik nach Halle berufen wandte er ſich hier immer mehr der Philoſophie zu. Der Streit über ſeine Lehren, in welchen er mit den pietiſtiſchen Theologen der Halliſchen Schule gezogen wurde, führte 1723 zu ſeiner harten und durch nichts gerechtfertigten Verweiſung aus Halle, ſchlug aber auch zum Triumphe ſeiner Philoſophie aus. Sogleich wieder nach Marburg berufen, ſiegreich in ſeinem Streite mit Theologen und Philoſophen, ein fruchtbarer Schriftſteller in Deutſcher wie in Lateiniſcher Sprache, galt Wolff nun ohne Nebenbuler als das Haupt der Deutſchen Philoſophen. Mit Ehren überhäuft, lange vergeblich von der Preußiſchen Regierung wieder geſucht, feierte er 1740 ſeine Rückkehr nach Halle unter dem Jubel der Univerſität und der Bevölkerung. Hier lebte er bis 1754, ſeinem Todesjahre, im vollen Ruhme ſeines Namens, doch nicht ohne Zeichen von Schwächen der Eitelkeit und der Überhebung, welche der Größe ſeines Ruhmes nicht gewachſen waren.

Wolff hat in Deutſchland die philoſophiſche Schule ſeiner Zeit bis weit über ſeinen Tod hinaus in einer faſt beiſpielloſen Weiſe beherſcht. Wenn wir ſeine Leiſtungen mit der weiten Verbreitung ſeines Namens vergleichen, ſo hält es ſchwer ihm gerecht zu werden. Er hat ein unbeſtreitbares Verdienſt um die Ausbildung der Deutſchen Sprache für ihren Gebrauch in der Philoſophie. Zwar nicht zuerſt hat er ſie hierzu ausgebildet; als er nach Halle kam, fand er das Lehren der Philoſophie in deutſcher Sprache ſchon üblich; aber man braucht nur eine flüchtige Vergleichung ſeiner Deutſchen Schriften mit den Abhandlungen des Chriſtian Thomaſius anzuſtellen, um den großen Fortſchritt zu bemerken, welchen Wolff herbeiführte, indem er die buntſcheckige Schreibart und den Gebrauch ausländiſcher Kunſtwörter meiſtens glücklich entfernte [1]). Auch das Verdienſt wollen wir ihm nicht ganz ſtreitig machen, daß er die zerſtreuten Gedanken Leibnizens in einen überſichtlichen Zuſammenhang brachte und ein Syſtem der Philoſophie verſuchte, welches Dehnbarkeit genug beſaß um auch zu noch weitern Verſuchen in Erweiterung des Syſtems aufzufordern. Doch ähnliche

---

[1]) Chr. Wolffens ausf. Nachricht von ſeinen eigenen Schriften 15 f. (Ausg. v. 1733).

Verſuche waren oft gemacht worden und der Werth ſeines Unternehmens iſt ganz von der Haltbarkeit ſeiner Gliederung des Syſtems abhängig.

Es wird gegenwärtig nicht leicht Widerſpruch finden, daß wir ſeine Lehren faſt in allen ihren Theilen auf Leibniz zurückführen. Zwar Wolff ſelbſt verdachte es ſeinem Schüler Bilfinger ſehr, daß er von Leibniziſch-Wolffiſcher Philoſophie geſprochen hatte; er nahm ſeine Selbſtändigkeit im philoſophiſchen Urtheil in Anſpruch [1]) und rühmte ſich vieles geleiſtet zu haben, was Leibniz unterlaſſen hatte; aber dies wird nicht abhalten zu bemerken, daß er wenig Erfindungsgabe in neuen, Bahn brechenden Gedanken gezeigt hat, meiſtens mit Leibniz ſtimmt und deſſen Gedanken nur zu der Erfahrung und gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe herabzuſtimmen ſucht. Er will kein Eklektiker ſein, weil die Eklektiker es am Zuſammenhange ihrer Sätze mangeln ließen [2]), und in der That mit großem Fleiße hat er nach Vollſtändigkeit und Zuſammenhang ſeines Syſtems geſtrebt und iſt hierüber ſehr weitläuftig geworden, beſonders in ſeinen Lateiniſchen Schriften [3]); aber eben die Zuſammenhangsloſigkeit, welche die eklektiſche Denkweiſe charakteriſirt, finden wir in ſeinem Syſtem, wenn wir ſeine Zuſammenſetzung genauer unterſuchen. Dies ſind Vorwürfe, welche wir gegen einen in mancher

---

1) Ebend. 72 S. 224; Chr. Wolff's eigene Lebensbeſchr. herausg. v. H. Wuttke (Leipz. 1841) S. 142.

2) Ausf. Nachr. 61 S. 194.

3) Ich werde mich weniger auf ſie, als auf ſeine kürzern und doch noch ſehr weitläuftigen Deutſchen Schriften berufen, da dieſe zum Verſtändniß ſeiner Philoſophie in den meiſten Punkten genügen.

Beziehung verdienten Mann nicht ohne Nachweis erheben dürfen.

An der Form ſeines Syſtems fällt am meiſten der durchgängige Gebrauch der mathematiſchen Lehrart auf. Den mathematiſchen Beweis vom Allgemeinen auf das Beſondere will er zwar nicht der äußern Form, aber dem Weſen nach überall, in jeder wahren Wiſſenſchaft, in Künſten und im Leben angewandt wiſſen, weil die mathematiſche Methode allein den logiſchen Regeln genug thue und der Natur des Verſtandes entſpreche[1]. Durch ſie hofft er eben alles in Verbindung zu erkennen und den Grund des Zuſammenhangs einzuſehn[2]. Er rühmt ſie auch wegen ihrer Kraft zu erfinden, ja möchte alle Erfindung auf den Schluß vom Allgemeinen zurückführen[3]; obwohl er bemerken muß, daß auch noch andere Thätigkeiten eines ſinnreichen Geiſtes zur Erfindung erforderlich ſein möchten, und, wie Leibniz, noch eine andere, von der Logik verſchiedene Erfindungskunſt fordert, welche nur bisher noch niemand gegeben habe[4]. Auffallend iſt nun natürlich der Gebrauch des mathematiſchen Schluſſes in ſolchen Theilen ſeiner Lehren, wo er auf Verſuch und Beobachtung ſich beruft oder die gemeine Erfahrung zu Rathe zieht. Der geſchichtlichen Erkenntniß kann er ſich nicht entſchlagen; wenn ſie auch nur den niedrigſten Grad der

---

[1] Logica (Francof. et Lips. 1732) disc. prael. 139; ausf. Nachr. 22 f.; 25; 192 S. 531.

[2] Vern. Gedanken von Gott (Halle 1722) 341.

[3] Vern. Ged. v. den Kräften des menſchl. Verſt. (Halle 1736) 4, 20. Durch dieſe Schlüſſe wird alles erfunden, was durch menſchlichen Verſtand herausgebracht wird.

[4] V. Gott 364; 366; log. disc. prael. 74.

Einſicht gewähren ſoll, ſo müſſen wir doch durch ſie hindurchgehn und aus der Erfahrung haben wir alle unſere Grundſätze zu ſchöpfen[1]). Daher macht er auch keine Schwierigkeit ſeinen Schlüſſen eine Grundlage unterzuziehen, welche nach allen Seiten zu der Erfahrung zufällt. Denn wenn er auch leere, d. h. identiſche Sätze und Worterklärungen zu den Vorderſätzen ſeiner Schlüſſe gebrauchen will, ſo wird man in ihnen doch nur willkürliche Feſtſetzungen oder Erfahrungen vom Sprachgebrauch ſehen können, und durch Erfahrung ſollen daher auch die Grundurtheile, durch Schlüſſe nur die Nachurtheile gewonnen werden[2]). Wenn wir hierauf achten, ſo wird es uns weniger auffallend als charakteriſtiſch für ſeine Lehre erſcheinen, daß er den Carteſianiſchen Grundſatz, ich denke, alſo bin ich, als einen Schluß betrachtet, der auf einem leeren Oberſatze beruhe und an ihn im Unterſatze eine nicht zu bezweifelnde Erfahrung anſchließe; daß er aber auch hierbei nicht ſtehen bleibt, ſondern aus der Erfahrung der vollen Gewißheit, welche ein ſolcher Schluß uns gewährt, die untrügliche Gewißheit aller richtigen Schlüſſe erſchließt[3]). Man ſieht, das Schließen macht er ſich leicht; eine Erfahrung genügt ihm alle übrige Erfahrungen ähnlicher Art feſtzuſtellen. Daher mag es kommen, daß er es für leichter hält Beweiſe in Schlüſſen aufzubauen, als richtige Erfahrungen zu ſammeln [1]. Wenn nicht ſeine Leichtigkeit im Schließen uns Aufſchluß gäbe, ſo würde man ſich darüber wundern können, daß er, welcher doch alles auf Erfahrung bauen will, über die Methode der Erfahrung, die Induction, in ſeiner Logik nichts lehrt, was irgendwie den Lehren Bacon's gleichkäme. Er glaubt die Induction auf den kategoriſchen Schluß zurückführen zu können [2].

---

[1]) Log. disc. prael. 1—5: 10 sq.: 12. In ipsis disciplinis abstractis, qualis est philosophia prima, notiones fundamentales derivandae sunt ab experientia, quae cognitionem historicam fundat.

[2]) V. d. Kräften des m. Verſt. 4, 1; 5, 1; 7, 1.

[3]) V. Gott 6 ff.; psych. empir. Francof. et Lips. 1738, 17. Si quid per syllogismos infertur, quorum praemissae sunt propositiones indemonstrabiles vel judicia intuitiva experientiis claris superstructa, id eadem evidentia cognoscitur, qua nos existere cognoscimus.

Sehr beſcheiden iſt nun der Rationalismus, zu welchem Wolff nach Carteſius und Leibniz ſich bekennt. Die Philoſophie, meint er, müſſe jeder Art der Gewißheit ſich befleißigen; ſie dürfe daher auch die Lehren der Erfahrung und der Mathematik nicht verſchmähen; ihr Zuſammenhang werde dadurch nicht geſtört werden, daß ſie aus andern Wiſſenſchaften ſich Hülfe hole [3]. Wir ſollten doch meinen, dieſe Hülfe bezeichne nur eine Unterbrechung des philoſophiſchen Zuſammenhangs; denn auch Wolff muß anerkennen, daß die Erfahrung nur lehre, daß, die Philoſophie aber, warum etwas iſt. Wolff freilich glaubt über dies Bedenken ſich hinwegſetzen zu können, indem er meint, daß die Gründe oder das Warum der Erſcheinungen aus dem Zuſammenhange der Dinge ſich ergeben würden, ſo daß die Verſtandeserkenntniß auch auf die Erkenntniß des Zuſammenhangs vermittelſt des Beweiſes zurückgebracht wird [1]). Aber eben deswegen ſtellt ſich ihm auch die philoſophiſche Erkenntniß nur als eine zuſammenhängende geſchichtliche Erkenntniß dar, indem aus einer empiriſchen Thatſache die andere ſich erklären laſſe [2]), und wie in der empiriſchen Phyſik wird auch in der Philoſophie Hypotheſen ein Raum verſtattet, wenn ſie auch nur Wege zur Forſchung anbahnen ſollen [3]). Demgemäß verweiſt uns Wolff in ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen ſehr häufig an die Erfahrung. Ein eigener Theil ſeiner Metaphyſik handelt von der empiriſchen Seelenlehre; er nennt ſie eine Geſchichte, welche auch ohne die Erforſchung der Gründe, welche die rationale Pſychologie darbieten ſoll, und ohne die übrigen Theile der Philoſophie verſtanden werden könnte [4]). Auch die Logik, die Phyſik und die Moral ſollen ihre Beweiſe aus der Erfahrung ſchöpfen [5]) und wir ſehen, daß Wolff die Gründe aller dieſer Wiſſenſchaften aus der empiriſchen Seelenlehre zieht. Wir müſſen erſtaunen dieſen Rationaliſten, welcher nichts ohne mathematiſchen Beweis laſſen will, doch überall einen empiriſchen Weg einſchlagen zu ſehen. Er muß ſich geſtehn, daß wir in ſolcher Weiſe zu keiner vollkommenen Erkenntniß gelangen; denn ſo lange man einige Sätze aus der Erfahrung annehmen muß, hat man den höchſten Grad der Gründlichkeit nicht erreicht;

---

[1] Ausführl. Nachr. 28.

[2] Log. 477 sqq.

[3] Ib. disc. prael. 33 sqq.

---

[1] Ib. 6; 9; v. Gott 371 f.; 381.

[2] Log. disc. prael. 10. Si per experientiam stabiliuntur ea, ex quibus aliorum — — ratio reddi potest, cognitio historica philosophicae fundamentum praebet.

[3] Ib. 126 sq.

[4] Ausf. Nachr. 79; 104.

[5] Ebend. 8; 89.

aber der Menſch hat eben nur einen beſchränkten Verſtand; in keinem Stücke iſt er ganz Philoſoph; er muß ſich häufig mit der Erfahrung begnügen und nach dieſem beſchränkten Maßſtabe ſeiner Einſicht auch ſeine Philoſophie ſich zurichten [1]. Seltſam, daß Wolff, was er in dieſer unreinen Verfahrungsweiſe gewinnt, doch für Philoſophie und für ſicher bewieſene Lehre ausgiebt.

Dieſen beſcheidenen Rationalismus würden wir uns leichter gefallen laſſen können, wenn er mehr darauf ausginge der Erfahrung nur einen Theil unſerer Erkenntniſſe anzueignen und weniger darauf dränge, daß alle unſere Erkenntniſſe in der Erfahrung ihren Grund hätten. Aber die Neigung Wolffs hierin den Senſualiſten ſich anzuſchließen, iſt deutlich genug ausgeſprochen. Von der Empfindung ſollen alle übrige Thätigkeiten der Seele ausgehn, alle Begriffe, alle Unterſcheidungen [2]. Zwar empfinden wir nur einzelne Dinge, aber Wolff zweifelt nicht daran, daß dieſe Empfindung auch die weſentlichen Eigenſchaften und Wirkungen der Dinge uns erkennen laſſe und daß wir, wenn Unterſchiede und Umſtände dabei gehörig beachtet werden, von der Erkenntniß des Einzelnen zum Allgemeinen aufſteigen können; ſeine Erklärungen hierüber weichen in nichts Weſentlichem von dem ab, was Locke gelehrt hatte. Die Erkenntniß der mathematiſchen Grundſätze ſoll auf demſelben Wege uns zukommen [3].

---

[1] V. Gott 835; log. disc. prael. 48.

[2] Ausf. Nachr. 98 S. 275. Durch die Kraft, wovon die Empfindungen herrühren, kommt auch alles übrige in der Seele her. V. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 5; 7; v. Gott 846.

[3] V. d. Kräft. d. m. Verſt. 5, 2; 5; 15; v. Gott 273; 286; 832; 846.

Begriff und Vorſtellung oder ſinnliches Bild werden gar nicht unterſchieden. Wolff möchte eben nur deutliche Bilder der Sachen gewinnen [1]. Zwar berührt er auch die Lehre von der Verworrenheit aller Empfindungen und erklärt ſie, wie Leibniz [2], daß er ſie aber reiflich erwogen habe, dagegen ſtreitet, daß er auch klare und deutliche Empfindungen der Figuren, Größen und Bewegungen in der Welt uns zuſchreibt [3]. Man ſollte zwar meinen, er hätte es in ſeiner Philoſophie auf etwas anderes abgeſehn, als auf ſinnliche Erkenntniß, wenn er ſie als Wiſſenſchaft erklärt des Möglichen und wie und warum oder inwiefern es möglich iſt [4]; aber auch das Mögliche und ſeine Gründe ſollen wir durch die Erfahrung erkennen, denn wenn wir durch die Sinne auf einen Begriff geleitet werden, ſo ergiebt ſich mit der Erkenntniß des Wirklichen auch zugleich die Erkenntniß ſeiner Möglichkeit und über das Wie und Warum unterrichtet uns die Wahrnehmung von der Entſtehung und der Zuſammenſetzung einer Sache [5]. Deswegen ſoll auch der Satz des Widerſpruchs auf die Erfahrungen ſich erſtrecken und der Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerſpruchs erwieſen werden [6]. Wir haben ſchon bemerken müſſen, wie wenig es der Leibniziſchen Philoſophie gelang in der vernünftigen Erkenntniß über eine Steigerung der ſinnlichen Erkenntniß hinauszukommen.

---

[1] V. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 4; v. G. 769.

[2] V. Gott 785.

[3] Ebend. 224; 772 ff.; 824.

[4] V. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 1; log. disc. prael. 29.

[5] V. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 31 f.; 34; 41; 49.

[6] V. Gott 10; 30 f.

Bei Wolff zeigt ſich dies noch deutlicher. Die Seele als ein einfaches Weſen kann auch nur eine Kraft haben; ſie iſt das Vorſtellungsvermögen, in welchem ſich die Bilder der Welt und der weltlichen Dinge darſtellen [1]. Nach den verſchiedenen Graden aber, in welchen die Vorſtellungen ſich entwickeln können, theilt nun Wolff die eine Kraft der Seele in die höhere und die niedere Kraft, je nachdem die Seele entweder deutliche oder undeutliche Vorſtellungen ausbildet und zu Beweggründen erhebt [2]. So gelangt er nur zu einem Gradunterſchiede zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, zwiſchen Thieriſchem und Menſchlichem [3]. Wenn dennoch Wolff die Grundſätze des Senſualismus beſtreitet, nicht zugeben will, daß die Begriffe in unſere Seele wie in ein leeres Behältniß eingetragen werden, vielmehr behauptet, daß ſie aus der innern Kraft der Seele ſich entwickeln, ſo beruht dies nur darauf, daß er der Monadologie folgend dem Satze vertraut, daß ein jedes für ſich beſtehende Ding die Quelle ſeiner Veränderungen in ſich ſelbſt hat [4]. Ein ſolches Ding iſt auch unſere Seele; alle Veränderungen in ihr und alſo auch alle ihre Vorſtellungen können nur von ihr ſelbſt kommen [1]. Dieſe Denkweiſe ſchützt ihn gegen die Folgerungen, welche aus dem Senſualismus gezogen worden waren, daß wir in allen Gedanken von der Außenwelt abhingen und unſere Vernunft nur ein leidendes Vermögen wäre; aber er wird dadurch nicht geſichert gegen die Vermiſchung des ſinnlichen mit dem verſtändigen Element in unſerer Erkenntniß; denn was er von den Begriffen, das behauptet er nicht weniger von den Empfindungen der Seele; ſie kommen nicht von außen, ſind nicht Leidenſchaften, ſondern Thaten der Seele [2]. Daher unterſcheidet ſich die Wolffiſche Erkenntnißlehre von der ſenſualiſtiſchen nur darin, daß ſie den Grund des Denkens nicht außer der Seele ſucht, wärend ſie doch den Gegnern des Rationalismus zugiebt, daß alle unſere Erkenntniſſe aus der Empfindung ſtammen und der Verſtand nur eine Fortbildung oder Steigerung des ſinnlichen Empfindens iſt.

---

[1] V. Gott 745 ff. Alſo iſt in der Seele nur eine einige Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar wegen der verſchiedenen Veränderungen ihr verſchiedene Namen beizulegen pflegen. Ebend. 753 f.

[2] De la Forge war ihm hierin vorangegangen. Ausf. Nachr. 90 f.

[3] V. Gott 894. Unterdeſſen weil die vorſtellende Kraft bei den Menſchen in einem höhern Grade iſt als bei den Thieren, Kräfte aber von einer Art nur in Graden unterſchieden ſein können; ſo iſt das Weſen und die Natur der menſchlichen Seele von dem Weſen und der Natur der Seele der Thiere unterſchieden.

[4] Ebend. 114.

Ohne dieſe Vorbetrachtungen über ſeine Erkenntnißlehre würden wir ſein Syſtem der Philoſophie nicht verſtehen können. Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und geſchichtlicher Erkenntniß iſt für ihn eben ſo wenig vorhanden, als ein Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Methode. Wenn wir die

---

[1] Ebend. 819 f.

[2] Ebend. 818. Die Empfindungen haben wegen der Harmonie mit dem Leibe ihren Grund im Leibe. — — Derowegen werden ſie unter die Leidenſchaften gerechnet. Unterdeſſen da ſie in der That von der Seele hervorgebracht und nur mit dem Leibe in eine Harmonie geſetzt worden, ſo ſind es Thaten der Seelen.

Geſchichte von der Philoſophie unterſcheiden, ſo beruht dies nur darauf, daß wir in jener nicht zur Einſicht in den Zuſammenhang der Thatſachen gekommen ſind. Eine ſolche Einſicht überall zu gewinnen hält Wolff für unmöglich und daher ergiebt ſich ihm auch nur ein lockeres Syſtem der Philoſophie, deſſen Lücken er ſelbſt anerkennen muß. Selbſt größere Lücken, als unbedingt nöthig ſein würden, will er zurücklaſſen. Er würde es zwar nicht für unmöglich halten die Mathematik aus der Metaphyſik zu beweiſen, aber dies würde doch nur in eine unnütze Weitläuftigkeit ziehen [1]). Die Analyſe der Begriffe, meint er, laſſe ſich immer weiter treiben; aber ſie bis ans Ende zu führen würde nur ſelten gelingen; wir müßten uns begnügen ſie ſo weit gebracht zu haben, als es uns für den Zweck unſerer Beweiſe nöthig ſei [2]). Nur in der Metaphyſik und in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie hofft er allen Erforderniſſen der Philoſophie entſprochen zu haben. Es giebt noch viele verborgene philoſophiſche Lehren; er aber will auch den ſpätern Zeiten etwas überlaſſen und nur auf die Anordnung des Bekannten ſich beſchränken [3]). So rühmt er ſein Syſtem doch nicht wegen ſeines vollſtändigen Zuſammenhangs. Was er über daſſelbe ſagt, läuft nur darauf hinaus, daß er eine umfaſſende Überſicht über den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften, d. h. ein ſpeculatives Ideal des Syſtems uns entwerfen will, welches ihm auch Lücken ſeiner eigenen Ausführung verräth. Daß jedoch dieſe Lücken auch

---

1) Ebend. Vorr. zur 2. Aufl.

2) V. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 18.

3) Theol. nat. II praef.; log. disc. prael. 86.

den Zuſammenhang ſeiner Schlüſſe ſtören müſſen, möchte er gern in Abrede ſtellen. Daß wir in der Phyſik der Verſuche bedürfen, daß ſie weniger aus Vernunftgründen eingeſehn werden könne als die Metaphyſik und die Moral und ſelbſt die Pſychologie, weiſt ihn zwar auf eine Unvollkommenheit unſerer gegenwärtigen Wiſſenſchaft hin; aber doch meint er, auch in dieſer Wiſſenſchaft nicht ſchlechter bewieſen zu haben als Euklides [1]). Dieſe und ähnliche Äußerungen verrathen uns die Widerſprüche, in welchen ſein Ideal der Wiſſenſchaft, ſeine Methode und ſeine Erkenntnißtheorie unter einander ſtehen.

Seine Eintheilung des Syſtems wird rechtfertigen, was wir eben im Allgemeinen behauptet haben. Als Grundlage ſeiner Eintheilung ſetzt er den Unterſchied zwiſchen dem, was wir innerlich als unſere Seele und äußerlich als Körper erkennen, wozu aber noch der Gedanke an einen Urheber aller Dinge, an Gott, ſich geſellt, ſo daß hieraus drei Theile der Philoſophie ſich ergeben, die Seelenlehre, die Phyſik und die Theologie [2]). Die Eintheilung der Seele in erkennende und begehrende Kraft führt weiter zur Unterſcheidung der Logik und der praktiſchen Philoſophie [3]). Der letztern werden mehrere beſondere Wiſſenſchaften untergeordnet, die Ethik, welche den Menſchen im Naturzuſtande, die Politik, welche den Menſchen im geſellſchaftlichen Leben betrachtet und daher auch die Ökonomik, die Lehre vom Familienleben, in ſich umfaſſen ſoll [4]). Einige andere Betrachtungen führen dazu, daß dem Naturrechte und der allgemeinen praktiſchen Philoſophie, der Technologie, der Philoſophie der freien Künſte eine Stellung unter den Lehren der praktiſchen Philoſophie eingeräumt wird, obwohl Wolff mit den letztern ſich nicht einlaſſen will, weil ſie noch wenig ausgebildete Theile der Philoſophie wären [1] Es kommen nun auch noch andere Theile der Philoſophie zum Vorſchein, die Ontologie, die Erfindungskunſt, viele Theile der Phyſik, unter welchen auch die Kosmologie ſteht [2]. Nach dieſer nicht ſehr genauen Eintheilung wird uns aber geſagt, daß die Ordnung der Lehrweiſe eine ganz andere Folge der Theile vorſchreibe. In ihr ſoll die Logik die erſte Stelle einnehmen, weil ſie die Kunſt des Beweiſens lehre, auf welcher alles beruhe. Aber bewieſen werden kann die Logik nur aus der Ontologie und Pſychologie, weil die Erkenntniß aller Dinge nach den Grundſätzen der Ontologie ſich richten muß und die Geſetze des Denkens nur aus der Pſychologie erhellen. Daher würde die Logik, wenn man in ihr alles beweiſen wollte, erſt auf die Ontologie und Pſychologie folgen können. Wolff jedoch läßt ſich hierdurch nicht binden; er zieht es vor der Ordnung des Studirens zu folgen und die Ordnung des Beweiſens aufzuopfern [3]. So wird denn die Logik

---

[1]) Ausf. Nachr. 164; 166.

[2]) Log. disc. prael. 55 sqq.

[3]) Ib. 60 sqq.

[4]) Ib. 63 sqq.

---

1) Ib. 68 sqq.

2) Ib. 73 sqq.

3) Ib. 88 sqq. Si philosophiae cum fructu operam navare decreveris, logica primo omnium loco pertractanda. — — Quod si in logica omnia demonstranda, petenda sunt principia ex ontologia atque psychologia. — — Methodum studendi praeferre maluimus methodo demonstrandi.

nur als eine Erfahrungswiſſenſchaft behandelt, die Beweiſe für ihre Sätze aber werden in der Ontologie und Pſychologie nachgeliefert. Man ſieht hieraus, was die Bündigkeit der Beweiſe zu ſagen habe, welche Wolff verſpricht. Man wird erwarten können, daß ſeine Nachgiebigkeit gegen die Ordnung des Studirens noch weitere Früchte tragen werde. Der Logik läßt er die Metaphyſik folgen, die philoſophiſche Hauptwiſſenſchaft, denn ſie umfaßt im Weſentlichen alles, was Wolff als Gegenſtand der philoſophiſchen Erkenntniß bezeichnet hatte; ſie ſoll zuerſt in der Ontologie die Lehre vom Sein aller Dinge, dann in der Kosmologie, welche nun nicht mehr der Phyſik zufällt, die Lehre von den äußern Dingen in ihrem Weltzuſammenhange, und in der Pſychologie die Lehre von der Seele, endlich in der natürlichen Theologie die Lehre von Gott geben. In ſeiner deutſchen Metaphyſik hatte er eine etwas andere Ordnung befolgt, indem er der Ontologie ſogleich die empiriſche Pſychologie, dann erſt die Kosmologie und hierauf die rationale Pſychologie folgen ließ. Seine Schüler Thümmig und Bilfinger hatten dagegen die Kosmologie ſogleich auf die Ontologie und dann erſt die Pſychologie folgen laſſen; Wolff billigte nun dieſe Ordnung des Syſtems und erklärte, er hätte nur eine andere Folge beobachtet, weil die empiriſche Pſychologie als eine bloße Geſchichte auch ohne die übrigen Lehren verſtanden werden könne, den Anfängern anmuthiger fiele und ihnen den Verdruß über die ſchwere Ontologie benehme [1]. So iſt ſein Verſahren durch und durch im Aufbau ſeines Syſtems. Die Ordnung des Studirens läßt ihn die Genauigkeit des Beweiſes vernachläſſigen. Wenn wir die Metaphyſik vollendet haben, läßt er die Wahl zwiſchen Phyſik und praktiſcher Philoſophie; ja er meint, man könnte die Phyſik auch ſogleich neben der Metaphyſik ſtudiren, ſo weit dabei die Abſichten Gottes nicht berückſichtigt würden [1]). Gar ſeltſam iſt auch die Ordnung, in welche er die praktiſche Philoſophie bringen will. Das Naturrecht unterſcheidet er von der Ethik, dehnt aber den Begriff deſſelben ſo weit aus, daß die ganze Pflichtenlehre in ihm enthalten iſt, wie er es denn weitläuftiger als alle übrige Theile der Philoſophie behandelt hat. Dennoch meint er, es könnte als enthalten in der Ethik, Ökonomik und Politik betrachtet werden, läßt uns aber auch die Freiheit es als beſondern Theil der praktiſchen Philoſophie anzuſehn, in welchem Fall es denn als die allgemeine Theorie der praktiſchen Vorſchriften den übrigen Lehren vorangeſtellt werden müßte [2]). Man ſieht dieſe ganze Anordnung des Syſtems iſt voll von Rückſichten, auf die gewöhnliche Ordnung des Studirens, auf das Anſehn, in welchem gewiſſe Formen der Lehre ſtanden; ſie trägt einen durchaus eklektiſchen Charakter an ſich.

---

[1] Ausf. Nachr. 79.

Nur in einem Punkte bleibt das Wolffiſche Syſtem ſich getreu, darin nemlich, daß durchgängig, gleichſam der mathematiſchen Methode zu Trotz, die Lehren der Erfahrung den allgemeinen Beweiſen vorausgeſtellt werden.

---

[1]) Ebend. 10 S. 16; 223; log. disc. prael. 105 sq.

[2]) Log. disc. prael. 68; 104.

So geht in der Logik die Aufzählung der Formen und Thätigkeiten unſeres Denkens der Unterſuchung ihrer Gründe in der Ontologie und Pſychologie voran; ſo ſteht die empiriſche Pſychologie vor der rationalen, die Experimentalphyſik vor der Teleologie, und wenn die praktiſche Philoſophie aus der Metaphyſik fließen ſoll, ſo beruht dies darauf, daß die empiriſche Pſychologie ihre Gründe entwickelt. Dieſe immer wiederkehrende Berufung auf die Erfahrung verſtattet es auch es in die Willkür der Schüler zu ſtellen, ob ſie erſt den einen oder den andern Gegenſtand ergreifen wollen; denn die Beobachtung kann ſich beliebig hierhin oder dahin wenden. Man wird bemerken können, daß die empiriſche Pſychologie in dieſer Anordnung des Syſtems die vorherſchende Rolle ſpielt. Die Nachwirkungen der Carteſianiſchen und der Lockiſchen Lehre ſind hierin nicht zu verkennen. Von der Erfahrung unſeres eigenen Ich gehen wir aus; davon aber haben wir keine Erfahrung, daß der Leib auf die Seele oder die Seele auf den Leib wirke; daher entſcheidet ſich Wolff für das Syſtem der präſtabilirten Harmonie, wiewohl es nur als Hypotheſe gelten und auf die Erklärung des Zuſammenhangs zwiſchen Seele und Leib beſchränkt werden ſoll [1]. Wenn Wolff nun auch einige Neigung zum Idealismus aus der Leibniziſchen Lehre geſchöpft hat und meint, daß derſelbe mit der vernünftigen Erklärung der Natur wohl beſtehen könnte [2], auch nur in einer ſehr künſtlichen Weiſe durch die rechte Theologie eine gründliche Widerlegung

---

1) V. Gott 529; 536.
2) Ebend. 787.

desſelben zu gewinnen hofft [1]), ſo wendet ſich doch alsbald ſeine ganze Lehre der gewöhnlichen dualiſtiſchen Anſicht von dem Gegenſatze zwiſchen der geiſtigen und der körperlichen Welt zu; weil Wolff doch auch, wie Descartes und Locke, den Schluß von der Gewißheit unſeres Denkens auf die Gewißheit der Außenwelt ſich nicht rauben laſſen will [2]). Dies geſtattet ihm denn auch die Experimentalphyſik neben der empiriſchen Pſychologie zu betreiben.

Der Dualismus, in welchem Wolff der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſich anſchließt, hängt mit der Umwandlung zuſammen, welche er der Monadologie widerfahren ließ. Wie Leibniz dringt er auf einfache Subſtanzen, welche als ſolche ohne Figur, Größe und innerliche Bewegung ſein müſſen. Daß ſie keine Körper ſein können, verſteht ſich hiernach von ſelbſt; die Monaden ſind nur Punkte; nur dadurch daß ſie von einander verſchieden, alſo außer einander ſind und in einer gewiſſen Ordnung zu einander ſich verhalten, erfüllen ſie den Raum [3]). Ihnen wird eine Kraft und in Folge derſelben ein Beſtreben beigelegt, damit wir die veränderlichen Wirkungen und Zuſtände der Dinge erklären können [4]). Wir haben ſie deswegen auch als beſchränkte Dinge anzuſehn, weil das Unendliche ewig und unwandelbar iſt; ſo wie auch das Weſen aller Dinge als unwandelbar angeſehn werden ſoll und in den ſchärfſten Gegenſatz gegen die veränderlichen

---

1) Ebend. 942 ff.; ausf. Nachr. 209.
2) V. Gott 45; 197; 730.
3) Ebend. 75 ff.; 81; 582 ff.; 602 ff.
4) Ebend. 115; 118.

Zuſtände tritt; denn dieſe ſollen nur in der Abwechſelung der Schranken oder der Grade des Daſeins beſtehn[1]. Hierauf beruht es nun, daß wir den Monaden eine doppelte Kraft beizulegen haben, zu thun und zu leiden, weil ihre Schranken nur aus ihrem Leiden fließen. Eine Veränderung der Dinge kann daher auch nur durch äußere Urſachen veranlaßt werden[2]. In dem Zuſammenhange der Dinge wirkt aber alles in allem, ſo daß auch die Lehren Leibnizens von der Abſpiegelung aller Dinge in jedem Dinge und von dem Satze des Nichtzuunterſcheidenden durch Wolff's Beweiſe ihre Beſtätigung erhalten ſollen[3]. Als Beiſpiel eines einfachen Dinges wird nun die Seele angeführt, deren Einfachheit daraus ſich ergeben ſoll, daß ein jedes zuſammengeſetzte Ding, wie der Körper, nicht denken, ſich ſeiner bewußt ſein und von einem andern ſich unterſcheiden, ſondern nur Bewegung und Veränderung ſeiner Theile haben kann. Denken und Bewegung ſind die Thätigkeiten, welche Seele und Körper von einander unterſcheiden[4]. So will Wolff, in ähnlicher Weiſe wie Leibniz, den Begriff des einfachen Dinges durch den Begriff der Seele erläutern; aber er will nicht mit ſeinem Vorgänger ſo weit vorſchreiten zu fordern, daß alle einfache Dinge ſeelenartig ſeien und Vorſtellungen haben müſſen[5]. Die Analogie mit unſerm Ich, nach welcher Leibniz alle Dinge betrachtet hatte, ſcheint ihm nicht dazu zu berechtigen alle innere Entwicklungen der einfachen Weſen wenigſtens mit dem niedrigſten Grade der Empfindung auszuſtatten. Was er daher von den einfachen Elementen der Welt lehrt, bleibt bei einer ganz unbeſtimmten Vorſtellung ſtehen. Die Monaden ſind Kräfte innerlich Wirkungen zu üben und innerlich Wirkungen zu empfangen, durch welche ihre Schranken oder die Grade ihres Daſeins verändert werden; was aber dies für eine Art des Daſeins iſt, davon haben wir gar keine Vorſtellung; es ſoll nicht körperlich; es muß aber auch nicht geiſtig ſein. Wolff wagt es eben nicht der körperlichen Erſcheinung einen idealiſtiſchen Grund unterzuziehen; er überträgt den Dualismus der Erſcheinung auf die Subſtanzen der Welt.

---

[1] Ebend. 33; 107 f.; 111; 131; v. d. Kräft. d. m. Verſt. 1, 48.

[2] V. Gott 594 f.; ausf. Nachr. 72 S. 222; ontol. 716; 866; cosmol. 294.

[3] V. Gott 586 ff.; 596 ff.

[4] Ebend. 128; 738 ff.; v. d. Kräft. d. m. Verſt. 12.

[5] V. Gott 599; 900; ausf. Nachr. 45 S. 156; 86 S. 249.

Die Bedeutung dieſer Umwandlung der Monadenlehre lernt man in ſeiner Kosmologie kennen. Nach dem Vorgange ſo vieler andern Philoſophen kann auch er nicht anſtehn die Welt für eine Maſchine zu erklären; wer dieſen Satz leugnen wollte, würde nur den Fortgang der Naturwiſſenſchaften ſtören. Da ihm aber viele Vorwürfe über ſeinen Fatalismus gemacht worden waren, erklärt er nun ganz nackt, in ſeiner Kosmologie habe er es ausſchließlich mit der Welt, mit der Seele aber gar nichts zu thun [1]. Alſo er denkt ſich die Welt ohne Seele, ſo wie ohne ſeelenartige Monaden; um die Seele nicht in den Mechanismus der Bewegungen zu verflechten ſcheidet er zwei Gebiete des Seins, die Welt der Monaden, welche

---

1) Ausf. Nachr. 81 S. 235 ff. Denn wo ich von der Welt handele, habe ich mit der Seele gar nichts zu thun. V. Gott 557.

als Körper erſcheinen, und die Geiſterwelt. Beide bleiben ohne urſachliche Verbindung und um daher doch einen Zuſammenhang unter ihnen annehmen zu dürfen, muß er zu der präſtabilirten Harmonie zwiſchen Körper und Geiſt ſeine Zuflucht nehmen. Durch ſie hofft er den ſchweren Knoten zu löſen, welcher den Weltweiſen ſo viele Mühe gemacht habe; aber nur als Hypotheſe ſoll ſie gelten, ja er meint, alle ſeine Sätze würden auch ohne dieſe Hypotheſe beſtehn können, ſo daß ſie keinen Einfluß auf Theologie oder Medicin, auf Moral oder Politik habe [1]. Wir ſehen, es iſt nur eine ſehr zaghafte Anwendung, welche er von Leibnizens Lehren macht, und man wird nicht verkennen, daß überall der Grund ſeiner Zaghaftigkeit in dem Dualismus liegt, welcher ihm im Anſchluß an die Erfahrung Körperwelt und Geiſterwelt ganz auseinanderfallen ließ.

Wenn ſeine Nachgiebigkeit gegen die Erfahrung dies Ergebniß hatte, ſo führt ihn die Nachgiebigkeit gegen die Theologie dazu, daß er die natürliche Theologie von den übrigen Theilen ſeines Syſtems abſondern möchte. Die Anfeindungen der Theologen ließen ihn Mittel ſuchen ihren Haß zu beſchwichtigen. Er will zwar die Freiheit des Philoſophirens bewahren; aber die öffentliche Wohlfart, der gemeine Nutzen ſoll nicht durch Lehren der Philoſophie gefärdet werden [2]. Wir wollen ihm nun nicht vorwerfen, daß er nur ſcheinheilig den Lehren der Theologie ſich anbequemt habe, wenn er Wunder in der äußern Welt und in der innern Erregung des Geiſtes zugiebt und ſie vermittelſt des Eingreifens der Zweckurſachen in die Ordnung der Natur zu rechtfertigen ſucht, obwohl er meint, daß durch ſolche Wunder die Ordnung der ganzen Welt unterbrochen werden würde und deswegen für die Möglichkeit jedes Wunders ſeine Zuflucht zu einem andern Wunder nehmen muß, durch welches die Ordnung der Welt wiederhergeſtellt werde [1]; es ſcheint uns vielmehr, daß aus ſeinen Lehren über die göttliche Offenbarung in übernatürlichem Wege und aus der Weiſe, wie er die Brünſtigkeit religiöſer Überzeugung über das Maß deutlicher Erkenntniſſe erhebt [2], eine aufrichtige Frömmigkeit ſpricht, welche durch theoretiſche Irrungen nicht erſchüttert worden war. Aber ohne Zweifel geht er darauf aus die Philoſophie von der Berückſichtigung der Theologie ſo fern als möglich zu halten. In der Wiſſenſchaft, meint er, dürfe man ſich nicht auf den Willen Gottes berufen; wenn ſie mit dem Möglichen ſich zu beſchäftigen habe, ſo würde daſſelbe ohne alle Rückſicht auf Gottes Willen unterſucht werden können, wie dies auch die Weiſe der Mathematik ſei. Ja noch mehr, ſogar das Gute und das Böſe ſollen wir wiſſenſchaftlich unterſuchen ohne Rückſicht nicht allein auf den Willen, ſondern auch auf das Sein Gottes. Der Gedanke an den Willen Gottes käme erſt bei der Unterſuchung des Wirklichen und alſo des Beſondern in Betracht; das Mögliche oder Allgemeine, mit welchem die Wiſſenſchaft zu thun habe, ſei unabhängig vom Willen Gottes [1]). Dieſe Meinungen beruhn auf Leibniziſchen Sätzen, kommen aber aus ihnen nicht ohne Rechnungsfehler zu Stande. Schon in ſeinem Begriffe der Philoſophie weiſt Wolff darauf hin, daß nicht allein das Mögliche, ſondern auch wie und warum es möglich iſt, erforſcht werden ſoll. Es kann nur als eine ſeltſame Täuſchung angeſehn werden, wenn er ſich überreden möchte, daß er in ſeinen Unterſuchungen über das Mögliche den Grund deſſelben im Verſtande und bei ſeinen Unterſuchungen über das Zufällige den Grund deſſelben im Willen Gottes außer Augen laſſen könne, da er in allen ſeinen Lehren von der Erfahrung der wirklichen Welt ausgeht, das Mögliche alſo auch nur als etwas in dieſer Welt Mögliches betrachtet und deswegen auch ſogleich die Zufälligkeit der weltlichen Dinge in Anſchlag bringt und alsbald von ihr auf das Sein Gottes ſchließt, weil ohne ein nothwendiges und ſelbſtändiges Weſen das zufällige Daſein der weltlichen Dinge ohne Grund ſein würde [2]).

---

[1] V. Gott 600; 760; ausf. Nachr. 100; 121 S. 343.

[2] Ausf. Nachr. 42 f.

---

[1] Ebend. 115 S. 317 f.; cosmol. 533.

[2] V. Gott 1010 ff.; ausf. Nachr. 148 S. 429 f.; über der Menſchen Thun und Laſſen 681.

Man wird hiernach ſagen können, daß die Lehre Wolff's von Anfang an eine theologiſche Richtung hat; aber daß ſie dieſelbe ohne Irrungen durchzuführen wüßte, daran fehlt viel. Sogleich mit ſeinem Begriffe Gottes geräth er in Verlegenheit. Gott allein iſt das ſelbſtändige Weſen. Man hat nicht verfehlt aus dieſer Erklärung ihm den Vorwurf des Spinozismus zu ziehn. Er entſchuldigt ſich dagegen, indem er bemerkt, daß er mit dem Namen des ſelbſtändigen Weſens nur die Aſeität, welche nur Gott zukomme, habe bezeichnen wollen, darunter aber nicht das verſtehe, was man Subſtanz zu nennen pflege 1). Als wenn es nur um einen Namen ſich handelte. Sehen wir genauer nach, ſo führt ihm ſein Determinismus, welcher durch den Verſtand Gottes den Verſtand der Geſchöpfe, durch den Willen Gottes ihr Weſen, Daſein und ihren Willen beſtimmen läßt, allerdings die Gefar herbei die Subſtantialität und die Selbſtändigkeit aller weltlichen Dinge Preis zu geben. Aber wir werden ihn deswegen nicht beſchuldigen dem Spinoza nachgegangen zu ſein. Davor bewahrt ihn ſeine vorherſchende Berückſichtigung der Erfahrung, welche ihn zuerſt das Daſein der einzelnen Dinge feſthalten und alsdann erſt die Bedingungen ihres Daſeins aufſuchen läßt. Auch hierin geht er dem Wege Leibnizens nach, indem er das eigene Weſen der Geſchöpfe ſo ſtark geltend macht, daß er daraus das Übel und das Böſe ohne Zuthun Gottes ableiten kann 2), und nach der Monadenlehre jedem einfachen Dinge ſein beſonderes Weſen und ſeine beſondern Schranken bewahrt. Ein merkwürdiges Beiſpiel, wie ihm die Vielheit der Dinge vor allem andern feſtſteht, giebt die Erklärung der Vollkommenheit ab, von welcher er fleißig Gebrauch macht und welcher er ihre Vorzüge vor der gewöhnlichen Ariſtoteliſchen ſelbſtgefällig nachrühmt. Die Vollkommenheit iſt die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen 3). Freilich auf die Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes und des göttlichen Willens will dieſe Erklärung nicht

---

[1] V. Gott 990 f.; über der M. Thun und Laſſ. 5.

[2] V. d. Kräft. d. m. Verſt. Vorr. 11; v. Gott 928 ff.; 943 f.

---

1) Ausf. Nachr. 24 S. 60.

2) V. Gott 1056.

3) Ebend. 152; ausf. Nachr. 20 S. 46 f.

paſſen 1). So hat die Berückſichtigung des Weltlichen in der That überall den Vorzug in Wolff's Lehre, ja indem die Erfahrung des Menſchen berückſichtigt wird, ergiebt ſich auch, daß der menſchliche Geſichtspunkt zum Maßſtabe der Wahrheit genommen wird. Es fließen hieraus die bekannten Sätze der Leibniziſchen Lehre, welche nicht allein den Monaden ihre Selbſtändigkeit und Unvergänglichkeit zu bewahren ſuchen, ſondern auch die Hauptabſicht Gottes in der Schöpfung auf die vernünftige Seele des Menſchen bringen und deswegen die Unſterblichkeit derſelben behaupten. Da wir ſchon geſehn haben, daß Wolff einen ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen der vernünftigen und ſinnlichen Seele nicht herauszubringen wußte, da auch die Hauptabſicht Gottes in der Schöpfung doch nur die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit ſein ſoll 2), ſo wird man auch hierin die Bündigkeit ſeines Syſtems vermiſſen.

Wir müſſen noch einige Bemerkungen über ſeine Phyſik und über ſeine praktiſche Philoſophie hinzufügen. Die zweifelhafte Stellung der Kosmologie zwiſchen Metaphyſik und Phyſik iſt ſchon früher erwähnt worden. In der That behandelt Wolff in der Kosmologie, welche er der Metaphyſik einverleibt hat, einen Theil der Sätze, welche der Phyſik zufallen dürften. Dies gilt beſonders vom Begriff der Materie, der ganz im Sinn der Neuern eine Eigenſchaft des Körpers ausdrücken ſoll. Mit ſeinen Zeitgenoſſen ſtreitet er nemlich gegen den Carteſianiſchen

---

1) V. Gott 966; 985.

2) Ebend. 896; 926; 1044 f.; vern. Ged. v. den Abſichten der nat. Dinge 242.

Begriff des Körpers, welchem nicht allein Ausdehnung ſondern auch Kraft des Widerſtandes zukomme. Wärend er aber die Kraft zu bewegen den einfachen Elementen vorbehält, ſoll die Kraft des Widerſtandes der Materie zufallen, und da dieſe Kraft nichts Poſitives bewirkt, die Materie nur etwas Leidendes ſein [1]). Die Metaphyſik führt ihn nun zu einer doppelten Betrachtung der Natur, theils nach wirkenden, theils nach Zweckurſachen. Beide glaubt er durch die Erfahrung erforſchen zu können. Doch zeigt die Erfahrung zuerſt die Wirkungen in der Natur und daher muß mit der Erforſchung der bewegenden Urſachen begonnen werden. Wolff zieht nun eine Menge von Beobachtungen und Verſuchen, wie ſie von der Phyſik ſeiner Zeit dargeboten wurden, in die philoſophiſche Unterſuchung, gewinnt aber dadurch doch nur die Überzeugung, daß wir auf die wahren Gründe der Naturerſcheinungen nicht vorzudringen vermögen. Denn die letzten bewegenden Urſachen liegen in den einfachen Elementen, welche weder Sinne noch Verſtand entdecken können. Daher unterſcheidet Wolff die einfachern Materien, welche wir wahrnehmen oder durch Verſuche nachweiſen können, welche aber noch immer zuſammengeſetzt ſind, wie alles Körperliche, von den wahren Elementen der Natur; auch jene Materien ſieht er noch für etwas an, was ſich ſchwer erforſchen laſſe, weswegen er unſere ſehr beſchränkte Naturkenntniß nur auf die Erforſchung der abgeleiteten Materien richten will [2]). Unter dieſen

---

1) V. Gott 607; 622; ausf. Nach. 83.

2) Vern. Ged. v. den Wirkungen der Natur 32.

findet er alsdann gar manche, auf welche die Erfahrung zu führen ſchien, welche aber doch nur einer hypothetiſchen Erklärung der Erſcheinungen dienen, wie er denn die ſchwermachende Materie, welche ſelbſt nicht ſchwer iſt, nebſt vielen andern Imponderabilien nicht zu entbehren weiß [1]). Es treten hier dieſelben Unterſcheidungen, nur in wenig abgeänderter Geſtalt hervor, welche auch der Franzöſiſche Senſualismus annahm, nachdem die Unhaltbarkeit des Unterſchiedes zwiſchen urſprünglichen und abgeleiteten Eigenſchaften der Dinge, wie ihn Locke geſetzt hatte, erkannt worden war. Da Wolff die Ausdehnung und die Materie der Körper doch nur für die Erſcheinung der verborgenen einfachen Subſtanzen anſehn konnte, verwarf er die Corpuscularphiloſophie, aber in ſeiner Erklärung der Naturerſcheinungen konnte er doch nicht umhin kleine Körperchen anzunehmen, welche den Sinnen entgehn, aber doch zuſammengeſetzt ſein ſollen aus einfachen Subſtanzen [2]). Erſt aus dieſen abgeleiteten Körperchen läßt ſich alsdann die Zuſammenſetzung der wahrnehmbaren, der Beobachtung und dem Verſuch unterworfenen Körper erklären, indem die Eigenſchaften und Verbindungen jener den Erſcheinungen dieſer zum Grunde liegen und daher trägt denn doch die Corpuscularphyſik ſehr viel zur richtigen Erklärung der Natur bei [3]). Es wird niemanden entgehn, wohin

---

1) Ebend. 93 f.

2) Cosm. 227 sqq.

3) Ib. 231 sqq. Corpora observabilia omnia constant ex corpusculis derivativis. — — Ratio eorum, quae corporibus observabilibus conveniunt, in qualitatibus corpusculorum derivativorum et modo, quo eadem inter se conjunguntur, contine-

dieſe Erklärungen auslaufen. Die Monadenlehre bequemt ſich der Atomiſtik an; ſie folgt hierin dem Wege der empiriſchen Phyſik, indem ſie nur geltend macht, daß damit das Letzte und eine vollkommen genügende Erklärung der Natur nicht gewonnen ſei; den abgeleiteten Dingen mit ihren Eigenſchaften, auch wenn ſie auf kleinſte Körperchen zurückgebracht werden ſollten, liegen andere urſprüngliche Dinge zu Grunde, welche uns jedoch verborgen bleiben. Wir müſſen uns damit begnügen auf die zweiten Urſachen vorzudringen, da wir die erſten Urſachen nicht entdecken können. Daß nun eine ſolche Grundlage der Phyſik nicht dazu dienen könne das Weſen der Dinge und mithin die Abſichten Gottes uns zu enthüllen, verſteht ſich wohl von ſelbſt. Daher beſchränkt ſich Wolff's Lehre von den Abſichten Gottes in der Natur darauf uns zu zeigen, wie die Naturerſcheinungen dem Nutzen des Menſchen dienen. Die anthropologiſche Denkweiſe herſcht in ihr freilich nicht in unerhörter, aber doch in befremdender Stärke. Die Sonnen ſind der Erden, die Erde iſt der Menſchen wegen, weil in dieſen allein die Herlichkeit Gottes ſich offenbart [1].

---

tur. — — Philosophia corpuscularis veras phaenomenorum specialium rationes affert.

[1] Vern. Ged. von den Abſ. d. nat. Dinge 242. Wenn wir annehmen, daß alle Planeten wie unſere Erde bewohnt, und die Fixſterne lauter Sonnen ſind, ſo ſind die Sonnen um der Erden willen. Alles, was auf dem Erdboden iſt, gereichet dem Menſchen zu vielfältigem Nutzen, ja was er nur von himmliſchen Körpern von weitem erblicket, kann er zu einigem Nutzen anwenden. — — Und ſo weit kann man ſagen, daß alles um des Menſchen willen iſt. Hingegen da der Menſch die einzige Creatur iſt, durch die Gott ſeine Hauptabſicht erreichen kann, die er von der Welt gehabt, daß er nemlich als

In der praktiſchen Philoſophie war Wolff unabhängiger von Leibniz als in der theoretiſchen. Wir müſſen ihm zugeſtehn, daß er mit Fleiß ihre Einzelheiten zu bewältigen ſuchte. Aber die Haltung ſeiner Lehre im Ganzen trägt deutlich ſeine Abhängigkeit von der weitverbreiteten Vorſtellungsweiſe ſeiner Zeit. Er iſt dem Determinismus ergeben, ſo daß er alle Sittlichkeit auf den Verſtand zurückführt, das Gewiſſen, von welchem wir uns leiten laſſen ſollen, nur in dem Urtheil über Gutes und Böſes beſtehen läßt und ſeine Pflichtenlehre, in welcher Form er die Moral abhandelt, mit den Pflichten gegen den Verſtand beginnt, weil im ſittlichen Leben von der Verbeſſerung des Verſtandes der Anfang gemacht werden müſſe [1]). Indem er nun aber das Erkenntnißvermögen von dem Begehrungsvermögen unterſcheidet, iſt er beſorgt, daß beide auseinander fallen möchten, wenn er nicht ein mittleres Glied einſchieben könnte; als ein ſolches betrachtet er Luſt und Unluſt, welche nun als die nächſten Beweggründe für das Begehren und den ſittlichen Willen ſich darſtellen. Alle Sittlichkeit läuft daher auf die Befriedigung der Luſt und die Abwehr der Unluſt hinaus, wobei denn freilich die wahre von der falſchen, die höhere von der ſinnlichen Luſt und Unluſt unterſchieden werden muß und die wahre Luſt nach Carteſius in der Anſchauung der Vollkommenheit gefunden wird [2]).

---

ein Gott erkannt und verehrt wird, ſo iſt daraus klar, daß ihn Gott um ſein ſelbſt willen gemacht.

[1] Vern. Ged. v. d. Menſchen Thun und Laſſen 73; 253; ausf. Nachr. 142 S. 410.

[2] V. Gott 404 ff.; ausf. Nachr. 94.

Das allgemeine Naturgeſetz, von welchem alles unſer Handeln geregelt werden ſoll, ſpricht ſich demnach in der Formel aus: thue, was dich und deinen oder anderer Zuſtand vollkommner macht, unterlaß, was ihn unvollkommner macht[1]. Nur ſo weit als möglich dieſes Beſtreben nach dem Vollkommnen zu treiben kann uns geboten werden, denn unſere Kräfte reichen nicht bis zum Höchſten hinan[2]. In der Formel liegt die Unterſcheidung der Pflichten gegen uns und gegen andere; Wolff aber bedenkt ſich nicht lange der gewöhnlichen Meinung nachzugeben und auch die Pflichten gegen Gott in ſeine Sittenlehre einzuſchieben, obwohl er einſieht, daß wir die Vollkommenheit Gottes nicht beſſern können und daß deswegen die Pflichten gegen Gott nur in Pflichten gegen uns beſtehen[3]. Nicht ohne Grund ſteht aber auch in jener Fotmel die Vollkommenheit anderer unſerer eigenen Vollkommenheit nach; denn obgleich Wolff nicht anſteht zu erklären, daß in Colliſionsfällen die allgemeine der beſondern Wohlfahrt vorgezogen werden müſſe, obgleich er die Vollkommenheit der ganzen Welt als den Zweck unſeres Handelns ſich gefallen läßt, ſo iſt doch der Beweggrund, welchen er unſerm Handeln unterlegt, nur von unſerer Luſt oder der Anſchauung unſerer Vollkommenheit hergenommen und dieſe erſcheint als der wahre Zweck, wärend die Vollkommenheit der übrigen Welt nur als Mittel dient, weil wir unſere eigene Vollkommenheit nur in Übereinſtimmung mit der übrigen Welt und alſo mit der Vollkommenheit anderer gewinnen kön-

---

1) V. d. Menſchen Thun u. Laſſen 12.
2) Ebend. 767.
3) Ebend. 651.

nen. Wie ſehr er daher auch in gutem Glauben ſein mag, wenn er ſeine Sittenlehre gegen den Vorwurf des Eigennutzes vertheidigt, in ihren Grundſätzen iſt ſie doch von Selbſtſucht nicht freizuſprechen[1]. Hiervon zeugen auch ſeine Lehren über die kleinere Geſellſchaft der Familie und über die größere Geſellſchaft des Staats; denn obgleich eine Verbindlichkeit des einzelnen Menſchen gegen die andern anerkannt wird, läßt ſie doch nur darauf ſich zurückführen, daß der Menſch im einſamen Leben nicht die ihm mögliche Vollkommenheit würde gewinnen können[2]. Die Familie und der Staat kommen daher auch nur durch Vertrag zu Stande[3].

Die Überſicht, welche wir von Wolff's Syſtem gegeben haben, wird genügend ſein um die Schwankungen erkennen zu laſſen, in welche ſeine eklektiſche Denkweiſe ihn warf. Neue Gedanken, durch welche er die alten Aufgaben der Philoſophie ihrer Löſung näher geführt hätte, ſind von ihm nicht angeregt worden. Sein Bemühn beſchränkt ſich darauf die Lehren der frühern Philoſophie und der einzelnen Wiſſenſchaften in einen Zuſammenhang zu bringen, welcher einigermaßen der wiſſenſchaftlichen Form genügen könnte. Daß dabei Lücken blieben, hat er ſich nicht verleugnen können; dies Bekenntniß ſtimmt ſchlecht zu ſeinem Vertrauen auf den Zuſammenhang ſeiner Beweiſe. Noch ſchwerer wiegt es, daß er nicht erkannte, wie der mathematiſche Schluß, welchen er überall durchführen wollte, in grellem Widerſpruch ſtand mit dem Inhalt ſeiner Lehre, welcher durchgängig und mit gutem Bewußtſein von der Erfahrung hergenommen werden ſollte. Daß dieſes Syſtem für die Fortſchritte der wiſſenſchaftlichen Bildung keine bedeutende Wirkung haben konnte, liegt darin deutlich ausgedrückt, daß es den Bedürfniſſen der Überlieferung ſich anbequemte. Nur die Miſchung ſeiner Gedanken iſt charakteriſtiſch für ſeine Zeit. Sie beweiſt die fortſchreitende Macht der Erfahrung und des geſunden Menſchenverſtandes über die Unterſuchungen der Philoſophie. Um ſo ſtärker aber iſt dieſer Beweis, je augenſcheinlicher er ſich an einer Lehrweiſe vollzieht, welche von den ſtärkſten Syſtemen des Rationalismus der neuern Philoſophie, von den Syſtemen eines Descartes und eines Leibniz, ihren Urſprung herleitete. Aus der Leibniziſchen Lehre hat Wolff faſt alle ſeine Grundſätze und die wichtigſten ſeiner metaphyſiſchen Lehren entnommen; aber durch den Einfluß der Erfahrung und des geſunden Menſchenverſtandes geſchieht es, daß ſie bei ihm nur in einer ſehr abgebleichten Farbe auftreten. Die Lehre von den angebornen Begriffen, von der Anſchauung der ewigen Wahrheit in der Evidenz der Vernunft hat er faſt ganz beſeitigt; gegen den Senſualismus bietet ihm nur eine Stütze, daß er die ſelbſtändige Thätigkeit der Seele im Erkennen wie im Empfinden behaupten zu müſſen glaubt; wenn er auch die Verworrenheit der ſinnlichen Empfindungen im Allgemeinen anerkennen muß, ſo ſucht er ſich doch allen Folgerungen zu entziehn, welche ihn abhalten könnten klaren und deutlichen Wahrnehmungen ſein Vertrauen zu ſchenken. Die Monadologie hat ihn nicht von den Schwierigkeiten überzeugt, welche ſich zeigen, wenn wir einen Übergang von den innern Entwicklungen zu den äußeren Wirkungen der Dinge nachweiſen wollen; er glaubt Monaden in der Körperwelt annehmen zu dürfen, welche ohne Empfindung und Vorſtellung ſind; der Gegenſatz zwiſchen Körperwelt und Geiſterwelt, wie ihn die Erfahrung zu zeigen ſcheint, wird von ihm ohne weiteres zugelaſſen, ohne daß es ihn irren könnte, wenn er nun glaubt annehmen zu müſſen, daß beide Welten ungeſtört und ohne gegenſeitige Einwirkung neben einander herlaufen. So bildet ſich ihm ein Dualismus aus, welcher auf dem Gegenſatz zwiſchen äußerer und innerer Erfahrung beruht, ohne daß er zu zeigen wüßte, wie wir eine Erfahrung des Äußern machen können. Sein Dualismus wird nur gemildert durch den Gedanken an Gott, den gemeinſamen Grund beider Welten. Er nimmt nun zur Hypotheſe der präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht, meint aber doch der weſentliche Inhalt ſeines Syſtems könnte auch ohne dieſe Hypotheſe beſtehn. Vom Rationalismus iſt ihm der Gedanke überkommen, daß Gott das einzige ſelbſtändige Weſen ſei; aber die Monadologie muß ihn vor dem Spinozismus ſichern; die Subſtantialität der weltlichen Dinge bezeugt ihm die Erfahrung und auf gründlichere Unterſuchungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt verzichtet er um nach Leibnizens Weiſe in anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen von Gott ſich zu ergeben, damit die Erfahrung von der Selbſtändigkeit der weltlichen Dinge nicht in Gefar gerathe. Genug überall finden wir ihn bemüht nur die Erfahrung zu retten und bereit jede tiefere Erforſchung der Gründe fallen zu laſſen. Wenn wir hinzufügen, daß er in der Phyſik die Erforſchung der kleinſten Elemente aufgab und nur den gewöhnlichen Annahmen kleinſter Körper und hypothetiſcher Materien folgte, daß er in der praktiſchen Philoſophie im Allgemeinen keine hohen Anforderungen an die Selbſtverleugnung und an die idealen Zwecke des Menſchen ſtellte, im Einzelnen aber das Nützliche mit großer Ausführlichkeit bedachte, ſo wird man ſich davon überzeugen, daß ſeine Philoſophie in allen ihren Zweigen das Gemeinfaßliche aufſuchte. Dieſem Beſtreben verdankte ſie ihre weite Verbreitung in Deutſchland zu einer Zeit, in welcher man nicht geneigt war an die wiſſenſchaftliche Unterſuchung hohe Anforderungen zu ſtellen. Sie regte zwar eine Menge von Unterſuchungen an und ſchnitt nirgends die Ausſicht ab weiterzukommen in der Betrachtung der Gegenſtände, welche unſerer Erfahrung vorliegen, beförderte aber auch nur eine klare Aufklärung, welche von der Beſchränktheit des menſchlichen Verſtandes im voraus überzeugt mit dem Wahrſcheinlichen ſich begnügte, ohne ein ſtrenges Maß an die Abſchätzung deſſelben anlegen zu wollen.

---

[1] Ebend. 28; 43; vern. Ged. v. d. geſellſch. Leben d. M. 12; ausf. Nachr. 137.

[2] V. d. geſellſch. Leben d. M. 1.

[3] Ebend. 2.

Von Wolff's zahlreichen Schülern iſt beſonders **Alexander Gottlieb Baumgarten** zu erwähnen, welcher bis 1762 zuerſt zu Halle, nachher zu Frankfurt an der Oder mit vielem Beifall lehrte, ein Mann von liebenswürdiger Perſönlichkeit, von frommer Geſinnung, mit viel Schärfe des Verſtandes bemüht die verwickelten Begriffe der Wiſſenſchaft einer ſorgfältigen Unterſcheidung zu unterwerfen. Er war und blieb eng verbunden mit dem Halliſchen Waiſenhauſe und bezeichnet daher den Zeitpunkt, wo die Verſöhnung der pietiſtiſchen Theologie mit der Wolffiſchen Philoſophie eingetreten war. Die kurzen Lehrbücher über verſchiedene Zweige der Philoſophie, welche er herausgegeben hat, ſind viel benutzt worden, unter andern auch von Kant. Sie verleugnen ihre Abhängigkeit von Leibniz, Wolff und Bilfinger eben ſo wenig, als die mäßigen Anforderungen, welche er an den Verſtand, die Bildung, ja ſelbſt den Fleiß ſeiner Schüler machte [1]. Es iſt eben nur der geſunde Menſchenverſtand, welchen er in Anſpruch nimmt. Wir würden ſeine Unterſuchungen übergehn können, wenn er nicht doch einen Gedanken angeregt und mit nachdrücklichem Fleiße unterſtützt hätte, welcher unter Begünſtigung der Umſtände gezündet hat und ein Keim für weitere Unterſuchungen geworden iſt. Wir meinen ſein Unternehmen die Äſthetik als ein beſonderes Glied dem Syſteme der Philoſophie einzufügen.

Schon lange hatte man das Schöne mit dem Guten nicht allein geprieſen, ſondern auch als einen Gegenſtand der Wiſſenſchaft in das Auge gefaßt. Es waren hieraus Regeln für die Rhetorik, für die Poetik und für andere Kunſtlehren hervorgegangen. Die Zeitgenoſſen Baumgarten's waren hierin nicht zurückgeblieben; der Franzoſe Batteux und der Engländer Heinrich Home waren nicht weniger fleißig, als Baumgarten, darauf ausgeweſen die Gründe der Kunſt und die Grundſätze der Kritik des Schönen zu ermitteln; ihre Schriften waren in den Händen aller Gebildeten; ſie hatten in der Richtung ihrer Zeit mit Baumgarten auch das Beſtreben gemein das Natürliche in der Kunſt aufzuſuchen und das Schöne der

---

[1] Metaphys. (Hal. 1739) praef.

Kunſt auf eine getreue Nachahmung der Natur zurückzuführen. Wenn auch alle dieſe Unterſuchungen einen ſehr empiriſchen Charakter hatten; ſo ließ ſich doch nicht verkennen, daß die Entſcheidung über die Bedeutung des Schönen und der Kunſt überhaupt der Philoſophie zufallen würde und auch von Baumgarten's Äſthetik wird man nur ſagen können, daß ihre Methode trotz der mathematiſchen Einkleidung vorherſchend der Erfahrung ſich hingiebt. Sein Verdienſt muß daher darauf beſchränkt werden, daß er es nicht allein bei einer vereinzelten Unterſuchung über das Schöne bewenden ließ, ſondern die Äſthetik als ein beſonderes Glied in das Syſtem der philoſophiſchen Wiſſenſchaften einzureihen ſuchte. In wie weit ihm dieſer Verſuch gelang, werden wir prüfen müſſen.

Auf die Einzelheiten der Baumgartenſchen Äſthetik werden wir hierbei nur wenig eingehen; denn die Dürftigkeit ihrer Lehren verräth ſich dem erſten Blick. Den größten Theil ihres Materials entnimmt ſie der alten Rhetorik und Poetik. Cicero, Horaz, Quinctilian, Longin ſind ihre Hauptquellen. Die Nachahmung der Natur iſt ihr Hauptgrundſatz 1). Wir ſollen vor allen Dingen die äſthetiſche Wahrheit ſuchen, d. h. die Wahrheit, ſofern ſie ſinnlich erkennbar iſt 2); denn in der ſinnlichen Vollkommenheit, d. h. nach Wolffiſcher Weiſe, in der Übereinſtimmung der Theile, ſofern ſie den Sinnen erſcheint, beſteht die Schönheit 3), und daß wir dieſe Vollkommenheit in der

---

1) Aesthetica (Traj. c. Viadr. 1750) 104. Naturam imitare.

2) Ib. 22; 423.

3) Ib. 14. Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensi-

beſten Welt zu ſuchen haben, verſteht ſich von ſelbſt. Daher wird die Aeſthetik auch als die Lehre von der niedern Erkenntniß bezeichnet; ſie ſoll uns die Vollkommenheit, welche der Welt oder ihren Theilen beiwohnt, erkennen lehren, aber nicht ſo weit ſie dem Verſtande, ſondern nur ſoweit ſie den Sinnen erkennbar iſt, d. h. nur in verworrener Weiſe; denn die ſinnliche Erkenntniß bleibt unter der Unterſcheidung ſtehen [1]. Bei dieſer Auffaſſung kommt das Ideal der Schönheit ohne Zweifel zu kurz und nur mit Mühe weiß Baumgarten der erſten Bedingung der Kunſt, der künſtleriſchen Erfindung, einen Spielraum zu gewinnen, indem er ohne einen recht deutlichen Beweggrund, nur durch das empiriſche Bedürfniß geleitet, eine heterokosmiſche Wahrheit einführt, welche alsdann im Fortgange der Unterſuchung eine bedeutende Rolle übernehmen muß, deren Möglichkeit aber doch nur daraus nachgewieſen werden kann, daß nach Leibniziſcher Lehre auch eine andere Welt ſich denken ließ [2]. Baumgarten kann nun nicht überſehen, daß der Künſtler in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit mehr in einer ſolchen heterokosmiſchen Wahrheit, in einer Welt der Fabel, als in der wirklichen Welt lebt; er muß bemerken, daß in der künſtleriſchen Überlieferung eine Reihe von Dichtungen ſich ausgebildet hat, welche ein übliches Anſehen wie eine Fabelwelt neben der wirk-

---

tivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo. Met. 94; 662. Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis est pulcritudo.

[1] Aesth. 1. Gnoseologia inferior. Ib. 15 sqq.

[2] Ib. 441; met. 876.

lichen Welt genießt; er nennt ſie die Welt der Dichter[1]; daß er ihr aber geneigt wäre, wird man nicht ſagen können; der Gebrauch der heidniſchen Mythologie gefällt ſeinem chriſtlichen Sinne nicht; er läßt ſich lieber die Fictionen der Voltairiſchen Henriade gefallen[2]. Doch weiß er kein Mittel dagegen, weil wir nicht alles, worauf uns unſere Gedanken führen, ſeiner ſinnlichen Wahrheit nach erforſchen können und weil die moraliſchen Lehren, welche wir einſchärfen möchten, durch Beiſpiele erläutert, die paſſendſten Beiſpiele aber nicht immer durch die Geſchichte an die Hand gegeben werden[3]. Weil nun aber doch den äſthetiſchen Beſtrebungen ein Werth nur für die niedern Seelenkräfte beiwohnt, glaubt Baumgarten ſich darüber entſchuldigen zu müſſen, daß er der Unterſuchung derſelben ſeinen Fleiß zugewendet hat. Seine Entſchuldigung klingt, wie Wolff's Entſchuldigung darüber, daß er empiriſche Erkenntniſſe der Philoſophie einmiſchte. Der Philoſoph iſt doch auch Menſch unter Menſchen; er darf einen großen Theil der menſchlichen Beſtrebungen nicht unbemerkt an ſich vorübergehen laſſen, und wenn auch die äſthetiſche Praxis den niedern Seelenkräften ſich zuwendet, ſo erhebt ſich doch die Theorie des Aeſthetikers über dieſelben. Auch die niedern Seelenkräfte zu bilden wird nicht unnütz ſein, weil wir nicht in allen Stücken beſtimmte Begriffe erreichen können und die Entwicklung des Niedern die Bedingung iſt, ohne welche das Höhere ſich nicht erreichen läßt. Die Natur macht keine Sprünge von der Nacht zum hellen Tage [1]. Seine Äſthetik geht alſo darauf aus durch eine feiner gebildete Sinnlichkeit die Entwicklung der höhern Seelenkräfte zu vermitteln.

---

[1] Aesth. 513.

[2] Ib. 597.

[3] Ib. 505; 526.

Dieſe Anſicht giebt der Äſthetik ihre Stelle unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wenn wir von Wolff's Äußerungen über das philoſophiſche Syſtem ausgehen, ſo würden wir erwarten können, daß Baumgarten die Theorie der freien Künſte, auf welche doch ſeine Äſthetik hinausläuft [2], der praktiſchen Philoſophie als eine weitere Ausführung techniſcher Regeln zuordnen werde; auch wird er in ſeiner Ethik darauf geführt, unter den Pflichten gegen unſere Seele zu rechnen, daß wir die äſthetiſche Bildung nicht vernachläſſigen ſollen [3]; aber es bleibt auch bei dieſer flüchtigen Andeutung, welche der Äſthetik eine Stelle unter den ethiſchen Wiſſenſchaften hätte zuwenden können. Dagegen geſtattet die Anſicht, welche Baumgarten vom äſthetiſchen Leben und von dem Verhältniß der niedern zu den höhern Seelenkräften hat, ihm nicht in jenem einen Beſtandtheil unſeres ſittlichen Lebens zu erblicken. Von den Gedanken der Leibniziſchen Philoſophie ausgehend, daß die Sittlichkeit ihre Beweggründe aus dem Verſtande ziehen müſſe, kann er in der ſinnlichen Erſcheinung des Schönen nur ein Mittel für die Bildung des Verſtandes und des Willens ſehen. Hieraus geht es hervor, daß die Äſthetik unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften die vorderſte Stelle erhält. Sie iſt die Lehre von der ſinnlichen Erkenntniß des Vollkommenen, welche vor der verſtändigen Erkenntniß des Vollkommnen vorhergehen muß. Die Logik, welche das verſtändige Erkennen betreibt, wird daher auch erſt nach der Äſthetik behandelt werden können. Dies iſt die Bedeutung des Ausdrucks niedere Erkenntnißlehre, durch welchen Baumgarten ſeine Anſicht von der Äſthetik erläutert, und der Name Äſthetik, welcher durch ihn üblich geworden iſt, will nichts anderes ſagen. Die Äſthetik verhält ſich zur Logik wie die Lehre vom Empfinden des Vollkommenen zu der Lehre vom Verſtehen des Vollkommenen. Der Geſchmack des Schönen iſt die Empfindung oder verworrene Erkenntniß des Vollkommenen. Die Ausbildung deſſelben erſcheint nun als der erſte Schritt, welchen wir in der Erkenntniß des Wahren thun müſſen; erſt müſſen wir richtig empfinden lernen, dann erſt können wir zur richtigen Erkenntniß des Verſtandes gelangen und daher muß auch die Äſthetik der Logik vorausgeſchickt werden. Dieſe Stellung derſelben im Syſtem wird auch dadurch ausgedrückt, daß die Äſthetik die Kunſt eines Analogons der Vernunft heißt 1).

---

[1] Ib. 6 sqq.

[2] Ib. 5.

[3] Eth. phil. (Hal. 1740) 211. Perspicacia sensitiva est pulcritudo ingenii latius dicti (bel-esprit, esprit brillant) neutiquam contemnenda.

Es wird keines Beweiſes bedürfen, daß dieſer Verſuch

---

1) Aesth. 1. Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae. Ib. 13. Aesthetica nostra sicuti logica, soror ejus natu major. Sciagraphia encyclopaediae philosophicae (Hal. 1769) 25. Gnoseologia (logica significatu latiori) est scientia cogitationis. — — Quia omnis cognitio vel sensitiva est vel intellectualis, erit scientia cognitionis 1) sensitivae, 2) intellectualis. Prior est aesthetica.

die Äſthetik dem Syſtem der Philoſophie einzuordnen verfehlt ſei. Die zahlreichen Stellen, in welchen Baumgarten's Äſthetik auf die Metaphyſik ſich zu berufen genöthigt iſt, zeigen, daß er ſelbſt ſeiner ſyſtematiſchen Anordnung nicht getreu bleiben kann. Von größerem Belang iſt die Frage, wie ein ſcharfſinniger Mann zu einer ſolchen Verirrung geführt werden und wie ſie bei ſeinen Zeitgenoſſen Beifall finden konnte. Die Beweggründe hierzu konnten wohl nur aus ſtarken Verwicklungen hervorgehen, welche als ein Zeichen der Zeit angeſehen werden dürfen.

Den erſten Anknüpfungspunkt für Baumgarten's Anſicht von der Äſthetik wird man darin finden können, daß die Lehre von den Gründen unſerer Erkenntniß immer mehr dem Senſualismus ſich zugewendet hatte. Wir haben geſehn, daß Wolff alles auf die Erfahrnng zurückführen wollte. Die Lücke in ſeinem Syſtem war nun handgreiflich, daß er es verabſäumte eine Methode für die Erſtfahrungswiſſenſchaften auszubilden; ſie auszufüllen dazu ſchien nun eine ſolche Kunſt der ſinnlichen Erkenntniß geeignet zu ſein, wie Baumgarten ſie in ſeiner Äſthetik geben wollte. Wenn nur die Ausführung einigermaßen der Abſicht entſprochen hätte. Man wird dies ermeſſen können, wenn man Baumgarten's Äſthetik mit Bacon's Organon vergleicht. Dagegen iſt nun jene von einem andern Gedanken erfüllt. Die Engliſchen Senſualiſten hatten die Meinung verbreitet, daß uns ein feinerer Sinn für das Schöne und Gute beiwohne, eine Sympathie, ein Gefül für das Schickliche welches, wohl als Stellvertreter der Vernunft gelten konnte. Je weniger man dem Verſtande ein ſelbſtändiges Urtheil zutraute, um ſo mehr mußten alle die, welche doch die höhern Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes nicht aufgeben wollten, dazu gedrängt werden, die Quelle derſelben in einem ſolchen Analogon der Vernunft zu ſuchen. Auch Baumgarten wurde auf dieſen Weg geleitet. Wir hören ihn von einer ſinnlicher Urtheilskraft reden, welche die Verbindung und die Unterſchiede der Dinge, die Ordnung der Welt, wenn auch nur verworren erkennen ſoll, und er zählt eine ganze Reihe ſinnlicher Thätigkeiten auf, welche der Vernunft analog ſein ſollen [1]. Man kann nicht ſagen, daß Baumgarten auf eine genaue Analyſe dieſer verſchiedenen Thätigkeiten eingegangen wäre, aber ihre Unterſuchung faßte er doch in ſeiner Äſthetik ins Auge. In der Ordnung der Dinge empfinden wir ihre Vollkommenheit; ſie ergreift unſern Geſchmack für das Schöne und dieſer ſoll gebildet werden, weil der ungebildete oder verdorbene Geſchmack der Entwicklung unſerer Vernunft nur ein Hinderniß ſein würde [2]. Der richtig gebildete Geſchmack wird dagegen für die Entwicklung unſeres Verſtandes eine

---

1) Met. 640. Nexum quorundam confuſe, quorundam distincte percipio. Ergo habeo intellectum nexum rerum percipientem, i. e. rationem, et facultates nexum confuſius cognoscentes, quales 1) inferior facultas identitates rerum cognoscendi, quo ingenium sensitivum, 2) inferior facultas diversitates rerum cognoscendi, quo acumen sensitivum pertinet, 3) memoria sensitiva, 4) facultas fingendi, 5) facultas dijudicandi, quo judicium sensitivum et sensuum, 6) exspectatio casuum similium, 7) facultas signatrix sensitiva. Hae omnes, quatenus in repraesentando rerum nexu rationi similes sunt, constituunt analogon rationis, complexum facultatum animae nexum confuse repraesentantium.

2) Ib. 606 sq.; aesth. 9. Incultum et corruptius analogon rationis officit rationi severiorique soliditati.

Vorbildung ſein. Hierin zeigt ſich nun, daß dieſe pſychologiſche Erklärung der äſthetiſchen Empfindung, dem Rationalismus getreu, doch im Verſtande die Vollendung unſeres Geiſtes ſieht und ihm die Leitung unſeres Lebens übergeben möchte. Aber ſie iſt ſich dabei auch der Grenzen unſeres Verſtandes bewußt. Und von dieſer Seite tritt nun noch ein anderer Geſichtspunkt für die Äſthetik ein; der Geſchmack am Schönen ſoll nicht allein eine Vorbildung, ſondern auch eine Ergänzung für den Verſtand abwerfen. Was Baumgarten hierüber lehrt, weiſt uns auf die Mängel hin, welche die Senſualiſten von jeher den Begriffen des Verſtandes vorgeworfen hatten. Er bemerkt, daß der Verſtand zwar nach der größten formalen Vollkommenheit der Gedanken ſtrebe, dabei aber genöthigt ſei zu abſtrahiren und daher der materiellen Vollkommenheit der Gedanken kein Genüge leiſte. Dafür biete die äſthetiſche Bildung einen Erſatz, indem ſie die nackten Formen des logiſchen Gedankens mit materieller Fülle bekleide. Baumgarten leitet hieraus die Weiſe ab, wie der Künſtler abſtracte Gedanken der Wiſſenſchaft mit ſinnlichen Bildern ausſtatte [1]).

Wenn nun auch ein Schwanken darin ſich kund giebt, daß die äſthetiſche Bildung nach der einen Seite zu nur als Vorbildung, nach der andern Seite als Ergänzung des philoſophiſchen Wiſſens betrachtet wird, ſo erfährt ſie doch nach beiden Seiten zu eine ethiſche Beurtheilung und das Schwanken zwiſchen beiden Betrachtungsweiſen beruht weſentlich nur darauf, daß Baumgarten, wie Wolff, dem menſchlichen Leben keinen letzten Zweck zu ſtecken weiß. Man wird hieraus abnehmen müſſen, daß die Stellung, welche die Äſthetik im Syſtem Baumgarten's empfing die ethiſche Bedeutung welche ſie in ſeinen Gedanken doch in Anſpruch nimmt, nur verhüllt. Am deutlichſten erhellt dies aus den Beziehungen, in welche Baumgarten das äſthetiſche Leben zu der Religion ſtellt. Einer in das Myſtiſche ſpielenden Frömmigkeit nicht abgeneigt, erklärt er ſich gegen den theologiſchen Rationaliſmus, welcher das Geheimniß und alles, was über die dem Irrthum unterworfene Vernunft des Menſchen hinausgehe, aus der Religion verbannen wolle, ohne daß er doch den blinden Glauben empfehlen möchte [1]. Wir ſollen forſchen; aber auch der Schranken unſeres Verſtandes eingedenk ſein. Für ſie muß nun die höhere ſinnliche Erkenntniß, das Analogon der Vernunft Erſatz bieten. Indem wir das Schöne, das Vollkommene in der Welt ſchmecken lernen, werden wir zur Verehrung ihres Schöpfers entflammt, gewinnen wir eine ſinnliche Anſchauung, einen Geſchmack Gottes. Daher werden wir angewieſen die lebhafteſten Bilder Gottes aufzuſuchen durch Vermittlung der niedern Seelenkräfte, des Analogon's der Vernunft, zur Verherlichung des göttlichen Ruhmes [2].

---

[1]) Aesth. 557 — 565.

---

[1] Eth. 52. Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita. Ergo fuge rationalismum. Neque tamen in divinis neglectum intellectus et rationis usum sub titulo simplicitatis theologicae spurio appetas.

[2] Ib. 43. Quaere vividissimas, quas potes, divinorum repraesentationes. Ad has concinant omnes facultates animae tuae inferiores, ut quidquid iis, quidquid analogo rationis est in te virium, hunc in modum fiat anathema divinae gloriae. Ib. 44. Experire interne gusta. Ib. 68. Hic autem intuitus (sc. divinorum)

Mit dieſer religiöſen Richtung ſtimmen die Vorſchriften ſeiner Äſthetik, welche die Flittern des leichtſinnigen Witzes der Franzoſen beſonders in der Behandlung religiöſer Gegenſtände lebhaft zurückweiſen [1]). Von dieſem Geſichtspunkt aus, werden wir auch die Nachahmung der Natur, welche Baumgarten empfal, in einem tiefern Sinn faſſen dürfen. In der Natur ſieht er die Vollkommenheit Gottes ſinnlich ausgedrückt, einen Abglanz ſeiner Herlichkeit und daher iſt es nicht die Natur ſelbſt, ſondern das Abbild des Göttlichen in der Natur, was er als Vorbild der künſtleriſchen Thätigkeit betrachten möchte.

Wenn nun Baumgarten's Äſthetik bei allen ihren Mängeln doch von bedeutender Nachwirkung geweſen iſt, ſo wird man dies nicht allein der Gunſt der Umſtände anzurechnen haben, welche bei der Entwicklung der neuern Deutſchen Litteratur auch den Bemühungen um die Theorie der Kunſt ſehr förderlich waren; auch in der Stellung, welche ſie dem äſthetiſchen Leben anwieß, lag eine Empfehlung ihrer Auffaſſungsweiſe. Die Faſſung des Rationalismus, von welcher man herkam, hatte alle Beweggründe unſeres vernünftigen Lebens auf dürftige Begriffe des Verſtandes zurückgeführt. Das Muſter der Mathematik, die vorherſchende Berückſichtigung allgemeiner Grundſätze hatte die Meinung begünſtigt, daß der Verſtand nur Abſtractionen hege, zur Erkenntniß aber des Concreten unfähig ſei und nur eine beſchränkte Bildung gewähren könne. Daher

---

vel sensitivus vel intellectualis. Ib. 71. Fortissime appete delectationem ex divinis perfectionibus. — — Gaude deo tuo sensitive, gaude rationaliter.

[1]) Z. B. aesth. 376; 408.

mußte der Empirismus neben ihm gepflegt werden; er war zum Senſualismus umgeſchlagen. Dem konnte die Wolffiſche Schule nur ſchwach ſich entgegenſetzen, weil ſie alles Erkennen und alle vernünftige Bildung von der ſinnlichen Empfindung aus emporwachſen ließ. So mußten auch Baumgarten und ſeine Schüler in der äſthetiſchen Bildung auf die ſinnliche Empfindung alles Gewicht legen. Um ſie nun doch nicht untergehen zu laſſen im Sinnlichen ſchoben ſie den niedern Seelenkräften ein Analogon der Vernunft unter und ſpannten ſie dazu an den dürftigen Abſtractionen des Verſtandes eine Ergänzung darzubieten. In dem natürlichen Leben ſoll ſich das vernünftige Leben inſtinctartig vorbilden. Dieſer Gedanke hat ſich in vielen der ſpätern Unterſuchungen nicht allein über ſchöne Kunſt, ſondern auch über Religion geltend gemacht. Dunkle und verworrene Gefüle des Schönen und der Religion ſollten der Erkenntniß der Vernunft Bahn brechen. Man konnte ſich über dieſen Punkt darauf berufen, daß die Natur die Zwecke der Vernunft ſo lange in unbewußter Weiſe vorbereiten muß, bis ſie mit Bewußtſein von ihr ergriffen werden können. Wenn man aber das ganze äſthetiſche und religiöſe Leben unter dieſen Geſichtspunkt bringen wollte, ſo beachtete man nicht ſeine ethiſche Bedeutung, welche daher auch von Baumgarten ganz zurückgeſtellt wurde. Daher ſoll es auch nicht allein der Vernunft eine Vorbildung, ſondern auch eine Ergänzung für ihre Schranken abgeben. Man wird nicht überſehn, daß auch hierin die Herrſchaft des Naturalismus ſich verkündet. Zweige des ſittlichen Lebens fallen einer inſtinctartigen Entwicklung anheim; eine ethiſche Wiſſenſchaft, die Äſthetik, muß ſich gefallen laſſen von dem Körper, welchem ſie angehört, losgelöſt zu werden und an ſehr unpaſſender Stelle der Vorſchule der Philoſophie ſich beizugeſellen. Auch iſt es charakteriſtiſch für die Beurtheilung der Zeit, daß bei Baumgarten die religiöſen Beſtrebungen unter den Schutz äſthetiſcher Stimmungen ſich flüchten müſſen. Daß ſie einem frommen Manne eines ſolchen Schutzes bedürftig ſchienen, beweiſt ohne Zweifel, daß ſie unter den Bewegungen des Naturalismus nur eine ſchwache Vertretung fanden.

Zweites Kapitel.

Der Eklekticismus bei den Engländern, Holländern und Franzoſen.

Eine ſehr weite Verbreitung des Eklekticismus mußte die Folge des Vertrauens ſein, welches man auf den geſunden Menſchenverſtand geſetzt hatte. So wie er in Deutſchland aufgekommen war, nachdem die Erfindung origineller Denker in den bisherigen Wegen der Forſchung ſich erſchöpft hatte, ſo griff er auch in Frankreich und England um ſich. In Frankreich jedoch wurde er durch die letzten ſyſtematiſchen Entwicklungen des Senſualismus und des Naturalismus in Schranken gehalten. Die Werke des gelehrten Jeſuiten Buffier, welche dem geſunden Menſchenverſtande huldigten, haben in England mehr Aufmerkſamkeit erregt, als in Frankreich ſelbſt. Noch weniger hat der Marquis d'Argens durch ſeine Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes Beifall gewonnen. Nur in einzelnen Zweigen der Unterſuchung, welche auf der Grenzſcheide zwiſchen Philoſophie und Erfahrung ſtehn, haben ſich von dieſem Standpunkte aus bedeutendere Leiſtungen bei den Franzoſen ergeben. Dagegen bei den Engländern bildete ſich die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes zu einer zuſammenhängenden Maſſe aus; wir finden ſie von der ſogenannten Schottiſchen Schule vertreten.

Es kann nicht unſere Abſicht ſein ausführlich in die Einzelheiten ihrer Lehren einzugehn. Davon entbindet uns die Oberflächlichkeit ihrer Unterſuchungen, welche es zu keiner abgeſchloſſenen Geſtaltung ihrer Grundſätze, zu keiner ſcharfen Faſſung ihrer Ergebniſſe hat bringen können. Es wird genügen ihren Charakter kurz zu bezeichnen an den wichtigſten Lehren des Mannes, welcher nach einſtimmigem Urtheil das größte Anſehn in dieſer Schule gewonnen hat.

Dieſer Mann war Thomas Reid, 1710 in der Nähe von Aberdeen geboren, welcher als Profeſſor zuerſt zu Aberdeen, nachher zu Glasgow bis zum Jahre 1796 mit großem Beifall lehrte. Seine Schriften ſind die Frucht eines anhaltenden Fleißes; die bedeutendern ſind erſt in ſeinem höhern Alter erſchienen. Er hatte ſchon das 53 Jahr erreicht, als er ſeine Hauptſchrift, die Unterſuchung über den menſchlichen Geiſt, herausgab; ſeine ſpätern weitläuftigern Schriften, die Verſuche über die Erkenntnißkräfte und über die praktiſchen Kräfte des Menſchen, ſind Werke des Greiſenalters, in welchen er die Ergebniſſe ſeiner Vorleſungen zuſammengeſtellt hatte [1]).

[1]) Ich gebrauche folgende Ausgaben: An inquiry into the hu-

Reid war zu ſeinen philoſophiſchen Unterſuchungen beſonders durch die ſkeptiſche Richtung angeregt worden, welche die Lockiſche Schule genommen hatte 1). Er fand in der Entwicklung dieſer Richtung einen natürlichen Fortgang, welcher ſchon von Descartes und Malebranche ſich herſchreibe, von Locke zu Berkeley, von Berkeley zu Hume zu immer ſtärkerem Zweifel führte. Das Verderbliche des Skepticismus einſehend wurde er nun zu einer Kritik der ſenſualiſtiſchen Erkenntnißtheorie angeregt, in welcher er die Ergebniſſe des geſunden Menſchenverſtandes in einen ſcharfen Gegenſatz gegen die Lockiſchen Grundſätze ſtellte. Es wird nicht ſchwer halten zu bemerken, daß er hierin doch im Weſentlichen nur fortſetzte, was Shaftesbury angeregt hatte und von manchen andern Schottiſchen Philoſophen vor und mit ihm vertheidigt wurde.

Die neuere Philoſophie von Descartes an ſcheint ihm das Verdienſt zu haben, daß die Philoſophie durch ſie von unfruchtbaren Speculationen auf den rechten Weg der Erfahrung und genauen Reflection zurückgeführt wurde; aber er fürchtet, daß ſie auch wieder in zu tiefe Speculationen gezogen worden iſt. Reid's beſcheidene Philoſophie ſcheut ſich vor allen Dingen in ein tieferes Nachdenken ſich einzulaſſen. Zu weit getriebene Speculation führt zum Skepticismus und entfernt vom geſunden Menſchenverſtande, der uns viel mehr Sicherheit bietet, als alle Ueberlegungen der Wiſſenſchaft. Der geſunde Menſchen-

---

man mind, on the principles of common sense. Edinb. 1765. Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. Essays on the active powers of man. Edinb. 1788.

1) Inqu. into the hum. mind dedic. p. V.

verſtand empfängt nichts von der Philoſophie und bedarf ihrer Hülfe nicht; die Philoſophie dagegen hat ihre lebenskräftigen Wurzeln nur im geſunden Menſchenverſtande; wenn ſie von ihm ſich losſagt, verliert ſie alle ihre Kraft und Wahrheit [1]). Beobachtung und Verſuch ſollen uns in jeder Art der Philoſophie, auch in der Erkenntniß des Geiſtes leiten. Dagegen müſſen wir mistrauen den genialen Gedanken, welche falſche Theorien erzeugen [2]). Durch Beobachtung und Analyſe will Reid vordringen auf die urſprüngliche Natur unſeres Geiſtes; er will dieſen Geiſt nicht erkennen in ſeiner Geſchichte und wie er ausgeſtattet iſt mit allen Mitteln einer fortgeſchrittenen Bildung, aber auch entſtellt durch allerlei Beiwerke, vielmehr in der natürlichen und urſprünglichen Geſtaltung ſeiner Kräfte und Geſetze. Eine Naturgeſchichte des Geiſtes iſt ſein Zweck; um ſie zu gewinnen müſſen wir durch Analyſe alle Zuthaten von uns abſondern, welche die Verwicklungen der Kunſt uns angebildet haben [3]).

Dies Unternehmen geht weſentlich auf daſſelbe hinaus, was Locke betrieben hatte. Reid findet nur, daß dabei eine zu weit getriebene Abſtraction zu Grunde gelegt worden iſt. Man iſt der alten Hypotheſe gefolgt, daß wir nichts anderes wahrnehmen, als was in unſerm Geiſte iſt, keine äußere Dinge, ſondern nur gewiſſe Ideen, Bilder oder Eindrücke, welche in uns ſich finden[1]. Der Ausgangspunkt der Syſteme, welche von dem Carteſianiſchen Grundſatze, ich denke, alſo bin ich, ſich leiten ließen und, nachdem ſie den Rationalismus abgeſchüttelt hatten, in Senſualismus und Skepticismus verfielen, wird hierdurch bezeichnet. Reid benennt alle dieſe Lehren mit dem Namen des Idealſyſtems[2]. Es geht davon aus, daß wir nur Ideen unſerer Seele und Verhältniſſe unter ihnen wahrnehmen, woraus wir alsdann durch Bemerkung der Uebereinſtimmung und Nichtübereinſtimmung der Ideen zu Urtheilen gelangen. Offenbar iſt es nun aber, daß wir auf dieſem Wege immer nur zu Urtheilen über Vorſtellungen in uns kommen können, ohne jemals eine Erkenntniß der Außenwelt zu gewinnen. Aus der Vergleichung unſerer Vorſtellungen würden wir nicht einmal den Schluß auf unſere eigene Perſon ſichern können; denn dieſe iſt noch verſchieden von den Vorſtellungen, welche wir vergleichen. Dieſes Idealſyſtem führt alſo nur zum Skepticismus, welcher dem gemeinen Menſchenverſtand widerſpricht. Hierin liegt für Reid hinreichender Beweis des Irrthums, welcher dem Grundſatze des Syſtems inwohnt [1]. Der Fehler im Princip wurde im peripatetiſchen Syſtem, welches ihn theilte, durch einen andern Fehler verdeckt und gleichſam verbeſſert, weil es annahm die Ideen unſerer Seele wären Abbilder der wahren Welt und gäben eine Erkenntniß von dem wahren Daſein der Dinge. Dieſen Fehler hat die neuere Philoſophie aufgedeckt, indem ſie zeigte, daß Vorſtellungen weder den abgeleiteten noch den urſprünglichen Qualitäten der Dinge gleichen könnten; hierdurch aber trat nun der Fehler im Principe um ſo nackter hervor [2]. Die, welche ihn nicht eingeſtehn wollten, aber doch die Widerſinnigkeit des Skepticismus einſahen, haben nun, um dieſen zu vermeiden, ihre Zuflucht zu einem Schluſſe nehmen wollen von den Vorſtellungen unſerer Seele auf das Daſein der Außenwelt. Aber es iſt klar, daß jeder Schluß dieſer Art mislingen muß, wenn nicht zuvor die Wahrheit von Grundſätzen feſtſteht, welche über den Bereich unſerer Vorſtellungen hinausgehn, d. h. auch auf die Außenwelt ſich erſtrecken und deren Daſein vorausſetzen. Die Gültigkeit ſolcher Grundſätze kann nicht bewieſen werden; ihre Gewißheit beruht nur darauf, daß wir durch die Beſchaffenheit unſerer Natur dazu gezwungen werden ihnen Beifall zu geben. Wenn wir von ſolchen Grundſätzen betrogen würden, ſo würde der Betrug auf Gott fallen, der unſere Natur machte, und gegen einen ſolchen Betrug gäbe es keine Hülfe. Wir müſſen dieſen Grundſätzen folgen, ohne daß wir forſchen dürfen, woher ſie kommen [1].

---

[1]) Ib. I, 4. Common sense holds nothing of philosophy, nor needs her aid. But — — philosophy has no other root but the principles of common sense, it grows out of them, and draws its nourishment from them: severed from this root, its honours (humours?) wether, its sap is dried up, it dies and rots.

[2]) Ib. I, 1 p. 2 sqq.; 2 p. 9.

[3]) Ib. I, 2 p. 8 sq. A treasure of natural history. — — An analysis of the human faculties, and till this is performed, it is vain we expect any just system of the mind; that is an enumeration of the original powers and laws of our constitution, and an explication from them of the various phaenomena of human nature.

---

[1] Ib. dedic. p. VII. The hypothesis I mean is, that nothing is perceived but what is in the mind which perceives it: that we do not really perceive things that are external, but only certain images and pictures of them imprinted upon the mind, which are called impressions or ideas.

[2] Ib. I, 7 p. 23.

---

[1] Ib. dedic. p. VIII; I, 3 sqq.; II, 4.

[2] Ib. V, 8.

Reid ſtreitet nun gegen die Zurückführung unſerer Erkenntniſſe auf einfache Empfindungen. Daß ſolche Empfindungen das Erſte in unſerm Denken wären, iſt völlig gegen die geſunde Beobachtung. So wenig wir in der Natur die Elemente der Körper von einander geſondert finden, ſo wenig zeigen ſich unſere Empfindungen abgeſondert und unverbunden; nur unſere Analyſe ſtellt ſie geſondert dar [2]. Reid unterſcheidet nun ſinnliche Empfindung (sensation) und Wahrnehmung (perception); unter der erſtern verſteht er den ſinnlichen Eindruck, ſofern er nur in unſerm Bewußtſein iſt, ein rein ſubjectiver Vorgang in unſerer Seele; unter der andern dagegen die Empfindung, wie ſie urſprünglich mit einem Urtheil über das Object verbunden iſt und das Daſein des empfundenen Gegenſtandes uns beglaubigt. Dieſe Beglaubigung geſchieht unmittelbar, ſo wie wir einen ſinnlichen Eindruck empfangen; die Natur, ein Inſtinct zwingt uns den Glauben an die Außenwelt ab und die Empfindung ohne einen ſolchen Glauben kommt ſelten und nur in ſolchen Fällen vor, wo eine ſtarke Empfindung weniger auf die äußern

---

[1] Ib, V, 7. All reasoning must be from first principles; and for first principles no other reason can be given but this, that, by the constitution of our nature, we are under a necessity of assenting to them. — — How or when I got such first principles, upon which I built all my reasoning, I know not; for I had them before I can remember. — — If we are deceived in it, we are deceived by him that made us, and there is no remedy. Ib. VI, 20 p. 298.

[2] Ib. II, 4.

Gegenſtände als auf die Vorgänge in unſerm Innern uns reflectiren läßt. Wenn durch den ſinnlichen Eindruck die Empfindung in uns hervorgerufen wird, erkennen wir ſie ſogleich als ein Zeichen eines äußern Dinges, nicht als ein willkürliches, ſondern als ein natürliches Zeichen, ſonſt in ähnlicher Weiſe, wie die Sprache als ein Zeichen des Gedankens von uns erkannt wird. Unſere Natur, der Bau unſeres Geiſtes läßt uns Empfindung und Gegenſtand derſelben zuſammendenken. Dies iſt die Evidenz, welche wir durch unſere Sinne von den äußern Gegenſtänden haben[1]. Man wird leicht bemerken, daß dieſe Gedanken Reid's doch ſehr nahe an Locke's, Berkeley's und ſelbſt Hume's Lehren ſich anſchließen; von dem, was Locke ſinnliche Evidenz genannt hatte, unterſcheidet ſich Reid's Glaube an unſere Sinne in nichts Weſentlichem; mit Berkeley ſtimmt Reid darin überein, daß wir die ſinnlichen Erſcheinungen als Zeichen einer natürlichen

---

1) Ib. VI, 20. The signs by which objects are presented to us in perception, are the language of nature to man. — — There is no reasoning in perception. — — The belief which is implied in it, is the effect of instinct. Ess. on the intell. pow. I, 1 p. 16. Perception is most properly applied to the evidence which we have of external objects. Ib. p. 17; 33; II, 5 p. 105. If, therefore, we attend on that act of our mind which we call the perception of an external object of sense, we shall find in it these three things. First, some conception or notion of the object perceived. Secondly, a strong and irresistible conviction and belief of its present existence. And thirdly, that this conviction and belief are immediate, and not the effect of reasoning. On the act. pow. V, 7. Nature has doomed us to believe the testimony of our senses, whether we can give a good reason for doing so, or not.

Sprache betrachten ſollen, mit Hume darin, daß unſere Ueberzeugung vom Daſein der Dinge auf Glauben und Inſtinct beruhe. Nur das ſucht Reid zu vermeiden, was ihm der Grundirrthum des Idealſyſtems zu ſein ſcheint, daß wir erſt Ideen, dann Urtheile über Uebereinſtimmung und Nichtübereinſtimmung der Ideen, zuletzt erſt Schlüſſe haben ſollen. Die Natur gewährt uns eine unmittelbare Gewißheit von unſerm Daſein und dem Daſein der ſinnlichen Dinge außer uns [1]).

Weſentlich unterſcheidet ſich daher Reid von ſeinen Vorgängern nur dadurch, daß er darauf verzichtet den Gründen unſerer Ueberzeugungen in einer tiefern Forſchung nachzugehen. Dieſe Entſagung geht großentheils von der Meinung aus, daß wir über den Zuſammenhang zwiſchen unſerer Seele und der Außenwelt uns keine Rechenſchaft geben können. In der Hervorbringung der Wahrnehmung können wir viele Vorgänge unterſcheiden, den Eindruck auf die äußern Sinnenwerkzeuge, ſeine Fortpflanzung bis zum Gehirn, die Empfindung der Seele ſelbſt, die Wahrnehmung; ein Theil dieſer Vorgänge liegt hinter der Scene unſeres Bewußtſeins; die Natur bringt ſie alle hervor; wir ſind nur die Zuſchauer dieſes Schauſpiels, ohne daß wir alle Werkzeuge zu ſeiner Hervorbringung bemerken könnten; die Natur haucht uns die Empfindung, ſie haucht uns auch die Wahrnehmung ein [2]).

---

[1] On the int. pow. I, 7 p. 70 sq.; inqu. into the hum. mind II, 6 p. 41.

[2] Inqu. into the hum. mind VI, 21. In this drama, nature is the actor, we are the spectators. — — We are inspired with the sensation, and we are inspired with the corresponding perception, by means unknown.

Dieſe Berufung auf die uns unbekannte Maſchinerie der Natur entſpricht nun freilich dem herſchenden Naturalismus der Zeit; die Entſagung aber auf die weitere Forſchung nach den Gründen unſeres Denkens führt auch ihre Früchte herbei. Von den einfachen Acten unſeres Geiſtes giebt es keine Erklärung; wir kennen ſie nur aus Erfahrung; was Glauben, was Denken iſt, können wir eben ſo wenig ſagen, als was Sehen und Hören iſt; was dieſe Thätigkeiten ſind, wiſſen wir nur, indem wir ſie verrichten [1]). Zu ſolchen einfachen Acten des Geiſtes gehören nun auch die Grundſätze des geſunden Menſchenverſtandes, welchen wir Glauben ſchenken, ſo wie wir ſie vollziehn. Außer dem Glauben an unſer eigenes und der Außenwelt Daſein zählt nun Reid noch eine ziemliche Anzahl ſolcher Grundſätze auf, wie es früher in ähnlicher Weiſe die Rationaliſten gethan hatten. Wir ſollen ſie alle annehmen, ſo wie die Natur ſie uns unterſchiebt (suggest); dies iſt ſein gewöhnlicher Ausdruck; wir ſollen ſie annehmen ohne weitere Unterſuchung über ihr Verhältniß, über ihren Einklang unter einander; genug, daß wir ſie anerkennen müſſen [2]). Es iſt nur eine Thatſache der

---

[1]) Ib. II, 5 p. 38; on the int. pow. I, 1 p. 10 sqq.

[2]) Inqu. into the hum. mind II, 5 p. 39. The evidence of sense, the evidence of memory, and the evidence of the necessary relations of things, are all distinct and original kinds of evidence, equally grounded on our constitution; none of them depends upon, or can be resolved into another. To reason against any of these kinds of evidence, is absurd; nay to reason for them, is absurd. They are first principles, and such fall not within the province of reason, but of common sense. Ib. V, 7.

Erfahrung, wenn wir ein ſolches Princip aufſtellen. Um doch keine Täuſchung über dieſe Grundſätze ſich einſchleichen zu laſſen, beruft ſich daher Reid auch nur auf die Thatſachen, daß alle Menſchen in ihrem Glauben an ſie übereinſtimmen und daß ſie ihre Anerkennung auch im Bau der Sprachen gefunden haben. Ihre Übereinſtimmung mit den Grundſätzen des praktiſchen Lebens wird dabei noch beſonders hervorgehoben [1]).

Reid möchte nun wohl eine genaue und vollſtändige Aufzählung der Grundſätze des geſunden Menſchenverſtandes geben; er würde dies für eben ſo wichtig für alle Wiſſenſchaften halten, wie die Feſtſtellung der mathematiſchen Axiome es für die Begründung der Mathematik geweſen iſt; aber er bezweifelt, ob es ihm möglich ſein möchte hierzu zu gelangen [2]). Um ſeinem Vorhaben wenigſtens annäherungsweiſe zu genügen unterſcheidet er zufällige oder thatſächliche und nothwendige Wahrheiten und die Axiome für die eine und die andere Claſſe der Erkenntniſſe. Die erſtere erſcheint ihm, nach ſeiner empiriſchen Richtung, als die wichtigere; mit ihr beſchäftigen ſich die Gedanken der Menſchen am meiſten [3]). Daher geht er auch auf die Aufſtellung der Grundſätze für die nothwendigen Wahrheiten nur ſo ein, daß er allgemeine Claſſen für ſie aufſtellt, wärend er die Axiome für die zufälligen Wahrheiten im Einzelnen angiebt. Die Claſſen für die nothwendigen Wahrheiten ergeben ſich ihm

---

1) On the int. pow. I, 5 p. 57 sqq.; VI, 4 p. 574; 575 sq.

2) Ib. VI, 4 p. 575 sq.

3) Ib. p. 576 sqq.

aus der gewöhnlichen Eintheilung der Wiſſenſchaften. Er unterſcheidet grammatiſche, logiſche, mathematiſche, äſthetiſche, moraliſche und metaphyſiſche Axiome. Nur bei den letztern verweilt er etwas länger, weil ſie von Hume in Zweifel gezogen worden ſind [1]). Nichts aber zeigt deutlicher die Zuſammenhangloſigkeit dieſer eklektiſchen Unterſuchungen, als daß Reid es unterläßt in das gehörige Licht zu ſetzen, wie die metaphyſiſchen Grundſätze, unter welchen die Geſetze der Subſtantialität und der urſachlichen Verbindung obenanſtehen, eben dieſelben ſind, welche in den Grundſätzen für die thatſächliche Wahrheit nur zu Anwendungen im Beſondern gebraucht werden. Wenn nach dem zweiten Princip, welches Reid für dieſe aufſtellt, das Bewußtſein auf die Perſon des Ich, nach dem elften Princip die Handlung des Menſchen auf ſeinen Willen zurückgeführt wird, wenn das zwölfte Princip bei ähnlichen Umſtänden ähnliche Erfolge erwarten läßt, ſo gehört wohl nur wenig Scharfblick dazu die Gleichartigkeit dieſer thatſächlichen Axiome mit den metaphyſiſchen Axiomen zu durchſchauen, wenn auch die Faſſung der Gedanken nicht ſehr genau iſt. Andere der von Reid aufgeſtellten Axiome für die thatſächlichen Wahrheiten greifen freilich noch weiter; ſie lehren uns von der Erinnerung auf vergangene Thatſachen, von der Wahrnehmung auf äußere Gegenſtände, von den Zeichen der Vernunft in der Außenwelt auf die Vernunft ſchließen und ſichern auch der Autorität Anderer einen Einfluß auf unſern Unterricht [2]). Einer genauern Aufzählung dieſer Grundſätze

---

1) Ib. VI, 6.
2) Ib. VI, 5.

werden wir uns überheben dürfen, da ſelbſt die Anhänger der Schottiſchen Schule keinen großen Werth auf Reid's Verdienſte in Beziehung auf dieſe Unterſuchung über die Grundſätze des geſunden Menſchenverſtandes haben legen können. Ein nicht unbedeutender Werth würde wohl darauf gelegt werden können, daß die Faſſung derſelben im Allgemeinen heraustreten läßt, daß ſie Weiſen des Schließens einleiten; aber um ſo ſtärker fällt es auch in die Augen, wie wenig Reid zu einer zuſammenhängenden Überſicht über die Geſetze des denkenden Geiſtes gelangt iſt, denn anſtatt ſeine Unterſuchung nun auf die Schlußweiſen der Erfahrungswiſſenſchaften zu lenken und ſo die Ausbildung einer fruchtbaren Logik zu betreiben, bleibt er bei den Grundſätzen ſtehen und iſt, was die Logik betrifft, mit den Ariſtoteliſchen Regeln zufrieden, deren Sicherheit und Fruchtbarkeit von niemandem in Zweifel gezogen werden dürfe [1]. Um ſo mehr muß man darüber ſich wundern, daß er bei der alten Logik ſtehn bleibt, je häufiger er auf Bacon ſich beruft und je mehr ſeine Lehren die Erfahrungswiſſenſchaften im Auge haben. Dafür ſprechen ſeine Regeln für die inductive Wahrheit, ſo wie ſeine ausführlichen Auseinanderſetzungen, daß wir nicht alles in mathematiſcher Form beweiſen könnten. Aber er unterläßt es die Geſetze der Induction zu unterſuchen, weil er auf die Wahrſcheinlichkeit ſich verläßt, ohne doch die Gründe der Wahrſcheinlichkeit genauer unterſucht zu haben [2].

Die Ergebniſſe, welche Reid für die Wiſſenſchaft im

---

[1] Die logiſchen Axiome, welche er aufſtellt ſind äußerſt dürftig. Ib. VI, 4 p. 561; 6 p. 605.

[2] Ib. VII, 3.

Allgemeinen aus ſeinen Grundſätzen des geſunden Menſchenverſtandes gewinnt, ſchließen ſich nun auch in allen Stücken an die herſchenden Meinungen ſeiner Zeit an, ohne die ungelöſten Fragen, welche in ihnen lagen, einer Löſung entgegenzuführen. Er huldigt dem Dualismus, welcher die Dinge der Körperwelt und der Geiſterwelt unterſcheidet, ohne ſich auch nur davor zu ſcheuen Gott, den unendlichen Schöpfer, als ein beſonderes Ding der Geiſterwelt zu betrachten. Wie zwei Welten, unterſcheidet er auch zwei Wiſſenſchaften, eine ſtarke Stütze für die Meinung ſeiner Landsleute, welche die Philoſophie der Körperwelt und die Philoſophie des Geiſtes von einander abſondern; beide will er von einander trennen, obwohl er, nach der Weiſe des Naturalismus, den Geiſt wie den Körper nur als Natur und beide als Theile des Univerſums betrachtet. Er ſieht dabei doch einen weiten Zwiſchenraum zwiſchen dem ausgedehnten trägen Körper und dem denkenden thätigen Geiſt; er ſpricht die Muthmaßung aus, es möchte etwas Mittleres geben zur Ausfüllung des Zwiſchenraums; Pflanzen ohne Vernunft und Empfindung, aber mit Kraft und Thätigkeit begabt, eben ſo der Nahrungsproceß und das Wachsthum der Thiere, ja ſelbſt die Gravitation, der Magnetismus, die Elektricität, die Cohäſion der Materie weiſen darauf hin; aber allen dieſen augenſcheinlichen Phänomenen verſchließt Reid die Augen; wir ſollen trotzdem keine Kenntniß von dieſem Mittlern haben; unſere Wiſſenſchaft iſt auf Körperliches und Geiſtiges beſchränkt[1]). Indem er nun ſeine Unterſuchungen der Geiſtesphiloſophie zuwendet, hat er auch die praktiſche Philoſophie bedacht. Da tauchen nun doch wieder die dunkeln Geſtalten jenes mittlern Gebiets auf. Reid darf es nicht unterlaſſen die mechaniſchen Antriebe des Inſtincts in Rechnung zu bringen, welcher der Erhaltung aller thätigen Dinge dient; er muß dabei auch die Gewohnheit erwähnen und dann die thieriſchen Triebe, welche in ihrer äußerſten Spitze zum geſelligen Leben führen, um von allen dieſen niedern Beweggründen des Handelns die Zwecke zu unterſcheiden, welche von der Vernunft mit Bewußtſein betrieben werden. Wir halten es nicht für nöthig ausführlicher in die Unterſuchung ſeiner praktiſchen Philoſophie einzugehn, weil ſie weniger gewirkt hat, als die theoretiſche Seite ſeiner Lehre. Nur erwähnen mußten wir ſie, weil ſie nicht ohne charakteriſtiſche Züge iſt. Unter dieſen müſſen wir daran erinnern, daß auch an ihr ſich verräth, wie der Naturalismus der neuern Philoſophie doch immer wieder zum Praktiſchen geführt wurde. Überdies werden wir es ihr nachzurühmen haben, daß Reid gegen die Neigung ſeiner Landsleute das ſittliche Leben nur auf Gefül und Empfindung zurückzuführen mit aller Kraft ſtreitet. Hierauf weiſt der ganze Bau ſeiner praktiſchen Lehren hin, welcher die vernünftigen, mit Überlegung und Urtheil wirkſamen Beweggründe über die mechaniſchen und thieriſchen Antriebe hinausrückt und als das eigentlich Menſchliche in unſerm Leben geltend macht. Reid verſäumt nicht zu wiederholen, daß der moraliſche Sinn eine Kraft des Urtheils ſei, daß die Vernunft uns richten laſſe über das, was wir thun und glauben ſollen; er dringt auf die unwandelbare Wahrheit unſeres Urtheils über das Gute, welche unabhängig von dem beſondern Bau unſerer Natur, in Gottes unwandelbarem Weſen gegründet, unſere Vernunft erkenne [1]); genug wir ſehen ihn entſchloſſen noch einmal die Gedanken des Rationalismus gegen den herſchenden Senſualismus zu vertheidigen. Aber wie ſchwach iſt doch ſeine Vertheidigung ausgefallen. Wir ſehen ihn doch immer wieder auf den Bau unſerer Natur ſich berufen, über deſſen Gründe wir nicht weiter forſchen ſollen; die grundſätzlichen Ausſprüche der Vernunſt, um geduldet zu werden, müſſen ſich gefallen laſſen als Ausſprüche des Inſtincts zu gelten, welche wir in blindem Triebe, ohne Überlegung und ohne Bewußtſein des Zwecks vollziehn [2]). Wo bleibt nun das Urtheil, durch welches die vernünftige von der thieriſchen Natur ſich unterſcheiden ſoll [3])? Es iſt eben nur ein ſchwaches Unternehmen des Rationalismus unter der Herrſchaft des Naturalismus ſich zu behaupten. Alle unſere Urtheile gehen doch vom Naturtriebe und von den Sinnen aus. Nur die Angriffe des Skepticismus hatten den geſunden Menſchenverſtand dazu angetrieben einen Eklekticismus zu erſinnen, welcher den Forderungen der Vernunſt einigermaßen gerecht werden könnte.

---

[1]) Ib. pref. p. 1 sqq.

---

1) On the act. pow. V, 7 p. 479; 482; 490 sqq.

2) Ib. III, 2 p. 103. By instinct, I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very often without any conception of what we do.

3) Ib. V, 7 p. 470. Judging seems to distinguish the rational nature from the merely animal.

Wir haben ſchon bemerkt, daß die Schottiſche Schule vorherſchend eine praktiſche Richtung eingeſchlagen hatte. Dieſer hatte ſelbſt der Skeptiker Hume ſich nicht entzogen und in der That ſeine Gedanken ſind das Bedeutendſte, was in ihr für die philoſophiſche Forſchung geleiſtet wurde. So wie er aber nur im Empiriſchen ſeine Stütze ſuchte, ſo waren in dieſem Gebiete die Forſchungen der Schotten überhaupt. Wenn Adam Smith, ein Mann, der auch philoſophiſchen Forſchungen nachging, für die Grundſätze der Nationalökonomie Bahn brach, ſo hängen ſeine Unterſuchungen doch viel zu ſehr von der Erfahrung ab, als daß die Geſchichte der Philoſophie auf ſie eingehen dürfte. Das Nützliche zu bedenken lag nun der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes wohl am nächſten; doch indem ſie auf Sympathie und Harmonie, auf moraliſchen Sinn und Geſchmack die geſelligen Neigungen gründen wollte, durfte ſie auch das Schöne nicht vernachläſſigen. Nachdem Addiſon, Hutcheſon, Heinrich Home, Akenſide und andere durch kritiſche und theoretiſche Betrachtungen über das Schöne und Erhabene und ſeinen Eindruck auf das menſchliche Gemüth Licht zu verbreiten geſucht hatten, durfte auch Reid nicht unterlaſſen der intellectuellen Kraft der äſthetiſchen Beurtheilung in ſeinen pſychologiſchen Forſchungen ſeine Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Seine Bemerkungen über ſie geben wenig Eigenthümliches ab; ſie wiederholen, was zu bemerken nicht ſchwer geweſen war, daß die Neuheit, die Größe und die Schönheit der Gegenſtände unſere Aufmerkſamkeit und unſer äſthetiſches Wohlgefallen feſſelten. Der Gegenſatz zwiſchen dem Großen oder Erhabenen und dem Schönen hatte beſonders die Unterſuchung der Äſthetiker gereizt; es blieb nun auch die Theorie nicht aus, welche ihn zu erklären ſuchte. Sie iſt von einem Manne aufgeſtellt worden, deſſen Talente allgemein anerkannt wurden, von dem berühmten Staatsmann Edmund Burke. Seine Schrift über den Urſprung unſerer Ideen vom Erhabenen und Schönen iſt eine Jugendſchrift; ſie ſteht aber nicht mit Unrecht in dem Rufe eins der geiſtreichſten Werke zu ſein, welche aus der Engliſchen Schule des geſunden Menſchenverſtandes hervorgegangen ſind. Einen Augenblick dürfen wir wohl bei ihr verweilen [1].

Freilich unſere Erwartungen dürfen wir nicht zu hoch ſpannen. Burke iſt einem gemäßigten Skepticismus zugethan. Die wirkende Urſache des Erhabenen und des Schönen will er in ihrem letzten Grunde nicht erforſchen; denn obgleich er auch den phyſiologiſchen Erklärungen unſerer Leidenſchaften ſein Ohr leiht, erſcheint ihm doch der Zuſammenhang zwiſchen Körper und Geiſt als unerklärlich; wenn wir auch nur einen Schritt über die unmittelbar wahrnehmbaren Qualitäten der Dinge hinausthun, ſo verlaſſen wir unſere Sphäre [2]. Er will daher nur zeigen, wie gewiſſe Bewegungen in der Körperwelt mit andern Bewegungen in unſerer Seele in Verbindung ſich zeigen und auf dieſe Weiſe unſer Wohlgefallen am Erhabenen und Schönen mit andern Erſcheinungen unſeres Lebens in Zuſammenhang auffaſſen. Seine Theorie geht in ihren Hauptpunkten nur pſychologiſch zu Werke. Auf dieſem Wege hofft er ein übereinſtimmendes Urtheil über das Schöne und Erhabene gewinnen zu können, weil er davon überzeugt iſt, daß der äſthetiſche Geſchmack nicht weniger, als das theoretiſche Urtheil über das Wahre, übereinſtimmenden Geſetzen folge. Denn außer den Sinnen und der Einbildungskraft, welche nicht ohne Geſetz ſind, kommt nur die Vergleichung des Ähnlichen und Unähnlichen beim Urtheil über das Schöne und Erhabene in Frage, weswegen Burke auch gegen die Meinung ſich erklärt, daß die Urtheile des Geſchmacks einem beſondern Inſtinct folgten[1]. Man wird wohl bemerken, daß dieſe Vorunterſuchungen Burke's den unterſcheidenden Charakter des äſthetiſchen Geſchmacks gar nicht berühren und daher auch nicht dazu geeignet ſind die Meinung Burke's über dieſen Punkt feſtzuſtellen.

---

[1] Ich bediene mich der Ausgabe: A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. Lond. 1807. Die erſte Ausgabe iſt von 1757.

[2] Enquiry IV, 1; 3; 19.

Die Entſcheidung liegt an einer andern Stelle. Burke glaubt nemlich alles Äſthetiſche auf den Gegenſatz zwiſchen Erhabenem und Schönem und dieſen auf allgemeine Geſetze des Lebens zurückbringen zu können. Er beſeitigt daher das Princip der Neuheit, welches bei Erregung der Leidenſchaft zwar überall, aber auch immer nur oberflächlich wirkſam ſei[2], und wendet ſich dann zur Betrachtung der beiden mächtigſten Hebel unſeres Lebens, der Luſt und des Schmerzes. Um beide in ihrem vollen Gegenſatz erſcheinen zu laſſen, unterſcheidet er von der poſitiven Luſt die angenehme Stimmung[3], welche nur negativer Art iſt, weil ſie über das Nachlaſſen oder Aufhören des Schmerzes uns entſteht, und ſucht zu zeigen, daß Luſt und Schmerz beide poſitiver Art und von einander unabhängig ſind ohne in ſtetigem Wechſel ſich gegenſeitig zu bedingen [1]). Der Gegenſatz zwiſchen beiden tritt aber erſt recht entſchieden daraus hervor, daß ſie auf ganz verſchiedene Gründe zurückgeführt werden, wobei Burke denn freilich ſeinem Vorſatze auf die Erſcheinungen ſich zu beſchränken nicht getreu bleiben kann. Der Schmerz, ſo wie alle mit ihm verbundene Leidenſchaften, des Schreckens, der Furcht, entſpringt aus den Angriffen oder den Gefaren, welche unſer Daſein bedrohn, und es iſt daher der Trieb der Selbſterhaltung, welcher in dieſen Leidenſchaften ſich regt. Das Gefül der Luſt dagegen wird von Burke auf die Befriedigung der geſelligen Triebe zurückgeführt. Er bemerkt, daß keine Luſt ſtärker ſei als die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, der erſten Grundlage des geſelligen Lebens, und daß jedes poſitive Wohlgefallen zum Anſchluß oder zu einer Art geſelliger Verbindung mit ſeinem Gegenſtande auffordere [2]). So ſollen Luſt und Schmerz zwei verſchiednen Trieben ihren Urſprung verdanken und zwar den beiden Trieben, welche der herſchende Naturalismus als die einzigen Triebfedern unſeres Lebens zu betrachten pflegte. Auf dieſen Trieben ſollen nun auch Erhabenes und Schönes beruhn. Ohne Zweifel wirkt Schmerz viel ſtärker als Luſt, weil er den ſtärkſten Trieb, den Trieb der Selbſterhaltung aufregt. Daher erſcheint uns alles als groß und erhaben, was uns Schrecken erregt oder die Vorſtellungen des Schmerzes und zuletzt des Todes in uns erweckt[1]. Dieſe Vorſtellungen werden alsdann die Quelle jener angenehmen Stimmung, welche aus der Milderung oder Entfernung des Schmerzes erwächſt, wenn das Schreckliche nur unter gewiſſen Beſchränkungen oder in einer gewiſſen Entfernung ſich uns darſtellt, ſo daß wir in Sicherheit vor ihm uns fühlen können[2]. Der angenehme Schauer, welchen das Erhabene uns erregt, iſt von wohlthätiger Wirkung, weil auch die feinern Nerven, welche mit Einbildungskraft und Verſtand in Verbindung zu ſtehn ſcheinen, einer Anſpannung und Erſchütterung bedürfen[3]. Auf einer ganz entgegengeſetzten Wirkung beruht das Schöne. Nicht was uns ſchreckt, ſondern was uns Liebe einflößt und ſanfte Empfindungen in uns erregt, wird ſchön genannt. Das Kleine, ſelbſt das Schwache zieht uns an gleichſam einen vertraulichen Verkehr mit ihm zu ſuchen und alles dies wird auf die geſelligen Neigungen des Menſchen zu ſeinen Umgebungen zurückgeführt werden können [1].

---

[1] Ib. introd.

[2] Ib. I, 1.

[3] Er nennt ſie delight. Ib. I, 3.

---

[1] Ib. 1 sq.

[2] Ib. I, 6; 8; 18.

---

[1] Ib. I, 7. Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime; that is, it is productive of the strongest emotion which the mind is capable of feeling.

[2] L. l.; ib. I, 18. The passions which belong to selfpreservation — — are simply painful when their causes immediately affect us; they are delightful when we have an idea of pain and danger, without being actually in such circumstances. Ib. II, 23.

[3] Ib. IV 6 sq.

Wie einfach weiß doch dieſe Theorie, durch manche feine Bemerkung unterſtützt, die Beweggründe des äſthetiſchen Urtheils aus den erſten Trieben unſerer Natur abzuleiten. Sie mußte einer Zeit gefallen, welche in allen Stücken der Natur huldigte. Sie zeigt auch, wie der Naturalismus mehr und mehr in die Gebiete des ſittlichen Lebens einzudringen ſtrebte. Daß jedoch ſeine Verſuche in dieſen Gebieten glücken würden, davon werden wir aus ihr kein günſtiges Vorzeichen ziehen können. Das Gezwungene in ihren Erklärungen hat nicht lange verborgen bleiben können; ſie verweiſt uns überdies nur an unbekannte Urſachen, welche der Naturalismus bei der Begründung der moraliſchen wie der phyſiſchen Geſetze nicht entbehren kann, und gehört der Zerſplitterung der moraliſchen Lehren an, welcher wir ſchon oft begegnet ſind, ja wir ſehen ſie dieſe Zerſplitterung noch weiter treiben, als es früher geſchehen war, indem ſie die Lehren der Aeſthetik in das Urtheil über das Erhabene und über das Schöne ſpaltet und beide auf verſchiedene Principien zurückführt ohne eine Ausſicht zu bieten, daß wir ihre augenſcheinliche Vergeſellſchaftung aus einem gemeinſamen Principe beider würden ableiten können.

---

[1] Ib. I, 10. We call beauty a social quality; for where women and men, and not only they, but when other animals give us a sense of joy and pleasure in beholding them, — — they inspire us with sentiments of tenderness and affection towards their persons; we like to have them near us, and we enter willingly into a kind of relation with them. Ib. III, 12 sqq.

Noch einen Verſuch die Aeſthetik auf Grundſätze zurückzuführen müſſen wir hier erwähnen. Wir finden ihn bei einem Manne, welcher in ſeiner Zeit von der herrſchenden Richtung der Philoſophie ſich in etwas abſondert, bei **Franz Hemſterhuis**, einem Holländer. Die wohlbegründete Achtung, welche er noch gegenwärtig unter ſeinen Landsleuten genießt, ſeine abgeſonderte Stellung zu der Philoſophie ſeiner Zeit und die Berührungen, in welche er mit Deutſchen Philoſophen kam, haben bewirkt, daß man in ihm den Vorläufer einer neuen Zeit in der philoſophiſchen Unterſuchung hat erblicken wollen[1]. Zu den Regungen des Widerſtandes, welcher gegen die äußerſten Einſeitigkeiten des Naturalismus ſich erhob, werden wir ſeine Beſtrebungen allerdings zählen müſſen und in ſolchen Regungen laſſen ſich auch Keime einer neuen Entwicklung finden; aber im Allgemeinen gehört er doch einem mit feinem Sinn und nicht ohne Erfindungsgabe ausgebildeten Eklekticismus an, welcher im Weſentlichen der Schottiſchen Schule oder ihrem Meiſter Shaftesbury ſich anſchloß.

Franz Hemſterhuis, geboren 1721 zu Franeker, der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemſterhuis, war in der Liebe zum Alterthum und beſonders zur Platoniſchen Philoſophie erzogen worden. Von den Alten hatte er das Streben nach allſeitiger, harmoniſcher Bilbung eingeſogen. Mit ſeinen Zeitgenoſſen die Verehrung der mathematiſchen Methode theilend, damit auch das Studium der Naturwiſſenſchaften verbindend, ſah er in dieſen Zweigen der Wiſſenſchaft einen der kräftigſten Hebel für ein ſittliches maßvolles Leben, verkannte aber auch nicht, daß die Mathematik bloß als Mathematik getrieben und nicht mit der ganzen Entwicklung des Menſchen in Verbindung gebracht nur eine beſchränkte Bildung gewähren könnte. Als ein Verſuch in die gelehrte Laufbahn zu treten geſcheitert war, widmete er ſich dem Staatsdienſt, in welchem er eine ehrenvolle, doch untergeordnete Stellung in den auswärtigen Geſchäften einnahm. Die gedrückte Lage des Staats, welchem er diente, zuſammenſtimmend mit dem Verfall der Sitten, welcher ihn empfindlich berührte, ließ ihn in der Zurückgezogenheit wiſſenſchaftlicher Betrachtung und im Verkehr mit einem kleinen Kreiſe von Freunden Troſt ſuchen. Sein Talent für die zeichnenden Künſte übend, in kleinen litterariſchen Werken, die in Franzöſiſcher Sprache geſchrieben und für den Kreis der Freunde gedruckt wurden, das Nachdenken ſeiner Muße beſchäftigend, ſuchte er ſich und ſeine Lieben vor der Anſteckung des Franzöſiſchen Leichtſinns zu ſchützen. Die Geſellſchaft, in welcher er ſich bewegte, kennen wir genauer nur in der Weiſe, wie ſie in ſeinem Alter ſich gebildet hatte. Da hatten ſich ſchöne und geiſtreiche Frauen, wie die Fürſtin Gallitzin, die Madame Perennot, ihr mit beſonderer Innigkeit angeſchloſſen; auch Fr. H. Jacobi gehörte ihr an. Bei der edeln Haltung, welche ihr eigen iſt, welche das Gemeine ſcheut und mit ungeſtillter Sehnſucht die Befriedigung der Vernunft ſucht, hatte in ihr auch eine Verzärtelung um ſich gegriffen, welche die Kämpfe des Lebens ſcheut, eine Verblendung, welche die Gegenwart verkennt und das Alterthum vergöttert, eine Tändelei mit ſich ſelbſt und ſeinen Genoſſen, welche einen Theil des Alterthums erneuern möchte. Die Schwächen ſich abſondernder Gemeinſchaften ſind auch dieſem Freundeskreiſe nicht fremd geblieben. So lebte Franz Hemſterhuis bis zum Jahre 1790 faſt mehr in der Phantaſie als in der Gegenwart, ohne Hoffnung auf die Bewegungen der Zeit, welche anbrach. In den Werken, welche er ſchrieb, aus Geſprächen und Briefen beſtehend, konnte er wohl eine Befriedigung ſeines feinen Geſchmacks und den Beifall ſeiner Geſinnungsgenoſſen anſtreben; von ihnen aber eine allgemeine Wirkung zu erwarten, das würde über den Bereich ihres Gewichts hinausgegangen ſein.

---

[1] S. darüber die neueſte Ausgabe ſeiner oeuvres philosophiques von Meyboom (Leuward. 1846) III p. 195. Man findet in ihr die ausführlichſten Nachrichten über ſein Leben; ſie iſt auch vollſtändiger als die frühern Ausgaben. Ich werde ſie benutzen, wo die Pariſer Ausg. von 1792, die ich ſonſt citire, nicht ausreicht.

Wenn auch bei Hemſterhuis das Lob des geſunden Menſchenverſtandes weniger hervortritt [1]), als bei den Engländern, weil er dem Urtheil der Menge weniger vertraut, ſo macht ſich doch das Eklektiſche in ſeiner Denkweiſe faſt noch ſtärker bemerklich, weil er in ſeiner Methode zu forſchen faſt eben ſo ſehr dem Rationalismus, wie dem Senſualismus ſich zuneigt.

Dem erſtern, wie er aus der Carteſianiſchen Schule hervorgegangen war und in der Wolffiſchen Schule ſich fortgepflanzt hatte, verdankt er faſt alle ſeine allgemeinen Begriffe. In manchen neuen Wendungen trägt er ſie vor, ohne doch die Hauptfragen weiterzufördern. In der

---

1) Doch beruft er ſich auf ihn z. B. Sophyle p. 267.

Unterſcheidung zwiſchen Geiſt und Körper hält er am Dualismus feſt, indem er den Materialismus beſtreitet. Wir brauchen die Gründe nicht wiederzugeben, durch welche er den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper zu zeigen ſucht[1], weil ſie im Gange der neuern Philoſophie oft ſich wiederholt haben. Die Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt iſt uns unerklärlich; aber wir dürfen ſie nicht für unmöglich halten, weil wir nicht alle Eigenſchaften der Seele und des Leibes kennen und unter den uns unbekannten Eigenſchaften auch ſolche ſein können, welche beiden gemeinſchaftlich eine Wechſelwirkung unter ihnen vermitteln[2]. Einen höhern Werth aber, als der Körper, hat ohne Zweifel die Seele; denn ſie iſt die bewegende Urſache, welche die träge Materie beherſcht. Nur aus der Betrachtung unſeres eigenen freien Ich entſpringt uns jede weitere Forſchung über die Urſachen. Die Seele läßt uns Urſachen, Einfaches und Ewiges erkennen, weil ſie ſelbſt Urſach, einfach und ewig iſt. Das Körperliche läßt ſich nur in zeitlicher Abfolge denken; in unſerer Seele dagegen iſt etwas, was der Folge der Zeit und der Dauer widerſtrebt, ein Funke des Ewigen. Nun haben wir uns aber auch zu hüten die Forſchung nach den Urſachen nicht zu weit zu treiben, wie die Naturaliſten thun; im Körperlichen können wir keine Urſache finden; die Phyſik bleibt bei den Erſcheinungen ſtehn[3]. Der

---

1) Sur l'homme et ses rapports p. 147 sqq. u. ſonſt.

2) Soph. p. 306 sqq.

3) Sur l'homme p. 150 sq.; sur l'athéisme p. 285; 291; sur la sculpture p. 26. Il y a dans notre ame quelque chose qui répugne à tout rapport avec ce que nous appellons succession ou durée.

Irrthum des Materialismus iſt eben nur daraus entſprungen, daß man in der Unterſuchung des Körperlichen auf die letzte Urſache kommen zu können glaubte; er hat den Atheismus nach ſich gezogen, welcher nicht bedenkt, daß in der Materie kein Grund der Bewegung, keine Urſache nicht einmal ihres eigenen Daſeins liegt, ja daß alles, was wir Materie nennen nur ein Verhältniß der Gegenſtände zu unſern Sinnen bezeichnet [1]).

Dieſe Weiſe den Begriff der Materie zu faſſen weiſt ſchon auf die ſenſualiſtiſche Grundlage ſeiner Erkenntnißtheorie hin. Wärend Hemſterhuis mit Gedanken verkehrt, welche den Urſprung der Dinge und ihre weſentlichen Unterſchiede ſuchen, läßt er doch alles Erkennen von den Sinnen ausgehn. Wir haben keine andere Erkenntniß als durch Erfahrung. Damit ein Gegenſtand uns bekannt werde, muß er durch ein Verhältniß zu uns, durch einen Eindruck, welchen er auf uns macht, unſere Empfindung erregen. Eindrücke bringen in uns Ideen hervor, welche natürliche Zeichen der Gegenſtände ſind; unſer Verſtand lernt ſie vergleichen, ſucht ſie zu vereinigen und je mehr er ſolche Zeichen mit einander ſo eng als möglich verbinden kann, um ſo vollkommener iſt er. Der Menſch übertrifft hierin alle andern Thiere, weil er durch die Sprache auch künſtliche Zeichen ſich zu ſchaffen weiß; ſeine Vernunft aber iſt nichts anderes als die Fähigkeit die ſinnlichen Zeichen der Gegenſtände in der größten Fülle und in möglichſt enger Verbindung zu vereinen [2]).

---

[1] Sur l'homme p. 152 sqq.; sur l'athéisme beſonders p. 294.

[2] Soph. p. 266; 273 sqq.; sur l'homme p. 132 sqq.; 136.

Von der Vollkommenheit unſerer Organe hängt daher auch die Vollkommenheit unſerer Erkenntniß ab. An Condillac ſchließt ſich dieſer Senſualismus ſehr genau an, indem er die Erkenntniß der Undurchdringlichkeit der Körper von unſerm Taſtorgane ableitet [1]). Vielleicht werden wir einſt beſſer zu erkennen im Stande ſein, wenn ſich neue Organe uns entwickeln, welche bis jetzt nur in unſerer Anlage liegen mögen [2]). Ohne Organe würden wir nichts wiſſen; daher iſt auch die Platoniſche Liebe unbegreiflich [3]); nur iſt keins der beſondern Organe unſerer Seele unentbehrlich. Sie kann nur nicht ohne den innern Sinn ſein, durch welchen ſie ſich ſelbſt erkennt, und mit dieſem verbindet ſich auch der Verſtand, welcher die Ideen vergleicht, daher auf das ſich wendet, was in der Seele ſelbſt iſt, und mit allen ſinnlichen Vorſtellungen in gleicher Weiſe zu thun hat [4]). In der Annahme eines ſolchen innern Sinnes geht Hemſterhuis von Condillac ab und

---

Ce qui constitue le degré de perfection dans les intelligences c'est la quantité plus ou moins grande d'idées coexistantes que ces intelligences pourront offrir et soumettre à leur faculté intuitive. Ib. p. 141. Le raisonnement n'est autre chose que l'application simple de la faculté intuitive aux idées présentes, et coexistantes autant que possible. Die künſtliche Logik wird daher von ihm verachtet.

[1]) Soph. p. 304.

[2]) De l'homme p. 236 und ſonſt häufig.

[3]) Ariste p. 26 d. Meyboom.

[4]) De l'homme p. 236. L'organe moral, pour lequel elle même est un objet de comtemplation, ne saurait la quitter. L'organe de l'intellect, ou la faculté qui comtemple et compare, régarde toutes les faces possibles de l'univers et parait par consequent égalemont adhérent à l'ame.

ſchließt ſich Locke's Senſualismus an. Er giebt zu, daß ſinnliche Ideen, welche die Seele durch äußere Eindrücke empfängt, den Stützpunkt bilden, auf welchem ihre Ueberzeugung von ihrem eigenen Daſein beruht, und daß ſie alſo nichts von ſich wiſſen würde, wenn ſie keine Organe für das Aeußere hätte; aber der Wirkung, welche ſie empfängt, ſetzt ſich auch ihre Gegenwirkung entgegen; darin erkennt ſie ſich und ihren Willen und hat nun ein Bewußtſein von ihrem eigenen Sein, indem ſie empfindet, daß ſie etwas anderes iſt, als die Dinge außer ihr [1]). Der innere Sinn wird daher von Hemſterhuis ſogleich in Beziehung auf das praktiſche Leben und den Willen genommen; er nennt ihn das moraliſche Organ, das Gewiſſen, das Herz, und dieſe Auffaſſungsweiſe, welche er mit der Shaftesburiſchen Schule gemein hat, führt denn auch herbei, daß aus dem innern Sinn alle die Betrachtungen gezogen werden, welche den Menſchen in ſeiner Geſelligkeit und als ein Glied der ſittlichen Welt erſcheinen laſſen [2]). Hieran aber knüpft ſich eine Reihe von Folgerungen, in welchen uns die Ausſicht auf Unſterblichkeit, auf die Gemeinſchaft mit der ſittlichen Ordnung der Welt und mit Gott eröffnet wird. Sie gehören dem rationaliſtiſchen Element der Lehre an und bringen nichts Neues. Wie Reid möchte Hemſterhuis ſie alle als unmittelbare Ausſprüche unſerer Natur behaupten [3]). Mit der Engliſchen

---

1) Ib. p. 154 sq.

2) Ib. p. 178 sqq.

3) Aristée p. 98. Ce jugement moral — — est l'effet immédiat de la nature de nos ames éternelles, de leur attraction vers leurs semblables, vers le grand, vers le beau, vers la Divinité.

Moral legt er das größte Gewicht auf die Anziehung des Gleichartigen, auf die Sympathie der Menſchen untereinander und ihre Fähigkeit ſich vermittelſt dieſer Sympathie in die Stelle anderer zu verſetzen.

Eine Folge dieſes Senſualismus, welcher die Empfindung in das Gebiet der vernünftigen Thätigkeiten hinüberzuſpielen ſucht, iſt es, daß Hemſterhuis die Gefüle des Menſchen vor ſeiner Erkenntniß bevorzugt. Das Gefül der Abhängigkeit von Gott, der Bewunderung, des Staunens wird als Quelle der Religion betrachtet und gepflegt. Die moraliſchen Gefüle verdienten wohl eine ſorgfältige Analyſe, welche ihnen noch nicht zu Theil geworden iſt; ihre Verſchiedenartigkeit, in welcher ſie bei jedem Menſchen anders nach ſeiner Eigenthümlichkeit ſich zeigen, macht auch eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung über ſie ſehr ſchwierig, wo nicht unmöglich; es genügt den moraliſchen Sinn in ſeinen verſchiedenen Äußerungen zur Anerkennung zu bringen [1]. Die Seele hat ein unerſättliches Verlangen mehr zu ſehn, als zu erkennen; ſie iſt zur Beſchauung und zum Genuß gemacht; ſie ſcheint nicht dazu gemacht zu ſein zu wiſſen [2]. Wenn ſie auch in ſich eine Urſache erkennt, die tiefern Urſachen bleiben ihr doch überall verborgen.

---

[1] Sur l'ath. p. 282 sqq. Je ne pousserai pas plus loin cette marche naturelle et simple de l'homme vers la connaissance obscure de quelque chose au dessus de lui, dont il se sent dépendre — — Cet organ (sc. moral) diffère si prodigieusement dans les différents individus, et a été si peu analysé jusqu'ici, qu'il est fort loin encore d'être universellement adopté.

[2] Sur l'homme p. 236. Elle a un désir insatiable, plutot pour voir que pour connaitre. Elle est faite pour contempler et pour jouir. Elle ne parait pas faite pour savoir.

Einen Verſuch zur Analyſe unſerer moraliſchen Empfindungen hat Hemſterhuis doch gemacht, in der Äſthetik, welche vorherſchend ſeinen Antheil auf ſich zog. Eben dieſer Verſuch zeigt deutlich, wie ſeine Gedanken aus den Nachwirkungen des Rationalismus und des Senſualismus zuſammengefloſſen ſind, und zugleich, wie ſein Senſualismus ihn verhinderte uns eine Befriedigung des Strebens nach dem Wiſſen in Ausſicht zu ſtellen und wie er dafür einen Erſatz in der ſchönen Kunſt ſuchte.

Nach ſeiner Anſicht vom moraliſchen Sinn geht er vom Verlangen der menſchlichen Seele aus. Mit dem Rationalismus nimmt er an, daß es nach möglichſter Vollkommenheit ſtrebe, und ſeine Anſicht von der Vollkommenheit iſt nicht weniger rationaliſtiſch. In der Vereinigung alles Seins würde das Vollkommene beſtehen; ſo möchte auch die Seele alles Sein in ſich vereinen, alles durchdringen, alle Schranken des Raumes und der Zeit überwinden. Der Gedanke der vollkommenen und alles umfaſſenden Einfachheit Gottes wird hierdurch als das Ideal der Seele bezeichnet. Aber in dieſer Welt iſt auch alles abgeſondert in Individuen, welche einander ausſchließen, aber nicht durchdringen können. Alles daher in dieſer Welt findet ſich in einem gezwungenen Zuſtande, in einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt, indem es nach Vereinigung ſtrebt und zu ihr nicht gelangen kann. Dies iſt die Macht Gottes, welcher alles getheilt hat und alles nach Vereinigung ſtreben läßt. Daraus entſpringt der Ekel, welcher uns ergreift, wenn wir in Verfolg unſeres Verlangens nach Vereinigung gewahr werden, daß wir es nicht ſtillen können[1]). Was uns beweiſt, daß wir zu der Vereinigung nicht gelangen können, welche wir gewinnen möchten, liegt in unſerer ſinnlichen Natur. Zur Entwicklung aller unſerer Seelenthätigkeiten bedürfen wir der Organe; ſie ſcheiden uns von den Gegenſtänden und laſſen uns nicht in das Innere derſelben eindringen; ſie geben uns immer nur einzelne Ideen, welche in der Folge der Zeit eine die andere ausſchließen[2]). Wir ſehen, ſeine ſenſualiſtiſche Theorie geſtattet es nicht uns einzuräumen, daß wir in das Innere oder das Weſen der Dinge eindringen, ja daß wir auch nur zwei Ideen mit einander vereinigen könnten. Die Ideen folgen einander, werden aber nie zuſammen in einem Gedanken gedacht.

Was uns nun übrig bleibt um unſerm Verlangen einigermaßen nachzukommen, iſt allein, daß wir ſo viele Ideen als möglich in der kürzeſten Zeit nach einander denken[3]). Dies gewährt das Schöne und darin beſteht ſein

---

1) Sur les désirs p. 61 sqq.; 78 sqq. Le tout visible ou sensible se trouve actuellement dans un état forcé, puisque, tendant éternellement à l'union et restant toujours composé d'individus isolés, la nature du tout se trouve éternellement dans une contradiction manifeste avec elle même. Si donc le tout se trouve dans un état forcé, il faudra en conclure nécessairement, qu'il y a un agent qui le fait tendre vers l'union, ou qui par sa force et sa nature l'a divisé en individus. Tout tend naturellement vers l'unité. C'est une force etrangere qui a décomposé l'unité totale en individus: et cette force est Dieu.

2) Ib. p. 62.

3) Ib. p. 62. L'ame cherche toujours le plus grand nombre d'idées possible dans le plus petit espace de tems possible. Sur la sculpture p. 12 sq.

Weſen. Die ſchöne Kunſt ſucht unſerm Verlangen zu genügen und die Liebe der Seele zu ſtillen, welche des geliebten Gegenſtandes ſo viel als möglich auf einmal und ganz ſich bemächtigen möchte. Sie verlangt Contraſt, Auseinandertreten der Theile, damit die Seele der Mannigfaltigkeit der Ideen nicht beraubt werde; ſie verlangt Harmonie, damit nichts Störendes den ſchnellen Überblick über die Theile verhindere. Das Schöne liegt alſo nicht in der Natur der Gegenſtände, ſondern in ihrem Verhältniſſe zur Seele, indem es den Organen einen deutlichen und ſchnellen Überblick des Ganzen geſtattet. Hemſterhuis erklärt hieraus, wie ein häßlicher Gegenſtand durch die Gewohnheit mit ihm zu verkehren ſein Widerliches für uns verlieren kann, weil wir nemlich die Fähigkeit erworben haben die Mannigfaltigkeit der verworrenen Eindrücke, welche er erregt, in ſchnellem Überblick zu überwinden. Seiner Theorie darf man es zum Verdienſt anrechnen, daß ſie über die Nachahmung der Natur hinwegführt. Nur das Erſte, was die Kunſt unternehme, ſei der Natur nachzuahmen; bald aber ſtrebe ſie die Natur zu übertreffen. Denn nur durch ein ſeltenes Geſchick würde es ſich treffen können, daß durch die Natur das Höchſte erreicht würde, was wir verlangen müſſen; weil dies Höchſte nicht auf der Natur der Dinge, ſondern auf ihrem paſſenden Verhältniß zu unſern Organen beruhe 1). Seine Äſthetik hat ein Ideal im Auge, welches durch keine Natur, aber auch durch keine Kunſt erreicht werden kann, ein Ideal, welches auf dem ſeltſamen Widerſpruch

---

1) Sur la sculpt. p. 6; 24 sqq.

zwiſchen unſerm Verlangen und der Natur der Dinge beruht.

Man würde wohl ſagen dürfen, daß dieſe Denkweiſe überhaupt ein Ausdruck des Widerſpruchs iſt, in welchen Hemſterhuis durch die entgegengeſetzten Richtungen ſeines Eklekticismus ſich verſetzt fühlt. Man muß ihm zugeſtehn, daß der Senſualismus, welcher ihn beherſcht, doch ſein Streben nach dem Höhern, nach dem Ideal, nicht hat überwinden können. Sein Ideal iſt Gott, die Einheit, welche alles umfaßt; aber er weiß es nicht anders feſtzuhalten, als indem er es in Gegenſatz gegen die Zerriſſenheit unſerer Natur ſtellt und es ſelbſt zum Urheber dieſer Zerriſſenheit macht. Gott iſt die Kraft, welche alles vereint und alles ſpaltet. Ein Nachklang der dualiſtiſchen Denkweiſe, welche wir in der Theoſophie gefunden haben, iſt hierin nicht zu verkennen, nur daß Hemſterhuis ſeinen Troſt über unſere geſpaltene Natur nicht in einer phantaſtiſch-religiöſen Speculation, ſondern in der Liebe zum Schönen und zur Kunſt ſuchte. Bei ihm, wie bei Baumgarten, wird die äſthetiſche Bildung zur Ergänzung der Mängel unſerer Wiſſenſchaft herbeigezogen. Daraus ergiebt ſich denn auch, daß Hemſterhuis in dem äſthetiſchen Leben nur eine Art der Erkenntniß ſieht. Wie es der Rationalismus verlangt hatte, ſo fordert er, daß wir unſere Gedanken ſammeln und vereinigen ſollen, ohne ſie zu verwirren; aber der Senſualismus erinnert ihn daran, daß unſere Gedanken nur Empfindungen ſind, die ſich einander ausſchließen und alſo keine Vereinigung geſtatten; daher ſollen wir nur durch Hülfe der ſchönen Kunſt dahin ſtreben, ſie ſo dicht als möglich zuſammenzudrängen.

Dieſe Sammlung unſerer Gedanken muß uns genügen, weil die Natur uns die volle Erkenntniß und Durchdringung der Gegenſtände nicht geſtattet; ſie hat uns nicht zum Wiſſen, ſondern nur zum Betrachten und zum Genießen beſtimmt.

Wir müſſen noch einen Blick auf einige eklektiſche Lehren werfen, welche in Frankreich über beſondere Zweige der praktiſchen Philoſophie ausgebildet wurden. Wenn ſie auch wenig Anſpruch darauf haben als Erfindungen des philoſophiſchen Geiſtes ſorgfältig beachtet zu werden, ſo verbreiteten ſie doch philoſophiſche Gedanken, welche durch die neuere Philoſophie angeregt worden waren, in einem um ſo weitern Kreiſe, je allgemeiner in dieſer Zeit der Einfluß der Franzöſiſchen Litteratur herſchend war, und wirkten überdies durch die glänzenden Gaben ihrer Urheber und durch die weitgreifenden Folgerungen, welche ſie zu ziehen wußten, bis auf die neueſten Zeiten herab.

Unter ihnen ſteht ohne Zweifel Montesquieu's Geiſt der Geſetze obenan. Seine Wirkſamkeit im Allgemeinen zu beurtheilen iſt nicht unſere Aufgabe; wir können es nur nicht umgehn den Einfluß zu erwähnen, welchen er auf die Theorien der Politik auch von ihrer philoſophiſchen Seite gehabt hat. Er ſteht in enger Verbindung mit ſeiner Perſönlichkeit. Der Baron Karl von Montesquieu, geboren 1689 auf dem Stammſchloſſe ſeiner Familie de la Brede bei Bordeaux, für die juriſtiſche Laufbahn erzogen, war ſchon in ſeinem 25. Jahre Rath, kurz darauf Präſident des Parlaments zu Bordeaux durch Erbſchaft. In dieſer Stelle hatte er der Willkür der Regierung einen muthigen Widerſtand geboten. Das erſte

Werk, welches er herausgab, die Perſiſchen Briefe hatte einen glänzenden Erfolg. Seine Neigung war für ernſte Arbeiten der Gelehrſamkeit, welche er mit Geiſt auszuſtatten wußte. Um ihr ganz folgen zu können gab er ſeine Stelle auf und nachdem er auf Reiſen, beſonders in Venedig und England, die Anſchauung politiſcher Zuſtände in größerem Umfange ſich verſchafft hatte, lebte er dem Werke ſeines Lebens, dem Geiſte der Geſetze, welches nach einem ſo umfaſſenden Plane angelegt war, daß es nur ſkizzenartig ausgeführt werden konnte. Ein Vorläufer deſſelben, ſein Werk über die Urſachen der Größe und des Verfalls der Römer, iſt mehr geſchichtlich gehalten und verräth uns, daß er in ſeinen politiſchen Lehren durch geſchichtliche Unterſuchungen ſich zu beſtärken ſuchte. Man würde ſich jedoch täuſchen, wenn man glaubte, daß ſeine Abſicht auf Feſtſtellung von Thatſachen gerichtet geweſen wäre. Was er von Geſchichte beibringt, iſt nach der Weiſe der Zeit ohne Anſtrengung der Kritik zuſammengeſtellt; es wird zu Beiſpielen benutzt, welche durch umfaſſende Beleſenheit den Schein eines inductoriſchen Beweiſes geben, in der That aber nur dazu beſtimmt ſind praktiſche Wahrheiten einzuſchärfen. Als der Geiſt der Geſetze im Jahre 1748 erſchien, hatte er ſeinen überwältigenden Beifall dieſer praktiſchen Richtung zu danken. Noch ſchien es Zeit der unbeſchränkten Monarchie, zu welcher man hinangetrieben worden war, durch Einlenken in geſetzliche Schranken einen Halt zu geben und einen gewaltſamen Umſturz zu vermeiden. Dahin geht der Rath Montesquieu's. Man ſoll die Natur der Sachen, Clima und Geiſt der Völker beachten, Sitten und Religion ſchonen, nicht alles nach derſelben Norm behandeln wollen, ſondern nach der Verſchiedenheit der Völker alles in ſanfter Weiſe leiten; das iſt die Herrſchaft der Vorſehung, welche die Verſchiedenheit zu gleichartigem Zuſammenhange, den Wechſel der Dinge zu Durchführung ihres ewigen Geſetzes zu benutzen weiß [1]; nur im Sinn dieſer Herrſchaft wird man die Menſchen zu lenken vermögen. Dieſes Werk Montesquieu's iſt in Wahrheit eine große politiſche That, deren Nachwirkungen wir noch ſpüren; ſie veranſchaulicht, in umfaſſendem Nachdenken über das ganze Gebiet der politiſchen Geſchichte, den Muth der Vaterlandsliebe, welche das Volk auch noch in ſeinen Fehlern achten lehrt und den Übergriffen der Politik ihre Grenzen in dem Charakter und den beſtehenden Einrichtungen des Volkes zeigt; ſie giebt ein leuchtendes Beiſpiel weiſer politiſcher Mäßigung, welches mehr beachtet zu werden verdient, als alle die oft ſehr zweifelhaften Beiſpiele, welche Montesquieu aus der Geſchichte zuſammenlieſt. Man hat den Geiſt der Geſetze mit der Politik des Ariſtoteles verglichen und in der That an Fülle der Beobachtungen, an Liebe für die Durchdringung des Einzelnen können beide Werke mit einander wetteifern; aber die Politik des Ariſtoteles hatte praktiſche Zwecke wenig im Auge; ſie ſchloß eine lange Reihe von Erfahrungen ab, als die Griechiſchen Staaten am Ende ihres Lebens ſtanden; Montesquieu dagegen ſteht vor einer Zeit, deren Rath er zu leiten ſucht; wenn jener die Thatſachen wägt um aus ihnen die Ergebniſſe der Geſchichte zu ziehen, ſo benutzt dieſer die Thatſachen nur um Folgerungen für die Zukunft zu gewinnen, zur Mäſſigung zu rathen und vor der Gewaltſamkeit, wie des Despotismus, ſo der Republik zu warnen. Beide haben auch dies mit einander gemein, daß ſie ein philoſophiſches Element in ihren Lehren durch geſchichtliche Beiſpiele unterſtützen; aber in ihm laſſen ſie am wenigſten einen Vergleich zu. Ariſtoteles iſt ein ſelbſtändiger Philoſoph; Montesquieu kann nur darauf Anſpruch machen Philoſopheme, welche er vorfand, angewandt und in ſeinem Sinn umgebildet zu haben. In der Geſchichte der Philoſophie haben wir es nur mit der ſchwächſten Seite ſeiner Lehre zu thun.

---

[1] Esprit des lois I, 1 p. 3 (Amsterd. 1788). Chaque diversite est uniformite, chaque changement est constance.

Es iſt erlaubt den Hauptgedanken ſeines Werkes ſogleich an die Spitze zu ſtellen, weil er ohne einleitende Begründung auftritt. Die Regierung, erklärt Montesquieu, entſpricht am meiſten der Natur, deren beſonderer Charakter mit dem Charakter des beſondern Volkes, welches ſie beherſcht, am meiſten übereinſtimmt [1]). Ein ſehr einfacher Gedanke, der nur zu oft über abſtracte, kosmopolitiſche oder Partei-Grundſätze überſehen worden iſt. Selten, fährt Montesquieu fort, können Geſetze in dem einen Volke wie in dem andern ſein; der Charakter des Volkes wird nach der Lage, dem Klima, der Größe ſeines Landes, nach ſeiner Lebensart, ſeinen Sitten, ſeiner Geſchichte, ſeiner Religion ſich richten, und darnach wer-

---

1) Ib. I, 3 p. 10. Le gouvernement le plus conforme à la nature, est celui dont la disposition particuliere se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi.

den auch die Verfaſſungen der Völker verſchieden ſein müſſen und ihre Geſetze zu beurtheilen ſein[1]). Es kommt daher in der Politik hauptſächlich darauf an den allgemeinen Geiſt des Volkes zu erforſchen, für welches die Geſetze ſorgen ſollen; denn wir machen nichts beſſer, als was wir frei und unſerer natürlichen Neigung gemäß machen[2]). Für alle Geſetze muß der Geiſt vorbereitet ſein; das Geſetz iſt nicht reiner Ausfluß der Gewalthaber im Staate[3]). Montesquieu iſt deswegen auch weit davon entfernt ein Ideal des Staats aufſtellen oder vom Staate das Beſte fordern zu wollen. Das Beſte mag die Religion bedenken; ſie ertheilt ihre Rathſchläge, weil ſie das Vollkommene will und das Wohl der Einzelnen im Auge hat, welchen auch das Beſte, die vollkommene Tugend erreichbar ſein mag; daß ſie hierin weit über die Politik hinausgehe und eine höhere Würde in Anſpruch nehme, will Montesquieu nicht leugnen; aber der Staat ſoll nicht Rathſchläge ertheilen, ſondern gebieten und er richtet ſeine Gebote nicht an Einzelne, ſondern an das ganze Volk, welchem das Höchſte nicht erreichbar iſt[4]). Für die Politik alſo würde es nur verderblich ſein das Beſte zu ſuchen; das Uebermaß der Vernunft würde ihr ſchaden; das mittlere Maß iſt ihr beſſer als das Gute; für ſie muß ſelbſt der Tugend eine Grenze geſetzt werden [1]. Wir ſollen nicht die Sitten durch Geſetze beſſern wollen; nur Geſetze werden durch Geſetze gebeſſert; Sitten muß man durch Sitten, durch das gute Beiſpiel, zu beſſern ſuchen. Die politiſche Macht darf ihre Grenzen nicht überſchreiten; ſie muß ſich nach Sitten und Gewohnheiten des Volkes in ihren Geſetzen richten [2]. Von dieſen Grundſätzen aus haben wir Blüthe und Verfall der Staaten nicht von Zufällen und einzelnen Perſonen, ſondern vom Geiſte des Volkes abzuleiten. Die Vorurtheile der Obrigkeit ſind zuerſt Vorurtheile des Volkes geweſen [3]. In den Staatsverfaſſungen hat man ein bewegendes Princip zu ſuchen, welches von der Natur oder Form des Staates verſchieden und im Volke wirkſam iſt [4]. Es iſt in der That die Hauptſache, denn ſo lange es lebendig und unverfälſcht bleibt, gehen die Sachen gut, wenn es ſich verdirbt, iſt der Verfall des Staats unvermeidlich [5]. Wie weit iſt Montesquieu von denen entfernt, welche im Staate nur eine Maſchine erblicken. Mit dem Kosmopolitismus hat er auch der Meinung entſagt, daß der Staat aus einem Vertrage beliebiger Menſchen ſich bilden könnte. Man wird nicht verkennen, daß in ſeinem Dringen auf eine volksthümliche Grundlage für den Staat die Keime einer philoſophiſchen Betrachtung der Geſchichte ſich regen.

---

[1] Ib. p. 11.

[2] Ib. XIX, 4; 5. C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation; — — car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre genie naturel.

[3] Ib. XIX, 2; 14. La loi n'est pas un pur acte de puissance.

[4] Ib. XXIV, 7; XXVI, 9.

---

[1] Ib. XI, 4; 6 p. 298. L'excès de la raison n'est pas toujours désirable, — — les hommes s'accommodent presque toujours mieux des milieux que des extrémités.

[2] Ib. XIX, 6. Qu'on nous laisse tels que nous sommes. Ib. 14. C'est une très mauvaise politique de changer par les lois ce qui doit être changé par les manieres. — — Il y a des moyens pour empecher les crimes, ce sont les peines; il y en a pour faire changer les manieres, ce sont les exemples.

[3] Ib. préf. p. CXXI.

[4] Ib. III, 1.

[5] Ib. VIII, 1. La corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes.

Aber er hat auch ſein Abſehn allein auf die politiſche Geſchichte gerichtet. Zwar kann er nicht überſehn, von welchem Einfluß auch andere Elemente der Bildung, beſonders die Religion, auf das politiſche Leben ſind [1]); aber alles dies iſt ihm doch nur Nebenſache. Seine Lehre gehört den Zerſplitterungen der ethiſchen Unterſuchung an, welche das ſittliche Leben nicht aus ſeinem Geſammtzweck, ſondern aus ſeinen Elementen zu begreifen ſtreben. Er bemerkt nicht, daß er ſeiner Politik den Boden nimmt, indem er von der Tugend nur in politiſchem, nicht in ſittlichem oder religiöſem Sinn handeln will [2]). Die Mängel, welche hieraus fließen, ſind fühlbar genug. Er will zwar alle Geſetze aus der Natur der Sachen hervorgehn laſſen; er achtet das Recht der Natur hoch und verdammt jedes Geſetz, welches gegen daſſelbe anläuft; aber die Natur der Dinge will die Verſchiedenheit der Völker, und was er über die Geſetze der Natur ſagt, geht doch über die gewöhnlichen abſtracten Regeln des Naturalismus nicht hinaus [3]). Ja er ſtößt auf verſchiedene Ordnungen, wie im Staate, ſo im Leben überhaupt; er bemerkt, daß ihre Geſetze in Widerſpruch mit einander treten können; aber er hält nicht für nöthig ein Mittel zur

---

[1]) Darüber handelt das 24. Buch; von dem wohlthätigen Einfluſſe des Chriſtenthums ſ. beſonders cap. 3.

[2]) lb. III, 5 p. 41 not.

[3]) lb. I, 1; 2.

Löſung zu ſuchen; es iſt kein Widerſpruch, wenn dieſe verſchiedenen Ordnungen ſich widerſprechen [1]. Wie ſteht es nun aber mit den verſchiedenen Völkern, deren verſchiedener Geiſt ihre verſchiedene Geſetzgebung begründen ſoll? woher haben ſie ihren Geiſt? darüber weiß Montesquieu wenig Auskunft zu geben. Daß es verſchiedene Völker geben müſſe, ſcheint ihm aus der Größe des Erdballs zu folgen [2]. Auf die Verſchiedenheit ihrer Sitten und Staatsformen legt er der Verſchiedenheit des Klima's ohne Zweifel einen zu großen Einfluß bei, obgleich er ſie nicht allein als Grund der verſchiedenen Volksthümlichkeiten betrachtet [3]. Wie die Bildung der Völker in dem allgemeinen Gange der menſchlichen Bildung doch nur eine untergeordnete Bedeutung hat, konnte ſein Blick, der auf das politiſche Leben ſich beſchränkte, denn doch nicht beobachten. Er meint, ſo wie die Menſchen zu allen Zeiten dieſelben Leidenſchaften gehabt hätten, ſo wären zwar die Veranlaſſungen großer Aenderungen verſchieden, die Urſachen aber immer dieſelben geweſen [4].

Gehen wir in die Einzelheiten ein, ſo werden wir die Grundſätze, welche ſeine Anordnung leiten vom Standpunkte wiſſenſchaftlicher Methode kaum mittelmäßig nennen können; ſie hängen aber von praktiſchen Zwecken ab. Er unterſcheidet drei Staatsformen, die Republik, welche in Demokratie und Ariſtokratie zerfällt, die Monarchie und die Despotie [1]; und doch kann er nicht verhehlen, daß er die Despotie nur für eine verdorbene Monarchie anſieht [2]. Seine praktiſchen Rückſichten mögen ihn entſchuldigen. Er wußte wohl, daß der Staat ſeines Vaterlandes zur Despotie ſich neigte, und wollte auf die Punkte merken laſſen, welche ihn noch vom Despotismus unterſcheiden. Was er über die bewegenden Principien der Staatsformen lehrt, iſt doch nur flüchtig hingeworfen und hat nur einen flüchtigen Beifall finden können; und doch verkannte Montesquieu nicht, daß hierauf das ganze Gewicht der Unterſuchung ruhte. Die Demokratie ſoll ihr Princip in der Tugend, die Ariſtokratie in der Mäßigung, die Monarchie in der Ehre, die Despotie in der Furcht haben [3]. Man ſollte glauben, er würde hiernach der Demokratie den Vorzug vor den andern Staatsformen geben; denn wenn er auch alle politiſche Beweggründe nicht hoch anſchlägt, vielmehr von der falſchen Ehre der Monarchie und der menſchlichen Tugend der Republik faſt verächtlich redet [4], ſo gilt ihm doch die politiſche Tugend der Republik, der wahre Gemeingeiſt, die Vaterlandsliebe, welche zu jeder Aufopferung bereit iſt, noch immer genug um in

---

[1] Ib. XXVI, 1; 18. Ces lois paraissent se contredire, et ne se contredisent point.

[2] Ib. I, 3 p. 9.

[3] Darüber weitläuftig im 14. Buche. Ib. XIX, 14. L'empire du climat est le premier de tous les empires.

[4] S. l. causes de la grand. d. Romains 1 p. 16 (Oeuvr. Basle 1799). Comme les hommes ont eu dans tous les tems les mêmes passions, les occasions qui produisent les grands changements sont différentes, mais les causes sont toujours les mêmes.

---

1) De l'espr. des lois II, 1; 2.
2) Ib. VIII, 10.
3) Ib. III, 3; 4; 6; 9.
4) Ib. XXIV, 6.

ihr den wahren Geiſt der Politik zu erblicken[1]). Und wirklich iſt er auch geneigt der Ariſtokratie die Demokratie vorzuziehn; die Mäſſigung jener ſoll die Gleichheit der Bürger in der Demokratie wiederherſtellen; die Ariſtokratie ſoll um ſo vollkommener ſein, je demokratiſcher ſie iſt[2]). Dennoch verſtatten ſeine praktiſchen Rathſchläge der Demokratie wenig Spielraum. Das Volk verſteht höchſtens die Wahl ſeiner Führer; aber nicht die Ausführung politiſcher Werke, und muß ſich daher eine Obrigkeit geben[3]); die Republik überhaupt eignet ſich nicht für große Staaten[4]). Daß er nun ſolche große Staaten will, wird zwar durch keinen allgemeinen Grundſatz von ihm unterſtützt; aber in der praktiſchen Berückſichtigung gegenwärtiger Verhältniſſe glaubt er doch große Staaten vorzugsweiſe bedenken zu müſſen. Daher trotz des Principes der falſchen Ehre, auf welchem die Monarchie beruht, preiſt er die Vorzüge dieſer Staatsform und verlangt nur, daß ſie durch Geſetze gemäſſigt werde[5]).

Hierauf beruht nun die Hauptabſicht ſeiner Rathſchläge. Sie empfehlen die Engliſche Verfaſſung, welche allein auf politiſche Freiheit ihr Abſehn gerichtet habe, wärend andere Staatsformen nur andere beſondere Zwecke verfolgten[6]). Montesquieu empfielt dieſe Verfaſſung freilich nicht geradezu zur Nachahmung; dies würde gegen ſeinen

---

1) Ib. IV, 5.

2) Ib. II, 3 p. 26; V, 8 p. 90.

3) Ib. II, 2 p. 16.

4) Ib. VIII, 16.

5) Ib. III, 5; V, 10.

6) Ib. XI, 5. Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique.

Grundſatz ſein, daß die Eigenthümlichkeit des Volkes die Grundlage des Staats abgeben müſſe. Andere Staaten ſtreben nach Ruhm und finden dabei andere Mittel die politiſche Freiheit, wenn auch weniger direct, zu bewahren; dies kann auch ſeine guten Früchte tragen. Aber in ähnlicher Weiſe, wie in England, müſſen doch alle Monarchien nach politiſcher Freiheit ſtreben; ſonſt arten ſie in Despotismus aus[1]). So wie nun Montesquieu ſein Muſter von der Engliſchen Verfaſſung entnommen hat, ſo iſt auch das politiſche Syſtem Locke's ſein Führer in der Theorie. Von dem Grundſatze ausgehend, daß jede Gewalt geneigt iſt ihre Grenzen zu überſchreiten, will er jede politiſche Macht beſchränkt wiſſen und empfielt daher eine durch Geſetze und Einrichtungen gemäſſigte Herrſchaft[2]). Daher zur Sicherung der politiſchen Freiheit gibt es kein anderes Mittel als die Gewalten im Staat zu theilen und durch einander in Schranken zu halten. Wir erinnern uns, daß Locke die geſetzgebende, die ausübende und die föderative Gewalt unterſchieden hatte. Dieſelbe Eintheilung legt Montesquieu zu Grunde, nur daß er die föderative Gewalt nur als eine Art der ausübenden Gewalt, nemlich für das Völkerrecht betrachtet[3]).

---

1) Ib. XI, 7.

2) Ib. XI, 4. C'est une experience eternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser; il va jusqu'à ce qu'il trouve des limites.

3) Ib. XI, 6 p. 279. Il y a dans chaque etat trois sortes de pouvoirs: la puissance legislative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance executive de celles qui dependent du droit civil.

Aber in ſeiner wenig methodiſchen Weiſe ſchiebt er der ausübenden Gewalt für das bürgerliche Recht den Begriff der richterlichen Gewalt, der ausübenden Gewalt für das Völkerrecht den Begriff der ausübenden Gewalt überhaupt unter [1]). Man ſieht, daß erſt hierdurch die Eintheilung einen durchaus juriſtiſchen Charakter angenommen hat, indem die drei Theile der Staatsgewalt völlig den drei Acten der Rechtspflege entſprechen. Nicht ohne Grund hat man wohl gemuthmaßt, daß Montesquieu zu dieſer ausſchließlich juriſtiſchen Auffaſſung der Staatsverhältniſſe durch die juriſtiſche Laufbahn, von welcher er ausgegangen war, vermocht worden ſei. Doch faſt noch näher liegt es praktiſche Beweggründe in ihr zu vermuthen. Die Reſte der Freiheit, welche er bei ſeinem Volke vorfand, die Parlemente, wollte er geſchont wiſſen; daher verlangte er für die richterliche Gewalt auch eine politiſche Bedeutung in der Vertheilung der Staatsgewalten und ſuchte ihr eine bevorzugte Stellung zu ſichern. Iſt er doch überall für Schonung dieſer Ueberbleibſel der alten Verfaſſung [2]). Wir ſehen hieraus, warum er die Ehre zum Princip der Monarchie macht; es ſind in ihr hervorragende Stellungen nöthig um die Geſetze durch die richterliche Macht in ihrer Würde zu ſichern [3]). Aber er möchte auch der Freiheit neue Bürgſchaften gewinnen. Die geſetzge-

---

1) L. l. On appellera cette derniere la puissance de juger, et l'autre, simplement la puissance exécutive de l'état.

2) Nicht allein Körperſchaften und Adel werden von ihm für Stützen der Monarchie gehalten, ſondern auch die Käuflichkeit der Stellen wird vertheidigt. Ib. II, 4; V, 19 p. 125; VIII, 9.

3) Ib. III, 7.

bende Gewalt möchte er für das Volk zurückfordern. Nicht in ſeiner Geſammtheit, ſondern durch gewählte Stellvertreter ſoll es dieſelbe ausüben [1]). Nur die ausübende Gewalt bleibt dem Monarchen. Doch gehen die Rathſchläge Montesquieu's nicht auf eine ſtrenge Abgrenzung der Gewalten; indem ſie ſich gegenſeitig in Schranken halten ſollen, müſſen ſie auch in einander eingreifen können.

Bei aller Rückſicht auf die Verſchiedenheit der Völker hält er dieſes Bild der Engliſchen Verfaſſung ihnen doch als einen Spiegel der Freiheit vor [2]). Wenn man in allen Staaten Freiheit will, wird man doch zu einer gewiſſen Gleichförmigkeit gezwungen. Aber der Begriff der politiſchen Freiheit iſt bei Montesquieu ſehr unbeſtimmt gehalten. Jeder nennt Freiheit, was ſeinen Gewohnheiten und Neigungen entſpricht; unter politiſcher Freiheit aber ſollte man nur verſtehn, daß man den Geſetzen gemäß leben darf, meidend, was ſie verbieten, thuend, was ſie gebieten [3]). Man wird fragen müſſen, ob denn die geſetzgebende Gewalt keine Schranken habe. Montesquieu giebt ihr ſo weiten Spielraum, daß er dem Politiker räth keine fremde Religionen im Staate aufkommen zu laſſen [4]). Die metaphyſiſchen Fragen über die Freiheit will er vermeiden; für das politiſche Leben genügt es, daß wir meinen frei zu ſein, weil wir unſern Neigungen folgen zu dürfen glauben [1]). Aber die Eingriffe, welche er der geſetzgebenden Gewalt in die religiöſen Ueberzeugungen erlaubt, beweiſen uns, daß er nicht allein die metaphyſiſche, ſondern auch die moraliſche Freiheit außer Acht läßt. Dies iſt der beſchränkte Standpunkt des Politikers; er beachtet nicht die Grenzen, welche der Staatsgewalt durch andere Gebiete des ſittlichen Lebens gezogen werden.

---

[1]) Ib. XI, 6 p. 284.

[2]) Ib. XI, 5. La liberté y paraitra comme dans un miroir.

[3]) Ib. XI, 2; 3.

[4]) Ib. XXV, 10.

Wenn wir ſein Verhältniß zur Philoſophie im Auge haben, ſo dürfen wir ſeine Abneigung auf die Frage über die metaphyſiſche Freiheit einzugehn nicht überſehn. Daß er für die Bildung des Volkscharakters auf das Klima des Landes ein übermäßiges Gewicht legt, iſt kein vereinzelter Einfall. Von den äußern Eindrücken, von der unendlichen Zahl kleiner Empfindungen, erklärt er, hängt unſere Einbildungskraft, unſer Geſchmack, unſere Empfänglichkeit und die Lebhaftigkeit unſerer Neigungen ab; das Klima, wie es nach den Breitengraden gemeſſen wird, ſo könnte es auch nach den Graden der Empfindlichkeit gemeſſen werden [2]). Von Locke iſt auch der Senſualismus auf ihn übergegangen. Die äußern Eindrücke erregen unſere Leidenſchaften, von welchen unſer Handeln ausgeht. Wir bemerkten ſchon, daß er in dieſen Leidenſchaften die ſich immer gleichbleibenden Urſachen der Staatsveränderungen erblickte. Auch die bewegenden Principien der

---

1) Ib. XI, 6 p. 279; XII, 1; 2. La liberté politique consiste dans la sureté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sureté.

2) Ib. XIV, 2 p. 32 sq. C'est d'un nombre infini de petites sensations que dépendent l'imagination, le gout, la sensibilité, la vivacité.

verſchiedenen Staatsformen ſind nur Leidenſchaften [1]). Wir können nun nicht zweifeln, daß mit dem Senſualismus auch der Naturalismus der neuern Philoſophie auf ihn übergegangen iſt. Die menſchlichen Tugenden wenigſtens, mit welchen allein ſeine Politik zu thun hat, werden von ihm nur als Wirkungen eines guten Naturels betrachtet [2]). Er vergleicht die politiſche Bewegung mit der Kreisbewegung des Weltalls, welche durch Anziehung und Abſtoßung geleitet wird; wie in der Natur, ſo verhalten ſich im Staate Wirkung und Gegenwirkung immer in gleichem Verhältniß [3]). So kann er auch zu keinem andern Ergebniß kommen, als daß die Menſchen immer ſich gleich bleiben und die Geſchichte im Kreislauf zwiſchen Blüthe und Verfall der Staaten ſich bewegt. Wir haben geſehn, daß ſchon Hume, obwohl ein Verehrer Montesquieu's und die Grundſätze des Senſualismus und Naturalismus theilend, doch durch einen weitern Blick über die Geſchichte der menſchlichen Bildung und durch eine tiefere Unterſuchung über die Macht der Gewohnheit zu einem Ergebniſſe gekommen war, welches eine weniger troſtloſe Ausſicht ſtellte. Wenn wir das Verdienſt Montesquieu's zu ſchätzen wiſſen, daß er mit aller ſeiner geiſtigen Kraft die Eigenthümlichkeit der Völker als Grundlage des Staats vertheidigte, ſo dürfen wir darüber nicht vergeſſen, daß die allgemeinen menſchlichen Beſtrebungen bei ſeiner politiſchen Anſicht der Geſchichte zu kurz kamen.

---

[1]) Ib. III, 1.

[2]) Defense de l'esprit des lois p. 270. Les vertus purement humaines sont en nous l'effet de ce que l'on appelle un bon naturel.

[3]) L'espr. des lois III, 7; V, 1.

An einem beredten Vertheidiger der Rechte der Menſchheit fehlte es nicht. Jean Jaques Rouſſeau hat ſich ihrer angenommen. Wie ſehr auch Montesquieu von ihm verehrt wird als ein Mann, welcher wenn irgend einer das politiſche Leben zu ergründen gewußt hätte, ſo findet er ſich doch in einem beſtändigen Streite mit ihm, weil Montesquieu nur die poſitiven Geſetze berückſichtigt habe, wärend er dieſelben in einem ſchreienden Widerſpruch mit den Rechten der Menſchheit findet [1]).

Die allgemeine Wirkſamkeit Rouſſeau's iſt ſchon früher von uns erwähnt worden. Sein Leben und ſeinen Charakter zu ſchildern liegt nicht in unſerer Aufgabe, weil die eigenthümliche Verknüpfung ſeiner Gedanken doch bei weitem mehr einer krankhaft aufgeregten Einbildungskraft, als der ruhigen Entwicklung philoſophiſcher Lehren angehört. Er verwahrt ſich dagegen Philoſoph ſein oder ein Syſtem haben zu wollen [2]). Doch iſt ſeine Denkweiſe aus der Philoſophie ſeiner Zeit hervorgegangen und gleicht jenen empfindlichen Inſtrumenten, welche zur Meſſung verborgener Kräfte nicht entbehrt werden können. Da er in der Leidenſchaftlichkeit ſeiner Empfindungen ſeinen Äußerungen kein Maß zu ſetzen weiß, dürfen wir auf ſeine einzelnen Sätze kein großes Gewicht legen. Er liebte das Paradoxe. Aber der allgemeine Gang ſeiner Gedanken legte rückſichtslos, mit eiſernder Beredſamkeit die Schwä-

---

1) Émile V p. 112 (Éd. stéréot.)
2) Ib. II p. 160.

chen der beſtehenden Meinung und Bildung bloß und erregte auch wohl die Ahndung des Beſſern. In hohem Grade unpraktiſch wurde er von dem kalten Urtheile ſeiner Zeitgenoſſen für einen Narren gehalten; er ſelbſt konnte ſeinen Plänen nur den Namen von Träumereien geben; aber dieſe Träumereien deckten die Widerſprüche in der eklektiſchen Sammlung beſtehender Meinungen, in der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes auf und weckten die Sehnſucht nach einem Frieden, welchen Rouſſeau ſelbſt nur in der Einſiedelei zu finden wußte, wärend die Fragen, welche er geſtellt hatte, doch nur in der Geſellſchaft der Menſchen gelöſt werden konnten. Er eröffnete wohl Ausſichten, aber nur halb; ſeine wichtigſten Schriften, ſein Geſellſchaftsvertrag, ſein Emil, ſind nur Bruchſtücke geblieben von Unternehmungen, an deren Ausführung er verzweifeln mußte. Er war nicht Revolutionär, aber ſagte die Revolution voraus und hatte ſie ſchon in ihren Regungen empfunden [1]). Die Gedanken, welche er aufregte, ſind Vorboten der Dinge, welche kommen ſollten.

Der unpraktiſche Mann hat ſich doch faſt ausſchließlich mit den Theilen der Philoſophie beſchäftigt, welche am tiefſten in die Einzelheiten der Praxis eingehn, mit der Politik und der Pädagogik. Sein Geſellſchaftsvertrag, vom Jahre 1761, und ſein Emil, vom Jahre 1762, haben auf Zeitgenoſſen und Nachkommen eine ſtarke Wirkung ausgeübt. Sie hängen zuſammen, doch nur loſe; ſie ver-

---

1) Ib. III p. 66. Nous approchons de l'état de crise et du siecle des revolutions.

rathen auch eine allgemeine Anſicht der Geſchichte, ja des ganzen Syſtems unſerer Wiſſenſchaften. Man muß die allgemeinen Geſichtspunkte Rouſſeau's kennen, um ſeine Unternehmungen in den beſondern Zweigen der Ethik zu verſtehn.

Dem geſunden Menſchenverſtande huldigend hat er die Meinungen ſeiner Zeit angenommen; er iſt hierin Eklektiker. Den meiſten Einfluß hat Locke auf ihn ausgeübt. Von ſinnlichen Empfindungen ſollen wir allmälig zu Ideen aufſteigen, welche uns die Verhältniſſe der Dinge erkennen laſſen; in der Vergleichung derſelben ſollen wir doch nicht bloß leidend uns verhalten, ſondern eigenes Urtheil haben [1]. Die Reflection ſpielt jedoch in dieſer Erkenntnißtheorie nur eine untergeordnete Rolle; ähnlich wie Condillac, ſieht Rouſſeau in ihr nur ein ſpäteres Erzeugniß des Nachdenkens, die Quelle der Philoſophie und deſſen, was wir Vernunft nennen, und mistrauiſch, wie er iſt, gegen alle Zuthaten des menſchlichen Geiſtes, ſofern ſie die einfachſten Bedürfniſſe überſchreiten, möchte er ſie gänzlich beſeitigen oder doch möglichſt wenig und möglichſt ſpät zulaſſen. Der Menſch wird durch ſie zurückgeführt auf ſich ſelbſt, abgeſondert von ſeinen Mitmenſchen; ſie iſt die Quelle der Selbſtſucht und gefärdet die edelſten Empfindungen unſerer Seele [2]. Um ſo größeres Gewicht

---

1) Ib. III p. 86; IV p. 222; 226.

2) Disc. sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes p. 63 (oeuvr. compl. 1790). Si elle (la nature) nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de reflection est un état contre nature; et que l'homme qui médite est un animal dépravé. Ib. p. 100. C'est la raison qui

legt er nun auf die Empfindungen unſerer Menſchlichkeit, welche über das Körperliche uns erheben, die Leidenſchaften überwinden, das ſittliche Leben begründen. Dem Senſualismus nur halb getreu, der Shafteſburiſchen Schule ſich anſchließend, nimmt er eine eingeborne Empfindung des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Böſen an, ein Gewiſſen, einen Inſtinct, ein inneres Licht, welches uns unſere Pflichten empfinden läßt. Wenn auch alle Ideen uns von außen kommen, ſo ſchätzen wir ſie doch durch einen innern Act unſerer Seele ab, nicht in einem Urtheil, ſondern in einer Empfindung. Dieſes unmittelbare Gefül der Sittlichkeit macht uns Philoſophie und Moral entbehrlich. Wir empfinden, was gut und böſe iſt, und dies genügt uns[1]). Wenn nun Vorwürfe gegen die Vernunft, die Reflection, die Philoſophie von dieſem Standpunkte des unmittelbaren Gefüls geſchleudert werden, ſo dürfen wir ſie nicht zu ernſtlich nehmen. Denn der Vernunft wird auch ein Richteramt über Meinung und innere Empfindung zugeſtanden und die Wiſſenſchaft des Menſchen von ſich ſelbſt als die nützlichſte Wiſſen-

---

engendre l'amour propre, et c'est la reflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui même. — — C'est la philosophie qui l'isole.

1) Em. I p. 69; IV p. 149; 220; 242; 258 sq. La conscience est la voix de l'ame, les passions sont la voix du corps. — — Trop souvent la raison nous trompe, — — mais la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de l'homme; elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps; qui la suit obéit à la nature. Ib. p. 266 sqq. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments: quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous.

ſchaft geprieſen, von welcher wir nur leider durch die geprieſenen Fortſchritte unſerer Kenntniſſe uns entfernen ließen [1]). Nur zu früh ſollen wir jener Wiſſenſchaft nicht nachjagen; ſie iſt das letzte Ziel des Weiſen. An die Erkenntniß der Natur, des Körpers ſind wir zuerſt gewieſen; ſehr viel ſpäter entwickelt ſich in uns der Begriff des Geiſtes [2]).

Wir erkennen hieran, daß auch die Gegenſätze der Metaphyſik von der frühern Philoſophie auf Rouſſeau übergegangen ſind. In ſeinen Meinungen über ſie nennt er ſelbſt Samuel Clarke als ſeinen Hauptführer [3]). Der gewöhnliche Dualismus, welcher Körper und Geiſt als zwei Subſtanzen unterſcheidet, wird von ihm vertheidigt. Daß der Körper träge iſt, läßt ihn auf einen Willen ſchließen, welcher bewegende Urſache iſt; vornehmlich in der Freiheit des Willens, dem Vorzuge des Menſchen vor den Thieren, erweiſt ſich die Geiſtigkeit der Seele. Auch kann Rouſſeau nicht mit Locke annehmen, daß die Materie denken könnte. Wie der Geiſt mit dem Leibe verbunden ſein könne, ſieht er nicht ein; aber die Verbindung iſt eine Thatſache. „Die Zweckmäßigkeit in den Bewegungen der Natur läßt ihn auf einen vernünftigen, geiſtigen Gott ſchließen; wie derſelbe zur Materie ſich verhalte, ob er ſie geſchaffen habe oder nur forme, das kümmert ihn wenig. Zu ſolchen Fragen ſoll die menſchliche Neugier ſich nicht verlocken laſſen, weil ſie unſere praktiſche Beſtimmung nicht berühren[1]). Nur die Frage der Theodicee bringt ihm näher an das Herz. Er ergiebt ſich dem Glauben, daß Gott alles gut gemacht und nur die menſchliche Freiheit alles verdorben habe[2]). Gott iſt gut, gerecht und barmherzig; mit ewiger Verdammung kann er nicht ſtrafen; daß er Gutes und Böſes vergelten werde, läßt uns ein künftiges Leben hoffen[3]). So vertheidigt Rouſſeau den Deiſmus, ja ſogar das Chriſtenthum, wenn es beim einfachen Evangelium der Menſchenliebe, bei der Religion des Herzens und der Natur ohne Zuthaten des Aberglaubens ſtehn bleibt und vor allem das Geſetz der Moral und der Duldung nicht vergißt. Das Chriſtenthum ſcheint ihm doch mehr für die Menſchheit gewirkt zu haben als die geprieſenen Wiſſenſchaften[4]).

---

[1]) Ib. V p. 158; disc. sur l'or. préf. p. 52. In der Geſellſchaft wenigſtens bedürfen wir der gebildeten Vernunft. Ib. p. 92.

[2]) Ém. III p. 50; 98; IV p. 194; 197.

[3]) Ib. IV p. 221.

Dem Übel, welches die menſchliche Freiheit gebracht hat, möchte nun Rouſſeau abhelfen und unterſucht deswegen ſeinen Urſprung und Fortgang. Ein Abriß der menſchlichen Geſchichte ſteht vor ſeinen Augen, wenn auch nur in ſchwachen Zügen. Auf zwei Principien beruht alles unſer Handeln, auf dem Triebe nach Selbſterhaltung und auf dem natürlichen Mitleiden. Der erſtere iſt die Quelle der Selbſtliebe; das andere der Grund aller geſelligen Tugenden, welche die Selbſtliebe in den gehöri-

---

1) Ib. IV p. 227 sqq.; 237; 242; 246; 271 sqq.; disc. sur l'or. p. 69 sq.

2) Em. I. in. Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégenere entre les mains de l'homme. Ib. IV p. 249.

3) Ib. p. 251; 254.

4) Ib. IV p. 4; 28 sqq.; 34; 42 not.

gen Schranken halten. Wenn Rouſſeau meint, daß wir hierdurch über den Eigennuß erhoben würden, ſo entſpricht dem doch nicht ſein Grundſatz: ſorge für dein Beſtes mit dem geringſten Übel der Andern [1]). Auch iſt es nur ſcheinbar, als wollte Rouſſeau alle unſere geſellige Tugenden ausſchließlich aus dem verneinenden Princip der ſympathetiſchen Unluſt beim Leiden Anderer ableiten. Noch einen andern poſitiven Naturtrieb zieht er herbei um uns an die Menſchheit zu feſſeln. Der Geſchlechtstrieb begründet die einzige natürliche Geſellſchaft, die Familie, das kleine Vaterland, durch welches wir an das große Vaterland uns anſchließen. Denn auch der Geſchlechtstrieb dehnt alsbald auf größere Kreiſe ſeine Wirkung aus. Die Natur bereitet alles mit Weisheit vor; ſie erweckt noch vor der Liebe zum andern Geſchlechte die Luſt am Umgange mit Freunden, die Neigung in Gemeinſchaft mit unſeres Gleichen zu leben; man fühlt ſich zuerſt für die Menſchheit beſtimmt, ehe man ſein Geſchick mit einer Gefärtin des Lebens verbindet [2]). So werden wir als Glieder der ganzen Menſchheit einverleibt und lernen unſere erſte Pflicht kennen, die Pflicht menſchlich zu ſein [3]). Die Natur hat uns alſo ausgeſtattet mit allen Trieben, welche die Glückſeligkeit der Einzelnen und aller Menſchen bereiten können. Sie hat uns aber auch ein gefärliches Geſchenk gegeben, die Freiheit der Wahl, welche daraus hervorgeht, daß wir überflüſſige Kräfte haben; dies bedingt unſere Fähigkeit uns zu vervollkommnen, ſowohl als Individuen, wie als Gattung, faſt ohne Grenzen, hat aber auch unſer Elend herbeigezogen, weil wir mit dem Nothwendigen uns nicht haben begnügen können [1]). Wohin ſind wir nun gekommen? In dem Naturzuſtande lebten die Menſchen ohne Tugend und ohne Laſter, nur auf ihre Selbſterhaltung bedacht; es traten Familienverbindungen hinzu, die aber doch nur locker waren; dies war die Jugend der Menſchheit. Jeder weitere Schritt hat zwar Einzelne zu größerer Vollkommenheit erhoben, aber das Ganze verſchlechtert. In unſerer gegenwärtigen gebildeten Geſellſchaft iſt faſt jeder ein geborner Feind des Andern, ein geringſtes Maß des Guten gegen eine große Maſſe des Böſen. Die natürliche Ungleichheit der Menſchen bedeutet faſt nichts; in der Geſellſchaft der Menſchen iſt die Ungleichheit, welche gegen das natürliche Geſetz iſt, zu einer ungeheuern Größe gewachſen. Sie iſt die Folge der engern Verbindung unter den Menſchen, der Erweiterung ihrer Bedürfniſſe, der Einführung des Eigenthums im Beſitze des Bodens; Ackerbau und Gewerbfleiß, Korn und Eiſen, brachten den Krieg der Armen gegen die Reichen; man mußte Mittel gegen dies Übel ſuchen; die Geſetze brachten den Reichen neue Hülfsmittel, den Armen neue Noth; das Naturgeſetz wurde durch die poſitiven Geſetze verdrängt. Im Naturzuſtande war freilich weder Tugend noch Laſter; aber jetzt iſt mehr Laſter als Tugend. Ein allgemeines Übel beherſcht uns; jetzt iſt keiner frei; alle bedürfen der Hülfe; jeder iſt von den andern abhängig. Der Gewerbfleiß hat die Bedürfniſſe der Menſchen groß gezogen und den Menſchen ſchwach gemacht. Die Ungerechtigkeit, die Unordnung herſcht allgemein, das natürliche Mitleiden hat ſich nur noch in einigen großen kosmopolitiſchen Seelen gerettet[1]). Dies ſind die unglückſeligen Fortſchritte der Menſchheit, welche man rühmt; dies iſt das Werk des Menſchen, ohne welches alles gut ſein würde. Es giebt keinen wahren Fortſchritt der Vernunft, weil man alles, was von der einen Seite gewonnen wird, von der andern Seite verliert. Die Neuern ſind nicht weiter als die Alten[2]).

---

[1]) Ib. IV p. 260; 266; disc. sur l'or. p. 39; 99; 101 sq. Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.

[2]) Contr. soc. I, 2; Ém. IV p. 105; 118; V p. 145.

[3]) Ém. II p. 92. Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir.

---

[1]) Ib. II p. 97. Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver. L'homme seul en a des superflues. N'est il pas bien etrange que ce superflu soit l'instrument de sa misere? Disc. sur l'or. p. 71.

Bei dieſen Sätzen iſt man verſucht zu meinen, Rouſſeau hätte alle Hoffnung auf die Fortſchritte der Vernunft aufgegeben. Dem iſt nicht ſo. Seine Gedanken über Erziehung und Staat zeigen, daß er Mittel ſucht der Unordnung in der menſchlichen Geſellſchaft abzuhelfen. Er hofft, daß die Vortheile der Bildung in der bürgerlichen Geſellſchaft mit den Vortheilen des Naturzuſtandes ſich vereinigen laſſen, daß man durch den Staat menſchlich gebildet über den Inſtinct des Wilden zur Tugend ſich erheben könne ohne den Laſtern der Civiliſation zum Raube zu werden[3]). Wenn wir nur ſagen könnten, daß ſeine

---

1) Disc. sur l'or. p. 65; 93; 110; 130 sqq.; 140 sqq.; 146 sqq.; 170; 179.

2) Ém. IV p. 241; 249. Otez nos funestes progres, otez nos erreurs et nos vices, otez l'ouvrage de l'homme et tout est bien. Ib. IV p. 107. Il n'y a point de vrai progrès de raison dans l'espece humaine, parceque tout ce qu'on gagne d'un coté on le perd de l'autre.

3) Ib. II p. 105. On réunirait dans la république tous les

Entwürfe weniger den Charakter romanhafter Träume an ſich trügen.

Seine Schrift über die Erziehung giebt ſich ſogar in der Form eines halben Romans, in welchem die Unwahrſcheinlichkeiten gehäuft ſind. Dennoch bietet ſie auch gute Grundſätze, welche nicht ohne Nachwirkung geblieben ſind. Rouſſeau bezieht ſich dabei oft auf Locke; indem er gegen ihn ſtreitet, ſucht er ſeinen Grundſätzen nur eine allgemeinere Faſſung, ſeinen Folgerungen nur größern Zuſammenhang zu geben. Die Erziehung nicht eines Edelmanns, ſondern eines Menſchen will er lehren. Aber im härteſten Gegenſatz gegen die gewöhnliche Übung und gegen die nothwendigen Bedingungen unſeres Lebens ſtehen ſeine Vorſchriften und das Beſte in ihnen verdirbt er, indem er in leidenſchaftlichem Haß das Gute verkennt, welches in der Geſellſchaft der Menſchen ſich vorfindet. Wie Locke verlangt er eine natürliche Erziehung; auch ſollen ſich die natürlichen Erzieher, der Vater und die Mutter, von ihrer Pflicht die Kinder zu erziehen nicht losſagen[1]). Wie Locke verwirft er nun auch die öffentliche Erziehung und die öffentlichen Schulen; ja er möchte ſeinen Zögling faſt ganz von den verdorbenen Menſchen abſondern, bis er zur Reife ſeines Urtheils gekommen iſt. Man muß viel Kunſt anwenden um zu verhüten, daß der Menſch in der Geſellſchaft nicht ganz verkünſtelt werde[2]). Zu den Kün-

---

avantages de l'etat naturel à ceux de l'etat civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'eleve à la vertu. Contr. soc. I, 8.

1) Ém. I p. 6; 31.

2) Ib. IV p. 52.

ſten des Erziehers gehört es auch, daß der Zögling in dem Glauben erhalten werde, als wäre er ſein eigener Herr und der Erzieher ihm untergeben[1]. Ähnliche Künſte des frommen Betrugs werden dem Erzieher auch ſonſt empfolen, ſo wie denn dieſe ganze künſtliche Erziehungsweiſe auf einer Art von Betrug beruht, in welchem man dem Zöglinge ſein Verhältniß zu der Geſellſchaft, welcher er urſprünglich angehört, außer den Augen zu rücken ſucht. Um nemlich der Freilaſſung entgegenzuarbeiten, in welcher er mit Locke das Ziel der Erziehung ſieht, möchte Rouſſeau auch jede Herrſchaft der Gewohnheit, der Autorität und des Vorurtheils von ſeinem Zögling fern halten[2]. Rouſſeau geht hierbei von der Überzeugung aus, daß die Jugend in der Erkenntniß des Menſchen ſich nicht würde zurechtfinden können[3]. Die meiſten ſeiner Vorſchriften arbeiten darauf hin die Jugend ſo lange als möglich vor der Anſteckung des Laſters und der Vorurtheile zu bewahren. Man ſoll den Kindern nicht Worte, ſondern Ideen, ſinnliche Anſchauungen beibringen, ſie alles aus eigener Erfahrung lernen laſſen[4], als wenn ſie die Zeichen der Natur beſſer zu verſtehen wüßten als die Zeichen, welche durch die Gedanken der Menſchen hindurchgegangen ſind. Gegen das Lernen aus Büchern wird natürlich noch mehr geeifert; aus dem Buche der Natur ſoll man lernen, denn die Bücher der Menſchen lügen[5]. Auch über Geſchichte und Religion ſollen wir erſt ſehr ſpät unterrichtet werden; was würde es einbringen als nur Vorurtheile, wenn wir unverſtändliche Dinge zu hören bekämen 1)). Wenn es möglich wäre, ſo würde Rouſſeau vermeiden, daß ſein Zögling auch nur mit ſeinem Erzieher in Verkehr durch Worte trete. Er nennt ſeine Erziehungsmethode die unthätige; ſein Zögling ſoll vielmehr der Zögling der Natur ſein. Wir ſollen die Natur wirken laſſen um ihre Werke nicht zu verderben 2)). Vortreffliche Vorſchriften um der Vielthuerei der Menſchen entgegenzuarbeiten. Welches iſt denn nun aber die Freiheit, zu welcher erzogen werden ſoll? Dadurch daß der Zögling in der Geſellſchaft der Menſchen ſich zurechtfinden gelernt hat, wird ſie ſchwerlich gewonnen werden. Der Zweck der Erziehung, lehrt Rouſſeau, fällt mit dem Zwecke des Lebens zuſammen. Wie Geuliner findet er die wahre Freiheit darin, daß wir nichts weiter wollen, als was wir können; dann werden wir auch nichts anderes thun, als was uns gefällt. Hieraus fließen alle Regeln der Erziehung. Aber nicht die Überwindung aller Leidenſchaften durch die Vernunft bahnt hierzu den Weg; denn Leidenſchaft läßt ſich nur durch Leidenſchaft überwinden 3)). Nur die Leidenſchaften, welche nicht den natürlichen Begierden dienen, welche in den Ausſchweifungen der Einbildungskraft, in den eingebildeten Bedürfniſſen des geſelligen Le-

---

[1] Ib. II p. 181.
[2] Ib. II p. 62; 106; IV p. 203.
[3] Ib. III p. 49 sqq.
[4] Ib. I p. 86; II 120.
[5] Disc. sur l'or. p. 52.

---

1) Ém. IV p. 154; 190 sq.

2) Ib. II p. 153; 176; 179. Mon éleve ou plutot celui de la nature.

3) Ib. IV p. 73. On n'a de prise sur les passions que par les passions.

bens gegründet ſind, ſollen wir nach dem Maße unſerer Kräfte regeln lernen, damit wir nichts mehr wollen, als wir können [1]. Wir ſind alle Sklaven der Nothwendigkeit, der Natur und unſerer Verhältniſſe; aber wir ſollen den ſtarken Geiſt gewinnen, welcher uns über die Nothwendigkeit erhebt, indem er ſich ihr unterwirft und dadurch die innere Freiheit behauptet. Auch durch die ungünſtigſten Verhältniſſe kann ſie nicht geraubt werden [2]. Es iſt die Entſagung der Stoiker, zu welcher Rouſſeau uns erziehen möchte. Die Naturgewalt ſchadet der innern Freiheit nicht; nur die Ausartung der geſelligen Zuſtände und ihre Anſteckung haben wir zu fürchten. Gäbe es nur ein Mittel das allgemeine Geſetz der Geſellſchaft der Unbeugſamkeit des Naturgeſetzes gleich zu machen, ſo würden wir an unſerer Freiheit keinen Schaden leiden können [3].

Wir ſehen, wie wenig dieſe Erziehungslehre verſpricht; von der Entwicklung der Vernunft in der Gemeinſchaft der Menſchen hofft ſie nichts; durch Erziehung die Geſellſchaft der Menſchen zu beſſern will ſie wenigſtens nur ſehr im Einzelnen unternehmen. Glücklicherweiſe iſt Rouſſeau nicht ſo folgerichtig, daß ſeine allgemeinen Grundſätze alles, was er vorſchreibt, verderben ſollten. Er hat beſondern Fleiß auf die Unterſcheidung der Perioden in der Erziehung gewandt, indem er einſchärft, daß wir immer die natürliche Reife abwarten und nichts übereilen ſollen. Auch hierin ſind ſeine Vorſchriften übertrieben; er ſpricht zuweilen, als wollte er, wir ſollten die Zukunft ganz aus den Augen ſetzen, um nur der Gegenwart zu leben [1]). Er ſondert auch die Perioden der Erziehung zu ſehr von einander, indem er das Kind faſt wie ein reines Naturprodukt betrachtet und die Vernunft erſt ſpät erwachen läßt [2]). Nicht weniger findet ſich Fehlerhaftes und Schwankendes in ſeiner Beſtimmung der Perioden; wie er denn die Periode der Sprachentwicklung zwar für ſehr wichtig hält [3]), aber aus Scheu vor leeren Worten vernachläſſigt, und die erſte Erziehung, wo möglich noch vor der Geburt, zu hoch anſchlägt [4]), durch deterministiſche Grundſätze verleitet. Doch lenkt er auch ein, indem er bedenkt, daß die Erziehung zu ihrem einzigen Zwecke habe uns die Pflichten des Menſchen kennen zu lehren und daß dieſe im frühen Alter nicht gelehrt werden können, weil dazu die Entwicklung des Geſchlechtstriebes gehört; daher wird nun die Erziehung nach Eintritt der Mannbarkeit für die wichtigſte gehalten [5]). Man begreift nun, weswegen Rouſſeau hauptſächlich nur zwei Perioden der Erziehung berückſichtigt, vor und nach der Mannbarkeit und dabei nur noch ein Hauptgewicht auf die Uebergangsperioden legt, welche zwiſchen der Kindheit und dem mannbaren Alter, zwiſchen der Mannbarkeit und dem Eintritt in das bürgerliche Leben liegen.

---

[1] Ib. II p. 94 sqq.; p. 102 sq. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plait. Voila ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les regles de l'éducation vont en découler. Zu den Leidenſchaften der Einbildungskraft gehört auch der Ehrgeiz, der deswegen nicht genährt werden ſoll, obwohl Rouſſeau ihn ſelbſt als Erziehungsmittel zuweilen anräth.

[2] Ém. et Sophie p. 213 sq.

[3] Ém. II p. 105.

---

[1]) Ib. II p. 91; V p. 28.

[2]) Ib. II p. 114; 154.

[3]) Ib. II in.

[4]) Ib. I p. 6 not. La premiere éducation est celle qui importe le plus. Ib. I p. 37; 63; 66.

[5]) Ib. IV p. 100; 143.

In der Erziehung der erſten Kindheit herſcht vorzugsweiſe die Methode der Unthätigkeit. Wir ſollen die Kinder ihren natürlichen Trieben überlaſſen, nichts lehren, was ſie von ſelbſt lernen können; ſie ſollen ſelbſt erfinden. Vortrefflich ſind die Vorſchriften, daß man mehr Uebung als Lehren gebrauchen, daß man vor dem Lehren Verlangen zum Lernen einflößen ſolle [1]. Aber Rouſſeau ſieht auch im Kinde mehr das Thier als den Menſchen; ja er kann uns rathen, daß wir das Temperament wecken, die Vernunft zurückhalten und dadurch den Zwieſpalt zwiſchen beiden vermeiden ſollen, ſo wie er auch die Selbſtliebe zuerſt großziehen will um alsdann auf ſie die Liebe zu Andern um ſo ſicherer zu gründen [2]. Mit dem Körper nicht mit dem Geiſte ſollen wir anfangen, wiewohl Rouſſeau ſonſt beſſer einſieht, daß der Körper nicht ohne den Geiſt geübt werde [3]. Indem das Kind ſeinen Trieben überlaſſen wird, ſoll es freilich nicht verweichlicht werden, vielmehr leiden zu lernen, iſt eine der erſten Aufgaben der Erziehung; aber faſt alle ſeine Leiden ſoll das Kind ſich ſelbſt verurſachen, nichts von ihnen ſoll aus ſeinen geſellſchaftlichen Verhält-

---

1) Ib. I p. 16; II p. 89; 175; III p. 8.

2) Ib. IV p. 45. Le tempérament précede toujours la raison. C'est à retenir l'un et à exciter l'autre que nous avons jusqu'ici donné tous nos soins, afin que l'homme fut toujours un, le plus qu'il était possible. Ib. IV p. 149.

3) Ib. IV p. 194.

niſſen fließen [1]). Rouſſeau giebt nun gute Vorſchriften, wie der Gebrauch der Sinne geübt, wie daraus ſelbſt eine Anſchauung geometriſcher Verhältniſſe gewonnen werden könne [2]). Dies iſt ſeine Methode Zeit zu verlieren um Zeit zu gewinnen. Inzwiſchen hat er doch auch in dieſer Periode des kindiſchen Müſſiggangs Gelegenheit gefunden Luſt am Leſen und Schreiben und Uebung in dieſen Künſten zu erwecken. Künſtlich genug bereitet er ſeinen Zögling für ſchwerere Arbeiten vor. Mit dem 12. und 13. Jahre ſoll nun eine Zeit beginnen, wo die Kräfte ſtärker ſind, als es die Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe verlangt. Dieſe muß zur Einſammlung von Kenntniſſen und zur Einübung von Fertigkeiten benutzt werden. Da ſoll der Zögling nützliche Sachen kennen lernen; die Natur wird ſein Studium; von unnützem Wortkram, von Sprachkunde ſoll er verſchont bleiben. Die Hauptſache iſt ihm Liebe und Methode für die nützlichen Wiſſenſchaften einzuflößen; alles andere wird ſich unter den liſtigen Anſchlägen des Erziehers von ſelbſt finden [3]). Auch Künſte der Handwerker ſollen gelernt werden; denn jeder müſſige Bürger iſt ein Schelm; wir ſind unſere nützliche Arbeit der Geſellſchaft ſchuldig; wir wiſſen nicht, ob wir ſie nicht einmal brauchen werden [4]). Alles dies aber muß bis zum 15. Jahre, wo die Mannbarkeit eintritt, abgethan ſein. Man darf keine Zeit verlieren [5]).

---

1) Ib. II p. 86.
2) Ib. II p. 208 sqq.; 237.
3) Ib. III p. 2 sqq.; 16.
4) Ib. III p. 68.
5) Ib. IV p. 74.

Mit einem neuen Bedürfniſſe tritt auch eine neue Schwäche ein. Die Regungen des Geſchlechtstriebes laſſen ſeine verderblichen Folgen fürchten, welche er zwar nicht im natürlichen Zuſtande, aber in der Geſellſchaft der Menſchen nach ſich zu ziehen pflegt 1). Die Sorge des Erziehers darf hier nicht aufhören. Rouſſeau läßt nun wieder wie beim Beginn der erſten Periode eine Zeit eintreten, wo der Natur ihr Lauf gelaſſen werden ſoll und der Erzieher wenigſtens ſcheinbar unthätig ſich verhält. Er ſoll nur die Unſchuld ſo lange als möglich zu erhalten ſuchen 2) und Erfahrungen herbeiführen, welche die erwachten, zur Geſelligkeit und Menſchlichkeit ziehenden Triebe beſchäftigen und bilden können. Zuletzt waffnet er ſeinen Zögling mit einem Ideal des Weibes. Hierbei geht Rouſſeau in eine Vergleichung des männlichen und weiblichen Geſchlechts ein und giebt Regeln auch für die Erziehung des weiblichen Geſchlechts 3). Was er jedoch hierüber ſagt, iſt nur flüchtig entworfen. Mit dem weiblichen Ideale bewaffnet ſoll alsdann Emil in die Welt eingeführt werden; ſein Erzieher ſoll ihn durch Belehrung und Erfahrung die Verhältniſſe der Geſellſchaft erkennen laſſen. Die Geſellſchaft iſt die Pariſer Welt, dieſe Lehrzeit noch kürzer, als die erſte. Wenn Emil im 20. Jahre in die Welt eingeführt wird, in einem Jahre wird er ſie begriffen haben 4); aber auch mit Abſcheu ſie fliehen. Doch damit iſt die Erziehung noch nicht vollendet; die Wahl der Gat-

---

1) Disc. sur l'or. p. 103 sqq.
2) Ém. IV p. 111; 140.
3) Ib. V p. 133.
4) Ib. IV p. 74.

tin ſteht noch bevor, und nachdem der Erzieher ſie geleitet hat, muß Emil auf Reiſen geführt werden um in der größern Welt auch die Wahl für Gründung ſeines Hausweſens treffen zu können. Hierbei lernt er nun erſt die verſchiedenen Verfaſſungen der Staaten kennen und findet ſie alle gleich ſchlecht. Die Liebe zu ſeinem Vaterlande ſoll ihn doch an die Heimath feſſeln. Rouſſeau unterrichtet uns nun auch weiter über die Schickſale des wohlerzogenen Mannes, aber freilich nur unvollſtändig, weil die Erzählung in der Mitte abbricht. Was er erzählt, iſt troſtlos. Er hat einen Menſchen erziehen wollen, ohne Rückſicht auf Vaterland, beſtehende Sitten und Verhältniſſe; iſt es zu verwundern, daß er untergeht oder nur durch ſeine ſtoiſche Entſagung ſich zu retten weiß? Bei der radicalen Umbildung der Erziehung, welche er vorſchlägt, bekennt er ſich zu der Ueberzeugung, daß wenn man in das beſtehende Böſe etwas Gutes brächte, dies nichts weiter hieße, als es dem Verderben opfern [1]. Sein Erziehungsplan iſt ein Hirngeſpinſt, weil er den Erzieher wie den Erzogenen aus dem wirklichen Zuſammenhange der Menſchheit hinausſetzt.

Zwiſchen der Pädagogik und der Politik Rouſſeau's wiſſen wir keinen andern Zuſammenhang zu erſinnen, als die Meinung, welche Helvetius ihm entgegenſtellte, daß die Beſſerung nicht vom Einzelnen, ſondern vom Ganzen ausgehn müßte. Rouſſeau glaubt einen Ausweg gefunden zu haben, durch welchen der Zerrüttung der Geſellſchaften abgeholfen werden könnte. Sein Plan ſcheint ſehr einſach. Er geht von der Vertragslehre aus, obwohl es für ihn noch ganz beſondere Schwierigkeiten hat einen Vertrag als ſittlich bindend zu denken; denn der Wille, lehrt er, kann ſich keine Feſſeln für die Zukunft geben [1]). Wir erinnern uns dabei an die Zweifel, welche auch Hume gegen die Vertragstheorie angeregt hatte. Sie greifen in Rouſſeau's Politik tief ein. Nur der Vortheil kann uns zum Vertrage bewegen. Daher iſt jeder Vertrag ohne gegenſeitigen Vortheil unmöglich und der Vertrag zur Sklaverei ungültig, ebenſo wie der Staatsvertrag kein Geſetz auflegen kann, welches das Volk nicht jeder Zeit zu ſeinem Vortheil brechen könnte [2]). So kann nur die fortdauernde Noth unſern Vortheil in der Geſellſchaft der Menſchen zu ſuchen den Staatsvertrag aufrecht erhalten. Deswegen ſetzt Rouſſeau auch die natürliche Familienverbindung der vertragsmäßigen Verbindung durchaus entgegen [3]). Bei dieſer wird vorausgeſetzt, ein jeder werde die Einſicht haben, daß die bürgerliche Geſellſchaft ſeinem Vortheil diene. Wenn daher der Vertrag, durch welchen der Staat zuſammentritt, auch nicht ausdrücklich ausgeſprochen werden ſollte, ſo beſteht er doch durch eine ſtillſchweigende Uebereinkunft, weil er in der Natur der Dinge gegründet iſt. Sein Inhalt iſt, daß jeder ſeine Perſon und ſeine ganze Macht unter die Leitung des allgemeinen

---

[1] Ib. préf. p. 3.

---

1) Contr. soc. II, 1. Il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir. Ib. III, 11. La loi d'hier n'oblige pas aujourd'hui.

2) Ib. I, 4; 7. Il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre.

3) Ib. I, 2.

Willens ſtellt und daß jeder dafür als unabtrennbares Glied des Ganzen behandelt wird [1]). Jeder erhält hierdurch erſt ein ſicheres Eigenthum, obwohl daſſelbe dem Geſammtwillen unterworfen bleibt; jeder wird durch den Geſammtwillen gezwungen, aber nur gezwungen als dem ſouveränen Geſammtwillen angehörig frei zu ſein [2]). Die Gleichheit der Menſchen wird dadurch nicht aufgehoben, ſondern wiederhergeſtellt. Der Zweck des Staates iſt eben nur Freiheit und bürgerliche Gleichheit, weil alle in gleicher Weiſe als Bürger zählen und zwar dem Staate unterthan ſind, aber auch dem Souverän, dem Volke, angehören und mit freiem Willen den Vertrag ſchließen [3]). Der Vertrag geht nur auf die Vereinigung zum Staate; doch iſt darin der Vertrag zur Unterwerfung miteingeſchloſſen. Wer ſich nicht anſchließen will, kann auswandern. Nur dieſer Urvertrag verlangt auch Einſtimmigkeit. Nachdem jedoch die Vereinigung beſchloſſen iſt, bindet die Mehrheit der Stimmen in der Geſetzgebung. Dadurch wird die Gegenpartei in ihrer Freiheit nicht gekränkt; ſie hat nur in ihrer Meinung über den Willen des Ganzen ſich geirrt; jetzt aber beſſer belehrt, wird ſie auch ihrem Willen folgen, welcher nur darauf gehen kann den Willen der Geſammtheit als Geſetz zu achten [4]).

---

1) Ib. I, 6. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la supreme direction de la volonte générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.

2) Ib. I, 7; 8; 9; II, 4.

3) Ib. I, 6; 9; II, 11.

4) Ib. III, 16; IV, 2.

Man fühlt, daß hier die Schwierigkeiten des Geſellſchaftsvertrags beginnen. Wir fragen nicht, wie Rouſſeau es rechtfertigen kann, daß ein Theil der Menſchheit von dem Ganzen ſich loslöſt, indem er durch den Vertrag als ein Ganzes ſich abſchließt. Aber daß die Freiheit der Bürger unangetaſtet bleibe, wenn ſie ihre Ueberzeugung, ſelbſt in der Religion, aufgeben müſſen um der Meinung der Mehrheit zu folgen, davon können wir uns nicht überreden. Ohne Zweifel entſchädigt es nicht, daß dem Volke die Freiheit bleiben ſoll, in jedem Augenblick ſich wieder aufzulöſen[1]. Gar zu fein iſt die Unterſcheidung, welche zwiſchen dem Willen Aller und dem allgemeinen Willen gemacht wird; jener, der Wille der Mehrheit kann irren, wenn auch dieſer unfehlbar ſein ſoll[2]. Wenn wir nun jenem uns unterwerfen müſſen, werden wir da nicht gezwungen gegen unſere beſſere Ueberzeugung zu handeln? Daß wir dabei noch frei bleiben ſollen, weil wir nun eine andere Ueberzeugung von dem Willen der Geſammtheit gewonnen haben, iſt eine leere Täuſchung; denn der Wille, welchem wir gehorchen müſſen, iſt eben nicht der Wille der Geſammtheit, ſondern nur der Mehrheit. Aber überdies Rouſſeau will, daß zur Ermittlung des Geſammtwillens Geſetze gelten ſollen für die rechtmäßigen Volksverſammlungen, und ſagt uns nicht, wie ſolche Geſetze die Zukunft binden können[3]. Auch den Verbrecher will er ſtrafen laſſen bis zum Tode, weil er als Rebell und Verräther am Vaterlande, als Feind des Staats angeſehn werden könne [1]. Dies ſteht im ſchreiendſten Widerſpruch mit der Annahme, daß jeder frei bleibe, indem er dem Geſammtwillen ſich unterwerfe.

---

[1] Ib. III, 18.
[2] Ib. II, 3.
[3] Ib. III, 13; IV, 8.

Aber dieſe Schwierigkeiten ſind gering gegen andere, welche aus dem Streite zwiſchen der geſetzgebenden und der ausführenden Gewalt hervorgehn. Rouſſeau denkt ihn zu ſchlichten, indem er die letztere der erſtern völlig unterwirft. Die geſetzgebende Gewalt ſoll beim Volke bleiben; für die Ausführung aber bedarf es beſonderer Werkzeuge. Wie der Wille zur Handlung, wie die Seele zum Leibe verhalten ſich dieſe beiden Gewalten. Die Regierung iſt nur zur Vermittlung zwiſchen dem Souverän und den Unterthanen; ſie iſt nur Dienerin und hat zu gehorchen; in jedem Augenblick kann ihr Auftrag zurückgenommen werden und der Geſellſchaftsvertrag iſt gebrochen, ſo wie jemand anders als der Geſammtwille die Souveränetät ſich anmaßt [2]. Daher iſt auch die Souveränetät unübertragbar und untheilbar, unzerſtörbar und immer gerecht, weil es keinen höhern Willen giebt und ſie immer nur das Wohl der Geſammtheit wollen kann [3]. Aber etwas anderes als Geſetze kann das ſouveräne Volk auch nicht beſchließen. Denn eine jede Ausführung des Geſetzes trifft einen einzelnen Theil des Volkes und über einen ſolchen kann das Geſammtvolk nichts beſtimmen, weil ſich dabei das Volk theilen würde in den Theil, welcher beſtimmte, und den andern Theil, welcher beſtimmt würde, ſo daß dadurch der Geſammtwille aufgehoben

---

1) Ib. II, 5.

2) Ib. II, 6; III, 1; 10; 18.

3) Ib. II, 1; 2; 6; IV, 1.

wäre. Alle Beſtimmungen der Geſammtheit gehen daher nur auf die Geſammtheit und ſind deswegen allgemeine Geſetze[1]). So kann das Volk auch beſchließen, daß eine ausführende Gewalt ſei, kann ſie aber nicht einführen, weil dadurch Perſonen beſtimmt werden würden. Aus dieſer Verlegenheit zieht ſich Rouſſeau nur durch eine plötzliche Verwandlung, in welcher das ſouveräne Volk in eine Demokratie ſich umſetzt und die ausführende Gewalt ſelbſt übernimmt[2]), obgleich dies ſeiner Natur zuwider ſein ſoll. Nun iſt er freilich der Demokratie nicht ohne Beſchränkungen geneigt; er meint, ſie möchte eine Verfaſſung für Götter, aber nicht für Menſchen ſein; ſie paſſe beſonders nicht für große Staaten. Er ſucht auch ein mittleres Verhältniß herauszurechnen zwiſchen der Größe des Staats und der Zahl der Regierungsglieder, wobei er jedoch die Verſchiedenheit der Umſtände berückſichtigen muß und den Grundſatz Montesquieu's geltend macht, daß über die beſte Verfaſſung im Allgemeinen ſich nichts beſtimmen laſſe[3]). Aber die Maßregeln, welche er zur Aufrechterhaltung der Freiheit für nothwendig hält, gehen doch durchaus auf die Demokratie hin. Damit der Souverän ſeine Macht nicht verliert, muß ſich das ganze Volk verſammeln; dies iſt möglich geweſen; warum ſollte es nicht

---

1) Ib. II, 6.

2) Ib. III, 17. Une conversion subite de la souveraineté en democratie; en sorte que sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens, devenus magistrats, passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'execution.

3) Ib. III, 3; 4; 9.

noch möglich ſein? Und doch muß Rouſſeau eingeſtehn, daß es faſt unmöglich, auch im ſtrengen Sinne nie wirklich geweſen iſt; ja er ſieht ſogar die Sklaverei nicht für verwerflich an, um es doch einigermaßen möglich zu machen[1]). Um ſeine Macht nicht einzubüßen darf der Souverän auch keine Vertretung für ſich eintreten laſſen; Vertreter des Volkes können keine bindende Geſetze geben; geſchehen iſt es um die Freiheit, wenn man ſie zuläßt[2]). Das Volk alſo muß ſich verſammeln um Geſetze zu geben, und nicht allein hierzu; vielmehr ſo wie es verſammelt iſt, hört alle andere Obrigkeit auf; ausdrücklich ſollen jeder Verſammlung die Fragen vorgelegt werden, ob die Form, ob die Perſonen der Regierung bleiben ſollen[3]). Alſo immer wieder muß die geſetzgebende Verſammlung in eine demokratiſche Verwaltung ſich umſetzen.

Nach der erſten Ankündigung Rouſſeau's ſollte man glauben, er wollte eine Verfaſſung vorſchlagen, wie ſie unter den gegenwärtigen Menſchen möglich wäre[4]); aber es iſt nicht ſo. Die Freiheit, erklärt er, iſt nicht überall möglich; nicht mit jedem Clima verträgt ſie ſich, noch weniger mit unſern verdorbenen Sitten. Corſica, meint er, möchte das einzige Land in Europa ſein, wo man gute Geſetze geben könnte[5]). Die geſetzmäßige Verfaſſung, welche er fordert, welche Freiheit gewähre, weil ſie dem

---

1) Ib. III, 12 sq.; 15.

2) Ib. III, 15. A l'instant qu'un peuble se donne des représentants, il n'est plus libre, il n'est plus.

3) Ib. III, 14; 18.

4) Ib. in.

5) Ib. II, 10; III, 8.

Naturgeſetze an Nothwendigkeit gleich komme, iſt ein Ideal, welches er nur mit einigen Zügen aus der Wirklichkeit verſetzt hat, um es weniger unausführbar erſcheinen zu laſſen. Von der Wirklichkeit ſticht es noch immer ſtark genug ab, um ſie verdammen zu können. Rouſſeau meint, ſehr wenige Völker hätten Geſetze [1]). Er hätte ſagen können, nach ſeinem Begriff des rechtmäßigen Geſetzes hätte niemals ein Volk Geſetze gehabt. Dennoch hat er darüber geſonnen, wie ſein Ideal zur Ausführung kommen könnte. Er meint, durch ein Bündniß kleiner Republiken. Er wollte dies ausführen, fand aber, daß dies Werk ſeine Kräfte überſteige [2]). Sein Ideal ſoll eben ſeine Hoffnungen ausſprechen von der weitern Entwicklung der menſchlichen Geſchichte. Er hofft noch ein Fortſchreiten der Menſchheit; aber ſeine Anſichten über daſſelbe ſind ſehr beſchränkt. Das, worin die Fortſchritte der Menſchheit am deutlichſten ſich zeigen, das Wachſen der menſchlichen Bildung in Wiſſenſchaft und Kunſt, erſcheint ihm nur als Entartung; in der Entwicklung der poſitiven Religion ſieht er nur Aberglauben, in den poſitiven Geſetzen Geſetzloſigkeit, in den beſtehenden Staaten Verwilderung. Sollte man es glauben von einem Manne, welcher doch der Überzeugung war, daß die Ordnung der Natur auch über die verkehrten Einrichtungen der Menſchen immer ſiegreich bleiben werde [3])? Es iſt eben ein Zwieſpalt in ihm. Keiner hat lauter, als er, das Geſchrei nach Natur erhoben; keiner ſtärker die Allmacht der Natur geprieſen; aber dennoch ſcheint ihm die menſchliche Geſellſchaft gegen die Natur ſich empört zu haben. Die Gebräuche der Menſchen ſcheinen ihm unnatürlich; ganz ernſtlich kann er uns anrathen das Gegentheil des Gebräuchlichen zu thun; dabei würden wir gut fahren [1]). Wir ſehen, der geſunde Menſchenverſtand iſt bei ihm zerfallen mit ſich ſelbſt.

---

[1]) Ib. III, 15.
[2]) Ib. avert.; 15 p. 180 c. not.
[3]) Ib. III, 8.

Bis wohin hatte man ſich verirrt? An alle Ergebniſſe der bisherigen Bildung hatte man zu zweifeln begonnen. Man hatte geglaubt eine Philoſophie herſtellen zu können, welche von aller Autorität ſich frei gemacht hätte, nicht nur des Chriſtenthums, ſondern auch der alten Wiſſenſchaft. In dem Anſehn der Alten ſah man nur das Vorurtheil; um es prüfen zu können glaubte man es abthun zu müſſen. Man wollte nur der Vernunft folgen. Was ſage ich, der Vernunft? Auch die Vernunft war verdächtig geworden; nur der Natur wollte man folgen. An die Stelle der alten waren neue Autoritäten getreten; ſie ſchienen beſonders in der Kenntniß der Natur vorgedrungen zu ſein. Aber was hilft uns dieſe Kenntniß, wenn wir mit verdorbenen Sitten in das Verderben ſtürzen? Gewiß, wenn man ſich umſieht, was denn die neuere Philoſophie von ſichern Ergebniſſen gebracht hatte, man wird in den ſenſualiſtiſchen und naturaliſtiſchen Syſtemen, ſo wie in den Schwankungen des Eklekticismus, welche das philoſophiſche Jahrhundert gebracht hatte, nur eine große Leere verſpüren. Alles ſchien ſich in einen weiter und weiter um ſich greifenden Zweifel aufzulöſen.

---

[1]) Ém. II p. 124. Prenez le contrepied de l'usage, et vous serez toujours bien.

Zweifel pflegen ſich beim Ablauf einer Periode einzuſtellen; ſie verkünden die Unzufriedenheit mit dem, was iſt, das Verlangen nach etwas Beſſerem, welches man ahndet. Seitdem iſt nun auch in der Philoſophie manches anders geworden und beſonders die neueſte Deutſche Philoſophie hat ein ſtrenges Gericht über die Philoſophie des 18. Jahrhunderts gehalten. Was an ihre Stelle geſetzt worden, flößt uns doch kein ſolches Zutrauen ein, daß wir damit die Sache für abgethan halten könnten. Wir fürchten die Unbeſtändigkeit der menſchlichen Meinung, welche in das äußerſte Gegentheil ſich zu werfen pflegt. Eine gar ſchöne Sache wäre es, wenn uns die Geſchichte ſelbſt einen Faden an die Hand gäbe, an welchem wir uns in unſerm Urtheil über die Leiſtungen der neuern Zeit zurecht finden könnten.

Aber gar zu verſchlungen ſind die Bahnen der neuern Philoſophie. Sie hat ſich faſt in beſtändigen Gegenſätzen bewegt; als ſie auf ihrem Höhenpunkte ſtand, war es doch nur eine Harmonie ſtrebender und widerſtrebender Elemente, was ihr die Welt darſtellte, und als ſie hiermit ſich nicht zufrieden geben konnte, wußte ſie nur in gewaltſamer Weiſe eine Einheit der Wiſſenſchaft unter der Herrſchaft der natürlichen Nothwendigkeit zuſammenzuzwingen. Und dennoch, wenn wir den Verlauf des Ganzen überblicken, können wir kaum daran zweifeln, daß ſie dieſen Endpunkt von Anfang an im Auge hatte. Nur werden wir hinzuſetzen müſſen, daß er ſich unbefriedigend in ſich ſelbſt zeigte und daß die eklektiſchen Gedanken, welche er neben ſich zurückließ, den Beweis liefern, daß er nicht alle Ergebniſſe der frühern Zeit zu vereinigen gewußt hatte.

Gehen wir von den Zeiten aus, wo die Gedanken der neuern Philoſophie eine feſtere Geſtalt annahmen, ſo ſehen wir Bacon und Hobbes bemüht alles auf die Erfahrung, ja auf das Urtheil des Sinnes zurückzuführen. Sie beachteten nur die Ausſagen des äußern Sinnes. Ihre Lehren würden ſich völlig dem Naturalismus zuwenden, wenn ſie nicht doch die übernatürliche Erkenntniß der Theologie, gleich viel mit welcher Aufrichtigkeit, zu achten hätten. In der Philoſophie aber ſollte nur die natürliche Erkenntniß gelten. Die natürlichen Wege der Forſchung, welche ſie empfalen, haben nun in der Philoſophie eine unbeſtrittene Bahn ſich gebrochen. Alles verlangte nach einer natürlichen Logik, nach einem natürlichen Rechte und Staate, nach einer natürlichen Religion und Sitte, nach einer natürlichen Erziehung, ja nach einer natürlichen Kunſt. Die größte Einfachheit dachte man ſo zu erreichen. War es wohl zu erwarten, daß neben dieſer naturaliſtiſchen Richtung das Anſehn der übernatürlichen Erkenntniß ſich behaupten würde? Sehr bald hatten die Freidenker es beſeitigt. Das Syſtem der Natur erſcheint uns als der natürliche Endpunkt aller dieſer Beſtrebungen.

Aber zu kurz war der Anlauf, welchen Bacon und Hobbes genommen hatten. Sie hatten das Anſehn der Mathematik und ihrer Methode nicht erſchüttern können und nicht erſchüttern wollen; mit ihnen waren die allgemeinen Grundſätze in Anſehn geblieben; die Naturforſchung bedurfte der Hülfe der Mathematik; durch die Anwendung der mathematiſchen Methode hoffte man auch die Philoſophie zu einem ſichern Schluß zu bringen. Da erhob ſich die Carteſianiſche Schule, bis über Leibniz hinaus vom größten Einfluß, eine etwas verwickelte Lehrart bringend, nicht frei von Hypotheſen; in den mannigfaltigſten Wendungen und ſelbſt durch die Gegenſätze, welche ſich in ihr offenbarten, hat ſie die reichſten Anregungen für die Forſchung gebracht. Doch ſchon in ihrem Beginn gab ſie zu erkennen, daß ſie gegen die Macht einer überlegenen Gegnerin ſich wehrte. Sie ſtritt für den Rationalismus gegen den Senſualismus, ausgehend von einer Thatſache, dem Carteſianiſchen Grundſatze, ich denke, alſo bin ich. Auf ähnliche Thatſachen, welche aus innerer Anſchauung gewiß wären, berief man ſich für alle angebornen Begriffe. Zuweilen hat man daran gedacht die Zahl dieſer Anſchauungen zu beſtimmen, aber doch nie ernſtlich es unternommen. Selbſt die Anſchauung des Unendlichen wurde dem Geiſte zugeſchrieben und mußte zur Rechtfertigung der Lehren über Gott dienen. Aber das Unendliche wußte man kaum vom Unbeſtimmten zu unterſcheiden. Es war eben nur eine unbeſtimmte Reihe innerer Erfahrungen, welche man zu keinem Syſtem bringen konnte, was den Grund der Erkenntniß abgeben ſollte. Worauf nun aber dieſe Berufung auf die innere Anſchauung der Seele hauptſächlich führte, das war die Unterſcheidung des Geiſtes und des Körpers, welche ſeitdem die Unterſuchungen der Philoſophen bewegt hat.

Es iſt ein metaphyſiſcher Grundſatz, welcher in ihnen herſcht. Die Attribute der Subſtanz ſollen ihr Weſen beſtimmen. Die gewöhnliche Meinung iſt, daß wir zwei

Arten der Subſtanz unterſcheiden ſollen, weil wir zwei Arten der Erſcheinungen durch die Erfahrung beglaubigt finden, das Denken und die Ausdehnung, jenes das Attribut des Geiſtes, dieſes das Attribut des Körpers. Sie mußte um die Verbindung beider Subſtanzen beſorgt machen. Wenn Descartes annahm, daß beide unmittelbar auf einander wirken, ſo konnten dagegen Bedenken nicht lange ausbleiben. Der Occaſionalismus und die Lehre von der präſtabilirten Harmonie waren hiervon die natürlichen Folgen. Als Hypotheſen konnten ſie kein Genüge gewähren. Wenn man nicht zum Materialismus oder Idealismus greifen wollte, gewöhnte man ſich daran die Frage nach der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt als ein unlösbares Problem zu betrachten.

Ohne Zweifel hat die ſcharfe Unterſcheidung des Körpers und des Geiſtes fruchtbare Anregungen für die Pſychologie und die Körperlehre abgegeben; aber man wird auch nicht überſehen können, daß es mit den metaphyſiſchen Grundſätzen, welche hierbei zur Sprache kamen, nur ſchwach beſtellt war. Dies hat die neuere Philoſophie ſelbſt hinlänglich zur Anſchauung gebracht. Der Subſtanz legte man außer ihren Attributen Modificationen bei; aber den Begriff der Urſache, aus welchem dieſe hätten erklärt werden können, hatte man allmälig beſeitigt, indem man ihn mit dem Begriffe der Subſtanz verſchmolz. Konnte doch Spinoza ohne Bedenken die Subſtanz Gottes für die Urſache ihrer ſelbſt erklären. Als nun aber derſelbe Spinoza mit dem Begriffe der Subſtanz Ernſt machte, ergab ſich, daß nur eine wahre und wahrhaft ſelbſtändige Subſtanz ſein könnte und daß alle ihre Modificationen in Schein ſich auflöſten. Dies ſtand mit der Erfahrung und dem herſchenden Nominalismus, welcher nur die Menge der individuellen Subſtanzen anerkannte, im ſchreiendſten Widerſpruch. Leibniz wußte dagegen Rath in ſeiner Monadologie; eine jede einzelne Subſtanz ſollte ihr ſelbſtändiges Sein und Leben behaupten, unbekümmert um die Monade der Monaden; denn der Gedanke Gottes blieb nur in zweiter Reihe ſtehen, um für die Verlegenheiten der weltlichen Forſchung ein Auskunftsmittel zu bieten. Dieſe ſäumten denn auch nicht ſich einzuſtellen. Denn die Monaden hatten ihren urſachlichen Zuſammenhang verloren. Wenn er nun auch in realer Weiſe ſich nicht herſtellen ließ, man konnte ihnen doch einen Zuſammenhang in den Gedanken Gottes geben. So bildete ſich die Lehre von der präſtabilirten Harmonie, welche die metaphyſiſchen Gründe zu den oft wiederholten Zweifeln an der urſachlichen Verbindung aufdeckt. Man ließ ſie ſich gefallen, ohne daß ſie doch mehr als Hypotheſe zu ſein ſich herausnehmen ſollte. Noch viel ſchlimmer aber geſtaltete ſich die Sache, wenn man auf die Subſtanz des Menſchen den Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt anwandte. Es blieb nichts anderes übrig als den Menſchen als eine doppelte Subſtanz zu betrachten. Man wird es denen, welche die Einheit der menſchlichen Perſon ſich nicht rauben laſſen wollten, nicht verdenken können, daß ſie es vorzogen den Menſchen entweder nur als Geiſt oder nur als Körper ſich zu denken.

Die metaphyſiſchen hängen mit den logiſchen Unterſuchungen zuſammen. Dies bemerkt man beſonders am Streite zwiſchen Idealismus und Materialismus. Wie die Metaphyſik, ſo wurde auch die Logik nur in einſeitiger Vorliebe betrieben. Bacon hatte die Induction als die einzige Methode der Erfindung geprieſen. Gaſſendi wies ihm die Einſeitigkeit ſeiner Vorliebe nach; die mathematiſche Methode empfal den Schluß vom Allgemeinen auf das Beſondere. Was Bacon empfolen hatte, blieb ohne ernſtliche Nachwirkung für die weitere Entwicklung der Methodenlehre. Und doch haben wir es ſchon den Schwächen des Rationalismus abgemerkt, daß man alles auf Thatſachen und Erfahrung zurückzuführen geneigt war. Locke's Lehre fand einen wohl vorbereiteten Boden. Nur dem äußern und dem innern Sinn zu vertrauen, die angebornen Begriffe als Vorurtheile zu verwerfen, das ſchärfte er mit ſolchem Erfolge ein, daß bald alles unter ſeine Fahne ſich ſammelte. Der Senſualismus wurde durch ihn herſchend. Es gab wohl noch einen Anknüpfungspunkt für das freie Denken in ſeiner Lehre, indem er dem Willen in der Vergleichung der Ideen einen Spielraum verſtattete; aber wenn wir auch hierin einen wichtigen Punkt erkennen müſſen, welcher zur Verſtändigung zwiſchen Senſualismus und Rationalismus hätte führen können, ſo blieb er doch unbenutzt, theils weil weder Locke, noch ſeine Nachfolger die Geſetze des freien Denkens einer Unterſuchung unterzogen, theils weil ſie nur die Verbindung der Ideen oder Empfindungen berückſichtigten, in der Analyſe aber nur bis auf die Empfindungen vordrangen, ohne zu beachten, daß der Rationalismus eben darin ſeine Stärke hatte, daß er auf die Verworrenheit jeder Empfindung hinwieß und eine Zerlegung derſelben in ihre Elemente forderte.

Aus der Lockiſchen Lehre ſehen wir nun den Streit zwiſchen Idealismus und Materialismus hervorgehn, indem der eine auf die unmittelbare Erkenntniß des innern Sinnes, welcher uns die geiſtige Welt eröffne, der andere auf das Einleuchtende der äußern Erfahrung ſich berief, beide aber darauf bedacht waren dem Dualismus zweier abgeſonderter Welten zu entgehn. Obwohl von ihnen der Idealismus in der philoſophiſchen Entwicklung zuerſt ſich geltend machte und mit allen Hülfsmitteln gerüſtet war, über welche Leibnizens erfinderiſcher Geiſt gebot, war doch vorauszuſehen, daß der Materialismus über ihn bald die Oberhand gewinnen würde. Unter ſeinen Hülfsmitteln waren auch Gedanken des Rationalismus, gegen welche der geſunde Menſchenverſtand Verdacht hegte. Wie hätte man dieſem, welcher in ſeinen praktiſchen Beſtrebungen mit der Materie zu kämpfen hat, einreden können, daß die Materie nur Erſcheinung ſei? Wir haben ſchon bemerkt, daß es vorherſchend Naturforſcher waren, welche in der Philoſophie glänzten. Die Erforſchung der äußern Natur mußte dem Materialismus geneigt machen, ſo lange man keine andere Wahl kannte, als zwiſchen Materialismus und Idealismus. Daher ſehen wir die Schüler Leibnizens nur wieder zum Dualismus ſich wenden, wärend die idealiſtiſchen Lehren Berkeley's nur zum Skepticismus benutzt wurden. Bald konnte das Syſtem der Natur ſeinen Triumph feiern.

Die ſenſualiſtiſchen Lehren, welche an Locke ſich angeſchloſſen haben, machen mit Recht den Anſpruch auf das Verdienſt die Schwächen des Rationalismus, welcher von angebornen Begriffen oder von intellectueller Anſchauung allgemeiner Grundſätze ausging, ſo wie ſeiner Metaphyſik aufgedeckt zu haben. Indem ſie aber in ihrer Analyſe nur auf die urſprünglichen Empfindungen zurückgingen, verſchloſſen ſie ſich den Weg die Gründe der Erſcheinungen zu erforſchen. Eine ſkeptiſche Denkweiſe, mehr oder weniger deutlich ausgeſprochen, war der Erfolg. Nicht allein die Erkenntniß der urſachlichen Verbindung, ſondern auch der Subſtanz wurde beſeitigt. Höchſtens die zweiten Eigenſchaften der Dinge, oder vielmehr ihre Verhältniſſe untereinander, ja nur Erſcheinungen können wir erkennen. Allgemeine Geſetze zu erkennen mußten die ſich verſagen, welche in dem Allgemeinen nur ein Machwerk des Verſtandes ſahen. Ueberall daher hören wir die Klagen über die Beſchränktheit unſerer Erkenntniß. Man iſt zufrieden, wenn man einige Wahrſcheinlichkeit ſieht. Man muß Hypotheſen zu Hülfe rufen, obgleich man in der Erforſchung der Wahrheit nur Thatſachen trauen will. Sehr auffallend iſt dies beim Syſtem der Natur, welches ſeine Atome mit verborgenen Qualitäten, mit Haß und Liebe, mit verborgenen Kräften der Anziehung und Abſtoßung, mit Empfindung und Leben ausſtattet und trotz aller Scheu vor dem Allgemeinen die allgemeine Nothwendigkeit des Naturgeſetzes als ſeine Göttin verehrt. Aber iſt es anders bei den Dualiſten, bei Wolff, bei Condillac? Die erſten Eigenſchaften der Dinge, der Körper beſonders, können wir nicht erforſchen; aber die zweiten Eigenſchaften, welche unſere Empfindungen uns verrathen, ſollen uns doch erkennen laſſen, daß die Dinge ihrem Weſen nach in Körper und Geiſter ſich theilen. Ohne Hypotheſe wird man zu dieſem Schluſſe nicht gelangt ſein.

Man bemerkt nun wohl, daß man in einer Denkweiſe ſich bewegte, welche der Erfahrung ſich hingebend um die Grundſätze, nach welchen die Erfahrung ſich bildet, wenig bekümmert war. Die Methode der Naturforſchung war zur Herrſchaft über die Philoſophie gelangt. Und doch konnte ſie die ſpeculativen Grundſätze, durch welche ſie angeregt worden war, nicht verleugnen. Auf zwei Grenzen der Forſchung hatte ſie ihr Augenmerk gerichtet, auf das Unendlichgroße und auf das Unendlichkleine. Dadurch iſt ſie groß geworden, daß ſie in allen Erſcheinungen die kleinſten Elemente aufſuchte; in der unendlichen Theilbarkeit der Materie möchte ſie das Einfachſte finden, aus welchem ſich die großen Erſcheinungen zuſammenſetzen; nicht allein die einfachen Subſtanzen hat ſie aufgeſucht, ſondern auch die unmerklichen Elemente ihrer Beſtrebungen, welche zu Anziehung und Abſtoßung ausſchlagen. Dadurch iſt ſie groß geworden, daß ſie im Kleinſten auch das Größte wiederfand, weil alles nach dem Ganzen ſich richten müſſe, in Analogie mit dem Ganzen ſtehe, keine unpaſſende Einſchaltung in der Natur und keine Ausnahme von der Regel geſtattet ſein könnte. Alles wird durch das unendlichgroße Naturgeſetz zuſammen gehalten, dies iſt die ſpeculative Vorausſetzung, welche man bis über den Bau unſeres Sonnenſyſtems hinaus zu bewahrheiten geſucht hat. Aber die Forſchungen der Naturwiſſenſchaft liegen doch nur in der Mitte zwiſchen dieſen äußerſten Grenzen. Sie muß ſich eingeſtehn, daß ſie weder das Kleinſte noch das Größte im ſtrengen Sinn erreichen kann. Als ſie in ihren kühnſten Hoffnungen war, hatte ſie ſich geſagt, daß die Wiſſenſchaft keine unbekannte Urſachen, keine verborgene Qualitäten annehmen dürfe. Als ſie die Grenzen ihrer Erfahrungswiſſenſchaft gewahr ward, ſehen wir wieder die unbekannten Molecularkräfte, die Monaden mit den unergründlichen Eigenſchaften, die verborgene Tiefe der alles zuſammenhaltenden Nothwendigkeit hervortreten. Da gewöhnte ſie die Philoſophen, welche ihr folgten, an die Meinung, daß man nicht vorwitzig über die Erfahrung hinaus forſchen dürfe; man ſollte ſich begnügen die Erſcheinungen zu beobachten, die erkennbaren Eigenſchaften der Dinge, wenn ſie auch nicht wahre Eigenſchaften, wenn die Dinge auch nicht wahre Dinge ſein ſollten, zu bemerken; dies würde eine nützliche Wiſſenſchaft geben, wenn ſie auch keine Wiſſenſchaft des Wahren ſein ſollte. Wenn man ſo die letzten Gründe als unauflösliche Probleme anſah, blieb nur das Helldunkel einer Wahrſcheinlichkeit übrig, welche ohne feſten Halt in der Mitte ſchwebte in allen Ausſagen über die Dinge. Ganz vergeſſen konnte man die letzten Gründe doch nicht; aber unerforſcht, blieben ſie der Meinung überlaſſen. Und ſollte man wohl die richtige Meinung von ihnen gefaßt haben; wenn man die kleinſten Elemente in den Atomen ſah, gegen welche die unendliche Theilbarkeit der Materie ſich ſträubte? Oder wenn man die Welt als eine große Maſchine und doch ohne Grenzen ſich dachte? Die Probleme, welche Collier aufgeſtellt hatte, blieben ungelöſt. Der Gedanke Leibnizens, daß die Elemente der Erſcheinung in den kleinſten Regungen der Thätigkeit geſucht werden müßten, hatte nur ſchwache Nachwirkungen. Von den Zwecken wollte man in der Naturwiſſenſchaft ganz abſehn, und doch dachte man eine nützliche Wiſſenſchaft zu betreiben, als wenn ein Nutzen, ein Mittel, ohne Zweck ſein könnte.

Bei der Herrſchaft dieſes Naturalismus iſt es nun doch ſehr merkwürdig, wie er in ſeiner fortſchreitenden Entwicklung immer mehr zur praktiſchen Philoſophie getrieben wurde. Die Häupter der neuern Philoſophie, Bacon, Descartes, Leibniz, hatten ſich wenig um die Ethik gekümmert. Hobbes mit ſeiner ſelbſtſüchtigen Moral wird nicht hoch angeſchlagen werden können. Spinoza's Ethik fand Praxis und Theorie in unheilbarem Widerſpruch und wandte ſich ganz dem theoretiſchen Zwecke zu. Geulinx und Malebranche haben nur durch ihren Occaſionalismus in die allgemeine Bewegung der Philoſophie eingegriffen. Locke war nur auf einzelne Zweige des ſittlichen Lebens eingegangen. Freilich die philoſophiſche Bedeutung der praktiſchen Fragen hatte man nicht überſehen können; man ging ihnen aber meiſtens aus dem Wege. Dadurch jedoch daß Locke die Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes in Anſehn gebracht hatte, kamen die praktiſchen Unterſuchungen in ſteigende Anregung. Wir haben geſehn, wie Shaftesbury und die ganze Schaar der Schottiſchen Philoſophen, unter ihnen Hume, wie die Franzöſiſchen Senſualiſten, unter ihnen ſelbſt die ſtrengſten Verehrer der Natur, Helvetius und Holbach, wie auch die meiſten der Eklektiker den Aufgaben der Ethik, wenn auch zuweilen unter fremdem Titel ſich zuwandten. Freilich litten dieſe Unterſuchungen unter der Herrſchaft des Naturalismus an einem doppelten Übel. Der Naturtrieb geſtattet nur Selbſtſucht, was die weniger Bedenklichen offen bekannten. Wer damit ſich nicht befriedigt fand, nahm mit Shaftesbury ſeine Zuflucht zu den geſelligen Neigungen, zum moraliſchen Sinn für das Gute und das Schöne und wir hören nun von allen, welchen die Ideale der Vernunſt nicht ganz fremd geworden waren, unter verſchiedenen Namen die innere Empfindung, den Inſtinct des Gewiſſens, das Herz, die Gefüle einer geiſtigen Luſt preiſen, um dem Senſualismus und den natürlichen Trieben nichts zu vergeben. Es ließ ſich ſchwer verhehlen, daß man in die Gefar gerathen war den Menſchen nur zu einem paſſiven Weſen, zu einm Werkzeuge in der Hand der Natur herabſinken zu laſſen, wie die deutlich zu erkennen gaben, welche mehr von der Leidenſchaft als von der Vernunſt hofften. Dies war das eine Übel. Das andere aber beſtand darin, daß die ethiſchen Unterſuchungen ſich zerſplitterten. Wie hätte man die Zwecke der Vernunſt zuſammenhalten können, da man nur allerlei nützliche Vorſchriften ſuchte? Politik und Naturrecht, Äſthetik, natürliche Religionslehre und Pädagogik haben ſo als beſondere Theile der Philoſophie ſich geltend zu machen geſucht. Man könnte die allgemeine Moral Wolff's und Holbach's zum Beweiſe des Gegentheils anführen; aber man wird wohl ſchwerlich überſehen können, daß dieſe abgebleichten Geſtalten einer nützlichen Pflichtenlehre bei weitem weniger zu ſagen haben, als die viel kräftigern, wenn auch noch ſehr dürftigen Anſätze, welche man zur Ausbildung der beſondern Zweige der praktiſchen Philoſophie gemacht hatte.

Und doch man wußte kaum die Zweige der praktiſchen Philoſophie als ſolche zu erkennen, noch weniger ſie in ihrem Zuſammenhange zu begreiſen. Warum war es ſo?

Ohne Zweifel weil unter der Herrſchaft des Naturalismus die Gedanken an die idealen Zwecke verkümmert waren. Wie ſchnell waren die idealiſtiſchen Lehren Collier's, Berkeley's, Leibnizens beſeitigt worden. Reid in ſeiner Überſicht über den Gang der neuern Philoſophie erwähnt ſie ſo gut wie nicht. Wir müſſen hinzufügen, daß dieſer Idealismus auch gar nicht ſeine Kraft aus den ſittlichen Idealen der Vernunft geſchöpft hatte. Konnten nun wohl die natürlichen Triebe, aus welchen man ſittliche Beweggründe zu ſchöpfen ſuchte, die Ideale der Vernunft doch einigermaßen vertreten, der Trieb der Selbſterhaltung und des ſinnlichen Genuſſes, der Geſchlechtstrieb, der Trieb der Geſelligkeit? Wenn Paſcal auch nicht ganz Recht haben ſollte, daß die Vernunft durch ihre beſtändigen Fortſchritte von der Natur ſich unterſcheide, in jenen natürlichen Trieben können wir doch keinen Grund des Fortſchritts erkennen. Man mußte ſich eingeſtehn, daß ſie doch immer nur auf Genuß, wenn auch einer geiſtigen Luſt ausgehn, nicht aber wie die Ideale der Vernunft ein weites Ziel im Auge haben. Daher hören wir auch überall die Urtheile, daß die Menſchen immer dieſelben bleiben; ihre Verhältniſſe ändern ſich, aber nicht ihre Leidenſchaften; daß die Natur Blüthe, aber auch Verfall der Dinge herbeiführe; ſie ſorgt für die Erhaltung der Arten, der Ordnung des Ganzen; ſie bewegt ſich im Kreiſe. Ohne Zweifel ein ſehr enger Geſichtskreis für die Entwicklung einer ſittlichen Weltanſicht.

Für eine Zeit, welche ſich einer fortſchreitenden Aufklärung rühmte, welche zu neuen Dingen ſich rüſtete, konnte man die Hoffnung auf die Fortſchritte in der menſchlichen Bildung nicht entbehren. Wir ſehen, daß Hume ſie aus einem natürlichen Principe zu erklären ſuchte. Die Gewohnheit im Denken und Handeln, welche das früher Gewonnene auf ſpätere Geſchlechter überträgt, ließ ihn hoffen, daß wir weiter und weiter kommen würden. Aber gewiß dieſes Princip konnte ſich nicht behaupten in einer Zeit, welche gegen die Autorität des Chriſtenthums und des Alterthums ankämpfte und auf jeden Gebrauch den Verdacht warf, daß er nur dem Vorurtheil diente. Die Franzöſiſchen Senſualiſten haben daher der Gewohnheit den Krieg erklärt. Man wollte nur die reine, urſprüngliche Natur zur Führerin wählen. Wie hat doch Rouſſeau für dieſen Grundſatz gekämpft. Aber freilich er griff auch alle die Erfolge der neuern Wiſſenſchaft an. Was helfen uns unſere Fortſchritte in der Erkenntniß der Natur, wenn unſere Sitten verderben, wenn wir nicht zur wahren Freiheit gelangen? Er erſinnt ſich nun ſeinen idealen Staat, um für ſeinen zur Freiheit erzogenen Menſchen einen Wirkungskreis zu gewinnen. Es war eine neue Zeit im Anbruche. Montesquieu und Hume dachten ſie noch auf den gewohnten Bahnen zu erreichen; Rouſſeau verkündete ſie, aber im Wege der Revolution. Gewiß iſt, das die bisherigen Maximen der Selbſtſucht, der natürlichen Triebe, des Naturalismus nicht mehr ausreichen wollten. Selbſt die Naturaliſten forderten etwas Beſſeres, wie wir aus ihrem Kampf gegen den Despotismus, aus ihrem Dringen auf Gemeinſinn ſehen. Helvetius und Holbach ſind dafür die lauteſten Zeugen.

Und ſo finden wir denn die Philoſophie des 18. Jahrhunderts in Begriff über ſich ſelbſt hinauszugehn und neue noch kaum geahndete Entwicklungen herbeizuführen. Die Arbeiten der neuern Philoſophie ſind nicht umſonſt geweſen. Sie hat darauf hingearbeitet, daß die Gedanken der Menſchen an die Erfahrung, an die Wirklichkeit der Natur und des Lebens herangezogen wurden. Wenn ſie eine Denkweiſe vorfand, welche zwiſchen dem Übernatürlichen und dem Leben, in welchem wir ſind, eine tiefe Kluft ſetzte, ſo hat ſie nicht Unrecht gehabt, dieſe Spaltung des Menſchen zwiſchen ſeiner Gegenwart und den Erwartungen ſeiner Zukunft nicht zu dulden. Gegen die Autorität machte ſie die Prüfung freier Forſchung geltend. Den leeren Abſtractionen ſetzte ſie die Nothwendigkeit entgegen an die Kenntniß der Erſcheinungen ſich anzuſchließen, welche ſie als die Zeichen der Wahrheit erkannte. Sie mochte lieber die Beſchränktheit ihrer Erfahrungen ſich eingeſtehn, als mit leeren Worten ſich ſpeiſen. Sie bedachte das Nützliche, weil es uns zunächſt liegt. Sie ermahnte uns an die erſten Bedingungen unſeres Lebens uns anzuſchließen. Die Materie zu achten, welche wir zu bilden haben, die Materie für unſere Gedanken, unſere ſinnlichen Empfindungen, die Materie außer uns, das Körperliche, das war ihr Rath. Dieſe Materie zu erforſchen, darin hat ſie unabläſſig gearbeitet. Sie hatte das Urſprüngliche, die erſte Grundlage des Lebens im Auge. Wie aber dieſe Grundlage bearbeitet werden ſoll für die Fortſchritte des Lebens, wie die Materie nur ein roher Stoff iſt für die formende Kraft der Vernunft zur Betreibung ihrer Zwecke, darüber hat ſie nur wenig zuſammenhängende Auskunft gegeben. In der Entwicklung der menſchlichen Wiſſenſchaft hat ſich noch immer gezeigt, daß man mit den Forſchungen über die Materie begonnen hat, ehe man zu der Erkenntniß der Macht gelangte, welche die Form hat die rohen Stoffe den Zwecken unſerer Vernunft dienſtbar und den Begriffen unſerer Vernunft erkennbar zu machen.

BAY [illegible]